

LAVORO, FESTA, RITO

Introduzione.

Scopo del presente articolo è quello di una riflessione antropo-teologica (parlare di Dio, parlare con Dio) sul lavoro. La teologia del lavoro ha già avuto esegeti importanti, anche se è doveroso riconoscere che la sua attenzione si è piuttosto orientata *verso il lavoro* (cioè verso l'occupazione oggettiva cui gli individui si dedicano) che non *verso il lavoratore* (stato soggettivo in rapporto ad un momento oggettivo). Di conseguenza, la riflessione finora tentata, paradossalmente, si è mostrata avara di indicazioni sul lavoro come *condizione sociale*, preferendo riflettere sul lavoro *astrattamente* considerato e come condizione *individuale* ⁽¹⁾.

Parlare del lavoro, e di come esso può avvicinare a Dio, finora ha significato parlare di una condizione sociale in termini individuali, in quanto il passaggio lavoro/lavoratore è stato sempre inteso in maniera psicologica, più che in maniera sociologica ed antropologica. Anche se la condizione di lavoratore è una condizione collettiva (tutti più o meno lavorano) si è sempre fatto riferimento all'*individuo che lavora*, prescindendo dal *ruolo collettivo* di lavoratore e dalle sue *conseguenze collettive* (organizzazione del lavoro, psicologia sociale del lavoro, organizzazione dei lavoratori, condotte socialmente rilevanti delle stesse). Con ciò non si è evitato il pericolo di « essere fuori del proprio tempo », pericolo denunziato recentemente da alcuni teologi per i quali « la Chiesa cattolica non ha ancora perfettamente compreso l'anima della società industriale, preferendo essa attardarsi su visioni agricole-artigianali che le ricordano i fastigi della sua gloria medioevale » ⁽²⁾.

(1) Si veda la voce « lavoro » negli innumerevoli Dizionari o Enciclopedie. Soprattutto abbiamo consultato: *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale* (Roma ed. Paoline 1973) voce a cura di Campanini, pp. 460-478; *Nuovo Dizionario di Teologia* (Roma ed. Paoline 1977) a cura di G. Angelini, pp. 701-725; *Dizionario di Sociologia* (Roma ed. Paoline 1976) a cura di G. Rados, pp. 684-692; *Dizionario di etica cristiana* (Roma ed. Cittadella 1978) a cura di Schulte-Vieting, pp. 226-229; *Dizionario Teologico interdisciplinare* (Torino ed. Marietti 1977) a cura di G. Mattai vol. II, pp. 346-355; *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità* (Roma ed. Studium 1975) a cura di E. Ancilli, pp. 1051-1056; *Nuovo Dizionario di Spiritualità* (Roma ed. Paoline 1978), a cura di G. Mattai, pp. 828-847 (voce: lavoratore).

(2) E questo in sintesi il pensiero di G. ANGELINI espresso sia nella voce « lavoro » ricordata in nota 1, sia ne *Il problema della società industriale*, Milano, Vita e Pensiero 1978, pp. 215-235.

Alla luce di queste riflessioni, tenteremo un'analisi socio-antropologica delle condizioni di lavoro, della mentalità che da esse derivano, delle conseguenze sociali e religiose che esse comportano, nelle varie epoche storicamente sperimentate dall'uomo.

Cercheremo, innanzi tutto, di definire la filosofia o i quadri antropologici, generalmente latenti (ma non inoperanti) in ciascuna « epoca » umana; ed alla luce di questi paradigmi, cercheremo di vedere come l'uomo concreto abbia risposto sia a livello sociale (familiare, civico) sia a livello più particolare (etico-religioso). Poiché il lavoro è un aspetto o dimensione della condizione globale di ogni uomo, esso sarà sempre più collegato, come del resto avviene nella vita, ad altri aspetti pur importanti della vita umana: quelli biologici, quelli civici, quelli etici, quelli del rito, quelli culturali. In tal modo, cercheremo di ovviare alle carenze evidenziate, tentando di cogliere dal basso ciò che spesso si è attribuito ad élites culturali o di potere. La riflessione dal basso, tenendo presenti le stratificazioni sociali di ciascuna epoca, evita il frammentarismo e l'astrattezza, fornendo elementi per una ricomposizione collettiva di quei comportamenti simbolici che hanno così profonda incidenza nella vita umana.

1) Due ipotesi: « seconda natura » e « svolta antropologica ».

L'antropologo Gehlen ipotizza, nella sua ricostruzione dei paradigmi umani ⁽¹⁾, che l'uomo « difettoso » (mandelwesen) a differenza degli animali nei quali il meccanismo istintivo fornisce risposte « automatiche » e perciò costanti e statiche, debba costruirsi continuamente le sue certezze e le sue opzioni, specie quelle esistenzialmente indispensabili, in una sorta di *iato* (momento di riflessione); in esso, facendo riferimento al dato della sua esperienza umana antecedente (coscienza), decide di fare un passo innanzi, costruendo in tal modo il suo « futuro ». Questo « passo innanzi » costituisce un momento innovativo della sua seconda natura, cioè la cultura. Di fronte ad un sovraccarico di impulsi, l'individuo deve rispondere; il momento di raccoglimento è analogo al fenomeno « quantistico »: accumulo di energie per esplodere nell'azione. Questo momento di raccoglimento e di balzo in avanti ha il massimo di esemplarità nel rito, nel quale passato, presente e futuro si fondono (mito, eschaton). Il rito, dunque, costituisce il germe vitale e carismatico della cultura. La necessità continua di « scegliere » è ciò che caratterizza l'uomo e nei suoi momenti di *ovvietà*, (di scelta banale, quotidiana) e nei suoi momenti di massima *dedizione*. Le istituzioni (famiglia, stato, chiesa, etc.) significano « vie obbligate » nelle quali la dedizione è strutturata in modalità socialmente accettate e socialmente gratificanti. Questa prima ipotesi di Gehlen è alla base sia di recenti riflessioni di ordine sociologico [ad es. le analisi dello Schutz ⁽²⁾ e,

(3) Ricordiamo i più importanti contributi di A. GEHLEN: *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn 1940; *Urmensch und Spätkultur, Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt 1956. Dal suo pensiero traggono importanti elementi sia lo Schutz sia il Luckmann.

(4) Si veda di A. SCHUTZ: *Reflection on the Problem of Relevance*, . . . York,

per derivazione, del Berger e del Lukmann⁽⁵⁾] sia di ordine teologico (ad es. la teorizzazione sulla secolarizzazione del Nijk⁽⁶⁾).

Noi assumiamo dal Gehlen una seconda ipotesi: il concetto di « svolta antropologica », categoria analitico-interpretativa che giudichiamo assai importante ai fini del nostro tema, quella della teologia dell'uomo lavoratore. La « svolta antropologica » è la conseguenza di una « riflessione » cumulata sulle esperienze di progresso/regresso dell'umanità. Ritenendo esaurite le potenzialità umane racchiuse in un ritmo di vita, l'umanità decide di compiere un « salto di qualità » rispetto al passato, « inventando » poi un nuovo modo di vivere. In questo passaggio si sperimenta una « crisi » che ha come caratteristiche quelle di essere universale e radicale e di agire con un tasso di accelerazione crescente, con l'avvicinarsi ai nostri giorni⁽⁷⁾.

Si tratta di un *salto discontinuo* che *rompe*, in termini relativamente brevi, il tessuto culturale sedimentatosi intorno al tipo di vita, di lavoro e di attività sociale (fase iconocastica) e che *accumula* del materiale per una *nuova* impostazione esistenziale (fase idolatrica).

La crisi societaria (analogamente a quanto accade a livello individuale, nella crisi adolescenziale) costituisce, dunque, quel processo di destrutturazione/ristutturazione che abitualmente definiamo « secolarizzazione ». Essa è antica come l'uomo, in quanto l'umanità ha più volte sperimentato crisi aventi le caratteristiche da noi enunziate, specificatamente nel passaggio tra la vita nomade a quella agricola (all'incirca 8000 anni fa) e nel passaggio dalla vita agricola a quella della prima rivoluzione industriale (circa 150 anni fa). È ora in atto un nuovo passaggio, dalla prima alla seconda rivoluzione industriale, e la fase, intensamente critica, che culture, religioni, ideologie attraversano in tutto il mondo è la prova della drammaticità di questo passaggio e delle ansie, delle insicurezze e delle frustrazioni che la « Caduta degli Dei » suscita in ogni individuo e gruppo sociale⁽⁸⁾.

Da queste due ipotesi [che abbiamo affrontato compiutamente in alcuni nostri recenti contributi⁽⁹⁾, relativi alla crisi etica, familiare e religiosa,] emergono alcune piste di lavoro che caratterizzeranno il presente intervento:

Yale Univ. Press 1970 (trad. it.; *Il Problema della rilevanza*, Torino, Rosenberg & Sellier 1975) *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien Spinger 1937 (trad. it. *Fenomenologia del mondo sociale*, Bologna, Il Mulino 1951).

(5) T. LUKMANN: *The Invisible Religion*, N. York Mac Millan Co. 1967 (trad. It. *La Religione invisibile*, Bologna, Il Mulino 1969).

(6) A. J. NIJK: *Secularisatie*, Rotterdam Lemniscaat 1968 (trad. it. *Secolarizzazione*, Brescia, Queriniana 1973).

(7) Abbiamo affrontato questi problemi in *Uno spiraglio sul futuro* Pisa Giardini 1979, in *Una svolta antropologica, analisi sociologica della religiosità italiana*, Pisa ETS, 1979.

(8) La sintesi di queste conclusioni in *Vecchi e Nuovi Dei*, Torino Valentino 1976.

(9) Su ciò i nostri contributi: *Contraddizioni del nostro tempo: il caso dell'Aborto*, in *Documenti CISF*, 2, 1978 ed in *Medicina e Morale*, Milano 1, 1978 pp. 34-76; *La Famiglia*, in *Il problema della società industriale*, Milano, Vita e Pensiero 1978 pp. 359-381; *Alle sorgenti della partecipazione: la spinta rituale*, *Sociologia*, Roma, 2, 1978 pp. 83-131.

a) In ognuna delle epoche dianzi ricordate (nomade, agricola, industriale) si è sviluppata una *filosofia di vita specifica*, col concorso (o meno) delle religioni istituzionali. In quelle filosofie di vita (*weltanschauung*) lavoro e riposo, festa e rito costituiscono momenti forti, antropologicamente definiti, nel senso che hanno mostrato una congruenza fortemente integrata con il tipo di riflessione individuale e collettiva dominanti.

b) Il rapporto tra filosofia di vita, cosmo sacro, tipo di lavoro e individuo lavoratore è un rapporto dinamico e *sistemico*, legato intimamente ai significati che il lavoro assume (passivo, strumentale o egemone) e ai traguardi di vita (fini socialmente gratificanti), perni di orientamento o di aspettativa generale.

c) La riflessione teologica sul lavoratore deve riflettere la *stratificazione sociale vigente* nell'epoca considerata e le *gratificazioni finali* a cui dette stratificazioni aspirano (rapporto mezzi/fini o mezzi/valori).

d) Per quanto ci consta, una vera e propria teologia del lavoratore è assai lontana dall'essersi definita; la riflessione teologica sul lavoro si è mossa per lo più in senso *individualista*, sviluppando quasi unicamente i temi del lavoro/sofferenza o del lavoro/contributo personale all'opera di Dio. È mancata quasi sempre, anche nella stessa dottrina sociale cristiana ⁽¹⁰⁾, una adeguata riflessione in chiave « sociologica » (collettiva) ed in chiave « critica » (non pessimistica, né mistica).

e) Una teologia del lavoratore deve dare maggiore attenzione al *dato della esperienza collettiva* che non alla riflessione « colta » su questa esperienza. Essa parte, dunque, da connotazioni che investono il quotidiano e la riflessione dell'uomo della strada, per addivenire, poi, alla costruzione compiuta di un modello (colto) sul quale riflettono ed operano sia la cultura dominante che quella popolare.

f) Da quanto abbiamo affermato ed ipotizzato, consegue la *possibilità* di una riflessione « teologica » anche per epoche nelle quali una teologia istituzionale non sembra essere esistita, almeno nel senso preciso che noi diamo a questo termine. In altre parole, la riflessione su una filosofia di vita orientata di massima verso il trascendente (metafisico o psicologico che sia) può essere assunta come « propedeutica » alla vera e propria riflessione teologica. Qui si assume come ulteriore ipotesi il fatto che la riflessione individuale e collettiva sui *significati ultimi* e la necessità di una loro completa interpretazione a livello ideale, necessari ad ogni individuo di qualsiasi epoca, costituiscano già « un fatto reli-

(10) Emblematica di una visione assai chiusa è la voce « lavoro », a cura di AA.VV., in *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano 1951 vol. VII, pp. 972-982. Assai più aperta, invece, la voce « lavoro » nelle innumerevoli sottovoci, relative ai vari ordini religiosi, contenute in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* Roma ed. Paoline 1978 vol. V coll. 515-547. Inespugnabilmente assente la voce in *Dizionario Enciclopedico delle Religioni*, VI voll. Firenze, Val'ecchi, 1972-75.

gioso », a prescindere dal loro sbocco finale: orientamento al Trascendente (Religione) o verso impegni terrestri totalizzanti (credenza) ⁽¹¹⁾.

2) Lavoro, festa, rito nell'epoca nomade.

Le caratteristiche esistenziali di quell'epoca definita « l'infanzia prolungata dell'umanità » (circa due milioni di anni e più, prima che 50.000 anni fa comparisse l'*homo sapiens sapiens*) sono essenzialmente « lo sradicamento dal proprio habitat », per effetto del continuo spostarsi alla ricerca del cibo (caccia, pesca) e, necessariamente, la provvisorietà di ogni e qualsiasi atto umano ⁽¹²⁾. L'economia di rapina consegue ad un tipo di vita che sperimenta ogni giorno la violenza (contro la natura).

L'uomo vive (o, meglio, sopravvive) a danno di altre specie vegetali o animali. In questa situazione è privilegiato l'uomo giovane-adulto, mentre vengono emarginati (perché privi di ruolo) i giovanissimi, gli anziani (in parecchie tribù non esiste nemmeno la parola « anziano ») e le donne. Solo successivamente, la donna raccogliitrice si inserisce nella vita sociale, sfociando poi anche in sistemi a predominio matriarcale.

Le caratteristiche nomadi di questo tipo di vita influiscono sulla cultura globale: impossibilità di « fissare » e « tramandare » documentazioni (cultura solo orale e frammentaria) e quindi di « cumulare » il sapere; impossibilità di convivenza umana per la modesta popolazione del clan; impossibilità della vita comune (villaggio) e della scrittura; impossibilità di un progredire accelerato dal sapere, in un'epoca ristretta all'inerzia per la staticità dei problemi quotidiani, una volta risolti quelli della semplice sopravvivenza. I culti riflettono questi limitati problemi (caccia, vittime, purificazione) mentre la morte è assunta come un fatto naturale, ripetitivo delle innumerevoli « Morti » che l'uomo causa per sopravvivere ⁽¹³⁾.

Le categorie della « provvisorietà » e della « diaspora » sono evidenti nell'esodo biblico che, peraltro, riflette già un periodo successivo, quello patriarcale-pastorale. In quell'epoca, attenta agli elementari problemi di sopravvivenza fisica e, pertanto alla ricerca continua del cibo con cui sfamarsi, il tempo fisico ha una suddivisione per così dire « anomala »: poco tempo attribuito alla caccia, cioè al lavoro esiguo, e molto tempo dedicato alla festa, al rito che costituisce il momento forte, la ricostituzione energetico-coesiva, l'espressione del collettivo.

L'uomo cacciatore e errabondo ritrova se stesso, nei lunghi tempi dello spostamento fisico, solo in quanto il rito funge da moltiplicatore delle energie sociali. Il gruppo (di grandezza limitata) nell'orda noma-

(11) Si veda sull'argomento il nostro *La svolta antropologica* cit.

(12) Una buona sintesi di ciò in A. KEIT: *The Antiquity of Man*, London Williams & Orgate 1925.

(13) Sul concetto di morte nella vita nomade ed in genere sul suo significato si veda J. KOTY: *Die Behandlung der Alten und Kranken bei den Naturvölkern*, Stuttgart Hirschfeld 1931; W. E. PEUCHERT: *Altentötung* in AA.VV.: *Handwörterbuch der Sage*, Göttingen 1961; J. WISSE: *Selbstmord und Todesfurcht bei den Naturvölkern*, Thieme Zuphen 1933.

de ritrova il sociale, quella solidarietà che il Durkheim chiamerebbe « meccanica », nella continua dinamica festaiola (rituale), nel ludus, nell'otium. Potremmo quasi affermare che l'abituale e il quotidiano è la festa, l'eccezione è la feria, una feria peraltro discontinua, limitata al massimo, ridotta quanto ad impegno e significato. Il fatto che solo « la parola » caratterizzi tale civiltà che, pertanto, è « orale/uditiva » fa sì che essa esprima un tipo di socialità rumorosa, festaiola, memoriale, in larga sintonia con le espressioni cosmiche, con la fantasia, con i « miti ». La festa annuncia la vittoria sulle circostanze avverse e sul bisogno fisico di nutrizione (la caccia riuscita) o avvenimenti biologico-cosmici (fasi luni-solari) o meccanismi archetipi (biologico-psichici) che si svolgono tutti i giorni, perché legati alla struttura antropologica. I momenti forti, energetico-sociali, prevalgono nettamente sui momenti di costrizione, causati dalle necessità della vita. Quest'ultime sono « parentesi », limitate e riduttive, di un più ampio significato che si gioca tutti i giorni, quello rituale-liturgico, rievocante le fasi primordiali e quelle finali (mito ed eschaton). Le antiche popolazioni nomadi, dai popoli cacciatori del neolitico, agli stessi ebrei dell'esodo, fino ai Tuareg ed ai Kuci attuali ⁽¹⁴⁾ rivivono questa dinamica, sempre nuova, perché sempre inedita.

Gli attuali zingari ci potrebbero illuminare su ciò che rimane di valido, anche oggi, nella frenesia di un cambiamento che non sempre tocca il profondo. Ciò che colpisce nelle attuali popolazioni nomadi è il significato che essi attribuiscono al lavoro: un significato positivo se permette una grande libertà di spostamento e di fantasia; un significato negativo se costringe alla staticità (come nell'agricoltura, che solo i più emarginati degli zingari-nomadi di oggi sono costretti a subire). La massima occupazione è l'attenzione al sociale, ad un sociale che mantiene la misura di uomo e di famiglia-tribù. La festa continua è l'espressione ludica migliore, come il grande spazio dato alla gara, al gioco collettivo, alla danza, alla cerimonia, ai racconti.

3) L'epoca agricola: passività e ciclicità.

L'epoca agricola, forse iniziata a partire dall'osservazione fatta dalla donna sulla possibilità della *riproduzione del seme*, si caratterizza assai diversamente. Qui il locus theologicus è offerta dalla *centralità della natura* rispetto alla quale l'individuo (agricoltore o non, e quest'ultimo però vivente dei prodotti del primo) matura quel senso di rispettosa « attesa » degli eventi che è la caratteristica principale del tipo di vita agricolo-rurale. Il contadino sa che deve « aiutare la natura » provvida, a dare i suoi frutti, quei frutti che, una volta deposto il seme nel solco, non dipendono più da lui. Passività *fiduciosa* e *attesa* ciclica

(14) Rimandiamo alle trattazioni generali e cioè a:

S. L. WASHBURN: *Vita sociale dell'uomo preistorico*, Milano Rizzoli 1966; CARLETON S. COON: *The Hunting Peoples*, London 1971; J. PFEIFFER: *La nascita dell'uomo*, Milano, Mondadori 1971. C. D. DARLINGTON: *The Evolution of Man and Society*, London Allen & Unwin 1969. Per il nomadismo di oggi si veda G. C. CASTELLI GATTINARA: *I nomadi Kuci*, Roma Abete 1970 e *La storia e le istituzioni dei Tuareg del Niger*, Roma CNR, 1974.

(ricorrente) formano i due poli ai quali le Religioni rivelate danno solida risposta, sulla base delle categorie della *Provvidenza* e della *Rassegnazione*. L'isolamento del contadino, *radicato perennemente sul terreno* (e spesso sullo stesso terreno per secoli) conduce alla esplosione rumorosa nella festa domenicale o infra-settimanale, alla ricerca dell'altro, per un senso di solidarietà tra i miseri che sono la maggioranza. Il « dovere del lavoro » inculcato anche ai monaci ⁽¹⁵⁾ riflette la possibilità di disporre del denaro per « aiutare gli altri », quelli in pericolo di un continuo « morire di fame ».

Agricoltori dipendenti (salariati, mezzadri, affittuari) o proprietari (piccoli o grandi), artigiani, nobili e feudatari, vivono in un'atmosfera decisamente « rurale »; frantumata relativamente nell'epoca greco-romana, essa si costituisce in modo monolitico sotto l'unico *ordinatore culturale*, costituito dal cristianesimo, almeno a partire dal IV-V secolo d.C.

Per più di un millennio questo ordinatore funge da criterio di riferimento comune, dettando gli scopi di vita (ultra terreni) e le scale pratiche per attuarli, controllando continuamente la solidarietà sociale (l'eresia è punita anche con la morte, perché attenta a questo supremo valore).

L'amore alla natura (anche se spesso matrigna), la convivenza simbiotica con la medesima, il tipo di comunicazione (che prima della invenzione della stampa è ancora auricolare-orale), i cicli astronomico-climatici sviluppano una filosofia di vita « *ciclica* », *sostanzialmente « statica »*.

Il progresso è lentissimo, facilmente assimilabile, operante per meccanismi interni e capillari. Il senso della morte ha assai più significato della vita, che diviene così tutta una preparazione alla morte. Le potenze soprannaturali (divine o diaboliche che siano, in una comunione spesso magica come nella parola toscana « *diamine* » = *diabolus/domine*) im-

(15) Le regole dei vari ordini religiosi indicano angolature diverse circa il lavoro, dandogli però una certa importanza, soprattutto a partire dalla regola benedettina. Desumiamo dall'Holstenius (*Codex Regularum*) e per i vari ordini religiosi dalle voci in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, quanto segue: Pacomio attribuisce al lavoro la funzione di mezzo per non rimanersene oziosi durante le riunioni (tessitura, costruzione di stuoie); Basilio ammonisce: « il sollievo della refezione sia proporzionato al lavoro compiuto »; in queste visioni la funzione del lavoro è quasi unicamente quella di offrire mezzi per fare la carità; Agostino ammonisce: « nessuno mai lavori per se stesso, ma per gli altri ». Con Benedetto il lavoro assume un ruolo diverso; egli ammonisce nelle sue regole: « l'ozio è nemico dell'anima; per questo i fratelli in ore determinate devono dedicarsi al lavoro manuale e in altre allo studio di quelle spirituali ». Inoltre « i monaci sono onorati di raccogliere con le loro mani il frutto della terra perché in tal modo essi sono monaci veramente, quando vivono del lavoro delle loro mani ». Egli privilegia le « *artes diversae* » senza dover uscire dal chiostro... Anche nella Certosa « *a tertia usque ad sextam aestate manum deputantur operibus* ». In particolare « copiare manoscritti », specie religiosi, costituisce una « *actio et predicatio muta* ». Nelle regole del Carmelo si legge: « sempre dovete fare qualche lavoro affinché il diavolo vi trovi occupati ». Francesco ammonisce: « i fratelli che sanno lavorare lavorino e possano per il lavoro ricevere tutto il necessario, tranne il denaro; e quando vi sia bisogno vadano per elemosina ». Per Domenico l'unico lavoro necessario è lo studio e la predicazione.

perano; mentre il culto della *Terra Mater* rivive nelle innumerevoli sottospecie di religiosità popolari, appena ribattezzate (ed oggi riaffioranti) in molte culture arcaiche.

La vita agricola si svolge e si colora in un continuo rapporto ecologico. La natura diviene il punto di riferimento obbligato; la ciclicità delle fasi lunari, le stagioni, gli avvenimenti climatici, il tempo della semina e dei raccolti, le fasi della mietitura e della vendemmia assomigliano così tanto alle fasi biologiche dell'esistenza umana da farne un tutt'uno, simbioticamente: le Religioni rivelate assolutizzano questo rapporto intimo tra la nascita/morte umana e la nascita/morte del ciclo agricolo-cosmologico ⁽¹⁶⁾. Le feste si addensano soprattutto nelle fasi di passaggio o in quelle successive al raccolto, ma punteggiano anche — e necessariamente — tutto il periodo (ciclo liturgico) annuo, così pesante e così drammatico.

Il cristianesimo veniva incontro a questo triste destino spezzandolo, costruttivamente, mediante le innumerevoli « feste sacre » il duro e faticoso iter quotidiano (dal sorgere del sole al suo tramonto). Si capiscono in tale ottica, le importanti attuazioni del tempo liturgico, i precetti, gli obblighi e i consigli della casistica cristiana, l'etica del lavoro e la proibizione di quello servile nei giorni di festa e nella domenica. Se le domeniche erano solo 52, le feste erano assai di più, localizzate variamente e fantasiosamente lungo i periodi di maggior lavoro e di maggiore inedia dal lavoro. « Il tempo della Chiesa » si alternava, per dirla con Le Goff, con « il tempo del mercante »; il *negotium* diveniva la regola, l'*otium* l'eccezione, riservata a pochi. La Chiesa non si limita a punteggiare di feste l'anno lavorativo; essa fa assai di più, colpendo di speciali « riserve » quelle professioni che maggiormente stimolano alla frenesia del lavoro ed al guadagno, o che — comunque — sono viste come riduttive di una ben intesa dignità umana. Operano, così, i tabù del sangue (macellai, barbieri, carnefici, chirurghi, soldati), quelli della impurità e della sporcizia (follatori, tintori, cuochi, tessili, locandieri, etc.), il tabù del denaro (mercanti, usurai): « I mestieri non agricoli non incontrano alcun favore agli occhi di questi discendenti di agricoltori e di pastori » ⁽¹⁷⁾.

(16) È significativo quanto afferma un calendario gotico dell'epoca: « perciò paragoniamo a gennaio i primi sei anni di vita umana, perché a gennaio, come al bambino di sei anni, mancano virtù e vigore...; gli altri sei anni sono di crescita, come fa febbraio che alla fine si muta in primavera... e quando gli anni sono diciotto si muta in tale goimimento amoroso che pensa di valere mille marchi così come si imbellisce e riscalda il mese di marzo... al mese di ottobre che segue il settembre corrispondono i sessant'anni: l'uomo è vecchio, con i capelli canuti e deve ricordarsi che marcia verso la morte... ».

(17) Si veda quanto affermano le varie « *summae* », dalla *Summa Confessorum* di Giovanni da Friburgo, alla *Summa Pisanella* di fra Bartolomeo da San Concordio, pisano, alla *Summa monaldina*, a quella *Astesana*. Sull'argomento si consulti anche J. IMBERT: *Le répos dominical dans la législation franque*, Namur 1968, pp. 29-44; W. BORDOFF: *Der Sonntag*, Zürich, 1961. J. LECLERCQ: *Otia monastica*, Roma, 1968.

L'ordinatore culturale cristiano privilegia i *doctores* (e gli *orantes*), poi i *bellatores* (nobili, cavalieri) infine i *laboratores*. Si legga quanto afferma A. VAUCHEZ in *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Milano, Vita e Pensiero, 1978.

Ha valore, soprattutto, la produzione della materia. Col tempo (secc. XII-XIII) si opera una trasformazione della mentalità ecclesiastica: diminuisce il numero di professioni proibite, aumentano le gratificazioni per altre; la scolastica separa la professioni illecite *ex natura sua* da quelle condannabili *ex occasione*. Rimangono le proibizioni legate al tempo (per es. il lavoro notturno), quelle legate ai luoghi ed alle intenzioni. La divisione in arti maggiori e arti minori (per es. a Firenze) già indicano una trasformazione legata all'avvento della città del sec. XII e XIII, dei commerci, della ricchezza urbana. Il servo non viene più privilegiato, così come più tardi il contadino che si chiamerà significativamente *vil-lano*. Tempo-lavoro e tempo-riposo si alternano, dunque: la campana diviene monopolizzatrice della misura del tempo, come le ore canoniche lo sono del ritmo di lavoro; lo spostamento di nona dalle 2 del pomeriggio alle 12 è un importante passo per dimezzare la giornata, ed avviene all'incirca verso il sec. XII⁽¹⁸⁾. Solo l'avvento della mentalità mercantile dei sec. XV e XVI cambierà il concetto di « riposo » e di « professione » ed avvierà lentamente alle trasformazioni di mentalità dei secoli successivi.

I manuali di casistica, usati dai confessori alle soglie dei secc. XV e XVI (ad es. la nota *Summa de casibus conscientiae* di Bartolomeo da S. Concordio, pisano), trattando dei peccati in rapporto alle varie categorie di persone interessate, enumerano una stratificazione ordinata di « utenti » strettamente collegata con i nuovi concetti di lavoro, di cultura e di guadagno. Non meraviglia, pertanto, trovare la seguente gerarchia professionale: a) ad episcopos et alios prelatos; b) ad clericos et beneficiatos; c) ad sacerdotes parochiales et eorum vicarios et audientes confessiones; d) ad religiosos et claustrales; e) ad iudices; f) ad advocatos et procuratores; g) ad medicos; h) ad doctores et magistros; i) ad principes et alios nobiles; l) ad coniugatos; m) ad mercatores et burgenses; n) ad artifices et mechanicos; o) ad rusticos et agricolas; p) ad laboratores⁽¹⁹⁾. Essa, se non colloca i vari strati in ordine di censo, li colloca certamente in ordine di onore e di vicinanza al modello di perfezione cristiana, allora vigente. Notiamo che se è vero che i « laboratores » e i « mechanicos » sono agli ultimi posti, sono però presenti le premesse per quella rivoluzione che da demografica si farà sociale e tecnologica e che sfocerà (nel sec. XVIII) nella nuova epoca industriale.

A livello religioso e sociale, la vita si aggrega attorno all'unità fondamentale che in questo caso è la *famiglia patriarcale*. Essa funge da modello unificatore sia del lavoro (che si svolge in famiglia o attorno alla famiglia) sia nella vita sociale (nella *comunitas* = insieme di famiglie) sia nella *corporazione*, che vive come una famiglia. La religione rinsalda i vincoli familiari con la sottomissione all'autorità paterna, e con la regola che ognuno viva nel proprio stato di vita; mentre

(18) Cfr. J. LE GOFF: *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Milano, Einaudi, 1976, p. 27.

(19) Giovanni da Fribu o nel *Promemoria ad simpliciores et minus expertos confessores*, Ms. della Biblioteca Antoniana di Padova cod. 367.

le corporazioni sono, oltretutto espressioni di vita economica, anche di vita religiosa e politica (i capi delle corporazioni costituiscono i primi germi dell'autorità comunale e signorile). Come è noto, tali ordinamenti rigidi e statici condurranno poi alla soppressione delle corporazioni (legge di Turgot) con l'accusa che esse impediscono la libera scelta ed espressione del lavoro. Il familismo e la pastorale familiare costituiscono dunque i poli centrali della vita religioso-civile, e nelle stesse città la cellula fondamentale è ancora la famiglia che si esplicita in « famiglie allargate » (gens, vicinati, servitù, etc.) ⁽²⁰⁾.

4) *Le rivoluzioni industriali: fase demiurgica e proteica.*

Il passaggio da un tipo di vita « naturale » ad un tipo di vita *inedito* perché artificiale, quale quello « creato dall'uomo » (fase industriale e post-industriale) ha significato il graduale sconvolgimento di tutto il tessuto connettivo dottrinario, teologico ed etico-pratico, nel quale tutte le religioni (e principalmente quella cristiana) avevano dato il meglio di loro stesse, nella meravigliosa sintesi scolastico-medioevale. L'uomo si è stancato di *attendere* e di *dover dipendere da altri* (di guardare al cielo, come dirà Comte). La filosofia del « macchinismo » identifica, dunque, *nel processo di industrializzazione* (di prima e seconda epoca) una progressiva *autoliberazione*, rispetto alle *schiavitù* della terra. La macchina — inizialmente — è concepita come lo *schiaivo* che compie i lavori più faticosi; successivamente diviene la collaboratrice-amica del lavoratore; in ultimo la *dominatrice* della vita familiare, individuale e collettiva (tecnocrazia). Il riflesso di questa diversa posizione, filosofica e pratica della macchina, è evidente nel tipo di conduzione aziendale che, inizialmente, simula l'ordinamento monastico, poi quello della caserma e della vita familiare, infine quello dello anonimato urbano, in cui pur stando *gomito a gomito non ci si conosce e non si parla*.

La divisione scientifica del lavoro (Taylor) e la catena di montaggio (Ford) la cibernetica e l'energia nucleare, l'informatica e l'elettronica, l'automazione e l'automatizzazione hanno gradualmente trasformato il concetto stesso di lavoro, passato da quello naturale (agricolo) o artigianale completo (medioevale) a quello parcellare (ma unitario) delle manifatture ed a quello eterogeneo e monogenerico delle attuali fabbriche automatizzate ⁽²¹⁾.

Sembra di poter cogliere in queste ultime manifestazioni due filosofie imperanti, ambedue orientate al *fine primario della produzione e del profitto*, all'insegna del *denaro, metro e misura di ogni valore umano*. Il tipo « ideale » di operaio, oggi presente nella mentalità tecnocratica corrente, è quello di uomo « sostituibile », al pari di ogni pezzo della

(20) Interessante quanto riportato in *Famille et Parenté dans l'Occident medieval*, Roma 1977 ed anche in PH. ARIÉS: *Padri e figli nell'Europa medioevale e moderna*, Bari Laterza 2 voll.; 1976.

(21) Una penetrante analisi in G. LEFRANC: *Histoire du Travail e des travailleurs*, Paris Flammarion 1975 (trad. it. *Storia del lavoro*, Milano Jaca Book 1978). Si veda anche C. FOHLEN: *Le Travail au XIX Siècle*, Paris 1967 e AA.VV.: *Il problema della società industriale*, cit.

macchina, che rappresenta sempre *l'ideale ultimo* di ogni imprenditore ⁽²²⁾. Questa « sostituibilità » esige — da una parte — lo stato di manovalanza generica di ciascun dipendente e l'intercambiabilità dei ruoli di lavoro; dall'altra, la rigidità del ruolo produttivo come un co/ruolo gratificante economicamente. Da questa filosofia attinge l'altra filosofia, quella del *mantenimento*: si gratifica economicamente *l'adulto*, perché egli mantenga *fuori* del circuito produttivo sia il giovane (fino a che si può) sia l'anziano (non tale per età, ma per decisione giuridica) sia la donna.

Queste due « filosofie » producono fenomeni di proletarizzazione e di progressivo imborghesimento, orientando la società verso una visione *privatistica, individuale e consumistica*. Il motto « produrre tutto per vendere tutto » è lo slogan attivo; il reddito medio pro-capite, e gli *HP* divengono il metro universale di misura del livello di una società; il livello di benessere quantitativo è il metro internazionale di comparazione sul quale sono costrette a misurarsi le stesse società socialiste (Cina e Cuba comprese). Una società che produce un qualsiasi oggetto e poi lo impone (tramite la pubblicità, i mass-media e la creazione della *necessità* di quel prodotto) è una società in cui profitti, alta produttività e denaro costituiscono una nuova etica unidimensionale, società che si avvia al suo tramonto, perché in nome di una pretesa razionalità sta ovunque erodendo le sue risorse naturali (acqua, aria, energia) e le risorse atmosferiche (aria pulita) ⁽²³⁾. La divisione del lavoro sociale, le specializzazioni, proliferanti ovunque, insieme alla proletarizzazione delle professioni subordinate (anche impiegatizie) producono quei fenomeni di progressiva « omogeneizzazione » alle mode correnti e, successivamente, di *massificazione etero-diretta*; mentre l'etica del benessere crescente fa dimenticare i livelli di qualità di vita, preferendo ovunque quantità di vita ⁽²⁴⁾. Incerto è l'avvenire sotto l'incalzare di una tecnica disumanizzante e di complessità oramai non guidabile.

Si nota, quasi ovunque, una progressiva omogeneizzazione delle varie professioni, da quelle subalterne a quelle dirigenziali, sempre più convergenti verso una netta dipendenza dalla macchina, dall'elaboratore, dal video. La complessità dei sistemi di vita è tale da esigere decisioni oramai difficilmente relegabili ad un individuo. Spersonalizzazione, massificazione, unidimensionalità sono i pericoli imminenti ⁽²⁵⁾.

Il lavoro parcellare, i turni di lavoro anche notturno, lo stesso tempo erroneamente definito « libero » (in realtà programmato da altri) con le ferie imposte nelle date, nei ritmi, *negli sfoci*; lo sgretolamento della vita familiare e comunitaria; la difficoltà di una partecipazione attiva, la privatizzazione crescente, il senso di una vita alla mercé di altri (medici,

(22) Abbiamo sviluppato questo concetto in « L'Uguale e il diverso » *Sicurezza Sociale*, Roma 5, 1978 pp. 1-35.

(23) Sull'argomento sono noti i 6 Rapporti del Club di Roma, a partire da quello su *I Limiti dello Sviluppo* (Milano, Mondadori 1972).

(24) Sono queste le riflessioni di E. FROMM in *To Have or to be* N. York Harper & Row, 1976 (trad. it. *Avere o Essere?* Milano, Mondadori 1977).

(25) Interessanti considerazioni in H. MARCUSE: *L'uomo ad una dimensione*, Milano, Einaudi, 1966.

politici, etc.) e di una *morte*, priva di qualsiasi significato sociale, rendono problematica la riflessione su Dio e con Dio.

Alla suddivisione del lavoro ed alla frantumazione delle professioni fa riscontro, a livello familiare, la disgregazione della famiglia patriarcale e della autorità dei genitori e la crescente presenza di famiglie nucleari ed autonome (autonomia della donna rispetto all'uomo e dei figli rispetto ai genitori) ⁽²⁶⁾. A livello collettivo-economico la risposta dei lavoratori subordinati (ed anche degli altri) di fronte all'anonimato delle direzioni (società anonime, holding, multinazionali) è la creazione di forti unità di lavoratori omogenei (sindacati) che intendono non solo contrastare le decisioni imprenditoriali bensì costruire una « cultura » intorno al lavoro in fabbrica. Il sindacato, in alcuni paesi, si fa esso stesso « unificatore » e « aggregatore », tentando in tal modo di dare consistenza concreta al potere effettivo della massa dei dipendenti. *Per la prima volta nella storia si passa da una politica rivendicazionista e frammentaria al tentativo di « programmazione globale » della vita associata.*

Scomparsi, o quasi, gli agricoltori, per effetto della industrializzazione delle campagne, che esige sempre di più specializzati e macchine ⁽²⁷⁾; resi statisticamente irrilevanti (meno del 5%) gli artigiani; in diminuzione quasi ovunque (nei paesi altamente industrializzati) gli operai, per effetto dell'ingrossamento del settore terziario, e dei servizi amministrativi e distributivi, i sindacati padronali ed operai tentano, ciascuno, di costituirsi come « entità globali » con il compito di programmare l'intero « ciclo di vita » per tutti.

Di fronte a ciò, già si intravede la possibilità di una progressiva riduzione delle ore di lavoro, e la prospettiva di molto tempo libero ⁽²⁸⁾, la possibilità di spostarsi richiama alla mente, in altro significato, quel tempo della festa e del rito che già agli inizi dominò nella vita nomade.

5) *Problemi aperti.*

a) Afferma Maurice Halbwachs: « In una società esistono tanti tempi collettivi quanti gruppi separati ». Egli, pertanto, nega che un tempo unificatore possa imporsi costrittivamente a tutti i gruppi e riduce così il tempo individuale a semplice « punto d'incontro », nella coscienza, dei tempi collettivi ⁽²⁹⁾.

(26) Abbiamo sviluppato riflessioni sull'argomento in « Famiglia e matrimonio nella crisi antropologica attuale », *Famiglia*, Brescia 60-70, 1977 pp. 761-804 ed in UCPEM: *La Crisi della Coppia*, Bologna 1978.

(27) Nei paesi fortemente industrializzati, oramai, il tasso di addetti all'agricoltura è inferiore al 14%, quello di addetti all'industria oscilla tra il 30 e il 45% e il settore terziario supera già il 40%.

(28) Il Rapporto Bosket (Parigi 1979) individua già un futuro in cui i lavoratori saranno meno del 20% mentre gli altri vivranno in uno stato assistenziale che da quegli stessi dipende. Chi saranno i fortunati che potranno lavorare, cioè dirigere la vita sociale per sé e per gli altri?

(29) M. HALBWACHS: *La mémoire collective et les temps*, *Cahiers internationaux de Sociologie*, Paris 1947, pp. 3-31; ed anche *Les cadres de la mémoire collective*, Paris Puf, 1970.

La società di oggi, soprattutto nei paesi a capitalismo avanzato o maturo, è largamente stratificata; questa stratificazione non riflette solo differenze tecniche, legate alla specializzazione del lavoro sociale (Durkheim) ma riflette mentalità, weltanschauung, difficilmente condensabili in dicotomiche strutture di classe. Ne derivano tempi collettivi diversi e impernati su una diversa visione del mondo. Fondamentalmente, si tratta di una visione del mondo nomade, sradicata dal territorio di residenza abituale, provvisoria, consumistica, frantumata rispetto alle pause di lavoro ed ai ritmi di festa. Non fa, pertanto, meraviglia che oggi si tenda a qualificare l'uomo stesso in rapporto al lavoro e che la visione marxiana definisca l'uomo in base al lavoro che ne costituirebbe l'essenza ultima.

Le indagini empiriche sui week-end, sul turismo, sulle vacanze, sul pendolarismo, occasionato da lavoro o da riposo-svago, sulle migrazioni di ogni tipo, ci dicono che *la settimana e la domenica oggi non hanno più, in taluni strati di popolazione facenti parte delle società industrialmente avanzate, un significato potenzialmente « sacro »*. Non sono più punti di riferimento « religioso »⁽³⁰⁾. Esse costituiscono un tempo simile ad ogni altro tempo, una sequenza temporale avulsa da feste, riferimenti tradizionali, abitudini, mores; un tempo difficilmente riferibile al normale calendario ecclesiastico delle varie Chiese, religioni e denominazioni religiose. Il tempo è divenuto « i tempi » e riferirci ad esso come ad un tempo unitario significa tornare « ai tempi dei tempi », un fatto, cioè, nostalgico ma senza riferimenti esistenziali veri.

La tematica cristiana, teologicamente più avanzata, sembra indicare una rivoluzione religiosa non meno profonda di quella culturale e di quella tecnica; e non a caso, in un'epoca che si definisce « secolare » e nella quale si parla di « morte di Dio » ci si chiede sempre di più quale debba essere « il nuovo volto di Dio » ed il nuovo modo di onorarlo e di adorarlo. E ci si chiede — anche — come questo nuovo modo di pensare a Dio si incontri con un nuovo modo di « essere uomini », di ritrovare una esistenza « a misura di uomo ».

b) Le reazioni alla secolarizzazione in atto e alla frantumazione del cosmo sacro, individuale e collettivo, nonché alle nuove condizioni di vita, basate largamente sull'*avere* per essere, hanno condotto al tentativo di risposta delle nuove teologie (della speranza, della liberazione, del terzo e quarto mondo) largamente condizionate da realtà locali, di reazione ai processi di pessimismo mitteleuropeo nella prima, al modello tardo-capitalistico nella seconda, ad un riformismo non rispettoso delle tradizionali locali nelle altre. Nel contempo, la riflessione teologica sulle condizioni di lavoro è passata da una visione medioevale (di necessario tributo al « peccato di origine » e di « mezzo per aiutare i poveri ») a riflessioni più meditate e più articolate (del tipo « collaborazione alla creazione, collaborazione alla redenzione, aiuto fraterno, attività promozionale a favore della grande famiglia unitaria ») che emergono nei

(30) Le rilevazioni empiriche sulla pratica religiosa evidenziano un forte calo di pratica in turisti e pendolari.

documenti conciliari più recenti e nelle riflessioni di teologi assai noti (Chenu, Rahner, Ratzinger, Pannenberg etc.) ⁽³¹⁾. Ma la cosiddetta « teologia del lavoro » ci appare oggi largamente contraddittoria, anche nella sua più recente riedizione di una « teologia dei lavoratori ».

Difatto, essa deve significare assai più che una riflessione teologica su un *semplice* aspetto della vita (anche se centrale, come quello del lavoro), assunto a *sintesi* emblematica degli altri.

La necessità di superare il modello di visione « settoriale » della vita, a vantaggio di una riflessione *globale*, è un fatto metodologico, innanzi tutto, ma presenta anche implicazioni etico-teologiche di fondo. Essa significa — da una parte — che le distinzioni, se verificano « diversità di condizionamenti, rispetto ai vari strati della condizione dell'essere e dell'avere », denotano anche la possibilità di un loro superamento, allorché vengono meno le condizioni limitative dell'essere (libertà dal bisogno, dall'ignoranza); dall'altra, che la riflessione etico-teologica deve essere molto attenta a ciò che viene affiorando *gradualmente e incessantemente* dalla esperienza dal basso, in segmenti di popolo di Dio aggregati per omogeneità varie (di lavoro, di cultura, di residenza, di interessi etc.) Allora la riflessione « teologica » significa la riflessione su ciò che gruppi di persone fanno, *esistenzialmente*, nella loro continua ricerca di Dio e del colloquio con Dio (o nel rifiuto di questa opzione) a prescindere dalla possibilità di una *generalizzazione* di queste esperienze, anzi assumendo l'ipotesi che esse siano e rimangano « particolari ». In tal modo, non si corre il pericolo né di attendere una loro codificazione normativa (fatta dai vertici e impossibile, oggi, per la diversità delle esperienze specifiche) né di assumere come generale una esperienza che è particolare; bensì di assumerla quale *testimonianza specifica*, da confrontare con altre, nella comunione ecclesiale.

c) Il pluralismo culturale frantuma un cosmo, un tempo omogeneo in molteplici ambiti (cattolicesimi, marxismi, laicismi) e frantuma il mondo dei valori in tanti « mondi di valore », in *qualcuno* dei quali, la consapevolezza di essere chiesa fa sì che si ricerchi continuamente, alla luce delle riflessioni di fondo del magistero ecclesiastico e delle Chiese locali, l'unità, non fatta di *identità* ma di *analogie* e di *convergenze volute*, più che subite. L'esperienza ecclesiale dei cristiani impegnati nei vari settori della produzione, riportata nelle Chiese « attorno al Rito » e nelle riunioni interfamiliari e di gruppo, consente quella *crescita globale di chiesa* che sembra essenziale, per essere testimonianza di unità e di diversità.

(31) È certo che il significato del lavoro è passato da una visione « punitiva » e penitenziale del primo medioevo (in cui l'*otium* è l'ideale, alla maniera dei romani) ad una visione « esaltante » e salvifica, quale quella della nota tesi weberiana (beruf = vocazione alla salvezza = professione). Ma oggi esso è divenuto così centrale e rigido da qualificare o squalificare larghe aliquote di persone. La concezione marxiana ha assai contribuito a questa centralità del lavoro (terreno). Donde la necessità di un ridimensionamento teoretico e pratico, essendo esso un mezzo, mai un fine dell'uomo.

L'attenzione ai valori del « diverso » si fa qui *valore* comunitario, nel senso che una Chiesa si arricchisce assai più per la molteplicità dei contributi che per la monotonia conformistica delle forzate uguaglianze.

La creatività locale, nella cultura *viva*, si mescola con la riflessione generale della cultura *colta*, in una sintesi che non può non essere veramente « cattolica ». Il Magistero opera perché una visione essenziale e comunitaria non venga mai frantumata da visioni parziali che tendono, inevitabilmente, con la cogenza dei piccoli gruppi, ad affermarsi, come visioni universali, cioè ad imporsi come *egemoni*.

Le omogeneità, allorché non divengono « moda cogente », possono costituire arricchimento generale perché tests di confronto locale e diocesano, nazionale ed internazionale. In tal caso, anche dal mondo del lavoro, non più visto come *l'unica modalità essenziale dell'uomo* (alla maniera marxista) bensì come uno dei momenti di vita, in graduale diminuzione e come tempo e come importanza, possono emergere indicazioni di stili di vita, di interessi vitali, di modalità etiche e di modalità culturali; essi indicano piste da seguire, nella regola somma della *provvisorietà* degli esempi e del *coraggio* di sperimentare iniziative, che non potranno durare più, alla maniera medioevale, per l'eternità, bensì lo spazio di un mattino.

In tal modo si recuperano anche quelle esperienze della prima cristianità e, addirittura, dell'Esodo che sembravano oramai destinate alla sola memoria storica.

d) La teologia non solo deve riflettere sulle realtà terrene ma, a nostro modo di pensare, deve anche proporre una salutare reazione alle stesse, non permettendo mai che l'uomo divenga strumento delle cose.

In questo senso, *la conoscenza profonda delle tendenze in atto* è il primo requisito per una qualsiasi riflessione teologica, a prescindere poi dalla conseguente valutazione in chiave etica e dagli approfondimenti in chiave ecclesiale e pratica.

6) Conclusioni.

A) È chiaro, dalla panoramica che abbiamo tentato di costruire, che una riflessione teologica sulla nostra epoca si presenta difficile e complessa; le stesse filosofie, oggi emergenti, sono orientate di massima al nichilismo e al pessimismo (Sartre, Esistenzialismo, etc.) o all'esaltazione (oramai in crisi) del progresso umano e del pragmatismo (marxismo).

L'uomo prometeico, demiurgo di se stesso, creatore, che sfida il tempo e lo spazio polverizzandoli; che supera le forze di gravità (col volo sulla Luna) e sconfigge malattie secolari (epidemie); che suscita energie impensabili (atomiche) e trasforma il ritmo di vita quotidiana (la luce notturna rende la città « diurna »); che sconvolge ogni ritmo naturale, e riscopre col nomadismo (si vive sulla 4 ruote di una macchina) la provvisorietà e la precarietà; che sente necessaria l'autorità (con la scoperta del capo forte) e la famiglia (con la scoperta del gruppo); che ripercorre le vie evasive del suicidio e della droga; mai come oggi verifica quotidianamente, nel tormento della sua crisi esistenziale, la

« necessità di ricostruire gli Dei » come esclamano l'Horkheimer o il Lucaks « Morenti ». La distinzione tra i sessi viene meno, sotto il comune denominatore di una autonomia economica; la distinzione di età scompare perché esse sono accumulate dalla progressiva comune emarginazione; la divisione dei tipi di lavoro viene appiattita dalla crescente spersonalizzazione, evidente nelle stesse professioni, un tempo definite « missioni » (medicina, insegnante, prete) ⁽³²⁾. La spinta massificante al consumo rende omogenei i traguardi effimeri del divertimento e del denaro. Il « pubblico » diventa « privato » se non s'inventa — in modo contro culturale — un nuovo « collettivo ».

L'analisi del disfacimento culturale, operata dal Luckmann, è realistica ⁽³³⁾; i rimedi sembrano evanescenti perché impossibili.

Eppure mai, come oggi, l'uomo del 2000 si presenta avido di religiosità di tutti i tipi. Le ricerche empiriche, i convegni socio-religiosi, i congressi di ogni tipo, indicano ovunque la rinascita del bisogno di ideali, del religioso, dell'umanitarismo, della solidarietà ⁽³⁴⁾. Siamo alle soglie del 2000 (nuovo millenarismo?), con la civiltà umana in pericolo di autodistruggersi. Ansie apocalittiche la minacciano, insieme alle nevrosi e allucinazioni collettive (è sintomatico quanto avvenuto nella setta del Tempio del Signore).

B) Mi sembra che dalle considerazioni sopra svolte emerga la straordinaria ambivalenza di alcune realtà del mondo del lavoro.

Il vero pericolo di oggi, (l'abbiamo più volte ripetuto) è costituito dai *processi di omogeneizzazione* che, essendo funzionali al modello economico della produttività intensiva, tendono, da una parte, a rendere conformisti e burocratici i ruoli della stragrande maggioranza degli operai e degli operatori economici; e dall'altra ad enucleare aliquote elitistiche (scienziati, tecnici, inventori) capaci di guidare questo processo tecnologico di elevata complessità. Una massa amorfa, dunque, diretta da pochi « eletti ». È questo il pericolo denominato « tecnocrazia » o dominio di un numero ristretto di tecnici non solo sui processi di fabbricazione ma, perfino, sulla politica di programmazione del tipo di vita e di sviluppo sociale. In nome della tecnica si effettuano scelte « politiche » da cui dipende il destino di miliardi di persone, scelte che non si limitano ovviamente a traguardi puramente tecnici, poiché investono il mondo dei valori, le mete da perseguire, i mezzi leciti che la società offre per raggiungere queste mete. La morale di queste scelte è guidata (specie nelle multinazionali) da motivi di ordine esclusivamente economico (profitto). A questo pericolo si risponde in diverse maniere e cioè:

a) estendendo il concetto di « lavoro » anche ad attività extra-economiche e distruggendo così la *rigidità del ruolo di lavoratore* (subordi-

(32) Si veda il nostro: *Preti in crisi?* Fossano, ed. Esperienze 1971.

(33) È questa la sintesi del « 2° Symposium sulla credenza/non credenza », WiWen 1976, riportata in *Vecchi e nuovi dei*, cit.

(34) Sulla stessa scia del Luckmann le analisi pessimistiche del Greeley e dell'Acquaviva (per es. *In principio era il corpo*, Torino, Gribaudi 1978).

nato), rigidità, oggi, così accettata da esprimere una valutazione etica (è lavoratore, cioè uomo, solo chi lavora in un determinato modo manualmente, produttivamente, con retribuzione, etc.). Estendere il significato profondo di « lavoratore » ad attività extra-economiche significa dare una risposta umana (e religiosa) a molti momenti di attività, finora dimenticati, appunto, a causa della loro apparente improduttività: poesia, profezia, serenità, saggezza, disponibilità ad ascoltare gli altri, dono del proprio tempo libero agli altri, opere di supplenza civica, animazione sociale, preghiera.

Se tutto ciò che ha importanza per la vita collettiva viene gratificato convenientemente a livello etico, con particolare riferimento a ciò che ha *un preciso orientamento a favore degli altri* (anche, lavoro per altri), allora si combatte la tendenza univoca in atto, della *rigidità* dei ruoli produttivi (economici e biologici), e si estende una valutazione socialmente positiva ad atti che finora erano ritenuti « hobbies » se non addirittura « oziosi ».

b) Occorre colpire alla base la *tendenza al conformismo e alla burocratizzazione* oggi in atto, dato il tipo di uomo « sostituibile », esigito dal modello economico del tardo capitalismo e della « centralità burocratica » dei paesi socialisti. In tal modo, si colpisce quel meccanismo che crea pochi « eletti » (i tecnici, i politici, gli economisti) autoinvestiti della capacità demiurgica, non solo di provvedere ai mezzi per la vita altrui ma altresì di dirigerne le scelte, quasi che gli altri fossero degli eterni infanti; e che, d'altra parte, impone con la moda quelle scelte autoritativamente, costringendo i fruitori ad una sudditanza continua. La migliore risposta a questa tendenza è l'offerta di *identiche possibilità di partenza* (tramite una socializzazione scolastica uguale per tutti), stimolando però la creatività di ogni individuo (perché ciascun individuo ha doni e carismi adeguati ad esprimere compiutamente se stesso) in modo da favorire non il conformismo ma la *diversità*. Agendo così, ed accettando non solo le *diversità personali* ma anche *quelle di gruppo* (omogeneità di tratti culturali) *e di qualsiasi gruppo*, si contribuisce a creare una società composta di miriadi di microsocietà autogestentisi, cioè una società articolata e ricca di fermenti, di creatività, di consapevolezza. Su ciò dovrebbe avvenire una riflessione teologica che orienti alla creazione di società in cui « quod tangit omnes ab omnibus adprobari debet » (secondo un adagio di antica data). Il decentramento, la pluralità di esperienze, la molteplicità di opinioni, le miriadi di prassi ecclesiali debbono esser messe a confronto, teologicamente, per un reciproco arricchimento spirituale.

c) Dando *un'anima* ai vari gruppi di lavoratori e alle inevitabili omogeneità delle professioni (classi, strati sociali, ceti) e ricercando *specificità positive* e socialmente valide, offriamo gli elementi di una politica contro-culturale, pertinente con un fine non secondario delle Chiese, « quello di essere coscienza critica » dell'umanità. La gestione sociale dal basso, attuata secondo una molteplicità di modi di aggregazione per omogeneità collettive e spontanee, sembra la migliore soluzione onde evitare la massificazione in atto.

d) Fare sí che il laicato « religioso » esprima dal suo interno la ricchezza di una riflessione spirituale e teologica sul significato delle proprie azioni, contrastando, dunque, la tendenza in atto a scindere le scelte del modello economico da una valutazione etica individuale e di gruppo, e contrastando la tendenza a far sí che i soli esperti (in questo caso, i teologi di professione, pressoché tutti ecclesiastici) diano risposte significative sull'operato altrui. In questo modo, la riflessione sul proprio operato, in termini di valutazione etica e mistica, significa la presa di coscienza del proprio diritto-dovere di agire in termini personali (non già individuali), orientati al bene comune. Ora, una riflessione etica sui moventi di natura economica (gratificazioni), alla base del modello economico del benessere crescente, consente di individuare delle vere e proprie « aporie » etiche, esigite da questo modello economico che diviene « etico » in se stesso, alla maniera dello « stato etico ». *Il presupposto che ogni scelta economica, tendente al profitto, tramite la produttività, per il fatto stesso che crea aree di consenso intorno a beni prodotti, rappresenti anche un passo avanti per l'umanità*, (dal momento che il benessere è un bene socialmente ed eticamente rilevante) *è da considerare un pregiudizio pseudo-etico di negatività estrema ed una aberrazione teologica in terminis*. Purtroppo sono molti i cristiani (e spesso anche i teologi) che ritengono del tutto congrua l'affermazione che « *il benessere sia in sé un fatto eticamente positivo a prescindere dal costo sociale che esso richiede* »; e che il proprio *tornaconto economico, ritenuto necessario a creare benessere, debba essere avulso dai « mezzi » con cui procurarlo e generalizzarlo*. La razionalità di breve respiro, alla base di tante distruzioni ecologiche attuali, deriva, sí, da carenza di immaginazione sociale, ma anche da carenza di riflessione teologica sulla rilevanza sociale di scelte che, solo apparentemente, appaiono di natura individuale e tecnica.

e) Una riflessione critica sui fini, manifesti o latenti, del modello economico vigente; sulla programmazione degli stessi; sui risvolti tecnico-monetari e consumistici; sulle immense fortune create da una minoranza (a vantaggio di una minoranza e a danno di molti) porterebbe un pò di luce su una prassi che sembra affidata al caso o al computers e che, in realtà, è scelta squisitamente elitistica e « politica » a svantaggio dei molti. La teologia deve perciò *abbandonare*, in questo come in altri campi « scottanti », *la propria neutralità*, intervenendo criticamente a vantaggio dell'uomo e chiarendo i termini, in modo *che un preteso immediato vantaggio* (i livelli di benessere crescente) *non produca in realtà un danno immediato e irreparabile per tutti*. È doveroso, anche, aggiungere che un esame spassionato dei limiti dell'attuale teologia, (applicata ai problemi del lavoro, della conduzione aziendale, della programmazione economica e degli interessi generali dei lavoratori) fa appunto risaltare la *fondamentale irrilevanza* della riflessione etica e politica sugli stessi. Problemi quali la *sicurezza del lavoro* (in ogni suo significato); la liceità di scelte di tipi di *sfruttamento* a livello settoriale e geografico (i « meridiani » esistenti in ogni società) e a livello di energie e di risorse, senza alcuna preoccupazione di indole sociale,

attuale e futura; una pretesa *morale degli affari* che sembra giustificare il detto « gli affari sono affari »; la liceità di Società anonime *dedite sistematicamente alla speculazione*, tramite giochi di borsa ed altri congegni del genere; *l'economia di rapina* a danno di società sottosviluppate; e, d'altro canto, le scelte ecologiche, le energie alternative, una certa mobilità della mano d'opera, *sono tutti capitoli di una etica che deve esser seriamente approfondita*, a livello di *Teologia politica*, ben più che a quello di teologia morale o del lavoro. Non è un caso che scelte di questo tipo e di tale importanza conducano alla riflessione ultima sul significato del tipo di vita che viene scelto; se un tipo di vita che privilegi il quantitativo o il qualitativo; se etnocentrico (sia pure a livello di paesi altamente industrializzati) o policentrico; se rispettoso delle prerogative e delle libertà altrui o meno; se — infine — orientato a combattere i « falsi bisogni » o piuttosto ad incrementarli.

f) Non sarà inutile, affermare che, in ultima analisi, sul tema centrale della carità, sempre più personificato nelle società emarginate, si deve compiere una opzione cristiana di fondo che riporti in auge — non come elemento marginale, imposto dalle circostanze avverse, ma come « valore centrale » — quella scelta di sacrificio e di *austerità* che il mondo cristiano sembra ovunque aver dimenticato, addormentato, come esso è, dai falsi bagliori di un progresso tecnologico, spesso contrabbandato come espressione piena del suo sviluppo umano e spirituale.

g) Forse, in una crescita di consapevolezza dell'uomo che demistifichi l'essenzialità del lavoro produttivo economico, a favore di un più ampio significato di *produttività sociale* (in cui abbiano il loro posto profezia, poesia, fantasia creatrice, preghiera, saggezza, serenità) e nella riscoperta della *partecipazione consapevole* (contro l'egoismo montante del privato) si possono intravedere i due poli di riferimento teologico, attorno ai quali si può ricostruire il senso di *opus* di salvezza (monaci delle cose) e di salvezza *collettiva* (Popolo di Dio).

h) Il rito, in questo binomio, ha un significato centrale, allorché si scopre che esso è essenziale per la definitiva ricostruzione del tessuto comunitario e comunionale.

Abbiamo detto che agli inizi il rito costituì il germe effervescente della seconda natura umana, la cultura, perché permise di mediare tra il ricordo degli inizi e l'attesa dell'evento futuro (eschaton).

Anche oggi sembra possibile ricostruire questo meccanismo. Il rito può mediare tra ansie particolaristiche e collettive, tra tradizionalismi, conformismi e innovazioni. Si abbisogna a livello di religione e di Chiesa, come di credenze laiche e terrene, di « spazi liturgici », di una nuova teologia di vita, anziché del lavoro o della festa. In questo senso, una teologia dell'uomo, in quanto lavoratore, sembra difatto scomparire, allorché essa ricompone nella sua globalità naturale quella frantumata parcellizzazione del tempo e dello spazio in cui vive l'uomo di oggi. Solo allora, lavoro e tempo libero, ferie e festa possono riassumere quel *senso esistenziale* che non può derivare solo dal tecnicismo né dal progresso ma dalla maturazione sofferta e critica di ogni individuo, a

cui le Chiese debbono dare il loro specifico contributo di « coscienze critiche », in difesa dell'uomo, perché sperì e proietti fuori di sé le sue speranze nel futuro. La risposta della Chiesa (e di ogni Chiesa) a questi problemi non può limitarsi a visioni nostalgiche, ad impossibili ritorni indietro, a pastorali rurali ribattezzate alla maniera urbana. Esse possono essere « poli di orientamento generale » per la pubblica opinione, solo a condizione che « essendo consapevoli di essere minoritarie » (*pusillus grex*) offrano continui esempi di dedizione, di gratuità, di dono agli altri. In piccoli gruppi, nei quali *la comunione di amore costituisca intorno al rito un vero centro di riagggregazione*, nella lotta consapevole contro la spersonalizzazione di individui, di famiglie e di società; nella lotta accanita contro il benessere, quale unico fine di questa vita (meraviglia che non le Chiese, bensì i sindacati propongano oggi l'austerità), esse possono offrire, nella crisi esistenziale di oggi, veri esempi di controcultura che le giovani generazioni potranno seguire.

In questa direzione, può ricrearsi quel « collettivo » che sembra l'ultima spiaggia ove l'umanità, fatta adulta da esperienze millenarie, possa ritrovare se stessa, agli inizi del terzo millennio, intorno ad ideali (religiosi o umani) totalizzanti, perché significativi.

SILVANO BURGALASSI

Università degli Studi - Pisa
Università Cattolica S. Cuore - Milano