



OLTRE L'IDEOLOGIA FORTE DEL LAVORO

di Giovanni Bianchi



eremo e metropoli
edizioni

Nota sul Copyright:

Tutti i diritti d'autore e connessi alla presente opera appartengono all'autore Giovanni Bianchi.

L'opera per volontà dell'autore e dell'editore è rilasciata nei termini della licenza:

Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Condividi allo stesso modo 3.0 Italia.

Per leggere una copia della licenza visita il sito web
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/it/>



Progetto grafico e copertina: **www.walterferrario.it**

OLTRE L'IDEOLOGIA FORTE DEL LAVORO

di Giovanni Bianchi



**eremo e metropoli
edizioni**

Sesto San Giovanni, marzo 2015

Sommario

Oltre l'ideologia forte del lavoro	7
Il «paradigma laico» dei nuovi lavori	10
Una periodizzazione «nazionale»	11
Dalla fabbrica alla società	12
La rivoluzione tecnologica	13
L'enciclica «Laborem exercens»	14
Il perché di un ritardo	17
La «scuola» tomista	17
La «dottrina sociale della Chiesa»	19
Giovanni XXIII	20
Quali segni?	21

Oltre l'ideologia forte del lavoro¹

*L'articolo di Giovanni Bianchi, vice-presidente nazionale delle Acli, introduce alla consapevolezza delle radicali trasformazioni che il senso del lavoro ha subito nella società odierna: dalla 'ideologia forte' che l'ha interpretato come momento privilegiato dell'identità singola e collettiva, alla prospettiva più dimessa che gli assegna un rilievo tutt'al più strumentale. La parabola è disegnata attraverso la ricostruzione delle fasi salienti della vicenda italiana degli ultimi trent'anni fino alla rivoluzione tecnologica dei tempi recenti. L'autore descrive inoltre il vario atteggiarsi della coscienza cristiana circa la questione sociale, ripercorrendo l'arco della dottrina sociale della Chiesa fino alla *Laborem exercens*, vista primariamente come tentativo di riconferire senso al lavoro. In questo modo, il contributo — senza pretendere di proporre immediatamente prospettive di scenari futuri — si fa capace di offrire al lettore lo stimolo a leggere con occhi più attenti le profonde trasformazioni, soggettive e oggettive, oggi in corso.*

1 *La rivista del clero italiano*, ed. Vita e Pensiero, Milano, n. 4 anno LXVII aprile 1986, p. 257 e segg.

*«Pretendo di vivere pienamente la contraddizione del mio tempo,
che di un sarcasmo può fare la condizione della verità».*

Roland Barthes, *Miti d'oggi*

Ciò che è più profondamente in crisi oggi nel lavoro è il suo valore. Cambiamenti strutturali e trasformazioni del mercato — soprattutto internazionale — concorrono a determinare una condizione inedita e di estrema fluidità. L'impatto delle nuove tecnologie è tale non solo da generare una sorta di vertigine per perdita di mestiere, ma anche uno «spiazzamento» culturale. Veniamo infatti da una stagione storica di profonde ed estese trasformazioni di grandi soggetti collettivi (il movimento operaio, i giovani, le donne) e ci troviamo ora invece a confrontarci con un'irruzione tecnologica che pare inesorabilmente imporre i propri ritmi e le proprie ragioni, e consentire al più l'adattamento: la rivoluzione ha cambiato luogo, è passata dai soggetti (dai macrosoggetti) al capitale. E gli uomini sono ancora una volta in affanno e alla rincorsa... Un mutamento di atteggiamento è del resto richiesto dal nuovo assetto complessivo del lavoro, dalle profonde trasformazioni oggettive e soggettive tuttora in corso. E tentare una qualche risposta richiede, rispetto ai miti che fin qui hanno governato il vissuto di massa, una coraggiosa operazione di igiene mentale.

Il «paradigma laico» dei nuovi lavori

Aris Accornero, direttore dal 1976 della Sezione ricerche sociali del Cespe, e già operaio altamente professionalizzato nella Torino metà anni cinquanta, ha tentato questa difficile (e impopolare) operazione. Nelle ultime pagine di un'analisi tanto documentata quanto lucidamente controcorrente — e pur sempre condita di trasparente sano buon senso — arriva a delineare un «paradigma laico» del lavoro come si presenta oggi. Si tratta di un paradigma apparentemente banale, ma tutto interno alle cose, riassumibile in tre proposizioni: il lavoro è *tuttora necessità e nient'affatto libertà*; il lavoro sarà *sempre un mezzo e mai un fine*; del lavoro conta *il senso e non la nobiltà*. Il fatto è che anche il mondo del lavoro non sfugge allo statuto di frammentarietà che determina le società complesse: quantomeno esso è corso anche in Italia, *visibilmente* a partire poniamo dal 1975, da una serie di comportamenti differenziati. Vi è ad esempio un modo diverso di vivere l'occupazione da parte delle giovani generazioni della «forza lavoro» rispetto alle generazioni adulte e anziane. Le nuove generazioni non hanno nell'inconscio la *grande depressione* degli anni trenta e le difficoltà del dopoguerra; la loro esigenza (da non intendere soltanto come soggettiva) comporta una ricerca di creatività e autorealizzazione nel lavoro che va oltre l'esigenza di controllo sociale del lavoro espressa dalle grandi lotte degli anni sessanta: si fa avanti un «bisogno di gratificazione piuttosto che di identificazione». E da questo statuto di parziale frammentarietà, di comportamenti diversificati (non si sottovaluti però il carattere tuttora unitario della presenza complessiva del movimento operaio) emerge una domanda intorno al lavoro completamente nuova. E infatti «il lavoro in sé non è più un valore bastevole e mobilitante per l'uomo d'oggi: quando lo si capirà avremo superato l'ideologia del lavoro, che ha fatto il suo tempo e la sua parte anche nel movimento operaio». Così si esprime, senza mezzi termini, il solito Aris Accornero. Qui l'esigenza di andare oltre i tentativi di ricomposizione intorno alla figura del produttore si fa netta. Come pure l'esigenza di distinguere l'identità sociale dal ruolo occupazionale. Le stesse citazioni da una Costituzione re-

pubblicana, pur tanto ben fatta, non risolvono il problema. Si tratta infatti di andare oltre le solenni ovvietà e le certezze imperturbabili per fare i conti con una condizione che propone lo spostamento dei fattori costitutivi dell'identità, dalla «fabbrica» verso la «società». Si tratta cioè di fare la nostra parte nella critica, di recente avviata nel nostro paese, dell'ideologia del lavoro.

Una periodizzazione «nazionale»

Del resto, questa ideologia, per quanto compatta e resistente, si è portata fin dalle origini, incapsulato nelle radici, il proprio tarlo critico. Una rapida ricostruzione del susseguirsi di fasi diverse dell'ideologia «forte» sul lavoro — secondo le date, le figure, i momenti salienti della vicenda italiana — può facilitare la comprensione di uno sviluppo e d'una crisi che oggi si presenta con i due volti, nell'unico corpo, della fecondità e della lacerazione. Negli anni che vanno dalla ricostruzione al *boom* economico prevale, all'interno del movimento operaio, in particolare nelle grandi fabbriche del triangolo industriale, un atteggiamento *iper*-ideologico, non tanto rispetto al lavoro in senso stretto, quanto piuttosto attorno alle grandi battaglie politiche, interne e internazionali (lotta contro la «legge truffa», contro il Patto Atlantico). In quegli anni la fabbrica — per lo meno nella coscienza del movimento operaio — non è ancora centrale, come non lo sono le rivendicazioni contrattuali ed economiche legate a un concreto e circo-stanziato processo di trasformazione dell'organizzazione del lavoro. Fondamentali sono invece i grandi temi ideologici (la pace, la democrazia) che esaltano il ruolo nazionale del movimento operaio nelle sue espressioni politiche e sindacali. Si registra, paradossalmente, un difetto di «materialismo» nella designazione degli obiettivi e nella conduzione delle lotte. Ne consegue una *coscienza dimezzata* per il lavoratore, per l'assenza del meccanismo di fabbrica dagli ideali alternativi, dal cambiamento politico in senso generale, nazionale e internazionale. Ne risulta una visione del movimento operaio impegnato innanzitutto nella difesa generale della classe e soltanto

secondariamente rivolto alle *conquiste particolari* della forza-lavoro. Queste ultime sono poi tutte orientate — sempre all'interno del ruolo nazionale d'una classe operaia che s'alimenta all'ideologia storicista — al miglioramento di aspetti dell'organizzazione del lavoro, senza che venga posta la questione se tale organizzazione possa, oltre che essere migliorata, anche cambiare. In definitiva, la principale debolezza della politica operaia negli anni cinquanta si presenta con l'aspetto d'una contraddizione: «ad una lotta serrata e instancabile contro decisioni politiche ed espressioni del predominio capitalistico sul sistema sociale, si accompagna una contestazione blanda — non esplicita, non sistematica, non articolata — del potere di comando padronale sul lavoratore al lavoro».

Dalla fabbrica alla società

L'operaismo degli anni sessanta — ivi compresi, a qualche titolo, i «brandelli» operaistici di matrice cattolica — rovescia questo atteggiamento. Si registra allora una continuità tra ideali di vita e condizioni di lavoro che supera il «dimezzamento» precedente. Le lotte si accentrano, nella critica al progresso tecnico, attorno all'organizzazione del lavoro nell'impresa capitalistica. Il «banco di lavoro» concreto diventa il luogo attraverso il quale il movimento operaio nel suo insieme — mentre s'attenuano le distanze tra diverse matrici culturali e tradizioni storiche — si ripensa e ripensa il lavoro. La fabbrica diventa il laboratorio a partire dal quale ripensare l'intera società. E non a caso la democrazia dei consigli operai diventerà modello d'un più ampio movimento di democratizzazione dell'assetto sociale italiano. La debolezza della politica operaia del decennio precedente tende a trasformarsi tuttavia nel suo opposto: la centralità della grande fabbrica e il cambiamento dell'organizzazione del lavoro vengono assimilati *tout court* al cambiamento della società. Se il protagonista degli anni cinquanta era stato l'operaio di mestiere, soprattutto nel *nord*, in questa nuova fase del rapporto tra ideologia e lavoro s'impone la figura dell'operaio massa immigrato dal *sud*. Un operaio per lo

più giovane, al quale vengono rimproverate le tre colpe originali del populismo operaista: di essere meridionale, di estrazione contadina, di cultura cattolica. E ciò spiega anche — oltre alla maggiore permeabilità delle strutture cattoliche verso la nuova classe operaia — il fatto che l'operaismo non è esclusivamente interno alla tradizione ideologica di stampo marxista-storicista o alle elaborazioni dei «Quaderni Rossi» di Panzieri, ma trova addentellati anche in brandelli di teorie, ideologie, categorie, comportamenti diffusi nella classe operaia a matrice cattolica. A partire dall'*autunno caldo* del '69 questa centralità operaia si rovescia sempre più diffusamente nella società. Il maggiore potere acquisito in fabbrica dal movimento operaio nel suo insieme si traduce in un processo d'invasione del sociale. Le lotte e le rivendicazioni escono dai cancelli e perseguono obiettivi di giustizia e uguaglianza sociali, nel miglioramento generalizzato delle condizioni di vita dei lavoratori. Ecco dunque le lotte per la casa, per i trasporti, per la salute e l'ecologia, per il diritto allo studio, che s'uniscono a rivendicazioni più propriamente politiche, in cui lo sciopero generale può provocare la caduta d'un governo.

La rivoluzione tecnologica

D'altra parte gli anni sessanta, e l'analisi che di essi ha prodotto il movimento operaio, vengono spiazzati dalle trasformazioni, dalla grande e «oggettiva» rivoluzione tecnologica in atto. Sono immaginabili quindi le difficoltà per un movimento operaio che aveva catalizzato la propria azione negli anni sessanta attorno alla crescita dei soggetti. La grande fabbrica, tempio dell'operaismo, muta il proprio volto: da un lato perché risente, più delle piccole aziende, dei contraccolpi della crisi economica; dall'altro perché si frantuma attraverso processi di decentramento e di scorporamento del ciclo. La sua popolazione, nel frattempo, invecchia: nelle grandi fabbriche di Sesto San Giovanni, oggi quasi «riserva indiana» del produttore classico, è difficile trovare un giovane con meno di 28 anni; alla Zanussi, il colosso veneto degli elettrodomestici, l'età media dei dipendenti è 42 anni. L'operaio

— massa protagonista dell'autunno caldo — perde rilevanza quantitativa e abbandona poco a poco il centro della scena. Al suo posto s'affaccia un non meglio definito «operaio sociale» che abita la fabbrica diffusa di una economia di cui il Censis di De Rita rivela il volto sommerso. Mentre ha luogo una sorta di taylorizzazione del sociale, per cui i comportamenti della fabbrica tendono ad attraversare tutti i comportamenti sociali, appaiono le lotte di categorie prima marginali nel movimento operaio (gli ospedalieri, i bancari). Il lavoro esce dal tempio e si secolarizza. I nuclei originari dell'industria italiana diventano riserve archeologiche, sacrari per studiosi e turisti. Qui l'ideologia del lavoro entra profondamente in crisi. È questo infatti — sinteticamente — l'itinerario che conduce alla «laicità» del lavoro: un lavoro da scriversi minuscolo, e non più maiuscolo. Sempre meno un mestiere e sempre più un posto che permetta di vivere. Sempre meno *fine* e sempre più *mezzo* per ampie fasce di giovani, ma non solo di giovani. Quanto lontani si è ormai dal titanismo dei metallurgici enfatizzato dal socialismo a cavallo del secolo, in ciò poi ripreso dal fascismo e dall'Unione Sovietica di Stakanov, il quale rovinò una notte d'agosto con un incredibile numero di palate di carbone. *L'uomo di marmo* di Wajda è oggi ridotto, in Occidente almeno, a *poster cinematografico*. Il lavoro si è dunque laicizzato. La sua ideologia è stata fatta a pezzi dalla crisi, che dura, e che ha ridotto la dignità del lavoro, ne ha fiaccato la capacità di dare identità sociale.

L'enciclica «*Laborem exercens*»

È a questo punto allora che vai la pena richiamare il senso dell'enciclica di papa Giovanni Paolo II sull'argomento: la *Laborem exercens*. Il suo significato complessivo infatti a me pare possa essere colto nel tentativo di ridare senso al lavoro, una sua rilegittimazione come valore centrale nella convivenza societaria. Anche se all'attualità storica corrisponde un approccio apparentemente «inattuale»: l'approccio biblico, il richiamarsi a una parola antica. Una parola che non torna a Dio senza avere compiuto il proprio significato (*Is 55,10-11*), parola

che ancora rovescia sul presente il suo effetto. L'attualità più vera è allora quella di un annuncio in tutti i sensi liberante, in quanto la parola rivelata — che è parola inclusiva e non esclusiva — attraversa schemi e culture relativizzandoli e chiama in campo — come ha notato il card. Martini a commento dell'enciclica — tutte le competenze, perché con essa si confrontino e trovino le varie declinazioni possibili per un'umanità dai molteplici volti. Non fa problema quindi che nell'enciclica manchino riferimenti alle analisi recenti della sociologia americana e della psicosociologia da Taylor a Elton Mayo a Lewis oppure ai *Grundrisse* di Marx. Da una parte infatti è perfino ovvio ricordare che questo non è compito di un messaggio pontificio; dall'altra parte proprio la fondazione biblica consente a papa Giovanni Paolo II di «attraversare» i problemi e le scuole con un'indicazione che si confronta con le condizioni degli uomini concreti. Ecco perché l'enciclica sul lavoro si presenta, più che altro, come una lunga meditazione intorno a un problema, quasi una lettera confidenziale, e dichiara più volte di non voler esaurire l'argomento da un punto di vista scientifico. Fin dalle prime battute essa rimanda alla condizione lavorativa all'interno della rivoluzione tecnologica. Una rivoluzione che induce a verificare la nuova collocazione delle professioni, conseguente ai mutamenti delle tecniche e del modo di lavorare. Si assimilano infatti in prospettiva le funzioni di operaio e impiegato, perché entrambi nella nuova organizzazione tecnologica potranno controllare con un *monitor* un processo informatico. Si creano perciò in questa fase nuove e inedite figure professionali, ma in futuro può darsi un'uniformità di mansioni e ceti, una sorta di avvicinamento di figure sociali (una diminuzione di istanze anche in senso culturale) leggibile all'interno di quel che il pontefice chiama con scoperta e datata terminologia marxista «processo di proletarizzazione». Tutto ciò consente un discorso sulla *tecnica*, che è «alleata del lavoro» in quanto lo facilita e lo perfeziona, lo accelera e lo moltiplica, permettendo all'uomo di continuare nel proprio compito di «soggiogare la terra». Ma diventa «avversaria» quando «soppianta l'uomo» o lo costringe a un lavoro ancor più disumano. C'è dunque una discriminante di fondo. Si legge infatti nella *Laborem exercens* che lo sviluppo tecnologico

è vantaggioso e positivo ad un'unica condizione: «che la dimensione oggettiva del lavoro non prenda il sopravvento sulla dimensione soggettiva, togliendo all'uomo o diminuendo la sua dignità e i suoi inalienabili diritti» (n. 10). L'enciclica può giungere a queste affermazioni in quanto colloca il lavoro in posizione centrale e lo concepisce come chiave dell'intera questione sociale. E quando la *Laborem exercens* parla di lavoro non fa riferimento ad alcun tipo particolare di attività dell'uomo, in quanto intende rivolgersi a tutti gli uomini che lavorano. Si ha cioè un allargamento «quasi-illichiano» del concetto di lavoro, che si estende dal lavoro politico (la fatica delle decisioni) al lavoro intellettuale (la fatica della ricerca); dal lavoro manageriale (la fatica della scelta) al lavoro di linea, il lavoro materiale.

Perché il lavoro viene concepito dal pontefice come luogo di realizzazione dell'uomo. In ciò operando un superamento della concezione attribuita ai cattolici di realizzarsi e ottenere identità nel tempo libero, trascurando di conseguenza la rilevanza della dimensione lavorativa della vita. Nell'enciclica il lavoro viene presentato come sostentamento, come necessità per l'uomo, ma nel contempo come prolungamento della sua soggettività, come realizzazione del suo pensiero. Quasi che la perdita del lavoro implichi una perdita del fondamento attorno al quale impennare la parte più consistente di ogni singola esistenza. In tal modo il lavoro assume una consistenza etica proprio perché, intendendolo in «senso soggettivo», esso è compiuto da una persona: «il primo fondamento del valore del lavoro è l'uomo stesso, il suo soggetto» (n. 6). Ed è questo che spiega perché il lavoro è per l'uomo e non l'uomo per il lavoro.

Sullo sfondo sembra vivere l'«idea polacca del lavoro», di cui Jozef Tischner è il principale interprete. Un lavoro inteso, nel suo senso biblico, come dialogo tra persone, come ricerca e verità, come incontro con l'altro; non come volontà di potenza o mezzo di potere. Il lavoro viene cioè concepito come linguaggio, in quanto come il linguaggio crea prodotti/parole significanti, ossia dotati di senso. Ma per essere tale il lavoro deve essere comprensibile: «la comprensione

del lavoro — annota Tischner — fa parte dell'essenza del lavoro. Ma si può capire solo ciò che ha senso, che è comprensibile in se stesso (...). Il lavoro che perde significati cessa di essere lavoro». In ciò il lavoro viene inteso come elemento costitutivo della comunicazione tra gli uomini e non come possibilità di dominio, che porterebbe inevitabilmente a individuare potenziali avversari rompendo così la solidarietà tra i lavoratori.

Il perché di un ritardo

Assumendo allora la *Laborem exercens* e il suo retroterra etico-culturale come un punto di arrivo e una sorta di displuvio, è forse possibile tentare a questo punto di dar conto del molto cammino percorso e dei compiti che, in quanto credenti, ci stanno di fronte. Intendere il perché di un ritardo e prefigurare un atteggiamento possibile. Incominciamo dal ritardo. Ancora nel 1954 padre Chenu, all'inizio di un suo celebre libro, lamentava l'assenza di una teologia del lavoro. Eppure la dimensione del lavoro era una delle più importanti e significative del mondo contemporaneo. Una teologia del lavoro non poteva essere una sezione aggiunta alla teologia generale. Essa comportava una riproblematizzazione dell'intero senso della teologia contemporanea, saggiava la profondità del suo dialogo, e quindi del suo linguaggio, nei confronti del moderno. Nulla più di questo era chiaro a padre Chenu che del tomismo era uno degli esperti più prestigiosi.

La «scuola» tomista

E il ghetto teologico del tema del lavoro andava proprio ricercato nella «scuola» tomista. Essa scontava un atteggiamento «signorile» nei confronti della prassi umana. La dimensione storica del lavoro le era estranea, come in genere quella dello sviluppo delle società umane. Il primo fine del lavoro nell'analisi di Tommaso è quello di *procurarsi il cibo*, e tale fine è proprio degli uomini «meccanici», di quelli cioè

che sono costretti a lavorare per vivere e come tali portatori di istanze inferiori, più materiali, della vita umana. Il secondo fine del lavoro, sempre secondo Tommaso, è quello di *evitare l'ozio*. Anche questo fine è proprio degli uomini «meccanici» che devono sempre essere occupati per evitare le tentazioni e i travimenti. L'ozio del popolo è diverso dall'ozio del signore e del chierico. Se è vero che in Tommaso l'ozio ha un significato negativo è anche vero che l'approdo alla vita spirituale è appunto la contemplazione e, prima di essa, il raffinamento dello spirito attraverso lo studio, la preghiera, lo sviluppo delle attività intellettuali, propedeutiche alla contemplazione. Per i chierici, insomma, l'ozio poteva essere combattuto con il digiuno, lo studio, la preghiera.

Il terzo fine del lavoro, per Tommaso, è quello di *frenare la concupiscenza*. Essa è figlia dell'ozio, madre dell'accidia, della malinconia, dell'amore di sé che porta al vano riflettere, alla dispersione esistenziale, alla fuga dall'ordine. Il lavoro, ancorando gli spiriti deboli alla fatica, li incarna alla necessità della terra, all'ordine consueto del creato. Il quarto fine del lavoro, sempre per Tommaso, è, da ultimo, *fare le elemosine*. Come si vede non esiste in Tommaso una considerazione specifica del lavoro, esso non ha un senso proprio, una dimensione storica e sociale. Racchiuso in un ambito strettamente individuale e valutato in una prospettiva moralistica il tema del lavoro è marginale se non assente dal lavoro teologico della scolastica. Questo è tanto più significativo in quanto di lì a poco lo sviluppo della cultura dell'«età dei mercanti» porterà al sorgere di una visione per molti versi contrapposta della società umana, dell'operare dell'uomo, del suo essere nel mondo. Ancora più significativo è il fatto che dal 1400 in poi la cultura teologica si rinchiude negli schemi delle scuole, terminando il suo periodo creativo. L'Occidente cresceva veramente separato: da una parte una cultura ecclesiastica che definiva e ridefiniva fino alla minuzia i fondamenti della sua concezione del mondo, dall'altra la cultura laica, completamente autonoma e mondana, che andava a una trasformazione sempre più radicale del suo mondo. All'inizio del '900 i fermenti di rinnovamento, a lungo soffocati si espressero, dal momento che non si potevano più eludere alcune domande di base,

alcuni problemi imprescindibili. Se era chiusa la via delle «avventure» teologiche, si apriva, in modo a volte sommo, quella delle profonde riflessioni sul senso e il ruolo della teologia, per un confronto aperto col mondo contemporaneo che darà i suoi frutti più maturi di lì a pochi decenni soprattutto nel mondo francese. Mi riferisco in particolare ai lavori di Maritain, Mounier, Chenu, S. Weil. Attraverso le opere di questi veri e propri protagonisti il lavoro assume una funzione centrale e significativa. L'analisi del lavoro diventa il terreno di confronto col mondo moderno, l'arma di un dibattito che costituisce uno degli aspetti più significativi della crescita culturale e teologica di una nuova generazione cristiana. E intanto il tema del lavoro diventa centrale in quanto si è aperta complessivamente un'opera di profondo rinnovamento teologico complessivo.

La «dottrina sociale della Chiesa»

Punto di partenza di un'inedita attenzione era stata l'elaborazione della cosiddetta «dottrina sociale della Chiesa». Preparata da esperienze e testimonianze, dalle posizioni e dagli scritti profetici di alcuni vescovi europei, essa aveva notoriamente trovato nelle due encicliche *Rerum novarum* e *Quadragesimo anno* le pietre angolari. In esse, e durante un quarantennio di acuta anche se non corale attenzione, si tentavano conti finalmente organici con la «questione operaia», a partire da un approccio deduttivo e filosofico, che affonda le radici nell'idea di *diritto naturale*. È pacifico che un documento del magistero non può subire una drastica riduzione sociologica e non può essere semplicisticamente guardato come *input* religioso di comportamenti collettivi. Il suo spessore, anche etico e culturale, sta altrove. È tuttavia significativo — come ha notato Chenu — il persistere nei documenti magisteriali del sospetto verso uno dei fenomeni più vistosi dell'industrializzazione: la crescente *socializzazione* della vita a partire dall'organizzazione produttiva capitalistica che sostituisce l'atomizzazione del lavoro contadino e artigianale. Per lungo tempo il termine *socializzazione* viene considerato sinonimo di socialismo.

Per questo Pio XII (consigliato dal gesuita padre Gundlach) condanna nel 1951 la cogestione nelle aziende in Germania, ritenendola embrione di socialismo. Per questo, nel radiomessaggio per il *Katholikentag* austriaco del 1952, afferma: «bisogna impedire alla persona e alla famiglia di lasciarsi trascinare nell'abisso dove minaccia di gettarle la socializzazione di tutte le cose, socializzazione alla fine della quale la terrificante immagine del Leviathan diventerà un'orribile realtà». Il clima da «guerra fredda» non facilita del resto una comprensione più serena dei valori di cui sono portatori anche gli «avversari» della società occidentale.

Giovanni XXIII

È soltanto con l'inizio del disgelo internazionale e con l'apertura del Concilio che gli orientamenti della Chiesa si trasformano radicalmente. Giovanni XXIII riconosce, nella *Mater et magistra* (1961) il significato positivo della socializzazione e delle trasformazioni storiche ad essa connesse. Come pure si fa riferimento alla dimensione mondiale dei problemi. Il sovrapporsi, nell'aula conciliare, di linguaggi e culture provenienti da diverse civiltà depotenzia il primato dell'Occidente che fino a quel momento aveva permeato il *corpus* dottrinario della Chiesa. Il materiale di riflessione è evidentemente molto ricco e richiederebbe un'ampia trattazione. Interessa tuttavia sottolineare soltanto alcuni passaggi particolarmente significativi rispetto al tema. Con Giovanni XXIII la dottrina sociale della Chiesa tocca il punto più alto della propria parabola. Papa Roncalli vorrebbe che i suoi assunti venissero inseriti nei catechismi, insegnati nei seminari, divulgati nelle parrocchie, ma ancor più che si passasse dagli enunciati alla traduzione concreta nella realtà. Proprio il richiamo a questa concretezza rappresenta il culmine della dottrina sociale: essa viene a contatto con gli avvenimenti e i soggetti storici, fa il proprio ingresso nel contingente e nel precario; diventa attuale e «praticabile» perché viene ridotta la distanza tra principi e realtà, e proprio questa *attualità* ne indica il compimento. L'introduzione nella *Pacem*

in terris (1963) della categoria evangelica dei *segni dei tempi* fa sì che venga riconosciuto alla storia un carattere positivamente dinamico. La dottrina sociale, cioè, proprio nell'atto di misurarsi coi tempi che si susseguono incessantemente, si «storicizza», ma «storicizzandosi» decreta il proprio inveramento. E ciò perché in campo cattolico non si dà — e qui si misura la distanza dal protestantesimo e in particolare dal calvinismo — accettazione del processo storico come di per sé divino. La «vocazione» di chi opera nel mondo è ben altro rispetto al successo e alla competenza professionali, anche se dalla competenza non deve prescindere. La storia costituisce piuttosto, in quanto dialettica incessante tra grazia e peccato, il luogo del dialogo in atto tra Dio e gli uomini.

Quali segni?

È la lettura dei segni dei tempi — la quale fa riferimento all'invito di Gesù in *Mt* 16, 1- 4 e in *Lc* 19,44 a cogliere i segni della grazia e dei tempi messianici — a fondare teologicamente la svolta nel movimento concettuale della tradizionale dottrina sociale cristiana. Movimento più profetico che normativo. Non si tratta più di applicare per deduzione e attivisticamente dei principi: si tratta di interpretare la realtà e quindi di valutarla nella sua bontà e autonomia sia pure mantenendo una «riserva ermeneutica» o, come dice l'ultima (o penultima) teologia di Metz, una «riserva escatologica», che contrassegna lo scarto irriducibile tra storia e regno, tra tempo e fine dei tempi. Né esiste più un ambito separato e univoco in cui questa interpretazione si possa dare. La svolta ecclesiologica del Concilio vaticano II, che segna il passaggio da una visione di Chiesa come gerarchia a una visione di Chiesa come popolo di Dio, riconosce di fatto a tutti i credenti il ruolo non più di oggetti, ma di soggetti di evangelizzazione e di riflessione teologica. È tutto il popolo di Dio chiamato a interpretare il processo storico nella varietà delle sue perizie e nei rapporti delle differenti funzioni. Sono coloro che sperimentano una determinata condizione storica cui compete la funzione profetica di leggere i se-

gni dei tempi. I segni, cioè, che indicano alla Chiesa il modo «adatto a ciascuna generazione» di rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto. «Segni dei tempi» è dunque l'espressione adeguata per significare lo sforzo nuovo dei cristiani nella loro analisi della società e per qualificare la nuova coscienza della Chiesa nello svolgimento della storia attuale. Il discernimento del senso umano e divino degli eventi non istituisce infatti un movimento dall'alto al basso, quanto piuttosto indica la valorizzazione delle situazioni storiche che, nell'intento di proiettare sulle questioni sociali di questo tempo la luce del Vangelo, divengono luoghi teologici: ossia luoghi in cui l'intelligenza della fede è possibile in quanto Dio continua a rivelarsi nella storia.

Il lavoro, i lavori «plurali» quali oggi il cambio d'epoca struttura nelle sue incognite, sono uno di essi. I cristiani, i cristiani lavoratori mi paiono in proposito chiamati a scegliere un'evangelizzazione che privilegi la testimonianza. Incontrando talvolta i «segni» con sorpresa, accettandoli sempre con speranza. Sapendo che vale più l'ascolto, dell'ossessione di tutto regolare codice alla mano. Molto chiara in proposito la Costituzione *Gaudium et spes* al n. 11, dove dichiara che per chi non legge i segni dei tempi il rischio è di non capire il disegno di Dio su di lui. E sappiamo, prima dalla quotidianità che dalla medicina, che chi sbaglia la diagnosi fallisce poi sempre la terapia. Ora, l'esigenza di leggere i segni incontra due difficoltà: la prima, si fa per dire, «soggettiva», la seconda, sempre per così dire, «oggettiva». Difficoltà soggettiva è l'arroganza del lettore, prerogativa che i Vangeli attribuiscono ai farisei. Non a caso una storiella cristiano-giudaica narra di Gesù che cammina sulle acque e di un gruppo di farisei che lo osserva dalla riva. Conclusione del gruppo: «Che razza di Messia ci è capitato: non sa neanche nuotare». Come a dire che anche i segni più forti ed evidenti non vengono colti da chi non ha predisposizione e umiltà sufficienti. Difficoltà «oggettiva» la «debolezza» dei segni, più spesso simili alla brezza nella quale Elia riconosce la presenza di Dio, che non al tuono del terremoto. Un segno «debole» è lo stesso apparire di Gesù neonato ai Magi (*Mt 2,1ss*) in Betlemme, dopo i segni forti e straordinari che ne avevano annunciato la nascita. Il «re dei

Giudei che è nato» si presenta infatti nelle sembianze più che dimesse di un cucciolo d'uomo bisognoso di tutto. Tutto l'attacco del vangelo lucano (*Lc 1,26ss*) è un'illustrazione della sacra famiglia come luogo della debolezza dei segni. In essa l'ovvietà si rovescia però in evento, talvolta paradossale: è il caso della maternità di Maria, del tormento del giusto Giuseppe suo fidanzato, fino all'esplosione del *Magnificat*. Gli anni di Nazareth sono a loro volta testimonianza della debolezza dei segni. Proprio gli anni precedenti la predicazione pubblica, che vedono Gesù al banco di lavoro. Gli anni che di più dovrebbero interessare i credenti preoccupati di stare da cristiani nel movimento operaio. Ma è proprio alla lettura dell'ovvio in quanto evento che non siamo abituati. Disabituati, in una società che offre soltanto «cose», ad attendere, a cogliere il fatto che le realtà godono di quella «nativa» bontà che Dio ha collocato in esse. A capire che il Regno non è calato dall'alto, ma erompe dal profondo, emerge dagli avvenimenti. Più puntualmente, a far qui problema è l'avvento del paradigma laico dei nuovi lavori, il passaggio dai simboli e dal vissuto di una classica ideologia forte che come tale si ostentava anche nell'organizzazione — a un linguaggio debole. Perché se è vero che la centralità del lavoro all'interno di un'ideologia forte si è presentata storicamente in maniera duramente antagonista nei confronti della Chiesa, è altrettanto vero che le elaborazioni e le ultime esperienze ecclesiali in tema di lavoro sono tuttora tutte iscritte in questo universo simbolico «forte». Questa è la tonalità di fondo della *Laborem exercens*. Questa la «visione polacca» del lavoro di Tischner. Le stesse esperienze di frontiera dei preti operai traevano senso dal testimoniare in un «luogo di missione» dove alla durezza palpabile dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo corrispondesse, come legittima reazione, l'erezione storica del «mito degli ultimi»: in tal senso i santi di Cesbron scendevano nella fabbrica come in un inferno. E così abbiamo incontrato il prete in fonderia e ai reparti di verniciatura o all'ospedale come infermiere, mentre vi siete mai imbattuti nel prete-bancario? Ecco, la perdita di valore del lavoro, la sua attuale e inedita «povertà teologica» pone un problema nuovo ai credenti, lontano dalle mitologie operaiste come dalle rapide rincorse o dalle furbe annessioni. Un problema di sen-

so nel cuore dell'esistenza quotidiana prima che sui grandi rapporti di potere che pure intorno al lavoro vengono giocati. Piccolo in tal senso può essere bello quanto cieco. Mentre dall'idea di sviluppo, a dispetto di ogni crisi ed eventuale recessione, non riusciremo fortunatamente più a liberarci. Ma se il pauperismo come linea di ritirata strategica è soltanto parodia, restano, molto più difficili, i conti con il dilagare della logica dei consumi. Perché dopo anni di omelie sulla cultura dell'essere assistiamo oggi a un ruggente ritorno della cultura dell'avere. Perché la crisi del valore del lavoro si accompagna alla tenuta dello «spirito del capitalismo» e a un grande *revival* delle idollatrie mercantili. E vero: alle vecchie ideologie sono rimaste le stinte bandiere, gli inni *démodés*, le salsicce estive. Ma l'ideologia del consumo attraversa tutti gli steccati popolari e tutti omologa nell'esigenza di avere di più. Chi ancora critica il bisogno di guadagnare? C'è, nella crisi del valore del lavoro, nel suo secolarizzarsi e farsi banale, ancorché tecnicamente avanzato, un'esigenza per tutti di ricollocare la propria *identità*. C'è per gli uomini di buona volontà un problema di *maturità*. Per i credenti un problema di *formazione*, che ripropone un rapporto non dato con i valori. E un interrogativo inquietante: è possibile vivere non consumisticamente in una società consumista? Può il cristiano essere assunto nell'orizzonte del consumo? Può il credente, nelle incognite del trapasso d'epoca e nell'usura delle antiche centralità, non tornare ogni volta a parlare di fini?

