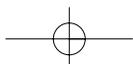
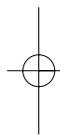


LAVORO E DOTTRINA SOCIALE CRISTIANA



Antonio Maria Baggio

LAVORO E
DOTTRINA SOCIALE
CRISTIANA

dalle origini al Novecento



Città Nuova

In copertina:
Vincent van Gogh (1853-1890),
La vigna rossa.
Mosca - Museo Puškin.
© 1990, Foto Scala, Firenze.
Grafica di Rossana Quarta

© 2005, Città Nuova Editrice
Via degli Scipioni, 265 - 00192 Roma
tel. 063216212 - e-mail: comm.editrice@cittanuova.it

ISBN 88-311-2432-3

Finito di stampare nel mese di febbraio 2005
dalla tipografia Città Nuova della P.A.M.O.M.
Via S. Romano in Garfagnana, 23
00148 Roma - tel. 066530467
e-mail: segr.tipografia@cittanuova.it

INTRODUZIONE

Questo libro è un'introduzione generale, di carattere filosofico e storico, al pensiero cristiano sul lavoro ¹.

La rilevanza del nesso fra l'attività lavorativa – all'interno del più generale agire umano – e il cristianesimo emerge, fin dagli inizi del movimento cristiano, quando il diffondersi della nuova religione si scontra con le categorie culturali del tempo, rendendo mano a mano coscienti i cristiani stessi che nel messaggio portato dalle regioni più periferiche dell'impero, e muovente alla conquista di Roma, erano contenuti elementi culturali largamente incompatibili con le mentalità del tempo, e capaci di costruire nuovi scenari. Una riflessione sociale è dunque presente fin dagli inizi del cristianesimo, rilevabile negli scritti del Nuovo Testamento e nel pensiero dei Padri fin dal primo secolo.

Se è vero che Gesù non dedica al lavoro una specifica riflessione, i testi rendono però evidente che il mondo del lavoro è costantemente presente al suo pensiero: Gesù attinge con continuità al linguaggio del lavoro per spiegare il proprio messaggio, attraverso metafore e parabole; segno, questo, di una familiarità col lavoro e con i suoi problemi che può essere venuta solo dall'esperienza diretta. Se il linguaggio del lavoro viene usato come strumento per illustrare il nuovo orizzonte della salvezza e, dunque, i termini lavoristici vengono intimamente trasformati per far loro acquisire un significato che non riguarda più il contesto lavorativo dal quale provengono, costatiamo però che questa nuova significazione si riverbera anche sui

¹ Esso viene pubblicato a 16 anni da una prima edizione (*Lavoro e cristianesimo. Profilo storico e problemi*, Città Nuova, Roma 1988), che si limitava alla parte storica, completamente accolta, aumentata e rivista nell'attuale libro.

contenuti originari e propri di tali termini, illuminando di sé il mondo del lavoro e dell'economia.

L'insieme dell'insegnamento di Gesù, cui si aggiungono alcuni fondamentali interventi dell'apostolo Paolo, offre il nucleo concettuale di fondo alla riflessione dei Padri e all'esperienza monastica. I Padri intervengono, soprattutto attraverso le omelie e i commenti alla Scrittura, delineando un po' alla volta una nuova configurazione antropologica, nella quale l'uomo – preso sul serio come *imago Dei* – acquista una dignità e una centralità che sovvertono i parametri del pensiero economico antico. Il movimento monastico, dal canto suo, offre molteplici esempi concreti di lavoro e di organizzazione del lavoro nel contesto di una vita consacrata: in epoche segnate ancora dalla schiavitù o da varie forme di servitù, la figura "sacra" del monaco, lavorando, nobilita il lavoro stesso, dando nel contempo un determinante contributo alla rinascita dell'economia europea.

La consapevolezza delle implicazioni culturali del cristianesimo è però tutt'altro che completa ai suoi inizi: religione storica – nel duplice senso: che nasce in un momento preciso della storia, che comprende se stessa attraverso la storia –, essa vive ricorrentemente la situazione paradossale di assistere alla crescita, dal proprio interno, di elementi di novità che mettono in crisi le società che lo stesso cristianesimo ha contribuito a formare. Assistiamo così a un dipanarsi progressivo della coscienza cristiana, che rimette continuamente in discussione ciò che essa stessa aveva acquisito; e non solo attraverso il confronto con le nuove situazioni storiche che si succedono, ma anche – e corrispettivamente – per il sorgere continuo di nuovi "carismi", di nuove interpretazioni dello stesso cristianesimo che, ad un tempo, lo confermano e lo rinnovano, aprono nuovi scenari inserendosi nelle crisi culturali del proprio tempo e immettendovi gli elementi capaci di portarle a superamento. È un fenomeno storico di carattere unico, che accompagna il percorso della civiltà occidentale, e che il presente lavoro prende in considerazione.

Ecco allora, ad esempio, che dalle profondità del Medioevo – periodo che, alla luce dello studio storico, è necessario rivalutare anche per ciò che riguarda la storia del lavoro: si pensi solo al patrimonio culturale e professionale che ci viene consegnato dalla grandiosa esperienza della costruzione delle cattedrali – la cultura cristiana pone già

le premesse per la fioritura della modernità. Modernità ambivalente: che esalta la centralità dell'uomo e del lavoro – il tema dell'*homo faber* è compiutamente dispiegato già in epoca rinascimentale: si pensi all'Alberti e al Palmieri – molto prima che la Riforma desse a tale centralità la propria particolare lettura, ma che imposta anche tematiche suscettibili di arrivare ad una "resa dei conti" con la propria origine culturale cristiana.

Il libro si divide in due parti. La prima, di carattere metodologico, affronta il tema dell'identità e del metodo della dottrina sociale cristiana, prendendone in considerazione anche la radice antropologica. In particolare, si sottolinea non solo l'antropologia cristiana, ma l'antropologia "biblica": Antico e Nuovo Testamento infatti, sono la fonte, anche per chi non condivide l'appartenenza di fede all'ebraismo e al cristianesimo, di categorie culturali che contribuiscono in maniera determinante, anche se non esclusiva, a *fondare* l'Occidente.

Come si è detto, la riflessione sociale è presente fin dagli inizi del cristianesimo, in maniera non formalizzata. Col tempo, essa si è andata sviluppando fino ad assumere i caratteri e lo statuto epistemologico di disciplina specifica, quella che oggi, appunto, è chiamata "dottrina sociale cristiana". Punto di riferimento per tale processo di formalizzazione è la *Rerum novarum* di Leone XIII. Si tratta di un complesso di pensiero riguardante l'impegno storico dell'uomo, che ha come fondamento una duplice dimensione: teologica e filosofica. A partire dalla metà del Novecento la dottrina sociale cristiana ha sviluppato particolarmente la prospettiva filosofica, volendo rivolgersi a tutti gli uomini e non ai soli credenti. Uno stile, questo, non inedito ai tempi di Giovanni XXIII, ma che ha trovato con lui una evidente maturazione, ed è divenuto un carattere costitutivo della dottrina sociale nei pontefici successivi. Ne scaturisce una riflessione organica che, nel contesto della crisi delle ideologie dell'Ottocento e del Novecento, diviene punto di riferimento e di confronto, in particolare per la riflessione dell'etica economica ².

² Il primo capitolo, di carattere metodologico, è inedito in italiano, ma è già stato pubblicato in un'opera collettiva avente lo scopo di diffondere nei Paesi dell'Est europeo, dopo il crollo del muro di Berlino, i principi e la metodologia della dottri-

La dottrina sociale cristiana ha dunque accompagnato la storia del lavoro dell'uomo negli ultimi duemila anni, sorreggendo e guidando il suo impegno nella trasformazione del mondo e nella creazione di una società nella quale l'abbondanza di beni sia al servizio della dignità delle persone: si tratta, dunque, di un pensiero *essenzialmente costruttivo*. D'altra parte, dai tempi in cui i Padri della Chiesa si scagliavano contro i soprusi perpetrati contro i più deboli, arrivando a cacciare pubblicamente di chiesa i profittatori, fino all'epoca in cui la condivisione cristiana delle sofferenze del lavoro è stata messa alla prova nei campi di concentramento, la dottrina sociale cristiana si è dimostrata come un pensiero *essenzialmente critico*, anche nei confronti di se stesso. L'unione di questi due aspetti ha impresso una specifica dinamica alla riflessione sociale cristiana, permettendole – caso pressoché unico nella storia del pensiero – di svilupparsi con continuità lungo due millenni.

La seconda parte è prevalentemente storica: svolge il filo del concetto di lavoro dall'antichità alla metà del Novecento. La scelta di tale termine temporale è motivata dal fatto che, con il pontificato di Pio XII, e con gli avvenimenti ecclesiali e storici che lo caratterizzano, si compie una svolta fondamentale nella riflessione cristiana sul lavoro, poiché esso assume pienamente un valore in sé. Pur mantenendo gli aspetti valoriali che la tradizione gli attribuiva (carattere ascetico, strumento per esercitare la carità, utilità per la comunità) il lavoro acquista in maniera più esplicita il carattere di "luogo" di realizzazione della vocazione umana alla trasformazione del cosmo e all'orientamento di questo a Cristo. Il cristiano si santifica nel lavoro non tanto perché in esso soffre (prospettiva ascetica), ma perché in esso collabora al disegno di Dio nella storia.

I problemi della storiografia sul lavoro sono noti. Esiste ancora una certa scarsità di opere sul lavoro che coprano tutto il periodo cri-

na sociale cristiana: *Chrystyjans'ke social'ne včennja: identyčnist' ta metodologija* (Dottrina sociale cristiana: identità e metodo), in *Social'na Doktrina Cerkvy*, a cura dell'Istituto Religione e Società dell'Accademia Teologica di L'viv e del Centro Aletti di Roma, L'viv (Ucraina) 1998, pp. 49-78; edizione rumena: *Doctrina socială creștină: identitate și metodă*, in *Ică jr. I. I., Marani G., Gândirea socială a Bisericii. Fundamente - documente - analize - perspective*, Deisis, Sibiu 2002, pp. 283-304.

stiano. C'è una relativa abbondanza di studi sul concetto di lavoro nella Bibbia; e dagli studi patristici dedicati a singole figure si può ricavare un buon numero di informazioni sul nostro argomento, anche se scarseggiano gli studi specifici sui temi economici nei Padri. La difficoltà aumenta per i periodi medievale e moderno, mentre la bibliografia si amplia notevolmente con la rivoluzione industriale. Nonostante questa disparità nella quantità e qualità della bibliografia nei diversi periodi, si è cercato di dare linearità e proporzione alla trattazione ³.

Guardando indietro, agli studi che, lungo un arco di quasi vent'anni, hanno portato alla composizione di questo libro, non posso che ringraziare tutti coloro che in diversi modi mi hanno aiutato. Anzitutto Guglielmo Boselli, la cui apertura di credito nei miei confronti mi donò i primi sei mesi di lavoro, che ho potuto dedicare interamente all'impostazione di questo studio, pubblicato nella sua versione iniziale, in dodici puntate, sulla rivista «Città nuova» che egli dirigeva. Con lui, ricordo e ringrazio Giulio Marchesi, altro "padre" della mia vita professionale: direttore dell'editrice Città Nuova, accettò di dare alle stampe la mia tesi di laurea ⁴, nel 1980. Sempre in questo contesto, devo ammettere che, pur avendo realizzato una (per me) importante pubblicazione, rimaneva un po' di fame: non dimentico i vari anticipi sui diritti d'autore inviati dal direttore amministrativo della medesima editrice, Giovanni Battista Dadda, mentre svolgevo il servizio militare; se sono sopravvissuto ai doveri patriottici e ho poi potuto scrivere qualcos'altro, la colpa è anche sua.

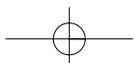
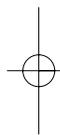
Al prof. Giuseppe Maria Zanghí devo molto in svariati campi, prima di tutto a livello personale; per quanto riguarda il presente lavoro, gli sono grato per la sua disponibilità ad ascoltare le mie idee, decifrandole con difficoltà dagli svariati supporti sui quali erano appuntate, non esclusi biglietti di autobus, margini di libri, cartoline po-

³ A queste due parti deve seguire, logicamente, lo studio delle problematiche del lavoro nel contesto delle economie, delle società e delle culture contemporanee. La rilevanza, anche quantitativa, di tale studio, ha suggerito di dedicare ad esso un volume a parte. Il libro, intitolato *Etica ed economia. Verso un paradigma di fraternità*, esce contemporaneamente al presente volume, per i tipi di Città Nuova.

⁴ *Da Marx a Cristo*, Città Nuova, Roma 1980.

stali e quant'altro mi trovavo in tasca al sopraggiungere dell'ispirazione; ha pure letto e corretto le stesure degli articoli prima che andassero in stampa, anche a ore umanamente impossibili. A Silvia, che in oltre vent'anni di matrimonio si è specializzata nel "lavoro" di sopportarmi, dedico il libro, con le seguenti parole: «Scusa se esisto».

PARTE PRIMA
IDENTITÀ, FONTI, METODOLOGIA



I.

LA DOTTRINA SOCIALE CRISTIANA:
IDENTITÀ E METODO

Cos'è la dottrina sociale cristiana? C'è un primo passo da compiere, a me sembra, per inoltrarci nel cuore del problema. L'espressione "dottrina sociale" presuppone infatti che esista una dimensione sociale della quale la dottrina debba occuparsi. Così dicendo, noi parliamo della realtà umana, della storia, della società, della politica, come di qualcosa di reale, dotato di una consistenza propria: e ne parliamo come se questa realtà e questa consistenza del mondo umano fossero scontate. Ma scontate non sono, se non altro perché la consapevolezza della consistenza d'essere del mondo umano è una conquista recente dell'umanità, legata in particolare, all'ingresso del cristianesimo nella storia. Il primo passo consiste nel cercare di cogliere la specificità del contributo cristiano nella formazione di tale consapevolezza.

1. LA DIMENSIONE SOCIALE
COME SPECIFICO DEL CRISTIANESIMO

Il cristianesimo cambia la sostanza delle principali categorie umane. Nell'epoca pre-cristiana esistevano numerose religioni; ma l'Incarnazione di Dio introduce un concetto radicalmente nuovo di religione: incarnandosi, Dio, ad un tempo, si dona alla storia e la fa Sua. Dio rimane l'Assoluto trascendente, eppure, in Cristo, chiama gli uomini ad una partecipazione piena alla vita divina. Questo mistero, per cui la vita divina e la vita umana partecipano l'una dell'altra, ha radice nel Cristo, Uomo-Dio. La divino-umanità di Cristo è la realtà nuova, che modifica ontologicamente l'esistenza umana; talmente nuova, da risultare incomprensibile – blasfema – dal punto di vista religioso pre-cristiano. E la divino-umanità di Cristo è la porta attraverso la quale

si rivela il mistero più profondo, l'essenza stessa di Dio: Gesù, che abitualmente si rivolge al Padre e invoca lo Spirito, mostra Chi è Dio: l'Uno in Tre Persone, Trinità.

In Dio dunque esiste ciò che, con parole umane, potremmo definire la forma fondamentale e la sorgente di ogni socialità: Dio stesso, in quanto Trinità, è una realtà sociale, e ben diversa da qualunque pre-esistente forma di politeismo, perché non spiega la socialità come un rapporto tra diverse divinità, ma come l'interiorità stessa di Dio Uno.

Questa "differenza" interiore alla realtà divina era inconcepibile prima che Cristo ce la rivelasse: «Le grandi ideologie imperiali e regali – spiega Giuseppe Maria Zanghí – hanno dato il timbro al mondo antico. E ciò è comprensibile. Perché l'intelligenza affascinata dall'Assoluto non poteva ammettere una reale diversità tra esso e il mondo: non si dà diversità *nell'Uno* (così pensava l'intelligenza antica, e non scorrettamente per gli elementi di cui disponeva), dunque, non si dà diversità *dall'Assoluto*. L'Assoluto è il tutto. La diversità è solo il momento dell'inganno, dei sensi e della ragione, e che va superato»¹.

Il mondo antico è dominato dalla realtà del sacro e dei suoi simboli: e cos'è il simbolo sacro, se non la testimonianza dell'esistenza di un Assente? Il simbolo sacro dice: la Realtà, l'Unità, in una parola: Dio, esiste, ma non è qui, non partecipa del mondo umano, dell'illusione.

In tale contesto sacrale, la politica aveva il compito di dare un ordine a questo mondo illusorio, di strutturare gerarchicamente la realtà umana in modo da contenerla, trasmettendole, per quanto possibile, la configurazione verticale desunta dalla sfera del sacro. Nell'universo sacrale precristiano esisteva, dunque, il politico, *ma non il sociale, che richiede la consapevolezza della consistenza delle relazioni umane*. E tale consistenza viene raggiunta solo quando Dio, incarnandosi, rende partecipe della propria consistenza la storia umana: «Il senso della fede cristiana – continua Zanghí – è proprio il superamento di

¹ G.M. Zanghí, *Il sociale come liberazione dell'utopia. L'attesa di oggi*, in «Nuova Umanità», XIV (1992) 84, p. 12. Per un approfondimento del tema: Id., *Dio che è Amore*, Città Nuova, Roma 2002.

questa situazione... L'Assoluto si rivela Trinità, dicendoci definitivamente quel che l'Assoluto non è! L'Assoluto non è la negazione della diversità: Egli in se stesso è, in un suo modo, diversità!... Questa rivelazione, ove l'Assoluto – l'Uno – dice di Sé: «Siamo» (cf. *Gv* 10, 30), è stata l'autentica dichiarazione di consistenza della storia»².

Solo dopo che Dio ha potuto dire di se stesso «Siamo», anche l'uomo, creato a Sua immagine e somiglianza, può dirlo. La rivelazione dell'Unitrinità di Dio apre dunque lo spazio al sociale umano, a quell'esistenza che trova il proprio senso più pieno nell'appartenenza ad una comunità, nella partecipazione ad un'unica mensa. Tutte le fondamentali realtà cristiane, infatti, sono realtà sociali; quando Gesù ci insegna a pregare, ci fa dire «Padre nostro» e non «Padre mio»; quando opera il primo miracolo sceglie un'occasione sociale per eccellenza, la nascita di una nuova famiglia; quando istituisce l'eucaristia si rivolge ad una comunità, dicendo sempre «fate» e non «fai»; ogni realtà spirituale, anche la più intima, anche quella che umamente può sembrare più caratterizzata dalla solitudine, è sempre partecipazione alla vita trinitaria di Dio.

Il cristianesimo non perviene subito ad una piena comprensione delle implicazioni sociali della fede, ma le scopre un po' alla volta, lungo la storia, attraverso il cammino dell'umanità e della Chiesa dentro di essa: nella storia la Chiesa comprende ciò che, nel patrimonio della fede, possiede completamente fin dall'inizio; e comprendendolo nella storia può farne dono all'umanità, che viene così guidata, lungo la sua strada, dalla Rivelazione che si dispiega nel tempo.

2. LA DOTTRINA SOCIALE DELL'ETÀ INDUSTRIALE

Di dottrina sociale cristiana si parla, in maniera diffusa ed esplicita, dalla fine dell'Ottocento, da quando cioè, nel 1891, papa Leone XIII pubblicò l'enciclica *Rerum novarum*. Essa raccoglieva le riflessioni che il cristianesimo europeo aveva elaborato a contatto con la rivoluzione industriale; decollata in Inghilterra nell'ultimo trentennio

² G.M. Zanghí, *Il sociale come liberazione dell'utopia...*, cit., p. 13

del 1700, essa si era da allora propagata nel continente, trasformando radicalmente la vita di tutte le persone e le famiglie che venivano coinvolte nel nuovo processo produttivo.

La rivoluzione industriale innescava processi sociali e politici che portavano a modificare le leggi e le istituzioni; si costituivano nuove classi sociali, nascevano nuove forme di ricchezza e di povertà. L'età industriale apriva nuove opportunità e, parallelamente, generava nuove ingiustizie. L'enciclica di Leone XIII segnava l'apertura ufficiale della Chiesa cattolica alla nuova epoca, che veniva analizzata e valutata nelle sue principali espressioni sociali ed economiche.

Non si deve pensare, però, che la dottrina sociale cristiana faccia la sua comparsa soltanto nel secolo scorso: si assiste, piuttosto, all'aggiornamento di una dottrina preesistente, e alla produzione di nuovi elementi dottrinali stimolati dalle nuove situazioni, ma perfettamente in linea con la tradizione precedente. Infatti, importanti elementi di dottrina sociale sono contenuti già nella riflessione dei Padri della Chiesa, e lungo tutto il Medioevo prosegue l'approfondimento delle principali tematiche sociali, sia in campo sessuale, che economico e politico.

La novità del secolo scorso, dunque, non riguarda la *nascita* della dottrina sociale, ma l'inizio di una nuova epoca, e dunque l'applicazione della dottrina sociale alla nuova situazione.

La novità radicale, come abbiamo visto, va dunque cercata più indietro nel tempo, nella nascita del cristianesimo, in ciò che di specifico esso porta nella storia umana. Questa specificità cristiana è *il concetto stesso di sociale*, che, prima della rivelazione attuata da Dio in Cristo, non era pienamente posseduto dall'umanità. L'età industriale distrugge la società precedente, fortemente gerarchizzata, e impone invece una struttura prevalentemente orizzontale: alla raccolta di grandi masse di lavoratori nelle industrie corrisponde, sul piano politico, lo sviluppo della democrazia; si impone una tendenza evolutiva che stimola sempre di più l'auto-organizzazione orizzontale delle persone e dei gruppi: è l'esplosione del sociale, della sperimentazione, da parte dell'uomo, della infinita ricchezza delle sue possibilità di relazione.

3. CHE COSA NON È LA DOTTRINA SOCIALE CRISTIANA

La consapevolezza di ciò che di specifico il cristianesimo porta nella storia, la comprensione del fondamento e della natura del sociale, consente ora di porci tre domande intorno alla natura della dottrina sociale cristiana ³. Queste tre domande riflettono altrettante critiche che sono state rivolte, in tempi diversi, alla DSC, e altrettanti rischi di involuzione che la DSC, nel suo concreto impegno storico, è stata più volte costretta ad affrontare. A queste tre domande daremo risposte negative; procederemo cioè per esclusione, sgombrando il terreno. Una volta chiarito ciò che la DSC, nella sua essenza, non è e ciò da cui deve guardarsi dal diventare, sarà più semplice cercare di capire, direttamente, che cosa essa è.

3.1. La dottrina sociale cristiana è un'utopia?

La dottrina sociale cristiana è stata a volte intesa come una forma di pensiero utopico. Pensiamo ad esempio alle reazioni suscitate dall'enciclica *Sollicitudo rei socialis* al suo apparire (1987) ⁴. L'enciclica riteneva necessaria una profonda trasformazione dei due sistemi economico-sociali e ideologici allora dominanti, ispirantisi al "capitalismo liberista" e al "collettivismo marxista" (n. 21). In un'epoca in cui la contrapposizione dei due blocchi sembrava ancora uno dei dati irremovibili dell'ordine mondiale, era logico che forti dubbi venissero espressi sulla loro trasformabilità. E poiché l'enciclica indicava il superamento dei blocchi come condizione necessaria per la realizzazione di un vero sviluppo a livello mondiale, è comprensibile che, a chi aveva quei dubbi, l'intero discorso di Giovanni Paolo II potesse risultare, per l'appunto, utopico.

Ma cosa vuol dire "utopia"? Vari sono i significati attribuiti a questo termine nella storia del pensiero, a partire da Tommaso Moro. *Utopia*, lo Stato ideale da lui descritto, è il "non luogo", quello che si

³ D'ora in poi anche abbreviata in DSC.

⁴ Datata 30 dicembre 1987, ma pubblicata due mesi più tardi.

vorrebbe, ma non c'è. L'accezione più comune di "utopia", al di là dei significati che il Moro vi immetteva, è appunto questa, la stessa che viene usata nella critica alla DSC, e secondo la quale l'utopia è un ideale perfetto ma irrealizzabile.

Rispondiamo che, in questo senso, la DSC non è affatto un'utopia, perché produce giudizi morali aventi lo scopo di orientare il comportamento, la prassi umana rivolta ad una incidenza storica, cioè alla realizzazione dell'ideale: la consapevolezza escatologica, che cioè l'ideale non sarà mai compiuto perfettamente su questa terra (ma lo sarà nei «cieli nuovi e terra nuova»: quindi sarà compiuto per opera di Dio, nei tempi ultimi) non porta all'immobilismo, ma al tentativo di costruirne espressioni sempre più compiute. L'uomo, nella DSC, non è visto in una perfezione che non possiede, ma nella sua realtà: e della realtà dell'uomo fanno parte anche le sue possibilità non ancora espresse ma presenti, la sua dignità e i suoi diritti, anche quando non sono ancora riconosciuti. La DSC indica dunque un movimento verso la piena realizzazione della realtà dell'uomo, movimento nel quale l'umanità e Dio collaborano, e che avrà pieno compimento alla fine dei tempi, ma che comincia a realizzarsi già ora, nella storia ⁵.

3.2. *La dottrina sociale cristiana è un'ideologia?*

Altre volte la DSC è stata intesa come un'ideologia, una particolare forma di ideologia religiosa applicata al sociale. A questa interpretazione viene spesso associata l'accusa di integrismo.

Cos'è un'ideologia? Due sono le interpretazioni più diffuse del

⁵ Ricordo che esistono numerose altre accezioni di "utopia". Quella di Rousseau, ad esempio, secondo il quale l'utopia permette di pensare e orientarsi verso una situazione sociale non data; l'utopia avrebbe dunque una funzione di progresso, che aiuta a costruire un progetto per il futuro. La dimensione utopica viene così a contrapporsi a quella "realistica", intesa come l'accettazione del dato di fatto, priva della capacità di pensarne il superamento. In Kant l'utopia ha una funzione "regolativa", tipica della "ragione" in senso kantiano, capace cioè di indicare la direzione verso la quale volge il desiderio umano. In Bloch invece l'utopia adempie ad una funzione critica, mettendo in grado di ipotizzare mondi diversi da quello presente, e di poter dunque valutare quest'ultimo nei suoi limiti.

termine. La prima, usata soprattutto nel linguaggio corrente, indica con “ideologia” un complesso di idee, un insieme di pensiero articolato intorno ad alcuni principi fondamentali e caratterizzato da valori e da orientamenti pratici ben riconoscibili e distinti da quelli di altre ideologie. In tale senso *il termine è usato in modo neutro*, senza l’attribuzione di un giudizio positivo o negativo. E dunque “ognuno ha la propria ideologia”, nel senso che “ognuno ha le proprie convinzioni”. L’ideologia così intesa porta con sé una presa di posizione, una scelta circa l’ambito del quale si occupa o nel quale viene applicata; e dunque l’ideologia porta con sé precisi orientamenti in campo economico, sociale, giuridico, culturale. Si situa qui una prima importante differenza tra l’ideologia e la dottrina sociale cristiana: mentre la prima consiste di per sé nell’adesione a una serie di valori ad esclusione di altri, la seconda non ne esclude nessuno, perché si basa su un’antropologia che vuole considerare l’uomo nella pienezza della sua realtà. La dottrina sociale descrive cioè un orizzonte ideale che non può riconoscersi completamente in nessuna forma di umanesimo parziale, qual è l’ideologia. Per questo la dottrina sociale *non può identificarsi* con un particolare sistema (economico, sociale o politico), o partito, e neppure con una delle tante culture umane, anche se da ognuna di esse può trarre elementi e strumenti coi quali esprimere i propri principi. Questa *non-identificabilità è costitutiva della dottrina sociale*, e la mette in grado di esercitare la propria capacità critica nei confronti di ogni sistema, partito e cultura.

La seconda interpretazione intende il termine in *una accezione negativa*; ritiene cioè l’ideologia, *ogni ideologia, come un modo errato di pensare*. All’origine di questa interpretazione del termine sta la riflessione di Karl Marx che considerava l’ideologia come una forma di pensiero apparente, perché descrive la realtà in base all’apparenza, senza coglierne la sostanza: sono ideologiche – per Marx – tutte le espressioni del pensiero che descrivono la realtà della società capitalistica senza mettere in luce quella che secondo Marx è la contraddizione principale della società industriale: lo scontro tra capitale ed operai, la proprietà privata dei mezzi di produzione ⁶. Tale alienazio-

⁶ K. Marx, *Zur kritik der politischen Ökonomie*; tr. it.: *Per la critica dell’economia politica, Prefazione*, Editori Riuniti, Roma 1974³, p. 5.

ne economica era per Marx fonte di ogni altra alienazione e improntava di sé tutti gli aspetti della vita umana nella società capitalistica. Ignorare questo rapporto di causa-effetto significava dunque per lui non comprendere il cuore della realtà sociale, sviluppare un pensiero dell'apparenza, non della realtà. Così facendo, l'ideologia compie una mistificazione, dichiarando ad esempio, come fa il diritto, che tutti gli uomini sono uguali, mentre all'uguaglianza giuridica formale fa riscontro una disuguaglianza economica, sociale, culturale. Marx considerava l'ideologia anche come una forma di pensiero rovesciato, perché presenta gli effetti come fossero cause, l'apparenza come realtà, il predicato come soggetto ⁷.

Marx sottolineava come l'ideologia è generalmente inconsapevole di sé, cioè del nascondimento e del rovesciamento della realtà che essa attua. Un altro carattere dell'ideologia riconosciuto da Marx è la sua tendenza a presentarsi come pensiero universale, cioè disinteressatamente rivolto all'affermazione di una verità sulla quale tutti possono convenire; mentre, al contrario, essa contiene la difesa di un interesse particolare, di una verità parziale che, proprio attraverso l'ideologia, cerca di imporsi come interesse e verità universali. La critica di Marx all'ideologia – indipendentemente dall'uso che egli ne ha fatto e dalla sorte del pensiero marxiano nel suo complesso – ha dato un suo contributo a quella che potremmo chiamare “igiene del pensiero”, permettendo di identificare un'intera categoria di modi errati di pensare, definibili, appunto, come ideologici ⁸.

L'accezione negativa, originariamente marxiana, del termine, si è imposta in ampi settori della riflessione filosofica. Un pensatore non

⁷ K. Marx, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*; tr. it.: *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Editori Riuniti, Roma 1977², p. 13. Cf. al riguardo K. Lenk, *Marx e la sociologia della conoscenza*, il Mulino, Bologna 1975, pp. 131-237.

⁸ Non è il luogo per dedicarsi estesamente ad una valutazione critica della posizione marxiana; per questo rimando al mio *Per la critica dell'ideologia. Il pensiero di Karl Marx nella critica cattolica contemporanea: saggi di lettura*, in A.M. Baggio, *Il travaglio dell'Est europeo*, numero monografico di «Nuova Umanità», XII (1990) 3, pp. 117-180.

marxista come Luigi Pareyson, ad esempio, la riprende, pur inserendola in una riflessione profondamente diversa da quella marxiana e dandole tutt'altro fondamento. Pareyson definiva l'ideologia come *pensiero "espressivo"*, per sua natura strumentale, rivolto all'azione, alla realizzazione di un interesse; questo tipo di pensiero si presenta sempre come "la" verità e dunque, ritenendo di possederla, non la cerca né ammette che altri la possano arricchire con il loro contributo: tende dunque ad *imporre la propria verità, non è un pensiero dialogico*. Il pensiero autentico invece, che Pareyson definiva come "*rivelativo*" o *filosofico*, si assegna il compito di cercare e rivelare la verità, e per questo non si sottomette mai alla situazione presente, né fornisce una giustificazione teorica ad un interesse pratico, ma trascende continuamente ciò che è dato, perché consapevole che la verità è assoluta, dunque mai posseduta completamente dal pensiero. È un pensiero *essenzialmente dialogico*, perché ritiene di poter scoprire la verità custodita dagli altri interlocutori, dialogando con loro ⁹.

Per comprendere che la DSC non è pensiero ideologico, credo opportuno distinguere tre diversi atteggiamenti del cristianesimo di fronte alla verità. In primo luogo, *la verità è posseduta*. Poiché la DSC si basa sulla Rivelazione, si può dire che essa possiede la verità nella fede. Ciò significa che non la possiede come si possiede un oggetto, ma che custodisce ciò che ha ricevuto, nella consapevolezza che tale Verità appartiene ad un Altro, e che il possesso che il cristiano ne attua è sempre definito dal rapporto vitale con Dio che continuamente lo genera, nella Chiesa, a tale verità.

Se però la verità fosse *soltanto posseduta*, il rischio di cadere nell'ideologia sarebbe altissimo. Ma c'è un secondo atteggiamento del cristiano nei confronti della verità: essa è *cercata*. Perché la Rivelazione è una Parola eterna, data una volta per tutte da Dio in Cristo: il cristiano la "possiede" interamente nella fede, ma non nella storia. E poiché la fede dev'essere vissuta nella storia, *il cristiano ha bisogno della storia per comprendere sempre più pienamente la propria fede*. La storia della

⁹ L. Pareyson, *Filosofia e ideologia*, in *Ideologia e filosofia. Atti del XXI convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari - Gallarate 1966*, Morcelliana, Brescia 1967, pp. 40-63.

Chiesa è anche storia del continuo approfondimento, della sempre più piena comprensione della Rivelazione, posseduta fin dall'inizio, ma compresa, per opera dello Spirito, attraverso l'esperienza nella storia. Attraverso le esperienze storiche il cristiano coglie aspetti sempre nuovi della verità, e li illumina alla luce della fede. Dunque il cristiano cerca la verità, in un reale e faticoso travaglio, anche se ogni conquista si innesta nella verità datagli con la Rivelazione. Questo fa sì che l'atteggiamento del cristiano, di fronte ad un altro uomo, non possa mai essere quello di imporre la verità, ma di cercare con lui la radice profonda della verità parziale – seme del Verbo – che l'altro uomo custodisce, e di renderlo cosciente, se possibile, che tale radice è nella Rivelazione: una Rivelazione, viceversa, più pienamente compresa, dal cristiano, alla luce dell'esperienza e dell'incontro con gli altri.

Infine, la verità è dal cristiano, oltre che posseduta e cercata, anche *costruita*. È la prassi che si accompagna alla ricerca: *il cristiano "fa" la verità costruendo il bene nella storia*; e la fa insieme con tutti gli uomini, che diventano partecipi della penetrazione del Regno di Dio nel mondo. Questo "fare", si realizza attraverso tutte le forme di attività umana, fino all'organizzazione del bene comune mediante la politica. Esso esprime, nel suo esercizio, il nucleo della fede cristiana: da una parte l'Incarnazione, con la quale la storia riceve pienezza di senso: operare nella storia, dopo che Dio vi si è immerso, dà al "fare" dell'uomo lo spessore creativo del "fare" di Dio; dall'altra la Resurrezione, che rende consapevole il cristiano che il proprio "fare" è provvisorio, essenzialmente bisognoso della trasformazione che solo Dio può operare nelle vicende umane per portarle a compimento.

La dottrina sociale cristiana raccoglie in unità i *tre atteggiamenti del cristiano davanti alla verità: posseduta, cercata, costruita*. Questa unità la mette al riparo dal rischio di trasformarsi in una ideologia.

3.3. La dottrina sociale cristiana è una "terza via"?

Un terzo modo di vedere la DSC le attribuisce l'intenzione di proporre un modello sociale ed economico alternativo a quelli esistenti: è l'interpretazione della DSC come "terza via", in contrapposizione alle due un tempo esistenti (quella capitalista e quella comunista). Dopo il

crollo dei regimi dell'Est europeo, tale interpretazione persiste, considerando la DSC come proponente un modello alternativo all'unico sistema rimasto, quello capitalista. Che la DSC non si consideri una "terza via" essa però lo ha esplicitamente affermato. Del resto, in nessun documento della dottrina sociale vengono indicati i mezzi pratici per la costruzione di un modello alternativo. Sempre vengono denunciate le concrete situazioni di ingiustizia, sulla base di un giudizio morale che si avvale dei risultati conseguiti da diverse discipline scientifiche e dall'esperienza; la DSC giudica cioè come moralmente buoni o cattivi un sistema o una situazione; e può dare anche indicazioni di carattere economico, giuridico, sociale, culturale per risolvere un problema: ma i suggerimenti proposti non sono da considerare come elementi di un modello sostitutivo da applicare, bensì come indicazioni di valore contingente, come esempi che indicano un modo per rispettare un principio. La DSC non propone una "terza via", ma incoraggia piuttosto a intraprendere tutte le possibili vie per migliorare la condizione sociale: sono tutte vie coerenti con la DSC, se sono buone.

Né utopia, né ideologia, né modello economico-sociale: la DSC dev'essere considerata come una *categoria a sé*¹⁰, tale da rifiutare di farsi ridurre a punti di vista che non le appartengono.

4. LA DSC È UNA CATEGORIA A SÉ

Questa *categoria a sé* individua una disciplina, la *dottrina sociale* della Chiesa appunto, il cui statuto epistemologico è piuttosto complesso. Gli *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale* sostengono che «la dottrina sociale della Chiesa trae verità, elementi di valutazione e di discernimento dalla Rivelazione, rivendicando per sé il "carattere di applicazione della Parola di Dio alla vita degli uomini e della società"; per questo essa ha bisogno di un solido inquadramento teologico e filosofico»¹¹.

¹⁰ *Sollicitudo rei socialis*, 41.

¹¹ Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale* (datato 30 dicembre 1988, ma pubblicato in «L'Osservatore Romano» il 28 giugno 1989), n. 9.

Teologico, perché alla sua base, proseguono gli *Orientamenti*, c'è una «antropologia tratta dal Vangelo» che ha come propria «affermazione primordiale» l'idea dell'uomo come immagine di Dio, affermazione i cui contenuti dottrinali prendono il loro pieno valore e significato «soltanto nel contesto dell'antropologia soprannaturale e dell'intera dogmatica cattolica»¹². E *filosofico*, perché «insieme a questi dati derivati dalla Rivelazione, la dottrina sociale assume richiama e spiega anche vari principi etici, fondamentali di carattere razionale, mostrando la coerenza tra i dati rivelati e i principi della retta ragione, regolativi degli atti umani nel campo della vita sociale e politica. Ne consegue pertanto la necessità di ricorrere alla riflessione filosofica, per approfondire tali concetti [...] e per illustrarli alla luce delle ultime cause. Effettivamente, la Chiesa insegna che le encicliche sociali si appellano anche alla “retta ragione” per trovare le norme oggettive della moralità umana, che regolano la vita non solo individuale, ma anche sociale ed internazionale»¹³.

La dottrina sociale si serve inoltre dei dati che provengono dalle scienze positive, specialmente le *scienze sociali*, con le quali l'etica sociale cristiana (teologica e filosofica), si pone necessariamente in dialogo. In sintesi: «Questa dottrina si forma con il ricorso alla teologia e alla filosofia che le danno un fondamento, e alle scienze umane e sociali che la completano. Essa si proietta sugli aspetti etici della vita, senza trascurare gli aspetti tecnici dei problemi, per giudicarli con criterio morale. Basandosi su “principi sempre validi”, essa comporta “giudizi contingenti”, poiché si sviluppa in funzione delle circostanze mutevoli della storia e si orienta essenzialmente all’“azione o prassi cristiana”»¹⁴.

In conclusione, *la dottrina sociale è dottrina etica, che raccoglie una molteplicità di contributi interdisciplinari nell'unità del giudizio morale, irriducibile ad ognuno degli elementi di cui ha bisogno per prodursi*. Ma, allo stesso tempo, non è se stessa se si priva di tali elementi, di tali contributi disciplinari. Fondamentale è soprattutto l'inqua-

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, n. 3.

drammento teologico e filosofico, che dev'essere unitario: nella DSC, per principio, *non può esistere contrasto tra l'elemento di fede e l'elemento di ragione*, pena il venir meno della dottrina stessa. Potremmo anzi definire la DSC come la disciplina nella quale, per quanto riguarda la problematica sociale, *Rivelazione e ragione vengono ricondotte a unità*, senza che l'una o l'altra ne risultino sminuite.

Non è accettabile che un problema venga affrontato in modo tale che teologia e filosofia diano due indicazioni contrastanti. *Se la DSC non realizza tale sua unità costitutiva è costretta al silenzio*. Tutto questo impone uno sforzo di verifica della ragione teologica nella sua intelligenza della fede, che chiama in causa l'intera teologia. La teologia presente nella DSC non va considerata infatti come una specie di "teologia applicata", che guarda la società dall'alto della propria sicurezza, e scende solo per comunicare il risultato, il proprio giudizio morale: è invece una teologia che si mette a repentaglio, che accetta la sfida di farsi tradurre in un linguaggio che non è il suo, nella convinzione che l'uomo è *uno*, sia quando crede che quando pensa.

Partendo dalla fonte primitiva della dottrina sociale, la Rivelazione, sono dunque necessarie diverse mediazioni (teologica, filosofica, sociologica, storica, politica, giuridica, ecc.) per giungere all'affermazione di carattere morale ("principi permanenti di riflessione", "valori fondamentali", "criteri di giudizio", "direttive di azione") nel quale la fonte stessa si esprime. Ma la fonte, di mediazione in mediazione, non cessa di operarvi e solo se la si perde di vista ci si può stupire per l'intensificarsi delle critiche alla dottrina sociale in occasione delle ultime encicliche sociali.

Infatti, se la fonte della DSC è la Rivelazione, allora la sua trama più profonda si collega direttamente col mistero del Cristo, inteso come figura che raccoglie e interpreta la vicenda umana nella storia, e che la DSC *assume come prospettiva ermeneutica profonda* per il proprio discorso sul mondo.

5. L'UNIVERSALISMO DELLA DSC

La DSC non lascia riposare le diverse discipline nella chiarezza teorica della loro distinzione e nella differenza dei loro linguaggi, ma

le chiama a raccolta nel tentativo di dire *cosa sia buono, oggi, per questo uomo*. Il linguaggio della DSC si può quindi considerare un linguaggio di sintesi, nei cui termini si stratifica e si riorganizza la ricchezza di significati messa in luce dalle diverse prospettive disciplinari, impegnate, nella DSC, in *un unico discorso sull'uomo*.

Alla base di questo discorso ritroviamo la fonte della DSC, la Rivelazione, l'annuncio di Cristo, che suscita un atteggiamento esistenziale, esperienziale, sul quale in primo luogo si fonda *l'universalismo della dottrina sociale cristiana*. Intendiamo "universalismo" non solo nel senso della coscienza che la Chiesa ha della propria missione universale, ma in quello dell'accettazione dei suoi interventi da parte degli altri: perché dovrebbero stare a sentire? Quali sono le valide ragioni umane per prendere sul serio un'enciclica?

La prima risposta viene dai fatti, dalla realtà dell'esistenza, dell'esperienza comune. È proprio su questo terreno che fiorisce un martirologio cristiano, ogni giorno crescente, che testimonia di un impegno *per l'uomo* portato fino alle estreme conseguenze, da parte degli uomini di fede, martirologio che si unisce a quello di tutti gli altri uomini. Giovanni Paolo II ne aveva espresso con chiarezza la motivazione in un suo discorso al Pontificio Consiglio per la Cultura: «Il Pontificio Consiglio per la Cultura proseguirà il proprio lavoro ricordando questi due principi di orientamento: evangelizzazione delle culture e difesa dell'uomo... la nostra fede ci dà fiducia nell'uomo – nell'uomo creato ad immagine di Dio e redento da Cristo – che noi *desideriamo difendere ed amare per se stesso*, coscienti che egli non è uomo che per la sua cultura, cioè per la sua libertà di crescere integralmente e con tutte le sue capacità specifiche»¹⁵.

Perché il Vangelo entri in una cultura deve trovare la *strada dell'uomo*; i cristiani devono cioè imparare a difenderlo e ad aiutarne la crescita. Non si può annunciare la libertà a chi è schiavo (di un padrone, di una situazione, di un vizio) senza nello stesso tempo operare concretamente per la sua liberazione. È in quest'opera di *inculturazione* all'interno delle diverse culture nel mondo, che capita di *dover da-*

¹⁵ Giovanni Paolo II, *Discorso al Pontificio Consiglio per la Cultura*, 18 gennaio 1983.

re la propria vita, in vari modi: un gettito continuo di vita che irriga l'umanità e fornisce inchiostro per le encicliche.

6. IL SOGGETTO DELLA DSC

Su questa base, nei documenti del magistero sociale si fa sentire la voce di chi altrimenti non verrebbe mai ascoltato; sempre più, coloro i quali nella società subiscono, entrano nel processo di elaborazione dell'insegnamento sociale. Dall'interno della Chiesa si sviluppa dunque una coerente promozione umana, che tale non sarebbe (rimarrebbe paternalismo, assistenzialismo, parlare "a nome di...") se non giungesse al livello della produzione teorica. La scelta preferenziale dei poveri, in una coerente prospettiva di interdipendenza mondiale, significa infatti inserire, nel quadro generale della fede, anche il loro punto di vista: «Questo ampliamento dei soggetti – spiega il teologo Sebastiano Mosso – che riflettono sul rapporto tra fede e realtà sociale, avvenuto capillarmente e a tutti i livelli della comunità ecclesiale, viene a incidere in modo molto forte sul metodo e sui contenuti, e sulla sensibilità del magistero sociale, episcopale e pontificio, perché ne amplia e innova l'humus in cui si genera e ne costituisce anche maggiore possibilità di ascolto e di attuazione efficace»¹⁶.

L'enciclica *Centesimus annus* compie un passo fondamentale su questo punto, con l'identificazione del protagonista del processo storico, il cui senso viene espresso nella DSC: l'enciclica parla di milioni di uomini che si sono ispirati alla DSC nel loro impegno, dando vita, nel corso della storia, a «un grande movimento per la difesa della persona umana e la tutela della sua dignità» (n. 3): è un fenomeno che si incorpora nella tradizione della Chiesa; l'agire quotidiano dei cristiani ispirato alla dottrina, in collaborazione coi credenti di altre religioni e con tutti gli «uomini di buona volontà», diventa a sua volta dottrina.

¹⁶ S. Mosso, *Nuovi contenuti e nuovi problemi nell'insegnamento sociale della Chiesa*, relazione al Convegno dell'Università Cattolica del Sacro Cuore su «L'insegnamento sociale della Chiesa: principi e nuovi contenuti», Milano 14-15-16 aprile 1988.

È l'umanità stessa, con le sue esperienze e i suoi problemi, che giunge a parlare all'interno della Chiesa, che assume la Chiesa come propria parola, come propria coscienza più profonda. Questo non si realizza attraverso un inglobamento della società nella Chiesa, ma con una essenziale apertura della Chiesa all'umanità, richiesta dalla stessa universalità della sua missione. La Chiesa attua uno "svuotamento" di sé, *svuotamento inverante*, caratteristico di chi ama, e che per questo si riempie di interesse per la persona amata. La Chiesa fa suo lo svuotamento di sé attuato nella croce dal Cristo, quello che consente ad ogni uomo di riconoscersi in Lui e fare proprie le Sue parole. Universalità non significa dunque *rinunciare all'identità* che la fede conferisce, ma portare la propria fede ad un livello così vero che anche gli altri ne riconoscano il valore. È ciò che avviene dando la vita: la fede si realizza nella ripetizione e nel rinnovamento vitale di ciò che ha fatto Cristo. È ciò che *non avviene* se la fede viene usata per separarsi dagli uomini, come scudo protettivo che, dietro una facciata di condanna e di intransigenza, nasconde i contorni di un'intima debolezza: quella che si esprime in un'ideologia, o in quella "terza via" che la *Sollicitudi rei socialis* esclude. La fede cristiana vive se viene vissuta nell'umanità e con l'umanità cui l'annuncio di Cristo è destinato; la fede cristiana muore se viene rinchiusa dentro le mura di edifici nei quali gli uomini non vengono più a cercarla.

Questo è il contesto sorgivo della DSC, il mistero di Cristo vissuto con pienezza dalla Chiesa all'interno dell'umanità, mistero che ispira la prospettiva ermeneutica della DSC.

Ora bisogna cercare di comprendere il dispiegarsi di questa prospettiva attraverso le complesse mediazioni condotte dalla DSC. Non tenteremo di ricostruire l'insieme di tutte le mediazioni; cercheremo però di approfondire i contenuti di alcuni aspetti centrali della DSC, esaminando, a titolo di esempio, due importanti questioni affrontate dalla DSC: l'opzione preferenziale per i poveri e il tema dei diritti umani.

7. L'OPZIONE PREFERENZIALE PER I POVERI

L'«opzione preferenziale per i poveri» costituisce una delle affermazioni fondamentali della dottrina sociale cristiana. Essa è stata solennemente proclamata in occasione delle assemblee della Conferenza episcopale latino-americana, a Medellin (1968) e a Puebla (1979), che imposero all'attenzione mondiale la condizione di povertà di un intero continente. Questa opzione è stata successivamente ribadita nell'assemblea di Santo Domingo (1992).

L'enciclica di Paolo VI *Populorum progressio* (1967), aveva posto le premesse per l'«opzione», esponendo l'idea che «lo sviluppo è il nuovo nome della pace»: questo significa che le situazioni di sottosviluppo e la povertà che vi è legata non sono problemi circoscritti, da affrontare soltanto con un atteggiamento assistenziale, ma investono col loro peso l'equilibrio e la sicurezza dei popoli a livello mondiale. La povertà, in conclusione, è un problema globale, che non riguarda solo i poveri e coloro che se ne occupano, né solo i Paesi non sviluppati, ma tocca l'interesse e il diritto di tutti a vivere nella dignità e nella sicurezza. La *Populorum progressio* affrontava la povertà dal punto di vista della giustizia, mettendo in discussione le strutture sociali, economiche, politiche che la generano, la favoriscono o la tollerano. Volendo promuovere «uno sviluppo integrale dell'uomo», secondo Paolo VI la Chiesa non poteva limitarsi all'annuncio «parlato» del Vangelo, ma doveva aiutare a superare quelle situazioni – e dunque specialmente la povertà che deriva dall'ingiustizia – che impediscono all'uomo di esprimere la propria umanità.

La successiva «opzione fondamentale per i poveri» esprimeva la scelta della Chiesa di accompagnare l'uomo nel suo cammino verso una vita pienamente umana, e di mettere a disposizione dell'uomo, per questo scopo, la ricchezza dell'annuncio di Cristo.

Non poche furono le opposizioni a questa scelta della Chiesa, accusata di «farsi rivoluzionaria». Ma proprio gli ostacoli incontrati testimoniano dell'importanza dell'opzione per i poveri, in anni in cui il marxismo, nelle sue varie versioni, era l'ideologia dominante, e veniva abbracciata anche da molti cristiani che vi vedevano un metodo per lottare contro l'ingiustizia. La dottrina sociale cristiana, mostrando il legame tra l'annuncio del Vangelo e i compiti storici dell'uomo,

offriva un solido sistema di pensiero a tutti coloro che volevano agire rettamente, senza dover aderire a ideologie in contrasto con la fede.

L'opzione non è rimasta una pura dichiarazione di principio. Nei decenni successivi si è tradotta in scelte ed azioni dei cristiani, condotte spesso fino al martirio: il vescovo Romero, assassinato in Salvador, ne è diventato il simbolo; ma sono centinaia i sacerdoti, i religiosi, le suore, i laici, che hanno dato la vita, in forme diverse, sul fronte della povertà. Questo contributo di spiritualità, di intelligenza e di sangue si è riversato nelle encicliche sociali di Giovanni Paolo II, in particolare, per quanto riguarda il tema della povertà e dello sviluppo, nella *Sollicitudo rei socialis*, che riprende i medesimi temi della *Populorum progressio*, e approfondisce l'analisi della povertà intesa come fenomeno strutturale della società industriale: tanto da introdurre il tema delle "strutture di peccato", che devono essere superate non dall'elemosina o da una solidarietà occasionale, ma da una solidarietà altrettanto strutturale, capace di costruire strutture a misura della persona, che potremmo chiamare "strutture di grazia". Gli interventi di Giovanni Paolo II su questo argomento sono stati costanti, e condotti da diverse angolazioni: basti ricordare, ad esempio, il messaggio per la giornata della pace del 12 dicembre 1992, nel quale la povertà è presentata come causa dei conflitti, che a loro volta la aumentano, generando un circolo perverso dal quale si esce solo con la scelta libera, da parte di molti, di una *povertà positiva*, fatta di moderazione e semplicità nei consumi, per poter destinare quote sempre maggiori di ricchezza all'eliminazione della povertà ingiusta. L'enciclica *Centesimus annus* ritiene infatti necessari «importanti cambiamenti negli stili di vita consolidati, al fine di limitare lo spreco delle risorse ambientali e umane»¹⁷.

7.1. Tre concetti fondamentali

Ma in quale contesto mondiale avviene oggi l'opzione preferenziale per i poveri? Tre concetti hanno particolare rilevanza per rispondere a tale domanda.

¹⁷ *Centesimus annus*, 52.

Il primo è quello di *strutture di peccato*¹⁸, intese nel duplice senso di *strutture nate dal peccato e generanti* a loro volta *il peccato*. La *Sollicitudo rei socialis* compie delle importanti osservazioni sulla continuità della questione sociale: la sua dimensione mondiale – nella quale erano già entrati documenti quali la *Mater et Magistra* di Giovanni XXIII e il documento del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes*, e che viene per la prima volta esplicitamente dichiarata dalla *Populorum progressio* (n. 3) –, non significa il superamento delle problematiche precedenti riguardanti la lotta di classe e il confronto con le grandi ideologie: «Significa, al contrario – precisa la *Sollicitudo* per “eliminare un possibile equivoco” – che le problematiche nelle imprese di lavoro o nel movimento operaio e sindacale di un determinato paese o regione non sono da considerare isole sparse senza collegamenti, ma che dipendono in misura crescente dall’influsso di fattori esistenti al di là dei confini regionali e delle frontiere nazionali»¹⁹. Questa osservazione era già stata avanzata nella *Laborem exercens*: «Se nel passato al centro di tale questione (la questione sociale) si metteva soprattutto in luce *il problema della “classe”*, in epoca più recente si pone in primo piano *il problema del mondo*. Si considera, perciò, non solo l’ambito della classe, ma quello mondiale delle disuguaglianze e delle ingiustizie e, di conseguenza, non solo la dimensione di classe, ma quella mondiale dei compiti sulla via che porta alla realizzazione della giustizia nel mondo contemporaneo. L’analisi completa della situazione del mondo di oggi ha manifestato in modo ancora più profondo e più pieno il significato dell’anteriore analisi delle ingiustizie sociali ed è il significato che oggi si deve dare agli sforzi che tendono a costruire la giustizia sulla terra, non nascondendo con ciò le strutture ingiuste, ma postulando il loro esame e la loro trasformazione in una dimensione più universale»²⁰.

Esiste dunque un collegamento dinamico, una reciproca dipendenza tra le strutture di peccato, che lega l’ingiustizia compiuta nella

¹⁸ *Sollicitudo rei socialis*, 36.

¹⁹ *Sollicitudo*, 9.

²⁰ *Laborem exercens*, 2.

piccola fabbrica con quella perpetrata nei mercati mondiali delle materie prime: è il legame che consente alla DSC di parlare di *sistemi* mondiali e di criticarli nel loro insieme.

Il secondo concetto è quello di *solidarietà e di dovere morale della solidarietà*. La *Sollicitudo* osserva che, nei vent'anni che la separano dalla *Populorum progressio*, la problematica relativa al sottosviluppo si è generalmente aggravata, non per cause di tipo "naturale", ma per gli interventi che si sono succeduti. Osserviamo che ci sono stati diversi tipi di interventi. Alcuni di essi hanno avuto lo scopo di sollevare momentaneamente la situazione di un popolo alle prese con una grave emergenza, portando cibo, vestiario ed altri generi di primo soccorso: si è trattato di azioni necessarie, ma non rivolte a risolvere alla radice i problemi, a creare le condizioni per portare ogni popolo almeno all'autosufficienza alimentare. È vero che organismi internazionali sono intervenuti con azioni finalizzate a quest'ultimo obiettivo: ma gli interventi sono risultati insufficienti, inadeguati alla vastità dei problemi ²¹. Altri interventi sono stati decisamente negativi. Tutto questo costringe ad ammettere, in conclusione, che è la stessa organizzazione economica del pianeta a moltiplicare le disuguaglianze: ciò che deve cambiare è il modello stesso di sviluppo, basato su un'interdipendenza mondiale *negativa* che si ripercuote *negativamente* su una parte del pianeta. Assunto centrale della *Sollicitudo* (che richiama il n. 48 della *Populorum progressio*) è che, poiché la situazione attuale è il frutto di scelte compiute dagli uomini, scelte di segno inverso possono rovesciare la situazione: l'interdipendenza è un fatto di cui si deve tener conto al momento delle scelte, comprendendo l'*obbligo morale* di fare ciò che ha una ricaduta positiva sugli altri e trasformando così il *fatto ambivalente* dell'interdipendenza nel *fatto morale della solidarietà* ²².

Il terzo concetto è la *dimensione umana dello sviluppo* ²³. La DSC riconosce, accanto al *sottosviluppo*, un *supersviluppo* ugualmente «contrario al bene e alla felicità autentica [...] consistente nell'ecces-

²¹ *Sollicitudo*, 12 e 13.

²² *Sollicitudo*, 9.

²³ *Populorum progressio*, 76 e 87; *Sollicitudo*, 29.

siva disponibilità di ogni tipo di beni materiali in favore di alcune fasce sociali», che rende gli uomini «schiavi del possesso» e dal quale non si ricava che una «radicale insoddisfazione»²⁴. L'autentico sviluppo dev'essere misurato in base ad un *parametro interiore* «che è nella *natura specifica* dell'uomo, creato da Dio a sua immagine e somiglianza (cf. *Gn 1, 26*)»²⁵: per chiarire il contenuto di questo terzo concetto la *Sollicitudo* si riferisce direttamente al libro della *Genesis* come suo fondamento.

7.2. Due categorie morali

Questi tre concetti fondamentali sono approfonditi alla luce di due importanti “categorie morali”. La prima è quella di *interdipendenza*. Essa non indica soltanto una realtà sociale ed economica costruita dalla civiltà industriale: l'interdipendenza ha anche un *carattere etico*²⁶ e può essere assunta come *categoria morale*. Quando questo avviene, l'atteggiamento morale e sociale che vi corrisponde è la *solidarietà* la quale, come virtù cristiana, si ispira ad un «nuovo modello di unità del genere umano»: quella *comunione* che è «riflesso della vita intima di Dio, uno in tre Persone», l'anima stessa della vocazione della Chiesa ad essere «sacramento o segno e strumento... dell'unità di tutto il genere umano»²⁷. Caratteristica del nostro tempo, sostiene la *Sollicitudo*, è proprio la sensazione che l'*unità del mondo*, o l'*unità del genere umano*, «sia seriamente compromessa»²⁸; l'enciclica *assume in profondità questa prospettiva dell'unità* nella sua analisi del mondo contemporaneo, che culmina nell'individuazione della divisione del mondo in blocchi come causa fondamentale del sottosviluppo.

La seconda categoria morale è la *povertà*. Come valutare infatti (positivamente o negativamente) l'interdipendenza? Come leggere la

²⁴ *Sollicitudo*, 28.

²⁵ *Ibid.*, 19.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, 40.

²⁸ *Ibid.*, 14.

prospettiva dell'unità o la sua mancanza nelle esperienze della nostra storia? La *Sollicitudo* ribadisce l'«amore preferenziale per i poveri», non come una mera opzione contingente, ma come uno *stile* della Chiesa. L'«amore preferenziale per i poveri» è inserito lungo tutto il tessuto dell'enciclica: anche “povero”, infatti, come “interdipendenza”, non è nel cristianesimo soltanto una categoria sociologica, ma richiama la storia spirituale che, dalla povertà del «servo di JHWH» di cui parla Isaia, arriva a quella di Maria, e a quella estrema del Cristo crocifisso. La categoria biblica e spirituale di “povertà” è dunque un luogo privilegiato nel quale cercare l'entrata verso il centro del mistero della sofferenza e delle grandezza umana. Viceversa, questa povertà sofferente è luogo privilegiato per accedere all'intimità con Dio che si fa povero.

In conclusione, *povertà* e *interdipendenza (unità)* sono categorie che interpretano la situazione umana ed operano una fondamentale mediazione, che permette di ricondurre la situazione umana al modello del Cristo, il quale vive i contenuti di quelle categorie sia nel senso *negativo*, in quanto è *spoglio* al punto da avvertire, e manifestare col suo grido di abbandono, l'interiore *separazione* dal Padre; sia nel loro compimento *positivo*, in quanto in Cristo la *spoliazione* e la *separazione* vengono ricondotte alla ricchezza della *piena unità* col Padre. Fuori da questa volontà di intendere il cuore dell'uomo e di soccorrerlo nelle sue angosce, e di ricostruire allo stesso tempo *un'unità interiore e cosmica* dell'uomo con Dio vincendo le “strutture di peccato”, non si può intendere la DSC né, tanto meno, il suo rivolgersi non solo al cerchio ristretto dei cristiani o a quello più vasto dei credenti, ma ad *ogni uomo* sulla terra.

8. IL TEMA DEI DIRITTI UMANI

Nella DSC i cristiani non si difendono dietro la dottrina, ma vivono in pieno la passione della Chiesa per l'uomo, pagando con la loro vita l'autorità della dottrina. Anche la dottrina, di conseguenza, è considerata come un patrimonio di verità che consente di percorrere la strada dell'uomo, e che in tale vicenda è suscettibile di ulteriori sviluppi, non solo per il *rinnovamento* degli elementi storicamente con-

dizionati ²⁹, ma anche per la sempre maggiore *comprensione* che si consegue, proprio attraverso le vicende storiche, degli stessi principi dottrinali ³⁰.

8.1. Una svolta nel magistero sociale

Proprio in funzione di questi compiti di rinnovamento e comprensione, è di particolare rilevanza il tema dei diritti umani, che ha preso un posto sempre più centrale negli interventi della DSC. È fortemente presente, ad esempio, nei documenti della Pontificia Commissione «Iustitia et Pax», che si è occupata di svariati aspetti dei diritti umani, affrontandone gli aspetti più scottanti: dal debito internazionale, alla crisi degli alloggi, al razzismo, eccetera, esplorando le varie forme contemporanee in cui si presentano la violazione o il mancato riconoscimento dei diritti umani ³¹. Il n. 17 della *Redemptor hominis* è interamente dedicato a tale tema; l'enciclica *Sollicitudo rei socialis*, inoltre, come del resto anche la precedente enciclica sociale *Laborem exercens*, è costantemente attraversata dalla preoccupazione per i diritti umani, intesi non solo come diritti della persona, ma anche della famiglia, delle nazioni e dei popoli. E molti altri esempi si potrebbero fare.

²⁹ Su questo punto, che riguarda la distinzione delle diverse componenti del pensiero sociale della Chiesa, cf. O. von Nell-Breuning, *Lo sviluppo della dottrina sociale cattolica*, in «Strumento internazionale per un lavoro teologico: Communio», 56, marzo-aprile 1981, pp. 59-61, 64.

³⁰ È quanto spiega C. Van Gestel nel suo classico lavoro *Introduzione all'insegnamento sociale della Chiesa*, tr. it., Roma 1966², p. 169.

³¹ Pontificia Commissione «Iustitia et Pax», *Al servizio della comunità umana: un approccio etico del debito internazionale* (27 dic. 1986); *Che ne hai fatto del tuo fratello senza tetto? La Chiesa e il problema dell'alloggio* (27 dic. 1987); *La Chiesa di fronte al razzismo* (3 nov. 1988). Con l'elenco dei documenti, naturalmente, si potrebbe continuare. Due indicazioni bibliografiche generali sul tema dei diritti: *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società. Atti del IV Congresso Internazionale di Diritto Canonico. Fribourg (Suisse) 6-11.X.1980*, Milano 1981; *I diritti umani. Dottrina e prassi*, a cura di G. Concetti, Roma 1982; F. Compagnoni, *I diritti dell'uomo. Genesi, storia e impegno cristiano*, Milano 1995.

Uno studioso competente ed esperto come Jean-Yves Calvez, in una delle sue conferenze a Notre-Dame, ha dichiarato che i diritti dell'uomo sono diventati ormai il centro della DSC: «Ma siccome non è stato sempre così, si può oggi parlare dei diritti dell'uomo come di un nuovo punto di partenza nel processo di sensibilizzazione dei cristiani alle esigenze sociali»³². Ma «se non è sempre stato così», chiediamoci allora: in che cosa consiste la svolta, e quando è avvenuta?

Il punto di separazione tra due diversi periodi – tenendo presenti i limiti connessi con le grandi periodizzazioni, fatalmente approssimative – è comunemente riconosciuto nel pontificato di Giovanni XXIII – anche se, a nostro avviso, importanti aspetti ne sono stati anticipati da Pio XII –, che si pose il problema dell'universalità di una sua enciclica, rivolgendola a tutti gli uomini «di buona volontà»³³. Dalla fine dell'Ottocento, quando Leone XIII aprì ufficialmente la “questione sociale”, per i cattolici, con l'enciclica *Rerum novarum*, fino, sicuramente, a Pio XI, il metodo della Chiesa nel suo magistero sociale si potrebbe definire, grosso modo, come “deduttivo”: da alcuni principi immutabili, ricavati direttamente dai contenuti di fede, si faceva conseguire una configurazione ideale della società, che i cristiani (e tutti gli uomini di buona volontà) erano tenuti a realizzare. Questo atteggiamento dava l'immagine di una Chiesa depositaria della verità destinata agli uomini, ma separata dal mondo, al quale essa comunicava tale verità, in un certo senso, *dall'alto*.

Con l'enciclica *Pacem in terris* invece, Giovanni XXIII «instaura il metodo induttivo: il punto di partenza è il “momento storico”, la rilevazione del dato di fatto, che il papa chiama lettura dei “segni dei tempi”»³⁴. Il punto di partenza del magistero sociale più recente è dunque la condivisione da parte della Chiesa dell'avventura storica dell'uomo; il *dramma umano* viene riconosciuto come *dramma cristiano*: da questa esperienza di comunione, di com-passione con l'umanità, alla luce della Rivelazione e di tutto il patrimonio già acquisito dal-

³² J.-Y. Calvez, *Il Vangelo nel sociale. Nuove dimensioni della giustizia*, tr. it., Roma 1988, p. 41.

³³ *Pacem in terris*, n. 91 (11 aprile 1963).

³⁴ *Dalla Rerum novarum ad oggi. Un'enciclica che «deve continuare ad essere scritta»*, in «La Civiltà Cattolica», 3149, 1981, p. 352.

la Tradizione, si traggono i lineamenti del pensiero sociale cristiano. Questo cambiamento di prospettiva riguarda, in generale, il nuovo modo con cui la Chiesa vede la sua partecipazione alla storia, ed ha trovato la sua espressione in alcuni documenti conciliari di grande rilevanza³⁵. La Chiesa esprime questa svolta, per quanto riguarda il nostro argomento, facendo propria la categoria di pensiero dei *diritti dell'uomo*.

8.2. Dalla deduzione all'induzione

Quale rapporto c'è stato, nel corso della storia, tra Chiesa e diritti umani? Come ha scritto J. Joblin, il cristianesimo ha avuto una parte rilevante nella preparazione del "movimento dei diritti umani": è nell'ambito della teologia, infatti, che ha preso corpo una visione dell'uomo come soggetto libero, capace di libera decisione, una visione legata alla dignità che la fede attribuisce ad ogni uomo. Filosofi e giuristi, successivamente, spezzarono questo legame con la sfera religiosa, concependo l'uomo come del tutto autonomo e capace di trovare piena realizzazione con i propri mezzi.

Fu così che, soprattutto dalla rivoluzione francese in poi, il "movimento dei diritti umani" si è sviluppato indipendentemente dalle Chiese, generando una situazione, per così dire, di "blocco" tra cristianesimo e società moderna, che arriva fino a Giovanni XXIII. L'opposizione dottrinale separava credenti e non credenti impedendo loro ogni sostanziale collaborazione. Certamente non è un'opposizione trascurabile, ma la *Pacem in terris* tenta di superare il conflitto che ne consegue, sottolineando «come tutti gli uomini siano dotati di coscienza e quasi programmati per conformarsi nei loro comportamenti a ciò che essi ritengono essere la verità; si tratta qui di una struttura innata in tutti gli uomini e, poiché li costituisce come tali, fonte di

³⁵ Rimando a due lavori di P. Coda: *L'antropologia trinitaria. Una chiave di lettura della «Gaudium et spes»* (in part. il paragrafo sulla metodologia della GS), in «Nuova Umanità», X (1988) 56, pp. 17-48; e *Antropologia trinitaria e agire umano nel mondo*, in «Nuova Umanità», X (1988) 58-59, pp. 11-42.

diritti»³⁶. È un appello a ciò che precede ogni divisione umana, è il risalire alla persona come fondamento della società.

Col superamento del “metodo deduttivo” si è attuato, sul piano del linguaggio, una analoga trasformazione: i *diritti umani*, infatti, hanno preso il posto del *diritto naturale*, cui, precedentemente, il pensiero sociale cristiano si appellava con frequenza, per dare fondamento all’idea che quanto la Chiesa stabiliva non proveniva esclusivamente dalla fede, ma dalla natura stessa dell’uomo. La società contemporanea, però, non è monolitica ma pluralista, e ospita al suo interno concezioni dell’uomo molto differenti, la cui diversità, tra l’altro, è stata sempre accentuata dal clima di scontro ideologico che ha influito negli ultimi due secoli; anche la concezione dell’uomo che si esprimeva nell’idea del diritto naturale proposto dalla Chiesa, di conseguenza, ad un certo punto non è più stata accettata come universalmente valida, ma come una delle tante concezioni particolari. La nuova società industriale non si rivolgeva più alla Chiesa per avere dei lumi; anzi, dimostrava verso di essa indifferenza od ostilità: una concezione dell’uomo calata dall’alto, per quanta verità contenesse, veniva rifiutata a priori. Era la Chiesa, ormai, che doveva muovere dei passi verso la società; e in vari modi, nel corso del Novecento, lo ha fatto, maturando la svolta divenuta a tutti palese con Giovanni XXIII.

8.3. Dottrina e etica

Ora che questo passaggio è stato attuato, c’è chi sostiene che la Chiesa dovrebbe rinunciare a proporre una *dottrina* sociale (strettamente legata, in passato, proprio al concetto di diritto naturale) e limitarsi, più modestamente, a costruire un’*etica* sociale, cioè ad indicare un insieme di principi generali ritenuti validi per tutti³⁷.

³⁶ J. Joblin s.j., *La Chiesa e i diritti umani: quadro storico e prospettive future*, in «La Civiltà Cattolica», 3334, 1989, p. 340.

³⁷ Così si esprime Otfried Hoffe: «Essa (la DSC) riconosce anche un principio della modernità: la conoscenza non è acquisita una volta per tutte; riconoscere la verità diviene un processo di ricerca continua. Così sarà forse più giusto non parlare più di una *dottrina* sociale ma più modestamente e in maniera anche più vaga, di un’*eti-*

La questione è complessa. Un primo aspetto riguarda la stessa terminologia. Anni fa si discusse molto intorno ai termini “dottrina sociale della Chiesa” e “pensiero sociale della Chiesa”; molti studiosi adottarono il termine “pensiero” proprio per sottolineare che la Chiesa non si poneva al di sopra delle vicende umane con una dottrina immutabile e lontana, ma viveva insieme all’umanità la verità rivelata di cui è portatrice, e da questa esperienza di condivisione ricavava il proprio pensiero sociale: dire “pensiero sociale” dunque, nell’intenzione di chi proponeva questa nuova espressione, non significava abbandonare la dottrina della Chiesa, ma immergerla nella storia, renderla efficace e capace di autorinnovamento.

Nelle sue encicliche sociali, Giovanni Paolo II ha usato invece, abitualmente, il termine “dottrina sociale”; non però nel senso “immobilista” e “separatista” con cui poteva venire intesa un tempo; il papa parla anzi, come si è detto, di una dottrina sociale capace di rinnovamento: egli stesso, nella *Sollicitudo*, dichiara di voler svolgere tale compito (n. 3). La sua concezione della dottrina sociale contiene dunque le motivazioni migliori di chi proponeva di usare il termine “pensiero sociale”, mantenendo però con chiarezza lo statuto teologico della disciplina morale e il suo legame col magistero della Chiesa. L’uso del termine “dottrina” dunque, nell’accezione di Giovanni Paolo II, risulta preferibile.

Si dovrà aver cura di riconoscere, come si è sempre fatto, all’interno di un documento del magistero, gli elementi più propriamente dottrinali, i quali, cercando di applicare la Parola di Dio alla vita degli uomini, individuano principi generali perennemente validi, distinguendoli da altri elementi più legati al momento storico, ad una cultura particolare, ad una prospettiva parziale.

Ma un secondo aspetto, esaurita la questione terminologica, è particolarmente rilevante. Proporre di abbandonare la *dottrina* per *limitarsi ad un’etica*, oscura il fatto che *l’etica è dottrina*. Il termine “dottrina” dice infatti che l’origine e la sorgente di ogni verità, per la Chiesa, è la verità rivelata da Cristo, alla quale la Chiesa non cessa di

ca sociale»; *Réflexions méthodiques sur la doctrine sociale de l’Église*, nel cit. Convegno dell’Un. Cattolica, pp. 3-4 (datt.).

partecipare ed attingere. Anche ogni acquisizione di nuove verità avviene nella luce di questa verità rivelata originaria e fondante. Da questa sorge, nel confronto con la storia, anche un'etica, che non può però essere intesa come *sostitutiva* della dottrina, dato che ne fa parte.

Si obietta che la dottrina si lega direttamente alla fede; non tutti sono credenti e, di conseguenza, la dottrina non avrebbe carattere di universalità. Osserviamo che, se la fede non è universalmente condivisa, può esserlo un pensiero che ad essa si ispira, e che si proponga agli uomini non in modo "dottrinale" (nel senso negativo dell'imposizione, della prescrizione), ma con la forza dei fatti, degli atteggiamenti e dei valori autenticamente universali vissuti dagli uomini di fede. E dunque è giusto che il magistero sociale proponga principi validi per tutti, che si esprima, cioè, col linguaggio dell'etica; ma devono essere espressi anche – e devono rimanere chiari a credenti e non credenti – l'origine di quei principi, il loro legame fondante con la dottrina.

Ci sembra intimamente contraddittorio il tentativo di rinunciare alla dottrina per costruire un'etica condivisibile da tutti, perché le divisioni che sussistono sul piano teorico finiscono per riprodursi su quello morale³⁸; là dove credenti e non credenti condividono i medesimi principi etici, deve sussistere anche una condivisione – almeno parziale – nel modo di vedere l'uomo. La differenza tra un credente e un non credente che condividono il medesimo principio etico sta nel diverso fondamento ultimo che i due danno di quel principio (l'uno lo fonda, da ultimo, nella fede, l'altro nella sola ragione): là dove si accettano le stesse regole di azione è perché esiste, almeno parzialmente, una convergenza dottrinale. Un'etica, per quanto possa essere portatrice di principi universali, deve anche sempre mantenere la trasparenza dei propri fondamenti e la coscienza della propria origine, che determinano il senso che ai principi si attribuisce. Questo vale in modo particolare per l'etica cristiana, cui sono chiesti, in questo periodo storico, dei compiti gravosi: «L'etica cristiana – ha sostenuto ad esem-

³⁸ Rimando alle interessanti considerazioni di Giuseppe Maria Zanghì sulla possibilità teoretica (che egli nega) di una morale priva del fondamento trascendente, contenute nel suo *Morale laica?*, «Nuova Umanità», X (1988) 60, pp. 3-8.

pio Johan Verstraeten – è capace di vincere l'individualismo, il soggettivismo e la frammentazione dell'etica secolare attuale, se prende meglio coscienza del fatto che essa rappresenta anche, in modo dinamico e significativo, la pratica e le convinzioni della "comunità morale" che è la Chiesa»³⁹.

8.4. Diritti umani e diritto naturale

Il cardinale Agostino Casaroli, allora segretario di Stato vaticano, sottolineò le nuove possibilità aperte dal discorso sui diritti umani: «In questo "cammino" – sostenne davanti alla Commissione sui diritti umani dell'Onu –, la vostra commissione ha svolto un ruolo esemplare. Assumendo la varietà delle correnti filosofiche, che sono in essa rappresentate e superando le divergenze ideologiche o le opzioni politiche dei partecipanti, avete saputo ritrovarvi intorno a convinzioni fondamentali: la priorità dell'uomo, il carattere assoluto della sua dignità, il senso del dialogo»⁴⁰.

Ma il dibattito sui diritti umani è tutt'altro che facile. Se il consenso su alcuni diritti può essere a volte ottenuto all'interno di un gruppo di Paesi, ad esempio quelli occidentali e sviluppati, l'esperienza dimostra che è molto più difficile mettere d'accordo questi ultimi con i Paesi in via di sviluppo, o con i Paesi islamici. È un confronto che manifesta tutte le diverse prospettive culturali presenti nell'umanità⁴¹. Il termine "diritti dell'uomo", in sostanza, rimane equivoco

³⁹ J. Verstraeten, *L'enseignement social de l'église comme source d'inspiration pour le «Centre d'Économie et Éthique» de l'Université Catholique de Louvain*, relazione al cit. Convegno dell'Un. Cattolica, p. 4 (datt.)

⁴⁰ A. Casaroli, *Alla Commissione ONU per i diritti dell'uomo*, in «Il Regno-documenti», 7, 1989, p. 195.

⁴¹ «Si distinguerà dunque una coscienza spontanea dei diritti dell'uomo, che corrisponde al loro primo emergere, dalla loro giustificazione esplicita e ragionata che è di competenza del filosofo. È a questo livello filosofico che si manifestano delle divergenze che sembrano irriducibili. Queste divergenze non hanno impedito un accordo di natura pratica. Ma esse rendono tale accordo singolarmente fragile», G. Cottier, *La tâche de la philosophie dans l'élaboration de l'enseignement social de l'Église*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 1, 1988, p. 14.

finché non si chiarisca fino in fondo *quali* sono i diritti di *quale* uomo⁴². E infatti, nella *Pacem in terris* c'era il riconoscimento deciso che è possibile una verità comune, ma l'enciclica non si addentrava molto nella definizione dei contenuti, nella consapevolezza che il dialogo interculturale è ancora agli inizi.

In conclusione, la categoria "diritti dell'uomo" non è meno problematica di quella di "diritto naturale". E non c'è da stupirsene, perché, come osserva quel grande maestro di pensiero sociale cristiano che è Nell-Breuning, cosa sono i nuovissimi diritti dell'uomo se non il più puro diritto naturale?⁴³

Ciò nonostante, la categoria "diritti dell'uomo" è di grande importanza, perché segna la "svolta metodologica" del pensiero sociale cristiano e, insieme, segna una svolta dell'umanità, che si è concentrata sul tema dei diritti proprio dopo che un periodo di totalitarismi, sfociato, ma non concluso, nella seconda guerra mondiale, aveva sistematicamente calpestato in mille modi la dignità dell'uomo, aveva oscurato cioè, in lui, la *persona*, nella quale si esprime il suo essere ad "immagine di Dio". Dichiarare i diritti dell'uomo ha avuto ed ha tuttora il significato di volerlo proteggere. Impegnarsi sul fronte dei diritti richiama la Chiesa alla centralità della propria missione e le consente anche di avviare il superamento di quella sua divisione dalla società moderna, sulla quale, da Paolo VI in poi, non ha cessato di meditare: «Malgrado le reticenze, più o meno esplicite, di alcuni stati – sostiene Giovanni Paolo II –, il testo del 1948 ha messo in rilievo un insieme di nozioni – impregnate di tradizione cristiana (penso in par-

⁴² «E, proprio di fronte alle violazioni, o al più generale mancato rispetto dei diritti umani, la questione che si pone è capire se, nonostante la Dichiarazione ed un quarantennio di piccoli ma significativi passi verso *linee uniformi* di comportamento universalmente accettate – quell' "ideale comune da raggiungersi da tutti i popoli e da tutte le Nazioni" di cui parla il Preambolo della Dichiarazione – per tutelare la persona umana singolarmente e l'intera famiglia umana, non si siano tralasciati alcuni presupposti essenziali: *quale* dignità tutelare, *quale* libertà proteggere, *quale* sviluppo favorire, *quale* pace garantire? In sostanza proclamare e proteggere i diritti di *quale* uomo?», V. Buonomo, *Diritti umani e «coscienza dell'umanità»*. *A quarant'anni dalla Dichiarazione universale*, in «Nuova Umanità», XI (1989) 64-65, pp. 89-108.

⁴³ Citato da F. Compagnoni, *Dalla legge/diritto naturale ai diritti dell'uomo*, in «Rivista di teologia morale», 78, 1988, p. 22.

ticolare alla nozione di dignità della persona) – che si è imposto come sistema universale di valori»⁴⁴.

La categoria dei diritti aiuta dunque un reciproco riconoscimento, della Chiesa nella società e della società nella Chiesa. E non va intesa in contrapposizione alla categoria di “diritto naturale”, ma, piuttosto, come l’apertura di quest’ultima agli arricchimenti che la storia può arrecare alla sua concezione dell’uomo. Si tratta, in sostanza, della riscoperta della componente di storicità del diritto naturale, della dinamicità che anche la visione tomista gli riconosceva: per la dottrina cristiana, «la “natura” [...] si attua nella “persona”, che diviene così il principio originario oggettivo, da cui scaturiscono i “valori” e i “diritti”, l’insieme dei quali forma il contenuto e l’ossatura del “diritto naturale”. Ma, questi valori e questi diritti inerenti alla persona umana (e in quanto tali originari, universali, inalienabili e inviolabili, perché esprimono il disegno e la volontà di Dio creatore della natura umana) vengono colti dalla coscienza nel divenire storico dell’uomo, almeno in alcune sue determinazioni. Perciò il diritto naturale non è fisso e atemporale, come vuole il giusnaturalismo, ma ha una sua ineliminabile storicità»⁴⁵. A maggior ragione valgono tali argomenti se si compie un ulteriore passo: non solo “la natura si attua nella persona”, ma la natura umana consiste nell’essere persona: trattare dei diritti della persona significa dunque, oggi, ridisegnare il diritto naturale fa-

⁴⁴ Giovanni Paolo II, *La fede fonda i diritti umani*, discorso al corpo diplomatico del 9.1.1989, in «il Regno-documenti», 3, 1989, n. 7.

⁴⁵ *Il diritto naturale nella dottrina sociale della Chiesa*, in «La Civiltà Cattolica», 3336, 1989, pp. 533-534. Nello stesso senso si esprime Reginaldo M. Pizzorni: «Ora la retta nozione di *persona* esprime tutta questa dottrina: realizzazione esistenziale della natura umana, la persona è capace di uscire da se stessa e di comprendersi. La natura umana non è dunque un puro dato, ma piuttosto ciò che la persona deve accettare, prendere in carica e realizzare (...). Nella sua esigenza fondamentale, il diritto naturale rimane allora immutabile; ma le manifesta, queste esigenze, in applicazioni che variano secondo le culture; nello stesso tempo, approfondisce la propria conoscenza secondo l’evolversi delle sue manifestazioni ed appunto in questo senso si parla della sua storicità e dinamicità. Il diritto naturale si deve scoprire in azione, per così dire, nella realtà umana, soprattutto sociale, in uno sviluppo che ovviamente è “a posteriori”, ed è oggetto, come tutte le cose umane, a deviazioni o comunque a differenziazioni», R.M. Pizzorni, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d’Aquino. Saggio storico-critico*, Roma 1978, pp. 442-443.

cendo incontrare l'antropologia della Rivelazione con la realtà dell'uomo nella storia di oggi.

Infine, è sempre vivo il problema cruciale dei *fondamenti antropologici ed etici* dei diritti dell'uomo, che la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948 non affrontava. Secondo Giovanni Paolo II spetta alle «diverse famiglie di pensiero, in particolare alle comunità di fedeli», il compito di fornire basi morali all'edificio giuridico; la fede e il senso morale dei credenti sono considerati i «fondamenti trascendenti indispensabili dei diritti, che garantiscono contro la loro manipolazione»⁴⁶. Nel caso dei cristiani, il fondamento dei diritti umani, che si riconoscono nella storia attraverso la ragione naturale, è chiaramente indicato dal Concilio Vaticano II nel n. 29 della *Gaudium et spes*, che considera contraria al disegno di Dio ogni discriminazione nei *diritti fondamentali della persona* in quanto tutti gli uomini sono *creati ad immagine di Dio e redenti da Cristo*.

Dunque, attraverso il riconoscimento e l'approfondimento dei diversi e anche nuovi diritti umani, la DSC, in un processo di costante dialogo e riferimento alla storia, *ricostruisce le fisionomie della persona*; riconosce cioè, ed ama, l'immagine di Dio e il volto di Cristo *nel modo in cui oggi si fanno conoscere nell'uomo*; partecipa alla passione di Cristo *nel modo in cui oggi essa si consuma*. La concezione cristiana dell'uomo, così, prende coscienza di non essere semplicemente *data*, ma di essere anche un *farsi*, una coscienza che continuamente si arricchisce nella storia, la quale, proprio con l'ingresso del Dio cristiano, con l'Incarnazione, ha preso consistenza e valore. In questo modo la DSC è capace di costante rinnovamento nella fedeltà alla Tradizione⁴⁷.

⁴⁶ Giovanni Paolo II, *La fede fonda i diritti umani*, cit., n. 7.

⁴⁷ Pierpaolo Donati osserva: «I recenti dibattiti sul neo-utilitarismo costituiscono un esempio quanto mai eclatante, così come i dibattiti sul neo-contrattualismo. Per loro stessa ammissione, le teorie di una "nuova etica pubblica", razionale in senso adattivo-strumentale, non sono in grado di offrire giustificazioni ultimativamente accettabili sul perché i membri socialmente deboli della società dovrebbero ricevere attenzioni, solidarietà e riconoscimenti di diritti fondamentali, che non siano negoziabili o comunque discrezionali». L'insegnamento sociale della Chiesa, secondo Donati, entra in dialogo con le diverse scienze sociali fornendo un quadro generale comune di carattere fondante; per far questo, però, l'insegnamento sociale deve evolve-

Il fondamento del tema dei diritti, e della stessa DSC, è dunque biblico e cristologico⁴⁸; a sua volta, il tema dei diritti media, rispetto alla storia, il proprio fondamento, cioè lo ripresenta e attualizza; l'insieme di tale pensiero tratteggia un'*antropologia cristica*, nella quale la figura di Cristo è modello per l'uomo: riassume, interpreta ed anticipa la vicenda di ogni uomo, nella sua prova e nella sua elezione⁴⁹. Ma, allo stesso tempo, l'uomo di oggi dà un volto al Cristo, un nome all'immagine di Dio: è il senza casa, il senza lavoro, lo sfruttato, l'incompreso, l'abbandonato, il disorientato, il ferito, l'ucciso... è tutti i volti dell'uomo che i suoi diritti violati mostrano. Dio e uomo si chiamano per nome; da Dio si impara l'uomo e dall'uomo si impara Dio. Da questo rapporto personale, da questa circolarità ermeneutica che si impernia sul Cristo, scaturisce la dottrina sociale cristiana.

9. L'UMANESIMO DELLA FRATERNITÀ

L'approfondimento del tema dei diritti, come si vede, porta molto vicini al fondo della questione, che non viene ancora raggiunto pie-

re: «Ci si è resi conto che, ora, si deve sviluppare e non semplicemente "applicare" una verità rivelata o una tradizione consacrata dai secoli, attraverso l'elaborazione di un *metodo* e di un *framework* concettuale che possano inglobare riferimenti simbolici e strumenti di analisi emergenti lungo il processo storico. Si tratta di vedere sviluppi in precedenza impensati di principi ontologici che richiedono sempre ulteriori svelamenti»; P. Donati, *L'insegnamento sociale della Chiesa può essere guida etica della prassi nella società post-moderna?*, relazione al citato convegno dell'Università Cattolica, pp. 10-11 (datt.).

⁴⁸ «La dottrina sociale della Chiesa, infatti, trova la sua sorgente nella Sacra Scrittura, a cominciare dal Libro della Genesi e, in particolare, nel vangelo e negli scritti apostolici», Giovanni Paolo II, *Laborem exercens*, n. 3.

⁴⁹ Così si esprime Hans Urs von Balthasar: «Per il fatto che Dio nella sua parola incarnata prende il posto del piccolo tra gli uomini, diviene evidente, al di là di ogni valutazione puramente umana dell'uomo, la dignità dell'uomo e più precisamente di ogni singolo uomo e quindi il fondamento ultimo dei diritti dell'uomo e questo non in maniera decrescente dai cosiddetti importanti ai cosiddetti insignificanti, bensì al contrario: quanto più un uomo è privo di potenza propria, tanto più diviene visibile in lui la presenza del Figlio di Dio», H.U. von Balthasar, *Le beatitudini e i diritti dell'uomo*, in «Strumento internazionale per un lavoro teologico: Communio», 56, 1981, p. 18.

namente, a mio avviso, finché non si arrivi a definire una categoria fondante, che ancora manca all'insieme del discorso: *categoria*, dunque condizione del pensiero, ciò che rende possibile i concetti.

Avviciniamo la questione partendo dalla considerazione di un fatto: l'effettiva separazione fra "Chiesa e mondo", consumatasi nel corso dell'età moderna e contemporanea. Il tema dei diritti ha mostrato come esista una unità essenziale fra l'antropologia rivelata da Cristo e la condizione umana. La separazione fra Chiesa e mondo, al contrario, essendosi prodotta non solo come distinzione istituzionale (passaggio decisivo e positivo per piena espressione degli ambiti "temporale" e "spirituale"), ma come vera e propria scissione culturale, mette a rischio proprio quell'unità essenziale che risulta fondativa dei diritti umani.

Se si cerca un testo nel quale questo ordine di problemi viene solidamente affrontato e posto al centro dell'interesse, questo è senz'altro la *Gaudium et spes*, cioè la Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II su *La Chiesa nel mondo contemporaneo*. Promulgata il 7 dicembre 1965, essa si rivolge «a tutti indistintamente gli uomini», volendo affermare che niente di ciò che è «genuinamente umano» è estraneo alla Chiesa.

La *Gaudium et spes* mette in evidenza quanto questo legame tra Chiesa e mondo sia essenziale; ed essenziale soprattutto per la cultura, cioè per il modo di pensare, per la valutazione delle cose e delle situazioni. Quasi che la separazione tra Chiesa e mondo – che effettivamente c'è stata, sotto molti aspetti, nell'età moderna e contemporanea – lasci entrambi i soggetti privi di qualcosa di essenziale: da qui la debolezza del pensiero che caratterizza i nostri anni, e che colpisce, in particolare, il pensiero che ragiona sull'insieme, sull'unità tra tutte le componenti di una comunità, qual è il pensiero politico, o anche quello economico, se esce dal mero contesto aziendale e pensa l'economia nei suoi rapporti con la civiltà.

Il documento conciliare segnala «lo squilibrio fra una moderna intelligenza pratica e il modo di pensare teoretico [...] squilibrio tra le specializzazioni dell'attività umana e la visione universale della realtà»⁵⁰;

⁵⁰ GS, 8.

l'uomo contemporaneo, insomma, esibisce in maniera amplificata la condizione tipica della «stirpe di Caino»⁵¹: è diventato estremamente potente e capace di dominare singoli pezzi della realtà, ma non è più capace di vederla nel suo insieme, di capirne il senso. Gli capita, di conseguenza, di utilizzare, in un determinato settore, la tecnologia con grande efficacia: ma con conseguenze distruttive per l'insieme, cioè nei confronti dell'ambiente naturale e nei riguardi delle persone; gli capita di moltiplicare la propria capacità produttiva, ma, paradossalmente, di farlo in modo tale che la povertà, a livello globale, aumenti.

Questa separazione tra la potenza pratica e la capacità di orientarla a un fine buono per tutti, esprime in realtà una divisione che l'uomo contemporaneo ha in se stesso, «dalla quale provengono anche tante e così gravi discordie nella società»⁵².

Ciò nonostante, la *Gaudium et spes* non vede la storia contemporanea come un fenomeno negativo, anzi: «Siamo testimoni della nascita d'un nuovo umanesimo in cui l'uomo si definisce anzitutto per la sua responsabilità verso i suoi fratelli e verso la storia»; il documento vede addirittura profilarsi una «nuova cultura», che assegna compiti ai quali «tutti, ma specialmente i cristiani, fraternamente uniti in una sola famiglia umana, sono chiamati». Pur tra le difficoltà della nostra epoca, dunque, è più forte il positivo che va emergendo, e che consiste proprio nella dimensione della fraternità, caratteristica della «nuova cultura». Il Concilio propone insomma una chiara lettura della storia: più forte delle divisioni che in diversi modi l'uomo produce, è il movimento di unità che tende a fare dell'umanità un'unica famiglia, sulla base della fraternità.

Ma tanto è presente l'idea della fraternità nel documento conciliare, quanto è assente nella riflessione contemporanea, al punto da essere quasi l'emblema della separazione fra Chiesa e cultura contemporanea.

In effetti, guardando agli ultimi tre secoli, abbiamo visto sorgere movimenti storici che hanno proposto valori e principi già conosciuti prima, ma dandone una interpretazione, una realizzazione storica

⁵¹ Cf. il cap. II del presente lavoro, dedicato all'antropologia biblica.

⁵² GS, 10.

fortemente innovative. Facciamo il caso del movimento liberale, che ha imposto al mondo una realizzazione del principio di libertà che ha rivoluzionato la politica e l'economia; una libertà che, oltre a produrre progresso e dignità umana, si è anche, spesso, rovesciata nel proprio contrario, degenerando in arbitrio e consentendo l'instaurarsi della legge del più forte. È, anche, il caso del movimento socialista che, sulla base dell'uguaglianza, ha aperto un orizzonte di emancipazione per i più deboli, lottando contro l'idea che la subordinazione dell'uomo all'uomo fosse un dato di natura; e anche tale movimento ha prodotto degenerazioni, specialmente in certi regimi oppressivi che hanno tolto dignità agli uomini, anziché restituirla.

Si tratta di movimenti che, in parte fin dalla loro origine, ma soprattutto nel loro sviluppo ideologico successivo, sono cresciuti nell'estraneità al cristianesimo o addirittura contro di esso, anche se i valori che proclamavano erano originariamente cristiani e anzi, senza la rivoluzione culturale cristiana, libertà e uguaglianza – come principi universali – non sarebbero neppure state concepibili. Nella *Gaudium et spes* si fa costante riferimento ai principi di libertà e uguaglianza, ma sempre in riferimento al loro fondamento ultimo, che è la Comunità delle Persone divine che ha creato l'uomo a immagine di Dio: e tale immagine si esprime, dal punto di vista del rapporto che dovrebbe legare gli uomini tra loro, nella fraternità. La fraternità è il fondamento degli altri valori, ad esempio dell'uguaglianza: «le troppe disuguaglianze economiche e sociali, tra membri e tra popoli dell'unica famiglia umana...»⁵³. La disuguaglianza è intollerabile perché l'umanità è una famiglia.

La separazione, che è avvenuta non senza colpe da parte degli stessi cristiani, ha staccato questi principi dalla loro radice: perché libertà e uguaglianza sono conseguenze della fraternità: per il fatto di essere figli dell'unico Padre, siamo anche liberi ed uguali; concetto, questo, continuamente riaffermato dalla *Gaudium et spes*: «Essendo Dio padre, principio e fine di tutti, siamo tutti chiamati ad essere fratelli»⁵⁴; «Perché il Padre vuole che noi riconosciamo ed efficacemente

⁵³ GS, 29.

⁵⁴ GS, 92.

te amiamo Cristo in ciascuno dei nostri fratelli»⁵⁵. Il rifiuto di questa paternità si è espresso, nell'età contemporanea, in una sorta di oblio della fraternità, che ha fortemente condizionato la realizzazione storica degli altri principi, i quali invece, nella *Gaudium et spes*, sono costantemente ricondotti alla fraternità.

Ma che cosa è, nel suo significato più profondo, la fraternità? Come è vista questa comunità o famiglia umana legata dal vincolo della fraternità? «Quando Gesù prega il Padre, perché “tutti siano una cosa sola come anche noi siamo una cosa sola” (Gv 17, 21-22) mettendoci davanti orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità»⁵⁶. È, dunque, “dentro” le Persone divine, per così dire, che bisogna guardare per comprendere quale legame ci debba essere tra gli uomini, per comprendere in che cosa consista la fraternità.

Un notevole impulso alla riscoperta e allo studio della fraternità, e una lettura che va proprio nel senso di quest'ultima indicazione, è venuto, negli anni recenti, da alcuni interventi di Chiara Lubich, che – soprattutto in un contesto di riflessione politica⁵⁷ – ha rilanciato l'attenzione contemporanea sulla “grande assente”: una categoria messa da parte, forse, proprio perché troppo esplicito è il suo legame con la sorgente religiosa, troppo forti sono le esigenze che essa contiene. Ma divenuta indispensabile per affrontare i problemi globali di oggi, nei confronti dei quali la riflessione contemporanea, e in particolare quella politica e quella economica, mostrano un “deficit” di teoria, proprio per avere voluto escludere la fraternità dal proprio orizzonte.

⁵⁵ GS, 93.

⁵⁶ GS, 24.

⁵⁷ C. Lubich, *Il Movimento dell'unità per una politica di comunione*, in «Nuova Umanità», XXII (2000/5) 131, pp. 603-616; *Per una politica di comunione*, in «Nuova Umanità», XXIII (2001/2) 134, pp. 211-222; *La fraternità nell'orizzonte della città*, in «Nuova Umanità», XXIII (2001/5) 137, pp. 581-591; *Lo spirito di fratellanza nella politica come chiave dell'unità dell'Europa e del mondo*, in «Nuova Umanità», XXIV (2002/1) 139, pp. 15-28; *La fraternità politica nella storia e nel futuro dell'Europa*, in «Nuova Umanità», XXIV (2002/4) 142, pp. 407-416; *L'Europa unita per un mondo unito*, in «Nuova Umanità», XXV (2003/2) 146, pp. 139-151.

La Lubich inizia la sua riflessione sulla fraternità con la considerazione dell'esperienza storica di Gesù. Gesù, guardato non nei momenti di gloria umana, non quando compiva miracoli e trascinava le folle, ma quando, al culmine della sua passione, rimane da solo, respinto dalla terra ed estraneo al cielo, al punto da gridare: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»⁵⁸. Gesù ha perduto, ormai, ogni legame, è sciolto da ogni vincolo. Non avverte più, neppure, il legame intimo con il Padre, tanto che dalla sua bocca non esce più la parola "Padre", ma "Dio": Gesù non sente più se stesso come il Figlio, per poter così raggiungere ogni uomo, nella sua condizione di nullità, di abbandono, di lontananza da Dio.

Non tutti gli uomini si possono rivolgere a Dio, perché non tutti hanno la fede. Ma ogni uomo si può riconoscere in Gesù abbandonato: chi, fra gli uomini, non si è mai sentito abbandonato, incompreso, tradito, umiliato, ferito? Gesù abbandonato, col suo grido, dà voce a ciascun uomo; e in tal modo ci rivela la grandezza infinita dell'uomo che, ridotto a niente, nel punto più basso della propria esistenza, in Gesù può alzare la testa e chiedere il perché, lo scopo del proprio abbandono. Gesù abbandonato mostra come l'infinitamente piccolo possa rivolgersi all'Infinitamente Grande e interrogarlo: la domanda di Gesù non è ribellione, ma un atto di radicale fedeltà, perché continua ad avere la certezza che Dio sappia e custodisca il significato della tragedia che egli sta vivendo, e della quale gli chiede lo scopo.

Raccogliendo tutto se stesso, nell'ultima decisione della sua esistenza terrena, Gesù abbandonato non attende la risposta dal Padre, ma a Lui si riabbandona, ricomponendo l'unità; e con questo atto riconduce gli uomini, che aveva raggiunto nella loro lontananza, all'unità con Dio, li porta con sé. Gesù ha "perduto" il suo essere Figlio perché noi diventassimo figli di Dio e, con questo, fratelli fra di noi. La fraternità – sottolinea Chiara Lubich⁵⁹ – è il vincolo che ci viene

⁵⁸ Mt 27, 46; Mc 15, 34.

⁵⁹ C. Lubich, *Il grido*, Città Nuova, Roma 2001. Su Gesù abbandonato: P. Co-da, *Evento pasquale. Trinità e storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1984; A. Pelli, *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio Uno e Trino. Un'interpretazione teologica del nuovo orizzonte di comprensione aperto da*

donato dopo essere stati sciolti da tutti gli altri vincoli di sottomissione, di paura, di schiavitù. Ed è la fraternità a renderci liberi ed uguali. Si può non credere in Dio: ma si deve prendere atto che, nella storia umana, è con Gesù che viene introdotta la categoria della fraternità, che spiega come gli uomini, prima di appartenere ad una razza, ad una cultura, ad un popolo, sono fratelli: *la comunità umana è la prima comunità, quella che rende possibili tutte le altre, e la fraternità è il legame che la definisce* ⁶⁰.

La lettura della Lubich mette in evidenza che la fraternità universale non è un mero sentimento, non si esaurisce in una dimensione affettiva, ma è il vincolo ontologico dell'umanità. In questa luce, si spieghino compiutamente le riflessioni del Concilio su questo tema, e il ruolo centrale che esso assegna alla fraternità. Anzitutto quanto al modo con il quale si attua: poiché ogni uomo ha già in sé il seme della fraternità e la vocazione all'unità, la Chiesa ha il compito di risvegliare e sviluppare la fraternità fra gli uomini, anche senza che questi entrino visibilmente in essa. La Chiesa, in altre parole, non ingloba l'umanità dentro la propria forma visibile, ma si dona all'umanità perché questa si nutra della fraternità di cui la Chiesa è portatrice: «Questa solidarietà dovrà sempre essere accresciuta, fino a quel giorno in cui sarà consumata, e in cui gli uomini, salvati dalla grazia, renderanno gloria perfetta a Dio, come famiglia da Dio e da Cristo Fratello amata» ⁶¹. E ancora: «La Chiesa, in forza della missione che ha di illuminare tutto il mondo con il messaggio evangelico e di radunare in un solo Spirito tutti gli uomini di qualunque nazione, stirpe e civiltà, diventa segno di quella fraternità che permette e rafforza un sincero dialogo» ⁶².

Essa diviene ineludibile oggi, quando sono gli stessi processi sociali, economici e politici attualmente in corso a spingere l'umanità

Chiara Lubich, Città Nuova, Roma 1995; G. Rossé, *Il Grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Città Nuova, Roma 1984.

⁶⁰ Per una prima esposizione del ruolo della fraternità in politica: A.M. Baggio, *Il carisma dell'unità e la politica. Meditazioni per la vita pubblica*, Città Nuova, Roma 2004.

⁶¹ GS, 32.

⁶² GS, 92.

verso la costruzione di una forma comunitaria universale; esistono infatti problemi che possono venire affrontati e risolti solo attraverso la collaborazione costante, strutturale, di tutti i popoli; e la fraternità appare come l'unica categoria capace di spiegare il legame universale, necessario per costruire questa collaborazione globale.

È proprio quanto sottolinea la *Gaudium et spes*, assegnando alla Chiesa il compito di immettere il vero senso all'interno del processo di globalizzazione, collaborando a correggere i fenomeni ingiusti e errati. L'umanità stessa va verso una forma comunitaria universale, sulla spinta dei processi attualmente in corso: «...la famiglia umana poco a poco è venuta a riconoscersi e a costituirsi come una comunità unitaria nel mondo intero»⁶³; al punto che la *Gaudium et spes* si riferisce correntemente all'umanità come ad un soggetto unitario. «Mentre poco a poco va unificandosi e in ogni luogo diventa ormai meglio consapevole della propria unità, l'umanità...»⁶⁴.

«Anche gli Stati si sforzano sempre più di raggiungere una certa comunità universale»⁶⁵. In questo quadro, il ruolo delle istituzioni internazionali e regionali è quello di preparare la costruzione di una autorità universale, basata sul consenso e sul rispetto di ciascuno: «Esse rappresentano i primi sforzi di gettare le fondamenta internazionali di tutta la comunità umana»⁶⁶.

Questo elemento comunitario, per il Concilio, è un dato originario: «Sin dall'inizio della storia della salvezza, Egli stesso elesse uomini, non soltanto come individui ma come membri di una certa comunità. Infatti questi eletti, Dio manifestando il Suo disegno, chiamò "suo popolo" (*Es* 3, 7-12) con il quale poi strinse il patto sul Sinai». Successivamente, «tale carattere comunitario è perfezionato e compiuto dall'opera di Cristo Gesù», il quale «santificò le relazioni umane»⁶⁷: ciò significa che tutto ciò che gli uomini fanno gli uni agli altri, tutte le forme umane di relazione sono componenti *della* relazione di fraternità che deve instaurarsi tra gli uomini.

⁶³ GS, 33.

⁶⁴ GS, 77.

⁶⁵ GS, 9.

⁶⁶ GS, 84.

⁶⁷ GS, 32.

Nell'ottica della *Gaudium et spes* la fraternità, infatti, è un dato di partenza, nel senso che è ciò che Cristo, attraverso la redenzione, ha già operato negli uomini e fra di loro, ma è anche ciò a cui l'umanità deve arrivare nella storia: «Nella sua predicazione espressamente comandò ai figli di Dio che si trattassero vicendevolmente da fratelli. Nella sua preghiera chiese che tutti i suoi discepoli fossero una “cosa sola”. Anzi Egli stesso si offrì per tutti fino alla morte, Redentore di tutti. “Nessuno ha maggiore amore di chi sacrifica la propria vita per i suoi amici” (Gv 15,13)»⁶⁸.

È importante notare la sequenza logica – che è la logica stessa del distendersi nella storia del piano della salvezza – con la quale la *Gaudium et spes* presenta il diffondersi della fraternità. Scaturisce dal Cristo, che con essa genera la Chiesa. Questa è, per così dire, il luogo dove la comunione fraterna è depositata; ma la Chiesa ha il compito di portare la fraternità fra tutti gli uomini: «Comandò, inoltre – spiega il documento –, agli apostoli di annunciare il messaggio evangelico a tutte le genti, perché il genere umano diventasse la famiglia di Dio, nella quale la pienezza della legge fosse l'amore»⁶⁹. Per questo il Concilio «offre all'umanità la cooperazione sincera della Chiesa al fine di stabilire quella fraternità universale che corrisponda»⁷⁰ alla vocazione dell'uomo.

È dunque nella luce della fraternità che vanno interpretati e vissuti i “concetti fondamentali” e le “categorie morali” della dottrina sociale cristiana: concetti e categorie che hanno il compito di “mediare” il principio di fraternità. Esso infatti ha un carattere fondativo e originario, e può venire “declinato” in diverse forme, a seconda delle esigenze e della natura del problema affrontato. Là dunque, dove la dottrina sociale cristiana mette in campo le “strutture di peccato” o le “strutture di grazia”, la “dimensione umana”, la “solidarietà”, l’“interdipendenza” e la “povertà”: è sempre la realtà della fraternità che trova una espressione, e che orienta sia l'applicazione dei “concetti” e delle “categorie”, sia l'interpretazione delle diverse situazioni.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *GS*, 3.

II.

ALLE FONTI DELLA DOTTRINA SOCIALE CRISTIANA:
L'ANTROPOLOGIA BIBLICA

Come abbiamo visto, il riferimento biblico non è occasionale ma metodologico, e il libro della *Genesi*¹ ne è sicuramente un luogo privilegiato, e non solo in senso quantitativo. La *Sollicitudo rei socialis*, a questo riguardo, dopo il prolungato richiamo al primo libro della Bibbia, contenuto nel n. 30, tira delle conclusioni precedute da un'espressione limitativa: dice infatti che è logico concludere in quel modo «almeno da parte di quanti credono nella parola di Dio». Ci sembra che quell'«almeno» alluda al valore universale della *Genesi*: esistono infatti dei motivi che fanno della *Genesi* un testo fondante non solo per i credenti, in quanto costituisce un momento alto della coscienza umana raggiunta dal pensiero ebraico, che si trasmette all'intera civiltà occidentale attraverso il cristianesimo. Si tratta naturalmente, per credenti e non credenti, di un diverso livello di fondazione; ma il valore culturale delle immagini dell'uomo fornite dalla *Genesi* è in entrambi i casi rilevante, per la capacità di esse di interpretare aspetti essenziali dell'esistenza umana: «Si può dire – osserva

¹ Si rinvia alle seguenti opere di introduzione allo studio biblico: P.L. Moraldi I.M.C. - P.S. Lyonnet S.J., *Introduzione alla Bibbia. Corso sistematico di studi biblici. I. Introduzione generale*, Roma 1962; C.M. Martini - L. Pacomio, *I libri di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Torino 1975; sulla *Genesi*: P.E. Testa O.F.M., *Genesi. Introduzione - Storia primitiva*, Torino-Roma 1969; E. Galbiati, *Genesi*, in T. Ballarini - S. Virgulin, *Introduzione alla Bibbia. II/1. Pentateuco - Giosuè - Giudici - Rut - 1-2 Samuele - 1-2 Re*, Torino 1974 (1969), pp. 71-212. Inoltre: R. De Vaux O.P., *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1977 (1964); G. Fohrer, *Storia della religione israelitica*, Brescia 1985 (1969); Id., *Storia d'Israele*, Brescia 1980 (1977).

Opere di carattere generale sul lavoro nella Bibbia: A. Richardson, *The biblical doctrine of work*, London 1954; P. Termes Ros, *El trabajo segùn la Biblia*, Barcelona 1955; W. Bienert, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel*, Stuttgart 1956²; J.L. Gomez de Morales, *El trabajo en la Biblia*, Madrid 1966; B. Rosselli, *Il lavoro umano nella Bibbia*, Roma 1966; M. Riber, *Il lavoro nella Bibbia*, tr. it., Bari 1969.

Giovanni Paolo II – che l'analisi dei primi capitoli della *Genesi* ci costringe, in certo senso, a ricostruire gli elementi costitutivi dell'originaria esperienza dell'uomo. In questo senso, il testo jahvista è, per il suo carattere, una fonte peculiare. Parlando delle originarie esperienze umane, abbiamo in mente non tanto la loro lontananza nel tempo, quanto piuttosto il loro significato fondante. L'importante, quindi, non è che queste esperienze appartengano alla preistoria dell'uomo (alla sua "preistoria teologica"), ma che esse siano sempre alla radice di ogni esperienza umana»².

1. I RACCONTI DELLA CREAZIONE

1.1. Lavorare "con" Dio

Il primo racconto della creazione presenta, per ogni giorno, uno schema fisso che, alle parole «Dio disse» fa seguire il comando creatore di Dio e conclude, invariabilmente, con: «Così avvenne». Anche il sesto giorno presenta questo andamento nella creazione degli animali terrestri. A questa, però, Dio fa seguire un'ulteriore opera che sembra staccarsi radicalmente dalle precedenti; la deliberazione di Dio è introdotta infatti da un «Facciamo l'uomo (*'adam*)», un plurale che, secondo alcuni studiosi, indicherebbe il parlare di Dio davanti alla sua corte³. Ma può indicare anche una sorta di riflessione da parte del Creatore, simile al parlare fra sé e sé dell'artigiano che, dopo aver radunato tutti i materiali e gli strumenti occorrenti, e terminati gli ultimi preparativi, si accinge infine a por mano all'opera in vista della quale tutto aveva predisposto: il "facciamo" esprimerebbe allora la pausa, il momento di raccoglimento che precede il gesto decisivo.

Le parole che seguono spiegano la ragione di tanta attenzione; questo "uomo", che sta per essere creato, Dio dice di volerlo fare «a nostra immagine, a nostra somiglianza». Nulla di quanto era già stato

² Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma 1985, p. 65.

³ P.E. Testa discute le diverse ipotesi avanzate da autori antichi e contemporanei in *Genesi. Introduzione - Storia primitiva*, cit., pp. 263-265.

creato aveva simili caratteristiche; i due termini indicano non solo una somiglianza esteriore, come quella per cui si può distinguere, all'interno di un gruppo, due fratelli, o padre e figlio; il testo afferma soprattutto un'intima affinità, una corrispondenza interiore, un essere "come" Dio dell'uomo, che giustifica la concentrazione del Creatore, impegnato a dare vita non ad un semplice subordinato, un servo che gli sia utile, ma ad uno "come" Lui. Il compito dell'uomo non è infatti un servizio a Dio, ma il "dominio" sul creato⁴; l'uomo non si limita a lavorare "per" Dio, ma la sua attività – ciò che nel senso più generale, ma anche più elevato, potremmo chiamare il suo lavoro – è un lavorare "con" Dio. Questo significa che l'attività con la quale l'uomo entra in rapporto con gli altri uomini e con le cose, pur essendo una sua caratteristica, non è tutto; il lavoro non definisce l'uomo, non lo esaurisce: è il rapporto con Dio che definisce l'uomo, che è più grande di ciò che fa, perché somiglia a Dio.

L'istituzione del sabato, durante il quale l'Israelita sospende ogni attività e si dedica, con la propria famiglia, solo a Dio, è fatta per ricordargli questa sua originaria superiorità, la sua costitutiva libertà di fronte ad ogni impegno e ad ogni vincolo⁵; e per ricordargli la fon-

⁴ Nel testo biblico l'uomo collabora con Dio, non è uno schiavo che Dio ha creato per sottrarsi alla fatica, come avviene in altri racconti cosmogonici. La dignità dell'uomo nella *Genesi* è un caso isolato. Neppure nella letteratura della geograficamente prossima Mesopotamia l'uomo è destinato a compiere cose grandi, ma soltanto a servire: «Non esistono testi, nati dalla volontà di promuovere, in qualche modo, la coscienza, nei singoli uomini, di una propria e inalienabile dignità. Anche la letteratura mesopotamica, che è la più ampia fra quelle asiatiche, è muta a tale riguardo», A. Mattioli, *Dio e l'uomo nella Bibbia d'Israele (Teologia dell'Antico Testamento)*, Casale Monferrato 1981, p. 196.

⁵ Sul significato del sabato: *Dt* 5, 12-15; *Es* 31, 16-17; 20, 8-11. Contrariamente ad altre concezioni antiche, l'Antico Testamento non identifica l'esistenza umana col lavoro: «L'essere-uomo – spiega A. Bonora – non è definito dal lavoro, bensì dall'essere-interlocutore-destinatario dell'azione di Dio», A. Bonora, *Il lavoro dell'Antico Testamento*, in A. Caprioli - L. Vaccaro (a cura di), *Il Lavoro. I. Filosofia, Bibbia e Teologia*, Brescia 1983, pp. 61-80; «Un giorno per settimana, indossando i suoi abiti più belli, pulendo la sua casa, partecipando ad un pasto festivo, accogliendo alla propria mensa stranieri o diseredati, ogni giudeo diventa un principe, quali che siano peraltro il suo rango, il suo stato o la sua situazione economica e sociale. In forza di ciò, vengono rotti in quel giorno i legami di dipendenza. C'è dunque, un giorno su sette, una rottura radicale con tutto ciò che costituisce normalmente una fonte di alienazio-

damentale uguaglianza di ogni uomo: chi ha Dio come Signore, non può avere un uomo come padrone. Questo testo attua un vero e proprio salto antropologico nella storia della cultura umana: «Non c'è più il fato che è sopra la vita di ogni uomo – addirittura nella concezione antica greca e romana, sopra gli dèi stessi – non c'è più un destino che pesa in un modo impossibile per ogni forza umana che ne rimane in qualche modo schiacciata: c'è la libertà dell'uomo che sceglie; così come c'è una differenza anche rispetto al dualismo, che ritiene che la parte spirituale sia buona e quella materiale sia cattiva: l'uomo ha in sé, col corpo, la parte materiale, e proprio per questo avrebbe degli elementi, in se stesso, nella sua stessa costituzione, di male: ma anche questo è superato dall'idea di creazione. La concezione del tempo così concepita ha dunque un principio per le cose e per gli uomini e una fine, che diventa anche un fine verso cui procedere e, per quanto riguarda l'ambito della vita dell'uomo c'è un inizio nella nascita e, per quanto riguarda la vita su questa terra, una fine con la morte; ed è in questo periodo che l'uomo è chiamato ad essere responsabile delle proprie cose e quindi a partecipare, a sentirsi impegnato in qualche cosa che dà il senso alla vita»⁶.

Anche prendendo come prevalente l'altra interpretazione del “facciamo”, cioè lo svolgersi dell'opera creatrice davanti alla corte, ci troviamo di fronte ad una dichiarazione solenne che significa: come

ne sociale», J. Halperin, *Il giudaismo*, in AA.VV., *Lavoro culture religioni*, Roma 1984, pp. 41-62.

⁶ P. Siniscalco, in *Archivio di etica ed economia*, I, 2. In più parti del presente libro vengono citati studiosi ed esperti che mi hanno rilasciato interviste e riflessioni – inedite – sugli argomenti delle rispettive specializzazioni. Le interviste sono state realizzate, dopo un attento studio delle opere di ciascuno degli intervistati, per poter porre in maniera diretta le domande intorno alle questioni etiche toccate, a volte in maniera indiretta, dai loro lavori pubblicati. Tali interventi sono citati sotto il titolo *Archivio di etica ed economia*, seguito dai numeri di catalogazione dell'archivio stesso. Di ogni intervistato viene fornita generalmente, nella bibliografia finale, l'indicazione delle principali opere. Colgo l'occasione per ringraziare tutti gli intervistati per il loro contributo. Parte di tali interventi è confluita in un'opera audiovisiva, intitolata *Economia e civiltà. Secondo la dottrina sociale cristiana*, prodotta dalla Temi Multimedia s.r.l. e pubblicata da Città Nuova contemporaneamente al presente volume. Tale opera comprende 4 DVD accompagnati da 4 volumetti di *Guida didattica*, comprendente 19 lezioni suddivise in 4 parti. Ringrazio vivamente la Temi Multimedia s.r.l. per il permesso accordatomi di utilizzare parti dell'opera da essa prodotta.

noi siamo sovrani, così l'uomo, che è come noi, sia sovrano di quanto abbiamo creato. Le due interpretazioni, dunque, portano alla medesima sottolineatura della particolare elezione dell'uomo, e già cominciano a dirci qualche cosa dell'eccezionalità della "dimensione umana": l'uomo è *al di sopra*, ha cioè la capacità, che gli viene dalla sua struttura originaria, di trascendere il creato, di *porsi al di là di ogni cosa e ogni situazione*, di misurare la vita e non solo di esserne misurato ⁷.

1.2. Dall' "immagine", le categorie della dottrina sociale cristiana

Il termine-chiave, però, "immagine", non ci è ancora noto: sappiamo che l'uomo è immagine di Dio, ma di Dio conosciamo solo la potenza e l'intelligenza creatrice; sappiamo anche che Egli non è chiuso nella sua perfezione sovrana, ma si rivolge fuori di sé, comunica la vita; e anche l'uomo, di conseguenza, avrà a modo suo queste caratteristiche; eppure, con tutto ciò, non sappiamo molto né dell'uomo né di Dio ⁸. Anche il creato ci è ignoto, finché non potremo guardare dentro colui che, dominandolo, gli dà senso. È col versetto 27 che andiamo "dentro" l'uomo, quando ci viene detto, per spiegare il suo essere ad immagine di Dio, che l'uomo è "maschio e femmina". L'uomo, dunque, racchiude un'intima relazione: e bisogna intendere questa, se si vuole capire l'uomo, e il creato al quale dà senso, e Dio al quale somiglia.

⁷ «Cheché gli possa accadere [...] l'uomo deve cercare di venirne a capo interiormente. Si conoscerà la natura dell'uomo dal modo in cui saprà cavarsela interiormente di fronte alle cose», L. Kohler, *Mensch*, pp. 112s., citato da H.W. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento*, tr. it., Brescia 1975, p. 212. «Il richiamo all' "ubbidienza alla legge divina" – osserva G. Piana –, nell'assolvimento di questo compito, non è dunque da intendersi come rinvio ad un ordine morale esterno, ma come adesione alla sua stessa natura, come "rispetto dell'immagine ricevuta, fondamento chiaro del potere di dominio riconosciutogli in ordine al suo perfezionamento (cf. *Gn* 1, 26-30; 2, 15s.; *Sap* 9, 2-3)»», *La questione ecologica*, in «Rivista di teologia morale», 78, 1988, p. 44.

⁸ «Ma la difficoltà per noi sta appunto in ciò, che il testo consideri sufficiente ed univoca la semplice affermazione della somiglianza divina», G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento. I, Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, tr. it., Brescia 1972, p. 174.

Sono i versetti 29 e 30 a darci la prima indicazione. Sia gli uomini che gli animali sono vegetariani, non sono cioè costretti a ucciderli gli uni gli altri per nutrirsi, e non devono neppure lottare per il possesso del cibo, avendo Dio destinato loro tipi diversi di vegetali⁹. L'assenza della lacerazione, del sangue, del male fisico, vuole qui indicare l'*assenza del male morale*, il regno cioè di una *perfetta armonia*. Il secondo racconto della creazione rinforza questo messaggio, aggiungendo anche nuova luce sulla supremazia dell'uomo. Plasmato l'uomo dalla terra (2, 7), e successivamente gli animali, l'uomo impone loro il nome; sappiamo che per i Semiti dare il nome non era una formalità, ma significava interpretare colui che riceveva il nome, individuarne l'indole, affidargli un compito. Con questo viene ribadita la signoria dell'uomo, al punto che Dio rinuncia a dare il nome a ciò che aveva creato, come a sottolineare che tutta la propria opera prende senso dall'uomo: un cambiamento radicale nell'uomo – quale quello che interverrà dopo che avrà mangiato il frutto – comporterà così un cambiamento analogo nella natura.

Ciò che a noi interessa, ora, è però il fatto che l'uomo non trova nessuno che sia "come" lui, che gli stia "di fronte", col quale possa avere cioè lo stesso rapporto che ha con Dio. Di conseguenza, Dio lo addormenta e forgia dall'uomo la donna. Nel vederla, l'uomo darà alla donna il proprio nome, perché riconosce se stesso in lei («Costei si chiamerà *issab* perché da '*is* fu tratta costei»¹⁰). Il racconto si conclude con l'osservazione, per noi capitale, che i due «erano nudi ma non ne provavano vergogna»: anche in questo caso, la nudità esteriore indica una trasparenza interiore, il vedersi reciprocamente fino in fondo, l'essere senza nascondimenti e senza timore l'uno per l'altro. L'uomo e la donna non avevano ostacoli da superare per comunicare, non c'erano ombre né conflitti fra loro.

Come '*adam* non indicava un individuo, ma l'umanità intera, così il rapporto tra uomo e donna indica la più generale molteplicità umana, e conferisce ad essa il proprio carattere di unità profonda, ori-

⁹ Cf. F. Castel, «Dio disse...». *I primi undici capitoli della Genesi. Parola di Dio, miti dell'Antico Oriente e tradizioni d'Israele*, Alba 1987, p. 56.

¹⁰ Gn 2, 23. Cf. le osservazioni di Testa sull'etimologia usata dall'uomo, in *Genesi...*, cit., p. 293.

ginaria, di due che si riconoscono l'uno nell'altro e si coappartengono, due rami provenienti da un'unica radice che è Dio. Questo è il loro rapporto, questa è l'"immagine" ricevuta dal Creatore: dentro il quale, ora, noi siamo in grado di guardare, perché Egli, in virtù del rapporto di somiglianza che ha con l'uomo maschio-femmina, viene da questo rivelato come *unità di distinti, reciproca donazione, amore*. In questo rapporto si realizza quel trascendersi che spiega la "dimensione umana": l'uomo si attua e si ricompone come "immagine di Dio" nel suo trascendersi nell'altro uomo e in Dio. La missione dell'uomo è dunque trasmettere al creato questa intimità amorosa, originata da Dio e vissuta con gli altri uomini: l'universo è in questo modo penetrato da un *disegno di unità* tale che ogni cosa, creata da Dio e ordinata dall'uomo, dice "amore", riflette cioè l'unica immagine di Colui che l'ha creata e di coloro che la custodiscono.

L'"immagine" dispiegata potremmo chiamarla, nel linguaggio della *Sollicitudo rei socialis, solidarietà*¹¹; e ne risulta evidente anche l'*obbligo morale*: "solidarietà" non è per l'uomo qualcosa *in più* cui dedicarsi dopo aver sistemato le cose essenziali, ma, come insegna l'antropologia della *Genesi*, è il nostro stesso *modo di essere*, è l'intima socialità per la quale ogni uomo si supera e si riconosce nell'altro; l'uomo che rinuncia alla solidarietà si amputa: il sistema che vi rinuncia va contro l'uomo.

Tutti, in conclusione, possono trarre luce da questa saggezza originaria, e comprendere meglio ciò che l'uomo è, anche senza essere dei credenti; i credenti, però, non si limitano ad una interpretazione simbolica del ruolo del Creatore, ma intendono in modo reale l'*immagine*: sanno che l'uomo ama, è solidale, perché così l'ha fatto Dio, che ama, è solidale.

¹¹ Fra gli studiosi della Bibbia, col concetto di "solidarietà" umana si intende generalmente quanto viene espresso mediante l'idea di generazione, le liste genealogiche, la concezione della "personalità corporativa". Qui invece uso "solidarietà" nel senso morale col quale lo usa anche la *Sollicitudo rei socialis*, come sinonimo di reciproco interesse e partecipazione tra gli uomini, come amore che ha la sua origine nello stesso amore di Dio. Questo amore si comunica agli uomini e viene espresso, nei racconti della creazione, nell'immagine nuziale, nel significato sponsale del corpo, che indica la vocazione all'amore di ogni uomo. I due concetti di solidarietà sono evidentemente connessi, ma è necessario non confonderli.

2. LA ROTTURA DELL'UNITÀ ORIGINARIA

La *Genesi* ci mette però anche sulle tracce della fondazione di un terzo concetto, le “strutture di peccato”, che emerge con la trasgressione del divieto divino: con essa l'uomo e la donna infrangono l'originaria intimità con Dio; e, di conseguenza, anche la loro intimità – ora che l'“immagine” è oscurata – viene perduta: si accorgono di essere nudi e si coprono. Da questo momento uomo e donna hanno qualcosa da nascondersi; si coprono, si difendono, perché esiste la possibilità di ferirsi reciprocamente: l'altro, non più conosciuto profondamente, fa paura. L'intimità, ora, è una conquista, deve superare degli ostacoli.

Dopo essersi coperti, i due riconoscono i passi di Dio che si avvicina e si nascondono dietro gli alberi. Il Signore chiama l'uomo, che esce dal nascondiglio e si scusa: «Mi sono nascosto perché sono nudo». Spontanea esplode la domanda di Dio: «Chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato del frutto di cui ti avevo comandato di non mangiare?». A questo punto l'uomo potrebbe ammettere lo sbaglio e chiedere perdono, potrebbe gettarsi a terra e rimettersi nelle mani del suo Creatore, nel tentativo di recuperare l'originaria amicizia. Invece, la sua risposta è terribile: «*La donna* che tu mi hai posta accanto mi ha dato il frutto». Con queste parole l'uomo sancisce la rottura di tutti i suoi legami fondamentali; in primo luogo, infatti, scarica la colpa sulla donna, come farebbe un superiore con l'ultimo dei subordinati: colei che gli stava di fronte, che con la sua parità con lui esprimeva il loro essere “immagine di Dio”, viene schiacciata giù e sottomessa. Nasce così quella che potremmo chiamare la prima *struttura di peccato*, nella forma di una *gerarchia ingiusta*, che il disegno originario di Dio non voleva e che segna un deturpamento dell'“immagine”. “Struttura”, qui, ha un senso molto forte, ontologico, perché riguarda la reciproca, costitutiva disposizione del genere maschile e del genere femminile. Da questa struttura ontologica, nel corso della storia, continueranno a fiorire sistemi culturali che riprodurranno, in diverse forme, la subordinazione.

In secondo luogo, l'uomo sottolinea che si tratta della donna «che tu mi hai posta accanto»: come a dire che l'errore, all'origine, è stato commesso da Dio e da tale errore l'uomo dissocia la propria responsa-

bilità. Distacco dalla donna e distacco da Dio si implicano a vicenda: chi sottomette l'altro essere umano perde il rapporto con Dio e distrugge la propria immagine divina; e chi si separa da Dio non è più in intimità con l'uomo, ma tende a sottometterlo o a sottomettervisi.

Nelle parole che Dio rivolge subito dopo alla donna non c'è più alcuna ansia investigativa: sembra esserci posto, ormai, solo per una profonda amarezza: «Che hai fatto?». Potrebbe essere ora il turno della donna per chiedere perdono; oppure potrebbe ribellarsi alle parole dell'uomo; tutto, invece, è già compiuto: «Il serpente mi ha ingannata», risponde la donna, avallando la gerarchia stabilita dall'uomo e trasmettendola al resto del creato, poiché scarica la colpa, a sua volta, su un'altra creatura. È l'uomo a dare il senso all'universo: tutto l'universo, a questo punto, è attraversato dalla rottura dell'unità, operata dall'uomo e dalla donna: la natura non è più semplicemente amica, ma ingaggia anche una lotta con l'uomo (3, 17-19). Tutto ciò che prima era interamente positivo acquista ora un volto duplice, cioè sia di amicizia che di inimicizia; il bene che prima veniva spontaneo dovrà ora essere conquistato con fatica.

Importante è la previsione che il Signore rivolge alla donna: «Verso tuo marito sarà il tuo istinto...»; pensiamo si possa intendere questa espressione nel senso che la donna conserverà la sua tendenza verso l'uomo, quasi una particolare sensibilità all'unità che la *Genesi* sembra attribuirle, espressa anche dal fatto, forse, di venire dopo l'uomo, e di essere dunque colei che consente la distinzione e l'unità, colei che porta a compimento. Ma questa sua tensione originaria verrà frustrata: «Verso tuo marito sarà il tuo istinto, *ma egli ti dominerà*» (3, 16); all'uomo cioè sarà difficile rivolgersi con vero amore alla donna, sottrarsi, almeno con le sue sole forze, all'ordinamento ingiusto da lui stesso stabilito. Non sembra di dover interpretare questa assegnazione di ruoli in modo rigido; piuttosto, attraverso le peculiari tonalità della pena che la *Genesi* distribuisce tra maschio e femmina, si ricava l'insieme delle conseguenze della rottura dell'unità originaria che si abbattano su entrambi, cioè sul genere umano nel suo complesso. L'umanità, che nel piano originario era *al di sopra* di tutto, subisce ora, dopo aver perduto l'unità con Dio, un'intima lacerazione, vive *al di sotto di se stessa*; la subordinazione della donna rappresenta tutte le ingiuste subordinazioni, quelle *strutture di peccato* che arrivano fino a noi.

Nella storia si espanderà in mille forme il dominio di un gruppo umano sull'altro che inizia con questa "maledizione" della *Genesi*, rappresentato dalla subordinazione della donna all'uomo. Un dominio che ha mutato profondamente il proprio significato rispetto al "mandato" originario, e che si moltiplica anche attraverso il lavoro; esso infatti è divenuto lotta contro la terra, riproduce nel creato la divisione che separa l'uomo dalla donna e da Dio, segna quotidianamente la sconfitta umana. È soprattutto necessità, fatica: per fuggirlo i più forti costringeranno gli altri, ridotti a schiavi, a lavorare per loro.

Questo senso di sconfitta non abbandonerà più l'attività umana. La lingua ebraica non ha un termine tecnico per designare il lavoro, corrispondente all'idea moderna che ne abbiamo noi; usa dei vocaboli che indicano la fatica, lo sforzo che sovente non sono premiati dal risultato.

Nell'Antico Testamento s'incontra spesso l'esempio dell'uomo che coltiva la terra senza riuscire a raccogliere, oppure del servo che lavora per un altro e non può quindi avere per sé i frutti. La figura del servo, anzi, diviene immagine della stessa condizione umana, in quanto affaticata in un lavoro che non è certo di essere ricompensato¹².

Il disegno originale di Dio però non è smarrito, rimane fondamentale il giudizio positivo sull'esistenza umana e sul lavoro. In ebraico, ad esempio, il termine *avoda* designa sia il lavoro che il culto e conferisce al lavoro un particolare senso sacrale: di attività che «tende a liberare l'uomo dalla pesantezza della natura»¹³. Il termine "lavoro", insomma, dopo il peccato originale, indica il duplice carattere dell'attività umana: positivo, se l'uomo lavora per l'unità del creato, valorizzando se stesso nell'ordine stabilito da Dio; negativo, se lavora per affermare se stesso contro gli altri. Questo duplice volto del lavoro diventerà, nel corso della storia, uno dei criteri fonda-

¹² Is 65, 21s.; «Non solo ogni lavoro umano, proprio perché in quanto tale, è separato dalla propria ricompensa (...) assomiglia all'opera del servo. Ma tutta la vita umana trova nell'opera del servo o rispettivamente nella fatica inconclusa un'espressione emblematica di sé», G. Angelini, *Linee per un'interpretazione del messaggio biblico sul lavoro*, in A. Caprioli - L. Vaccaro, *Il Lavoro...*, cit., p. 120.

¹³ J. Halperin, *Il giudaismo...*, cit., p. 46.

mentali per la valutazione di un sistema economico, trovando piena espressione nell'enciclica *Laborem exercens* di Giovanni Paolo II: «Il lavoro umano è una chiave, e probabilmente, la chiave essenziale, di tutta la questione sociale, se cerchiamo di vederla veramente dal punto di vista del bene dell'uomo. È una fondamentale dimensione dell'umano esistere, con la quale la vita dell'uomo è costruita ogni giorno, dalla quale essa attinge la propria specifica dignità, ma nella quale è anche contenuta la costante misura dell'umana fatica, della sofferenza e anche del danno e dell'ingiustizia che penetrano profondamente la vita sociale, all'interno delle singole Nazioni e sul piano internazionale»¹⁴.

Questo duplice aspetto emerge con chiarezza dalle vicende dei discendenti diretti di Caino; alla sua stirpe appartengono i figli di Lamech, che incarnano la ricchezza del lavoro, la molteplicità delle mansioni. Sono il pastore Iabal, «padre di quanti abitano sotto le tende presso il bestiame»; l'artista Iubal, «padre di tutti i suonatori di cetra e di flauto»; il fabbro Tubalkain, «padre di quanti lavorano il rame e il ferro». Si tratta però di una potenza materiale conquistata con cieco orgoglio, che conduceva Lamech a dire: «Ho ucciso un uomo per una mia scalfittura / e un ragazzo per un mio livido»¹⁵. Questa prepotenza sarà spazzata via dal diluvio.

3. RICCHI E POVERI NELLA STORIA DI ISRAELE

La realtà sociale d'Israele conosce frequenti cambiamenti ai quali si accompagna anche un'evoluzione della sensibilità religiosa.

Nel primo periodo della sedentarizzazione, dopo cioè la fuga dall'Egitto e l'arrivo nella Terra promessa, le differenze sociali non erano

¹⁴ *Laborem exercens*, 1.

¹⁵ *Gn* 4, 23. Sul lavoro inteso esclusivamente come attività conseguente il peccato insiste il Tilgher, attribuendo una tale idea all'ebraismo e al cristianesimo; questi ultimi, al contrario, come stiamo mostrando, sostengono che l'uomo è chiamato al lavoro anche prima del peccato, in base al disegno originario di Dio; cf. A. Tilgher, *Homo faber. Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale. Analisi filosofica di concetti affini*, Roma 1929.

elevatissime; i beni erano legati alla terra, da poco suddivisa fra le famiglie. Lo testimoniano, ad esempio, gli scavi di Tirsa: dieci secoli prima di Cristo le case hanno tutte le stesse dimensioni, segno che il tenore di vita era pressoché uniforme. È vero che l'Antico Testamento ricorda proprietari estremamente ricchi: Giobbe ad esempio «possedeva 7 mila pecore, 3 mila cammelli, 500 paia di buoi e 500 asine. Aveva anche messo al mondo 7 figli e 3 figlie, e nella sua casa lavorava un gran numero di servi»¹⁶. Ma Giobbe era un uomo talmente giusto e integro che il Signore si poteva addirittura vantare di lui, e non c'è dunque da stupirsi per l'estensione dei suoi beni che l'autore sacro esalta per sottolineare il favore divino verso Giobbe. Nell'Antico Testamento, infatti, la ricchezza è un segno della benedizione di Dio per coloro che Egli ama. Abramo, Isacco, Giacobbe, si arricchiscono perché uomini di Dio; viene magnificata anche la ricchezza acquistata da David, la cui famiglia di origine certamente non era ricca, a giudicare dalla modestia dei regali che il giovane porta al re quando viene chiamato e dai rifornimenti frugali con i quali parte per la guerra assieme ai suoi fratelli¹⁷.

Questo favore divino nei confronti del giusto si accompagna al favore del Signore nei confronti di tutto il suo popolo, che Egli ha nutrito nel deserto¹⁸ ed ha condotto nella Terra promessa: il latte e il miele che vi dovrebbero scorrere indicano un'abbondanza materiale che si associa ad una pienezza di vita spirituale e da questa dipende. Chi è ricco, infatti, ha certamente molte buone qualità, quali la prudenza, la temperanza, l'operosità, che il libro dei *Proverbi* a più riprese elenca¹⁹. Qualità che sembrano invece mancare al povero; gli stessi *Proverbi* suggeriscono che la miseria altro non è se non conseguenza della pigrizia²⁰ e se su qualcuno si abbatte improvvisa la rovina è

¹⁶ *Gb* 1, 2. R. De Vaux, *Le istituzioni...*, cit., pp. 80-82; notizie in proposito anche in R. North, *Problemi cruciali della storia biblica archeologica (cronologica-geografica)*, in C.M. Martini - L. Pacomio, *I libri di Dio...*, cit., pp. 366-494 e in *Note introduttive allo studio dell'ambiente biblico*, *ivi*, pp. 337-365.

¹⁷ *1 Sam* 16, 20; *1 Sam* 17, 17.

¹⁸ *Es* 16, 8-15.

¹⁹ *Prv* 10, 4; 20, 13; 24, 4; 12, 11; 11, 16; 21, 17.

²⁰ *Prv* 6, 6-11; 10, 4-5.

perché cova il male nel suo cuore ²¹: i profitti dell'empio, infatti, non durano ²² e i malvagi seminano grano ma raccolgono spine ²³.

L'omogeneità sociale del periodo più antico non ha però predominato a lungo. Se nella stessa città di Tirsà osserviamo lo strato che si riferisce a duecento anni dopo, scopriamo che il tenore di vita delle diverse categorie sociali era molto cambiato: ce lo dicono le case ricche, ampie e ben costruite, riunite in un quartiere separato dal resto della città. Cosa era successo? Anzitutto era sorta, col consolidarsi della monarchia, una categoria di funzionari reali che prima non c'era: gente arricchitasi con l'esercizio della propria funzione e per il favore accordato dal re. C'era naturalmente chi aveva lavorato sodo: famiglie che di generazione in generazione avevano moltiplicato il proprio patrimonio. Ma non mancava chi aveva aggiunto al proprio campo quello altrui, e il numero degli indigenti si era moltiplicato sotto l'azione di grandi proprietari, di giudici corrotti e di prepotenti di vario genere.

I libri sacri rivelano con una certa frequenza e in molti modi la preoccupazione per la condizione di insicurezza degli indigenti, siano essi il salariato, la vedova e l'orfano, oppure lo schiavo e lo straniero. Si va dalla raccomandazione dell'elemosina, alle prescrizioni dell'anno sabbatico, in occasione del quale si doveva condonare i debiti e liberare gli schiavi israeliti. Le possibilità di alleviare le condizioni dei più deboli erano poi moltissime, e lasciate alla coscienza di ciascuno; il *Deuteronomio*, ad esempio, invita a restituire prima del tramonto il mantello che il povero ha dato in pegno, perché egli possa dormire coperto e benedire chi glielo ha permesso ²⁴. Ma molti

²¹ *Prv* 6, 12-15.

²² *Prv* 19, 18.

²³ *Ger* 12, 13.

²⁴ *Dt* 15, 1-18. Sulla tutela del lavoro salariato: *Dt* 24, 10-15; *Lv* 19, 13; *Es* 22, 25. Tirsà è stata la capitale del regno di Samaria, nel quale Amos in prevalenza profetizza sotto Geroboamo II; è lo stesso periodo in cui gli scavi rivelano forti differenze sociali, contro le quali tuona il profeta:

«Demolirò la casa d'inverno
insieme con la casa d'estate
e andranno in rovina le case d'avorio
e scompariranno i grandi palazzi» (*Am* 3, 15).

erano estranei a questa sensibilità religiosa; la loro ricchezza infatti si rivelava iniqua perché faceva dimenticare l'alleanza con Dio: «Si sono saziati e il loro cuore si è inorgoglito – dice il Signore per bocca del profeta Osea –, per questo mi hanno dimenticato»²⁵. Il paese è pieno di argento e oro, racconta Isaia, e gli uomini ne fanno idoli, cadendo nell'antico errore di adorare l'opera delle proprie mani²⁶.

I profeti insorgono contro chi crede di poter fare a meno di Dio; un uomo del genere diviene spesso un persecutore dei propri simili e, ad un tempo, nemico di Dio e dei poveri. Sfruttati, perseguitati, umiliati, fanno parte dei “poveri” che si rivolgono a Dio per ottenere giustizia e consolazione; nei *Salmi* che si fanno portavoce di tutte le sofferenze degli umili, i poveri diventano gli amici di Dio, ai quali è rivolta la sua benedizione. Quando il povero cerca, il Signore risponde, quando grida Egli l'ascolta²⁷. Il povero e il giusto sono posti sullo stesso piano²⁸, con gli umili si identifica tutto il popolo d'Israele²⁹; e ai poveri sono rivolte le promesse del Signore: essi diventano gli eredi dell'Alleanza fra Dio e il suo popolo. Il favore di Dio, insomma, non si manifesta più solo nell'abbondanza materiale con la quale Egli premia il giusto; ma anche nelle promesse di consolazione e giustizia con le quali risponde al povero.

È chiaro che il termine “poveri” non indica solo una condizione materiale, ma un atteggiamento religioso caratterizzato dall'umiltà, cioè dal riconoscimento dell'ordine creaturale che mette in relazione l'uomo con Dio. Il “ricco” si rende autonomo da questo ordine facendosi forte dell'opera delle sue mani; il suo lavoro, in tal modo, e l'organizzazione sociale che gli corrisponde, realizzano un dominio sul mondo che lo separa da Dio e dagli altri uomini gettati in miseria; il povero, invece, cosciente dell'ingiustizia e della divisione si rivolge a Dio, perché ristabilisca l'unità del creato e degli uomini in esso, che è

In Amos compare l'idea di un “resto” di Giuseppe di cui il Signore, forse, avrà pietà: *Am* 5, 15; 9, 8-9; cf. *Is* 4, 3; 6, 13; 10, 19-21; 28, 5-6; 37, 4. Su Amos: G. Tourn, *Amos profeta della giustizia*, Torino 1972.

²⁵ *Os* 13, 6; ma anche *Dt* 31, 20 e 32, 15.

²⁶ *Is* 2, 7-8.

²⁷ *Sal* 34, 5-7.

²⁸ *Sal* 139, 13-14.

²⁹ *Sal* 149, 4.

andata perduta. È una maturazione spirituale di grande portata che avviene all'interno della religione israelitica: «È dal libro di *Sofonia* in poi – spiega Pasquale Foresi aprendo la sua indagine sull'argomento – che la povertà ha significato anche di umiltà e la parola “povero” viene tradotta spesso con “umile”. Attraverso l'esperienza collettiva della disfatta, dell'umiliazione nazionale davanti ai vincitori, e della miseria materiale, la povertà tende ad acquistare un significato morale, spirituale, escatologico:

“Cercate il Signore
 voi tutti poveri della terra,
 che eseguite i suoi ordini;
 cercate la giustizia,
 cercate l'umiltà,
 per trovarvi al riparo nel giorno dell'ira del Signore”

(*Sof* 2, 3)»³⁰.

Questa umiltà che definisce la dimensione spirituale del povero, trova il suo culmine, nell'Antico Testamento, nel “servo di JHWH”, che prefigura il Messia promesso: egli è disprezzato e respinto da tutti, gli uomini si coprono la faccia al suo passaggio perché pensano che sia Dio a castigarlo e a percuoterlo; non sanno invece che il servo s'è caricato dei dolori degli altri e tutti sono salvi grazie al castigo che si è abbattuto su di lui³¹. Lentamente dunque si fa strada l'idea che dai poveri verrà la salvezza d'Israele.

4. IL COMPITO DELL'UNITÀ. MARIA E LA DOTTRINA SOCIALE CRISTIANA

4.1. *Il riscatto degli umili*

Il racconto genesiaco della rottura dell'unità originaria comprendeva però anche una previsione di riscatto, la futura vittoria della

³⁰ P. Foresi, *Appunti per una meditazione sull'umiltà*, in «Nuova Umanità», V (1983) n. 26, p. 9.

³¹ A. Gelin, *Les pauvres de Yabvè*, Paris 1953.

donna sul serpente (3, 15). Nel corso dei secoli, il grido dei poveri, come raccontano i libri dell'Antico Testamento, era riuscito a strappare a Dio promesse di giustizia e di salvezza. Questa povertà rivolta a Dio attraversa la storia d'Israele e giunge al suo culmine in Maria: «Sono la serva del Signore», ella dice e con queste parole si pone come meta del cammino che aveva portato Israele a vedere nel povero non il disprezzato, ma il prediletto da Dio. L'angelo infatti la saluta come prima di allora l'Antico Testamento aveva fatto solo parlando all'intera Israele... «Rallegrati, figlia di Sion», dicevano i profeti; «Rallegrati, Maria», scrive ora Luca. Per lei sembrano state pensate le parole del *Siracide*: «Quanto più sei grande, tanto più umiliati; così troverai grazia davanti al Signore; perché grande è la potenza del Signore e dagli umili egli è glorificato»³². Infatti, mentre la donna della *Genesi* è

³² *Sir* 3, 17-20. R. Laurentin scrive che Maria «si pone nella stirpe dei poveri, degli umili, che sono, secondo la Scrittura, la porzione scelta di Israele: il Signore l'ha guardata nella sua povertà, anzi, sembra, proprio a causa di questa povertà (*Lc* 1, 48); essa è il tipo dei poveri che il Signore vuole esaltare (*Lc* 1, 52)», R. Laurentin, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Roma 1973, pp. 38-39; nello stesso senso E.H. Schillebeeckx O.P., *Maria Madre della redenzione*, Catania 1970. Per l'esegesi di Luca, oltre a R. Laurentin, *La Vergine Maria...*, cit.; A. Feuillet, *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament*, in *Maria. Études sur la sainte Vierge*, a cura di H. Du Manoir (8 voll., Paris 1949-1964), VI, Paris 1961.

Maria rappresenta Israele non solo in quanto povera, ma anche in quanto donna. Anzi, pienamente povera, perché donna. J. Ratzinger, riferendosi ad Ester e Giuditta, scrive: «Tutt'è due – anche se in maniera diversa – si trovano in una situazione di oppressione; ambedue impersonano Israele sconfitto... vedovo... deportato e oltraggiato...», J. Ratzinger, *La figlia di Sion. La devozione a Maria nella Chiesa*, Milano 1979, p. 20; Israele dunque viene più volte impersonato dalla donna, non solo nell'immagine nuziale della sposa mistica (cf. L. Bouyer, *Mistère et Ministère de la femme*, Paris 1976). La Chiesa, successivamente, comprende in senso mariano sia Ester che Giuditta (su Maria nell'Antico Testamento: L. Melotti, *Maria e la sua missione materna. Saggio di teologia mariana*, Torino 1976, pp. 21-31; P.S.M. Meo O.S.M., *Maria nel capitolo VIII della Lumen Gentium*, pp. 45-100, Pontificia Facoltà Teologica Marianum, Roma 1974-1975, pp. 45-100; M. Adinolfi O.F.M., *Il femminismo nella Bibbia*, Roma 1981). Nel Nuovo Testamento, scrive ancora Ratzinger, la «donna viene designata come il vero resto santo, come la vera figlia di Sion e che, perciò, diventa la madre del Redentore, sì, la madre di Dio», J. Ratzinger, *La figlia di Sion...*, cit., p. 24.

Secondo M. Bordoni, Maria consente di comprendere la partecipazione umana all'evento salvifico, «consente una prospettiva dell'evento cristologico più legata al

condannata ad essere dominata dal marito, Maria è invece “piena di grazia”, cioè oggetto del favore di Dio stesso, dunque amatissima, donna amata per eccellenza.

Con queste parole dell’angelo viene tolta ogni subordinazione della donna all’uomo: è Maria infatti che, nell’evangelo di Luca, dà il nome a Gesù, un gesto che di solito spettava al padre del bambino; e come avvenne per il primo uomo, Dio la chiama a dare il proprio assenso, ad accettare e permettere il compito di Colui che viene al mondo per salvare il mondo. La signoria dell’uomo sul creato ritorna così, in Maria, alla perfezione dell’origine.

Cancellando l’umiliazione della prima donna, Maria prefigura anche la scomparsa di ogni rapporto iniquo: nel *Magnificat*, infatti, nello stesso tempo svela il disegno di Dio nella storia e parla di sé, che questo disegno è chiamata a compiere: «Ha disperso i superbi (...) Ha rovesciato i potenti (...) Ha innalzato gli umili (...) Ha ricolmato di beni gli affamati (...) Ha rimandato i ricchi a mani vuote (...) Ha soccorso il suo servo (...)»³³. La gerarchia sociale del mondo antico, stratificata come conseguenza del peccato, viene spiritualmente rovesciata: ciò è possibile perché Maria, in quanto povera, è completamente vuota delle vecchie strutture che regolavano i rapporti fra uomini e con Dio, non le rappresenta: è essa stessa la nuova struttura che “contiene” Dio incarnato; in Maria è la nuova regola, il principio delle relazioni, il “come” che orienta ogni “chi” e ogni “che cosa”.

Il Messia certamente realizzerà le attese espresse con la profezia

dramma della storia umana e come evento più profondamente dialogico», M. Bordoni, *L'evento Cristo ed il ruolo di Maria nel farsi dell'evento*, in AA.VV., *Sviluppi teologici postconciliari e Mariologia*, Roma 1977, p. 33. Bordoni sottolinea la “qualità materna” dello Spirito, nel rendere capace l’animo umano di recepire la Parola di Dio: «Ma questa qualità materna della grazia quale principio interiore di fecondità e di sviluppo della Divina Parola designa in Maria il soggetto umano storico più adeguato di espressione nella storia della salvezza» (*ibid.*, p. 41). Sul rapporto tra la femminilità, che nella sua perfezione emerge in Maria, e lo Spirito Santo, L. Bouyer, *Le trône de la Sagesse*, Paris 1957, p. 270; Maria, “grembo di Dio”, è l’archetipo dell’uomo che si apre alla luce: H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedel 1963, p. 51.

Opere generali di mariologia: H. Du Manoir, *Maria...*, cit.; G.M. Roschini, *Mariologia*, 4 voll., Roma 1947-1948; lineare sintesi dei temi mariologici in AA.VV., *Maria è il suo nome. Itinerario storico-teologico*, Roma 1985.

³³ Lc 1, 51-54.

di Natan, di un re che salva il proprio popolo, libera il povero e governa con giustizia ³⁴; ma essendo figlio della “serva del signore” assumerà la figura del pastore descritto da Ezechiele ³⁵, il suo dominio si realizzerà proprio facendo sparire gli strumenti della guerra, quei carri e quei cavalli che accompagnavano, nelle antiche profezie, l'ingresso del re guerriero nella sua città ³⁶; nel giorno della vittoria arriverà invece a cavallo di un'asina, perché il re di Sion, come sua madre, è umile ³⁷ e non saranno i guerrieri a scortarlo sul trono, ma i bambini ad accompagnarlo nel tempio ³⁸.

Maria dunque rappresenta il punto di arrivo nella storia dei poveri d'Israele, ed è nella sua umanità innalzata che si pongono le condizioni per il passaggio, in Cristo, dalla subordinazione alla libertà, dalla divisione all'unità, cioè per il ristabilimento del disegno originario. È logico che sia una donna a dichiararlo, perché la donna era stata sottomessa e dunque da lei doveva partire il riscatto, e lei sembra debba essere, anche oggi, la misura della liberazione e dell'unità raggiunta.

4.2. «Noi siamo»

Questo disegno di unità è compiuto dal Cristo. La *Sollicitudo rei socialis* richiama il concetto, espresso dalla *Lettera ai Colossesi*, che Cristo riconcilia a sé tutte le cose (*Col 1, 20*), e commenta: «In questo piano divino, che comincia dall'eternità in Cristo, “immagine” perfetta del Padre, e che culmina in lui, “primogenito di coloro che risuscitano dai morti” (*Col 1, 15.18*), *s'inserisce la nostra storia...*» ³⁹. Cristo, immagine perfetta di Dio, è immagine anche di un'umanità che soffre l'intima divisione e il distacco da Dio, cioè quella rottura dell'armonia originaria che si esprime nelle *strutture (interiori e sociali) di pec-*

³⁴ 2 *Sam* 7; *Sal* 2; 72; 89; 110; 132.

³⁵ *Ez* 34, 23-24; 37, 24-25.

³⁶ *Ger* 17, 25; 22, 4.

³⁷ *Zc* 9, 9-10.

³⁸ *Mt* 21, 16.

³⁹ *Sollicitudo rei socialis*, 31.

cato. Nel grido finale della passione del Cristo: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Mc* 15, 34; *Mt* 27, 46) si rivela il culmine della spaccatura, e, dunque, il momento di più profonda partecipazione da parte di Cristo al dramma umano, che Dio, in Cristo, fa proprio. In questo grido Dio e uomo sono tornati all'intimità⁴⁰.

Secondo Piero Coda, infatti, «con Gesù il discorso su Dio cambia in modo rivoluzionario e sotto due fronti. Da una parte in relazione alla rivelazione di Dio da parte dell'Antico Testamento che certamente è una preparazione a quella che porta Gesù; ma questa è anche una novità assoluta perché, rispetto al Dio Signore assoluto, al Dio Unico e Uno – come lo definisce l'Antico Testamento – che troviamo in Israele, Gesù porta un Dio che è Trinità, che non dice “Io sono”, ma un Dio che in Gesù, suo Figlio eterno fatto carne, dice “Noi siamo”. E poi una differenza anche in rapporto alla precedente tradizione del pensiero occidentale, pensiamo al pensiero greco, dove vediamo – penso soprattutto a Platone – un Dio Uno, ma estremamente alto e lontano dalla storia degli uomini. Qui è un Dio che è inserito nella storia degli uomini, che irrompe nella storia degli uomini, che, per dirla con la *Prima Lettera* di Giovanni, ha questo nome: è Agape, cioè Amore»⁴¹.

Le antiche culture erano pervase dalla dimensione sacrale, che dava all'uomo la consapevolezza dell'illusorietà della propria esistenza; l'uomo antico, di conseguenza, cercava il senso più profondo di sé tentando di uscire dal proprio mondo, di elevarsi verso quello divino abbandonando e ripudiando il proprio. Il cristianesimo introduce invece un'idea radicalmente nuova: quella dell'incarnazione di Dio. In questo modo, viene annullata non la distinzione, ma la distanza tra il divino e l'umano. Con l'incarnazione, è Dio ad entrare nel mondo umano, e questo avviene in un modo cruento: Dio si incarna per far suo ciò che,

⁴⁰ Questo aspetto di fondamentale importanza è stato spiegato da Chiara Lubich in *L'unità e Gesù abbandonato*, Città Nuova, Roma 1984, e, successivamente, in *Il grido*, Città Nuova, Roma 2001. Cf. anche l'importante lavoro esegetico di Gérard Rossé, *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Città Nuova, Roma 1984. Cf. la ricca ricerca di P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1984.

⁴¹ P. Coda, in *Economia e civiltà*, I, 2.

prima, era solo dell'uomo, dunque fa suoi anche la fatica del lavoro, il dolore, l'ingiustizia, il dominio subito, la stessa lontananza da Dio. Ma dove e come, in particolare, avviene tutto questo?

Giuseppe Maria Zanghì spiega che «nel mistero della croce accade qualcosa di inaudito dal punto di vista delle categorie umane: una persona, che si era presentata come l'Assoluto – nel vangelo di Giovanni Gesù dice: “Io sono”, caricando di Assoluto questa espressione –; una persona che parlando del Padre dice: “tutti mi abbandoneranno ma il Padre no”, nel momento della croce, col suo grido di abbandono, denuncia, grida una lacerazione, qualcosa che è avvenuto, che sembra contraddire sia lo “Io sono” dell'Assoluto, sia questo rapporto di totale fiducia con un'altra persona che egli chiama “il Padre”. Invece, attraverso il grido di Gesù i nostri occhi vengono portati dentro il mistero del rapporto fra Gesù e il Padre; se riusciamo a piantare il nostro sguardo in questo mistero, lì possiamo capire che cos'è questa Trinità della quale si parla. E lì dentro cercare poi la radice efficace ed anche il modello per capire come articolare i rapporti fra gli uomini»⁴².

Nel grido di Gesù, il dolore e la lacerazione degli uomini vengono fatti propri da Dio, e sanati nel rapporto d'amore tra il Padre e il Figlio. Questo rapporto tra Gesù e il Padre diventa dunque il modello dei rapporti tra gli uomini, che d'ora in poi possono cercare di trasformare ogni conflitto, ogni divisione, in rapporto di fiducia, di armonia. In effetti, l'uomo ha sempre cercato di riprodurre, nella sua struttura sociale, ciò che sapeva di Dio, della realtà divina, di organizzarsi in modo simile al mondo divino. La rivelazione che Dio è Trinità, è destinata, di conseguenza, a cambiare i rapporti che gli uomini stabiliscono tra di loro.

«La sapienza antica – la sapienza greca, e anche la sapienza orientale alla quale la sapienza greca si alimenta – da una parte certamente è preparata ad accogliere la novità portata da Gesù; basta pensare all'apostolo Paolo quando parla all'Areopago di Atene, quando annuncia quel Dio sconosciuto che anche i Greci volevano conoscere; da una parte, quindi, c'è una preparazione, un'attesa umana, un'aper-

⁴² G.M. Zanghì, in *Economia e civiltà*, I, 2.

tura al divino. Dall'altra parte, però la novità è anche dirompente, perché la rivelazione di un Dio che è Trinità, di un Dio che si fa carne, di un Dio che assume la carne e poi risorge, richiede un totale cambiamento di categorie. Direi sinteticamente che occorre passare da una visione di Dio, e di conseguenza dell'uomo, centrata sul singolo soggetto, ad una visione in cui il primato è dato dalla relazione, dalla comunione tra i diversi soggetti; ciò che in Dio è, appunto, la Trinità, tra le persone umane è la comunità degli uomini, la comunione. Quindi in questa visione di Dio nuova, c'è anche una nuova visione della socialità»⁴³.

È qui che troviamo la radice del concetto di persona, nella sua profonda differenza rispetto all'individuo; è qui che si manifesta il nuovo significato della "immagine e somiglianza" dell'uomo con Dio: nella socialità, nel vivere cioè in modo simile alle Persone divine. L'uomo, col cristianesimo, non deve più fuggire dalla propria realtà per cercare altrove il senso della propria vita, ma lo trova nel rapporto con gli altri, luogo nel quale Dio stesso si fa presente. Il discorso su Dio e quello sull'uomo, diventano un unico discorso: parlare di Dio è parlare dell'uomo, e viceversa. Attraverso la rivelazione di Gesù, Dio si è, per così dire, "aperto", mostrandosi all'uomo nel Suo stesso segreto, l'Amore: «Si capisce da tutto che Dio è l'Amore. Basta vedere la natura, come tutte le cose sembrano orientarsi ad amarsi l'una con l'altra. Gli uomini sarebbero un assurdo se non ci fosse Dio. Perché noi siamo chiamati, siamo veramente portati ad esser fratelli fra di noi. Ma se non c'è Qualcuno che ci lega, un Amore superiore che ci lega, noi non avremmo un gran senso su questa terra. Ci domandiamo cosa stiamo qui a fare, dove andiamo, da dove siamo venuti. Solo un Dio Amore spiega tutte queste cose e anche ci conduce per una strada dritta per arrivare al compimento dell'amore. Tutto nel mondo fa capire che Dio è Amore. Perché tutto è in strada verso l'unità. E con la venuta del cristianesimo, il Signore ha portato dentro tutti gli uomini questa tensione verso l'unità. Ma nell'uomo c'è anche tutto il creato, è un microcosmo; per cui tutto concorre all'unità. E arriveremo al punto, in Paradiso, alla fine dei tempi, di trovare questa gran-

⁴³ P. Coda, in *Economia e civiltà*, I, 2.

de conclusione: che tutti gli uomini parteciperanno alla vita stessa di Dio, perché Dio ci ama al tal punto di amarci come se stesso. Non direbbe a noi: «Ama il prossimo tuo...» se Egli non lo facesse. Ci ama come se stesso, ci introduce nel Suo stesso seno perché è Amore»⁴⁴.

In questa prospettiva, Cristo rende possibile ripristinare l'originario disegno di unità della *Genesi*, che l'uomo cioè torni a trasmettere al creato, con la propria vita, l'intimità con Dio: ma per ricostruire l'unità bisogna saper rivivere lo squarcio, il grido di Cristo, calandosi nella *separazione umana*, vivendo – attraverso la Croce – la stoltezza del paolino «farsi tutto a tutti» fino in fondo. La *Gaudium et spes*, alla quale spesso la *Sollicitudo*, direttamente o attraverso la *Populorum progressio* si riferisce, sosteneva che, con l'incarnazione, Cristo «si è unito in certo modo ad ogni uomo»⁴⁵. Nel dare la vita per l'uomo, nell'incontro con lui, la Chiesa realizza l'incontro con Cristo; essa è segno o sacramento dell'unità del genere umano perché è segno o sacramento di Cristo, perché nella passione dell'uomo vive la passione di Cristo. Chiesa, dunque, è anche accettare d'essere separati *con l'uomo*, non essere separati *dall'uomo*: è condurre all'unità nel superamento della separazione, come il grido di abbandono di Cristo conduce al Padre. Le immagini bibliche che appartengono al fondamento del pensiero sociale della Chiesa quale è presentato nella *Sollicitudo rei socialis*, sono dei mezzi, anche per chi non crede (ma rimane aperto al mistero), che consentono di penetrare nell'uomo, di intendere il mistero di sofferenza e di elezione che in un disegno unitario lega interiormente ogni uomo ad ogni altro e, al tempo stesso, lo orienta verso qualcosa che lo supera.

5. IL LAVORO DI GESÙ

Il Nuovo Testamento parla spesso di lavoro: è Gesù, soprattutto, che trova nel mondo del lavoro le immagini adatte per il suo insegnamento. Il lavoro manuale infatti gli era familiare, essendo stato egli

⁴⁴ C. Lubich, in *Economia e civiltà*, I, 2.

⁴⁵ GS, 22.

stesso, come dice Marco ⁴⁶, un *tèkton*, un artigiano. Questo intrecciarsi di lavoro manuale e intellettuale, quale si può considerare la predicazione, era tipico della tradizione di Israele; il *Talmud*, ad esempio, mette lo studio religioso e il lavoro sullo stesso piano, ed infatti molti scribi si dividono fra le due attività. La sapienza stessa, per l'ebreo, indica un progetto, un "saper fare" non separato dal fare concreto: il sapiente è una persona attiva; e l'*Esodo* ricorda che è Dio stesso a fornire la saggezza, l'intelligenza e la scienza, necessarie al lavoro manuale ⁴⁷.

In generale, comunque, quando il Nuovo Testamento parla di lavoro e lavoratori lo fa in contesti rivolti alla soluzione di altri problemi, usando cioè termini e immagini presi dal mondo del lavoro per comunicare esperienze e concetti religiosi. Non c'è dunque una specifica dottrina del lavoro; si potrebbe anzi dire che l'insegnamento a questo riguardo è dato più dalla persona del Cristo che dalle sue pa-

⁴⁶ Mc 6, 3. «Al di là della terminologia, abbastanza stereotipa – scrive R. Fabris – non si avverte negli scritti del NT l'influsso della concezione greca del "lavoro". Anche la formula *kopos kai ponos* è assunta nella sua valenza idiomatica senza le connotazioni esistenziali della filosofia stoica. Per cogliere l'originalità della visione neotestamentaria del lavoro si deve situarlo all'interno di quella esperienza religiosa che definisce i tratti innovatori e tipici del movimento cristiano», R. Fabris, *Il lavoro nei testi del NT*, in A. Caprioli - L. Vaccaro, *Il Lavoro...*, cit., p. 87. Per i commenti ai Vangeli: Luca, a cura di C. Ghidelli, Roma 1977; A. Stoger, *Vangelo secondo Luca*, Roma 1982; Matteo, a cura di A. Lancellotti, Roma 1975; Matteo, a cura di R. Fabris, Roma 1982; P.F.M. Uricchio - P.G.M. Stano, *Vangelo secondo San Marco*, Torino-Roma 1966; R. Schnackenburg, *Vangelo secondo Marco*, Roma 1969. Sulla comunità primitiva: J. Daniélou - H. Marrou, *Dalle origini a S. Gregorio Magno*, Torino 1970 (vol. 1 della *Nuova storia della Chiesa*), pp. 48-54; P. Battifol, *La Chiesa nascente e il cattolicesimo*, tr. it., Firenze 1971, pp. 41-48.

⁴⁷ Es 31, 2-6; in Sir 38, 25-39 e 39, 1-15, Ben Sira sottolinea con favore la condizione dello scriba rispetto a chi è dedito ai lavori manuali, ma lo fa senza disprezzo, perché sa che il Signore stesso fornisce l'intelligenza e l'abilità necessarie al lavoro manuale. La parola ebraica *hokmah*, sapienza, indica infatti sia il progetto e la riflessione sia l'abilità, la saggezza delle mani. «Il lavoro – commenta Bonora – è un atto di "sapienza", noi diremmo di ragione applicata. Il sapiente è attivo, laborioso, diligente. Di qui le numerose sentenze dei saggi contro la pigrizia e le esortazioni alla laboriosità», A. Bonora, *Il lavoro dell'Antico Testamento*, cit., p. 73. L'*Ecclesiaste*, ad es., in 22, 1-2, esalta il lavoro artigiano. E il *Talmud* dà grande importanza all'insegnamento di un mestiere al giovane (*Kiddushim* 29a) e mette lo studio religioso e il lavoro sullo stesso piano (*Aboth* II, 2; *Kiddushim* 33a; soprattutto *Berakhot* 8a).

role. Bisogna quindi prendere in considerazione l'insieme del messaggio che scaturisce dal Nuovo Testamento e parlare di aspetti che possono sembrare, ora, non pertinenti; di essi però, successivamente, la Chiesa si servirà per costruire la visione cristiana del lavoro.

La famiglia di Gesù, dal punto di vista economico, pare abbia passato momenti diversi, di povertà e di benessere. Certamente era povera ai tempi della nascita di Gesù, come sembra suggerire il Vangelo di Luca: alla fine del periodo di purificazione che seguiva il parto, la donna doveva recarsi al tempio per offrire in sacrificio a Dio un agnello. La legge prevedeva però che un agnello non rientrasse nella disponibilità economica di tutte le famiglie; i poveri potevano offrire, in alternativa, due tortore o due colombi; ed è ciò che fa Maria. La situazione può essere migliorata in seguito, lungo i decenni di tranquillità della "vita nascosta", che coincidono con la costruzione, nella regione, di importanti opere urbanistiche e monumentali, i cui cantieri richiamaavano carpentieri e artigiani, abituati a spostarsi là dove era richiesta la loro opera: l'impresa di Giuseppe e Gesù può certo esservi stata impiegata⁴⁸. Un *tèkton* aveva la possibilità di realizzare buoni guadagni, e la famiglia di Gesù può avere raggiunto una certa agiatezza; non stupisce, in questo caso, che Gesù, al momento della crocifissione, indossasse una veste di buona fattura, priva di cuciture; tanto è vero che i soldati se la giocano, anziché lacerarla.

Importante è considerare lo stile di vita che Gesù adotta per propria scelta dopo avere lasciato la famiglia, durante il periodo della vita pubblica, dopo avere abbandonato la professione di carpentiere per dedicarsi alla predicazione. Gesù non appartiene a quella categoria di poveri che riceve elemosine, non si presenta mai come un indigente. Gesù non si aggira per la Palestina con un manipolo di diseredati: il suo stile di vita è tale da consentire sia la vicinanza di donne provenienti dal ceto medio-alto, che assistono il Maestro e i discepoli con i loro beni⁴⁹, sia l'ingresso in case di amici ricchi. È vero che

⁴⁸ Un importante contributo alla valutazione delle condizioni economiche della famiglia di Gesù viene dal lavoro di Giovanni Magnani, *Tu sei il Cristo*, Roma 2002.

⁴⁹ *Lc* 8, 1-3; Gesù non è mai *ptochos*, miserabile: in lui la povertà conserva sempre la dignità del mite, dell'umile, nel quale la povertà è diventata disposizione interiore.

anche derelitti gli si avvicinavano liberamente: segno che nel comportamento del gruppo di Gesù non si poteva scorgere niente di simile a ciò che oggi chiameremmo “scelta di classe”.

Pasquale Foresi, nel suo studio su *Alcuni aspetti della povertà nei Vangeli*, mette in evidenza momenti in cui nella cassa della comunità c'erano fino a duecento denari, e momenti in cui non c'era nulla, tanto che Gesù, per pagare le tasse, manda Pietro in cerca di soldi nella bocca di un pesce: mostra così che non è possibile interpretare le vicende di Gesù attraverso schemi esterni costruendo delle teorie sulle singole frasi; è Gesù stesso, al contrario, con l'insieme del suo insegnamento, che offre una nuova interpretazione delle cose ⁵⁰.

Paolo spiega senza equivoci questo punto: il Signore, essendo ricco (in quanto Dio), si è fatto povero perché attraverso la sua povertà coloro che lo seguono, cioè che assumono questa sua stessa condizione, diventino ricchi (cioè partecipino della vita di Dio) ⁵¹. Similmente, spiega altrove l'Apostolo, essendo uguale a Dio, spogliò se stesso e assunse la condizione di servo ⁵². Quest'unica scelta, della povertà e della condizione di servo, si realizza nell'obbedienza fino alla morte di croce. Si tratta quindi di povertà e servitù essenzialmente spirituali, che concludono nella croce il cammino iniziato

⁵⁰ Mt 17, 24-27. Lo studio di P. Foresi mette in evidenza alcuni momenti rilevanti della povertà nella vita di Gesù: i pastori, ad es., sono i primi testimoni della sua nascita; i servi sono i primi testimoni, alle nozze di Cana, della manifestazione pubblica di Gesù; e l'episodio del giovane ricco mette in luce la pericolosità della ricchezza per chi vuole salvarsi. Ma la ricchezza, argomenta Foresi esaminando altri momenti “forti”, non rende di per sé impossibile la salvezza: Zaccheo infatti, in un certo senso, passa per la cruna dell'ago, riparando socialmente ai danni fatti in precedenza; il Vangelo inoltre parla molto bene di Giuseppe di Arimatea, che dà il proprio sepolcro a Gesù, e di Nicodemo, che porta la mirra e l'aloe per la sepoltura: sono sicuramente entrambi in buona posizione economica e sono loro a seppellire Gesù. Altra stimolante analisi dei testi è quella di J. Dupont, *Gesù Messia dei poveri, Messia povero*, in J. Dupont - A.G. Hamman - G. Miccoli, *Seguire Gesù povero*, Magnano (VC) 1984, pp. 7-87. Cf. L. Civardi, *Il lavoro nel Vangelo*, in *Il lavoro. Enciclopedia*, Roma 1963.

⁵¹ 2 Cor 8, 9. Su Paolo: AA.VV., *Le lettere di san Paolo*, Roma 1976 (con una *Introduzione a san Paolo* di P. Rossano); S. Zedda S.J., *Prima lettura di san Paolo*, Brescia 1973.

⁵² Fil 2, 6-11.

nell'Antico Testamento. Isaia aveva parlato del "servo di JHWH", disprezzato e respinto da tutti, che si carica dei dolori degli altri e li salva grazie al castigo che si abbatte su di lui ⁵³. Gesù fa sua la figura del servo; Egli è tutto amore, esemplificato nel dare la vita per i propri amici; Egli è la nuova legge che la Serva per eccellenza aveva annunciato nel *Magnificat*. E di conseguenza i servi non sono più servi, ma amici: il cenacolo eucaristico infatti supera le gerarchie sociali generate dal peccato.

«Sono mite e umile di cuore», dice di sé Gesù; «di cuore»: il suo essere povero, insomma, non si può ridurre in alcun modo ad un'appartenenza sociale; ma – nello stile di vita che Gesù ha scelto nel periodo pubblico – è anche quello. Il confronto fra le due versioni del «Discorso della montagna» chiarisce questo duplice aspetto della povertà. Matteo parla di «poveri in spirito» accentuando il senso religioso della povertà e intende per poveri coloro nei quali la povertà è diventata una disposizione interiore ⁵⁴. Luca, invece, intende i poveri in senso socio-economico, associandoli agli affamati e a quelli che piangono, contrapponendoli ai ricchi, ai sazi, a quelli che ridono.

Questi due aspetti della beatitudine non vanno separati: il messaggio di Gesù infatti comporta il rinnovamento di tutti gli aspetti della vita umana, e dunque, pur rivolgendosi all'interiorità di ogni uomo, non può lasciare inalterate quelle gerarchie sociali che provengono dal peccato e generano le ingiustizie. È logico quindi che la "buona novella" sia tale anzitutto per chi subisce l'ingiustizia. Gesù, infatti, ha voluto essere povero in tutti e due i sensi.

⁵³ Is 49-55.

⁵⁴ Mt 5, 3-12. «Sono mite e umile di cuore», dice di sé Gesù (Mt 11, 29), allo stesso modo del *Magnificat*, che canta «l'umiltà della serva». Qui Maria sostiene che gli umili sono stati innalzati; Gesù, nel corso della sua predicazione, richiama più volte lo stesso concetto: bisogna diventare piccoli (abbassarsi) come i bambini (Mt 18, 4); e chi si innalza sarà abbassato (Mt 18, 4; 23, 12; Lc 14, 11). Ma soprattutto, assumendo la condizione del servo, Gesù innalza gli umili nel senso che, come riferisce Giovanni, i servi diventano amici (Gv 15, 15) ed entrano nella nuova economia della salvezza.

6. LA COSCIENZA CRISTIANA

Per Paolo il lavoro è un modo di farsi povero, per poter essere di Cristo; non si può annunciare la croce adottando uno stile di vita prestigioso o comunque superiore a quello di chi deve lavorare per vivere. È per questo che Paolo lavora, pur avendo diritto a farsi mantenere dalle comunità che fonda o visita; vuole anche evitare di essere scambiato con filosofi o retori, numerosi nelle città greche, che si facevano pagare le lezioni. Il lavoro serve anche ad ordinare la comunità, eliminando per esempio il parassitismo di coloro i quali, ritenendo vicina la fine del mondo, pensano non valga la pena di lavorare; a questo proposito è nota l'espressione paolina: «Chi non vuole lavorare, neppure mangi»⁵⁵, rivolta ai Tessalonicesi. Se non si lavora, inoltre, non si può aiutare gli altri⁵⁶, non si può arrivare a quella giustizia nelle disponibilità economiche che implica il superamento da parte di tutti dell'indigenza, che rimane la meta da raggiungere⁵⁷ ed è un elemento fondamentale anche nel modello della comunità cristiana che Luca propone negli *Atti degli Apostoli*⁵⁸.

L'uomo dell'Antico Testamento, per capire se stesso, per giudicare della sua esistenza, deve guardare a Dio, che è, in un certo senso, il suo specchio: è Dio, attraverso la legge, che gli prescrive cosa fare, come reagire, che cosa pensare di sé. Quello con Dio, però, non è un rapporto verso l'esterno; la legge viene interiorizzata, posta nell'intimo dell'uomo; questa interiorità viene chiamata il "cuore" dell'uomo, il luogo dove nasce la decisione per Dio o contro Dio. Dice ad esempio il *Deuteronomio*: «Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze. Questi precetti che oggi ti do, ti stiano fissi nel cuore...»⁵⁹.

⁵⁵ 2 Ts 3, 10.

⁵⁶ Ef 4, 28.

⁵⁷ 2 Cor 8, 13-14.

⁵⁸ At 2, 42-48; 4, 32-35; 5, 12-16. Cf. M. Del Verme, *Comunione e condivisione dei beni. Chiesa primitiva e giudaismo esseno-qumranico a confronto*, Brescia 1977; M.G. Mara (a cura di), *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Roma 1980.

⁵⁹ Dt 6, 5-6.

Anche nel Nuovo Testamento viene mantenuta questa idea del cuore, come centro che orienta l'uomo al bene o al male: «Dove è il vostro tesoro, ivi sarà il vostro cuore»⁶⁰. E nel cuore è scritta una fondamentale relazione con Dio. Anche Paolo ne parla; egli spiega che lo Spirito Santo ha preso il posto della legge nel cuore dell'uomo e gli rivela la sapienza stessa di Dio, il modo divino di vedere le cose. È in base al racconto dello Spirito, che ora l'uomo comprende e decide. Questa illuminazione mostra all'uomo il fondamento spirituale del suo essere; senza di essa la Croce è follia; l'uomo "spirituale" invece può accettare il mistero di Cristo e intendere le cose di Dio come cose sue. Lo Spirito, dunque, non fa che spiegare all'uomo il mistero di Cristo e lo riempie dell'amore di Dio: la coscienza cristiana è essenzialmente coscienza di questa relazione d'amore, il suo contenuto è la carità⁶¹.

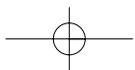
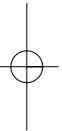
Anche quando la coscienza è rivolta ai problemi del lavoro, quando deve costruire un'etica professionale, essa conserva questo contenuto; e il lavoro è conforme alla coscienza se trasmette al mondo la relazione di intimità con Dio, cioè quella relazione di unità interiore nella quale si esprime l'originale immagine di Dio nell'uomo. Scrive Chiara Lubich: «Mediante il lavoro infatti, la natura riceve l'impronta dell'uomo; ma poiché l'uomo, amando, vive il suo essere immagine di Dio, la natura, da lui trasformata, diventa quasi opera di Dio. L'uomo, dunque, continua il lavoro di Dio creatore. E l'uomo continua, in certa maniera, anche la redenzione di Cristo»⁶².

L'uomo che lavora dunque, in quanto uomo che ama, fa ciò che ha fatto Cristo: e così recupera ed attua il progetto originario di Dio sull'intera creazione.

⁶⁰ Lc 12, 34.

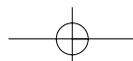
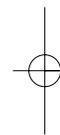
⁶¹ Lo Spirito fornisce i contenuti della coscienza cristiana. Essi richiamano spesso la mitezza del Cristo, che è modello: per Paolo, «il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé». Il vocabolo di riferimento in questi testi è *praýs*, mite, uomo dolce e paziente, povero in un senso dignitoso contrapposto a *ptóchos*.

⁶² C. Lubich, *Economia e lavoro nel Movimento Umanità Nuova*, in *Il lavoro e l'economia oggi nella visione cristiana. Atti del Convegno del Movimento Internazionale Umanità Nuova*. Roma 3 giugno 1984, Roma 1984, pp. 10-21.



PARTE SECONDA

LO SVILUPPO STORICO
DELLA RIFLESSIONE SUL LAVORO



III.

I PADRI E IL MONACHESIMO

La legge romana stabiliva che lo schiavo poteva testimoniare in tribunale solo mediante tortura; non erano uomini, gli schiavi, ma solo bestiame da impiegare in massa nelle grandi tenute dei latifondisti o nelle manifatture. Non avevano sorte migliore gli schiavi di città, in balia di ogni capriccio dei loro padroni. Erano molto diffuse anche le piccole imprese, specialmente quelle artigianali delle città, che potevano avere anche una conduzione familiare, ma a lavorare era soprattutto lo schiavo: zappaterra o insegnante, spaccapietre o gladiatore, era la sua fatica servile a caratterizzare la fisionomia economica dell'Impero.

Grande proprietà e schiavitù sono i pilastri del sistema, i rapporti giuridici e sociali all'interno dei quali si organizza il lavoro: per capire questo, bisogna guardare quelli. Il cristianesimo cresce specialmente nelle città dove il "contagio" religioso è più facile; e un po' alla volta, riflettendo su quei rapporti e sul loro contrasto col nuovo messaggio di Gesù, esso sviluppa, coi Padri della Chiesa, un proprio pensiero sociale ¹.

¹ F. De Martino, *Storia economica di Roma antica*, Firenze 1980; M. Rostovzev, *Storia economica e sociale dell'Impero romano*, Firenze 1933; U.E. Poli, *Vita romana*, Milano 1976. Sul lavoro e la schiavitù nel mondo antico si veda il vasto lavoro bibliografico di J. Vogt, *Bibliografie zur antiken Sklaverei*, Bochum 1971; dello stesso autore: *L'uomo e lo schiavo nel mondo antico*, tr. it., Milano 1969. Inoltre: F.M. De Robertis, *Lavoro e lavoratori nel mondo romano*, Bari 1963; J. M. André, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, Paris 1966; D. Lau, *Der lateinische Begriff Labor*, München 1975; E. Ciccotti, *Il tramonto della schiavitù nel mondo antico*, 2 voll., Bari 1977; una trattazione dell'argomento anche in R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze 1958; utili anche i saggi di C. Mosse, *Le travail en Grèce et à Rome*, Paris 1966 e B. Farrington, *Scienza e politica nel mondo antico. Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, tr. it., Milano 1976. Per i rapporti tra i primi cristiani e il mondo antico:

1. PROPRIETÀ E RICCHEZZA SECONDO I PADRI

1.1. *Uso della proprietà privata*

I “Padri apostolici”, appartenenti cioè alla generazione che ha ascoltato l’insegnamento degli Apostoli, non si sono posti direttamente il problema della proprietà privata, non ci hanno lasciato dei principi che la vietano o che ne riconoscono la liceità. Nelle loro opere esortano di continuo alla reciproca carità, all’aiuto nei confronti dei bisognosi, condannano l’avarizia e raccomandano il distacco dalle ricchezze; si occupano insomma del comportamento di chi possiede e per questo è in grado di aiutare gli altri: non parlerebbero in questo modo, se fossero ostili per principio alla proprietà privata ².

Del resto, nella comunità descritta da Luca, vicina, per molti aspetti, a quelle dei Padri apostolici, non è obbligatorio cedere i propri beni; molti ne vendevano e mettevano a disposizione il ricavato, ma non possiamo dire che tutti facessero così. Anania e Saffira, che trattengono parte del denaro ottenuto vendendo un loro podere, sono duramente puniti non perché si sono riservati parte del denaro, ma perché hanno mentito ³; e a chi, convertendosi, chiedeva cosa dovesse fare, Pietro non rispondeva di vendere i propri beni, ma di pentirsi e confessare i peccati ⁴. Dopo di che, spiegano i Padri, lo sforzo del convertito doveva essere rivolto a consolidare la sua nuova vita, dedicandosi soprattutto alla “città divina” della quale era entrato a far parte.

A.T. Geoghegan, *The Attitude Towards Labor in Early Christianity and Ancient Culture*, Washington 1945; A.G. Hamman, *La vie quotidienne des premiers chrétiens*, Paris 1971; C. Mounier, *L’Église dans l’Empire Romain*, Strasbourg 1979.

² L. Orabona, *Cristianesimo e proprietà. Saggio sulle fonti antiche*, Roma 1984; per spiegare gli accenti comunisti presenti nei Padri, G.B. Guzzetti (*L’uomo e i beni*, Torino 1958) ricorda che in essi confluiscono l’influenza biblica e quella platonica che «insistono assai sulla destinazione universale dei beni e su un certo comunismo» (p. 50). Per questo considerano un male la proprietà privata, ma non la negano, prodigandosi invece perché consegua gli scopi per i quali è stata introdotta. Cf. M. Vetrulli, *Il pensiero sociale nella Chiesa delle origini*, Milano 1980. Per i testi dei Padri apostolici: *I Padri Apostolici*, Roma 1981. Per i Padri successivi: *La teologia dei Padri. Testi dei padri latini greci orientali scelti e ordinati per temi*, 5 voll., Roma 1975-1976.

³ At 5, 1-11.

⁴ At 2, 37-38.

All'inizio del II secolo, Erma, scrittore cristiano del quale poco si conosce, nel suo *Il Pastore*, spiega bene questo atteggiamento, raccomandando di non procurarsi più di quello che è necessario: «invece di acquistare campi, è bene liberare anime oppresse nella misura che ciascuno può soccorrere le vedove e gli orfani [...] sono questi i campi e le case nei quali i cristiani devono investire tutte le ricchezze e i beni ricevuti da Dio. È per questo che il Padrone vi ha voluto ricchi, perché prestiate a lui questo servizio»⁵. Secondo Erma, dunque, le ricchezze ci sono perché vengano donate; è un'idea comune anche agli scrittori successivi: «Come potremmo fare del bene al prossimo – si chiede ad esempio Clemente Alessandrino – se tutti non possedessero nulla?»⁶. Le ricchezze, secondo Giovanni Crisostomo e Cirillo di Gerusalemme, appartengono ad alcuni perché essi possano acquistare merito facendone parte agli altri⁷.

La ricchezza in sé, secondo i Padri, intesa come disponibilità di beni in eccedenza sul bisogno personale, è un bene che viene da Dio, male è l'attaccamento ad essa. Aprite tutte le porte dei vostri magazzini, esclama Basilio il Grande, e fatene uscire di tutto: «Un grande fiume si riversa, in mille canali, sul terreno fertile: così per mille vie tu fa' giungere la ricchezza nelle abitazioni dei poveri». La ricchezza, spiega Basilio, è come l'acqua che la fontana butta sempre più pura se vi si attinge; imputridisce invece, se la si lascia inutilizzata⁸. Il ricco, dirà più tardi Gregorio Magno, non è che un amministratore di ciò che possiede; e dare il necessario a chi ne ha bisogno è opera da compiere con umiltà, perché i beni non appartengono a chi li distribuisce, e chi li tiene solo per sé non è innocente: darli a chi ne ha bisogno significa pagare un debito⁹. «Il superfluo dei ricchi – è il giudizio sferzante di Agostino – è il necessario dei poveri. Possedere del superfluo è quindi possedere il bene altrui»¹⁰.

⁵ Erma, *Il Pastore*, 1, *Allegoria L*, 8-9.

⁶ Clemente Alessandrino, *Qual è il ricco che si salverà?*, 11-16.

⁷ Giovanni Crisostomo, *Omellerie sulle statue*, 2, 6-8.

⁸ Basilio il Grande, *Omellerie contro l'avidità*, 4-5.

⁹ Gregorio Magno, *Regola pastorale*, 3, 21.

¹⁰ Agostino, *Commento ai Salmi*, CXLII, 12.

L'attaccamento al superfluo è la causa morale dell'usura, che molti Padri aspramente condannano; e in tempi di crisi economica e rivolgimenti sociali, l'avidità spinge ad impossessarsi dei beni dei profughi e dei disperati. Gregorio il Taumaturgo, vescovo di Neocesarea, vide queste cose con i suoi occhi, soprattutto quando patì la persecuzione di Decio; scacciò pubblicamente dalla Chiesa i rapaci: «Nessuno inganni se stesso – spiega il vescovo alla comunità –, come se si trattasse di cose trovate: neppure con ciò che si trova è lecito arricchirsi»¹¹.

Se ritenessimo utili le ricchezze, scrive Minucio Felice, le chiederemmo a Dio che è padrone di tutto; e nella Roma imperiale che considera la povertà quasi una colpa, egli si domanda: «Come può dirsi povero, chi è ricco in Dio?»¹². Sono quasi una risposta le parole del Crisostomo: «Quando mostreremo di disprezzare i beni della terra, allora Dio ci donerà anche i beni terreni, e non prima, perché il riceverli non ci leghi maggiormente ad essi, che tanto già vi siam legati. Liberati prima dalla schiavitù, egli ci dice, e poi ricevili, perché tu li possedga non più come schiavo, ma come padrone»¹³.

Diversamente dai Padri apostolici, quelli del IV e V secolo si pronunciano esplicitamente sulla proprietà privata. Il loro giudizio è fortemente negativo. Già Lattanzio aveva parlato di un comunismo primitivo degli uomini, che avevano ricevuto da Dio la terra in comune, perché a nessuno mancasse ciò che era disponibile. Le cose cambiarono, secondo Lattanzio, quando gli uomini si allontanarono da Dio, provocando quella divisione in caste, attuata dai Greci e dai Romani, incompatibile con la giustizia cristiana, che vuole invece rendere uguali gli uomini, dato che sono venuti uguali in questo mondo¹⁴. Giovanni Crisostomo, successivamente, sostiene che la comunione dei beni è una regola sociale migliore della proprietà privata e solo es-

¹¹ Gregorio il Taumaturgo, *Lettera canonica*, 2-4. L'usura era stata condannata anche nell'Antico Testamento (p. es. *Dt* 23, 19; *Sal* 14, 5); la condanna dei Padri si esprime anche attraverso gli antichi Concili (p. es. Arles, Nicea can. 17, III Cartagine can. 12, Tarragona can. 10). Sull'argomento si veda B. Nelson, *Usura e cristianesimo*, Firenze 1967.

¹² Minucio Felice, *Ottavio*, 36.

¹³ Giovanni Crisostomo, *Omellerie sulla Lettera agli Ebrei*, 25, 2.

¹⁴ Cf. Lattanzio, *Istruzione divina*, V, 5-15.

sa è conforme a natura ¹⁵. Parole come “il mio” e “il tuo”, prosegue il Padre, sono prive di senso: «Se chiamate vostra una casa, non avete detto niente» ¹⁶. «Come hai avuto ciò che hai?», chiede il Crisostomo. «Certamente non l’ho rubato – potrebbe essere la risposta –, l’ho ricevuto in eredità»: ma il Crisostomo è convinto che, risalendo le generazioni, si arrivi necessariamente al punto di inizio, in cui si scopre che è l’iniquità la fonte del possesso privato ¹⁷. Può sembrare eccessivo un giudizio del genere, ma bisogna ricordare che il Crisostomo vedeva ogni giorno ciò di cui erano capaci i grandi proprietari terrieri che nel suo pensiero sono iniqui per definizione ¹⁸. Del resto, anche Ambrogio ribadisce: «La natura ha istituito un diritto comune; l’usurpazione lo ha reso privato» ¹⁹.

In sintesi, secondo Igino Giordani, per i Padri «è lecita una proprietà in senso relativo, relativo alle leggi di Dio e ai doveri verso la società, ma non nel senso della proprietà assoluta; bensì di possesso e cioè di gestione, o di uso, affidato particolarmente all’uno o all’altro, ma perché serva a tutti. Una proprietà sottratta al debito sociale è come una autorità non diretta al bene comune: è abusiva» ²⁰.

1.2. *Contro la schiavitù*

Il problema della proprietà privata ha la stessa radice di quello della schiavitù. I Padri infatti sostengono l’eguaglianza per natura di tutti gli uomini; solo le leggi umane, spiega Giovanni Crisostomo, conoscono una differenza di condizione fra schiavo e libero, proprio perché sono umane: «Ma la legge del padrone comune – prosegue – non conosce assolutamente tale distinzione, perché è la legge di tutti quelli che operano il bene, la legge che a tutti loro assegna la medesima ricompensa. Se qualcuno poi chiedesse da dove trae origine la

¹⁵ Giovanni Crisostomo, *Omellie sulla prima lettera a Timoteo*, 12.

¹⁶ Id., *Omellie sulla prima lettera ai Corinzi*, 10.

¹⁷ Cf. Id., *Omellie sulla prima lettera a Timoteo*, 2.

¹⁸ Cf. Id., *Omellie sulla prima lettera ai Corinzi*, 10.

¹⁹ Ambrogio, *I doveri*, I, 28, 132.

²⁰ I. Giordani, *Il messaggio sociale del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1963, p. 899.

schiavitù e per quale motivo si è introdotta nella vita umana (...) io vi dico: è stata l'avarizia a partorire la schiavitù, sono state la durezza e l'insaziabilità (...) il peccato ha dato origine a questa situazione»²¹. Agostino è dello stesso avviso²²; la schiavitù non corrisponde all'ordine naturale voluto da Dio, ma dipende dalla natura decaduta col peccato originale. E se questa natura è in qualche modo riparata dalla Redenzione, anche la schiavitù si può superare.

Ci si potrebbe aspettare che da questo complesso di idee i Padri ricavino un coerente programma di cambiamento sociale... È così solo in parte: infatti, poiché la causa della schiavitù, come degli altri mali, secondo i Padri è il peccato, il loro programma cristiano cerca di eliminare il peccato, cioè la causa, e solo secondariamente tende al cambiamento della situazione sociale che ne è l'effetto, anche se cambiare bisogna, perché una situazione di ingiustizia facilita il peccato, generando un triste circolo vizioso.

Si segue insomma l'esempio di Paolo, che rimandò lo schiavo cristiano Onesimo fuggito al suo padrone Filemone, pure cristiano, ricordando loro che davanti a Dio erano uguali e che il legame esteriore, formale, della schiavitù imposta dalle condizioni del tempo, doveva contenere il legame reale della reciproca carità. Diventa chiarissimo così un atteggiamento della Chiesa che potrebbe sembrare paradossale: infligge la scomunica a chi induce lo schiavo alla fuga e all'odio per il padrone; ma considera lecita, anzi doverosa, la fuga dello schiavo, se questi vuole sottrarsi ad una pretesa immorale del padrone o al tradimento della fede²³.

Un atteggiamento del genere, nonostante tutte le apparenze, produce un cambiamento sociale profondo. La prima a decollare è l'emancipazione morale. Prendiamo il caso di Agostino: a ogni padre di famiglia della sua diocesi insegna a comportarsi come un vescovo. Il padre è responsabile dell'insegnamento dei giusti principi alla propria moglie tanto quanto allo schiavo, che è stato riscattato da Cristo allo stesso prezzo del padrone²⁴. E il solito Giovanni Crisostomo ri-

²¹ Giovanni Crisostomo, *Omellie sulla Lettera agli Efesini*, 22, 2.

²² Cf. Agostino, *La città di Dio*, 19, 15.

²³ *Concilium Gangrense*, can. 3.

²⁴ Cf. Agostino, *Discorsi*, 94.

corda che anche l'autorità del capo di casa va esercitata con la carità, la quale pone gli schiavi sullo stesso piano dei figli ²⁵.

È inevitabile così che le leggi della Chiesa vengano a trovarsi prima o poi in contrasto con quelle dello Stato; il diritto romano, ad esempio, non puniva il padrone che nel castigo eccedeva fino ad uccidere lo schiavo, mentre la Chiesa imponeva lunghe penitenze ²⁶. La Chiesa, soprattutto, considera validi i matrimoni fra schiavi, che lo Stato non riconosce; essa combatte il concubinato di padroni e serve, che si conclude normalmente col ripudio della schiava da parte del padrone. Per la Chiesa la schiava è una donna, non una cosa.

L'emancipazione sociale dei gruppi più deboli cresce così in seno alle famiglie, quasi nascosta nelle case, svuotando sovente la schiavitù dei suoi crudi contenuti: le condizioni degli schiavi vengono addolcite e umanizzate nelle famiglie cristiane, ed è frequente il loro affrancamento, non solo come disposizione testamentaria (che toglie un certo valore morale al gesto: una volta morto, il padrone cosa se ne fa degli schiavi? Dovrebbe liberarli quando gli sono ancora utili), ma anche in occasione della conversione o dell'entrata in monastero.

Senza contare che, a partire dall'imperatore Costantino, la legislazione dello Stato si apre all'influenza cristiana. Costantino, ad esempio, proibisce di dividere le famiglie degli schiavi, nel caso di vendita o eredità. Ma, soprattutto, conferisce alla Chiesa la facoltà di emancipare gli schiavi, riconoscendo di diritto quanto già avveniva di fatto; era sufficiente cioè una dichiarazione dei padroni in chiesa, alla presenza del vescovo e del popolo, che veniva assumendo così, nella Chiesa, una dignità di testimone e garante ben diversa dal ruolo impostogli nella società civile a colpi di "pane e circo": «Volutamente – spiega Giordani –, la Chiesa eleva le classi umili, le più numerose, da lei chiamate la parte eletta, benché composta di gente che tutto l'anno ha freddo, ha fame, manca di tutto, soggetta a pene d'ogni sorta. L'intensa vita in comune, che dalla preghiera a Dio passava all'esecuzione dei precetti della carità verso i fratelli, plasmava una nuova coscienza sociale, come effusione della vita religiosa. La Chiesa sapeva

²⁵ Cf. Giovanni Crisostomo, *Omèlie sulla Genesi*, 6, 2.

²⁶ Cf. *Concilio di Elvira*, can. 5.

bene che la sua rieducazione allargava il conflitto dal terreno religioso-politico a quello sociale, inevitabilmente, una volta che la coscienza nuova dei reietti non poteva non reagire sull'ambiente con una propulsione costante e risoluta»²⁷.

Nella concezione cristiana tutti gli uomini sono uguali; al tempo dei Padri il principio dell'uguaglianza per natura era stato già acquisito anche da taluni non cristiani, come gli stoici. Ambrogio, nel *De officiis*, sostiene che la schiavitù è la pena più grande che possa essere inflitta ad un uomo²⁸. Solo le leggi umane, spiega Giovanni Crisostomo, conoscono una differenza di condizione tra schiavo e libero, proprio perché sono umane: non così la legge del Padrone comune. «Se qualcuno chiedesse – sostiene nelle *Omellie sulla lettera agli Efesini*, 22, 2 – da dove trae origine la schiavitù e per quale motivo si è introdotta nella vita umana [...] io vi dico: è stata l'avarizia a partorire la schiavitù, sono state la durezza e l'insaziabilità [...] Il peccato ha dato origine a questa situazione». La schiavitù non è quindi considerata dal Crisostomo e dagli altri Padri con lui, come una condizione corrispondente all'ordine naturale voluto da Dio; dipende invece dal peccato originale²⁹. Riferendosi al riconoscimento della validità religiosa dei matrimoni fra schiavi, Marc Bloch sostiene: «Per questa via la legislazione ecclesiastica veniva a consolidare quelle organizzazioni familiari che le necessità della vita pratica moltiplicavano sulle grandi tenute; essa portava il suo contributo al movimento generale che trasformava la schiavitù»³⁰. Bloch sottolinea anche il forte impulso dato dalla religione cristiana all'affrancamento, peraltro reso vantaggioso dalle condizioni economiche del tempo (la carenza di schiavi del II secolo).

La coscienza religiosa inoltre, impediva di accettare la riduzione in servitù del vinto: «Siamo a questo punto di fronte all'azione più forte che il cristianesimo abbia mai esercitato, in un modo certo alquanto indiretto, sul progresso della libertà umana e forse, sulla strut-

²⁷ I. Giordani, *Il messaggio sociale...*, cit., p. 769.

²⁸ Cf. Ambrogio, *De officiis*, 3, 98, 100.

²⁹ Cf. Agostino, *La Città di Dio*, 19, 15: l'ordine naturale voluto da Dio prevede la libertà, la servitù è conseguenza del peccato.

³⁰ M. Bloch, *Lavoro e tecnica nel Medioevo*, Bari 1981, p. 239.

tura sociale in generale»³¹. Naturalmente, perché la realtà arrivasse a corrispondere ai principi dovevano passare i secoli: ancora a lungo le guerre fra re e signori cristiani procurarono schiavi, di tutte le condizioni sociali³².

2. LA SACRALITÀ DEL LAVORO

Nella Chiesa dei primi secoli si continua ad usare il linguaggio del lavoro per parlare delle cose di Dio, proseguendo un atteggiamento che era stato di Gesù e della cultura ebraica prima di lui. Giovanni Crisostomo si serve dell'agricoltura per spiegare l'economia della salvezza e viceversa, in uno scambio continuo di immagini tra il religioso e il campestre, che finisce per sacralizzare l'attività umana. Per questo Padre, infatti, come per altri, il lavoro è una vera e propria opera spirituale³³.

Invece, gran parte della società nella quale il cristianesimo si espande nutrive un viscerale disprezzo per il lavoro manuale e in generale per tutte le attività volte al mantenimento materiale quotidiano.

Questo era l'ambiente. Niente di strano allora se Celso, colto e pagano, non accettava l'autorità del primo Gesù che capitava, un individuo, come egli lo descrive, «nato in un villaggio giudaico, da madre indigena, povera e operaia...»³⁴. Nella sua mentalità aristocratica, la condizione operaia di Gesù era di per sé disonorevole; e Celso calca la mano, ironizzando sul mestiere di Gesù e sul legno della croce. Una mentalità infida, quella aristocratica, che i convertiti al cristianesimo difficilmente potevano sradicare completamente, nella propria coscienza, da un giorno all'altro: e forse ne risentiva anche il cri-

³¹ *Ibid.*, p. 254.

³² Su questi problemi, relativamente ai primi secoli, si veda anche D. Vera (a cura di), *La società del Basso Impero. Guida storica e critica*, Bari 1983 (specialmente l'introduzione di Vera e il saggio di Jones, dai quali emergono i limiti della politica "cristiana" di Costantino).

³³ Cf. Giovanni Crisostomo, *Omèlie sulla seconda lettera ai Corinti*, 15, 4; sul Crisostomo: L. Daloz, *Le travail selon S. Jean Chrysostome*, Paris 1959.

³⁴ Origene, *Contro Celso*, I, 28.

stiano Origene, se, contro Celso, difende Gesù sostenendo che non lui era carpentiere, ma suo padre ³⁵.

Comunque, ciò che più infastidiva un aristocratico pagano come Cecilio era che gente rozza e senza studi, anziché limitarsi a morire di lavoro, discutesse del senso della vita e dei massimi problemi, che anche le “donnette”, in forza della dignità conferita loro dal cristianesimo, si dedicassero a pensieri che Cecilio riteneva unicamente di pertinenza della propria classe. «Peraltro – sostiene Giordani – l'accusa che i pagani muovevano ai cristiani d'aver radunato la feccia delle classi sociali, derivava forse, ancor più che dalla composizione dell'ecclisia, dalle cure d'assistenza e d'istruzione, e dalla dignità inusitata che si dava ai poveri, alle donne e ai bambini» ³⁶. La Chiesa, cosciente del profondo legame esistente fra persona e comunità, metteva già in pratica quello che verrà chiamato “principio di solidarietà”, attirandosi addosso la persecuzione spietata di chi voleva difendere anzitutto gli interessi della propria classe e del proprio mondo.

2.1. Agostino e il lavoro dei monaci

La comunità cristiana di Cartagine, intorno al IV secolo, era lacerata da una discussione che il vescovo, Aurelio, intendeva chiarire quanto prima, per evitare che si creassero fazioni e che il dubbio coinvolgesse altri punti della dottrina; si rivolse così ad Agostino, vescovo nella vicina Ippona, per farlo intervenire nella disputa.

Tutto era partito da alcuni monaci che rifiutavano il lavoro: non era forse vero, sostenevano, che Gesù stesso aveva indicato come modello gli uccelli del cielo, che non seminano e non mietono? Di conseguenza i monaci, che hanno lasciato tutto e si affidano a Dio come gli uccelli, devono essere mantenuti dagli altri buoni cristiani.

E l'apostolo Paolo, allora? – si potrebbe obiettare loro. Non aveva forse comandato di lavorare? Certamente, rispondevano i monaci,

³⁵ *Ibid.*, VI, 36; altrove, comunque, Origene esorta al lavoro: *In Gen.*, IV. I. Giustino aveva parlato direttamente di Gesù lavoratore: *Dialogo con Trifone*, LXXXVIII, 8; per lo stesso concetto cf. *Vangelo di Tommaso*, XIII. 1.

³⁶ I. Giordani, *Il messaggio sociale...*, cit., p. 768.

ma si riferiva all'attività di preghiera, al canto, allo studio della Scrittura; al lavoro apostolico insomma.

Altre volte infatti Paolo ne aveva parlato usando termini agricoli: «Io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma è Dio che ha fatto crescere»³⁷.

La risposta di Agostino non si fa attendere: è un vero e proprio trattato sul lavoro monastico, la prima trattazione teologica interamente dedicata al lavoro manuale, ed offre una base biblico-teologica all'argomento. È evidente il suo influsso sulla *Regola* di san Benedetto e su sant'Isidoro; il Medioevo la recepisce in talune regole monastiche e prescrizioni dei Canonici Regolari³⁸. L'interpretazione dei monaci cartaginesi viene confutata spiegando il contesto dei passi presi in esame e attraverso il confronto con altri passi biblici; ma più di tutto parla l'esempio stesso di Paolo, che non ha voluto avvalersi del "diritto apostolico" al mantenimento da parte della comunità. Tale diritto, spiega Agostino, non è un precetto, ma una semplice concessione.

Altri esempi di laboriosità venivano offerti dalla vita dei santi eremiti, e dagli altri monasteri, come quelli di Roma e Milano, che Agostino aveva visitato. I monaci cartaginesi, osserva Agostino, vedono solo l'aspetto materiale del lavoro, che disprezzano; compiono lo stes-

³⁷ 1 Cor 3, 6.

³⁸ Sant'Agostino, *I monaci e il lavoro*, Nuova Biblioteca Agostiniana VII/2, Roma 1984. Cf. A. Sanchez, *Introduzione a sant'Agostino*, in *I monaci e il lavoro*, cit., pp. 5-53; Id., *Rhetorica, Evangelio y Tradición eclesiastica en «De opere Monachorum de san Augustin»*, in «Recollectio», 4, 1981, pp. 13-20. Sull'argomento: A. Brucculeri, *Il pensiero sociale di Sant'Agostino*, Roma 1933; V. Capanaga, *Para una teologia agustiniana del trabajo*, in «Augustinus», 5, 1960, pp. 477-489; D. Sanchis, *Pauvreté monastique et charité fraternelle chez Saint Augustin*, in «Studia monastica», 4, 1962; H. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938; A. Mandouze, *Notes sur l'organisation de la vie chrétienne en Afrique à l'époque de Saint Augustin*, in *L'année théologique agustinienne*, 1953; G. Charles-Picard, *La Carthage de Saint Augustin*, Paris 1965; L. Verheijen, *Spiritualité et vie monastique chez saint Augustin*, in *Jean Chrysostome et Augustin*, Paris 1975. Il *De op. mon.* non è l'unico luogo nel quale Agostino parla del lavoro; cf., per es., *In Ps. XCI*, 2-3 (similitudine di lavoro e preghiera); *In Ps. XXVI*, Sermo II, 13 (l'uomo come operaio di Dio), Sermo CIII, 2, 3 (superiorità della vita contemplativa, con elogio di Maria rispetto a Marta); *De con. Ev.* I, 5, 8 (distinzione e complementarità fra vita attiva e contemplativa); *De civ. Dei*, 19, 19 (equilibrio tra studio e attività utile al prossimo, utilità che anche lo studio deve mantenere).

so errore di chi, all'opposto, si dedica al lavoro anima e corpo. Ambedue le posizioni dimenticano che il lavoro ha come fine una ricompensa spirituale, è una fatica accettata in vista della vita eterna: serve sì per vivere ora, ma soprattutto per godere nella vita futura.

Per Agostino dunque il lavoro è solo un mezzo per conseguire dei beni spirituali. È questa l'altra faccia della medaglia: il lavoro viene sacralizzato perché acquista un valore ascetico, ma non gli è riconosciuto un senso autonomo, non ha uno scopo proprio che vada oltre la mera sussistenza materiale.

Questa concezione non è nuova. Già la *Didachè*, un manuale molto antico, istruendo i cristiani sull'ospitalità, raccomanda di accogliere il pellegrino e aiutarlo, ma solo per pochi giorni; poi lo si deve mettere al lavoro, se sa esercitare un'arte; oppure si proceda diversamente, purché sia attivo: «Se non vuole così è un mercante di Cristo. Guardatevi da costoro»³⁹. Anche la *Lettera di Barnaba* spinge a diffidare di chi non lavora: l'ozio porta al furto e all'iniquità⁴⁰. Illuminante il consiglio di Girolamo al monaco Rustico: «Attendi sempre a qualche lavoro manuale, affinché il diavolo ti trovi sempre occupato»⁴¹; più che per il cibo insomma, il lavoro manuale è necessario per la salvezza dell'anima. Non parliamo poi di chi tende alla perfezione: in questo caso, secondo Basilio, «deve lavorare giorno e notte per avere di che dare a chi ne ha bisogno»⁴².

2.2. Il lavoro nei nuovi ordini

Agostino, in conclusione, ha dalla sua il peso della tradizione quando sostiene che nel monastero tutti devono lavorare. La distribuzione dei compiti risente, com'è logico, delle attività che i monaci svolgevano precedentemente. Per la maggior parte, riferisce Agostino, si tratta di gente abituata ai lavori manuali; non solo artigiani, ma schiavi entrati a volte nei monasteri per sfuggire al loro stato, oltre che

³⁹ *Didachè*, 12, 5.

⁴⁰ *Lettera di Barnaba*, X, 4.

⁴¹ Girolamo, *Le Lettere*, 125, 11, vol. IV, Roma 1963, p. 253.

⁴² Basilio, *Regole lunghe*, 42, 1-2.

per intima convinzione, o comunque lavoratori dediti a pesanti attività servili. Al lavoro manuale bisognava essere abituati, era una fatica che consumava; non può stupire che Agostino dispensi da tali lavori quei monaci, provenienti da famiglia ricca, che non vi erano abituati, con l'obbligo però di dedicarsi ad altre mansioni e col consiglio, salute permettendo, di scegliere lavori faticosi: «Con questa loro condotta fanno un'opera di misericordia molto più eccellente che non quando elargirono le proprie sostanze ai bisognosi [...] Il loro gesto [...] toglierebbe ogni pretesto di menare vita oziosa a quegli infingardi che, entrati in monastero da una condizione plebea, sono per ciò stesso più assuefatti al lavoro»⁴³.

Se pensiamo che probabilmente non tutti i monaci di famiglia agiata che avevano donato al monastero i loro beni avranno seguito l'esortazione di Agostino, si ha un'idea delle tensioni che potevano nascere dentro un monastero: a molti poteva sembrare che vi si riproducessero le divisioni sociali vigenti oltre il recinto monastico. Tanto più che l'ideale antico di un vivere ozioso, nel senso di dedicarsi alle attività umane più elevate, lasciando agli schiavi e ai servi il pur necessario lavoro manuale, era ancora l'ideale dominante negli strati superiori della società, i quali, una volta convertiti al cristianesimo fornivano alla Chiesa una gran parte del personale dirigente, se non altro perché in possesso dei requisiti minimi di cultura necessari alla lettura sacra e alla sua spiegazione. Ai tempi di Agostino il cristianesimo nel suo insieme era impegnato in questa "resa dei conti" con l'antichità, che durerà ancora a lungo. Dunque, lavorare con una forte tensione interiore, valorizzando soprattutto il senso ascetico del lavoro stesso, era essenziale per mantenere il monastero come comunità di uguali, per testimoniare agli altri cristiani una carità fraterna che scioglieva le contrapposizioni sociali ed economiche, anticipando le condizioni di vita della città celeste.

Il modello di vita cristiana offerto dal monachesimo conquistava intanto la Chiesa; e conquistava la società al lavoro, preparandone, nei secoli, la rinascita, dopo il disfacimento dell'Impero: «Quali che siano i motivi – sostiene lo storico Jacques Le Goff –, il fatto stesso

⁴³ Sant'Agostino, *I monaci e il lavoro*, 25, 33, cit., pp. 118-119.

che il modello più alto di perfezione cristiana, il monaco, si dedichi al lavoro fa ricadere su questa attività una parte del prestigio sociale e spirituale di colui che la pratica. Lo spettacolo del monaco al lavoro impressiona i contemporanei in favore del lavoro. Il monaco che si umilia lavorando nobilita il lavoro»⁴⁴.

Bisogna aggiungere anche che, come sottolinea Le Goff, il lavoro monastico ha soprattutto un senso penitenziale; anche la costruzione di macchine (come i mulini) non viene giustificata come una valorizzazione del lavoro ma come mezzo per lasciare più tempo per la vita contemplativa. Riferendosi ad uno dei grandi fondatori del monachesimo occidentale, Antimo Negri scrive: «Giovanni Cassiano cancella come di un colpo l'acquisto, da parte della coscienza cristiana, della compatibilità del lavoro (soprattutto del lavoro agricolo, esaltato, ad es., da Ambrogio) e del raccoglimento religioso. Né l'affermazione deve riuscire esagerata, se per G. Cassiano "solo la teoria, cioè la contemplazione di Dio, è necessaria" (*De velle bonum et opere malum*, III), pur quando si ammette, con san Paolo (2 Ts 3, 10), che non ha diritto a mangiare chi non lavora (*De Mortificatione*, XII)»⁴⁵.

Negri spiega l'atteggiamento di Cassiano con la cultura ascetica eremitica dominante nelle regioni orientali (Palestina, Egitto) dalle quali proveniva Cassiano. La rivalutazione monastica del lavoro sembra avere essenzialmente valore ascetico, utile all'edificazione di una città non materiale; Giorgio Penco lo conferma: il lavoro «diventa così un potente mezzo di elevazione e santificazione per l'edificazione della Città di Dio in mezzo al mondo»⁴⁶. Riferendosi all'intero contesto monastico medievale Jaccard scrive: «Nutrita di speculazioni fi-

⁴⁴ J. Le Goff, *Lavoro, tecniche e artigiani nei sistemi di valore dell'Alto Medioevo (V-X secolo)*, in *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino 1977, pp. 73-97.

⁴⁵ A. Negri, *Filosofia del lavoro. Storia antologica*, 1, Milano 1980, pp. 516-517. L'importante lavoro di Negri è l'unico che copre tutto il periodo cristiano, distribuendo con equilibrio la quantità e qualità delle fonti. È un ottimo strumento di introduzione e consultazione.

⁴⁶ G. Penco, *Storia del Monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del Medioevo*, Milano 1983, p. 82. Contrariamente a Negri e a Penco, Sanchez si riferisce a Cassiano in un contesto di esaltazione del valore del lavoro e rimanda a *Institutiones*, 10, 7-20; *Collationes*, 24, 11.

losofiche e di letteratura, l'élite del clero ignora gli insegnamenti biblici sul lavoro. I semplici preti e i monaci quasi non conoscono che le vite dei Padri del deserto e qualche oscuro trattato di edificazione. Quando hanno tra le mani libri sacri, non leggono san Paolo [...] Per il Medioevo, non soltanto l'assoggettamento e la pena che l'uomo prova nel suo lavoro, ma ancora il lavoro stesso, sono il castigo della colpa originaria. Le numerose immagini dipinte, incise o scolpite, nelle quali si vede Adamo e la Morte scavare insieme la terra con gran fatica, mentre Eva nutre il suo bambino lavorando al fuso, hanno reso popolare l'idea che il lavoro, come la malattia e la morte, era l'effetto della maledizione divina»⁴⁷.

Nella *Regola* di Benedetto il lavoro è un obbligo, al pari della lettura dei libri sacri: «L'ozio è nemico dell'anima; è per questo che i fratelli devono in determinate ore dedicarsi al lavoro manuale, in altre, invece, pure determinate, alla lettura dei libri contenenti la parola di Dio»⁴⁸. Le due occupazioni sono regolate in riferimento l'una all'altra, tenendo conto delle esigenze stagionali e degli obblighi particolari imposti dal calendario liturgico. In Quaresima, ad esempio, cambia la distribuzione delle ore di lavoro manuale e di lettura: «Sono giorni, in cui tutti devono avere un libro ciascuno dalla biblioteca, da leggere di seguito e per intero»⁴⁹. Di fatto, oltre alla preghiera, il monaco è occupato ogni giorno dalle sei alle otto ore nel lavoro e per quattro ore nella lettura.

E il lavoro dei monaci non si deve intendere solo come lavoro organizzativo: «Se poi le particolari esigenze del luogo o la povertà co-

⁴⁷ P. Jaccard, *Histoire sociale du travail de l'antiquité à nos jours*, Paris 1969, pp. 118-119. Secondo Jaccard anche gli "abati dissodatori" come Benedetto e Colombano hanno avuto una concezione strumentale del lavoro, considerato come mezzo di mortificazione. Cf. P. Boissonade, *Le travail dans l'Europe chrétienne au moyen âge (V-XV siècles)*, Paris 1921; G. Barbieri, *Fonti per la storia delle dottrine economiche dall'antichità alla prima scolastica*, Milano 1958; J. Heers, *Il lavoro nel Medioevo*, Messina-Firenze 1973; C. Violante, *Studi sulla cristianità medievale*, Milano 1975; A. Vauchez, *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Milano 1978.

⁴⁸ Benedetto, *Regola*, XLVIII; cf. A. De Vogüé, *La regola di san Benedetto. Commento dottrinale e spirituale*, Padova 1984; H. Dedler, *Von Sinn der Arbeit nach der Regel des heiligen Benedikt*, in H.S. Brechter (a cura di), *Benedictus, der Vater des Abendlandes*, Munchen 1947, pp. 103-118.

⁴⁹ Benedetto, *Regola*, XLVIII.

stringeranno fratelli a raccogliere personalmente i frutti della terra, non se la prendano, perché allora sono davvero monaci se vivono del lavoro delle proprie mani, come i nostri padri e gli apostoli. Ogni lavoro, però, sia compiuto con misura tenendo conto di chi ha scarse forze»⁵⁰.

Particolarmente apprezzato dalla *Regola* per il suo valore, è il lavoro di servizio agli altri monaci: «I fratelli si servano l'un l'altro e nessuno sia dispensato dal servizio di cucina, a meno che non sia impedito da malattia o da qualche incarico di particolare importanza; se ne ricava, infatti, una ricompensa e un merito di carità maggiori»⁵¹.

La vita di Benedetto raccontata da Gregorio Magno riferisce miracoli che la dicono lunga su certe condizioni di lavoro del tempo: il padre fondatore ripara il vaglio del grano rotto dalla nutrice e recupera miracolosamente il falchetto che un monaco, «goto sempliciotto», aveva fatto cadere nel lago⁵². La *Regola* di Benedetto, inoltre, impone che gli utensili del monastero vengano dati in custodia a monaci fidati per moralità di vita, e al momento del cambio settimanale degli addetti al servizio di cucina, l'economista deve controllare che gli utensili siano puliti e intatti⁵³. Perché tanta cura per questi oggetti?

Il fatto è che nei secoli dell'Alto Medioevo, grosso modo dal IV secolo a Carlo Magno, si assiste ad una forte regressione del lavoro specializzato. Scarseggiano fabbri e carpentieri provetti, capaci cioè di costruire l'utensile, e gli attrezzi di lavoro divengono preziosi. È una carenza che si spinge fin dentro l'epoca carolingia, se i duchi di Normandia, dal IX secolo, nazionalizzano le lame d'aratro. In generale sono gli "artigiani sacri", fabbri ed orefici che lavorano ad opere di carattere religioso, che conservano e tramandano una certa abilità tecnica.

Non sono solo gli artigiani a sparire: anche del lavoro in generale si trovano scarse tracce nei testi dei primissimi secoli del Medioevo; gli scrittori del tempo, praticamente, sembra ne ignorino l'esistenza. È una scomparsa che coincide con quella del contadino, col qua-

⁵⁰ *Ibid*

⁵¹ *Ibid.*, XXXV.

⁵² Gregorio Magno, *Vita di San Benedetto*, I e VI.

⁵³ Benedetto, *Regola*, XXXII e XXXV.

le il lavoro si identificava. Esistevano probabilmente dei contadini liberi, ma molti si erano rifugiati presso le grandi tenute, divenendone servi; o erano coloni, eredi degli antichi schiavi, ma legati da svariate prestazioni all'antico padrone e con l'obbligo di risiedere nel fondo che coltivavano.

Apparentemente assenti, i contadini sono in realtà nominati come "pagani"; le campagne infatti sono rimaste in gran parte estranee alla penetrazione cristiana nei primi secoli: è il Medioevo l'epoca della loro evangelizzazione. Nella letteratura di questo periodo i contadini compaiono anche sotto la veste di poveri, coi quali anzi vengono identificati; Gregorio di Tours, ad esempio, parla di un «povero con due buoi»⁵⁴. Nelle condizioni di generale disprezzo verso i "contadini-poveri", da parte di una società che conserva una visione aristocratica del lavoro, emerge l'opera del papa Gregorio Magno, aristocratico, ma monaco, che investe tutte le proprie energie nella protezione dei lavoratori della terra, opponendosi ai soprusi che sovente gli stessi amministratori ecclesiastici commettevano. Gregorio organizza e riforma il patrimonio della Chiesa, cercando costantemente un legame fra le sue azioni quotidiane e la Sacra Scrittura. Così evangelizzazione e amministrazione si trovano legate: «Infatti la parola della dottrina non penetra nella mente del bisognoso se una mano misericordiosa non la raccomanda al suo cuore [...] Così, i Pastori siano ferventi degli interessi spirituali dei loro sudditi, purché in questo non tralascino di provvedere pure alla loro vita esteriore»⁵⁵. È un tentativo di legare la carità con l'efficienza e con la promozione della società nel suo insieme; Gregorio infatti è convinto che il benessere dei lavoratori

⁵⁴ J. Le Goff, *I contadini e il mondo rurale nella letteratura dell'Alto Medioevo (secoli V e VI)*, in J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante...*, cit., pp. 99-113; F. Graus, *Poveri delle città e poveri delle campagne*, in O. Capitani (a cura di), *La concezione della povertà nel Medioevo*, Bologna 1983, pp. 69-94; K. Bosl, "Potens" e "Pauper". *Studi di storia dei concetti, a proposito della differenziazione sociale nel primo Medio Evo e del "pauperismo" nell'Alto Medio Evo*, ivi, pp. 95-152.

⁵⁵ Gregorio Magno, *Regola pastorale*, II, 7. A proposito della riforma amministrativa di Gregorio si veda il prezioso studio di V. Recchia, *Gregorio Magno e la società agricola*, Roma 1978; ancora su Gregorio: J.R. Palanque - E. Delaruelle, *Le rôle temporel de l'Église du IV au VI siècle*, in *Inspiration religieuse et structures temporelles*, Paris 1948, pp. 77-106.

comporti l'incremento della produzione agricola e freni l'abbandono delle terre da parte dei contadini, oppressi ormai da troppi gravami.

3. LA SVOLTA DEL BASSO MEDIOEVO

3.1. *I nuovi ceti e gli Ordini mendicanti*

L'epoca carolingia conosce un forte impulso all'attività produttiva, che trova sfogo principalmente nel dissodamento di nuove terre; si diffondono contratti agrari che legano il possesso di un fondo o un certo progresso nella condizione delle persone al miglioramento delle coltivazioni.

Protagonista dei dissodamenti è l'aratro pesante, un attrezzo imponente, quasi il simbolo del nuovo mondo medievale, rivolto non più al Mediterraneo ma alle immense distese dell'Europa continentale. Nulla infatti avrebbe potuto il leggero aratro romano in terreni argillosi e compatti. All'aratro nordico venivano legati almeno quattro buoi, e anche il doppio, se il terreno veniva lavorato per la prima volta. A partire dall'VIII secolo, sostiene Le Goff, la parola *labor*, i suoi derivati e i suoi composti «sviluppano un senso nuovo, centrato sull'idea di acquisizione, di guadagno, di conquista, soprattutto nell'ambiente rurale, per la verità, ambiente in cui la parola è legata alla nozione di dissodamento»⁵⁶.

Ma non è solo l'agricoltura a progredire. Il Medioevo ha compilato lunghi elenchi di mestieri disprezzati, che, per la verità, raggruppano la maggior parte dei mestieri possibili; non solo quelli che potrebbero prestarsi ad un uso equivoco, quali il locandiere, il giullare, l'alchimista..., ma anche le attività che ai nostri occhi possono sembrare le più innocenti sono coinvolte nell'emarginazione: tessitori, pa-

⁵⁶ J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante...*, cit., p. 91. Sul Medioevo rurale: *Storia economica Cambridge. I. L'agricoltura e la società rurale nel Medioevo*, a cura di M.R. Postan, Torino 1976; AA.VV., *Medioevo rurale*, Bologna 1980; M.S. Mazzi, *Le campagne europee dopo il Mille*, Firenze 1974; J. Le Goff, *Il Basso Medioevo*, Milano 1967; G. Duby, *Le origini dell'economia europea. Guerrieri e contadini nel Medioevo*, Bari 1975.

sticciari, guardie campestri, sarti, mugnai. È vero che la Chiesa distingue fra i mestieri esplicitamente proibiti, come la prostituzione e l'usura, e quelli considerati semplicemente "vili": ma l'insieme dei documenti, statuti sinodali o diocesani, dai quali provengono questi elenchi, dimostra l'ostilità per tutto ciò che esula dall'ambiente agricolo. La Chiesa di fatto condanna i mestieri lucrativi equiparati a quegli "affari del mondo" che bisogna fuggire⁵⁷. «L'epoca medievale – sintetizza Luigi Ronga – era caratterizzata da un atteggiamento di diffidenza nei confronti dello spirito di profitto, che veniva immediatamente identificato con l'idea di avidità. L'idea dominante era che ogni azione, anche le azioni che riguardavano la sfera economica, dovevano prescindere da quella che veniva considerata una brama di avidità. Da qui un atteggiamento di grande sospetto nei confronti del commercio in generale, in particolare nei confronti della figura del mercante, il quale era professionalmente, direi quasi necessariamente vicino al peccato»⁵⁸.

Un cambiamento di clima avviene dopo il Mille, con l'affacciarsi di nuovi mestieri tipici di una società in espansione. Una forte mobilità sociale inizia a modificare la fisionomia del mondo del lavoro: al di sotto dei proprietari terrieri non c'è più una massa indifferenziata di contadini e artigiani poveri, ma una stratificazione complessa di professioni e interessi che trovano sbocco nelle città. Il mestiere conferisce a colui che lo esercita uno stato sociale, un'identità, una coscienza di sé.

I nuovi ceti professionali premono per ottenere un accredito sociale, una giustificazione che consenta il loro ingresso nelle occupazioni lecite. Tanto più che la coscienza professionale è sempre profondamente religiosa: si fondano confraternite di mestiere, col santo protettore e tanto di stemma sul quale spiccano gli attrezzi professionali posti in mano al santo... Le nuove professioni insomma chiedono alla Chiesa che essa operi un allargamento della coscienza sociale, un

⁵⁷ Cf. J. Le Goff, *Mestieri leciti e mestieri illeciti nell'Occidente Medievale*, in Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante...*, cit., pp. 53-71. Su certe occupazioni si erano espressi negativamente già alcuni Padri: Tertulliano, *De spectaculis*, 22; Ambrogio, *De officiis*, 2, 21, 109; Agostino, *De op. mon.*, 13, 14.

⁵⁸ L. Ronga, in *Economia e civiltà*, I, 3.

adeguamento della mentalità collettiva alle esigenze delle nuove forze sociali cittadine.

Non saranno stati pochi a spaventarsi dapprima, nelle città del Duecento, alla vista degli strani mendicanti, per rinfrancarsi poi, scoprendoli non petulanti ma cortesi, disposti a sentire le disgrazie degli altri piuttosto che urlare ai quattro venti le proprie; auguravano la pace di Dio a chi dava qualcosa come a chi sbatteva loro la porta in faccia. Coperti di vesti vili, rappezzate volentieri con tela di sacco, si fermavano a lavorare presso chi gliene offriva, sempre prendendo occupazioni subalterne, perché ci tenevano ad essere "minori", al servizio di tutti quelli che avvicinavano.

«Ed io lavoravo con le mani mie – spiega Francesco d'Assisi nel suo testamento – e voglio lavorare. E voglio fermamente che tutti gli altri frati lavorino in un mestiere onesto. Chi non sa, impari. Non per cupidigia del compenso ma per il buon esempio e per cacciare l'ozio. E, quando non ci si dia il compenso del lavoro, allora si ricorra alla mensa del Signore, chiedendo l'elemosina di porta in porta»⁵⁹.

È una scelta di povertà volontaria che i compagni di Francesco hanno in comune con altri movimenti di ispirazione evangelica, come gli Umiliati o i Valdesi; una povertà che spesso contrasta con l'appartenenza sociale originaria. Valdo era un ricco mercante, come il padre di Francesco, la cui educazione risentiva però dei modelli aristocratici, come accadeva in genere a quel tempo ai figli dei ricchi borghesi; questi spesso desideravano per i propri eredi il lustro nobiliare che la nascita aveva loro negato. Dei propri rampolli facevano così dei cavalieri, ed investivano capitali nell'acquisto di terre che certi feudatari, sempre più afflitti dai debiti, erano costretti a vendere.

Il potere economico passava di mano; la città non era più solo un

⁵⁹ Non è il caso di addentrarsi nella sterminata bibliografia francescana; ricordiamo anzitutto le *Fonti francescane*, Editrici Francescane, Assisi-Padova 1986. E inoltre: *San Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni*, Centro Studi sulla Spiritualità medievale, Todi 1971; AA.VV., *La povertà del secolo XII e Francesco d'Assisi*, Assisi 1975; importante, per il nostro argomento, il bel lavoro di M.B. Mistretta, *Francesco architetto di Dio. L'edificazione dell'Ordine dei minori e i suoi primi insediamenti*, Roma 1983, particolarmente attento ai luoghi del francescanesimo. Per la storia religiosa del periodo: H. Wolter - H.G. Beck, *Civitas medievale. La scolastica. Gli ordini mendicanti (XII-XIV sec.)*, tr. it., Milano 1976.

centro di consumo, era diventata un luogo di produzione, e, ormai organizzata autonomamente nelle nuove strutture comunali, imponeva il proprio volere alla campagna col peso del denaro. La sfera dei desideri, però, continuava ad essere governata dallo sfarzo di cui si ricoprivano i valori aristocratici, e diventare nobile era l'obiettivo, ormai a portata di borsa, del borghese di umili origini. "Villano", o, al culmine dell'ira, "operaio" erano gli insulti con i quali l'immiserito cavaliere di antico ceppo bollava i nuovi ricchi, con lo stesso cipiglio sprezzante che a sua volta il borghese sfoderava nel libero Comune all'arrivo del "rustico", il campagnolo cioè che intendeva cambiare condizione.

Poche, insomma, le soddisfazioni che Pietro di Bernardone ebbe in vita da quel suo figlio un poco matto: la superiore prodigalità di Francesco giovane aristocratico, contrastava infatti con lo spirito affaristico del padre, quanto la successiva generosità evangelica.

Prodigalità signorile, oculatessa borghese, povertà cristiana: questi tre atteggiamenti contrastanti riuscivano a convivere nella società complessa uscita dall'anno Mille.

Nei primi decenni del Millecento, quando Ruperto era abate a Deutz, egli poteva constatare che ormai i monaci non si dedicavano più ogni giorno ai lavori necessari al loro mantenimento, essendo sufficienti le abbondanti donazioni. Inoltre, la riforma di Benedetto di Aniane aveva orientato l'azione del benedettino in un senso fortemente liturgico, il lavoro manuale era ridotto quasi a simbolo ⁶⁰. Cosa si deve fare? – si chiede Ruperto –: tornare al lavoro manuale, obbedendo alla lettera alle disposizioni di san Benedetto, o dedicarsi completamente al culto del Signore? Il culto ha certamente una dignità superiore, e si deve per questo preferirlo al lavoro; del resto l'importante è che il monaco sia occupato, non che lavori per forza; meglio allora se vive dell'altare, anziché dei campi. Gli stessi apostoli, conclude Ruperto nel *De vita vere apostolica*, si liberarono delle occupazioni pratiche giornaliere, affidandole ai diaconi, per dedicarsi alla predicazione ⁶¹.

⁶⁰ Cf. E. Delaruelle, *Le travail dans les règles monastiques occidentales du IV au IX siècle*, Paris 1948.

⁶¹ Si veda anche il commento di Ruperto alla Regola di Benedetto, *In Regulam*, II, 11.

In questo modo però la mentalità del monaco cambia profondamente e si modifica anche l'esempio che egli offre alla società; la dimensione materiale dell'esistenza è profondamente svalutata, segno di una certa feudalizzazione dei monasteri; lo spazio sempre più ristretto lasciato al lavoro manuale spinge il monaco verso l'atteggiamento signorile di colui che si sente sollevato, per lo stato al quale appartiene, dall'obbligo della fatica. È vero che il monachesimo sa rinnovarsi e sorgono i cistercensi, per i quali il lavoro ha una grande importanza. Anzi, costruendo le loro fondazioni in luoghi deserti, danno un forte impulso al movimento di dissodamento delle terre.

L'azione cistercense, comunque, solo in parte riesce a contrastare la mentalità signorile, che corrisponde alla realtà del feudalesimo ed è diffusa e dominante ormai in tutta la Chiesa, così che il cristianesimo paga un pesante pedaggio all'epoca, trovandosi spesso a vestire i panni stretti di una prospettiva che suggella la divisione degli uomini in diverse categorie: ci sono quelli che pregano, quelli che combattono, quelli che lavorano.

Gerardo di Cambrai e Adalberone di Laon, due vescovi che per primi, pochi decenni dopo il Mille, proposero in latino questo antico schema indoeuropeo, gli dettero il carattere di una disposizione divina; lo stato al quale ognuno appartiene non può essere toccato, la società feudale è un organismo immobile che non prevede progresso. È una riproposizione che nasce vecchia; accade spesso che la compiuta sistemazione teorica di una situazione di fatto venga formulata quando già si annunciano gli elementi di un suo superamento: perché la società, poco dopo il Mille, è già in movimento; ma questa concezione mostrerà una certa forza, nelle sue diverse formulazioni, addirittura per qualche secolo ⁶².

⁶² Sulla società tripartita: G. Duby, *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti guerrieri e lavoratori*, Bari 1984; J. Le Goff, *Società tripartita, ideologia monarchica e rinnovamento economico nella cristianità dal secolo IX al XII*, in Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante...*, cit., pp. 41-51. Sulla feudalizzazione dei monasteri, oltre ai numerosi studi storici, la dice lunga l'episodio, seppur caricaturale, del rapimento dell'abate di Cluny da parte di Ghino di Tacco descritto da Boccaccio (*Decamerone*, 2): ecco il seguito dell'abate: «senza cura della fama di Ghino, con grandissima pompa d'arnesi e di some e di cavalli e di famigli entrò in cammino»; l'abate era un vero signore feudale.

3.2. *Il risveglio dei laici*

Il richiamo di Ruperto all'esempio degli apostoli non era casuale. Si discuteva infatti, in quel tempo, su quale fosse la vita veramente apostolica. Proliferavano nuove espressioni spirituali che sconcertavano i cristiani abituati a rispecchiarsi nel modello monastico; vari gruppi di ispirazione evangelica ritenevano che la comunanza di vita e di beni che il monachesimo attuava non dovesse essere una condizione sulla quale ripiegarsi, ma il punto di partenza per l'annuncio del Vangelo: questa sì attività veramente apostolica. È un'opinione accettata nella Chiesa del tempo; il pontefice Urbano II, allo scadere dell'XI secolo, aveva sostenuto che il merito di chi cerca di suscitare lo Spirito con un'attività di proselitismo non è minore di chi, come il monaco, cerca di custodirlo.

Caratteristica del grande movimento di risveglio religioso è la presenza di laici, uomini e donne anche sposati. Al di fuori delle strutture religiose tradizionali, questi laici, commenta Giacomo da Vitry, si sentivano ordinati sotto un unico abate ed avevano come regola il Vangelo. «Il monastero – conclude padre Chenu – non è più la “città di Dio” alla quale si riduce il mondo; il mondo esiste, e dei cristiani ci vivono; è la loro vocazione. Gli stati di vita profani sono materia di grazia e di salvezza. Fuori dalla professione monastica, fuori dallo stato clericale, il battesimo è già rinuncia al demonio e al mondo»⁶³.

C'è chi ha cercato di spiegare questo risveglio evangelico con motivazioni solo sociali, sostenendo che i vari movimenti, alcuni dei quali sfocianti nell'eresia, altri rimasti saldamente ancorati alla gerarchia della Chiesa, fossero sorti dai ceti sociali più bassi, cercando in una forma religiosa un riscatto che i diseredati non sarebbero riusciti ad ottenere altrimenti. Casi del genere non sono mancati, in realtà; e il pericolo di abbinare il cristianesimo ad un movimento sociale emer-

⁶³ M.D. Chenu O.P., *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, p. 239; «Tutti costoro – scrivono Wolter e Beck – hanno in comune ciò che Gerloch di Reichersberg così esprime: “Judices, milites, praefecti vectigalium, mercatores, rustici regulam apostolicam sequuntur”. È il Vangelo stesso che diventa la loro regola di vita, come accadrà più tardi a san Francesco», H. Wolter - H.G. Beck, *Civitas medievale...*, cit., p. 51.

gente è fenomeno ricorrente. Ma su queste considerazioni non si può costruire un'interpretazione materialistica del cammino della Chiesa, interpretazione che disconosce le profonde motivazioni spirituali presenti nei movimenti pauperistici; interpretazione, inoltre, che non tiene conto dell'origine sociale elevata di molti membri dei movimenti di povertà evangelica, condizione privilegiata che dava grande valore alla professione di povertà volontaria.

La caratteristica di origine di tali movimenti non è tanto quella di svilupparsi tra i poveri, quanto di crescere in un ambiente cittadino, attingendo a categorie sociali diverse, ma in un'atmosfera dinamica che lega il risveglio evangelico a quello sociale ed economico: nuove risposte a nuove esigenze ⁶⁴.

L'epoca di san Francesco conosceva una divisione profonda tra la spiritualità dei laici e quella dei chierici. Erano cristiani sia il vescovo che l'artigiano, questo è vero; e dividevano spesso, oltre che la stessa fede, anche i medesimi pregiudizi; pure, la differenza rimaneva. Gli stessi libri della Bibbia avevano destinatari diversi; quelli che si pensavano più semplici, come i Vangeli, i *Salmi*, i libri sapienziali ricchi di insegnamenti morali, erano rivolti al popolo e fornivano il materiale per la predicazione. Altri testi, come quelli profetici e l'*Apocalisse* di Giovanni, che contenevano vari passi oscuri e consentivano contrastanti interpretazioni, si ritenevano adatti solo ai chierici. In fondo, si pensava, nei Vangeli c'è tutto ciò di cui un semplice cristiano ha bisogno: inutile esporlo al rischio di errori dottrinali.

Il risveglio religioso invece, spinge anche, qua e là, ad una riscoperta della Sacra Scrittura, che, nell'effervescenza del periodo, si presta pure ad interpretazioni disinvolte. Molti laici prendono l'iniziati-

⁶⁴ Cf. G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana. Secoli XI-XIV*, Firenze 1977 (1922); Ilario da Milano O.F.M. Cap., *Le eresie popolari del secolo XI dell'Europa occidentale*, in «Studi Gregoriani», II, Abbazia di San Paolo 1947, pp. 43-89; R. Morghen, *L'eresia del Medioevo*, in R. Morghen, *Medioevo cristiano*, Bari 1978, pp. 189-249; H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca*, tr. it., Bologna 1974; Y. Labande-Maillefert, *I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII*, Milano 1966; R. Manselli (a cura di), *La religiosità popolare nel Medio Evo*, Milano 1983.

va della predicazione, attività che la Chiesa riservava tradizionalmente al vescovo. Solo dopo il Concilio Lateranense del 1215 anche i parroci vengono spinti ad occuparsene. Precedentemente Innocenzo III era intervenuto, precisando che ai laici era concessa l'esortazione, cioè quel discorso che puntava alla conversione e alla penitenza, e non la predicazione vera e propria, che implicava la conoscenza approfondita dei problemi teologici.

L'atteggiamento francescano obbedisce in pieno ai precetti di Innocenzo: si serve di quanto è concesso ai laici senza invadere il campo dei chierici. Le parole di Francesco infatti non discutono tecnicamente i dogmi, non riflettono esplicitamente problemi teologici (anche se contengono la conoscenza profonda dei contenuti della fede – sui quali getta nuova luce – che solo un grande carismatico può avere): sono predicazione popolare basata sul nudo messaggio evangelico e sull'esperienza che di esso si è fatta. Di conseguenza il linguaggio è semplice, ricco di esempi, cioè di fatti, e può essere inteso facilmente da chi apprezza i fatti, come i mercanti e gli artigiani delle città. In questo modo Francesco e i suoi successori conservano l'unità con la gerarchia della Chiesa, ma al tempo stesso si calano profondamente nella vita dei nuovi ceti cittadini. Gli immigrati che ingrossano le città del Duecento si piazzano all'esterno del centro vero e proprio, a ridosso delle mura, elevate in genere nel secolo precedente, che ormai circoscrivono solo il quartiere residenziale; è in queste periferie che domenicani e francescani costruiscono i loro conventi ⁶⁵.

I nuovi ceti, sotto un importante aspetto, hanno bisogno della Chiesa. Molti dei mestieri che esercitano, infatti, sono disprezzati o sospetti, se non condannati; e per un commerciante il credito morale – specialmente in certi ambienti – è importante quanto quello monetario ⁶⁶. Ma anche il professionista o la categoria professionale ormai avviati, che non avrebbero alcun bisogno materiale dell'approvazione ecclesiastica, cercano la giustificazione della Chiesa, il suo consenso, perché la mentalità di molti è rimasta, nel profondo, cristiana. La co-

⁶⁵ Cf. H. Pirenne, *Le città del Medioevo*, tr. it., Bari 1985 (1927); E. Ennen, *Storia della città medievale*, tr. it., Bari 1978.

⁶⁶ Cf. J. Le Goff, *Mestieri leciti e mestieri illeciti nell'Occidente medievale*, in Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante...*, cit., pp. 53-71.

scienza, l'identità del singolo, si è costruita attraverso l'appartenenza ad una categoria professionale, seguendo la spinta associativa caratteristica dell'età dei Comuni, ricca di elementi religiosi; ha acquistato solidità intendendo – e anticipando, così, un tema caro alla Riforma – il proprio mestiere come vocazione.

Il Concilio del 1215 rende obbligatoria la confessione annuale; si moltiplicano così i “casi di coscienza” di chi pratica un mestiere illecito e del prete che lo confessa. Questi problemi sono affrontati dai manuali per i confessori, che la disposizione conciliare aveva reso necessari.

Fra gli autori dei manuali troviamo membri degli Ordini mendicanti, che questi problemi vivevano da vicino; si comincia a classificare non più i peccati, ma i peccatori, cioè si cerca di capire quali difficoltà comporti un particolare stato sociale, quali siano i peccati ai quali è più facilmente indotto il cristiano che pratica un certo mestiere... Si fa strada la convinzione che nessuna attività (tranne quelle in sé immorali) impedisce la salvezza dell'anima; prende corpo, nella formazione dei giudizi, il calcolo della retta intenzione di colui che lavora.

È così che la teologia si apre alle esigenze dei nuovi mestieri; e come potrebbe essere altrimenti, visto che le Università, dove ora i teologi insegnano, sono esse stesse delle corporazioni di studenti e maestri? L'intellettuale moderno sorge proprio in epoca comunale: è un artigiano che pratica l'arte di scrivere ed insegnare.

Ecco allora che via via vengono riabilitati i vari mestieri, quelle “arti meccaniche” che fino a poco tempo prima sembrava diminuissero la dignità dell'uomo. L'usura stessa, che ancora alla metà del XII secolo il Decreto di Graziano condannava, viene studiata meglio: si distinguono le varie funzioni fino allora chiamate con questo nome e si dà una giustificazione a quelle che risultano socialmente utili, come il prestito per fini commerciali.

Le *artes mechanicae* avevano già fatto il loro ingresso, nella considerazione dei dotti, con Giovanni Scoto Eriugena, nel secolo IX; trecento anni dopo sarà Ugo di San Vittore, nel suo *Didascalion* (II, 20-23), a menzionare, accanto alle *artes liberales*, «*lanificium, armaturam, venationem, medicinam, theatricam*»; mentre Goffredo di San Vittore rifiuterà la definizione diffusa da un'etimologia faziosa ma dura a scomparire, che considerava le *scientiae mechanicae* «*idest moe-*

chiaie seu adulterinae»⁶⁷, cioè che «adulterano nella materia – commenta Chenu – la dignità spirituate dell'uomo»⁶⁸.

Giovanni di Salisbury, guardando al ruolo delle associazioni di mestiere nelle città, userà l'immagine del corpo sociale e paragonerà le attività manuali ai piedi, la base di tutta la struttura. Analogo interesse nel suo quasi contemporaneo Alessandro Neckam, che compilerà un *De nominibus utensilium*.

Le *artes liberales* e quelle *mechanicae* compaiono anche nella classificazione delle scienze di Roberto Grossatesta e Tommaso d'Aquino; il domenicano inglese Robert Kilwardby, sempre nel XIII secolo, espone un *trivium* e un *quadrivium* delle *artes mechanicae*, nelle quali trova spazio anche il commercio.

Questa sensibilità si diffonde maggiormente là dove è più forte l'affermazione dei nuovi ceti. Il lavoro, nel senso dell'atteggiamento attivo, dell'occuparsi degli affari mondani, non è più oggetto di disprezzo, mentre continua ad esserlo il lavoro inteso come attività manuale: non bisogna dimenticare che, anche se i nuovi gruppi sociali trovano a mano a mano giustificazione e appoggio, pure i ceti nobiliari conservano l'egemonia culturale in ampi spazi.

Sarebbe erroneo però pensare che esistesse solo un laicato cittadino laborioso e devoto. Con l'autonomia economica e istituzionale dalla Chiesa cresceva anche una notevole indifferenza ai valori religiosi, che essendo precedentemente piovuti spesso dall'alto sulle spalle del suddito, com'era naturale per la mentalità feudale, conservavano forse, per il cittadino, il sapore della passata servitù, là dove l'attualizzazione di quei valori – che pure, come abbiamo visto, ci fu – non riuscì ad imporsi. Leggendo i discorsi, arrivati fino a noi, che i frati predicatori rivolgevano ai loro concittadini, scopriamo che il loro principale nemico era il denaro. Di conseguenza il tema ricorrente nelle prediche era la condanna dell'usura e dell'avarizia, cioè l'atteggiamento interiore di attaccamento al denaro e lo stile di vita che molti adottavano per procurarsene in gran quantità.

⁶⁷ *Microcosmus*, 55-57. Cf. P. Delhay, *Le Microcosmus de Godefroid de Saint-Victor. Études théologiques*, Lille 1951.

⁶⁸ M.D. Chenu, *La théologie au deuxième siècle*, cit., p. 48.

I sonetti di Cecco Angiolieri descrivono bene l'ambiente mercantile, nel quale il denaro impone la propria forza sui costumi e la morale precedente:

«I buon parenti, dica chi dir vuole,
a chi ne può aver, sono i fiorini:
quei son fratei carnali e ver cugini,
e padre e madre, figliuoli e figliuole».

La Chiesa, che fino a poco tempo prima, con la cultura monastica, aveva agevolmente predicato, spesso ascoltata, la fuga dal mondo, sembra ora trovarsi a mal partito davanti ad una società allettante ed aggressiva, fatica a comprenderla. Un esperto come il domenicano Umberto di Romans, insegnante degli stessi predicatori, ci informa che larghi strati sociali nell'Italia cittadina del Duecento non prestano affatto ascolto alla parola della Chiesa; soprattutto i poveri e i molto ricchi non frequentano le chiese, sostiene Umberto; certo è che un po' tutto il laicato cittadino, anche quello praticante, ha acquisito una nuova sensibilità ⁶⁹: alla religione ci si accosta, ormai, per scelta, per libera convinzione; la pratica religiosa non fa più parte "naturalmente" del ritmo lavorativo, com'era ai tempi dell'attività agricola, nel cui ritmo si inserivano le preghiere, le devozioni, le festività.

Altri predicatori, come Remigio de' Girolami e Giordano da Rivalta si stupiscono che molti non pratichino la chiesa, come se praticare fosse naturale. Per Giordano sono matti quelli che pensano che Dio non ci sia: e certamente questi "matti" usano la ragione in modo molto diverso dal suo. Nell'indifferenza cittadina il primo ad andare in crisi è l'elemento prodigioso della fede: il mercante che gira il mondo ha imparato a conoscere certe leggi della natura, a tenerne conto per i suoi commerci. Affida la propria convinzione a ciò che è logico, non è più disposto a prendere per oro colato una spiegazione "soprannaturale" (ma in molti casi sarebbe meglio parlare di "prodigioso", o di "fantastico", piuttosto che di soprannaturale autentico) se una spiegazione naturale è a portata di mano. Così hanno spazio le

⁶⁹ Cf. A. Murray, *Pietà ed empietà nel secolo XIII in Italia*, in R. Manselli, *La religiosità popolare...*, cit., pp. 251-278.

obiezioni razionali nei confronti della fede. Si sviluppa una psicologia alla quale basta questa vita e non smania per l'aldilà; l'uomo attivo ne è appagato perché le sue molte occupazioni accrescono la sua sicurezza, il suo prestigio. Le relazioni intense quasi non lasciano spazio alle oscure e solitarie angosce di una volta. Non c'è tempo – non è più il tempo – per le cose della Chiesa. Il tempo della Chiesa, il suo calendario, le sue feste, sembrano essere ormai di impaccio per il lavoro.

4. TOMMASO: L'UOMO E LA MANO

Non è solo la mano a lavorare, sostiene Tommaso d'Aquino, ma l'intera persona; tutto l'uomo si esprime nell'attività lavorativa: il dovere del lavoro stabilito da san Paolo, infatti, è un precetto di legge naturale. Non è necessario lavorare con le mani, l'importante è compiere un'attività utile al bene comune. «San Tommaso – scrive Haessle – mostra questa [...] identificazione relativa tra lavoro e persona umana. Ogni lavoro è, secondo lui, l'attività d'un io spirituale, attività personale e regolata dalla ragione [...] non lavora la mano, ma il soggetto uomo, *homo per manun*»⁷⁰.

Eppure, nonostante questa importante affermazione che dà dignità ad ogni tipo di lavoro utile, il tema del lavoro nella *Summa* non prende molto spazio. L'assenza di una vasta riflessione specifica si spiega con un'analogia assenza di tale tema nei Testi Sacri, che non offrono l'occasione di ampi commenti. D'altra parte, il lavoro non è sorgente di problemi per la società antica e medievale: è "naturale" che si lavori, secondo i rapporti di produzione e sociali vigenti. Quando per la società il lavoro diventerà un problema, per un'acquisita capacità critica nei confronti dell'organizzazione produttiva, allora la riflessione sul lavoro acquisterà interesse anche per la Chiesa.

⁷⁰ J. Haessle, *Il lavoro. L'etica cristiana del lavoro in S. Tommaso d'Aquino e in Leone III*, Milano 1950, pp. 62-63; si veda anche P. Cardoletti, *Per la determinazione del concetto tomistico di lavoro*, in *Thomistica morum principia*, I, Roma 1960, pp. 522-533; Y. Blanchard, *Le travail est le propre de l'homme*, in *Thom. m. p.*, II, Roma 1961, pp. 134-147; A. Cathala I Flari, *Para elaborar la definición del trabajo*, in *Thom. m. p.*, I, Roma 1960, pp. 534-541.

L'idea del bene comune, nell'ottica sviluppata da Tommaso, deve presiedere all'organizzazione sociale; il XIII secolo, il secolo di Tommaso, matura la convinzione che ogni mestiere è lecito se comporta un lavoro utile. Il lavoro così diviene il valore di riferimento: anche il commercio è lecito, sostiene il frate, se si intende il guadagno come un compenso per il lavoro del commerciante; più precisamente, il guadagno ottenuto col commercio di per sé non è onesto e necessario, ma neppure immorale. Si può quindi dedicarsi al commercio, intendendo il guadagno che col commercio si ottiene come un compenso per il proprio lavoro ⁷¹. Il religioso deve astenersi dal commercio perché deve evitare non solo ciò che è intrinsecamente cattivo, ma anche ciò che ne ha l'apparenza; e il commercio ha l'apparenza del male, perché «è ordinato al guadagno materiale» e anche per «i vizi dei commercianti» ⁷². È condannata la frode, sia da parte del venditore che del compratore ⁷³. È condannata l'usura, in quanto prestando denaro si vende una cosa inesistente ⁷⁴.

L'insieme di queste affermazioni, cui Tommaso conferisce una coerenza dottrinale, esprime una concezione aperta alle esigenze del nuovo mondo borghese; con un ragionamento simile, infatti, si potrà intendere anche il profitto industriale come compenso per il lavoro dell'imprenditore.

Tommaso, con questo, non intende certo difendere la logica di espansione all'infinito che la borghesia già sta imponendo nelle città. Egli rimane fedele ad una concezione medievale della proprietà, che vorrebbe piccola e diffusa, adatta a fornire ad ognuno il necessario per vivere, senza creargli grosse preoccupazioni che lo distolgano dai suoi doveri religiosi. E la proprietà trova una piena giustificazione solo in funzione del bene comune; il suo compito è mettere a disposizione del lavoro i mezzi necessari perché esso si possa applicare. E anche il lavoro, per Tommaso, è soprattutto un ufficio stabile, un dovere da adempiere per tutta la vita in una società che non si espande.

⁷¹ *STb.*, II-II q. 77 a. 4.

⁷² *STb.*, II-II, q. 77 a. 4.

⁷³ *STb.* II-II, q. 77 a. 1 e 2.

⁷⁴ *STb.*, II-II q. 78 a. 1.

Il mutamento, il progresso, venivano intesi unicamente come avvenimenti interiori, relativi ai rapporti dell'anima con Dio: «Una concezione simile – sostiene Sombart – non poteva reggere nei rivoluzionari secoli quattordicesimo e quindicesimo. Poneva quotidianamente i padri confessori davanti ad ardui problemi: infatti, presa alla lettera, conduceva alla conclusione che nessuno avrebbe potuto migliorare il proprio stato col suo lavoro, che nessuno avrebbe potuto acquistare una ricchezza tale da metterlo in condizione di procurarsi una sussistenza conforme a uno stato superiore»⁷⁵. Considerazioni analoghe svolge Tilgher: «Nella sintesi scolastica il lavoro appare ormai diritto e dovere di natura, sola base legittima della società, solo legittimo fondamento della proprietà e del guadagno. Ma, benché borghese, la teoria è ancora medievale: il singolo deve rimanere nel suo stato e nel suo ordine, continuando ereditariamente la professione dei suoi genitori, né gli è concesso di passare da un ordine all'altro per mezzo del suo lavoro, sotto pena di veder rovinare l'ordine sociale voluto da Dio, di cui la suprema autorità politica dev'essere gelosa custode»⁷⁶.

Questa “medievalità” di Tommaso, che per molti aspetti è già in ritardo nei confronti di un'epoca che corre a rompicollo, è quella stessa diffusa nella Chiesa: anch'egli accetta la servitù come una realtà utile, che consente ad alcuni uomini di impegnarsi nelle attività più elevate perché altri provvedono alle loro necessità materiali. Il lavoro infatti sarebbe obbligatorio, ma se uno ha altri mezzi per vivere, specifica Tommaso, non deve lavorare per forza. Circa la necessità o meno di lavorare, Tommaso nella *Summa Theologica* si pone la domanda: *utrum religiosi manibus operari teneantur*⁷⁷. Per rispondere, egli considera i fini che in generale l'uomo persegue col lavoro: il principale è quello di procurarsi il cibo, ma solo nell'eventualità di non avere altro con cui vivere; il lavoro è un'ipotesi subordinata. Si lavora, in secondo luogo, per evitare l'ozio e i mali che esso favorisce: anche in questo caso il lavoro non è indispensabile, può essere sostituito da

⁷⁵ W. Sombart, *Der bourgeois*, Monaco-Lipsia 1913; *Il borghese. Lo sviluppo e le fonti dello spirito capitalistico*, Longanesi, Milano 1978, p. 196.

⁷⁶ A. Tilgher, *Homo faber. Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale. Analisi filosofica di concetti affini*, Roma 1929, p. 39.

⁷⁷ *STh.*, II-II, q. 187, a. 3.

mortificazioni e penitenze. Si lavora inoltre per frenare la concupiscenza: motivo che ricade nella casistica del motivo precedente. Infine, si lavora per poter aiutare il prossimo: ma se si hanno altri mezzi non è necessario lavorare.

A proposito della non necessarietà attribuita al lavoro, noi possiamo osservare, sette secoli dopo, che è avvenuta storicamente una distribuzione dei compiti che la nostra sensibilità considera inadeguata alla realtà delle persone, perché non distribuisce equamente le opportunità di lavoro e, soprattutto, di scelta del lavoro. Ai tempi di Tommaso il limite strutturale non veniva colto nel modo contemporaneo, e sarebbe scorretto fargliene una colpa ⁷⁸.

Alla nostra sensibilità, inoltre, balza subito in evidenza che questi “altri mezzi” – siano essi rendite monetarie o terriere – sono riconducibili comunque al lavoro di altri uomini che non lo hanno scelto liberamente e che, se potessero, si sostituirebbero al loro signore. Non si può quindi parlare, idillicamente, di un corpo sociale nel quale ogni organo contribuisce secondo le proprie capacità; per noi quella feudale è una distribuzione ingiusta dei compiti: per Tommaso invece, e non potrebbe essere altrimenti, è quanto di meglio la storia umana era riuscita fino allora a produrre.

Egli era però cosciente che non si trattava della condizione sociale ottimale; senza peccato originale non ci sarebbe stata servitù, ed il legame servile, per Tommaso, riguarda solo l'esecuzione di determinate opere, alla quale il servo è obbligato, ma in nessun modo tocca altre sfere della persona. Egli accetta sostanzialmente la struttura sociale nella quale vive, imponendo però, con l'elemosina, un forte correttivo; attraverso di essa infatti si deve conseguire quell'equa distribuzione dei beni che la proprietà di fatto non realizza. L'elemosina quindi non è un semplice obolo, ma coincide col superfluo: «La spartizione e il possesso delle cose, che deriva dal diritto umano, non può togliere l'obbligo di provvedere con esse alle necessità dell'uomo. Quindi le cose che uno ha d'avanzo per diritto naturale devono

⁷⁸ Come invece sembra fare V. Tranquilli, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Milano-Napoli 1979, a causa di una certa propensione ideologica, che attraversa tutto il suo ampio lavoro, minandone la serenità di giudizio.

servire al sostentamento dei poveri (...) è lasciata all'arbitrio di ognuno l'amministrazione dei propri beni, per soccorrere con essi chi è in necessità»⁷⁹.

Sembra che il presupposto di Tommaso sia la convinzione che i beni disponibili siano sufficienti ai bisogni di tutti, ma solo nella misura necessaria; ciò comporta che «nelle ricchezze materiali uno non può sovrabbondare, senza che un altro rimanga nell'indigenza, perché i beni temporali non possono essere posseduti simultaneamente da più persone»⁸⁰.

Ma il necessario di ciascuno, secondo Tommaso, dipende dalla sua condizione; quindi il nobile può considerare necessario anche lo sfarzo che compete per consuetudine al suo livello sociale. Il "diritto" del povero, insomma, non ha alcuna forza giuridica e l'obbligo all'elemosina rimane di natura morale; anche per i Padri della Chiesa, del resto, era così. Vero è che l'abitudine all'elemosina si diffonde molto: l'esempio del "re santo", Luigi IX, è seguito da altri regnanti del XIII secolo, che si dedicano attivamente alle elemosine, istituendo la figura dell'elemosiniere del re; alla beneficenza si dedicano varie figure della nobiltà, con diversa efficacia: si va dalla nobildonna che pratica l'elemosina per vezzo o consuetudine, a personaggi che – come Elisabetta di Ungheria – la legano ad una personale scelta di povertà, nonostante lo sfarzo imposto dagli obblighi di Stato.

Tutto ciò non bastava. E dunque Tommaso, come certi giuristi del suo tempo, ammette che il furto, in caso di necessità, non è peccato, perché la necessità rende ciò che viene preso, di proprietà di colui che ne ha bisogno. Ma il potere civile continuerà a punire ciò che la Chiesa considera, in certi casi, tollerabile.

⁷⁹ *STh.*, II-II, q. 66, a. 7 (anche *STh.*, II-II, q. 32 a. 5).

⁸⁰ *STh.*, II-II, q. 1 *Is.*, a. 1: cf. A. Vykopal, *Interpretazione della dottrina del "superfluo" in San Tommaso*, Brescia 1945.

IV.

L'ALBA DELLA MODERNITÀ

1. LA NUOVA POVERTÀ

Ma che peso hanno avuto l'elemosina, e in generale la solidarietà, nella società di Tommaso? Ha trovato realizzazione il suo desiderio di equità?

Le opere di misericordia hanno un grande spazio nelle prediche e nei trattati di teologia del periodo: i ceti abbienti praticano abbastanza volentieri l'elemosina, che conferisce loro una giustificazione ¹.

Nelle città però si è diffusa una nuova povertà, costituita non dai poveri tradizionali, incapaci, di solito, per un motivo o per l'altro, di provvedere a loro stessi; si tratta invece di lavoratori che non riescono a raggiungere il livello minimo di sussistenza, la cui condizione è talmente precaria che, pur non essendo ancora dei diseredati, sono esposti di continuo al rischio di diventarlo. Sono soprattutto i salariati a rischiare, ma anche molti artigiani e in genere i sottoposti: il "popolo minuto".

"Povero", già sinonimo di "contadino", è ora l'equivalente di contadino e artigiano e generalmente di lavoratore non possidente; i poveri, secondo Giacomo da Vitry, «si procurano il sostentamento quotidiano con il lavoro delle braccia, senza che rimanga loro nulla quando abbiano soddisfatto i bisogni elementari di sostentamento» ².

¹ A questa "utilità spirituale" dei poveri, che hanno la funzione di cancellare il peccato dei ricchi attraverso l'elemosina, si accompagna il riconoscimento di una loro "utilità economica": attraverso il lavoro dei non liberi, sostengono Adalberone vescovo di Laon e Abbone di Fleury – che dunque identificano povertà, condizione servile e lavoro –, l'intera società può vivere (M. Mollat, *I poveri nel Medioevo*, tr. it., Bari 1983). Interessante raccolta di saggi in O. Capitani, *La concezione della povertà...*, cit.

² M. Mollat, *I poveri nel Medioevo*, cit., p. 124.

Come succedeva di varcare la soglia della povertà? È noto il caso di Giovanni Boinebroke, di Douai; dava da lavorare agli artigiani locali la lana che importava dall'Inghilterra, comprando poi il prodotto finito. Fornire materiale scadente e pretendere un prodotto eccellente faceva parte delle sue abitudini. Praticava un'usura spietata, imponendo il rimborso in prestazioni lavorative anziché in denaro, in modo tale che gli artigiani del suo giro somigliavano un po' alla volta più a dei servi che a dei lavoratori autonomi. I comportamenti alla Boinebroke erano diffusi; un imprenditore come lui controllava tutta la catena produttiva, dall'acquisto delle materie prime alla vendita del prodotto finito: un processo composto da una decina di operazioni intermedie che sfuggivano del tutto al salariato o al singolo artigiano, che non riusciva ad ideare mezzi efficaci per modificare la situazione. Per questo le rivolte operaie si concludevano in genere con sollevazioni violente represses nel sangue, anche perché si prestavano alla strumentalizzazione di personaggi, non popolani in genere, che avevano a cuore la propria promozione sociale, piuttosto che quella del popolo minuto.

1.1. *Nuove forme di solidarietà*

Gli Ordini mendicanti, che vivono fianco a fianco con questi poveri, non hanno un atteggiamento strumentale: il povero è il fine, non il mezzo dell'elemosina, pur continuando a favorire la salvezza del suo benefattore; l'elemosina non è costituita dal solito soldino, ma si cerca ciò di cui il povero ha bisogno, il rapporto si personalizza, diviene – o almeno inizia a diventare – solidarietà.

I laici, che hanno trovato spazio nei Terzi Ordini dei frati, nelle parrocchie, nelle confraternite, vengono messi a contatto con i poveri, laici anch'essi, cercando di sopperire in qualche modo alle necessità che gli squilibri della società in crescita moltiplicavano. È la mobilitazione del laicato cristiano nella città laica, ciò che impedisce al nuovo mondo produttivo di svilupparsi in modo completamente estraneo alla Chiesa. Prima la società era trattenuta, a volte protetta a volte prigioniera, dentro la Chiesa, quasi in uno stato di minore età. Ora è la Chiesa che cerca una sua presenza nella società e, in

questo tentativo, non serve la predicazione del vescovo, ma il lavoro del laico.

Le confraternite erano di vario tipo. Molte, nate come confraternite di preghiera, si erano orientate successivamente verso l'assistenza sociale; altre, confraternite di mestiere, estendevano un po' alla volta la loro azione anche al di fuori dell'associazione professionale. Queste opere mantenevano ospizi, ospedali, distribuivano cibo e vestiario, fornivano medici e avvocati per i poveri che presso i tribunali subivano spesso giudizi nei quali pesava la potenza del ricco avversario.

La beneficenza si adatta all'economia monetaria: essa prevede non il rifiuto del denaro, ma il suo uso. La società fiorentina d'Orsanmichele, ad esempio, operava con criteri "bancari". Aveva una lista di alcune centinaia di assistiti permanenti, ognuno dei quali veniva dotato di un buono a proprio nome, chiamato "polizza", che gli dava diritto all'assistenza.

Nonostante tutte queste iniziative, l'elemosina, o solidarietà, non ha funzionato al punto di dirci se Tommaso avesse ragione, se cioè i beni disponibili, una volta distribuiti, sarebbero bastati per tutti. La storia ha proseguito aumentando la capacità produttiva della società, e realizzando enormi progressi, mettendo al lavoro più gente con più mezzi. Ma senza riuscire a liberarsi dell'iniquità; senza riuscire a liberarsi della povertà.

Di chi è il tempo? «Di Dio – rispondevano i medievali –, e dunque non può essere oggetto di lucro come fai tu, mercante, che compri oggi ad un certo prezzo e rivendi domani ad un prezzo superiore».

La misura medievale del tempo di lavoro è la giornata. Anche qui i monaci erano stati maestri: la loro campana annunciava le ore canoniche della preghiera, del pranzo, del riposo; una divisione che rispettava sostanzialmente quella romana, le ore cioè (terza, sesta, nona) che il racconto della passione di Cristo aveva reso familiari.

Era il tempo della Chiesa, sul quale tutta la società si muoveva. Regolava il lavoro nei campi e le imprese dei cavalieri della Tavola rotonda, che nei loro viaggi in cerca di avventura cavalcavano di solito fino a tarda sera, ben oltre il vespro, per incontrare spesso, mandati dalla Provvidenza, una pulzella o un vassallo che all'ora di compieta li ospitavano nella loro casa.

Ma un'altra campana, due secoli dopo, comincia a diffondersi

nelle città per scandire i tempi del lavoro. È soprattutto nel settore tessile che si impone il bisogno di regolare con esattezza la giornata operaia, perché qui i salari hanno una parte molto rilevante nel costo di produzione. È un tempo diverso da quello ecclesiastico, che preannuncia il tempo tecnologico dell'orologio ed amplifica la presenza di una nuova categoria sociale, quella dei padroni delle manifatture, e la loro visione del tempo.

Ed è proprio intorno alla campana e alla durata della giornata di lavoro che si organizzano le lotte dei lavoratori tra il Trecento e il Quattrocento, quando essi volevano farla tacere, o la usavano per chiamare all'adunata o alla rivolta.

Spesso il tempo religioso e quello laico vengono annunciati dalla stessa campana, oppure le due campane si dividono i compiti senza che fra i due mondi ci sia guerra; l'importante però è che il passo sia stato fatto: si è concluso il monopolio del tempo e accanto a quello della Chiesa ora si è imposto il tempo della città, il tempo del mercante ³.

1.2. *Arti meccaniche e virtù*

Per costruire una cattedrale gotica c'era stato bisogno di molte buone braccia capaci di portare pesi e pazienza, ma soprattutto erano servite le mani abili di centinaia di artigiani specializzati. Dove c'erano i soldi, il lavoro procedeva veloce, affidato ad un'impresa edilizia vera e propria, con personale stabile, oppure a squadre di artigiani che si trasferivano lì dove c'era bisogno di loro. Il cantiere di una cattedrale costituiva una straordinaria esperienza di organizzazione del lavoro, cioè di organizzazione del tempo, che il Tardo Medioevo trasmette al Rinascimento ⁴.

È dal Basso Medioevo che comincia a formarsi quella mentalità imprenditoriale senza la quale non avremmo avuto, successivamente, la rivoluzione industriale; il Medioevo pone anche le premesse tecnologiche per le conquiste successive, realizzando quella vera e propria

³ Cf. J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante...*, cit.

⁴ Cf. M. Kranzberg - J. Gies, *Breve storia del lavoro*, tr. it., Milano 1976.

rivoluzione energetica che consiste nel portare forti innovazioni allo sfruttamento dell'energia eolica e idraulica. Ma per entrare davvero nella nuova epoca era necessario che l'uomo cambiasse anche il modo di vedere se stesso, e si mettesse al centro del mondo, come già era stato annunciato dalla *Genesi*, ma con le nuove capacità e prospettive maturate sotto lo stimolo della cultura cristiana. «Il Rinascimento – spiega Antimo Negri – finisce con l'istituire un nuovo rapporto tra l'uomo e Dio. Si pensi all'ingresso di un discorso come quello di Giordano Bruno: “gli dèi dettero agli uomini l'intelletto e le mani”; si pensi per esempio a un Marsilio Ficino, secondo il quale l'uomo *gerit vices Dei*, l'uomo fa le veci di Dio. L'uomo del Rinascimento interviene sulla natura, la trasforma, la modifica. Il grande tema del lavoro in quanto addetto alla trasformazione della natura è molto indicativo lungo tutta la tradizione occidentale. Se l'uomo deve trasformare la natura, vuol dire che essa non esce perfetta dalle mani di Dio. Si comincia ad affacciare l'idea di un uomo che fa le veci di Dio, o certamente collabora con Dio nella costruzione del mondo degli uomini, in quello che Bacone poi chiamerà il *regnum hominis*»⁵.

Tre cose un uomo può dire sue, secondo Leon Battista Alberti, architetto rinascimentale: il corpo, l'anima e il tempo. «La mattina – spiega –, prima quando io mi lievo, così fra me stesso io penso: oggi che avrò da fare? tante cose: annoverole, pensovi e a ciascuna assegno il tempo suo. Questo stamane, quello oggi, quest'altro stasera: e a quello modo mi viene fatto con ordine ogni faccenda, quasi con minima fatica»⁶. Il tempo è di chi lo sa utilizzare, e lo perde invece chi non lo adopera: è un atteggiamento di prudenza e oculatezza che deve informare sia la vita della casa e della famiglia, sia la vita della città produttiva nella quale non c'è spazio né per gli avari né per i prodighi, che non fanno un uso retto del denaro e del lavoro. Bisogna invece fare “masserizia”, che è la fortuna onesta dell'uomo savio e attivo, il quale se la procura col lavoro e la virtù⁷.

La virtù dell'uomo rinascimentale non ha più nulla di monastico,

⁵ A. Negri, in *Economia e civiltà*, I, 3.

⁶ L.B. Alberti, *I libri della famiglia*, II, a cura di A. Tenenti, Torino 1972, pp. 204-205.

⁷ *Ibid.*, III.

almeno a sentire il Palmieri, che in pieno Quattrocento biasima chi vive in solitudine o non fa esperienza delle cose importanti, che sono poi quelle che coinvolgono la maggior parte della gente. Certo, Palmieri modella la sua idea di virtù sulla figura del cittadino industrioso e di ceto elevato, che può spendere e dunque è “liberale e magnifico”; ma il suo non è un elogio opportunistico, rivela, al contrario, una mentalità “moderna” ormai matura quando esalta le diverse forme dell’attività umana, che non servono più per un’ascetica personale ma per migliorare il vivere; le arti umane, per lui, sono quelle “arti meccaniche”, le arti del fare, che avrebbero dato i brividi di disgusto ad un retore dell’Alto Medioevo: «Le arti sono quelle che il ferro, i metalli, il legname, e infine alle pietre hanno cavate dagl’interiori della terra, e quelle lavorate e ridotte in uso e utilità nostra»⁸.

Non è all’autorità della Chiesa o all’elemosina che Palmieri, rivelando una mentalità moderna che si andava diffondendo, fa appello per costruire una società ordinata, ma alle capacità umane: «Con le industrie s’è ornato e pulito nostro vivere, sonsi edificate le città e da molti uomini abitate e frequentate, poi in quelle scritte le leggi, approvate le consuetudini e i costumi civili, e ordinate tutte le discipline del politico vivere, onde è seguita la mansuetudine, l’amore e l’unione degli animi insieme ragunati, il perché certo si conosce essere vera la sentenza degli stoici, i quali dicevano ciò che era in terra essere stato da Dio creato e fatto per uso e commune comodità degli uomini, e gli uomini per utilità e sussidio degli altri uomini essere stati generati, acciò che potessino insieme succorrersi e prestare l’uno a l’altro favore»⁹.

L’idea di corpo sociale e di utilità comune che anima Palmieri non è altro che una esposizione laica del concetto di Corpo Mistico, pensiero cristianissimo che la Chiesa ha trasmesso alla mentalità comune, ma che Palmieri, seguendo lo spirito classicista del suo tempo, attribuisce agli stoici, i quali possedevano un concetto simile, ma animato da uno spirito molto diverso. Palmieri non attribuisce la sua concezione del corpo sociale alla Chiesa, alla quale tale concezione

⁸ M. Palmieri, *Della vita civile*, IV, in A. Varese (a cura di), *Prosatori volgari del Quattrocento*, Milano-Napoli 1953, p. 364.

⁹ *Ibid.*, pp. 364-365.

apparteneva, perché forse, ai suoi occhi, solo cittadini come lui, indipendentemente dal clero, l'avevano resa attraente e dinamica.

Le realtà della nuova società che i laici, cristiani e non cristiani, stavano costruendo, prendevano spesso un tono anticristiano che contrastava con la loro natura, favorito, nella Chiesa, da atteggiamenti autoritari o semplicemente paternalistici, ma spesso apertamente retrivi o interessati. Tommaso Moro, che non può essere sospettato di odiare la Chiesa, criticava duramente certe situazioni: «Quanta turba de' preti e religiosi non lavora? I ricchi e nobili con le copiose famiglie de' servi, spadacini e parassiti; aggiugnivi i forfanti, che si fingono inermi per dapocagine e troverai che picciol numero apparecchia quello che da tutti gli uomini si consuma»¹⁰.

Ma a fronte di questa zavorra, nella Chiesa si sviluppa una riflessione che sa accompagnare il nuovo spirito di impegno mondano, che porta molti cristiani a vivere le nuove professioni in armonia con la fede. Personalità quali Antonino da Firenze e Bernardino da Siena comprendevano la rivoluzione economica e culturale in atto. Questi e molti altri «non erano estranei né ostili al mondo», commenta il Sombart: stanno di fronte al capitalismo con un bagaglio di cognizioni infinitamente maggiore e con infinitamente maggiore simpatia degli «zelanti araldi del puritanesimo del diciassettesimo secolo»¹¹.

1.3. La solidarietà nella «Riforma cattolica»

Sono problemi che il Concilio di Trento comincerà ad affrontare, ma ai quali si dedicano i numerosi istituti che sorgono tra il Cinquecento e il Seicento nella Chiesa ed animano quella che è stata chiamata la «Riforma cattolica»¹². Si tratta di nuovi Ordini, come i gesuiti,

¹⁰ T. More, *Utopia*, a cura di L. Firpo, Torino 1971, p. 142.

¹¹ W. Sombart, *Der bourgeois*, cit., p. 195.

¹² Cf. M. Marcocchi, *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze. Figure ed istituzioni dal secolo XV alla metà del secolo XVII*, 2 voll., Brescia 1967-1970. Importante anche H. Jedin, *Riforma cattolica o controriforma?*, Brescia 1957. Sull'aspetto economico rimangono fondamentali i lavori di G. Barbieri: *L'etica economica nella legislazione ecclesiastica del Cinquecento*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel*

che si occupano attivamente dell'istruzione e dell'educazione religiosa del laicato cattolico, impartita in funzione della sua professione per garantire un inserimento cristiano nella società.

Oltre ai gesuiti, ci sono altre fondazioni che aprono scuole per i poveri, il cui numero non accenna a diminuire. Il Cinquecento e il Seicento sono secoli di guerre continue che portano con sé carestie e pestilenze. L'Europa è attraversata da una fiumana di derelitti, che trascinano un'esistenza allucinante. Profughi di vario tipo, disertori, mercenari, reduci dagli eserciti disciolti, vivandiere, prostitute, storpi e ciechi delle organizzazioni di mendicanti, disoccupati, gente che fuggiva dai debiti, furfanti veri e propri, falsi monaci e falsi pellegrini: mille diverse povertà si mischiavano con gli artigiani itineranti, i pellegrini veri, i lavoratori stagionali, in un flusso continuo e spesso disperato. Per tutti, un incubo comune: la fame. Nella dotta Padova del 1529, ci racconta il bolognese Giovan Battista Segni, «ogni mattina si ritrovavano per la città 25 e 30 morti di fame sopra i lettami nelle strade. Li poveri non avevano effigie umana»¹³.

Non esistono strutture pubbliche capaci di affrontare i mille bisogni insoddisfatti. È l'iniziativa cristiana che vi provvede. Quella di Girolamo Emiliani ad esempio, che per molto tempo aveva servito la Repubblica veneta, in pace e in guerra. Convertitosi al cristianesimo, si diede a raccogliere ed educare gli orfani, lui che molti forse ne aveva procurati combattendo. E quella del portoghese Giovanni di Dio, che in guerra aveva provato cosa volesse dire la ferita e la malattia; trasformò il proprio palazzo in ospedale, fondando poi i *Fatebenefratelli*.

Iniziative analoghe sorgono ovunque. Ci sono compagnie di chierici e laici che assistono gli ammalati, raccolgono prostitute, visitano i

Cinquecento, Padova 1960, pp. 73-82; *L'ordine economico nei pensatori ecclesiastici dell'epoca moderna*, Bari 1961; *L'etica economica cristiana e il Concilio di Trento*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, Roma 1965, pp. 543-554. Cf. anche A. Fanfani, *Storia del lavoro in Italia dalla fine del secolo XV agli inizi del XVIII*, Milano 1959.

¹³ Oltre ai testi già citati sulla povertà medievale, ricordiamo i lavori di P. Camporesi: *Il paese della fame*, Bologna 1978; *Il pane selvaggio*, Bologna 1980; *Il libro dei vagabondi. Lo «Speculum cerretanorum» di Teseo Pini, «Il vagabondo» di Raffaele Friano e altri testi di «furfanteria»*, Torino 1980; *Lazarillo de Tormes* (Torino 1972) rimane comunque la lettura più gustosa – e terribile forse – sulla fame di quel tempo.

carcerati, patrocinano le cause di imputati poveri, liberano detenuti per debiti, accompagnano i condannati a morte che vengono sepolti a cura della confraternita. Ma c'è anche chi si organizza per fornire una dote alle ragazze povere, sia che si sposino o che entrino in convento, oppure insegna a leggere, a scrivere e il catechismo ai bambini nei giorni di festa: solo a Milano, ai tempi di Carlo Borromeo, queste scuole sono più di 700 ¹⁴.

Altre vicende ci dicono che l'azione dei laici non sempre trovava comprensione immediata nella Chiesa del tempo. Angela Merici e le sue compagne, ad esempio, volevano dedicarsi all'educazione morale e religiosa delle donne, all'assistenza di quante, orfane o traviate, venivano poste ai margini. Non vivevano nel monastero, ma rimanevano inserite nella famiglia e nella società. Furono costrette successivamente ad assumere le forme tradizionali di consacrazione, con tanto di divisa e mura intorno ¹⁵.

Sorte analoga ebbe il tentativo di Giovanna di Chantal e delle sue compagne; sull'esempio di Maria, che andò a visitare Elisabetta, volevano assistere poveri e malati senza legami di clausura o voti solenni, dedicandosi anche alla contemplazione nell'istituto fondato per loro da Francesco di Sales nel 1610; ma l'arcivescovo di Lione, nella propria diocesi non voleva di questi esperimenti, accettando, delle "visitandine", solo l'aspetto contemplativo. Francesco di Sales si piegò alla volontà dell'arcivescovo e stese nuove Regole per le religiose, le quali peraltro si moltiplicarono meravigliosamente, tanto che alla morte di Giovanna si contavano 86 monasteri ¹⁶.

Pochi anni più tardi, invece, riuscì a Vincenzo de' Paoli e a Luisa de Marillac di fare accettare il nuovo stile di vita religiosa femminile: le «Figlie della Carità» erano dappertutto, nei campi di battaglia

¹⁴ Cf. V. Marcocchi, *La riforma cattolica...*, cit., e la bibliografia ivi indicata.

¹⁵ Cf. *Sant'Angela Merici e la Compagnia di Sant'Orsola nel IV centenario della fondazione*, Brescia 1936; P. Caraman, *Sant'Angela Merici*, Brescia 1965.

¹⁶ Cf. S. François de Sales, *Oeuvres (Introduction à la vie dévote. Traité de l'amour de Dieu. Recueil des Entretiens spirituels)*, a cura di A. Ravier, Paris 1969; S. Francesco di Sales, *Tutte le lettere*, 3 voll., a cura di L. Rolfo, Alba 1967; E. Bougaud, *Histoire de Sainte Chantal et des origines de la Visitation*, Paris 1899; G. di Chantal, *Volerci come Dio ci vuole. Scritti spirituali*, a cura di M.-G. Thomas, tr. it., Roma 1984.

dove assistevano i feriti e nei vicoli della Parigi più povera, dove raccoglievano i bambini abbandonati e i derelitti¹⁷. Poco alla volta insomma, anche queste nuove esigenze del laicato cattolico trovavano il modo di esprimersi nella Chiesa; ma il problema esisteva.

2. IL LAVORO E LA RIFORMA

Sui rapporti tra laici e chierici era già intervenuto drasticamente il riformatore Lutero, eliminando il problema col negare la distinzione tradizionale fra i due stati. Nota è la sua critica antimonastica e antigerarchica; con essa Lutero negava valore alle “opere buone”, cioè le varie pratiche religiose correnti nella Chiesa cattolica; se uno bada al proprio mestiere e lo svolge con onestà, sostiene Lutero, solo per questo è già ricco di opere buone.

Tutto ciò che si può fare, dire e pensare nella fede è servizio di Dio, e di conseguenza il lavoro, la professione, acquistano nel senso più forte del termine, carattere di “vocazione”. Nessuna pratica spirituale – secondo Lutero – può pretendere di essere superiore al lavoro fatto per la gloria di Dio. Questa valorizzazione del lavoro si sviluppa all'interno di un processo di divisione della Chiesa ed ha un forte sapore polemico; eppure, liberata da queste circostanze negative, conserva aspetti positivi che dureranno nel tempo¹⁸.

Calvino, riformatore di Ginevra, imprime al pensiero sociale riformato un notevole dinamismo. Egli è convinto che Dio, intervenendo nel corso degli eventi storici, stia compiendo attraverso i secoli un grande disegno, al quale l'uomo è chiamato a collaborare con tutto se stesso. Il lavoro quindi non è un mezzo per conseguire un potere per-

¹⁷ Cf. E. Bougaud, *Histoire de Saint Vincent de Paul*, Paris 1899; A. Frossard, *Il vostro umile servitore Vincenzo de' Paoli*, Roma 1984; L. Celier, *Les Filles de la Charité*, Paris 1929.

¹⁸ Cf. R.H. Bainton, *La Riforma protestante*, tr. it., Torino 1966; M. Bendiscio-
li, *La Riforma protestante*, Roma 1967; J. Delumeau, *La Riforma*, Milano 1975; H.
Strohl, *Il pensiero della Riforma*, Bologna 1974; A. Bieler, *Il protestantesimo*, in
AA.VV., *Lavoro culture religioni*, Roma 1984, pp. 141-175; Lutero, *Scritti politici*, To-
rino 1959; Lutero, *Scritti religiosi*, Torino 1967; R.H. Bainton, *Lutero*, Torino 1974;
G. Wingren, *Luthers Lehre von Beruf*, München 1952.

sonale ed egoistico: così l'uomo si ripiegherebbe su se stesso; è un modo invece per l'uomo, trasformato interiormente dalla grazia, di trasformare a sua volta l'ambiente storico, collaborando con Dio nel condurre la creazione al suo fine ultimo.

Si tratta di un forte stimolo all'operosità individuale, che ha certamente contribuito a sviluppare l'individualismo occidentale, l'atteggiamento del libero imprenditore instancabile e morigerato che reinveste i propri guadagni e accumula non un patrimonio usurario, ma un capitale produttivo. Questa etica dunque, di per sé, non giustifica la concentrazione di potere economico o politico; spinge anzi alla democratizzazione continua della vita sociale, perché quella di Calvino è una morale universale e non di élite, è un discorso per tutti, rivolto al popolo.

Questo attivismo individuale è una delle possibili conseguenze che il calvinista coglie dalla sua responsabilità personale di fronte a Dio, non è certo licenza di intraprendere qualunque cosa. La radice della sua operosità infatti, in quanto cristiana, è profondamente comunitaria; i "talenti" che ognuno deve impiegare non sono che l'insieme dei doni ricevuti da Dio, che devono circolare e fruttificare «perché ci sia tra gli uomini la comunicazione reciproca».

È un discorso che si espone a forti rischi; nel momento in cui l'impulso religioso viene meno scompare anche la solidarietà: e la capacità imprenditoriale, la forza di organizzare il lavoro degli altri non garantisce da sola il bene comune. La prima rivoluzione industriale ne sarà la dimostrazione: ci sarà chi identificherà il dinamismo religioso della circolazione dei talenti, con la circolazione delle idee e delle merci attuata dal nuovo sistema industriale, dando una giustificazione religiosa al capitalismo che era estranea al pensiero di Calvino. Egli anzi era intervenuto più volte in difesa dei lavoratori ginevrini, nei loro rapporti coi padroni e con le autorità; se il lavoro è collaborazione all'opera di Dio, il salario è sacro, è la ricompensa di Dio ai suoi operai, è il "pane quotidiano" che il cristiano chiede ogni giorno, pur guadagnandolo con le proprie mani: frodare sul salario, per Calvino, è peccato gravissimo. Ma un conto è imporre una certa giustizia sociale attraverso il governo autoritario della piccola Ginevra, un altro conto è riuscire a stabilire un controllo morale delle nuove forze produttive scatenate su scala europea e mondiale; esse ben presto non

avranno bisogno di alcun supporto religioso e riusciranno anzi a manipolarlo servendosene come ipocrita giustificazione. Finché, nell'Ottocento e nel Novecento, dalle file stesse del cristianesimo riformato sorgeranno movimenti di risveglio che valorizzeranno più l'aspetto di solidarietà che quello di intraprendenza ¹⁹.

2.1. *Il corpo sociale*

E i cattolici? Il loro profondo inserimento sociale, attuato con le opere di carità, consente a molti vescovi, che spesso ne sono i promotori, di pronunciarsi sui problemi del lavoro non solo con una generica competenza teologica, ma con conoscenza dei fatti. La dottrina sostanzialmente non cambia, rispetto alla tradizione ormai consolidata. Si sottolineano gli obblighi reciproci di onestà dei lavoratori e dei proprietari, e il carattere di servizio che deve avere la ricchezza.

Il vescovo Gregorio Musso, alla metà del Cinquecento, considera legittima ogni attività che produce ricchezza, compreso naturalmente il commercio, purché si salvi la giustizia. Il suo bersaglio è l'usura; ma i prestiti di cui egli parla non si riferiscono ad impieghi produttivi di capitali, bensì a piccoli prestiti di emergenza, fatti ai più poveri per tirare avanti. L'ambiente sociale del vescovo di Bitonto, inserito nell'economia mediterranea che ormai ha perduto la sua importanza strategica, è ben diverso insomma da quello calvinista, nel quale chi parla di prestito pensa spontaneamente all'investimento ²⁰.

¹⁹ Su questo aspetto: P. Tillich, *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, New York 1967; tr. it., *Umanesimo cristiano nel XIX e XX secolo*, Roma 1969. Di e su Calvino, per quanto riguarda il nostro argomento: G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, 2 voll., Torino 1971; A. Bieler, *L'humanisme social de Calvin*, Genève 1961; M. Miegge - L. Corsani - U. Gastaldi, *Protestantesimo e capitalismo. Da Calvino a Weber: contributi ad un dibattito*, Torino 1983; M. Miegge, *Vocazione e lavoro. Due trattati puritani. William Perkins e Richard Steel*, Bologna 1985; A. Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Milano 1934.

²⁰ Cf. G. Musso, *Prediche quadragesimali*, Venezia 1603, cit. da M. Marrocchi, *La riforma cattolica*, cit., pp. 715-717.

Il clima economico cambia in parte nel panorama milanese di Carlo Borromeo, che vieta, entrando nel dettaglio, la frode nei vari tipi di contratti di lavoro e di commercio. Vieta anche di assumere chi non è praticante o chi bestemmia o dà scandalo, e prescrive che i luoghi di lavoro siano posti sotto la protezione di qualche santo. È un insieme di norme certamente soffocante ai nostri occhi, perché attua un controllo religioso su attività civili (che del resto anche la Ginevra di Calvino praticava) che non accettiamo più, ma per molti aspetti, allora, si risolveva a favore dei lavoratori, sia nella definizione del “giusto salario”, del quale molto si dibatte nel Cinquecento e Seicento, sia nel divieto di tutte le attività lavorative nei giorni di festa ²¹.

L'idea di base che emerge anche dal pensiero sociale della Chiesa, come viene espresso da molti vescovi, è che si deve aiutare chi ne ha bisogno perché tutti appartengono allo stesso Corpo di Cristo. L'elemosina, in conclusione, rimane il mezzo principale di perequazione sociale.

Insomma, quell'appartenenza al Corpo di Cristo che spinge Calvino a dare impulso al lavoro e alla sua organizzazione come mezzo di comunione, porta anche molti vescovi cattolici a privilegiare la cura di chi viene escluso o danneggiato proprio dalla stessa organizzazione del lavoro. Intraprendenza e solidarietà non sono state disgiunte, almeno nelle intenzioni, né dai riformatori protestanti né da quelli cattolici perché appartenenti al comune patrimonio cristiano. Alle due esigenze è stato dato però un equilibrio diverso, non solo per i diversi orientamenti teologici, ma anche perché cambiavano le esigenze dell'ambiente sociale.

²¹ Cf. G. Barbieri, *Norme di morale economica dettate da san Carlo Borromeo*, Milano 1938.

V.

LA RIVOLUZIONE INDUSTRIALE
E LA SCOPERTA DELLA “QUESTIONE SOCIALE”

Per molto tempo la parte che gli Inglesi ebbero nell'industria tessile fu quella di pascolare le pecore e tosarle. Era nelle Fiandre che si provvedeva a confezionare per l'uomo, in forma di panno, quello che le pecore preferivano al naturale.

Quando anche in Inghilterra si cominciò a produrre panni su vasta scala, venne adottata un'organizzazione del lavoro simile a quella dei Fiamminghi: un mercante-imprenditore dava fuori la lana per la filatura e la cardatura; poi veniva tessuto il panno e rifinito. Certe operazioni richiedevano operai specializzati, ma altre fasi della lavorazione erano opera dell'industria domestica nei *cottages*: d'estate e col raccolto bisognava star dietro ai campi, ma d'inverno la famiglia contadina integrava le entrate col filatoio e col telaio.

Questo lavoro a domicilio sfuggiva ormai al controllo delle corporazioni artigiane: i mercanti erano diventati anche imprenditori, proprietari delle materie prime e degli strumenti, e più tardi, superata la fase del lavoro domestico, proprietari anche dei luoghi di lavoro. Così, i carri che prima attraversavano le campagne sostando davanti alle case per rifornirle di materie prime, compirono poi lo stesso tragitto per portare negli opifici una merce d'altro genere: operai ¹.

¹ Sull'origine della manifattura rimangono fondamentali le pagine di K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Oeconomie, Band I*, tr.it., Roma 1970: libro I, sez. IV, cap. 12, *Divisione del lavoro e manifattura*. Altre parti del libro I contengono una più generale considerazione delle condizioni dei lavoratori nella società industriale emergente (in particolare sez. III, cap. 8, *la Giornata lavorativa*; sez. IV, cap.13, *Macchine e grande industria*; sez. VII, cap. 24, *La cosiddetta accumulazione originaria*). Per la “rivoluzione industriale” si rimanda, a scopo introduttivo, oltre al classico di P. Mantoux, *The Industrial Revolution in the Eighteenth Century*, tr. it., Roma 1971, al volume sesto di *The Cambridge Economic History of Europe, The Industrial Revolutions and After*, Cambridge 1965, tr. it., Torino 1974. Per un accostamento più age-

1. ODE ALLA MACCHINA

«Al momento manifatturiero subentra quello industriale: il momento della civiltà industriale nascente non si spiega senza il grande fenomeno della fabbrica. Siamo nel 1776, con la pubblicazione della *Ricchezza delle nazioni* di Adam Smith; che cosa nota? Che i primi due capitoli sono dedicati alla divisione del lavoro. Addirittura in una fabbrica di spilli inglese ci sono 18 specializzazioni. Perché? A che cosa serve la divisione del lavoro? A incrementare i ritmi produttivi. Naturalmente cominciano a nascere i problemi che lo stesso Smith prende in considerazione, per esempio l'ottundimento dell'operaio addetto ad una sola operazione nella lavorazione di un prodotto senza che sappia niente dell'interesse del prodotto stesso»².

Molti progressi nel funzionamento delle macchine erano stati realizzati dagli stessi operai, o perché, all'inizio del macchinismo, essi conservavano ancora una certa abilità artigiana, oppure perché, successivamente, applicandosi ad operazioni molto semplici, scoprivano dopo un po' il modo per eseguirle meglio, e suggerivano una modifica. Il settore trainante, sotto il profilo tecnologico, fu quello tessile; ci furono geniali inventori, a volte anche artigiani sprovvisti di istruzione, che attraverso le loro innovazioni scatenarono un circolo virtuoso di nuove applicazioni, finché la macchina a vapore di James Watt scatenò la rivoluzione industriale vera e propria.

vole alla materia, che privilegia la rivoluzione-madre inglese: E.J. Hobsbawm, *Industry and Empire. An economic history of Britain since 1750*, Harmondsworth 1968, tr. it., Torino 1972; A.E. Musson - E. Robinson, *Science and Technology in the Industrial Revolution*, Manchester 1969, tr. it., Bologna 1974 (raccolta di saggi sul legame scienza-tecnica-produzione nello sviluppo industriale inglese); *Ideologie nella rivoluzione industriale*, a cura di F. Papi, Bologna 1976 (breve antologia di classici dell'ideologia dello sviluppo industriale, preceduta da un'introduzione prevalentemente storiografica); R. Williams, *Culture and Society 1780-1950*, London 1961, tr. it., Torino 1968 (saggio sulle vicende dell'idea di cultura lungo il decollo e l'affermazione della società industriale); E. Grendi, *Le origini del movimento operaio inglese 1815-1848*, Bari 1973 (utile raccolta di documenti accompagnata da brevi saggi di vari autori); G.D.H. Cole, *A Short History of the British working-class. Movement 1789-1947*, London 1952, tr. it., Bari 1968; A.L. Morton - G. Tate, *Storia del movimento operaio inglese (1770-1920)*, tr. it., Roma 1974.

² A. Negri, in *Economia e civiltà*, I, 4.

Questo spazio lasciato all'intelligenza dell'operaio dura poco. Adam Ferguson, che assiste al decollo della rivoluzione industriale inglese, osserva che, paradossalmente, l'ignoranza è diventata la madre dell'operosità, dato che molti mestieri manuali, guidati dalle macchine, non richiedono all'operaio né giudizio né riflessione, nei quali sta la possibilità di errore: «Le manifatture prosperano di più quando la mente viene consultata il meno possibile e quando l'officina può essere considerata, senza grande sforzo di immaginazione, come una macchina le cui parti sono gli uomini»³. Nasce così un nuovo tipo umano, l'operaio, che non è più, come l'uomo rinascimentale, il centro del cosmo, non è più l'uomo-tutto, ma è diventato l'uomo-parte, l'uomo alienato che non possiede più interamente se stesso. Sorge allora una problematica che continua a conservarsi fino ad oggi: «È la grande domanda che ci si pone; la tecnica, che avrebbe dovuto favorire la liberazione dell'uomo dal lavoro, in realtà produce l'alienazione dell'uomo e lo estromette via via dai processi produttivi affidati unicamente alle macchine. Il grande problema di fronte al quale ci troviamo oggi ha le sue radici in queste riflessioni che vanno dall'epoca dell'Illuminismo all'epoca di Goethe e della filosofia classica tedesca che trova il suo punto culminante in Karl Marx. Lo si può considerare un "cane morto", Karl Marx, ma indubbiamente vede bene il destino dell'uomo in una città in cui tutto è diventato merce. Oggi lo vediamo costantemente: quando l'economico prende il sopravvento sul politico, sul morale, molto evidentemente fa appurare una situazione che non si regge più, in quanto che la dimensione umana dell'uomo è perfettamente dimenticata»⁴.

E gli uomini, come le altre componenti della macchina, si consumavano, al punto che intere generazioni vennero immolate sull'altare dell'industria. La semplicità delle operazioni favoriva l'impiego di bambini e di donne, in giornate lavorative dalla lunghezza disumana, che spesso finivano con la tragedia di un piccolo braccio o una gamba stritolati negli ingranaggi: a 10 anni, dopo 14 ore di lavoro, si ha

³ A. Ferguson, *An essay on the History of Civil Society*, Edinburg 1767, tr. it., Firenze 1973.

⁴ A. Negri, in *Economia e civiltà*, I, 4.

diritto di avere sonno... Spesso, arrivati alla maggiore età, i giovani operai venivano licenziati: il lavoro degli adulti costava molto di più. Senza contare che è difficile abituare un adulto al lavoro di fabbrica: è molto più semplice piegare a questa disciplina un bambino.

Come spiegava Andrew Ure, entusiastico difensore di tale organizzazione industriale, non era poi tanto difficile inventare un meccanismo automatico: «La difficoltà consisteva soprattutto nella disciplina necessaria per ottenere che gli uomini rinunziassero alle loro irregolari abitudini nel lavoro, e si identificassero con l'invariabile regolarità del grande automa»⁵. «La prima rivoluzione industriale – sottolinea Giovanni Gentile – fu un momento drammatico dell'umanità. Non dobbiamo pensare alla rivoluzione industriale come a una marcia trionfale. In realtà la qualità della vita dell'uomo che visse questo momento si abbassò notevolmente. L'uomo era abituato da secoli a seguire i ritmi della natura e questi ritmi vennero completamente stravolti. Uno storico francese dell'epoca, Villermé, descrive questo momento, dicendo che “bisognava vederli” entrare la mattina in fabbrica, uomini, donne, bambini anche di sei anni; “bisognava vederli” entrare già affaticati all'alba per uscire la sera tardi, al tramonto, tornare a casa dopo aver lavorato anche 12, 14, 16 ore al giorno. Lo sfruttamento della manodopera infantile non era casuale, insieme a quello della manodopera femminile: era dovuto ad una maggiore docilità, e perché nelle fabbriche, specie di cotone, i bambini servivano per entrare nei marchingegni delle macchine per riannodare i fili di cotone. Le macchine erano immerse in una fabbrica umida, perché si doveva salvaguardare l'integrità del tessuto»⁶.

E se, dopo alcuni anni di questa disciplina, si intravedeva qualche reazione, i sorveglianti capivano che ormai l'ora del licenziamento era arrivata. D'altra parte, questi giovani operai non restavano disoccupati per molto, visto che la popolazione legata alla fabbrica, nei primi decenni della rivoluzione industriale, non viveva molto a lungo.

«Le strade erano piene di ubriachi. La domenica il più delle vol-

⁵ A. Ure, *The Philosophy of Manufactures, or an exposition of the scientific, moral, and commercial economy of the factory system of Great Britain*, London 1835.

⁶ G. Gentile, in *Economia e civiltà*, I, 4.

te la gente rimaneva a casa per riposarsi o, semplicemente, perché ammalata. Un momento di grande drammaticità, che però fu breve, perché nell'arco di alcuni decenni la rivoluzione industriale fu in grado di migliorare la qualità della vita dell'uomo industriale. Un grande storico francese, Michelet, descrive questo passaggio: alla fine del 1700 la gente aveva un vestito e lo usava finché era completamente consumato; nel 1848 un uomo, con una sola giornata di lavoro, poteva comprare un vestito a fiori alla sua donna»⁷.

2. SENZA FAMIGLIA

Le medie, si sa, nascondono spesso più cose di quelle che dicono; una "vita media" intorno ai trent'anni nasconde il fatto che gli adulti vivevano più a lungo; a tirare giù la media erano i bambini, colpiti da una mortalità altissima. Le madri che lavoravano, infatti, diventavano in breve indifferenti alla vita di famiglia quanto i loro mariti; lo sfinimento impediva loro di seguire i bambini e di nutrirli adeguatamente. «Durante la prima rivoluzione industriale, in genere tutta la famiglia veniva assunta, entrava nelle fabbriche e veniva pagata la famiglia nel suo insieme. Per questa ragione non mancavano certamente gli alimenti, le possibilità nutritive. Il problema è che i ritmi lavorativi erano talmente pesanti che in effetti non erano più in condizioni, la sera, stravolti dal lavoro, di potersi alimentare in maniera corretta. Da qui l'alcolismo. Abbiamo delle statistiche interessanti: se prendiamo la curva del crescere dell'alcolismo possiamo riconoscere, nei vari Paesi, il giungere della rivoluzione industriale»⁸.

Non erano sempre i soldi a mancare; in una famiglia in cui tutti lavoravano i soldi entravano, ma uscivano verso le osterie, dove il capofamiglia e i figli grandi cercavano stordimento. La mattina presto, mezza famiglia si alzava in fretta per entrare in fabbrica giusto in tempo per lasciare il posto all'altra metà che rientrava dal turno di notte: certi letti non si raffreddavano mai.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

Peter Gaskell ⁹, medico, queste cose le vedeva, soprattutto nell'industria del cotone: pasti affrettati, i bambini lasciati in un angolo... L'industria, ai suoi occhi, aveva distrutto la famiglia: non si lavorava più insieme, non c'era più tempo per la Chiesa, non c'erano più nonni a raccontare le tradizioni, e dappertutto, nel quartiere, si vedevano in giro solo operai scuri, gente demotivata e sempre uguale come quella descritta da Charles Dickens a Coketown: una città di macchinari e lunghe ciminiere, dalle quali si levavano interminabili serpenti di fumo; canali maleodoranti scorrevano a fianco dei blocchi enormi delle case operaie, le cui finestre tintinnavano di continuo ai colpi del pistone della macchina a vapore: «Chi faceva parte delle diciotto sette religiose? Chiunque fosse, non era certo qualcuno degli operai» ¹⁰.

Ma i romanzi sulla rivoluzione industriale che appaiono attorno alla metà del secolo e filtrano un certo sentimento di reazione nei confronti dell'industrialismo, sono preceduti di alcuni decenni da un notevole sforzo, filoindustriale, di pedagogia sociale, che si ritroverà prima o poi, adottando caratteristiche locali, ovunque si formi una certa concentrazione di borghesia attiva, a Londra come a Filadelfia o in Lombardia.

Come sosteneva lord Brougham, nelle sue *Osservazioni pratiche sull'educazione del popolo* ¹¹, bisognava diffondere fra i ceti popolari quel certo sapere tecnico-pratico che consentiva di comprendere la nuova realtà industriale e di renderla quasi "naturale". Più che le attività assistenziali insomma, che perpetuavano un atteggiamento caritatevole poco al passo coi tempi, era opportuno sostenere iniziative che educassero all'"autoaiuto". Era la mancanza di *self-help* e di iniziativa che causava la povertà, secondo il rozzo ragionare dell'ideologia industriale, diffusa da periodici popolari, opuscoli, racconti. Se non tutti avevano il necessario, si cercava di convincere, aiutati da

⁹ P. Gaskell, *The Manufacturing Population of England...*, London 1833; sullo stesso argomento A. De Palma, *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, Torino 1971, che si sofferma con efficacia su ideologia industriale e opinione pubblica.

¹⁰ C. Dickens, *Hard Times of These Times*, London 1854, tr. it., Milano 1977, p. 23.

¹¹ London Mechanics Institution, 1825.

qualche luminaire dell'economia politica, che la colpa era della popolazione in eccesso; e le disfunzioni economiche dipendevano da scioperi ed attività sindacali varie: di queste convinzioni si stava impregnando la *middle-class*, che decretava il successo di scrittrici come Harriet Martineau, nei racconti della quale chi sciopera finisce male. Le sue *Illustrations of Political Economy* (1832-1834) spiegano che la legislazione sociale spinge alla pigrizia e le nazioni che non risparmiano rimangono nell'arretratezza.

È la «Società per la diffusione delle nozioni utili» a commissionare alla Martineau molti dei suoi racconti, nell'intento di convincere che il povero è "vincente" se diventa operaio previdente e modesto, pronto sempre all'obbedienza aziendale e sociale. Le attività industriali, insomma, vengono giustificate dal punto di vista di chi ne è proprietario, contro, da una parte, l'arretratezza e l'inutilità dell'antica nobiltà e, dall'altra, l'ignoranza e l'abiezione delle masse in tumulto: il progresso e il bene stanno nell'industria, come sottolinea anche Mary Edgeworth, anche se i suoi racconti, *Popular Tales*, trasmettono contemporaneamente l'insistente preoccupazione di salvaguardare la gerarchia sociale ¹².

3. AVANGUARDIE CATTOLICHE

La rivoluzione industriale impiega qualche decennio per invadere il continente; solo alla fine del secolo arriva in Italia. E, a mano a mano che l'industrialismo avanza, la Chiesa comincia a riconoscere ovunque lo stesso problema.

Sorgono dappertutto iniziative caritative di vario genere, che soccorrono il nuovo pauperismo industriale. È nota quella di Federico Ozanam, uno studente universitario che convince alcuni suoi compagni a dedicare il tempo libero ai poveri di Parigi. È il 1833: vent'anni dopo sono duemila le persone impegnate nelle Conferenze di San Vincenzo

¹² Sull'argomento del sorgere delle nuove ideologie pedagogiche attingo al breve grande saggio di A. Macchiario, *La pedagogia dell'ethos concorrenziale*, in «Studi Storici», aprile-giugno 1965 (successivamente in *Studi di storia del pensiero economico*, Milano 1970).

de' Paoli e riescono ad assistere un quarto delle famiglie povere di Parigi¹³. È un'iniziativa fra mille altre che testimoniano il progressivo interesse nella Chiesa, specialmente nel laicato cattolico, per la questione sociale; scopo iniziale delle associazioni, generalmente, è quello assistenziale e di rafforzamento della fede, ma è frequente il caso che i problemi del lavoro e dell'industria acquistino spazio sempre maggiore.

Lo stesso Ozanam comprendeva che l'azione caritativa non poteva sostituire la giustizia sociale, per la quale era necessario moltiplicare le associazioni dei lavoratori, educare i lavoratori stessi e far intervenire in qualche modo il Governo. Questo è quanto si desume dalla ventiquattresima lezione del suo *Cours de droit commercial*¹⁴, una delle poche che riguardano argomenti di politica economica, materia nella quale, come confessava qualche anno prima all'amico Falconnet, la sua preparazione era quasi nulla: al «vasto problema sociale del miglioramento delle classi lavoratrici» Ozanam aveva «pensato appena» (lettera del 19-3-1833).

La proposta di Ozanam di «passare ai barbari», intendendo con questo un'apertura della Chiesa al popolo, così come tanti secoli prima si era aperta ai barbari, non diventa programma di azione, se non nel senso della conciliazione tra le classi perseguita dalla Società di San Vincenzo de' Paoli; società, vale la pena di ricordarlo, che si propone anzitutto il rafforzamento della fede nei propri membri e le opere di carità, non il cambiamento delle strutture sociali¹⁵.

¹³ Cf. C.A. Ozanam, *Vie de Frédéric Ozanam par C.-A. Ozanam son Frère...*, Paris 1879; L. Celier, *Frédéric Ozanam*, Paris 1956; *Ozanam. Livre du centenaire* (G. Goyau - L. De Lanzac De Laborie - H. Cochin...), Paris 1913; C. Calippe, *Ozanam. La pensée et l'oeuvre sociale du Christianisme, études et documents*, Paris 1913; M. Vergrimler, *Friedrich Ozanam und die Soziale Frage*, in «Caritas», 11, 1937, *Freiburgi Br.* 1937; E. Renner, *The historical thought of Frédéric Ozanam...*, Washington 1954; E. Galopin, *Essai de bibliographie chronologique sur Antoine-Frédéric Ozanam (1813-1853)*, Paris 1933. Sulla Società di San Vincenzo: *Société de St. Vincente de Paul. Livre du centenaire. L'oeuvre d'Ozanam à travers le monde, 1833-1933*, Paris 1933; A. Foucault, *La société de Saint Vincent de Paul. Histoire de Cent ans*, Paris 1933. Per le opere di Ozanam si fa riferimento a: *Oeuvres complètes de A.F. Ozanam avec une préface par M. Ampère*, Parigi 1859-1862; *Lettres*, 3 voll., Paris 1971-1978.

¹⁴ *Oeuvres complètes*, II, pp. 506-515.

¹⁵ Cf. J.-B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris 1951, tr. it., Roma 1974.

Queste società cattoliche, operaie e non operaie, vanno spesso molto oltre il puro atteggiamento caritativo, in direzione di una solidarietà sociale attiva. Pensiamo, ad es., alla Società di San Francesco Saverio, ma anche a molte altre delle quali ci rimangono almeno i regolamenti ¹⁶.

Anche Armand de Melun cominciò il suo impegno sociale visitando i poveri; conobbe così gli operai e i luoghi delle loro fatiche: la mancanza di organizzazioni operaie lo convinse che si dovesse tornare alle antiche corporazioni e, successivamente, che anche lo Stato dovesse impegnarsi per migliorare le condizioni degli operai. Notevole, in Armand de Melun, la fedeltà allo stato laicale, nonostante le varie pressioni che spingevano un uomo come lui, completamente dedito all'impegno caritativo e sociale, verso il sacerdozio: «Mi pareva – racconta de Melun nelle sue *Memorie* – che questo pensiero che si era impadronito di me, il ritorno della Società moderna al cristianesimo, e quello del popolo, dell'operaio e del povero alla Chiesa, proponeva agli uomini di buona volontà come una missione nuova, il cui scopo era di chiamare gli ignari nella casa di Dio, di portarli fino alla soglia, per affidarli docili e convinti nelle mani dei ministri della religione. Ai nostri tempi questa funzione spettava ai laici, e occorreva che prendessi il mio posto in questa avanguardia dell'esercito di Dio» ¹⁷.

Di particolare interesse sono gli studi e le inchieste che compaiono in questo periodo ed aiutano la società intera ad accorgersi del cambiamento d'epoca; un medico come Fodéré, un prefetto come Villeneuve-Bargemont, sono cattolici posti dalle loro professioni accanto ai mutamenti sociali e intuiscono che le forme tradizionali di carità non bastano: sono necessarie la protezione legale dei più deboli, la previdenza sociale, una politica di progresso che trasformi le strutture costruite dal liberalismo economico ¹⁸.

¹⁶ Cf. F.L.D. Raymond, *Règlement de la Société de Bienfaisance des ouvriers de Neuville sur Saone*, Lyon 1843; *Règlement de l'association religieuse de Prévoyance et de Secours de la paroisse des Caillels sous le titre de Saint Joseph*, Marseille 1844.

¹⁷ In J.B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme...*, cit., p. 260.

¹⁸ Cf. F.-E. Fodéré, *Essai historique et moral sur la pauvreté des nations, la population, la mendicité, les hôpitaux et les enfants trouvés*, 1825; A. de Villeneuve-Bargemont, *Le livre des affligés ou douleurs et consolations*, 2 voll., Paris 1841; O. Festy,

Essi prevedono l'intervento dall'alto, da parte dello Stato o dei ceti dirigenti sensibilizzati dal cristianesimo e non l'azione in prima persona degli operai stessi. Sono gli anni in cui i lavoratori francesi della lana usano i loro zoccoli di legno (*sabots*, da cui deriva sabotaggio) per spaccare le macchine; le rivendicazioni operaie hanno un carattere di rivolta spontanea, che rivela ancora il rifiuto artigiano dell'industria e di solito non conduce ad alcun risultato; viveva ancora il ricordo delle forche che posero fine alla rivolta dei luddisti, i quali, nelle regioni tessili inglesi, distruggevano i telai ¹⁹.

Questi cattolici però non riescono a realizzare i loro desideri; sono pochi, incompresi spesso nel loro stesso ambiente, ma il loro lavoro serve a far conoscere quanto sta avvenendo. Non è forse estraneo, ad esempio, alle informazioni dettagliate che dimostra di possedere il vescovo di Annecy, in una *Memoria sulla questione operaia* che nel 1845 invia al re di Sardegna. In questa occasione, mons. Rendu parla della popolazione operaia come di una classe distinta dalle altre ed organizzata, che la legge di fatto discrimina: formalmente uguale agli altri come cittadino, il lavoratore non è protetto in quanto operaio ²⁰.

Anche in altri vescovi si coglie accuratezza d'informazione e desiderio di riforma; bisogna quindi evitare, avverte Tommaso Sorgi ²¹ di svalutare per principio le idee e le iniziative dei cattolici in questi anni: la Chiesa si dedica quasi esclusivamente alle opere caritative perché ce n'era bisogno: basti pensare che, verso la metà del secolo, la crisi economica e i cattivi raccolti avevano costretto a mendicare metà della popolazione delle Fiandre; la maturità stessa dell'epoca,

Le Vicomte Alban de Villeneuve-Bargemont et la condition des ouvriers francais au environs de 1830, in «Revue des Sciences politiques», 1919; H. Rigaudias-Weiss, *Les enquêtes ouvrières en France entre 1830 et 1848*, Paris 1931; J. Megret - P. Badin, *Anthologie du catholicisme social en France: de Villeneuve-Bargemont à Eugène Duthoit*, Paris 1948.

¹⁹ Cf. W. Abendroth, *Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung*, Frankfurt am Main 1965, tr. it., Torino 1971, pp. 15-16; G. Lefranc, *Histoire du travail et des travailleurs*, Paris 1975, tr. it., Milano 1978, pp. 220-226; E.J. Hobsbawm, *Labouring Men; Studies in the History of Labour*, London 1964, pp. 5-17.

²⁰ Cf. C. Van Gestel O.P., *La dottrina sociale della Chiesa*, Roma 1965, p. 28; J.B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme...*, cit., pp. 287-294.

²¹ T. Sorgi, *I movimenti sociali cristiani: considerazioni storiografiche*, in «Ekklesia», 1967, 3, pp. 18-42.

nella quale le idee concrete di riforma sociale cominciavano appena a formarsi, non consentiva molto di più: ci vorranno ancora dei decenni perché i cattolici scoprano le rilevanti implicazioni sociali della loro fede e agiscano di conseguenza ²².

4. KETTELER E VOGELSANG

Il capitalismo si imponeva con la forza dei fatti. Fatti nuovi, per giudicare i quali non c'erano ancora le idee adatte. Bisognava trovarle; per questo il barone von Ketteler, vescovo di Magonza, studiava anche gli scritti dei socialisti. Recandosi a Roma per il Concilio, nel 1870, portava in valigia il primo volume del *Capitale* di Marx, che allora non avevano poi letto in molti. È certo l'interesse che le idee del socialista Lassalle seppero esercitare sul vescovo; Ketteler gli scrive addirittura chiedendogli di elaborare un progetto per la costituzione di associazioni operaie di produzione, per le quali il vescovo poteva mettere a disposizione 50.000 fiorini. La risposta di Lassalle indurrà Ketteler a cessare la corrispondenza. Rimane la domanda: come ha potuto Ketteler pensare di dar vita ad un'azione sociale insieme a Lassalle, nonostante le forti divergenze di pensiero sul piano religioso? Da una parte, probabilmente, ha giocato l'ammirazione di Ketteler per le critiche lassalliane alle teorie salariali del liberismo, che aprirono il vescovo al mondo del pensiero operaio e gli fornirono un supporto teorico del quale continuò a servirsi nelle sue successive analisi della condizione operaia; e infatti, d'altra parte, Ketteler aveva bisogno di capire: egli stesso scrive, nella lettera del 16 gennaio 1864 (l'an-

²² Non è il caso di Philippe Buchez, proveniente dalla scuola di Saint-Simon, il quale, del carattere sociale del cristianesimo, unito ad un'etica del dovere, fece il cardine del proprio progetto associazionistico per il superamento delle ingiustizie sociali. Il "socialismo cristiano" della scuola bucheziana non incontrò mai un favore diffuso. Di Buchez, per quanto qui interessa, si vedano: *Introduction à la Science de l'Histoire ou Science du développement de l'humanité*, Paris 1833; *Essai d'un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès*, 3 voll., Paris 1838-1840. Su Buchez, per un'introduzione all'ambiente del socialismo cristiano francese: G. Castella, *Buchez*, Paris 1911; J.-B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme...*, cit., pp. 98-147.

no in cui pubblica *Die Arbeiterfrage und das Christentum*), che dei lavoratori gli manca una visione profonda, per farsene un'idea giusta: da qui la ricerca di un contatto, prudenzialmente anonimo, con Lassalle. E se questa è l'onesta ammissione del più vicino alla classe operaia, fra i cattolici autorevoli, figuriamoci gli altri ²³.

I fatti, per Ketteler, sono che la società è frantumata: questo è il vero risultato della tanto sbandierata libertà del liberismo. Il ceto operaio «fu sciolto in tanti operai staccati, per cui ognuno rimase spossato»: ogni operaio si trova di fronte, isolato, la potenza del denaro che invece si è andata concentrando sempre più: «Contro questo isolamento del ceto operaio, contro questo calpestamento della forza umana mediante la potenza del denaro, fu data dall'Inghilterra stessa, donde era derivata questa rovina, la potente spinta all'unione e all'organizzazione degli operai. Di là si propagò l'impulso in tutto il ceto operaio, e quindi in tutta la Germania. Questa tendenza di organizzare gli operai, per far valere con sforzi comuni i loro interessi e diritti, non è che giusta e salutare, anzi necessaria, se non si vuole che il ceto operaio rimanga schiacciato dalla potenza del denaro accentrato» ²⁴.

²³ Per il rapporto Ketteler-Lassalle: E. Ritter, *Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands in neunzehnten Jahrhundert und der Volksrein*, Köln 1954, tr. it., Roma 1967, pp. 157-167; e F. Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, tr. it., Roma 1974 (1961), II, p. 847 (dove Lassalle viene criticato per l'importanza data al vescovo di Magonza, il cui lavoro del 1864 sulla condizione operaia viene definito «insignificante libercolo»).

Per le opere di Ketteler facciamo riferimento a: *Briefe von und an Wilhelm Emmanuel Freiherrn von Ketteler, bischof von Mainz*, a cura di J.M. Raich, Mainz 1879; *Schriften*, 3 voll., a cura di J. Mumbauer, Kempten-München 1911. Opere su Ketteler: B. Liesen, *Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die soziale Frage*, in «Frankfurter zeitgemässe Broschüren», 12, 1882; O. Pfulf S.J., *Bischof von Ketteler (1811-1877)*, 3 voll., Mainz 1899; R. Aubert, *Monseigneur Ketteler, évêque de Mayence et les origines du catholicisme social*, in «Collectanea Mechliniensia», vol. XXXII, fasc. 5, ag.-sett. 1947; F. Gisbert, *Bischof Ketteler*, Augsburg 1961; L. Lenhart, *Bischof Ketteler*, 3 voll., Mainz 1966-1968; E. Fastenrath, *Bischof Ketteler und die Kirche. Eine Studie zum Kirchenverständnis des politisch-sozialen Katholizismus*, Essen 1971; A.M. Birke, *Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus. Eine Untersuchung über das Verhältnis des liberalen Katholizismus zum bürgerlichen Liberalismus in der Reichsgründungszeit*, Mainz 1971; P. Pecorari, *Ketteler e Toniolo. Tipologie sociali nel movimento cattolico in Europa*, Roma 1977.

²⁴ W.E. von Ketteler, *Il movimento degli operai e le loro aspirazioni in relazione colla religione e colla moralità. Discorso tenuto da Guglielmo Emanuele barone di Ket-*

Queste affermazioni si traducono nell'appoggio alle richieste operaie di diminuire la giornata lavorativa, aumentare il salario e rispettare il riposo festivo; e ancora, su esplicita richiesta operaia, il vescovo aggiunge il divieto del lavoro in fabbrica per i bambini e le donne, visti i risultati sulla salute e sulla morale.

Non mancano, in Ketteler, inviti alla prudenza, a non tirare troppo la corda nelle rivendicazioni; il capitale, se va in rovina un'impresa, si rifà da un'altra parte, dice il vescovo, mentre per i lavoratori non è facile trovare altri posti. Ma non bisogna pensare che egli inviti alla rinuncia; al contrario, per Ketteler gli scioperi sono sacrosanti come le organizzazioni operaie, e lo grida chiaro e tondo, nel luglio del 1869, alle famiglie operaie che lo ascoltano sui prati di Liebfrauen.

Egli aveva in mente anche degli esempi di accordo fra proprietari e operai, che pensava di estendere. Si trattava di azioni, promosse da industriali cattolici, che portavano un aiuto materiale effettivo ai lavoratori; in queste opere si esprimeva quel "patronato" di cui tanto stava parlando Le Play in Francia, cioè una sorta di paternità e tutela che le classi dirigenti, per i mezzi materiali ed intellettuali in loro possesso, dovevano esercitare sulle classi inferiori²⁵.

Queste iniziative miste di operai e padroni non usciranno dal terreno assistenziale, mentre Ketteler voleva di più²⁶. D'altra parte, l'azione dei cattolici non offriva, in quegli anni, esempi più avanzati.

teler, vescovo di Magonza, il 25 luglio 1869 nel prato di Liebfrauen, in La questione operaia e il cristianesimo, giuntivi due discorsi sullo stesso argomento per monsig. Guglielmo bar. di Ketteler, vescovo di Magonza, Venezia 1870, pp. 137-159.

²⁵ Di Le Play, sul patronato, si veda in particolar modo il secondo volume della *Réforme sociale*, 1864. Altre opere pertinenti: *Les ouvriers européens*, 5 voll., 1855, frutto di vari viaggi attraverso l'Europa; *Organisation du Travail*, 1870; *Organisation de la famille*, 1871. Sul pensiero di Le Play: A. Delaire, *Monsieur F. Le Play. Sa vie et ses travaux*, Paris 1882; E. Demolins, *Le Play et son oeuvre de réforme sociale*, Paris 1882.

²⁶ Il patronato fu sostenuto pure da Charles Périn, favorevole ad un associazionismo operaio caricato di un forte senso morale. Anche per Périn si deve tendere ad una corporazione cristiana come organizzazione comune alle due classi dell'industria. Di Périn, per quanto qui interessa: *Les économistes, les socialistes et le christianisme*, Paris 1849; *De la richesse dans les Sociétés chrétiennes*, 2 voll., Paris 1861; *Mélanges d'économie politique et d'économie*, Paris 1883. Su Le Play e Périn: M. Eblé, *Les Écoles catholiques d'économie politique et sociale en France*, Paris 1905.

La stessa «Corporazione cristiana di Val-de-Bois», ad esempio, fondata da Léon Harmel, manteneva i lavoratori in un ruolo saldamente subordinato alla proprietà. La «Corporazione cristiana di Val-de-Bois» riuniva varie iniziative di previdenza ed assistenza. Già il padre di Léon aveva istituito Casse operaie di risparmio ed assistenza; Léon aggiunse una Cassa per il salario familiare, che doveva integrare la retribuzione del lavoratore, il quale percepiva un salario minimo garantito e veniva pagato in forma mista, a tempo e a cottimo.

Le istituzioni economiche della «Corporazione cristiana» erano amministrate da una «Commissione corporativa» (1875) diventata poi *Conseil professionnel* (1885) e successivamente *Conseil d'Usine* (1893). La preoccupazione di far partecipare attivamente i lavoratori esisteva, e questa successione di modifiche organizzative la documenta in parte; resta il fatto che i lavoratori intervenivano su problemi salariali o disciplinari e solo in forma consultiva. Si tratta insomma di un'iniziativa che, come nel concetto stesso di patronato, dipende dalla buona volontà del padrone ²⁷.

Le proposte cattoliche di far partecipare gli operai agli utili dell'azienda non sono mai riuscite a prendere importanza nella vita delle aziende. C'era comunque una certa convenienza, da parte del padronato, a coinvolgere in qualche forma gli operai nell'interesse dell'azienda, per sottrarli ad attività ed associazioni combattive. I Briggs ad esempio, proprietari di miniere nello Yorkshire, che avevano introdotto un sistema di partecipazione agli utili nel 1865, lo ritirarono dieci anni dopo, per punire gli operai unitisi per solidarietà ad uno sciopero locale.

L'Oeuvre des Cercles catholiques d'ouvriers, ideata da padre Maurice Maignen (1867), si presta ad osservazioni analoghe; la direzione infatti è sempre in mano ai ceti superiori (non intendeva forse, l'opera di Maignen, favorire la «dedizione della classe dirigente alla classe operaia»?) e gli operai non vi hanno sostanziali responsabilità. L'errore di tutto il movimento, secondo P. Jaccard, è proprio quello di ba-

²⁷ Cf. L. Harmel, *Manuel d'une corporation chrétienne*, Tours 1879²; Id., *Catholicisme du Patron*, Paris 1889. Su Harmel si veda : G. Guitton S.J., *Léon Harmel*, 2 voll., Paris 1927.

sarsi sulla dedizione della classe dirigente, «come se niente dovesse cambiare nella struttura stessa della società»²⁸. D'altra parte bisogna forse tener conto che questo genere di "errori", è difficile da imputare agli individui e solo il tempo riesce a mostrare i limiti di iniziative legate profondamente alla mentalità dell'epoca²⁹. Di fatto queste azioni servivano per uscire dalla miseria materiale e morale, ma rimanevano, per l'applicazione che hanno avuto, all'interno di una concezione paternalista. Riuscirono però a protrarre e diffondere, all'interno del movimento sociale cristiano, l'influenza dell'idea corporativa.

È illuminante, in Ketteler, il percorso intellettuale: partito da un atteggiamento caritativo, capisce che la carità non basta senza la giustizia, ci vogliono le riforme, condotte dall'alto ma anche dal basso, valorizzando sempre più l'identità e la cultura operaie. Vale la pena di ricordare che Ketteler, in *Die Arbeiterfrage*, criticava come "materialiste" le iniziative non cristiane di aiuto alla classe operaia e minimizzava perfino l'importanza dei sindacati inglesi, che avrebbe invece raccomandato di imitare solo pochi anni dopo. Ad aprirgli gli occhi deve aver contribuito l'accelerata industrializzazione che procedeva nella sua diocesi, trasformando molti artigiani in operai. Al pensiero del vescovo fa da sfondo il concetto cristiano di proprietà, che deve essere in funzione del bene comune, ma anche massimamente estesa; le cooperative di produzione, che Ketteler vorrebbe, servono proprio per estendere la partecipazione e superare il rapporto di salario che, se non è condannato in sé, non viene neppure considerato come il modo migliore di venire remunerati per il proprio lavoro, essendo il pagamento di un contratto che stabilisce la divisione sociale fra padrone e operaio. L'operaio dovrebbe diventare "socio" e "comproprietario", per

²⁸ *Histoire sociale du travail de l'antiquité à nos jours*, Paris 1969, tr. it., Roma 1969, p. 307.

²⁹ Su Maurice Maignen si veda anzitutto la biografia scritta dal nipote: C. Maignen, *Maurice Maignen, directeur du Cercle Montparnasse et les origines du mouvement social catholique en France*, 2 voll., Luçon 1927. Di Maignen si vedano: *Scenes de la vie d'apprentissage. Le martyre de saint Tharcisius*, Paris 1867; *Les légendes de l'atelier*, Paris 1867; *La Philosophie du ruisseau*, Paris 1868; *Congrès de Poitiers. De la célébration des fêtes patronales des corps d'État*, Paris 1872; de *Le Bon esprit, conseils aux membres des Oeuvres de jeunesse de patronage, des cercles catholiques*, Tours 1874.

superare il sistema salariale³⁰. Anche su questo punto l'effetto pratico delle proposte di Ketteler è difficile da misurare; ma l'importanza di Ketteler, sostiene De Gasperi, sta «nella presa di posizione»³¹; infatti viene a formarsi un «mito Ketteler» la cui «forza maieutica influenza – secondo Pecorari – tutto il pensiero sociale di fine Ottocento»³². Un mito che trae la propria forza dalla continua ricerca di sintesi tra i contenuti della fede e i problemi sociali emergenti.

Il punto di aggancio principale per questa sintesi tra fede e realtà è probabilmente il problema della dignità umana, variamente calpesta dal sistema industriale, che riduce la classe operaia al punto di non poter più essere avvicinata dal cristianesimo. Per questo Ketteler affida anche ai sacerdoti il compito di conoscere la realtà sociale, specialmente operaia, con viaggi e letture scientifiche appropriate, per poter favorire la costituzione di società operaie (temi presenti nella *Relazione vescovile per la conferenza degli eccellentissimi vescovi di Germania tenuta in Fulda nel settembre 1869*). Ma già ad introduzione di *Die Arbeiterfrage* Ketteler aveva esposto il diritto della Chiesa di trattare la questione operaia, perché era una questione di amore cristiano. La Chiesa doveva dunque favorire la solidarietà operaia, secondo Ketteler, per il bene della classe: già questo doveva considerarsi positivo, perché solo una classe operaia cosciente e solidale, che mantenesse cioè i suoi membri ad un livello sufficiente di dignità, poteva essere cristiana.

Ma non è idea, questa, che possa farsi strada facilmente; e infatti, scrive Van Gestel, «non si pensi che Ketteler non abbia sperimentato quella che è la sorte di tutti i pionieri: l'incomprensione e la solitudine. Durante la sua vita, la sua voce fu una voce nel deserto: furono pochi quelli che l'intesero e la capirono»³³. Molti invece furono quelli che si ispirarono al suo pensiero negli anni successivi³⁴.

³⁰ Cf. J. Mumbauer (a cura di), *Schriften*, cit., III, pp. 56ss.

³¹ A. De Gasperi, *I tempi e gli uomini che prepararono la «Rerum novarum»*, Milano 1984 (1931), p. 9.

³² P. Pecorari, *Ketteler e Toniolo...*, cit., p. 47.

³³ C. Van Gestel, *La dottrina sociale...*, cit., p. 61.

³⁴ Per l'influenza di Ketteler nelle vicende del cattolicesimo sociale tedesco: E. Ritter, *Die katholisch-soziale Bewegung...*, cit.

Altri cattolici volevano il superamento del lavoro salariato, intendendo il superamento del sistema stesso. È il caso del barone von Vogelsang. Era stato convertito al cattolicesimo proprio da Ketteler, nel 1850; e fu la sua abiura solenne che lo costrinse ad emigrare in Austria, dove si dedicò ad un'intensa attività pubblicistica, sul giornale cattolico «Vaterland» specialmente, che aveva ampia diffusione nei Paesi di lingua tedesca ³⁵.

Come Ketteler, egli parte dalla necessità di ricostruire il corpo sociale frantumato dall'individualismo, dalla concorrenza, dal materialismo: tutti principi introdotti dal liberalismo, che è l'ideologia del sistema industriale ormai dominante. Come Ketteler, non crede alla libertà economica, alla quale si dovrebbe associare l'elemosina come correttivo: è una concezione condivisa da quei cattolici che nella società liberale hanno una parte attiva e, fundamentalmente, vi si trovano bene.

Il retroterra di Vogelsang, al contrario, è quello della nobiltà tedesca militare-feudale, che comprende molto bene le vicissitudini di quella austriaca, la quale subisce sempre più il controllo della nuova aristocrazia del denaro. Fra l'antica nobiltà e i nuovi ricchi, in maggioranza ebrei, c'è uno scontro radicale di interessi e di valori. Le lamentele dei nobili trovano orecchie buone presso i piccoli proprietari immobiliari, che soffrono per le stesse cause, e i piccoli industriali e artigiani che l'avanzata delle grandi imprese sta facendo scomparire: è a questo mondo in declino che Vogelsang culturalmente appartiene, un mondo che vede nascere sia l'impegno sociale cristiano che le associazioni antisemite. Lo spirito dei due movimenti è certamente diverso, ma la matrice culturale, in certi casi, è la stessa.

Questo fa pensare che nella posizione critica di molti cattolici del tempo nei confronti della società industriale, sia presente, oltre alla

³⁵ Vogelsang non ha lasciato opere di carattere sistematico e pertanto si deve ricorrere all'abbondante materiale pubblicistico del «Vaterland» e dell'«Oesterreichische Monatschrift für christliche Sozialreform». C. von Vogelsang, *Gesammelte Aufträge über sozialpolitische und verwandte Themata*, Augsburg 1885-1886; W. Klopp, *Die sozialen Lehren des Freiherrn Karl von Vogelsang*, Wien 1894; Id., *Leben und Wirken des Sozialpolitikers Karl von Vogelsang*, Wien 1930; A. Lesowsky, *Karl von Vogelsang. Zietwichtige Gedanken aus seinen Schriften*, Wien 1927; J.C. Allmayer-Beck, *Vogelsang, vom Feudalismus zur Volksbewegung*, Wien 1952.

volontà di rimediare a guasti sociali macroscopici, anche il rifiuto di abbandonare i valori e le forme di vita precedenti, la paura di rischiarli nel processo di cambiamento. Non c'è sensibilità urbana e industriale in Vogelsang, il cui orizzonte rimane fundamentalmente quello rurale. Lo dirà a chiare lettere Franz Hitze, che in *Kapital und Arbeit*³⁶ tenta di dare organicità alle idee di Vogelsang: «Noi vogliamo la restaurazione dell'ordine sociale corporativo medievale», per quanto stabilito su una base allargata, adeguata alla società industriale. L'obiettivo è la realizzazione di un "sano socialismo" da parte dello Stato, che corrisponda alla realtà sociale della produzione industriale; l'influsso marxiano, accanto alle idee del cristianesimo sociale, si avverte sensibilmente in Hitze, un altro di quei cattolici che, a quanto sembra, viaggiavano col *Capitale* in valigia.

«La soluzione della questione operaia – sostiene Vogelsang –, la giustizia verso la classe operaia, non può essere altro che la cessazione della classe operaia, il suo assorbimento cioè nella classe dei proprietari». Vogelsang non rifiuta il principio della proprietà e non condanna *a priori* il rapporto salariale, ma intende la prima esclusivamente in funzione del bene comune, come parte del patrimonio nazionale concessa in uso ai privati, e il secondo come qualcosa da affiancare ad una larga partecipazione operaia alla vita dell'impresa, fino a trasformare i lavoratori in proprietari; l'obiettivo di Vogelsang è di sproletarizzare la classe operaia, facendola scomparire come classe di soli lavoratori, integrandola nella proprietà. Tale sproletarizzazione richiama il progetto socialista di superamento delle classi, ma l'analogia inizia e finisce nelle parole: la sostanza è abissalmente diversa.

Il progetto corporativo di Vogelsang infatti, vuole superare le divisioni sociali proprio in forma alternativa al progetto socialista, ba-

³⁶ F. Hitze, *Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft*, Paderborn 1880. Lo stesso Hitze, prima di diventare segretario generale dell'associazione «Arbeiterwohl», incarico che lo portò ad avvicinare e conoscere operai di fabbrica, non dava fiducia alle capacità di crescita ed emancipazione dei lavoratori dell'industria (cf. E. Ritter, *Die katholisch-soziale Bewegung...*, cit., p. 93). Di Hitze inoltre: *Die soziale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung mit besonderer Berücksichtigung der verschiedenen sozialenz Parteien in Deutschland*, Paderborn 1877; *Die Quintessenz der sozialen Frage*, Paderborn 1880. Su Hitze: F. Müller, *Franz Hitze und sein Werk*, Hamburg 1928.

sandosi sullo *Stand*, cioè l'insieme di tutti coloro che partecipano, con diverse funzioni, alla stessa produzione, allo stesso settore economico; i contrasti fra chi ricopre queste diverse funzioni vanno risolti all'interno dello *Stand*, che difende poi compattamente il proprio comune interesse nell'insieme della società. Nello *Stand* l'organizzazione corporativa obbligatoria assegna un ruolo tanto al capitalista quanto all'operaio, associandoli ad un unico fine, eliminando la frantumazione sociale che trovava espressione anche nelle classi. La *Klasse* invece, che Volgesang intende superare, è uno strato di uguali che compiono, in diversi settori produttivi, un'attività gerarchicamente simile. All'anonima *Klasse* Vogelsang non riconosce più i valori che Ketteler ancora celebrava, conservando un rapporto vivo con gli operai e le loro famiglie.

Questo progetto corporativo, come può essere interpretato? Nel senso progressista di Ketteler, che intanto vuole la tutela e l'emancipazione della classe operaia, o in un senso regressivo, in quanto puntando esclusivamente alla costituzione di associazioni miste fra operai e padroni cattolici in vista della corporazione, distoglie gli operai dalla difesa dei propri diritti? La buona fede personale di Volgesang non è in discussione; il fatto è che non sarà applicando le sue idee che i lavoratori andranno avanti nella strada dell'emancipazione³⁷.

Molte sono le iniziative che sorgono in Germania a mano a mano che la rivoluzione industriale rende evidenti i suoi effetti. F.G. Raiffeisen ad esempio, protestante e borgomastro di Flammersfeld, nel 1849 fondò un istituto di credito per l'agricoltura che iniziava la

³⁷ È interessante l'esame di quanto l'azione di Vogelsang e del suo ambiente sia riuscita ad ottenere in sede legislativa. Anzitutto c'è attenzione per la tutela del lavoro: Vogelsang promuove l'inchiesta sulle condizioni di lavoro del 1883, che apre la strada a talune riforme sociali, come la regolamentazione della giornata lavorativa e l'istituzione degli ispettorati industriali. Viene avanzato anche un progetto di riassetto della piccola industria (con meno di 20 lavoratori), che modifica la legge sulle imprese del 1854. Approvata nel 1883 (e successivamente integrata nel 1897), la legge favorita da Vogelsang protegge il *Mittelstand* dai danni della concorrenza mediante corporazioni di mestiere per l'artigianato e la piccola industria. Obbligatorie, con funzioni assistenziali, disciplinavano l'apprendistato e istituivano cooperative. Efficaci, per un giudizio su Vogelsang che tenga conto di questi aspetti, le pagine di De Gasperi, *I tempi e gli uomini...*, cit., pp. 20-31.

serie delle Casse rurali Raiffeisen, società cooperative che si proponevano di perseguire il progresso spirituale dei soci attraverso l'assistenza economica.

Nel mondo agricolo si svolse anche l'azione di Burghard von Schorlemer-Alst, deputato cattolico che fondò varie associazioni di agricoltori per mantenere in vita la piccola proprietà, che spariva progressivamente per mancanza di capitali. Si tratta dei *Westphalischer Bauernverein*, che nel 1892 contavano 30 mila soci, tutti contadini e religiosi, sia cattolici che protestanti.

Rilievo particolare ha la figura di Eberfeld Adolf Kolping³⁸, col quale la pedagogia sociale cattolica torna a rivolgersi ad un particolare ceto professionale, in questo caso i garzoni artigiani, e ad organizzarsi sulla base delle sue esigenze. I giovani artigiani, osservava Kolping, spesso emigranti e girovaghi, non ricevevano un'adeguata formazione umana e religiosa, ed era facile per loro approdare all'ateismo e al radicalismo politico.

Per prima cosa padre Kolping fornisce loro una casa (*Gesellen-Hospiz*), nella quale possano ricevere istruzione generale e religiosa, in una costante attenzione ai problemi pratici e quotidiani, come accade nelle famiglie che ormai i garzoni hanno lasciato e che i ricoveri di Kolping si propongono di sostituire. Rilevante è l'azione educativa attribuita all'apprendimento e all'esercizio di un mestiere, col quale il giovane si irrobustisce moralmente, perseguendo l'obiettivo dell'indipendenza e dell'autosufficienza professionale.

Rapidamente i circoli Kolping si moltiplicano e sorgono anche varie organizzazioni, per opera di ecclesiastici di buona volontà, che all'esperienza di Kolping si ispirano. L'ambiente nel quale sorgono tutte queste iniziative è quello artigiano, di una aristocrazia operaia che ancora non è divenuta classe operaia. Ciò di cui Ketteler sentiva l'esigenza – e che alcuni, ad esempio Hitze, si proporranno di essere senza riuscirci – è un Kolping della classe operaia. L'idea, prodotta

³⁸ Su Kolping: J. Nattermann, *Adolf Kolping als Sozialpädagoge und seine Bedeutung für die Gegenwart*, Leipzig 1925; T. Brauer, *Adolf Kolping*, Freiburg 1929. Per le vicende successive al periodo qui preso in considerazione: W. Spael, *Das Katholische Deutschland im 20. Jahrhundert. Seine Pionier und Krisenzeiten (1890-1945)*, tr. it., Roma 1974.

dal paternalismo di un ambiente generalmente corporativista, è di organizzare gli operai come si era fatto coi contadini e con gli artigiani; ma il progetto non riesce, perché a chi guarda da fuori sfuggono le caratteristiche essenziali della classe operaia.

Più tardi, invece, si arriverà a veri e propri sindacati confessionali, formati dagli operai cattolici che abbandonano le organizzazioni sindacali socialiste, nelle quali per un certo tempo erano riusciti a convivere; ma si dovrà aspettare il 1894, e non sarà un vescovo a cominciare, ma Augusto Brust, minatore.

5. IL FUTURO MEDIOEVO

L'incertezza teorica tra la fuga in avanti verso utopie irrealizzabili e lo sguardo nostalgico verso un Medioevo cristiano corporativo ormai passato, si ripropone con i due amici francesi, nobili anch'essi ed ufficiali, il conte Albert de Mun e il marchese René de La Tour du Pin. Di nuovo, non è in questione la loro attività quotidiana, che ha dato frutti sul terreno più concreto, quale la legislazione a favore degli operai: il fatto è che queste loro realizzazioni non sono patrimonio specifico dell'idea corporativa. In Francia, infatti, c'erano gruppi cattolici che non prendevano in considerazione tale idea e avevano attuato delle ottime opere assistenziali soprattutto nel campo del credito.

Il loro è un programma di restaurazione sociale basato su una decisa scelta antimoderna, che vede nella Rivoluzione francese l'origine di tutti i mali. La Tour du Pin vuole la «restaurazione dello Stato cristiano», e lega l'organizzazione corporativa ad un assetto statale monarchico; nello schieramento francese infatti, sia lui che de Mun occupano, per quanto riguarda la questione istituzionale, una posizione di estrema destra. Non deve stupire allora che il modello sociale di La Tour du Pin sia dichiaratamente medievale: egli esalta lo "Stato cristiano" che nasce nel Medioevo, e si incarna nel sistema feudale, che non ebbe origine dunque, sottolinea La Tour du Pin, dalla conquista violenta, ma dal libero affidamento del debole che concordava protezione e lavoro col più forte.

Il Medioevo forniva a questi cattolici il modello di una società equilibrata, modello idealizzato in cui la forza produttiva era incana-

lata saldamente nelle corporazioni e nei feudi, e che trovava una profonda unità nella religione cristiana. La moderna società industriale si presentava invece profondamente divisa: cosa c'era di meglio che adattare alla nuova epoca le antiche istituzioni corporative? «La dottrina individualista della rivoluzione – scriveva “L'Association catholique”, rivista dell'*Oeuvre des Cercles* – ha causato una dissoluzione dei vincoli sociali, fatale alla civiltà: bisogna rianimare lo spirito di associazione, bisogna riassociare divisi elementi del corpo sociale, ristabilirvi la solidarietà e ritornare alla nozione cristiana dell'organismo statale... bisogna rifare la costituzione organica del corpo sociale; bisogna restituirgli particolarmente l'organo necessario della corporazione professionale; bisogna ridestare le autonomie provinciali e comunali»³⁹.

È così che gran parte del mondo cattolico intendeva affrontare la questione sociale. Il Congresso dell'*Union des Oeuvres ouvrières* (Autun, 7-12 agosto 1882), ad esempio, definisce il regime corporativo come «un vincolo morale liberamente convenuto tra il padrone e i suoi dipendenti; il reciproco legame materiale di una proprietà comune ed inalienabile; un vincolo di consuetudini tra le imprese della stessa categoria; una funzione riconosciuta dallo Stato alla corporazione che riunisca i suddetti elementi»⁴⁰.

Sono idee che non troveranno realizzazione. Nel loro desiderio di conciliazione sociale, questi cattolici fanno ricorso a ciò che il passato metteva loro a disposizione.

³⁹ Cf. L. Riva Sanseverino, *Il movimento sindacale cristiano. Dal 1850 al 1939*, Roma 1950, p. 77. Di A. de Mun: *Discours, accompagnés de notices par Geoffroy de Grandmaison*, 3 voll., Paris 1888. Su di lui: J. Piou, *Le comte Albert de Mun. Sa vie publique*, Paris 1926; M. Sangnier, *Albert de Mun*, Paris 1932; G. Molette, *Albert de Mun, 1872-1890. Exigence doctrinale et préoccupation sociale, chez un laïc catholique d'après des documents inédits...*, Paris 1970. Di R. de La Tour du Pin: *Ma vocation sociale, Souvenirs de la fondation des Cercles catholiques d'ouvriers (1871-1875); Vers un ordre social chrétien. Jalons de route, 1882-1907*, Paris 1907; R. de la Tour du Pin - Chamby de La Charce - René de Talmay, *Aux sources du catholicisme social: l'école de La Tour du Pin*, Paris 1963. Su di lui: C. Baussan, *De La Tour du Pin*, Paris 1931; A. Canaletti Gaudenti, *Un corporativista cattolico Renato de La Tour du Pin*, Roma 1935; R. Talmay, *L'école de la Tour du Pin et l'encyclique Rerum Novarum. Essai théologique et historique*, Lille 1953 (ciclostilato).

⁴⁰ L. Riva Sanseverino, *Il movimento sindacale cristiano...*, cit., p. 81.

Ma i problemi posti dalla società industriale sono drammaticamente nuovi e solo una parte di tutto quanto viene dibattuto in questi decenni dalle varie scuole e correnti dell'area cattolica, avrà un futuro. Ma è già un passo avanti, per esempio, rispetto all'atteggiamento dei cattolici francesi fino al 1870, che Duroselle descrive a conclusione della sua analisi di mezzo secolo di cattolicesimo sociale: «I cattolici, senza dubbio, in occasione di un sermone di carità o per cortesia verso un amico, allentano a volte i cordoni della borsa. Ma in genere sono indifferenti agli sforzi destinati a migliorare le condizioni degli operai, ritenendo la miseria operaia simile alla povertà secolare e non comprendendo il suo carattere nuovo, la sua attinenza con la Rivoluzione industriale. Ritengono che la carità basti a tutto e la loro coscienza è facilmente placata dalla formula evangelica, "vi saranno sempre poveri fra voi". Dopo il 1848, il timore del pericolo socialista costituisce anch'esso un eccellente alibi»⁴¹.

Ciò che conta veramente dunque, al di là delle forme particolari con le quali affiora, è il diverso atteggiamento che si impone negli ultimi decenni del secolo: la questione sociale è stata posta e nella mentalità della massa dei cattolici, oltre che in sparuti gruppi di esploratori, comincia a farsi strada l'idea che tale questione riguarda intimamente il patrimonio della fede, che la giustizia fa parte della dottrina.

Le corporazioni di tipo medievale erano già state sciolte da Pio VII all'affacciarsi dell'Ottocento, ma i suoi successori pensarono che un'organizzazione per il lavoro era pur sempre necessaria e ristabilirono, a fianco delle confraternite, alcune nuove associazioni di mestiere, prive delle caratteristiche di rigidità e chiusura che distinguevano le antiche corporazioni.

Pio IX, poi, alla metà del secolo, fa entrare nel Consiglio del Senato i rappresentanti delle varie professioni, dai banchieri agli artigiani, con l'intento di eliminare privilegi ai quali le categorie più potenti erano abitate.

Il Pontefice istituisce associazioni di mestiere ("università e corporazioni") comprendenti sia i padroni che i garzoni e gli apprendisti, i quali conservano però il diritto di formare un'associazione distin-

⁴¹ I.R. Duroselle, *Les débuts du catholicisme...*, cit., p. 862.

ta ⁴². L'iscrizione alle associazioni è facoltativa, a meno che non si eserciti un mestiere di interesse generale che richieda un controllo stretto: il medico, per esempio, deve appartenere obbligatoriamente alla corporazione.

Ognuna di queste "università", che deve possedere una chiesa o un oratorio per le riunioni e le pratiche religiose, elegge un ecclesiastico come proprio capo, al quale il Pontefice affianca un cardinale protettore di propria scelta. Lo statuto deve essere approvato dal Governo, mentre un'apposita Congregazione tutela le varie associazioni.

Questa organizzazione certamente non doveva brillare per dinamismo, ma cercava di realizzare l'idea che la società è un corpo, e le diverse categorie, impegnate nella produzione o nell'amministrazione, ne sono le membra. Da questo punto di vista una classe di produttori non può avere una "natura" nemica nei confronti di un'altra classe o della società; e di conseguenza l'appello che in quegli anni il *Manifesto* comunista aveva rivolto ai proletari, di unirsi per una lotta di classe, non poteva che essere considerato contrario alla naturale costituzione organica della società.

Il fatto è che il progetto corporativo di Pio IX e l'appello di Marx si rivolgevano a due società diverse, lontane fra loro come due diverse epoche. E se, dal punto di vista della fede, i motivi ispiratori del Papa avevano una validità che superava i limiti temporali, mancava però alla sua sensibilità la conoscenza di quella novità storica radicale che era la classe operaia.

Con la presa di Roma le corporazioni si sciolgono e si riorganizzano all'interno del nuovo Stato italiano, come società di mutuo soccorso ⁴³ che nulla hanno a che vedere con le organizzazioni di classe.

Pure altrove, da parte cattolica, si diffondono società del genere,

⁴² *Motu proprio* del 14.5.1852. Gregorio XVI aveva già ristabilito le corporazioni di barbieri e pastori; Pio IX ne farà riorganizzare delle altre: fabbri, commercianti, ecc. Sul pontificato di Pio IX: R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*, Paris 1952.

⁴³ Tali sono la «Società operaia cattolica romana» e l'«Associazione cattolica, artistica e operaia di mutua carità». Né la *Rerum novarum* cambia le cose negli anni successivi, risultando di stimolo per la costituzione di associazioni di soli operai, piuttosto che di associazioni miste. Significativo il commento di Pio XI, che nella *Quadragesimo anno* (37-38) descrive gli esiti della *Rerum novarum*.

volute anche dalla «Società della gioventù cattolica italiana», la quale, al suo primo Congresso nel giugno 1874, le descrive come associazioni modellate «possibilmente sulle antiche corporazioni di arti e mestieri, facendo sì che l'elemento religioso predomini in esse, e siano basate sul vicendevole affetto e sulla carità cristiana»⁴⁴.

I cattolici – a causa del *non expedit* – non partecipano alla vita politica dello Stato italiano, del quale il Papa si ritiene prigioniero. La considerazione dell'idea corporativa, che si sviluppa in Italia di riflesso al movimento cattolico europeo, si nutre anche di questa contrapposizione allo Stato anticlericale, al suo spirito individualista e liberista. Quella corporativa è considerata la forma migliore di organizzazione del lavoro, perché, come sostiene nel 1877 il marchese Sassoli-Tomba, supera la divisione sociale togliendo ai padroni il «colpevole egoismo» e aumentando negli operai «lo spirito di rassegnazione e sacrificio». Le società di mutuo soccorso, sosteneva il marchese Lorenzo Bottini successivamente, potrebbero servire come strutture di transizione alla cooperazione; ma sono progetti che rimangono sulla carta, se è vero che nel 1891, l'anno della *Rerum novarum*, soltanto 10, su 284 società di mutuo soccorso, si potevano definire associazioni corporative.

Il IV Congresso, nell'ottobre del 1877, approva un ordine del giorno nel quale si espone una sintesi del corporativismo cattolico. Il nemico è il principio dell'individualismo introdotto ormai nelle leggi del Paese, al quale si deve opporre la solidarietà cristiana: «Solamente lo sviluppo dei costumi cristiani, togliendo per una parte nei padroni il colpevole egoismo, coll'istillare nei loro cuori sentimenti di rispetto e di amore quasi paterno verso gli operai, e svolgendo dall'altra nei lavoratori lo spirito di rassegnazione e di sacrificio, può correggere nella maniera più soddisfacente ed efficace la scissura attualmente quasi ovunque tra loro lamentata [...] Riconosce [il congresso] essere necessario organizzare associazioni libere e cristiane che tornino alla famiglia operaia i benefici delle antiche corporazioni, essendo ormai chiaro per la storia delle classi lavoratrici, e per le recenti esperienze fatte massimamente in Francia, che la migliore organizzazione

⁴⁴ *Atti e documenti del I Congresso cattolico italiano*, Bologna 1874, p. 97.

del lavoro quale è appunto la corporativa, non può essere appoggiata a leggi coattive, ma sostenuta dal concorso libero e spontaneo dei padroni e degli operai»⁴⁵.

Sono riflessioni che si sviluppano all'interno dell'«Opera dei Congressi», nella quale soprattutto si organizza l'impegno sociale dei cattolici nell'ultimo quarto del secolo: esse riflettono la concezione paternalista che fu di Pio IX e che i cattolici «intransigenti» trascinarono fin dentro il Novecento, rifiutando sempre di accettare fino in fondo l'idea che i lavoratori possano emanciparsi da soli⁴⁶.

L'idea corporativa si snoda lungo i congressi dell'Opera e vi rimane dominante. Entro la sua cornice si discute delle norme per la tutela del lavoro, in particolare quello delle donne e dei bambini e la questione del riposo festivo. Sono norme però che richiedono l'intervento dello Stato, sul quale i cattolici sono divisi (come avviene anche fuori Italia: emblematica l'esitazione del congresso di Malines, diviso fra la necessità morale di limitare il lavoro infantile e la convinzione di non dover spingere lo Stato ad intervenire nella vita economica) con preponderanza degli «antinterventisti».

Nel periodo che precede la *Rerum novarum* insomma la questione sociale, osserva la Riva Sanseverino «è dovunque considerata da un punto di vista prevalentemente teorico [...] L'organizzazione delle ca-

⁴⁵ *Atti e documenti del IV Congresso cattolico italiano*, Bologna 1977, p. 315.

⁴⁶ Sull'opera dei congressi: A. Gambasin, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904)*, Roma 1958; G. De Rosa, *Filippo Meda e l'età liberale*, Firenze 1959; R. Sgarbanti, *Ritratto politico di Giovanni Grosoli*, Roma 1959; B. Bertoli, *Le origini del movimento cattolico a Venezia*, Brescia 1965; C. Brezzi, *Cristiano-sociali e intransigenti. L'opera di Medolago Albani fino alla «Rerum Novarum»*, Roma 1971; P. Bellu, *L'Opera dei Congressi nei documenti dell'archivio Zucchini di Faenza*, Roma 1976. Inoltre, si vedano le parti riguardanti l'Opera e i temi sociali in essa dibattuti nei seguenti lavori di carattere generale o antologico: G. De Rosa, *L'Opera dei Congressi*, cit.; F. Malgeri (ed.), *Storia del movimento cattolico in Italia*, 6 voll., Roma 1980-1981; *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, 3 voll. in 5 tomi a cura di F. Traniello e G. Campanini, Torino 1981-1983; indispensabile la consultazione del «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia» (BASMSCI), i cui fascicoli vengono pubblicati dal 1966; E. Passerin D'Entrèves - K. Repgen (edd.), *Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914*, Bologna 1977; AA.VV., *Il movimento cattolico e la società italiana in cento anni di storia. Atti del «Colloquio sul movimento cattolico italiano» (Venezia 23-25 settembre 1974)*, Roma 1976.

tegorie professionali, e in particolare della classe dei lavoratori, porta frequentemente alla configurazione di un ordinamento simile a quello delle corporazioni medievali, anche se modernizzate nello schema del sindacato misto. Ma la realtà di una vera e propria organizzazione sindacale non è ancora affrontata: e l'unica eccezione che la pratica presenta al riguardo è quella della Francia, per quanto si riferisce agli impiegati»⁴⁷.

L'atteggiamento paternalista è generalmente diffuso fra i cattolici prima della *Rerum novarum*; il richiamo all'affetto di Simone Corleo, esprime dunque la sensibilità comune: «Il cristianesimo ha il pregio di essere pratico e positivo, ricorre all'affetto per avere quel volontario lavoro, non ricorre a metafisiche di uguaglianza, di organizzazione del lavoro e di ripartizione dei prodotti come fa il socialismo moderno»⁴⁸.

Già nella *Storia politica dell'Azione cattolica in Italia*⁴⁹, Gabriele De Rosa rilevava il paternalismo degli intransigenti cattolici, la cui azione sociale «partecipava di una concezione, nella quale l'operaio e il contadino venivano considerati naturali sudditi del signore». Non riconoscevano il nuovo che avanzava: «Come i cattolici francesi della stessa epoca, anche quelli italiani credevano che la miseria operaia fosse analoga alla povertà tradizionale e secolare e non comprendevano il suo carattere nuovo, il suo legame con la rivoluzione industriale»; il fatto è, prosegue De Rosa, che: «Mai un intransigente avrebbe ammesso il principio che l'operaio potesse fare da sé, anche se in via di principio la "Civiltà Cattolica" fin dal 1880 aveva riconosciuto il diritto di sciopero»⁵⁰.

⁴⁷ L. Riva Sanseverino, *Il movimento sindacale cristiano...*, cit., pp. 121-122.

⁴⁸ S. Corleo, *Le origini diverse del socialismo cristiano antico e presente e del socialismo dottrinario odierno*, in «Rassegna di Scienze sociali e politiche», II, fasc. CXIV, 1887.

⁴⁹ G. De Rosa, I. *L'Opera dei congressi (1847-1904)* e II. *Dall'enciclica "il fermo proposito" alla fondazione del Partito popolare (1905-1919)*, Bari 1953-1954, e, successivamente, riveduta: *Storia del movimento cattolico in Italia, I. Dalla Restaurazione all'età giolittiana e II. Il Partito popolare italiano*, Bari 1966.

⁵⁰ G. De Rosa, *Storia del movimento cattolico...*, cit., 1979 (1966), pp. 90-91. Per l'influenza di Lamennais sul cattolicesimo italiano intransigente si veda il giudizio di B. Gariglio e Passerin D'Entrèves in *Introduzione alla storia del movimento cattolico in Italia*, Bologna 1979, p. 29 e i testi di G. Verucci: *Félicité Lamennais. Dal cat-*

«A causa dell'occupazione dello Stato pontificio e poi della presa di Roma – sintetizza Giorgio Rumi – il papa dichiarò non conveniente, cioè *non expedit* o *non expedit*, la partecipazione dei cattolici come eletti o come elettori alla vita politica. I cattolici potevano partecipare alla vita amministrativa, e quindi al comune, alla provincia, a qualsiasi altra attività che non fosse rigorosamente politico-parlamentare. Hanno approfittato delle libertà liberali, quindi della libertà di stampa, di associazione, di inventiva economica: quindi casse rurali, iniziative editoriali, e soprattutto giornali e movimenti di opinione; hanno approfittato di questi spazi di libertà garantiti dallo Statuto e, tra l'altro, condannati dal Sillabo; per cui approfittavano di una condizione istituzionale che, dal punto di vista ideologico, condannavano; una situazione non priva di ambiguità»⁵¹.

6. UNA SEMPLICE IDEA

L'enciclica di Leone XIII del 1878, *Quod apostolici muneris*, non esce da questo orizzonte: condanna “socialisti, comunisti e nichilisti” insieme, riconoscendo alla radice delle tre “sette” uno stesso atteggiamento di materialismo ed errato uso della ragione; ma non distingue le diverse radici sociali dei tre movimenti: la realtà, il nuovo che sta nascendo, rimane in secondo piano rispetto alle ferite che la Chiesa ne riceve e che completamente occupano l'attenzione del Pontefice. L'enciclica non vede nella “torbida plebe” che si solleva contro i re né la disperazione né la speranza, e quali siano i positivi motivi che spingono i lavoratori ad organizzarsi neppure sospetta: sostiene che agli “uomini della plebe”, come per capriccio, sono venute in fastidio “la povera casa e l'officina”, per questo desiderano i beni dei ricchi. Sono l'abbandono del lavoro, l'ozio e la cupidigia che portano gli operai al socialismo; di conseguenza, secondo Leone XIII, bisogna

tolicesimo autoritario al radicalismo democratico, Napoli 1963 e *l'Avenir 1830-1831. Antologia degli articoli di F.R. Lamennais e degli altri collaboratori*, Roma 1967. Per i legami dei “transigenti” con l'opera di Rosmini si veda invece F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Bologna 1966.

⁵¹ G. Rumi, in *Economia e civiltà*, I, 5.

«favorire le società artigiane e operaie, che poste sotto la tutela della Religione abituino tutti i loro soci a tenersi contenti della loro sorte, e sopportare con merito la fatica e a menar sempre quieta e tranquilla la vita». Come si poteva, con questo elogio della rassegnazione, confrontarsi col movimento socialista, che maturava nell'operaio la coscienza della sua dignità umana, della sua capacità di forgiare il mondo ben oltre il meschino impiego che la fabbrica faceva delle sue forze?

Leone XIII conclude offrendo al potere civile le capacità culturali di combattere il socialismo, che la Chiesa possiede: non importa che da quel potere la Chiesa sia stata più volte schiaffeggiata, pesa di più l'abitudine secolare, per il vertice del potere spirituale, di parlare col vertice del potere temporale, e quando guarda in giù, verso il popolo, vede solo moltitudini da controllare e le chiama "sudditi": un po' poco, se si pensa che solo tre anni prima, nel programma dei socialisti tedeschi, Marx aveva scritto: «Ognuno dia secondo le proprie capacità, e riceva secondo i propri bisogni».

Tredici anni separano questa enciclica dalla *Rerum novarum*: non cambia l'orizzonte culturale, né il progetto di ridare alla Chiesa la centralità che essa aveva perduto nelle vicende temporali, il ruolo di direzione della società e delle coscienze dal quale lo Stato laico l'aveva esclusa.

La società continua ad essere il materiale al quale si applicano dall'alto i principi ordinatori che la gerarchia della Chiesa autonomamente possiede. «Leone XIII realizza la "mediazione" tra fede, diritto naturale e "questione operaia" seguendo un metodo rigidamente deduttivo. Il punto di partenza non è l'indagine storica. Le premesse da cui muove l'enciclica sono – come mette bene in luce Pio XI – gli "immutabili principi, attinti dal tesoro della retta ragione e della divina Rivelazione" (QA, 3), cioè le definizioni universali della "filosofia perenne" cristiana, circa la persona, la famiglia, lo Stato, il bene comune, la giustizia commutativa, la proprietà privata. Da questi principi sommi e sempre validi si deducono a priori, sia il modello sociale ideale, sia i relativi comportamenti a cui i cristiani (e tutti gli uomini onesti) sono tenuti. La conseguenza è che i problemi concreti [...] sono certamente presenti a Leone XIII, non tanto però nel loro spessore storico e operativo, quanto piuttosto

come momento dottrinale, come campo in cui verificare e “mediare” i principi etici del cristianesimo»⁵².

Non posso concordare con quest’ultima parte del giudizio: c’è infatti, nella *Rerum novarum*, una notevole attenzione per la realtà: il Papa aveva nel frattempo molto osservato le esperienze sociali dei cattolici, ed era più volte intervenuto dimostrando apertura verso la questione operaia, dando il proprio appoggio ad uomini, laici ed ecclesiastici, il cui impegno sociale nella Chiesa non era condiviso da tutti⁵³. Soprattutto, la *Rerum novarum* dà una giustificazione sistematica, teologica e filosofica, all’impegno sociale della Chiesa: mette cioè delle fondamenta che prima non c’erano e sulle quali si potrà costruire.

La *Rerum novarum* fu opera collettiva; non solo per le vicende della sua stesura materiale, ma perché raccolse i contributi che ormai da decenni il mondo cattolico proponeva⁵⁴. Oltre alla produzione te-

⁵² Dalla *Rerum novarum ad oggi. Un’enciclica che «deve continuare ad essere scritta»*, in «La Civiltà Cattolica», 3149, 1981, pp. 345-357.

⁵³ Leone XIII aveva accostato la questione sociale prima della *Quod apostolici muneris*, nelle sue lettere pastorali, in particolare quella su *La civiltà e la religione* scritta nella Quaresima del 1877, quando era vescovo di Perugia. E nella *Humanus genus* del 20.4.1884, affrontando l’argomento delle corporazioni, le aveva elogiate auspicandone il ripristino. Ma il primo approccio con la realtà industriale risaliva al periodo di Bruxelles (1843-1846), dov’era stato Nunzio apostolico. Sul periodo di Bruxelles: P. Van Zuylen, *La nonciature Pecci*, in «Revue Générale Belge», 15.3.1951 e la bibliografia indicata in C. Van Gestel, *La doctrine sociale...*, cit., p. 90; più in generale: R. Bonghi, *Leone XIII e l’Italia*, Milano 1978 (in appendice la lettera pastorale del 1877).

È forse il momento opportuno per menzionare quelli che De Gasperi chiama i “vescovi precursori”, cioè, oltre a Ketteler, Mermillod e Manning. Si vedano al riguardo: L. Jeantel, *Le Cardinal Mermillod, 1824-1892*, Parigi 1906; C. Massard, *L’oeuvre sociale du Cardinal Mermillod*, Louvain 1914; Manning, *Ein Wendepunkt für richtige Stellungnahme zu den Arbeiter-Organisationen auch auf Gebiete der deutschen Katholiken*, Augsburg 1887; H.-E. Manning, *The dignity and Rights of the labour*, London 1934; G. Putnam McEntee, *The social Catholic Movement in Great Britain*, New York 1927.

⁵⁴ *L’enciclica Rerum novarum: testo autentico e redazione preparatoria dai documenti originali*, a cura di G. Antonazzi, Roma 1957; G. Guitton, 1891. *Une date dans l’histoire des travailleurs*, Paris 1831; R. Aubert, *Les antécédents de l’encyclique Rerum Novarum*, in «Collectanea Mechliniensia», 1948; J. Hoyois, *Aux origines de Rerum Novarum, l’Union de Fribourg, nei Dossiers de l’action sociale catholique*, 1951; F. Biffi, *Rerum Novarum*, Lugano 1961.

desca e francese, c'erano stati i dibattiti nei congressi internazionali e, in Italia, avevano avuto un peso particolare gli studi del Liberatore e del Taparelli D'Azeglio in «La Civiltà Cattolica» e il celebre libro di padre Curci⁵⁵. Eppure, rispetto allo stato della questione sociale, scrive Gabriele De Rosa, «l'enciclica arrivò con ritardo: ben quarantatré anni dopo il *Manifesto* di Marx, e quando lo sviluppo delle dottrine e delle organizzazioni socialistiche, specialmente in Francia e in Germania, era ormai avanzatissimo»⁵⁶. Ciò non toglie che abbia avuto un effetto liberatorio sui cattolici e che, oltre alla validità universale che conserva in sé, in alcune situazioni più arretrate, quale quella italiana, l'enciclica fu fortemente innovatrice, e continua ad esserlo anche oggi nella misura in cui si riproducono, nella società industriale, i fenomeni di cui l'enciclica si occupa. Sulla sua importanza storica non è il caso di insistere: lo dimostra l'estensione della letteratura che la riguarda e soprattutto la sua continuità: sulla *Rerum Novarum* si è sempre continuato a scrivere⁵⁷.

Pur con tutti i limiti che abbiamo detto, tipici condizionamenti dell'epoca, il documento di Leone XIII è fortemente innovativo per molti degli ambienti ai quali si rivolge: «Quest'idea così semplice – diceva il curato di Torcy nel *Diario di un curato di campagna* di Bernanos – che il lavoro non è una merce, sottoposta alla legge dell'offerta e della domanda, che non si può speculare sui salari, sulla vita degli uomini come sul grano, lo zucchero e il caffè, metteva sottosopra le coscienze».

In Italia poi, l'enciclica dava un taglio a molte discussioni sterili, favorendo la costituzione di organizzazioni operaie senza il limite del-

⁵⁵ C.M. Curci S.J., *Di un socialismo cristiano nella questione operaia e nel concerto selvaggio dei moderni stati civili*, Firenze 1885.

⁵⁶ G. De Rosa, *Storia del movimento cattolico...*, cit., 1979 (1966), p. 151.

⁵⁷ Adeguata collocazione all'enciclica è data dall'insieme della ricostruzione a più voci delle vicende del movimento sociale cattolico nei vari paesi offerta dai seguenti lavori di carattere generale: J.N. Moody, *Church and Society, Catholic social and political Thought and Movements (1789-1950)*, New York 1951; M. Fogarty, *Christian Democracy in Western Europe 1820-1953*, London 1953; S.H. Scholl O.P., *150 jaar Katholieke arbeiders-beweging in West-Europa 1789-1939*, Bruxelles 1961, tr. it., Padova 1962. Aggiungiamo per concludere: J.-Y. Calvez - S. Perrin, *Église et société économique. L'enseignement social des Papes de Léon XIII à Pie XII (1878-1958)*, Paris 1959; AA.VV., *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII. Atti del convegno tenuto a Bologna il 27-28-29 dicembre 1960*, a cura di G. Rossini, Roma 1961.

la partecipazione padronale; le organizzazioni miste erano preferite anche dalla *Rerum novarum*, è vero, in quanto luogo di mediazione e pacificazione, ma ad esse non si dovevano subordinare gli interessi operai. Lasciando libertà di organizzazione, il Pontefice dà via libera a quanti, fra i cattolici, volevano uscire da una situazione di stallo: aumentando sempre più la contrapposizione fra padroni ed operai, le associazioni miste erano costrette a confinarsi in compiti di pura assistenza nei quali tutti i soci potessero concordare, proprio nel momento in cui le organizzazioni socialiste superavano il mutuo soccorso e formavano società di resistenza, incamminandosi nella direzione che avrebbe portato presto al sindacalismo vero e proprio.

Per questo è da sottolineare l'attività del Murialdo: le società operaie vere e proprie non erano molte neppure fuori dell'ambito cattolico, quando Leonardo Murialdo dava vita alle sue Unioni operaie cattoliche, a Torino, nel 1871. Il loro carattere era fondamentalmente religioso, ma costituivano comunque un raggruppamento di soli operai in un momento in cui l'operaismo cominciava appena ad imporsi sul mutuo soccorso⁵⁸.

I cattolici intransigenti continueranno a non accettare, fino alla *Rerum novarum*, associazioni operaie autonome. Paternalisticamente, si rifiutano di considerare i lavoratori dei semplici salariati, forse anche perché nella loro cultura, non c'è ancora sufficiente spazio per l'idea di parità contrattuale che sostiene il rapporto di salario⁵⁹.

Allo stesso modo sono contro lo Stato liberale. Ecco come «La Civiltà Cattolica» ottimamente sintetizza la mentalità clerico-intransigente e il modo in cui essa vedeva l'azione del laicato: «Or ecco la nuova

⁵⁸ A. Castellani, *Leonardo Murialdo*, 2 voll., Roma 1968; U. Lovato - A. Castellani, *Leonardo Murialdo amico degli operai*, Roma 1970; G. De Rosa, *Leonardo Murialdo fra Chiesa e mondo operaio*, in «Vita Giuseppina», 5, Roma 1970; B. Abbate - G. Toller - M.P. Volpi, *Il movimento cattolico di fine '800 in Torino: dal Murialdo alla prima Democrazia cristiana*, in AA.VV., *Dalla prima Democrazia cristiana al sindacalismo bianco. Studi e ricerche in occasione del Centenario della nascita di Giovanni Battista Valente*, Roma 1983, pp. 3-76; sull'ambiente torinese ai tempi di Murialdo: P. Spriano, *Socialismo e classe operaia a Torino dal 1892 al 1913*, Torino 1958.

⁵⁹ Cf. A. Gambasin, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi...*, cit.; M. Sabbadini, *Profilo politico dei clericali veneti (1866-1913)*, Padova 1962; C. Brezzi, *Cristiano-sociali e intransigenti...*, cit.; AA.VV., *Il movimento cattolico...*, cit.

missione, a cui Iddio ne' suoi disegni destina il Laicato cattolico: Essa è di sottentrare invece dello Stato nel doppio ufficio di aiuto e di difesa verso la Chiesa: *adiutor et defensor*. *Adiutor* per le opere del ministero di lei nel mondo; *defensor* per la tutela della sua indipendenza e de' suoi diritti contro la sfrontatezza degli empî e le usurpazioni della potenza terrena. A soccorso della madre, derelitta e tradita dal suo naturale alleato, son chiamati per divina disposizione gli amorosi figliuoli. La missione, che prima era dello Stato, è ora devoluta al Laicato cattolico»⁶⁰. «La Civiltà Cattolica» esorta a colpire con una sorta di "scomunica civile" tutti coloro che non osservano le leggi della Chiesa, a cominciare da quanti, dipendenti o sottoposti di un cattolico, devono in qualche maniera sottostare alle idee religiose del loro padrone o dirigente per non perdere il lavoro o andare incontro a fastidi.

Ma, come sottolinea Giorgio Rumi, «il mondo cattolico italiano degli ultimi decenni dell'Ottocento è sfaccettato. Accanto ai legittimisti, cioè uomini che guardavano di più agli equilibri politico-sociali del passato, io vedrei un centro moderatamente progressista e un'ala più avanzata, appunto cattolico-sociale, in cui metterei Toniolo, ma anche Gemelli. Toniolo come pensatore e Gemelli come realizzatore. È un caso clamoroso di santità sociale, cioè di una attività diretta a corrispondere al tempo. Non c'è una negazione del tempo, c'è il tentativo di fornire una risposta cristianamente ispirata. Nel caso di Toniolo c'è un ragionamento, l'elaborazione di una concezione cattolica dei rapporti tra le classi e degli effetti dell'industrializzazione, che era il grande problema, allora: quello cioè di non abbandonare i ceti lavoratori alla lotta di classe, e quindi, come loro pensavano, all'odio, alla contrapposizione, a una specie di prassi non cristiana o addirittura anticristiana»⁶¹. Giuseppe Toniolo è in effetti una figura che introduce elementi utili per l'uscita dall'intransigenza; figura il cui studio ha conosciuto negli ultimi decenni un rinnovato interesse⁶².

⁶⁰ *La missione del laicato cattolico nel tempo moderno*, in «La Civiltà Cattolica», 33, 1882, serie XI, vol. 11, p. 132.

⁶¹ G. Rumi, in *Economia e civiltà*, I, 5.

⁶² Cf. AA.VV., *Attualità del pensiero di Giuseppe Toniolo*, a cura di M.L. Fornaciari Davoli - G. Russo, Milano 1982; *Contributi alla conoscenza di Giuseppe Toniolo [Atti del Convegno «Economia e società nella crisi dello Stato moderno: il pensiero*

Seguace della tedesca scuola storica dell'economia, di Hildebrand, Knies e Roscher, sentì fortemente l'influenza di autori come J. Ratzinger, che in *Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen* (1881) tentava la costituzione di una teoria dell'ordine sociale ed economico sui fondamenti morali evangelici; e come J. Janssen, che nella sua *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters* (1878-1888) esprimeva la tradizione cattolico-romantica filomedievale e antirinascimentale. Ed è a W. Hohof (*Die Revolution seit dem sechzehnten Jahrhundert im Lichte der neusten Forschung*, 1887) che Toniolo si ispira nel delineare le tappe che portano dal rigoglio medievale ai conflitti della civiltà contemporanea.

Questo forte influsso romantico-tedesco aiuta a spiegare l'atteggiamento di Toniolo nei confronti delle classi industriali: «Per l'economista pisano – spiega Cinzio Violante dopo aver preso in considerazione i legami con la produzione tedesca – il popolo attivo, che fa la storia, è la “classe mezzana” il ceto operoso degli artigiani, imprenditori, mercanti, le cui fortune sono il frutto di particolari “attitudini” e “virtù” economiche conseguibili solo mediante l'accettazione di dottrine e la pratica di virtù cristiane»⁶³. Ma l'operaio contemporaneo, non si può fare a meno di notare, non possiede più *naturaliter* quelle attitudini e virtù, e non può inserirsi nei progetti di Toniolo.

Le classi esistono; e quando Toniolo le esamina, in quanto “fatto sociale” (v. *Democrazia e cristianesimo*, I, p. 140) sembra leggerle “in positivo”, secondo ciò che dovrebbero essere, sottolineando, ad esempio, la loro funzione di superamento dell'individualismo, nello spirito di Leone XIII che considerava assurdo supporre una classe “naturalmente nemica dell'altra”. Ma questa conflittualità di classe, diventata quasi “natura” del sistema, è un “fatto sociale”, che Toniolo condanna ma non indaga a sufficienza.

Per molto tempo però, Toniolo rimane, fra i cattolici, colui che maggiormente prende in considerazione il ruolo delle classi nella so-

di Giuseppe Toniolo» Pisa, 18-19 dicembre 1981], Pisa 1985; ma anche: F. Vistalli, *Giuseppe Toniolo*, Città del Vaticano 1956.

⁶³ C. Violante, *Il significato dell'opera storiografica di Giuseppe Toniolo nell'età di Leone XIII*, in G. Rossini (a cura di), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII...*, cit., p. 731.

cietà e nello Stato. Lo stesso termine "classe" in ambito cattolico conosce una lunga epurazione (tranne che nei documenti pontifici), «sotto il timore – commenta Corna Pellegrini – di confondere una constatazione della realtà delle classi con una accettazione della inevitabilità d'un loro antagonismo»⁶⁴.

Una figura di passaggio, quella di Toniolo; si comprenderà così, come sostiene Gabriele De Rosa, «quel suo ragionare difficile, fatto di allusioni e di espedienti, per cercare di attenuare le eventuali obiezioni, per cercare di convincere i cattolici ad accettare una democrazia che andava d'accordo con tutti, perché discendeva dagli insegnamenti religiosi e tradizionali del cristianesimo»⁶⁵. Una democrazia circondata da cautele e condizionamenti «tanto da renderla incerta ed equivoca»; e De Rosa conclude: «Giuseppe Toniolo prima ancora che il teorico di una dottrina sociale, fu l'espressione di un dramma, il dramma dell'intransigenza cattolica che, messa a confronto con i nuovi compiti economici e sociali di uno Stato moderno, credette di poterli assolvere dilatando la responsabilità diretta della Chiesa e della parrocchia, separando la democrazia dal contesto della politica e vivificando il mito corporativo»⁶⁶.

⁶⁴ G. Corna Pellegrini, *L'evoluzione del concetto di classe: dal pensiero del Toniolo al pensiero cattolico contemporaneo*, in G. Rossini (a cura di), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII...*, cit., p. 457.

⁶⁵ G. De Rosa, *Storia del movimento cattolico...*, cit., 1979 (1966), p. 187.

⁶⁶ G. De Rosa, *Storia del movimento cattolico...*, cit., 1979 (1966), p. 185.

VI. IL LAVORO E LA CLASSE

1. CATTOLICI E CONTADINI

I casoni erano tuguri insalubri, con le mura in cotto e il tetto di paglia o frasche. Sparsi per le campagne venete, ospitavano una popolazione contadina composta prevalentemente da affittuari o braccianti, il cui salario veniva spesso corrisposto in natura. Diffusa era la pellagra, favorita da un'alimentazione basata quasi esclusivamente sul granturco; pochi invece i contadini che possedessero la terra che coltivavano. Pochi e in difficoltà: non riuscivano infatti ad accedere al credito e ormai una certa somma di denaro era indispensabile per sementi e concimi, e per gli attrezzi o i macchinari che prima o poi bisognava introdurre o cambiare.

Le grosse aziende in genere prosperavano, e i capitali che le sorreggevano permettevano di superare le annate grame e i periodi balordi, quando una crisi commerciale chiudeva mercati sui quali si contava. Ma l'agricoltura dei poveri era povera anch'essa e la morte di qualche bestia o il ripetersi di un brutto raccolto voleva dire partire.

Oltre ai contingenti meridionali che fornivano la maggioranza schiacciante di ogni emigrazione, erano questi contadini veneti, a paesi interi, che stringevano i loro fagotti e mettevano in tasca pane e cipolla per «'ndare in Merica»¹.

¹ Su questo aspetto: E. Franzina, *Merica! Merica! Emigrazione e colonizzazione nelle lettere dei contadini veneti in America Latina (1876-1902)*, Milano 1979; sulla vita nelle campagne: S. Tramontin, *La figura e l'opera sociale di Luigi Cerutti*, Brescia 1968; G. De Rosa, *Giuseppe Sacchetti e la pietà veneta*, Roma 1968; A. Gambasin, *Parroci e contadini nel Veneto alla fine dell'Ottocento*, Roma 1973; A. Lazzarini, *Vita sociale e religiosa nel Padovano agli inizi del '900*, Roma 1978. In particolare per il periodo bellico: L. Vanzetto, *Contadini e grande guerra in aree campione del Veneto (1910-1922)*, in *Operai e contadini nella grande guerra*, Bologna 1982, a cura di M.

È soprattutto nelle campagne che si svolge l'azione sociale dei cattolici italiani nel nuovo Stato unitario. Gli acquisti che il piccolo contadino non sosteneva da solo li poteva fare invece l'unione rurale, capace anche di piazzare meglio i prodotti sul mercato. Contro le epidemie di bestiame furono costituite società assicurative, e le cooperative di lavoro cercavano di combattere disoccupazione e sfruttamento. Non esisteva assistenza pubblica: le società di mutuo soccorso venivano in aiuto in caso di malattia o di disgrazia.

«La cassa rurale – spiega Sergio Zaninelli – normalmente era una piccola cooperativa formata da coloni, mezzadri, operatori agricoli che in genere conducevano fondi non propri, e che avevano bisogno di piccoli capitali per il miglioramento dell'attività agricola. La cassa rurale, nella forma della cooperativa, garantiva quel credito d'esercizio, quelle forme di finanziamento dell'attività economica che invece la banca normalmente non dava, perché il conduttore di un fondo non proprio, non poteva dare la garanzia del mutuo ipotecario, non possedendo. Le casse rurali hanno avuto un ruolo importante sia sotto il profilo economico-finanziario, cioè raccogliendo risparmio locale e riversandolo di nuovo localmente, sia su un piano sociale, perché hanno aiutato masse contadine altrimenti tagliate fuori dalla vita sociale ed economica, ad avere un loro ruolo; hanno prodotto anche classe dirigente»².

Oltre ai privati, le casse rurali finanziano cooperative e unioni rurali, cantine sociali e latterie, diffondono conoscenze agronomiche anche in collaborazione con le cattedre ambulanti di agricoltura, che elevano la capacità di lavoro dei contadini e li mettono in grado di capire la necessità dell'innovazione. Le casse hanno dunque contribuito a dare una certa stabilità alla piccola impresa familiare, evitando che il miglioramento qualitativo dell'agricoltura fosse attuato

Isnenghi, pp. 72-103; E. Franzina, *Lettere contadine e diari di parroci di fronte alla prima guerra mondiale*, *ivi*, pp. 104-154 (pertinente anche la bibliografia contenuta in E. Franzina, nelle opere citate, 1979 e 1982, per quanto riguarda la testimonianza diretta dei contadini attraverso le lettere o interviste successive, che rivelano mentalità e condizioni di vita nelle campagne. Esempio in questo senso: N. Revelli, *Il mondo dei vinti*, Torino 1977).

² S. Zaninelli, in *Economia e civiltà*, I, 5.

solo attraverso la grande azienda, che trasformava i piccoli proprietari in salariati.

Le Casse Rurali furono utili soprattutto per i piccoli proprietari; un prestito si otteneva facilmente, a basso interesse, ed era spesso la salvezza di un'azienda. Non che mancassero le banche, anzi; le Casse Rurali aprivano spesso dove esistevano altri sportelli, che però non si rivolgevano ai contadini, o comunque le loro forme di credito non riuscivano a vincere la diffidenza di quelle categorie professionali che andarono a formare il grosso dei soci delle Casse: piccoli proprietari, affittuari, coloni³.

La maggior parte dei prestiti veniva impiegata a migliorare l'azienda; ma oltre ai privati, le Casse finanziavano le cooperative e le unioni rurali, sostenevano esperienze associative come le cantine sociali e le latterie, diffondevano conoscenze agronomiche anche in collaborazione con le cattedre ambulanti di agricoltura, che elevavano la capacità di lavoro dei contadini e li mettevano in grado di capire la necessità dell'innovazione.

A proposito dell'azione delle Casse Rurali è bene riferire il giudizio di M.G. Rossi, ripreso successivamente da altri autori di orientamento marxista. Secondo Rossi, attraverso banche e Casse Rurali i cattolici rastrellarono «crescenti masse di risparmio, destinate ad alimentare non tanto il credito agrario, quanto gli investimenti industriali e commerciali e le stesse operazioni borsistiche e speculative dei gruppi capitalisti dominanti»⁴. A riprova di questo intreccio tra ambienti cattolici ed alta finanza si cita, in generale, lo scandalo della Banca Romana, nel quale risultarono implicati anche finanzieri di ambiente cattolico.

Diciamo subito che i legami messi allo scoperto da quella vicenda dimostrano solo la naturale convergenza fra finanzieri di qualunque credo, non certo che il piccolo risparmio agricolo abbia finanzia-

³ A. Cova, *Le casse rurali lombarde dalla fine dell'Ottocento al fascismo: i risultati di una ricerca*, in BASMSCI, 1980, 1, pp. 5-15.

⁴ M.G. Rossi, *Le origini del partito cattolico. Movimento cattolico e lotta di classe nell'Italia liberale*, Roma 1977; nello stesso senso si pronuncia L. Stancari, *La nascita delle casse rurali nel Veneto*, in *Il movimento cooperativo nella storia d'Italia 1845-1975*, a cura di F. Fabbri, Milano 1979.

to le speculazioni dei «gruppi capitalistici dominanti». Ma esistono ricerche che consentono di guardare da vicino la questione ⁵. Da questi studi emerge che le Casse avevano una certa esuberanza di depositi rispetto alla possibilità di collocazione. Questo testimonia in favore dell'indipendenza delle Casse, che non avevano bisogno, una volta avviate, degli aiuti da parte di altri istituti. I depositi collocati dalle Casse in altri istituti di credito oscillano tra il 20 e il 35% dei depositi totali «ed è quindi entro tali limiti – sostiene Cova – che si colloca l'apporto finanziario delle Casse al sistema economico realizzato attraverso le banche corrispondenti» ⁶. Un volume comunque molto modesto rispetto a quello totale del sistema creditizio. Dal 40 al 70% dei depositi veniva utilizzato per i prestiti all'agricoltura; il rimanente era impiegato in titoli pubblici (sia dello Stato che dei Comuni), in iniziative per il miglioramento dei servizi. Poca cosa rimaneva per i titoli privati.

In conclusione, l'opinione del Rossi non è sicuramente sostenibile; e quella di Stancari, ammesso che valga per le Casse venete (ma è da dimostrare; tanto più che l'affermazione di Stancari è introdotta – denunciando l'insicurezza dello Stancari stesso riguardo alla sua tesi – da un «sembrerebbe» ⁷), non lo è di certo per quelle lombarde. Una famiglia che portava i soldi alla Cassa riusciva a risparmiare perché percepiva un reddito misto: alcuni suoi membri lavoravano in fabbrica ed altri continuavano a tenere un pezzo di terra. A questo proposito Cova ipotizza che i redditi operai possano aver finanziato l'agricoltura: ma come siano andate effettivamente le cose non lo sappiamo ancora con certezza.

Certamente le Casse Rurali non hanno condizionato l'economia agricola generale, riguardavano anzi solo una minoranza della popo-

⁵ L. Trezzi, *Aspetti organizzativi della cooperazione di credito in Lombardia: le casse rurali cattoliche dal 1886 al 1955*, in BASMSCI, 1980, 1, pp. 16-71; M. Pessina, *La gestione economico-finanziaria delle casse rurali lombarde fino all'avvento del fascismo (1926)*, *ivi*, pp. 72-125; P. Bresolin, *Il contributo delle casse rurali lombarde nell'agricoltura locale (1886-1926)*, *ivi*, pp. 126-153; G. Frigerio, *Cooperazione di credito ed economia locale della bassa bergamasca: la Cassa rurale di Caravaggio dal 1902 al 1926*, in BASMSCI, 1980, 2, pp. 173-199.

⁶ A. Cova, *Le casse rurali lombarde...*, *cit.*, p. 11.

⁷ L. Stancari, *La nascita delle casse rurali...*, *cit.*, p. 384.

lazione contadina. È un atteggiamento di difesa della piccola proprietà che trova rispondenza in tutta la tradizione sociale cattolica, ed ha notevoli conseguenze anche sui comportamenti sindacali degli anni successivi, specialmente quelli che precedono immediatamente la “grande guerra”; i cattolici si impegnano nell’attività sindacale, ottenendo rinnovi dei contratti, con riduzione dei canoni e delle prestazioni obbligatorie, l’aumento delle tariffe bracciantili, ecc. Ma si delinea sempre più marcato un contrasto con la linea sindacale dei socialisti; questi tendono a trasformare i coloni e gli obbligati in salariati, e a tutelarli in quella condizione; i cattolici, invece, vogliono che il contadino conservi il legame con la terra che egli lavora, cercando di coinvolgerlo sempre più nell’azienda e di mantenere forme di proprietà: la conduzione diretta della terra da parte dei lavoratori associati, proposta da Guido Miglioli dopo la prima guerra mondiale, va intesa come una dilatazione della proprietà, non come una rinuncia ad essa: «Il salariato deve scomparire – scriveva Guido Miglioli su “L’Azione”, l’1 marzo 1919 –. La terra deve essere di chi la lavora. Il servaggio della gleba mantenuto con le odierne forme del salariato agricolo urta contro tutta la vita, che dalle rovine della guerra, dai dolori e dalle sciagure sopportate nella guerra dai nostri contadini, si sprigiona in un impeto robusto e civile di rivendicazione e di conquista». «La terra a chi lavora», era la parola d’ordine di Miglioli; «Il prodotto della terra a chi lavora», fu l’opposto slogan socialista, che si basava sulla completa proletarianizzazione dei contadini ⁸.

Per il sindacalista cattolico Giovanni Battista Valente sarà più facile costruire la «Federazione dei mezzadri e dei piccoli affittuari» piuttosto che quella dei salariati agricoli, che da tempo si erano orientati verso l’organizzazione sindacale socialista. Del resto, anche i numeri parlano chiaro: al culmine del processo di sindacalizzazione, nel 1920, i mezzadri e i piccoli affittuari del sindacato cattolico sono 740 mila; i lavoratori agricoli, invece, appena 95 mila ⁹.

⁸ V. Fappani, *Guido Miglioli e il movimento Contadino*, Roma 1978 (e relativa bibliografia lungo il testo). Sulla distribuzione politica dei contadini, relativamente alla diversa condizione economica e, più in generale, sulla formazione di un proletariato agricolo di massa: E. Sereni, *Il capitalismo nelle campagne (1860-1900)*, Torino 1968.

⁹ È nel 1916 che si costituisce la «Federazione nazionale dei mezzadri e picco-

Questa divisione delle categorie rappresentate fra cattolici e socialisti corrisponde, in un certo senso, ad un loro diverso atteggiamento culturale, che in questo caso premia i cattolici, perché maggiormente consapevoli della complessità del mondo agricolo, nel quale essi erano presenti attraverso la capillare organizzazione ecclesiastica. Il movimento sindacale cattolico, osserva Zaninelli, non si affida ad una rigida contrapposizione di classe, ma cerca formule che, «senza escludere l'uso dello sciopero, intendevano avere il loro punto di forza nel rapporto contrattuale e negli istituti della moderna democrazia industriale, diretti alla risoluzione pratica delle controversie di lavoro. Una prassi cioè profondamente diversa da quella portata avanti dal movimento socialista, perché consapevole delle complesse articolazioni del mondo agricolo italiano che non ammetteva strategie semplificanti: non va dimenticato, per contrario, che la complessità delle strutture agrarie italiane aveva consigliato al socialismo italiano o posizioni di disinteresse, dottrinariamente ben giustificate, o fughe in avanti, nell'attesa evolucionistica di una trasformazione spontanea di tale struttura»¹⁰.

L'efficacia dell'azione cattolica nelle campagne non è in discussione. È vero che l'immobilismo sociale domina la gran parte del secolo, ma a partire dall'ultimo decennio, ammette anche Rossi, la struttura della parrocchia rurale «si accompagna ad una rete di istituzioni economico-sociali, che pongono su nuove basi la presenza cattolica nelle campagne, facendone un fattore di movimento e di trasformazione»¹¹.

li affittuari»; nello stesso anno prende vita la «Federazione italiana lavoratori agricoli» che incontra maggiori difficoltà perché molti si erano già orientati verso la «Federazione nazionale lavoratori della terra» aderente alla CGL. Si vedano: G. Valente, *Aspetti e momenti dell'azione sociale dei cattolici in Italia (1892-1926)*, a cura di F. Malgeri, Roma 1978; V. Saba, *Dall'Unione economico-sociale alla C.I.L.*, in AA.VV., *Dalla prima Democrazia cristiana al sindacalismo bianco. Studi e ricerche in occasione del Centenario della nascita di Giovanni Battista Valente*, Roma 1983, pp. 477-501; S. Tramontin, *L'attività di Valente a Faenza quale segretario generale dell'Unione economico-sociale (1916-1918)*, in AA.VV., *Dalla prima Democrazia...*, cit., pp. 451-476.

¹⁰ S. Zaninelli, *Forme e strutture delle organizzazioni economiche cattoliche in Italia nel 1870 al 1914*, in E. Passerin D'Entrèves - K. Reppen (edd.), *Il cattolicesimo politico e sociale...*, cit., pp. 211-230.

¹¹ M.G. Rossi, *Le origini del partito cattolico...*, cit., p. 9. La frequente citazione di Rossi spinge a richiamare le tappe principali dell'interpretazione di orientamen-

2. LOGICA DEL MOVIMENTO OPERAIO

2.1. *Erode a Milano*

Che Lucia fosse una bella ragazza ci è testimone il Manzoni: non l'avevano forse notata, don Rodrigo e il suo compare, mentre tornava dalla filanda? Ma Lucia non si può dire che fosse un'operaia vera e propria; aveva la «modestia un po' guerriera delle contadine», niente a che vedere con le sue lontani nipoti, le operaie comasche descritte dal Bonomi ¹², nelle quali la «robusta leggiadria delle forme» aveva cominciato a scomparire, con l'inizio del lavoro di fabbrica, intorno al 1870: «El mio amor me lo diseva – cantavano le filandine cent'anni fa – di non far quel brut mestè» ¹³.

to marxista delle vicende del movimento cattolico. Iniziamo coi celebri interventi di V. Crisafulli, *Il Vaticano e i cattolici italiani dal 1870 alla prima guerra mondiale*, in «Rinascita», IV, 1947, e P. Togliatti, *Fine della "questione romana"*, in «Rinascita», IV, 1948 (ristampa dell'articolo comparso su «Lo Stato operaio», III, 1929). I successivi studi di G. Candeloro, *L'Azione cattolica in Italia*, Roma 1949 (poi riveduto e pubblicato col titolo: *Il movimento cattolico in Italia*, Roma 1953) e P. Alatri, *Appunti per una storia del movimento cattolico in Italia*, in «Società», V, 1949, precedono la pubblicazione degli studi postumi di A. Gramsci, tra il 1948 e il 1951 (*Quaderni del carcere*). Vengono poi, con gli anni Settanta, i saggi di M.G. Rossi, *Movimento cattolico e capitale finanziario, appunti sulla genesi nel blocco clerico-moderato*, in «Studi storici», XII, 1972, pp. 249-288; Id., *Movimento cattolico e lotte sociali nell'età giolittiana*, in «Rassegna storica toscana», XI, 1975, pp. 27-48; infine, ampliamento dei due saggi precedenti: M.G. Rossi, *Le origini del partito cattolico...*, cit. Prospettive simili a quelle del Rossi in: AA.VV., *Movimento cattolico e sviluppo capitalistico. Atti del Convegno sul «Movimento cattolico e sviluppo capitalistico nel Veneto»*, Padova 1974, in cui non mancano giudizi sbrigativi estranei alla serenità dell'atteggiamento scientifico e conformi ad un'attitudine ideologica dell'analisi.

¹² S. Bonomi, *Intorno alle condizioni igieniche degli operai e in particolare delle operaie in seta della provincia di Como* (citato da S. Merli, *Proletariato di fabbrica e capitalismo industriale. Il caso italiano 1880-1900*, Firenze 1972).

¹³ Si potrebbe scrivere una storia del lavoro "al femminile"; essa, anzi, sottende tutte le vicende che riguardano il lavoro, nelle quali esiste sempre una specificità femminile nel modo di viverle e di soffrirle, come insegna Evelyne Sullerot nel suo classico *La donna e il lavoro* (originale: *Histoire et sociologie du travail féminin*, Gonthier 1968), Milano 1968. Di lavoro femminile si occupano, anzitutto, tutte le opere sul lavoro a domicilio. Diamo qui alcuni riferimenti per una bibliografia specifica: Hauser, *Le travail industriel des femmes aux XV et XVI siècles*, 1897; M. Hewitt, *Wives and mothers in Victorian Industry*, London 1958; F.M. Monnier, *De l'organisation*

Ma la fabbrica non si limita a togliere bellezza, la fabbrica deforma. Su 3 mila iscritti alla leva nel Biellese, nel 1896, solo 300 vengono riconosciuti abili; cifre simili si riscontrano nelle altre zone industriali. È vero e proprio “impoverimento della razza”.

Il tabagismo professionale delle sigaraie di Lucca rendeva difficili le gravidanze; e riuscire a far nascere non era tutto: solo due sigaraie su cento erano in grado di allattare i propri figli. Le operaie lavoravano fino a pochi giorni prima del parto, e ritornavano, dopo, molto presto. Così, all’inizio del secolo, due bambini milanesi su dieci morivano nel primo anno di vita: ma fra i figli degli operai erano sette su dieci a morire. E a Bergamo, tra il 1880 e il 1882 su 80 bambini nati morti ogni anno, 65 erano figli di operai.

Lo sfruttamento in fabbrica stava dando forma ad un’altra “razza”, visibilmente diversa da quella dei non operai. Lo aveva già notato Friedrich Engels nella sua inchiesta sugli operai inglesi: «La borghesia ha maggiori affinità con tutte le altre nazioni della terra che non con gli operai che vivono accanto ad essa»¹⁴.

du travail manuel des jeunes filles: les internats industriels, Paris 1869; P.J. Proudhon, *La Pornocratie ou les femmes dans les temps modernes*, Paris 1875; C. Benoist, *Les ouvrières de l'aiguille à Paris*, Paris 1895; Organisation Internationale du Travail, *L'Organisation Internationale du Travail et le travail des femmes*, 1919; M. Anderson, *Women and their jobs. Some lessons of the Depression*, in «Journal of American Association of University Women», october 1932, Washington; A.M. Baetjer, *Women in Industry*, Philadelphia 1946; R.W. Smuts, *Women and Work in America*, New York 1959; R. Gubbels, *Le travail au féminin*, Bruxelles 1967; A. Myrdal - V. Klein, *I due ruoli della donna*, Roma 1973; C. De Marco - M. Talamo, *Lavoro nero. Decentramento produttivo e lavoro a domicilio*, Milano 1976. Un discorso a parte merita il ruolo del lavoro femminile durante le guerre: E. Borel, *La mobilisation féminine en France 1914-1919*, Paris 1919; Bureau International du Travail, *The war and women's employment in the U.K. And the U.S.A.*, Montréal 1946.

¹⁴ F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Leipzig 1845, tr. it., Roma 1955. Sulla condizione operaia, oltre alle pubblicazioni del Ministero agricoltura industria e commercio (particolarmente: MAIC, *Atti della Commissione incaricata di studiare le cause e i provvedimenti preventivi delle malattie degli operai nelle industrie*, in «Annali del credito e della Previdenza», Roma 1903) sono eloquenti gli *Atti del I Congresso Internazionale per le malattie da lavoro*, Milano 1906. Inchieste e studi si susseguono fin dagli anni Settanta (A. Trezzi, *Sulle cause delle crescenti riforme dei giovani chiamati alla leva nel circondario di Milano, nati nell'undicesimo 1842-1852*, Milano 1875; G. Zanchi, *Della mortalità dei bambini nelle diverse classi sociali nel Comune di Bergamo nel triennio 1880-1881/82*, Pavia 1884; G. Schonberg, *La*

Alle estraneità fisiche infatti si accompagna quella culturale: gli operai sviluppano un mondo di idee e di valori separato dagli altri. Niente di strano che le pratiche religiose scompaiano; resistono negli operai della prima generazione, che sono cresciuti in campagna, come quelle operaie che vanno ancora in chiesa, portandosi dietro il giornale socialista per leggerlo durante la messa: è un rimprovero rivolto a chi dovrebbe ascoltare i loro problemi ma non lo fa; è un dispetto al prete, da parte di chi vorrebbe ancora credere in Dio. I loro figli, invece, non si faranno di tali problemi.

2.2. *Solidarietà di classe e disciplina della lotta*

«I primi processi di ribellione nei confronti dell'industrializzazione – spiega Massimo Salvadori – sono legati al fenomeno che è stato chiamato luddista, da Ned Ludd, il quale si dice che nel 1779 avesse distrutto un telaio. In seguito i suoi seguaci, che diedero luogo al luddismo, operarono continue azioni di sabotaggio, di distruzione di macchine; si trattava, allora, di una forma primitiva, elementare, di gruppi che si sentivano minacciati dall'introduzione di nuove tecnologie che provocavano disoccupazione di massa. Parlare di organizzazione vuol dire parlare di un momento ulteriore rispetto alle fasi iniziali di presenza di un gruppo sociale o di una classe sulla scena pubblica. L'organizzazione deriva dall'incontro tra un'azione dirigente di gruppi minoritari e la mobilitazione delle masse. Quindi il concetto di movimento operaio organizzato è da legarsi al momento in cui gruppi politici e organizzatori di tipo sindacale fanno sentire la loro presenza, che viene accolta dagli operai nei luoghi di lavoro»¹⁵.

questione degli operai delle industrie, Torino 1889; A. Niceforo, *Les classes pauvres. Recherches anthropologiques et sociales*, Paris 1905; Società Umanitaria, Ufficio del Lavoro, *La mortalità infantile in Milano...*, Milano 1908; *Il lavoro femminile e la mortalità. Risultato dell'inchiesta del Comitato Centrale Italiano per la pubblica moralità*, Torino 1913; G. Tagliacarne, *Infanticidio, abbandono d'infante e procurato aborto nella vita sociale, studiati nelle nostre statistiche della criminalità*, Città di Castello 1925. Sulla cultura del periodo: M. Berra, *L'etica del lavoro nella cultura italiana: dall'unità a Giolitti*, Milano 1981.

¹⁵ M. Salvadori, in *Economia e civiltà*, I, 4.

Il socialismo organizza la solidarietà fra i lavoratori, dando forma ad una naturale tendenza alla coesione presente in chi vive gli stessi problemi. È il marxismo, specialmente, che orienta questo moto spontaneo, incanalandolo in strutture solide delle quali gli operai sentono il bisogno dopo le prime esperienze di lotta. È così che dai magri salari molti lavoratori riescono a tirare fuori, oltre alle quote per le società di assistenza, anche quelle per associazioni che non mettono nulla, spesso, nelle tasche dell'operaio, ma gli danno una identità sociale e politica ¹⁶.

È importante, per rendersene conto, la lettura delle memorie, delle autobiografie, nelle quali emerge con chiarezza la formazione di un'identità politica. Esemplare in questo senso è il racconto di Jean Guéhenno, nel suo *Journal d'un homme de quarante ans*. Padre calzolaio, madre cucitrice, Guéhenno nasce nel 1880 a Fougères. La sua famiglia vive in una sola stanza, nella quale la madre lavora dalle 5 del mattino alle 11 di sera. Il padre è spesso licenziato per attività sindacale, ma trova sempre lavoro per la sua bravura. Da piccolissimo Jean viene messo al lavoro: facili lavoretti di trattamento delle pelli per calzature. Entra in fabbrica a quattordici anni come contabile.

Qui vive il suo primo sciopero, che ha come posta l'esistenza stessa del sindacato operaio, che i padroni volevano spezzare. La lotta è ineguale, gli operai sono alle prese con la fame, ma lo sciopero dura; cresce la solidarietà: i bambini vengono mandati in altre città, dove le famiglie operaie li nutrono. Finché, nella piccola Fougères, arriva il grande Jean Jaurès: «Parlava sotto il mercato coperto – racconta Guéhenno –, tutta la città era venuta ad ascoltarlo [...] Ci parla appena delle nostre prove. Ma ci dice che non avevamo il diritto di essere vinti, perché la nostra lotta non era soltanto nostra, ma di tutti. Si rivolse esclusivamente alla nostra fierezza. Ci dipinse il mondo che portavamo in noi e noi piangevamo nel riconoscerlo. E poi la sua voce divenne più grave. Evocò tutti i dolori che subivano in quel momento gli uomini; le terre insanguinate, la guerra che, come una nuvola, saliva all'orizzonte e calava verso di noi, un universo furioso che solo il

¹⁶ Classica la descrizione di questa presa di coscienza operaia fatta da K. Marx, *Misère de la philosophie, Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*, Paris 1847, tr. it., Roma 1950, p. 145.

nostro buon senso e la nostra volontà potevano esorcizzare. Allora soltanto, verso la fine del suo discorso, ci chiamò con questo nome più carico di tenerezza: “Compagni”, e per la prima volta ebbi il presentimento del nostro destino»¹⁷.

La solidarietà operaia tira fuori il meglio dai lavoratori, li porta ad un livello di dignità umana prima sconosciuto.

Il socialismo marxista, col tempo, rivela maggiore forza organizzativa, almeno in Italia, rispetto al socialismo liberale o a quello ancora venato di utopismo, e anche nei confronti della “Santa Anarchia”, perché riesce ad interpretare con metodo la diversità operaia, fornendo al più umile lavoratore criteri di giudizio che affondano le radici nell’esperienza quotidiana di fabbrica.

L’organizzazione industriale impone agli operai, come vedeva bene il cantore delle macchine, il vecchio Andrew Ure, una disciplina sconosciuta al mondo precapitalistico; i lavoratori, inseriti come parti vive in un processo che attraverso varie operazioni utili fornisce un prodotto, imparano una logica che prima non avevano, usano la razionalità acquisita nel lavoro per costruire l’organizzazione operaia; è il marxismo che compie questa mediazione: trasforma la disciplina della fabbrica in disciplina della lotta.

Il sistema industriale capitalistico, in Italia come altrove, diffondendosi, diffonde la classe operaia, mantenuta sempre lontana da qualunque decisione e partecipazione; è un sistema che si accompagna ad atti successivi di violenza, conseguenti alla volontà di trasformare larghi strati di popolazione in una massa produttiva, facendo scomparire, nella classe anonima così formata, realtà e valori umani considerati non più utili.

Per questo il socialismo, che nella solidarietà operaia ritrova e custodisce alcuni di questi valori, può parlare in nome della natura e dell’umanità, ma non di una umanità già completamente conosciuta, definita nelle sue caratteristiche, come potevano proporla le varie ideologie esistenti, compresa la stessa interpretazione corrente, spesso rassegnata e parziale, della religione cristiana.

Quella che il socialismo teorizza è invece un’umanità “che vie-

¹⁷ In G. Lefranc, *Histoire du travail...*, cit., p. 317.

ne”, che si forma con la lotta e col lavoro, della quale in questo momento, sotto le catene del capitale, sono note solo le premesse; di conseguenza un’umanità che si forma non può accettare regole sociali, morali, religiose già formate e se ne deve dare di nuove.

La “mostruosità” che molti contemporanei vedevano nel nascente socialismo marxista, e che la Chiesa specialmente sottolineava, consisteva proprio in questa pretesa di una rifondazione umana radicale che, se assolutizzava alcuni valori, come quelli della dignità umana e della giustizia, ne gettava via molti altri che pure all’uomo appartengono, negandoli, come nel caso dei valori religiosi e della cultura che li riguarda, oppure riservandoli per dopo, per quando una società più giusta avrebbe consentito, per esempio, non solo una solidarietà di classe, ma una solidarietà rivolta a tutti. Il cattolico si opponeva al fatto che, nel marxismo, il fine venisse a giustificare i mezzi, e l’odio di classe fosse elevato a fattore propulsivo della trasformazione.

Il fatto è che il terreno di lotta sul quale il socialismo marxista scendeva contro il capitale era una piazza già ripulita da molti valori umani la cui scomparsa si attribuisce sovente, sbagliando, al marxismo. La Chiesa invece ha sempre considerato il socialismo marxista come una risposta errata ad una violenza precedente: la lotta di classe era un fatto imposto dai padroni del vapore molto prima che il marxismo la teorizzasse e la rendesse regola universale. E infatti nei documenti pontifici di quest’epoca che si occupano, anche marginalmente, di questo problema, socialismo e comunismo sono posti in un ruolo subordinato nei confronti di capitalismo e liberalismo. Il socialismo è un “rimedio ai disordini” sociali e morali provocati dal sistema industriale, sostiene Leone XIII; un rimedio che aggiunge danno al danno, minando, fra l’altro, il diritto di proprietà alla quale, secondo il Pontefice, gli operai dovrebbero universalmente accedere. La costituzione e l’uso perversi della proprietà nel sistema capitalista non deve oscurare il diritto di proprietà che compete all’uomo, ben oltre i limiti storici dell’epoca presente.

Più in generale, la Chiesa vede nel marxismo un tentativo di costruire un progetto umano universale basandosi su una visione parziale dell’uomo, legata ai bisogni e ai valori che, per la particolare situazione socio-economica, emergono con forza in quest’epoca. La Chiesa intende difendere un progetto umano più vasto, che non trova so-

lo nella fede la sua giustificazione, ma anche nella ricchezza delle esperienze storiche di tutti i tempi che il marxismo, nella sua lettura, riduce ai soli valori della lotta che esso pratica.

2.3. *Due lingue, due logiche*

«Nella presente questione – stabiliva la *Rerum novarum* – lo sconcio maggiore è questo: supporre l'una classe sociale nemica naturalmente dell'altra quasi che i ricchi e i proletari li abbia fatti natura a lottare con duello implacabile fra loro». Capitale e lavoro, secondo il Pontefice, devono collaborare, come membra di un organismo. Scrivendo "capitale", Leone XIII intendeva una certa quantità intelligentemente organizzata di mezzi di produzione e materie prime: la tradizionale proprietà privata, insomma, che doveva svolgere la funzione sociale, da sempre propugnata dalla Chiesa, di favorire il lavoro e con esso il benessere generale. Un "capitale" dunque, inteso in un senso tecnico, che si riferisce alle cose di cui è composto.

Marx invece, quando dice "capitale", pensa anzitutto ad un rapporto fra uomini, all'organizzazione del lavoro disumana che esso stabilisce. Per questo in lui questo termine possiede di per sé una sostanza negativa che va tolta; non ci può essere collaborazione tra "lavoro" e "capitale", perché il capitale marxiano è già, nel suo concetto, "capitale e operai" uniti in un rapporto di conflitto.

Allo stesso modo la classe in Marx non indica un ceto produttore che già per il proprio lavoro entra in rapporti di collaborazione con altri ceti, ma una condizione sociale disumana dalla quale emanciparsi.

Così il pensiero del magistero cattolico e quello marxista procedono, sul lavoro, lungo due binari che toccano gli stessi punti senza incontrarsi mai: la Chiesa parla di capitale e di classe nella loro accezione naturale e positiva e considera i disastri dell'epoca capitalistica come aberrazioni ed eccessi da togliere, per riportare capitale e classi alla loro sana condizione; il marxismo vede nel capitale e nelle classi dei concetti indicanti realtà storiche che devono scomparire. Non è una semplice contrapposizione di termini; le logiche dei due discorsi sono antitetiché: l'uno pensa di rifondare la società sviluppandone il conflit-

to, l'altro vuole l'unità del corpo sociale cercando di continuo la sua conciliazione. È un atteggiamento, questo dei cristiani, coerente con la propria dottrina e tradizione, ma in parte ancora inadeguato alla situazione dell'epoca, nella quale lottare si rende indispensabile.

3. IDEOLOGIE DEL LAVORO E DELLA LOTTA

3.1. Verso il sindacato

Quando aprirono le prime «Camere del lavoro», di ispirazione socialista, non tutti i cattolici vi furono subito contrari; qua e là anzi dei sacerdoti si impegnarono nella loro fondazione. Le Camere erano utili agli operai e sembrava non contrastassero con i principi cristiani; dunque, finché il principio della fratellanza fra le classi sociali rimaneva inviolato, non c'era motivo di tirarsi indietro: questo il pensiero di chi si sentiva spinto verso le nuove iniziative.

Ma nelle Camere del lavoro i cattolici non poterono più stare, nella misura in cui sorsero al loro interno atteggiamenti antireligiosi e si fece chiaro che la tutela dei lavoratori si stava organizzando su una linea programmatica di lotta di classe. Così anche i cattolici che avevano inizialmente partecipato all'attività delle Camere e volevano continuare ad agire nelle fabbriche si orientarono verso la costruzione di nuove organizzazioni confessionali¹⁸.

Quelle già esistenti infatti erano fondamentalmente paternalistiche ed assistenziali, non sviluppavano la solidarietà nella classe operaia: per questo ci volevano delle associazioni professionali che riunissero gli operai cattolici; associazioni che, anche se rese necessarie da mille situazioni, non riuscivano a decollare. I loro primi avversari erano nella direzione stessa dell'Opera dei congressi e la situazione riuscirà a sbloccarsi di fatto solo con lo scioglimento di questa, ormai all'inizio del Novecento, quando il complesso del movimento cattolico, anche grazie all'opera di mediazione condotta da personalità come

¹⁸ S. Tramontin, *I cattolici e le camere del lavoro*, in «Rassegna di politica e di storia», 1968, riporta il dibattito sull'argomento.

Giuseppe Toniolo, comincia ad orientarsi verso una consapevole accettazione del mondo moderno e del sistema politico democratico.

Tommaso Sorgi ha scritto un sintetico quanto esatto elenco dei tratti comuni ai diversi movimenti cattolici nei vari Paesi: «Per la *questione politica*, in tutte le nazioni si riscontra quasi identica questa parabola dello sviluppo della mentalità cattolica impegnata: iniziali dubbi sulla Rivoluzione, sforzo di purificare gli ideali liberali dai germi anticristiani, lotta per le libertà religiose contro lo Stato liberale, scelta finale dell'alleanza col popolo come riscoperta e aggiornamento del popolarismo comunale. Nella *questione sociale*, nasce prima la denuncia immediata dei mali morali ed inconvenienti religiosi dell'industrialismo (secondo il suo successivo espandersi nelle varie nazioni); segue l'intensificarsi delle attività assistenziali, poi il sorgere di opere propriamente sociali (addestramento professionale, collocamento al lavoro, casse mutue, casse di pensione, casse di risparmio), quindi la nascita di circoli operai come organizzazioni cristiane precedenti ai sindacati»¹⁹.

Il paternalismo cattolico, che varie applicazioni ha avuto da parte dei padroni "buoni" nelle loro aziende, si reggeva su un equivoco: la Chiesa ha sempre sostenuto che la proprietà di mezzi di produzione e beni patrimoniali conferisce "responsabilità", nei confronti di tutti coloro che di questi mezzi devono beneficiare e che ne sono moralmente, anche se non giuridicamente, i proprietari.

Non conferisce invece alcuna "autorità" intorno alle dimensioni sociali della proprietà. In altri termini il padrone di una fabbrica è responsabile del suo utilizzo in favore del bene comune; ma non ha il potere di stabilire da solo, in virtù del legittimo controllo che esercita sull'azienda, un controllo sulla dimensione sociale di essa: salute in fabbrica, tempo di lavoro e tempo di riposo, tenore di vita degli operai e loro convinzioni politiche e religiose, ecc. Anche la *Rerum novarum*, invocando la tutela dello Stato sul lavoro, ammette che è la società a dover controllare l'azienda tenendo conto delle esigenze di questa e non viceversa.

Organizzazioni operaie cattoliche, già presenti negli ultimi anni

¹⁹ T. Sorgi, *I movimenti sociali cristiani...*, cit., p. 30.

dell'Ottocento, si moltiplicano agli inizi del secolo. L'inchiesta di Mario Chiri per il Ministero Agricoltura, Industria e Commercio (MAIC), su *Le organizzazioni operaie cattoliche in Italia*, pubblicata nel 1911, parla di 374 organizzazioni cattoliche, con 104.614 iscritti (67.466 nell'industria e 37.148 nell'agricoltura; 53% uomini, 55% donne, 14% minori). Il 41% degli associati cattolici appartiene al settore tessile; soltanto in Lombardia e nel Veneto i cattolici possono numericamente sostenere il confronto coi socialisti (in Lombardia, i cattolici costituiscono il 40% degli iscritti al sindacato): in queste due regioni si concentra il 73% degli iscritti cattolici, localizzati in grande maggioranza in poche diocesi. Sul territorio nazionale invece, circa 150 mila sono i sindacalisti rivoluzionari e più o meno 500 mila i socialisti.

L'opposizione della direzione dell'Opera dei congressi alla diffusione di associazioni operaie cattoliche rimase di fatto insormontabile fino alla sostituzione, nel 1902, di Paganuzzi con Grosoli alla presidenza dell'Opera. A questa data esistevano 76 Camere del lavoro, le organizzazioni di mestieri dei socialisti registravano 238.989 iscritti, alla «Federazione nazionale lavoratori della terra» appartenevano 227.791 contadini²⁰: non c'è da stupirsi se Toniolo continuava a premere per la costituzione di analoghi organismi cattolici, per contrastare l'azione socialista.

Al momento dello scioglimento dell'Opera, nel 1904, il «II Gruppo» comprendeva, oltre alle associazioni di carattere assistenziale e cooperativo, 166 unioni professionali locali con 58.125 soci e una ventina di uffici del lavoro. Il «II Gruppo» veniva trasformato (con l'enciclica *Il fermo proposito*, 11 giugno 1905) in «Unione economico-sociale»²¹, per continuare l'azione sociale dopo lo scioglimento dell'Opera dei congressi. Alla prima assemblea dell'Unione, a Bergamo, il 5 marzo 1907, Medolago Albani sostiene che tutte le attività progrediscono tranne le associazioni professionali. In crescita sono le società di mutuo soccorso (1.135), le Casse Rurali e popolari (1.303), le

²⁰ Dati ricavati dal lavoro di G. Procacci, *La lotta di classe in Italia agli inizi del secolo XX*, Roma 1970.

²¹ Lo statuto venne pubblicato in «La Civiltà Cattolica» dopo l'approvazione del 24 marzo 1906.

unioni rurali e agricole (298), le cooperative di lavoro, produzione e consumo (336), le banche (90), le affittanze collettive (59), i circoli popolari e democratici cristiani (485). Risultano stabili le attività assicurative e in regresso, appunto, le Unioni professionali e le Leghe di lavoro. Medolago Albani incitava a fondarne di nuove, accogliendo tutti i lavoratori dove non ce n'erano altre, costituendo quelle cattoliche in presenza delle socialiste, dando ad esse una competenza territoriale che corrispondesse alle Camere del lavoro.

Nei quattro anni successivi sorgono oltre 240 organizzazioni professionali locali. Al momento della già citata inchiesta di Chiri (1911), esistono alcune forti concentrazioni di lavoratori cattolici sindacalizzati, circondate da vaste aree dove il sindacato cattolico non è presente in misura rilevante. Questa situazione diventerà ancora più chiara nel primo dopoguerra, quando tre o quattromila cattolici sindacalizzati, a Milano, si dovranno confrontare con oltre centomila aderenti alla Camera del lavoro (dati del 1919); le concentrazioni di lavoratori cattolici infatti non si realizzano nell'area urbana, ma in centri manifatturieri di provincia. Anche i contemporanei ne sono coscienti: Riccardo Bachi si spiegherà con tale sproporzione tra gli organizzatori residenti in campagna e quelli residenti in città (l'80% è di provenienza rurale), l'impossibilità di organizzare rapidamente manifestazioni di massa ²².

Dal 1911 al 1914 tutte le organizzazioni sindacali dell'industria rimangono stazionarie o conoscono una lieve flessione. I cattolici perdono molto terreno. I dati MAIC parlano di un calo, a Torino, da 2.393 iscritti nel 1910 a 712 nel 1914. In Lombardia, negli stessi anni, si passa da 42.141 a 20.231. In totale, nel 1914 i cattolici organizzati nell'industria si riducono a 40.009.

La tendenza dei salariati verso i socialisti era già diventata un fatto, come la relativa preferenza del ceto medio per le organizzazioni cattoliche. Guido Miglioli, nel 1908, aveva già messo a fuoco il problema: «Noi vediamo dei socialisti battezzare i loro figli e seppellire religiosamente i loro morti; ma dare il voto ai deputati del partito.

²² R. Bachi, *L'Italia economica nel 1920. Annuario della vita commerciale, industriale, agraria, bancaria, finanziaria e della politica economica*, Città di Castello-Milano-Roma-Napoli 1921, pp. 338-339.

Onde se noi andiamo a dire agli Italiani: difendiamo il catechismo; essi ci risponderanno: noi siamo cattolici, ma diamo il voto a quei deputati che si occupano dei nostri bisogni. Dunque, perché possiamo ottenere che le masse votino per noi [...] bisogna che le organizziamo, che diamo loro il pane; poi, guadagnatane la fiducia, otterremo che votino anche per l'istruzione religiosa».

Su questi punti le discussioni erano roventi e incrementavano la tendenza al controllo da parte della gerarchia ecclesiastica: fino al 1915 gli statuti dell'Unione economico-sociale, che era succeduta all'Opera dei congressi nell'azione di stimolo e coordinamento dell'impegno sociale cattolico, prevedono la responsabilità ultima del vescovo nelle unioni professionali; e «La Civiltà Cattolica», lungo tutto il 1914, pubblica articoli contrari al sindacalismo cattolico.

Mario Chiri nella sua inchiesta aveva rilevato le diversità di posizioni all'interno del movimento cattolico, soprattutto in tema di confessionalità delle organizzazioni, concetto del quale la base cattolica tende a dare un'interpretazione elastica, specie nelle organizzazioni professionali, «in cui la concorrenza colla propaganda aconfessionale si fa sempre più aspra». Chiri si sofferma sul problema delle organizzazioni miste e della lotta di classe: «Il metodo cattolico per eccellenza, quale avrebbe dovuto sgorgare dall'enciclica *Rerum Novarum*, per la risoluzione dei conflitti sociali, doveva essere l'organizzazione mista, in cui l'unione dei padroni e dei lavoratori di una data industria avrebbe dovuto arrivare, animata dal soffio della fede e dallo spirito di solidarietà cristiana, a dirimere la lotta di classe, fenomeno che veniva ad essere negato».

Chiri fa poi la storia, attraverso i congressi, del farsi strada dell'idea di organizzazione *semplificata*: «Riconoscendosi antinomia di interessi tra la classe padronale e la classe lavoratrice, talché si ammette la liceità dello sciopero (Congresso di Taranto, 1901), si parla di un'azione di classe che debba agire solo provvisoriamente e cospirare al benessere generale sotto la spinta dello spirito cristiano (Congresso di Roma del 1900) e si addita pur sempre come meta ultima la corporazione mista con la istituzione al vertice della scala delle organizzazioni di una Commissione di rappresentanti delle due classi che dovrebbe essere come il punto supremo di trattazione e di definizione dei comuni interessi (Congresso di Bologna del 1903). Nel fatto, il caratte-

re differenziale di lotta non si trova più in una differenza strutturale di organizzazione, ma nell'indirizzo spirituale diverso da darsi alla lotta stessa e nell'ultimo Congresso di Modena, 1910, si parla di organizzazioni di classe con indirizzo cristiano che deve schivare di porre a base dell'organizzazione il principio della lotta di classe».

3.2. *L'azione sindacale dei cattolici*

Ma come agiscono le associazioni operaie cattoliche? In genere i loro statuti ammettono lo sciopero come mezzo praticabile nelle controversie; è l'ultima arma però alla quale l'organizzazione intende fare ricorso, assumendone in questo caso «la direzione e la responsabilità», tentando prima tutte le altre vie lecite per comporre il contrasto. Lo sciopero inoltre si convoca se ha buone possibilità di riuscire, e quindi va ponderato: è vietato ogni spontaneismo.

Gli statuti insomma mostrano che i cattolici intendono usare lo sciopero con molta parsimonia. Leone XIII non lo aveva condannato formalmente, ma lo aveva definito uno «sconcio grave e frequente», anche se motivato dal troppo lavoro e dalla scarsa ricompensa: era meglio prevenire gli scioperi – consigliava il Pontefice – rimuovendone le cause per tempo.

Così – secondo il «Bollettino del lavoro» – gli scioperi ai quali il movimento cattolico prende parte dal 1904 al 1914 sono 134, la maggior parte causata da rivendicazioni salariali legate alla crisi del tessile²³. Altri dati ci dicono che i lavoratori coinvolti negli scioperi dei cattolici sono circa 10.000, ma quelli interessati alle vertenze aperte dai cattolici arrivano quasi a 80.000. Queste cifre testimonierebbero una certa capacità di condurre le contrattazioni senza lotte, almeno nei settori dove sono abbastanza forti o dove le mediazioni di personalità locali hanno favorito accordi “amichevoli”.

²³ Novantasette di questi scioperi vedrebbero i cattolici come promotori e per la maggior parte vengono effettuati in Lombardia, cf. M.T. Provenzano, *Attività di sciopero delle organizzazioni sindacali cattoliche dal 1904 al 1914*, in BASMSCI, 1979, 1-2, pp. 229-240. S. Tramontin, *Il sindacalismo cristiano dall'età giolittiana al fascismo*, in F. Malgeri, *Storia del movimento cattolico in Italia...*, cit., pp. 205-315.

Le altre organizzazioni nello stesso periodo danno vita ad una quantità di scioperi incomparabilmente superiore: i socialisti ne promuovono 4.000, gli anarco-sindacalisti 6.000.

I sacerdoti, in un ruolo o nell'altro, sono spesso in primo piano, fino a quando, nel 1914, non verrà loro rivolta la proibizione ufficiale di svolgere attività sindacali. Ma la loro azione è tutt'altro che compatta; nel 1897 per esempio, ad Albiate, uno stabilimento tessile era sceso in sciopero contro la riduzione dei salari ed era stato il parroco a montare la faccenda, o almeno così diceva il padrone; ma il vicino parroco di Triuggio premeva sugli operai perché tornassero al lavoro.

Più noto è lo sciopero di Ranica nel 1909, durato 40 giorni; lì, 800 operai incrociarono le braccia contro il licenziamento di un capo-operaio cattolico. Non importa tanto lo sciopero per sé, quanto l'appoggio che gli dà il vescovo di Bergamo, Giacomo Radini Tedeschi. Il suo segretario – un certo don Angelo Roncalli che ritroveremo più avanti – lo spiegherà in questo modo qualche anno dopo: «Parecchi, pur tra i buoni, pensavano che una causa perdesse il diritto ad essere sostenuta, solo perché nell'uso di alcuni mezzi si poteva correre il pericolo di qualche intemperanza. Mons. Radini non seguiva questa filosofia. A Ranica non era in gioco una questione particolare di salario o di persone, ma un principio, il principio fondamentale della libertà dell'organizzazione cristiana del lavoro di fronte all'organizzazione potente del capitale. Per lui il prendere risolutamente la parte degli scioperanti in quel caso era il compiere un'opera altamente cristiana».

Ancora, in «La Vita Diocesana», don Angelo Roncalli così si esprimeva: «...l'essenza del conflitto consisteva nell'ammettere e nel riconoscere sì o no il diritto agli operai di organizzarsi [...] Là, nel piccolo paese, alle porte di Bergamo, 800 operai soffrivano per la difesa di un loro diritto giusto e santo, che, riconosciuto a parole, veniva schiacciato in pratica e questo era il fatto [...] Certa gente non ha ancora compreso – purtroppo, difficilmente lo comprenderà – che la Chiesa col suo clero, pronta al rispetto e al vero amore per tutti gli uomini, specialmente se cristiani, non vuole essere la serva di nessun partito o pregiudizio e che quanto al liberalismo economico non cesserà mai di combatterlo come si conviene, oggi e domani, come sino

a ieri, ed oggi ancora in alcuni paesi, ha combattuto e combatte il liberalismo politico»²⁴.

Queste parole significano che per i cristiani praticare ed organizzare la lotta di fabbrica non equivale ad assumere la lotta di classe come principio: si lotta sulla base della solidarietà per un obiettivo di giustizia e dignità umana. È una lotta “per”, non una lotta “contro”, anche se ci sono degli avversari. Se il vescovo si impegna di persona vuol dire che la carità cristiana ha dimensioni che vanno ben oltre la conciliazione a tutti i costi.

Questi episodi, in campo cattolico, si accompagnano ad altri, simili a quello occorso nel 1904 nella Filanda Crapanne di Castagnole, vicino a Torino. Le operaie scendono in sciopero perché vogliono un aumento di dieci centesimi; non sono organizzate, e se si sono decise ad un passo del genere è proprio perché non ne possono più. Parroco ed autorità varie le convincono a tornare al lavoro senza aver ottenuto niente. Solo successivamente la ditta concede cinque centesimi di propria volontà e cinque minuti di riduzione dell'orario; è un gesto paternalista che scongiura la crescita della solidarietà operaia, mentre è proprio in questa direzione che il socialismo organizza gli operai, facendo della solidarietà di classe una morale “nuova” attraverso la quale i lavoratori diventano comunità operaia. Questa positiva esperienza collettiva conduce l'operaio ad accettare anche l'insieme delle teorie socialiste con le quali essa viene proposta, ma alle quali la formazione di una comunità operaia non dovrebbe, per forza, accompagnarsi: si può avere solidarietà e lotta, infatti, anche senza l'adesione al socialismo.

Ma nei decenni del decollo industriale italiano la solidarietà fra lavoratori di fabbrica, che è il fattore di crescita di tutte le associazioni operaie, è principalmente la bandiera dei socialisti; e su questo terreno della solidarietà, che dovrebbe essere il loro, i cattolici, spesso, vengono meno e perdono in gran parte, col diffondersi dell'industrializzazione, gli operai delle seconde generazioni.

Pur tenendo conto di questo, appare eccessivo e approssimativo il giudizio di Rossi: «In realtà essi [i cattolici] si trovavano tagliati fuo-

²⁴ A. Roncalli, in «La Vita Diocesana», Bergamo, novembre 1909.

ri da tutto ciò che di nuovo veniva maturando, faticosamente ma sempre più decisamente, nel processo di emancipazione del proletariato italiano. Assenti nella fase di promozione e di organizzazione degli scioperi, vuoi per convinzioni idealistiche, vuoi per mancanza di adeguati strumenti di intervento, vuoi, spesso, per i legami che in forma diretta o mediata li univano ai ceti padronali, i cattolici venivano emarginati anche dalla conduzione delle lotte che nascevano spontaneamente nelle fabbriche, magari per obiettivi limitati, ma nelle quali si cementavano ugualmente la solidarietà e la combattività dei lavoratori di fronte alla resistenza della controparte e all'azione repressiva dei poteri dello Stato»²⁵. Giudizio non condivisibile, perché non guarda la realtà del lavoro in tutta la sua complessità: «Il sindacalismo cattolico, in età giolittiana e anche nel primo dopoguerra, si presentò come un fenomeno molto complesso e articolato, perché complessa e articolata era la società italiana; cioè una società formata da non fortissimi nuclei di proletariato industriale, in cui era presente lavoro a domicilio, lavoro nella piccola e piccolissima impresa, il lavoro femminile e minorile. È nei confronti di queste categorie che si è esercitata soprattutto l'azione di tutela delle organizzazioni sindacali cattoliche, che altrimenti non avrebbero ricevuto tutela in una visione di carattere rigidamente classista, che mirava solo ai nuclei di proletariato in senso stretto»²⁶.

E non si può negare, senza fare violenza alla realtà storica, l'effettivo – per quanto minoritario – radicamento cattolico anche presso gli operai di fabbrica, come spiega Ivo Camerini: «La repressione del generale Pelloux a Milano vede in prima linea tra i difensori degli operai e della gente che rivendica diritti e giustizia sociale un sacerdote, don Albertario. E questo è estremamente significativo per capire che già l'azione sindacale del mondo cattolico non è più qualcosa di astratto, di teorico o soltanto di invito religioso, ma comincia a radicarsi tra la gente, tra i lavoratori. Ne sono un esempio, nei primi anni del secolo, le prime leghe costituite tra gli operai tessili della Lombardia e le prime leghe contadine sempre in Valpadana. Da lì parte tutto

²⁵ M.G. Rossi, *Le origini del partito cattolico...*, cit., pp. 27-28.

²⁶ S. Zaninelli, in *Economia e civiltà*, I, 5.

un lavoro organizzativo che poi porta, nel corso della prima guerra mondiale, alla costituzione della grande Confederazione italiana del lavoro, la CIL, che è il primo sindacato organizzato cattolico e che è la risposta organizzativa alla Confederazione generale del lavoro, la CGL, che si era strutturata organizzativamente nel 1907, dopo che il mutualismo di matrice socialista e anarchica aveva costituito le Camere del lavoro nelle varie province italiane e aveva organizzato le proprie battaglie contrattuali attraverso le categorie che aderivano al sindacalismo socialista»²⁷.

I due sindacalismi si osteggiano; e in tale conflittualità non c'è una pura e semplice concorrenza organizzativa, ma una profonda diversità di prospettive, come sottolinea Sergio Zaninelli: «Senza dubbio nella distinzione e nella contrapposizione tra i due sindacalismi ha giocato la cultura di base, i valori, la stessa visione della società, dove per la cultura socialista e comunista la proprietà andava distrutta, dove per la cultura cattolica e cattolico-sociale la proprietà diventava invece una garanzia per l'individuo, e dunque andava in qualche modo difesa»²⁸.

3.3. *Conflitto fra sindacati cattolici e socialisti*

Scesero in sciopero il 2 febbraio, agli inizi di quel 1920 che avrebbe visto le fabbriche occupate; ma le operaie socialiste dei calzifici milanesi avevano anche una strana richiesta da presentare agli industriali: volevano il licenziamento delle operaie cattoliche.

Non era un atteggiamento isolato. I socialisti, che organizzavano la larga maggioranza degli operai, puntavano al monopolio della rappresentanza; la sola esistenza di altre organizzazioni operaie era per loro crumiraggio e tradimento: «Il movimento operaio genuino – scriveva il socialista Zibordi – è socialista per definizione»²⁹. Dal canto suo, Treves riteneva le organizzazioni cattoliche «un attentato perma-

²⁷ I. Camerini, in *Economia e civiltà*, I, 5.

²⁸ S. Zaninelli, in *Economia e civiltà*, I, 5.

²⁹ G. Zibordi, *L'offensiva del "Pipi" contro l'organizzazione. Allettamenti ed imbrogli. "Tutto pagato"*, in «Avanti!», 3 giugno 1920.

nente al concetto di organizzazione e come un vivaio, educato dalla perfidia borghese, di divisione proletaria e di crumiraggio economico e politico»³⁰.

Non devono stupire, di conseguenza, i tentativi di iscrivere a forza i cattolici nelle Camere del lavoro, le prepotenze e le ritorsioni nelle fabbriche; di lavoro si moriva, e così la rabbia ci metteva poco a montare e, qualche volta, arrivava ad uccidere il militante cattolico, il sacerdote, la suora. Giorgio Vecchio fornisce un'ampia panoramica degli incidenti nel Milanese, per i quali i cattolici accusavano le autorità pubbliche di passività. Ecco infatti come risponde il prefetto di Milano, Flores, al primo ministro Nitti, che aveva ordinato di garantire la libertà di organizzazione: «Avviene però che industriali spesso non richiedono tale intervento dell'autorità preferendo licenziamento operai leghe cattoliche che rappresentano di fronte operai appartenenti leghe rosse una proporzione come da uno a cento»³¹.

Le violenze dei socialisti sui cattolici crebbero a partire dalla primavera del 1919 e arrivarono al culmine nel 1920; si giungeva ad attaccare manifestazioni puramente religiose, come una processione per il *Corpus Domini*³².

Gli scontri tra bianchi e rossi erano ormai di ordinaria amministrazione, e i motivi non mancavano. I sindacati cattolici spesso non aderivano agli scioperi, perché li giudicavano politici e non economici; c'era già, al di là degli equivoci e degli errori occasionali, una diversa concezione del sindacato: i cattolici valorizzavano e organizzavano le categorie professionali, senza caricarle di antagonismo politico; i socialisti tendevano a metterle in secondo piano rispetto alla "classe operaia" che tutto univa.

³⁰ C. Treves, *Popolari e socialisti*, in «Critica sociale», 1-15 aprile 1920, p. 97. Su tutta la questione: P.C. Zunino, *La questione cattolica nella sinistra italiana (1919-1939)*, Bologna 1975.

³¹ Telegramma di Flores a Nitti, 6 maggio 1920, in Archivio Centrale dello Stato. Ministero degli Interni, Direzione Generale di Pubblica Sicurezza. Affari generali e riservati, 1920, b144, fasc. Affari generali; in G. Vecchio, *I cattolici milanesi e la politica. L'esperienza del Partito Popolare, 1919-1926*, Milano 1982, p. 138.

³² Su questi problemi l'importante saggio di A. Canavero, *La Cil, il Partito popolare e l'occupazione delle fabbriche*, in S. Zaninelli (a cura di), *Il Sindacalismo bianco tra guerra, dopoguerra e fascismo (1914-1926)*, Milano 1982, pp. 95-124.

Il movimento cattolico non stimolava sistematicamente una mentalità conflittuale, comunque pagante per l'organizzatore socialista o anarchico; i cattolici infatti non inserivano la lotta di fabbrica nel quadro di un rovesciamento di forza del sistema. Cercavano il miglioramento delle condizioni di vita e di lavoro, anche se la paura che la consuetudine alle lotte sfociasse in una concezione conflittuale del sindacalismo, li bloccò spesso.

Che si dovessero appoggiare i ceti popolari nelle loro richieste, le quali riflettevano nel complesso esigenze di pura giustizia, era ormai convinzione diffusa nel mondo cattolico del primo dopoguerra. Luigi Colombo, presidente della Giunta diocesana milanese, descriveva così, nel 1919, i compiti delle organizzazioni cattoliche: «Preparare gli uomini e le idee verso l'attuazione di questo punto di equilibrio [di accordo tra coloro che concorrono alla produzione]; dirigere allo stesso fine l'opera delle nostre organizzazioni professionali e al tempo medesimo influire presso i membri delle classi abbienti, che condividono le idee del nostro programma cristiano, affinché essi inducano le organizzazioni padronali a collaborare in questo ordine di idee»³³. Questa collaborazione non incontrò significativi successi.

Sulla mentalità con la quale si affrontavano le questioni sociali illumina anche la vicenda dell'Associazione sant'Ambrogio (Asa), rimasta alla fase del progetto. Si trattava di un'iniziativa del segretario del vescovo, don Giovanni Rossi, che doveva rientrare nel quadro del più generale impegno dei cattolici milanesi per la soluzione dei problemi sociali: queste le intenzioni del cardinale Ferrari. Compito dell'Associazione era principalmente quello di reperire fondi, impegnando con continuità sia privati cittadini particolarmente abbienti, sia istituti bancari e imprese, al versamento di quote che permettessero di dar vita alla Casa del Popolo, all'Università Cattolica, ma anche a finanziare le varie opere diocesane, compreso l'Ufficio del lavoro. L'iniziativa si bloccò per vari motivi, uno dei quali costituiva un ostacolo sicuramente insormontabile: del comitato promotore avrebbero dovuto far parte anche industriali che venivano colpiti dagli scioperi

³³ L. Colombo, *Il programma di lavoro della nuova Giunta diocesana di Milano*, in «L'Italia», 2 agosto 1919.

organizzati da quello stesso ufficio del lavoro che essi avrebbero contribuito a finanziare ³⁴.

Nel gennaio, durante lo sciopero dei ferrovieri, i cattolici non si limitarono ad attaccare sulla propria stampa gli scioperanti, ma si spinsero fino a sostituirli nel lavoro. Cose come questa li rendevano nemici agli occhi degli altri lavoratori sindacalizzati, per quante ragioni avessero; tanto più che il Partito Popolare, di ispirazione cattolica, era al governo coi liberali.

Logico, allora, che i diversi sindacati dei metallurgici non agissero di comune accordo; e dunque, all'inizio dell'agitazione che porterà all'occupazione delle fabbriche, presentano agli industriali ben quattro diversi documenti. Ma mentre tra socialisti ed anarchici c'è una certa tolleranza reciproca, consentita dalla comune accettazione della lotta di classe come principio, l'insofferenza nei confronti dei cattolici è totale e inappellabile, tanto che i socialisti non accettano di partecipare a trattative nelle quali i cattolici siano presenti; si rifiutano cioè di legittimarli come autentica forza sindacale. Gli industriali non mancheranno di utilizzare queste divisioni nel corso dello scontro, privilegiando però, come del resto farà anche il Governo, l'organizzazione socialista. E non deve stupire: 160 mila erano i metallurgici socialisti, solo 15 mila quelli cattolici ³⁵.

Questi ultimi sono costretti a subire l'iniziativa socialista, sia nel corso dello sciopero, sia con la successiva occupazione; badando però, sempre, a distinguersi, non tanto nelle richieste di carattere salariale, quanto con proposte di mediazione e superamento dell'antitesi

³⁴ G. Vecchio, *I cattolici milanesi e la politica...*, cit., p. 104.

³⁵ Sul "biennio rosso" e le vicende del movimento operaio nel periodo prefascista: P. Spriano, *L'occupazione delle fabbriche. Settembre 1920*, Torino 1964; G. Macione, *Il biennio rosso. Autonomia e spontaneità operaia nel 1919-1920*, Bologna 1975; M.L. Salvadori, *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Torino 1973; M. Abrate, *La lotta sindacale nella industrializzazione in Italia 1906-1926*, Milano 1968; C. Vallauri, *Il governo Giolitti e l'occupazione delle fabbriche (1920)*, Milano 1974; L. Marchetti (a cura di), *La Confederazione generale del lavoro negli atti, nei documenti, nei congressi 1906-1926*, Milano 1962; M. Antonioli - B. Bezza (a cura di), *La FIOM dalle origini al fascismo 1901-1924*, Bari 1978; L. Einaudi, *La condotta economica e gli effetti sociali della guerra italiana*, Bari 1933; G. Carocci, *Giolitti e l'età giolittiana*, Torino 1961.

tra capitale e lavoro. Teorizzano così il controllo operaio sull'amministrazione della fabbrica, la compartecipazione, l'azionariato operaio in vista della comproprietà: un complesso di iniziative che dovrebbe indirizzare verso l'organizzazione corporativa della società.

Prima della guerra, nell'ambito della cultura cattolica ufficiale la tematica del lavoro era rimasta piuttosto sullo sfondo. La stessa realtà del lavoro era probabilmente poco conosciuta ed altri aspetti della questione sociale premevano, come l'attacco alla lotta di classe, che si era espresso tra l'altro negli articoli antisindacali di «La Civiltà Cattolica» nel 1914. Ma la Guerra mondiale accelera la presa di coscienza della realtà moderna, con la militarizzazione dell'economia e della società, l'enorme sforzo produttivo che rivela la dimensione industriale del lavoro; decolla cioè una cultura, una consapevolezza industriale. E nel dopoguerra il tema del lavoro conquista un suo spazio; «La Civiltà Cattolica» stessa riconosce l'utilità innovativa del conflitto sociale dove non si cada nell'eccesso rivoluzionario. «Studium», «Civitas», «Vita e Pensiero», «La Civiltà Cattolica» si pongono il problema del lavoro in una moderna democrazia industriale. Il primo risultato è una certa consapevolezza dell'estraneità del mondo cattolico al proletariato, ma anche al complesso del sistema industriale, al quale tuttavia, nello stesso tempo, la cultura cristiana vuol dare indicazioni. I temi sindacali entrano nel dibattito culturale: si critica il rapporto di salario, consigliando la "compartecipazione industriale", l'associazione dell'operaio nel governo dell'azienda, la partecipazione dei lavoratori all'insieme dei problemi sociali e alla loro soluzione ³⁶. Ma non c'è la forza per realizzare dal basso una simile riforma: questa parte, nettamente teorica – ma sarebbe meglio dire velleitaria – delle loro richieste agli industriali, vuole ottenere principalmente lo scopo di proporre il sindacato cattolico con una fisionomia precisa all'opinione pubblica, specialmente operaia.

Di conseguenza i cattolici criticano la perenne conflittualità pro-

³⁶ Col fascismo al potere, infine, sarà avvertito il pericolo che il mutamento dell'equilibrio politico possa risolversi in un ritorno del lavoro ad una subordinazione servile («La Civiltà Cattolica», 2 dicembre 1922): un dibattito promettente, ma non durerà a lungo, almeno non alla luce del sole. Cf. G. Rumi, *Lavoro e cultura cattolica nel declino dell'età liberale (1914-1924)*, in BASMSCI, 1981, 2, pp. 149-165.

mossa dai socialisti, come criticano aspramente le posizioni degli industriali: senza una presa adeguata nella classe operaia pretendono di porsi come terza forza che orienta una radicale e urgente riforma della società. È una posizione che sospende i cattolici fra i due contendenti principali e li condanna all'isolamento³⁷. Per Giovanni Spadolini l'impegno dei cattolici, con l'accentuarsi della crisi dello Stato liberale, è su due fronti: in competizione coi socialisti sul piano sociale, per contrastarne la penetrazione fra i lavoratori; in competizione col ceto dirigente liberale, contro il quale agitano i problemi della questione sociale, per recuperare alla Chiesa i consensi di quella parte di borghesia che se ne era allontanata³⁸.

Dall'occupazione delle fabbriche tutte le forze operaie usciranno sconfitte, perché si farà manifesta l'assenza di un programma politico efficace e di idee capaci di guidare la trasformazione sociale che pure

³⁷ Sui cattolici e l'occupazione delle fabbriche: A. Canavero, *La Cil, il Partito popolare e l'occupazione delle fabbriche...*, cit.; C. Gallina, *La Confederazione italiana dei lavoratori e l'occupazione delle fabbriche* (1920), in AA.VV., *Dalla prima Democrazia...*, cit., 1983, pp. 519-546; P.G. Zunino, *L'atteggiamento dei cattolici di fronte all'occupazione delle fabbriche*, in «Rivista di Storia contemporanea», 2, 1973; G. Galli, *I cattolici e il sindacato*, Milano 1969.

³⁸ G. Spadolini, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*, Firenze 1954. Rossi invece sostiene l'esistenza di una solida compenetrazione di interessi fra borghesia laica e borghesia cattolica: un incontro che avviene dunque prima a livello strutturale che politico e costituisce la base di quel "blocco clericico-moderato" che è fra le caratteristiche, secondo il Rossi, della storia italiana dell'ultimo secolo. Ma la tesi della priorità dell'incontro a livello strutturale – secondo Gariglio e Passerin D'Entrèves – non appare sufficientemente provata. Essa è affidata in buona misura alla «fondamentale unanimità di tutto il vasto e composito schieramento cattolico», in favore della scelta protezionista inaugurata dal governo coi provvedimenti tariffari del 1887, che tengono a battesimo il "blocco industriale-agrario".

Il Rossi non riesce a dimostrare, almeno per questo periodo, quella organica compenetrazione – su scala non più locale, ma nazionale – di capitali di parte cattolica e di parte laica, che è alla base della sua prospettiva. Ma la dimostrazione che sembra mancare per il periodo degli anni Ottanta-Novanta emerge con chiarezza per l'età giolittiana: «I nodi strutturali del clericico-moderatismo – continuano Gariglio e Passerin D'Entrèves – emergono con indubbia chiarezza, mentre la documentazione ricca e sostanziosa permette di portare alla luce un intreccio di interessi economici di importanza crescente e in buona parte insospettata, certo destinati ad influire sul lungo periodo»; B. Gariglio - E. Passerin D'Entrèves, *Introduzione alla storia del movimento...*, cit., pp. 38-39.

tutti volevano: il regime corporativo che il fascismo imporrà successivamente non avrà nulla di cattolico né di socialista.

4. CORPORATIVISMO E FASCISMO

Quando il fascismo al potere in Italia istituì il “regime corporativo”, ci fu chi, in campo cristiano, guardò con interesse al tentativo, pensando forse che un governo forte avrebbe introdotto nella struttura della nazione quegli elementi di equilibrio che il movimento sociale cristiano non era riuscito a costruire: «Confusi e attratti dalla politica della concentrazione controrivoluzionaria, di cui coerente realizzatore fu Mussolini, turbati dall'idea di un comunismo mondiale veicolo di ateismo di Stato, molti cattolici piegarono le ginocchia, la Curia temette il peggio. Il fascismo sembrò ottenere ciò che i vecchi intransigenti e i clerico-moderati vanamente sperarono a lungo dalla fine del secolo scorso in poi: il ritorno delle masse, imbalanzite dalla propaganda socialista, all'obbedienza, alla pratica di quelle virtù di sottomissione e di rassegnazione, raccomandate dai sociologi del tradizionalismo cattolico francese del secondo impero, da Charles Perin e Le Play. Vecchie suggestioni assorbite dal fascismo e saldate in un amalgama ideologico»³⁹.

Così padre Angelo Brucculeri, in un intervento del 1934 su «La Civiltà Cattolica», cercava le affinità della riforma fascista col cristia-

³⁹ G. De Rosa, *L'utopia politica di Luigi Sturzo*, Brescia 1973, pp. 130-131. Più sbrigativamente, Miccoli sostiene che la Chiesa voleva una «società autoritaria e gerarchica, chiusa al pluralismo delle opinioni, dominata dall'autorità pontificia. È da questo punto di vista che il fascismo, con tutta la sua politica antiliberal e antidemocratica, poté apparire alla Santa Sede e alle gerarchie ecclesiastiche una grande occasione, lo strumento per il ritorno ad una situazione politico-sociale che sembrava rappresentare la premessa per la realizzazione successiva di una società effettivamente ierocratica», G. Miccoli, *La Chiesa e il fascismo*, in G. Quazza (a cura di), *Fascismo e società italiana*, Torino 1973, pp. 183-208. Il giudizio di Miccoli non rende giustizia alla complessità degli eventi; si confronti con P. Scoppola, *La Chiesa e il fascismo durante il pontificato di Pio XI*, in *Coscienza religiosa e democratica nell'Italia contemporanea*, Bologna 1966; AA.VV., *I cattolici tra fascismo e democrazia*, a cura di P. Scoppola - F. Traniello, Bologna 1975.

nesimo sociale e le trovava nella volontà di superare l'individualismo capitalista da una parte e nel rifiuto della lotta di classe socialista dall'altra: negli organi corporativi – ugualmente voluti, secondo l'Autore, dal cristianesimo e dal fascismo – l'interesse di categoria e l'interesse generale avrebbero trovato composizione⁴⁰.

Oggi è facile vedere che padre Brucculeri – che qui è proposto per il suo carattere rappresentativo di molta altra letteratura del tempo – prendeva per buona una teoria del regime che serviva più a mascherare la realtà delle cose che a porvi mano per cambiarle, e gli forniva così un credito che non meritava. Ma anche allora si poteva dare ben altro peso a certe differenze: l'idea corporativa cristiana si sviluppava grazie all'indipendenza degli istituti intermedi tra cittadino e Stato; essa difendeva cioè l'autonomia del sociale e delle libere iniziative nei confronti delle istituzioni pubbliche, dando realizzazione al principio di sussidiarietà. Secondo quest'ultimo, l'istituzione maggiore deve intervenire in soccorso dell'istituzione minore o della libera iniziativa solo quando il problema è superiore alle forze di queste ultime, ma non può sostituirsi a loro o servirsene per fini estranei alla loro natura.

Ben diverso era l'atteggiamento del regime fascista, il cui corporativismo era costruito in funzione dello Stato, col preciso obiettivo di togliere alle realtà sociali ogni spinta autonoma, strappando le radici

⁴⁰ Tra Pio XI e Benito Mussolini, quanto alla critica del capitalismo, scrive padre Brucculeri, «vi è certamente uniformità di giudizio, ma con una differenza: che questi parla soprattutto a nome dell'economia politica, il papa a nome della morale cristiana; l'uno giudica alla luce dei dettami dell'utile, l'altro giusta le norme dell'imperativo etico; per primo il capitalismo non risponde più al benessere nazionale, per l'altro è in antagonismo alla giustizia sociale», A. Brucculeri S.J., *Dal corporativismo dei cristiano-sociali al corporativismo integrale fascista*, in «La Civiltà Cattolica», 2009, I, 1934 pp. 449-459 (dello stesso autore si vedano gli articoli sulla partecipazione agli utili da parte degli operai pubblicati sulla stessa rivista nel 1920, poi raccolti in *Salariato e compartecipazione*, Roma 1920). Elencando le differenze tra la concezione fascista e quella cristiano-sociale, padre Brucculeri ricorda che quest'ultima «non escludeva» la pluralità sindacale, ma ne sottolinea gli inconvenienti. Quanto alla diversa concezione della corporazione, egli la spiega col desiderio di parte cattolica di non ampliare i poteri di intervento dello Stato, in un periodo in cui la massoneria «padroneggiava i governi». In generale padre Brucculeri cerca di attenuare ogni motivo di contrasto fra le due dottrine.

ad ogni possibile forma di opposizione. Imbavagliata la società, un regime autoritario – come il fascismo allora e come altri governi forti successivamente – può pensare di controllare i problemi sociali con semplici provvedimenti di legge, dando vita ad istituti dotati di poteri tali da soffocare, come scrive dalla Francia il cattolico antifascista Francesco Luigi Ferrari, ogni tentativo di opposizione, «per realizzare il controllo effettivo dello Stato-Governo sui rapporti tra le diverse classi sociali. Come succede sempre nei regimi di polizia, i grandi problemi politici ed economici sono così ridotti a problemi puramente amministrativi».

C'è stato un antifascismo cattolico che ha saputo analizzare presto e in profondità l'atteggiamento fascista nei confronti della società e dello Stato. Ecco come Ferrari sintetizza il punto di vista fascista: «Poiché la questione sociale diventa così nient'altro che un problema nazionale di organizzazione dell'esercito dei *poveri* per la conquista dei mezzi di produzione fin qui detenuti dalle altre società nazionali *ricche*, è possibile risolvere definitivamente questa questione sociale con semplici mezzi legislativi». Lo Stato corporativo fascista non può ammettere l'esistenza della lotta di classe, che porterebbe il contrasto tra ricchi e poveri dentro la nazione; dunque, prosegue Ferrari, lo Stato «deve possedere la forza necessaria e sufficiente per soffocare ogni manifestazione della lotta di classe». Nel progetto dei nazionalisti, per garantire la stabilità dell'organizzazione sociale è necessario fornire «alla classe politica *di fatto* più forte – e che per ciò stesso dispone del potere – i mezzi necessari e sufficienti per dominare tutte le attività economiche della nazione e per disciplinarle in ordine alla realizzazione dell'interesse collettivo, quale è concepito dall'élite dei governanti»⁴¹.

Gli studi storici del dopoguerra confermano l'analisi di Ferrari. «In effetti – scrive Romano – l'impalcatura delle organizzazioni politiche e sociali del regime, che di fatto copriva il vuoto creato nella società civile italiana dalla violenta distruzione delle organizzazioni socialiste e democratiche operata dallo squadristo fascista, e che era stata creata principalmente come mezzo efficace per imbrigliare, in

⁴¹ F.L. Ferrari, *Le Régime fasciste italien*, Paris 1928, tr. it., in C. Casucci (a cura di), *Il fascismo. Antologia di scritti critici*, Bologna 1982, pp. 313-316.

un'organizzazione totalitaria della società, le diverse classi e i diversi strati sociali, specialmente dei ceti lavoratori, finiva per mostrare in pratica più volte i suoi limiti di efficacia e di funzionalità»⁴².

Si tratta di un contrasto interno (tra lo scopo dichiarato e l'effetto reale) comune a tutte o quasi le istituzioni fasciste, che si faceva acuto specialmente nel settore sindacale in tempi di crisi, quando si rafforzava la tendenza dei lavoratori ad esprimere nelle organizzazioni, senza tener conto degli indirizzi generali del regime, i propri interessi. Il regime corporativo copriva uno squilibrio, garantito dal fascismo, a favore dei grossi gruppi capitalistici, contro i quali si agitavano però certi settori sindacali. Inoltre, da una parte gli industriali non volevano saperne di controllo dello Stato sulla produzione, come testimonia il discorso di Alberto Pirelli alla riunione della Confindustria, alla presenza di Mussolini, nel novembre 1934; dall'altra la tendenza rappresentata dal ministro Bottai avrebbe voluto una efficacia reale delle istituzioni corporative⁴³. Il contrasto tra società e Stato, che alla lunga il fascismo non riesce a soffocare, esplose con la guerra e i sacrifici che essa impone e trova una soluzione di grande portata con la Resistenza e la rifondazione dello Stato che essa favorisce.

Nel confronto tra cristianesimo sociale e fascismo, padre Brucculeri aveva richiamato più volte la *Quadragesimo anno* di Pio XI, il quale effettivamente giudicava in modo positivo la cooperazione sociale che la riforma fascista si riprometteva di conseguire: Pio XI però non mancava di mettere in guardia contro il rischio di una strumentalizzazione politica del nuovo ordinamento, temperando così un giudizio globalmente positivo, e dava anche un'ampia esposizione del principio di sussidiarietà, che non lasciava dubbi sul fatto che il corporativismo cristiano è un mezzo per moltiplicare la libertà sociale e non per orientarla allo Stato. Il corporativismo è per Pio XI uno strumento per armonizzare gli interessi conflittuali e condurre la società ad un principio unitario, che non sia il puro e semplice potere economico; allo stesso tempo, è una forma di tutela delle libertà sociali e dell'autonomia delle comunità intermedie, che risultano penetrate dall'«or-

⁴² S. Romano, *Le classi sociali in Italia dal Medioevo all'Età contemporanea*, Torino 1977 (1965).

⁴³ Cf. «Critica fascista», gennaio 1937.

dinamento capitalistico dell'economia», il quale impone la propria impronta sull'insieme delle condizioni sociali ⁴⁴: «E in primo luogo ciò che ferisce gli occhi è che ai nostri tempi non vi è solo concentrazione della ricchezza, ma l'accumularsi altresì di una potenza enorme, di una dispotica padronanza dell'economia in mano di pochi, e questi sovente neppure proprietari, ma solo depositari e amministratori del capitale, di cui essi però dispongono a loro grado e piacimento. Questo potere diviene più che mai dispotico in quelli che, tenendo in pugno il denaro, la fanno da padroni [...] sicché nessuno, contro la loro volontà, potrebbe nemmeno respirare. Una tale concentrazione di forze e di potere, che è quasi la nota specifica della economia contemporanea, è il frutto naturale di quella sfrenata libertà di concorrenza che lascia sopravvivere solo i più forti, cioè, spesso i più violenti nella lotta e i meno curanti della coscienza» ⁴⁵.

Il papa sottolinea la specificità dell'istituzione politica e dei suoi compiti; accusa lo Stato di avere accettato un abbassamento della propria dignità e di essersi fatto strumento dei più forti ⁴⁶.

C'è chi ha visto, nel testo della *Quadragesimo anno*, un tono forse eccessivamente conciliante con gli ordinamenti fascisti, ma non si deve dimenticare la particolarità della situazione italiana, politicamente e socialmente bloccata, che vedeva minacciata l'esistenza stessa dell'Azione cattolica, dopo che tutte le altre organizzazioni non fasciste erano state liquidate ⁴⁷.

⁴⁴ *Quadragesimo anno*, 103.

⁴⁵ *Ibid.*, 105-106-107.

⁴⁶ *Ibid.*, 109.

⁴⁷ Ma non è solo una posizione "tattica" quella della Chiesa nei confronti del fascismo: esistono attese diffuse, come sottolineavano le precedenti osservazioni di De Rosa e Miccoli. È da condividere il seguente giudizio sulla mentalità del Pontefice e dell'enciclica, che aiuta a comprendere proprio quelle aspettative: «È visibile in lui [Pio XI], nei confronti di Leone XIII, una maggiore valutazione dello spessore storico dei problemi e del "momento operativo". Ma il metodo della "mediazione" rimane ancora quello deduttivo [...] Anzi, la più stretta relazione che Pio XI riconosce tra momento dottrinale, dato storico e progetto operativo dà origine a quel *corpus* organico di principi universali e di orientamenti operativi, che – come ricordavamo – per la prima volta fu detto "dottrina sociale della Chiesa", e fu posto alla base d'un modello di "società cristiana", intesa quale terza via alternativa tra liberalismo e socialismo», *Dalla Rerum Novarum ad oggi...*, cit., p. 351.

Dove la situazione è diversa, Pio XI interviene in appoggio dei lavoratori, dando anche indicazioni precise al sindacalismo cattolico, per spronarlo ad un impegno deciso nella difesa degli interessi professionali: la corporazione infatti, secondo Pio XI, non cancella il ruolo del sindacato. Fu lo sciopero tessile nella zona di Lille, nella Francia del Nord, nel 1929, a richiamare l'intervento del Papa: i sindacati cristiani si erano alleati per l'occasione con quelli socialisti e gli industriali si erano rivolti a Roma ottenendone una risposta che probabilmente non li fece felici, perché consentiva le alleanze provvisorie degli operai cattolici con gli altri, quando si rendevano necessarie; e raccomandava di dedicarsi alla formazione religiosa degli operai, per scongiurare i pericoli di un "contagio" socialista favorito dall'impegno comune. Il diritto di associazione sindacale è sancito nella *Lettera* che La Sacra Congregazione del Concilio invia al vescovo di Lille: *Sui Principi della dottrina sociale cattolica concernenti l'attività dei sindacati cristiani*⁴⁸. E sarà ribadito nella *Quadragesimo anno*, che intende l'organizzazione corporativa come non escludente l'attività sindacale; molteplici gli interventi di quegli anni, da parte di studiosi cattolici che spiegano la convivenza di corporazione e sindacato⁴⁹.

CONCLUSIONE: I LAICI E IL LAVORO

«Dachau è una città del lavoro [...] Un unico criterio determina infatti il diritto di ciascuno alla vita: la sua potenza di lavoro»; così, al ritorno, se la ricordava padre Jacques Sommet. Preti come lui, nel giugno del 1942, ce n'erano 2.500 nel campo di Dachau e venivano da tutta Europa; la *Gestapo* vi aveva riunito tutti quelli che era riuscita ad identificare nei vari campi. Solo 1.100 videro la liberazione.

⁴⁸ 5 giugno 1929; cf. il commento di G. Guitton, *Pour collaborer. Les directives de la S. Congrégation du Concile sur la question syndicale*, Paris 1930.

⁴⁹ Emblematico l'intervento, per es., di J. Zirnheld alla ventesettesima Semaine Sociale de France, Angers 1935: *Comment le déploiement normal des libres activités syndicales assure l'évolution ordonnée du régime corporatif*. Su Pio XI, il suo pontificato e l'enciclica *Quadragesimo anno*: C. De Rossi Dell'Arno, *Pio XI e Mussolini*, Roma 1954; M. Rocha, *Les origines de «Quadragesimo Anno»: travail et salaire à travers la scolastique*, Paris 1933.

«Abbiamo benedetto Dio di averci fatto vivere a Dachau la vita del proletariato – ha scritto il gesuita De Coninck, comprendendo che il lavoro dei *lager*, anche se esasperato, non era dissimile, per il resto, da quello delle fabbriche –. La vita dura, in condizioni disumane, che abbiamo condotta, ha fatto vivere a noi stessi tutti i problemi spirituali che simili circostanze pongono a milioni di uomini. Lavorare senza un salario proporzionato alla fatica, lavorare oltre le proprie forze e meno delle proprie capacità, lavorare senza avere un minimo interesse per il lavoro, per dei padroni odiati, sotto una sorveglianza brutale: questo rende particolarmente facile, se volete, una vita cristiana eroica, ma particolarmente difficile una vita cristiana normale. Quanto guadagnerebbe il sacerdote se potesse rendersi conto in modo concreto attraverso una esperienza personale delle condizioni di vita di coloro che evangelizza! Quante cose direbbe in modo diverso!»⁵⁰.

L'esperienza di lavoro come operai aprì gli occhi a quei preti che furono incatenati, per mesi o per anni, insieme ai lavoratori che quasi mai vedevano in chiesa. Anche per mezzo loro si diffuse nel clero la coscienza che il prete poco sapeva della fabbrica e troppo pochi erano i lavoratori cattolici abbastanza attivi e consapevoli da spiegargliela.

Nei decenni precedenti c'erano stati dei preti che, sconvolti dalla scoperta della realtà operaia, vi si erano dedicati totalmente, o almeno ci avevano provato. L'idea che le città industriali del Novecento, con le loro periferie operaie, fossero delle nuove "terre di missione", si stava diffondendo ormai dalla fine dell'Ottocento; così per qualcuno fu logico pensare di applicare alla classe operaia il metodo proposto ad un certo punto da Pio XI, cioè l'adattamento della Chiesa alle culture non occidentali con le quali veniva a contatto nelle missioni d'oltremare: bisognava rendere indigena la Chiesa, diceva il Papa, e "disoccidentalizzare" il cristianesimo. Allo stesso modo allora, pensavano i sacerdoti che si sentivano attratti dal mondo operaio, si doveva purificare il cristianesimo dagli elementi borghesi che vi si erano sovrapposti ed andarlo a vivere fra gli operai, per riacquista-

⁵⁰ L. De Coninck, *Les conversations de Dachau*, in «Nouvelle Revue Théologique», novembre 1945, pp. 1169-1183 (in E. Poulat, *Naissance des prêtres ouvriers*, Paris 1965, tr.it., Brescia 1967, p. 244).

re la classe alla Chiesa e dare vita ad una autentica cultura operaia cristiana.

Già nel corso della guerra vengono ideati nuovi criteri di apostolato, basati non tanto sulla presenza territoriale della parrocchia, quanto sulla presenza del prete, anche come operaio, fra gli altri operai. Sono idee ed esperienze, specialmente francesi, che, al di là dei loro risultati pratici, mostrano una profonda esigenza di condivisione: la Chiesa soffre la separazione dalla classe operaia e si rende conto che in molti posti la classe non si è “allontanata” da essa ma, semplicemente, ne è nata fuori ⁵¹.

Quando Pio XII, nel 1946, dichiara che «i laici sono la Chiesa», contribuisce a voltare una pagina antica della tradizione cristiana, che nel corso del tempo aveva mantenuto una profonda differenza tra chierici e laici: da una parte gli “spirituali”, staccati dalle cure del mondo e rivolti esclusivamente al servizio dell’altare; dall’altra i “carnali”, trattenuti nel mondo dai gravami della famiglia e degli affari ⁵².

⁵¹ Sui preti operai si veda il fondamentale lavoro di E. Poulat, *Naissance...*, cit., che, a partire dalla *Mémoire sur la conquête chrétienne dans le milieu prolétaire* di H. Godin e Y. Daniel, presentata nella Pasqua del 1943 al cardinale Suhard, racconta la nascita dei preti operai, il problema dell’assistenza religiosa dei deportati e le conseguenti vicende dei sacerdoti durante la Guerra mondiale. Utilissima la descrizione dei tentativi di approccio alla classe operaia da parte del clero francese nella prima metà del secolo. Sempre all’opera di E. Poulat si rimanda per la bibliografia generale. Su queste vicende esistono importanti testimonianze dirette; per quanto riguarda le vicende della guerra: H. Perrin, *Journal d’un prêtre-ouvrier en Allemagne*, Paris 1945; H. Bousquet, *Hors des barbelés*, Paris 1945; V. Dillard S.J., *Suprêmes témoignages*, Paris 1945; A.G. Morelli O.P., *Terre de détresse*, Paris 1947; G. Grandmesnil, *Action catholique et S.T.O.*, 2 voll., Paris 1947; Can. M. Le Bas, *Pierre de Porcaro, prêtre-ouvrier, mort à Dachau (1904-1945)*, Paris 1948; L. Guéry, *Volontaire pour le Christ. L’abbé René Giraudet, curé en France, ouvrier à Berlin (1907-1945)*, Angers 1948. Per le missioni operaie, oltre alle opere di don Godin (*Les prêtres-ouvriers*, Paris 1954; *Problèmes du catholicisme français*, Paris 1954): H. Quéffelec, *Le jour se lève sur la banlieu*, Paris 1954; J. Loew O.P., *Journal d’une mission ouvrière (1951-1959)*, Paris 1959; M. Labourdette O.P., *Le Sacerdoce et la Mission ouvrière*, Paris 1959; A. Ancel, *Cinq ans avec les ouvriers. Témoignages et Réflexions*, Paris 1963, tr. it., Firenze 1964.

⁵² Nel secondo dopoguerra l’interesse per la realtà del lavoro e per l’insieme delle realtà terrene che esso richiama favorisce anche la riflessione teologica sull’argomento. Un punto di riferimento, anche per il dibattito che ha suscitato, è il lavoro di M.D. Chenu, *Pour une théologie du travail*, Paris 1955; nello stesso anno esce, di C. Morcillo Gonzales, *la Teología del trabajo*, Bilbao 1955; ma già precedentemente

A pietrificare la divisione aveva provveduto soprattutto il Medioevo, il cui cristianesimo era essenzialmente monastico, svalutatore cioè, per certi aspetti, dell'ordine mondano: per il monaco il lavoro, come si ricorderà, è strumento di purificazione, ha valore solo in quanto è orientato all'ascesi.

Nel Medioevo, comunque, il mondo del lavoro faceva parte della "società cristiana", trovava in essa la sua funzione e la sua spiegazione, quasi fosse il piano inferiore, seminterrato e meno nobile, ma pur sempre necessario, dell'edificio sociale ed ecclesiale. L'età moderna invece abbatte a poco a poco la costruzione medievale, costruisce una società che non cerca più nella Chiesa la sua spiegazione: essendo laica, non può ritenere valida per sé la condizione di vita dei chierici; ma mentre il laicato, nella società, cerca liberamente nuovi valori e nuove idee, il laicato nella Chiesa fatica ad esprimersi e a trovare un originale stile di vita. Il cristianesimo dei laici risulta così, per molti aspetti, una spiritualità per chierici e consacrati, che viene adattata (nel significato, almeno in parte, di "diminuita") per poter essere applicata ad uno stato di vita, quello laico appunto, meno perfetto. Quando la società laica respinge il chierico, dunque, respinge con lui la Chiesa intera, che, nel corso di mille vicende, il chierico aveva conformato alla propria condizione.

C. Thils se ne era occupato: *Théologie des réalités terrestres*, Bruges 1946; *La théologie et le travail*, in «Collectanea Mechliniensia», 32, 1947, pp. 53-58; *Théologie et réalité sociale*, Tournai 1952. Si veda, in K.V. Truhlar S.J., *Labor christianus. Initiatio in theologiam spiritualem systematicam de labore*, tr. it., Roma 1966, la bibliografia sull'argomento fino alla metà degli anni Sessanta; ricordiamo qui A. Pieper, *Musse und Kult*, Munchen 1955, tr. it., Brescia 1956; G.B. Montini, *Religione e lavoro*, Milano 1960; P. Pavan, *La concezione cristiana del lavoro*, in AA.VV., *Il Lavoro*, Roma 1963; M.D. Chenu - A. De Bonis - H. Rondet, *Per una teologia della creazione e del lavoro*, tr. it., Roma 1967. Rilevanti le trattazioni di alcuni dizionari di teologia: J. Bauer, *Lavoro*, in *Dizionario di teologia biblica*, Brescia 1965; G. Campanini, *Lavoro*, in *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma 1973; S. Bruno, *Lavoro*, in *Dizionario teologico*, Assisi 1974; G. Angelini, *Lavoro*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba 1977. Si segnala ancora: G. Angelini, *La teologia cattolica e il lavoro. Un tentativo di bilancio*, in *Il lavoro. I. Filosofia, Bibbia e Teologia*, Brescia 1983, pp. 135-162; AA.VV., *Il lavoro è per l'uomo. Occupazione, programmazione e partecipazione. Atti del convegno nazionale della pastorale del lavoro, Roma 5-7 novembre 1983*, Roma 1984; P. Doni, *Il cammino per una nuova teologia del lavoro*, in AA.VV., *Per una teologia del lavoro nell'epoca attuale*, Bologna 1985, pp. 167-200.

Così, i tentativi che si succedono, in questo secolo, di “andare verso” il mondo del lavoro, di “conquistare” (partendo da fuori) la classe operaia, di “penetrare” i vari ambienti professionali, riflettono la posizione estranea del chierico, che scopre all’improvviso di non avere più fra le mani quel mondo che intendeva offrire a Dio.

Il clericalismo implicito in queste posizioni era avvertito con chiarezza da padre Escrivà de Balaguer, fondatore dell’*Opus Dei*. Se uno non vuole lavorare, sostenendo che il lavoro non lo aiuta a farsi santo, scriveva ad esempio già nel 1932, «potete dirgli con tutta certezza che Dio non gli ha dato la vocazione per l’*Opus Dei*». «Noi siamo gente della strada – sosteneva monsignor Escrivà –. E quando lavoriamo nelle cose temporali lo facciamo perché quello è il nostro posto, quello è il luogo in cui incontreremo Gesù Cristo, il luogo in cui la nostra vocazione ci ha lasciati»⁵³.

L’*Opus Dei* è una delle realtà che esprimono il cambiamento di sensibilità che aveva cominciato a diffondersi nella Chiesa fin dall’Ottocento, ma solo alla metà del Novecento giunge a maturazione e si esprime con originalità; questa sensibilità, emergente soprattutto attraverso nuove opere ecclesiali, porta nuova luce alla comprensione dei diversi stati di vita ed alla distribuzione dei compiti nella Chiesa: l’apostolato, ad esempio, non viene più riservato alla gerarchia e al clero, ma ogni cristiano deve assumere la responsabilità personale della Chiesa e della sua missione nel proprio ambiente.

Si tratta dunque di qualcosa che va oltre il “fare apostolato”: è la scoperta della dimensione laicale del cristianesimo, capace di portare frutti importanti nella spiritualità e nella teologia. È un modo di essere cristiani che non rinuncia alla radicalità del Vangelo, senza però generare condizioni di vita separata dagli altri uomini, come già scriveva l’antico autore di *A Diogneto* a proposito della Chiesa delle origini⁵⁴.

Questo “timbro delle origini” si costata anche in opere complesse quali il Movimento dei Focolari, sorto durante l’ultimo conflitto mon-

⁵³ J. Escrivà De Balaguer, *Colloqui con mons. Escrivà*, Milano 1968, n. 62; la seconda citazione viene da un testo del 19 marzo 1954, in J.L. Illanes, *La santificazione del lavoro*, tr. it., Milano 1981, pp. 64-65.

⁵⁴ Cf. *A Diogneto*, V, 1, in *I Padri Apostolici*, a cura di A. Quacquarelli, Roma 1986, pp. 358-357.

diale: i focolarini, ha scritto la fondatrice Chiara Lubich, «pregano come angeli e lavorano come facchini». È quel desiderio di essere contemplativi in mezzo al mondo che anima anche l'Opera di Schoenstatt fondata da padre Kentenich, e mille altre iniziative grandi e piccole che sorgono in questo secolo trovando un punto di corrispondenza e di riferimento nel grande evento del Concilio Vaticano II.

Prima del Concilio infatti, il laico – paradossalmente – è ancora privo di un suo statuto, è ancora definito, canonicamente, come colui che non è chierico. Saranno le sue esperienze a suggerire i contenuti della sua figura al Concilio, come quella di colui che si fa santo nell'esercizio della propria attività, «secondo i propri doni e uffici», e cresce nell'intimità con Cristo e partecipa al Suo sacerdozio compiendo secondo il volere divino il proprio lavoro ⁵⁵.

⁵⁵ Tutti i documenti conciliari interessano i laici, ma di particolare importanza risultano la Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (sia quando tratta dei laici in particolare sia per la laicità che la Chiesa riconosce come propria caratteristica: v. la trattazione sul *Popolo di Dio e sull'universale vocazione alla santità*), la Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, il decreto *Apostolicam actuositatem* (a proposito del quale segnaliamo il commento di Y. Congar, *Apports richesses et limites du Décret*, in *L'apostolat des Laïcs. Décret «Apostolicam actuositatem»*, Paris 1970, pp. 157-190; per una bibliografia sul Concilio si veda più avanti). La realtà del laicato nella Chiesa costituisce un tema parallelo a quello del lavoro e da esso difficilmente separabile. Per il periodo preconconciliare esistono bibliografie sistematiche: *L'apostolato dei laici. Bibliografia sistematica*, Milano 1957; *I laici nella Chiesa. Guida bibliografica tra due Congressi (1957-1967)*, in «Presenza pastorale», quad. 1, Roma 1967; *Laici in Ecclesia* (di carattere ecumenico), Ginevra 1961. Fra i titoli di questo periodo segnaliamo: Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953 (ed. rivista nel 1964); G. Philips, *Le rôle du laïcat dans l'Église*, Tournai-Paris 1954; *Documents du Deuxième Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïcs*, Roma 1958. Per il periodo successivo: A. Carré, *Sacerdozio e laicato*, Torino 1963; G. Philips, *Laicato adulto*, Roma 1964; P. Brugnoli, *La spiritualità dei laici*, Brescia 1964; J. Guittou, *I laici nella Chiesa, da Newman al Concilio Vaticano II*, Milano 1964; I. Giordani, *Laicato e sacerdozio*, Roma 1964; AA.VV., *I laici sulle vie del Concilio*, Assisi 1966; P. Brugnoli, *La missione dei laici nel mondo d'oggi. Dimensioni e urgenze del messaggio conciliare*, Brescia 1967; D. Tettamanzi, *I laici e il Concilio*, Milano 1967; A. Del Portillo, *Laici e fedeli nella Chiesa*, Milano 1969; P. Guilmot S.J., *Fin d'une Église cléricale? Le débat en France de 1945 à nos Jours*, Paris 1969; E.M. Giordano S.J., *La teologia spirituale del laicato nel Vaticano II*, Roma 1970; E.H. Schillebeeckx, *La missione della Chiesa*, tr. it., Roma 1971; A. Barruffo, *La teologia nel laicato*, in *Correnti teologiche post-conciliari*, Roma 1974, pp. 55-78; AA.VV., *Laicità nella Chiesa*, Milano 1977. Utili i dizionari teologici: L. Bogliolo, *Laici*, in *Dizionario del Vaticano II*, Roma 1969; D. Tettamanzi, *Laici*, in *Di-*

La sensibilità laicale che attraverso le nuove Opere lievita nella Chiesa del Novecento, informa di sé anche il progetto di «portare Cristo alla classe operaia»: per riuscire, bisognava, per così dire, allevarci dentro dei cristiani; i preti, anche quando erano preti-operai, costruivano in genere degli avamposti, piccoli gruppi, ma non facevano lievitare direttamente una massa: questo era il compito di cattolici laici, cioè di operai fra operai.

Pio XII lo chiama «apostolato operaio moderno»⁵⁶; in prospettiva, dovrebbe segnare la fine del paternalismo cattolico: secondo il Papa, che parla alle Associazioni cristiane dei lavoratori italiani (Acli), i lavoratori, per elevare il proprio livello di vita, non devono contare sull'aiuto degli altri, ma sui propri sforzi, «sulla loro propria difesa, sulla loro mutua assistenza, nell'esercizio della quale il punto fondamentale è il sentimento d'intima solidarietà tra quelli che danno e quelli che ricevono»⁵⁷.

Cinquant'anni prima, agli inizi delle associazioni operaie cattoliche, era difficile capire se i loro promotori le avessero fatte più per sottrarre i lavoratori cattolici al socialismo che per migliorare la loro condizione. Ora invece, come emerge da certi discorsi di Pio XII, la situazione è molto più chiara: è nella stessa solidarietà che i lavoratori realizzano il proprio cristianesimo, perché l'amore che li spinge alla difesa e al rispetto della dignità del lavoratore, all'impegno «per metterlo in condizioni di vita materiali e sociali in armonia con tale dignità», è l'amore stesso di Cristo. Non c'è dunque contrasto tra cristianesimo e impegno nelle organizzazioni operaie, se la carità stessa

zionario enciclopedico di teologia morale, Roma 1973; Y. Congar, *Laïcité*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1976; A. Beni, *Laico*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 1977; B. Forte, *Laicato*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino 1977. R. Goldie, in un sintetico articolo, ha discusso la bibliografia del dopoguerra fino al 1978: *Laïcs, laïcité et laïcité. Un sondage bibliographique à travers trois décennies*, in *Éléments pour une théologie du laïcité*, in «*Laïcs aujourd'hui*», 26, 1979. Importanti per seguire la vita e l'evoluzione della realtà laicale nella Chiesa sono le pubblicazioni del *Pontificium Consilium pro Laicis*, delle quali abbiamo fatto abbondante uso: «*Laïcs aujourd'hui*», «*Service d'information*», «*Service de documentation*».

⁵⁶ Pio XII, Il sindacalismo cristiano, discorso dell'11-3-1945.

⁵⁷ Pio XII, Sull'azione apostolica dei lavoratori e sull'azione sindacale, discorso del 29 giugno 1948.

è il metodo per sviluppare l'emancipazione e l'autodeterminazione dei lavoratori.

Se la solidarietà interna alla classe o alla categoria professionale, dunque, è già espressione del cristianesimo, non contiene però ancora tutta la ricchezza di umanità che il cristianesimo può ispirare: questa solidarietà parziale, infatti, deve sposarsi con la giustizia, dice il Papa, e rivolgersi a tutta la società, cercare il bene proprio insieme al bene comune.

Si viene a delineare, insomma, una vera e propria spiritualità del laico lavoratore, tanto che Pio XII, a qualche tempo di distanza dalla nascita della loro associazione, chiede agli stessi lavoratori delle Acli: «A che punto dunque è in voi il progresso della santificazione della vita mediante una concezione veramente cristiana del lavoro?».

Con questa semplice domanda giunge a compimento un percorso storico bimillenario che aveva visto la riflessione cristiana sul lavoro considerarlo all'inizio, prevalentemente, come strumento di ascesi, ma sostanzialmente privo di valore in sé. Ora, la prospettiva si è fortemente evoluta: rimane la componente ascetica, ma il cristiano, nel lavoro, santifica non solo se stesso ma anche tutto ciò che col suo lavoro produce, trasforma, organizza.

BIBLIOGRAFIA

Indice per argomento delle opere citate

DOTTRINA SOCIALE CRISTIANA

Il primo punto di riferimento, per una sintesi della dottrina sociale cristiana, è il recente *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, ad opera del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004. Dal 1993 il «Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa», dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, pubblica dei «Quaderni» che costituiscono un punto di riferimento per la bibliografia sulla dottrina sociale. Ad essi rimandiamo come punto di partenza per ogni ricerca.

Documenti dei pontefici e della Santa Sede

Per gli anni dal 1865 al 1908: *Acta Sanctae Sedis*, 41 voll., Roma 1865-1908; *Acta Sanctae Sedis Ephemeridis (1865-1908). Index generalis*, Roma 1909.

Per gli anni dal 1909: *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale*, Città del Vaticano 1909-.

A partire dal 1984 la Libreria Editrice Vaticana sta pubblicando un *Index generalis*.

Leone XIII

Leonis XIII Pontificis Maximi Acta, 23 voll., Roma 1881-1905.

G. Guitton, 1891. *Une date dans l'histoire des travailleurs*, Paris 1831; C.M. Curci S.J., *Di un socialismo cristiano nella questione operaia e nel concerto selvaggio dei moderni stati civili*, Firenze 1885; R. Aubert, *Les antécédents de l'encyclique Rerum novarum*, in «Collectanea Mechliniensia», 1948; J. Hoyois, *Aux origines de Rerum novarum, l'Union de Fribourg*, nei *Dossiers de l'action sociale catholique*, 1951; F. Biffi, *Rerum novarum*, Lugano 1961; P. Van Zuylen, *La nonciature Pecci*, in «Revue Générale Belge», 15.3.1951; *L'enciclica Rerum Novarum: testo autentico e redazione preparatoria dai docu-*

menti originali, a cura di G. Antonazzi, Roma 1957; AA.VV., *Nel LXX anniversario della «Rerum novarum»*, Milano 1961; R. Bonghi, *Leone XIII e l'Italia*, Milano 1978 (in appendice la lettera pastorale del 1877); *Dalla Rerum novarum ad oggi. Un'enciclica che «deve continuare ad essere scritta»*, in «La Civiltà Cattolica», 3149, 1981, pp. 345-357; F. Fiorentino (ed.), *I cento anni della Rerum novarum*, Bologna 1990; A. Luciani (ed.), *La «Rerum novarum» e i problemi sociali di oggi*, Milano 1991; G. Diurni (ed.), «*Rerum novarum*». *L'uomo centro della società e via della Chiesa*, Roma 1992.

Pio X

Pii Pontificis Maximi Acta, 5 voll., Roma 1905-1915.

Benedetto XV

Enciclica *Ad Beatissimi Apostolorum Principis* (1 novembre 1914): *Acta Apostolicae Sedis* VI, 565-581.

Enciclica *Pacem Dei munus* (23 maggio 1920): *Acta Apostolicae Sedis* XII, 209-218.

Pio XI

M. Rocha, *Les origines de «Quadragesimo Anno»: travail et salaire à travers la scolastique*, Paris 1933; C. De Rossi Dell'Arno, *Pio XI e Mussolini*, Roma 1954. *Discorsi di Pio XI*, 3 voll., Torino 1960-1961.

Pio XII

Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII, 20 voll., Città del Vaticano 1955; *Indice delle materie contenute nei venti volumi dei Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII (2 marzo 1939 - 9 ottobre 1958)*, Città del Vaticano 1959.

Giovanni XXIII

Discorsi messaggi colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII, 5 voll., Città del Vaticano 1960-1967; *Indice delle materie contenute nei cinque volumi dei Discorsi messaggi colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, Città del Vaticano 1967.

«Mater et magistra»

Instituto Social León XIII, *Comentarios a la «Mater et magistra»*, Madrid 1961; AA.VV., *Lettera enciclica Mater et magistra di Sua Santità Giovanni XXIII*, Milano 1961; AA.VV., *I nuovi termini della questione sociale e l'enciclica «Mater et magistra»*, Milano 1961; AA.VV., «Mater et magistra». *Linee generali e problemi particolari*, Roma 1963; Action Populaire, *Encyclique «Mater et magistra»*, Paris 1965.

«Pacem in terris»

Instituto Social León XIII, *Comentarios a la «Pacem in terris»*, Madrid 1963; Action Populaire, *Encyclique «Pacem in terris». Commentaire et index analytique*, Paris 1963; AA.VV., *Commento all'enciclica «Pacem in terris»*, Milano 1963; AA.VV., *Paix sur la terre. Actualité d'une encyclique*, Paris 1992.

Paolo VI

Scritti e discorsi, 33 voll., Siena 1963-1973; *Discorsi al popolo di Dio. Mercoledì con il Padre*, 5 voll., Roma 1964-1969; *Insegnamenti di Paolo VI*, 16 voll., Città del Vaticano 1965-1979; *Insegnamenti di Paolo VI (1963-1970). Encicliche*, Città del Vaticano 1971; *Indice delle materie contenute nei primi dodici volumi di «Insegnamenti di Paolo VI» (1963-1974)*, Città del Vaticano 1977.

«Populorum progressio»

AA.VV., *Populorum progressio. Testo e commento dell'enciclica*, «Quaderni di Ekklesia», Roma 1967 (numero monografico della rivista «Ekklesia»); AA.VV., *I problemi dell'economia mondiale alla luce della «Populorum progressio»*, Milano 1967; Action Populaire, *Encyclique «Populorum progressio» sur le développement des peuples*, Paris 1967; S. Quadri - V. Levi - V. Morero, «Populorum progressio». *Testo, commento e documentazione*, Roma 1967; AA.VV., *L'enciclica «Populorum progressio». Studio introduttivo, testo, commenti*, in «Aggiornamenti sociali», 5 (1967), pp. 333-416; AA.VV., *Lo sviluppo dei popoli. Introduzione, testo e commento alla Lettera enciclica «Populorum progressio»*, Brescia 1968; V. Cosmao (ed.), *El desarrollo de los pueblos. Enciclica «Populorum progressio»*, Bilbao 1968; AA.VV., *La pace e lo sviluppo dei popoli nella «Populorum progressio»*, Centro Studi «N. Rezzara»,

Vicenza 1968; AA.VV., *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo*, Brescia-Roma 1991.

Giovanni Paolo I

Insegnamenti di Giovanni Paolo I, Città del Vaticano 1979.

Giovanni Paolo II

La parola di Giovanni Paolo II, Roma 1978-; *La Traccia*, Milano, 1978-; *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 13 voll., Città del Vaticano 1979-1992.

«Laborem exercens»

V. Leonzio (ed.), *Il lavoro umano. Testo dell'enciclica e scritti di vari autori*, Roma 1981; AA.VV., *Il lavoro è per l'uomo. La dignità del lavoro nell'enciclica «Laborem exercens» e nella Costituzione*, Roma 1982; *L'enciclica «Laborem exercens» e la società industriale*, Roma 25 febbraio 1982, pubblicati nel *Supplemento* a «La Civiltà Cattolica», n. 3177 del 6 novembre 1982; CE-RAS-Action Populaire, *L'homme au travail. L'encyclique «Laborem exercens» de Jean Paul II. Présentation, textes, commentaires*, Paris 1982; F. Fernandez Rodriguez (ed.), *Estudios sobre la enciclica «Laborem exercens»*, Madrid 1987.

«Sollicitudo rei socialis»

M. Faroni (ed.), *La questione sociale e lo sviluppo. Interventi sulla enciclica «Sollicitudo rei socialis»*, Brescia 1988; M. Toso (ed.), *Solidarietà, nuovo nome della pace. Studi sull'enciclica «Sollicitudo rei socialis» di Giovanni Paolo II*, Torino 1988; AA.VV., *Comentario a la «Sollicitudo rei socialis»*, Madrid 1990.

«Centesimus annus»

Il capitalismo nell'enciclica «Centesimus annus» (editoriale), in «La Civiltà Cattolica», II (1991) pp. 417-430; L. Campiglio, *La «Centesimus annus» e l'economia: un'interpretazione coerente*, in «Aggiornamenti sociali», novembre 1991, pp. 677-691; M. Toso (ed.), *Frontiere della nuova evangelizza-*

zione: la «*Centesimus annus*». *Studi sull'enciclica sociale di Giovanni Paolo II*, Torino 1991; F. Fernandez Rodriguez (ed.), *Estudios sobre la enciclica «Centesimus annus»*, Madrid 1992; A. Luciani (ed.), *L'antropologia solidaristica nella «Centesimus annus»*, Milano 1992.

Concilio Vaticano II

Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones, Decreta, Declarationes. Cura et studio Secretariae generalis Concilii Oecumenici Vaticani II, Città del Vaticano 1966 (disponibili numerose traduzioni in lingue moderne).

P. Coda: *L'antropologia trinitaria. Una chiave di lettura della «Gaudium et spes»* (in part. il paragrafo sulla metodologia della GS), in «Nuova Umanità», X (1988) 56, pp. 17-48; e *Antropologia trinitaria e agire umano nel mondo*, in «Nuova Umanità», X (1988) 58-59, pp. 11-42.

Raccolte di testi

F.A. Utz (ed.), *La doctrine social de l'Église à travers les siècles. Documents pontificaux du XV^{ème} au XX^{ème} siècle (Textes originaux et traductions)*, Bâle-Rome-Paris 1970 (con la collaborazione di M. Boeglin; arriva al pontificato di Paolo VI); *I documenti sociali della Chiesa da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1991; F. Pierini - D. Brunetti Berselli (edd.), *Le encicliche sociali dalla Rerum novarum alla Centesimus annus*, Milano 1991; R. Spiazzi (ed.), *Dalla «Rerum novarum» alla «Centesimus annus». Le grandi encicliche sociali*, Milano 1991.

Manuali e saggi sulla dottrina sociale della Chiesa

Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale* (datato 30 dicembre 1988, ma pubblicato in «L'Osservatore Romano» il 28 giugno 1989).

J.-Y. Calvez - S. Perrin, *Église et société économique. L'enseignement social des Papes de Léon XIII à Pie XII (1878-1958)*, Paris 1959; I. Giordani, *Il messaggio sociale del cristianesimo*, Roma 1963; C. Van Gestel, *La doctrine sociale de l'Église*, tr. it. *La dottrina sociale della Chiesa*, Roma 1965; J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre. Studienausgabe*, Köln 1978, tr. it. *La dottrina*

sociale cristiana, Roma 1979; O. von Nell-Breuning, *Lo sviluppo della dottrina sociale cattolica*, in «Strumento internazionale per un lavoro teologico: communio», n. 56, marzo-aprile 1981; *La dottrina sociale cristiana. Una introduzione*, Istituto internazionale per la dottrina sociale, Bologna 1988; AA.VV., *L'insegnamento sociale della Chiesa. Atti del 58° Corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica. Brescia, 11-16 settembre 1988*, Milano 1988; V. Possenti, *L'insegnamento sociale della Chiesa come morale sociale: da Giovanni XXIII a Giovanni Paolo II*, *ivi*, pp. 89-117; S. Mosso, *Nuovi contenuti e nuovi problemi nell'insegnamento sociale della Chiesa*, relazione al Convegno dell'Università Cattolica del Sacro Cuore su «L'insegnamento sociale della Chiesa: principi e nuovi contenuti», Milano 14-15-16 aprile 1988 (dattiloscritto); O. Hoffe, *Réflexions méthodiques sur la doctrine sociale de l'Église*, *ivi*, (datt.); J. Verstraeten, *L'enseignement social de l'église comme source d'inspiration pour le «Centre d'Économie et Éthique» de l'Université Catholique de Louvain*, *ivi*, (datt.); P. Donati, *L'insegnamento sociale della Chiesa può essere guida etica della prassi nella società post-moderna?*, *ivi*, (datt.); G.M. Zanghì, *Morale laica?*, in «Nuova Umanità», X (1988) 60, pp. 3-8; G. Cottier, *La tâche de la philosophie dans l'élaboration de l'enseignement social de l'Église*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 1, 1988; A. Luciani (ed.), *Catechismo sociale cristiano*, Milano 1992; R. Berthouzoz - R. Papini - R. Sugranyes de Franch (edd.), *Éthique, économie et développement. L'enseignement des Évêques des cinq continents*, Fribourg-Paris 1993; A.F. Utz (ed.), *Dottrina sociale della Chiesa e ordine economico*, Bologna 1993; C. Conti Guglia, *La dottrina sociale. Persona, Stato, Società, Mondialità sulle orme delle encicliche sociali*, Roma 1995.

LAVORO (TEOLOGIA)

Teologia del lavoro

Introduzione alla Bibbia

P.L. Moraldi I.M.C. - P.S. Lyonnet S.J., *Introduzione alla Bibbia. Corso sistematico di studi biblici. I. Introduzione generale*, Roma 1962; P.E. Testa O.F.M., *Genesi. Introduzione-Storia primitiva*, Torino-Roma 1969; E. Galbati, *Genesi*, in T. Ballarini - S. Virgulin, *Introduzione alla Bibbia. II/1. Pentateuco - Giosuè - Giudici - Rut - 1-2 Samuele - 1-2 Re*, Torino 1974 (1969), pp. 71-212; C.M. Martini - L. Pacomio, *I libri di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Torino 1975; R. North, *Problemi cruciali della storia biblica ar-*

cheologica (cronologica-geografica), in C.M. Martini - L. Pacomio, *I libri di Dio...*, cit., pp. 366-494; inoltre: R. De Vaux O.P., *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1977 (1964); G. Fohrer, *Storia d'Israele*, Brescia 1980 (1977); Id., *Storia della religione israelitica*, Brescia 1985 (1969).

Antropologia e teologia bibliche

A. Gelin, *Les pauvres de Yahvè*, Paris 1953; G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento. I, Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, tr. it. Brescia 1972; L. Kohler, *Mensch*, 112s., citato da H.W. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento*, tr. it., Brescia 1975; A. Mattioli, *Dio e l'uomo nella Bibbia d'Israele (Teologia dell'Antico Testamento)*, Casale Monferrato 1981; P. Foresi, *Appunti per una meditazione sull'umiltà*, in «Nuova Umanità», V (1983) n. 26, pp. 7-20. Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma 1985; F. Castel, «Dio disse...». *I primi undici capitoli della Genesi. Parola di Dio, miti dell'Antico Oriente e tradizioni d'Israele*, Alba 1987.

Lavoro nell'Antico Testamento

A. Richardson, *The biblical doctrine of work*, London 1954; P. Termes Ros, *El trabajo según la Biblia*, Barcelona 1955; W. Bienert, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel*, Stuttgart 1956²; J.L. Gomez de Morales, *El trabajo en la Biblia*, Madrid 1966; B. Rosselli, *Il lavoro umano nella Bibbia*, Roma 1966; M. Riber, *Il lavoro nella Bibbia*, tr. it., Bari 1969; A. Bonora, *Il lavoro dell'Antico Testamento*, in A. Caprioli - L. Vaccaro (a cura di), *Il Lavoro. I. Filosofia, Bibbia e Teologia*, Brescia 1983; G. Angelini, *Linee per un'interpretazione del messaggio biblico sul lavoro, ivi*; J. Halperin, *Il giudaismo*, in AA.VV., *Lavoro culture religioni*, Roma 1984.

Maria

G.M. Roschini, *Mariologia*, 4 voll., Roma 1947-1948; L. Bouyer, *Le trône de la Sagesse*, Paris 1957; H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedel 1963, p. 51; E.H. Schillebeeckx O.P., *Maria Madre della redenzione*, Catania 1970; R. Laurentin, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Roma 1973, pp. 38-39. Per l'esegesi di Luca, oltre a R. Laurentin, si veda A. Feuillet, *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament*, in *Maria. Études sur la sainte Vierge*, a cura di H. Du Manoir (8 voll., Paris 1949-1964), VI, Paris 1961; P.S.M. Meo O.S.M., *Maria nel capitolo VIII della Lumen Gentium*, pp.

45-100, Roma 1974-1975, pp. 45-100; L. Melotti, *Maria e la sua missione materna. Saggio di teologia mariana*, Torino 1976, pp. 21-31; M. Bordoni, *L'evento Cristo ed il ruolo di Maria nel farsi dell'evento*, in AA.VV., *Sviluppi teologici postconciliari e Mariologia*, Roma 1977, p. 33; J. Ratzinger, *La figlia di Sion. La devozione a Maria nella Chiesa*, Milano 1979, p. 20; Israele dunque viene più volte impersonato dalla donna, non solo nell'immagine nuziale della sposa mistica (cf. L. Bouyer, *Mistère et Ministère de la femme*, Paris 1976); M. Adinolfi O.F.M., *Il femminismo nella Bibbia*, Roma 1981; AA.VV., *Maria è il suo nome. Itinerario storico-teologico*, Roma 1985.

Lavoro nel Nuovo Testamento

L. Civardi, *Il lavoro nel Vangelo*, in *Il lavoro. Enciclopedia*, Roma 1963; S. Zedda S.J., *Prima lettura di san Paolo*, Brescia 1973; AA.VV., *Le lettere di San Paolo*, Roma 1976 (con una *Introduzione a san Paolo* di P. Rossano); R. Fabris, *Il lavoro nei testi del NT*, in A. Caprioli - L. Vaccaro, *Il Lavoro...*, cit., p. 87; J. Dupont, *Gesù Messia dei poveri, Messia povero*, in J. Dupont - A.G. Hamman - G. Miccoli, *Seguire Gesù povero*, Magnano (VC) 1984, pp. 7-87; G. Magnani, «*Tu sei il Cristo*», Roma 2002.

Per i commenti ai Vangeli: P.F.M. Uricchio - P.G.M. Stano, *Vangelo secondo San Marco*, Torino-Roma 1966; R. Schnackenburg, *Vangelo secondo Marco*, Roma 1969; *Matteo*, a cura di A. Lancellotti, Roma 1975; *Luca*, a cura di C. Ghidelli, Roma 1977; *Matteo*, a cura di R. Fabris, Roma 1982; A. Stoger, *Vangelo secondo Luca*, Roma 1982.

In connessione al tema della povertà spirituale: P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia. Genesis, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria*, Roma 1984; C. Lubich, *L'unità e Gesù abbandonato*, Roma 1984; G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Roma 1984; C. Lubich, *Il grido*, Roma 2001. Per il connesso tema del "sociale": G.M. Zanghí, *Il sociale come liberazione dell'utopia. L'attesa di oggi*, in «Nuova Umanità», XIV (1992) 84, p. 12; Id., *Dio che è Amore*, Roma 2002.

Teologia contemporanea del lavoro

C. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, Bruges 1946; C. Thils, *La théologie et le travail*, in «Collectanea Mechliniensia», 32, 1947, pp. 53-58; *Théologie et réalité sociale*, Tournai 1952; M.D. Chenu, *Pour une théologie du travail*, Paris 1955; C. Morcillo Gonzales, *La Teología del trabajo*, Bilbao 1955;

A. Pieper, *Musse und Kult*, Munchen 1955, tr. it., Brescia 1956; G.B. Montini, *Religione e lavoro*, Milano 1960; P. Pavan, *La concezione cristiana del lavoro*, in AA.VV., *Il Lavoro*, Roma 1963; K.V. Truhlar S.J., *Labor christianus. Initiatio in theologiam spiritualem systematicam de labore*, tr. it., Roma 1966 (bibliografia sull'argomento fino alla metà degli anni Sessanta); M.D. Chenu - A. De Bonis - H. Rondet, *Per una teologia della creazione e del lavoro*, tr. it., Roma 1967; G. Angelini, *La teologia cattolica e il lavoro. Un tentativo di bilancio*, in *Il lavoro. I. Filosofia, Bibbia e Teologia*, Brescia 1983, pp. 135-162; AA.VV., *Il lavoro è per l'uomo. Occupazione, programmazione e partecipazione. Atti del convegno nazionale della pastorale del lavoro, Roma 5-7 novembre 1983*, Roma 1984; P. Doni, *Il cammino per una nuova teologia del lavoro*, in AA.VV., *Per una teologia del lavoro nell'epoca attuale*, Bologna 1985, pp. 167-200.

Rilevanti le trattazioni di alcuni dizionari di teologia: J. Bauer, *Lavoro*, in *Dizionario di teologia biblica*, Brescia 1965; G. Campanini, *Lavoro*, in *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma 1973; S. Bruno, *Lavoro*, in *Dizionario teologico*, Assisi 1974; G. Angelini, *Lavoro*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba 1977.

Spiritualità del lavoro: J. Escrivà de Balaguer, *Colloqui con mons. Escrivà*, 1968; J.L. Illanes, *La santificazione del lavoro*, tr. it., Milano 1981; C. Lubich, *Economia e lavoro nel Movimento Umanità Nuova*, in *Il lavoro e l'economia oggi nella visione cristiana. Atti del Convegno del Movimento Internazionale Umanità Nuova. Roma 3 giugno 1984*, Roma 1984

Laici e lavoro

Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953 (ed. rivista nel 1964); G. Philips, *Le rôle du laïcat dans l'Église*, Tournai-Paris 1954; *L'apostolato dei laici. Bibliografia sistematica*, Milano 1957; *Documents du Deuxième Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïcs*, Roma 1958; *Laici in Ecclesia* (di carattere ecumenico), Ginevra 1961; *I laici nella Chiesa. Guida bibliografica tra due Congressi (1957-1967)*, in «Presenza pastorale», quad. 1, Roma 1967.

Per il periodo successivo: A. Carré, *Sacerdozio e laicato*, Torino 1963; P. Brugnoli, *La spiritualità dei laici*, Brescia 1964; I. Giordani, *Laicato e sacerdozio*, Roma 1964; J. Guittou, *I laici nella Chiesa, da Newman al Concilio Vaticano II*, Milano 1964; G. Philips, *Laicato adulto*, Roma 1964; AA.VV., *I laici sulle vie del Concilio*, Assisi 1966; P. Brugnoli, *La missione dei laici nel mondo d'oggi. Dimensioni e urgenze del messaggio conciliare*, Brescia 1967; D. Tet-

tamanzi, *I laici e il Concilio*, Milano 1967; A. Del Portillo, *Laici e fedeli nella Chiesa*, Milano 1969; P. Guilmot S.J., *Fin d'une Église cléricale? Le débat en France de 1945 à nos Jours*, Paris 1969; Y. Congar, *Apports richesses et limites du Décret*, in *L'apostolat des Laïcs. Décret «Apostolicam actuositatem»*, Paris 1970, pp. 157-190; E.M. Giordano S.J., *La teologia spirituale del laicato nel Vaticano II*, Roma 1970; E.H. Schillebeeckx, *La missione della Chiesa*, tr. it., Roma 1971; A. Barruffo, *La teologia nel laicato*, in *Correnti teologiche post-conciliari*, Roma 1974, pp. 55-78; AA.VV., *Laicità nella Chiesa*, Milano 1977.

Utili i dizionari teologici: L. Bogliolo, *Laici*, in *Dizionario del Vaticano II*, Roma 1969; D. Tettamanzi, *Laici*, in *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma 1973; Y. Congar, *Laïcat*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1976; A. Beni, *Laico*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 1977; B. Forte, *Laicato*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino 1977. R. Goldie, in un sintetico articolo, ha discusso la bibliografia del dopoguerra fino al 1978: *Laïcs, laïcat et laïcité. Un sondage bibliographique à travers trois décennies*, in *Éléments pour une théologie du laïcat*, in «*Laïcs aujourd'hui*», 26, 1979. Importanti per seguire la vita e l'evoluzione della realtà laicale nella Chiesa sono le pubblicazioni del *Pontificium Consilium pro Laicis*, delle quali abbiamo fatto abbondante uso: «*Laïcs aujourd'hui*», «*Service d'information*», «*Service de documentation*».

LAVORO (STORIA E FILOSOFIA DEL)

Studi generali

Opera di riferimento: A. Negri, *Filosofia del lavoro. Storia antologica*, Milano 1980.

Si raccomandano: G. Barbieri, *Fonti per la storia delle dottrine economiche dall'antichità alla prima scolastica*, Milano 1958; A. Fanfani, *Storia del lavoro in Italia dalla fine del secolo XV agli inizi del XVIII*, Milano 1959; E.J. Hobsbawm, *Labouring Men; Studies in the History of Labour*, London 1964; W. Abendroth, *Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung*, Frankfurt am Main 1965, tr. it., Torino 1971; P. Jaccard, *Histoire sociale du travail de l'antiquité à nos jours*, Paris 1969; G. Lefranc, *Histoire du travail et des travailleurs*, Paris 1975, tr. it., Milano 1978; M. Kranzberg - J. Gies, *Breve storia del lavoro*, tr. it., Milano 1976.

Altri: A. Tilgher, *Homo faber. Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale. Analisi filosofica di concetti affini*, Roma 1929; V. Tranquilli, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Milano-Napoli 1979.

Età antica

M. Rostovzev, *Storia economica e sociale dell'Impero romano*, Firenze 1933; R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze 1958; F.M. De Robertis, *Lavoro e lavoratori nel mondo romano*, Bari 1963; J.M. André, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, Paris 1966; C. Mosse, *Le travail en Grèce et à Rome*, Paris 1966; J. Vogt, *L'uomo e lo schiavo nel mondo antico*, tr. it., Milano 1969; Id., *Bibliografie zur antiken Sklaverei*, Bochum 1971; D. Lau, *Der lateinische Begriff Labor*, München 1975; B. Farrington, *Scienza e politica nel mondo antico. Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, tr. it., Milano 1976; U.E. Poli, *Vita romana*, Milano 1976; E. Ciccotti, *Il tramonto della schiavitù nel mondo antico*, 2 voll., Bari 1977; F. De Martino, *Storia economica di Roma antica*, Firenze 1980; D. Vera (a cura di), *La società del Basso Impero. Guida storica e critica*, Bari 1983.

Comunità cristiana primitiva e Padri della Chiesa

G.B. Guzzetti, *L'uomo e i beni*, Torino 1958; J. Daniélou - H. Marrou, *Dalle origini a S. Gregorio Magno*, Torino 1970 (vol. 1 della *Nuova storia della Chiesa*); P. Battifol, *La Chiesa nascente e il cattolicesimo*, tr. it. Firenze 1971; M. Del Verme, *Comunione e condivisione dei beni. Chiesa primitiva e giudaismo esseno-qumranico a confronto*, Brescia 1977; M.G. Mara (a cura di), *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Roma 1980; M. Vetrulli, *Il pensiero sociale nella Chiesa delle origini*, Milano 1980; L. Orabona, *Cristianesimo e proprietà. Saggio sulle fonti antiche*, Roma 1984.

Per i testi dei Padri apostolici: *I Padri Apostolici*, Roma 1981.

Per i Padri successivi: A.T. Geoghegan, *The Attitude Towards Labor in Early Christianity and Ancient Culture*, Washington 1945; L. Daloz, *Le travail selon S. Jean Chrysostome*, Paris 1959; B. Nelson, *Usura e cristianesimo*, Firenze 1967; A.G. Hamman, *La vie quotidienne des premiers chrétiens*, Paris 1971; *La teologia dei Padri. Testi dei padri latini greci orientali scelti e ordinati per temi*, 5 voll., Roma 1975-1976; V. Recchia, *Gregorio Magno e la società agricola*, Roma 1978; C. Mounier, *L'Église dans l'Empire Romain*, Strasbourg 1979.

Ancora su Gregorio: J.R. Palanque - E. Delaruelle, *Le rôle temporel de l'Église du IV au VI siècle*, in *Inspiration religieuse et structures temporelles*, Paris 1948, pp. 77-106.

Medioevo

Lavoro nel Medioevo

P. Boissonade, *Le travail dans l'Europe chrétienne au moyenne age (V-XV siècles)*, Paris 1921; J. Heers, *Il lavoro nel Medioevo*, Messina-Firenze 1973; C. Violante, *Studi sulla cristianità medievale*, Milano 1975; J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino 1977; A. Vauchez, *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Milano 1978; M. Bloch, *Lavoro e tecnica nel Medioevo*, Bari 1981.

Francesco d'Assisi

San Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni, Centro Studi sulla Spiritualità medievale, Todi 1971; AA.VV., *La povertà del secolo XII e Francesco d'Assisi*, Assisi 1975; H. Wolter - H.G. Beck, *Civitas medievale. La scolastica. Gli ordini mendicanti (XII-XIV sec.)*, tr. it., Milano 1976; M.B. Mistretta, *Francesco architetto di Dio. L'edificazione dell'Ordine dei minori e i suoi primi insediamenti*, Roma 1983; *Fonti francescane*, Assisi-Padova 1986.

Movimenti pauperistici

Ilario da Milano O.F.M.Cap., *Le eresie popolari del secolo XI dell'Europa occidentale*, in «Studi Gregoriani», II, Abbazia di San Paolo 1947, pp. 43-89; Y. Labande-Maillefert, *I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII*, Milano 1966; H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca*, tr. it., Bologna 1974; G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana. Secoli XI-XIV*, Firenze 1977 (1922); R. Morghen, *L'eresia del Medioevo*, in R. Morghen, *Medioevo cristiano*, Bari 1978, pp. 189-249; R. Manselli (a cura di), *La religiosità popolare nel Medio Evo*, Milano 1983.

Tommaso d'Aquino

J. Haessle, *Il lavoro. L'etica cristiana del lavoro in S. Tommaso d'Aquino e in Leone III*, Milano 1950, pp. 62-63; si veda anche P. Cardoletti, *Per la determinazione del concetto tomistico di lavoro*, in *Thomistica morum principia*, I, Roma 1960, pp. 522-533; A. Cathala I Flari, *Para elaborar la definición del*

trabajo, in *Thom. m. p.*, I, Roma 1960, pp. 534-541; Y. Blanchard, *Le travail est le propre de l'homme*, in *Thom. m. p.*, II, Roma 1961, pp. 134-147.

Si veda inoltre: A. Vykopal, *Interpretazione della dottrina del "superfluo" in San Tommaso*, Brescia 1945.

Povert  nel Medioevo

P. Delhaye, *Le Microcosmus de Godefroid de Saint-Victor.  tudes théologiques*, Lille 1951; M.D. Chenu O.P., *La théologie au douzi me siècle*, Paris 1957; J. Le Goff, *Il Basso Medioevo*, Milano 1967; M.S. Mazzi, *Le campagne europee dopo il Mille*, Firenze 1974; G. Duby, *Le origini dell'economia europea. Guerrieri e contadini nel Medioevo*, Bari 1975; *Storia economica Cambridge. I. L'agricoltura e la societ  rurale nel Medioevo*, a cura di M.R. Postan, Torino 1976; E. Ennen, *Storia della citt  medievale*, tr. it., Bari 1978; AA.VV., *Medioevo rurale*, Bologna 1980; O. Capitani (a cura di), *La concezione della povert  nel Medioevo*, Bologna 1983; M. Mollat, *I poveri nel Medioevo*, tr. it., Bari 1983; F. Graus, *Poveri delle citt  e poveri delle campagne*, in O. Capitani, *La concezione della povert ...*, cit., pp. 69-94; K. Bosl, "Potens" e "Pauper". *Studi di storia dei concetti, a proposito della differenziazione sociale nel primo Medio Evo e del "pauperismo" nell'Alto Medio Evo*, *ivi*, pp. 95-152; G. Duby, *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti guerrieri e lavoratori*, Bari 1984; A. Murray, *Piet  ed empiet  nel secolo XIII in Italia*, in R. Manselli, *La religiosit  popolare...*, cit., pp. 251-278; H. Pirenne, *Le citt  del Medioevo*, tr. it., Bari 1985 (1927).

Monachesimo

E. Delaruelle, *Le travail dans les règles monastiques occidentales du IV au IX siècle*, Paris 1948; G. Penco, *Storia del Monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del Medioevo*, Milano 1983.

Agostino d'Ipbona

Sant'Agostino, *I monaci e il lavoro*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 1984 (cf. A. Sanchez, *Introduzione a sant'Agostino*, in *I monaci e il lavoro*, cit., pp. 5-53; Id., *Retorica, Evangelio y Tradición eclesiastica en «De opere Monachorum de san Augustin»*, in «Recollectio», 4, 1981, pp. 13-20).

Sull'argomento: A. Brucculeri, *Il pensiero sociale di Sant'Agostino*, Roma 1933; H. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris

1938; A. Mandouze, *Notes sur l'organisation de la vie chrétienne en Afrique à l'époque de Saint Augustin*, in *L'année théologique augustinienne*, XIII, 1953; V. Capanaga, *Para una teología augustiniana del trabajo*, in «Augustinus», 5, 1960, pp. 477-489; D. Sanchis, *Pauvreté monastique et charité fraternelle chez Saint Augustin*, in «Studia monastica», 4, 1962; G. Charles-Picard, *La Carthage de Saint Augustin*, Paris 1965; L. Verheijen, *Spiritualité et vie monastique chez saint Augustin*, in *Jean Chrysostome et Augustin*, Paris 1975.

Benedetto da Norcia

H. Dedler, *Von Sinn der Arbeit nach der Regel des heiligen Benedikt*, in H.S. Brechter (a cura di), *Benedictus, der Vater des Abendlandes*, München 1947, pp. 103-118; A. De Vogüé, *La regola di san Benedetto. Commento dottrinale e spirituale*, Padova 1984.

Età moderna

E. Bougaud, *Histoire de Saint Vincent de Paul*, Paris 1899; ; L. Celier, *Les Filles de la Charité*, Paris 1929; M. Palmieri, *Della vita civile*, IV, in A. Varese (a cura di), *Prosatori volgari del Quattrocento*, Milano-Napoli 1953; L.B. Alberti, *I libri della famiglia*, II, a cura di A. Tenenti, Torino 1972; P. Camporesi, *Il paese della fame*, Bologna 1978; Id., *Il pane selvaggio*, Bologna 1980; *Il libro dei vagabondi. Lo «Speculum cerretanorum» di Teseo Pini, «Il vagabondo» di Raffaele Friaroro e altri testi di "furfanteria"*, Torino 1980; *Lazarillo de Tormes*, Torino 1972; A. Frossard, *Il vostro umile servitore Vincenzo de' Paoli*, Roma 1984.

Riforma e Controriforma

Riforma

A. Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Milano 1934; G. Wingren, *Luthers Lehre von Beruf*, München 1952; Lutero, *Scritti politici*, Torino 1959; A. Bieler, *L'humanisme social de Calvin*, Genève 1961; R.H. Bainton, *La Riforma protestante*, tr. it., Torino 1966; M. Bendiscioli, *La Riforma protestante*, Roma 1967; Lutero, *Scritti religiosi*, Torino 1967; P. Tillich, *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, New York 1967, tr. it., *Umanesimo cristiano nel XIX e XX secolo*, Roma 1969; G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, 2 voll., To-

rino 1971; R.H. Bainton, *Lutero*, Torino 1974; H. Strohl, *Il pensiero della Riforma*, Bologna 1974; J. Delumeau, *La Riforma*, Milano 1975; M. Miegge - L. Corsani - U. Gastaldi, *Protestantesimo e capitalismo. Da Calvino a Weber: contributi ad un dibattito*, Torino 1983; A. Bieler, *Il protestantesimo*, in AA.VV., *Lavoro culture religioni*, Roma 1984, pp. 141-175; M. Miegge, *Vocazione e lavoro. Due trattati puritani. William Perkins e Richard Steel*, Bologna 1985.

Controriforma

G. Musso, *Prediche quadragesimali*, Venezia 1603; E. Bougaud, *Histoire de Sainte Chantal et des origines de la Visitation*, Paris 1899; S. Angela Merici e la Compagnia di S. Orsola nel IV centenario della fondazione, Brescia 1936; G. Barbieri, *Norme di morale economica dettate da san Carlo Borromeo*, Milano 1938; H. Jedin, *Riforma cattolica o controriforma?*, Brescia 1957; G. Barbieri, *L'etica economica nella legislazione ecclesiastica del Cinquecento*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova 1960, pp. 73-82; Id., *L'ordine economico nei pensatori ecclesiastici dell'epoca moderna*, Bari 1961; Id., *L'etica economica cristiana e il Concilio di Trento*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, Roma 1965, pp. 543-554; P. Caraman, *Sant'Angela Merici*, Brescia 1965; M. Marcocchi, *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze. Figure ed istituzioni dal secolo XV alla metà del secolo XVII*, 2 voll., Brescia 1967-1970; S. Francesco di Sales, *Tutte le lettere*, a cura di L. Rolfo, 3 voll., Alba 1967; S. François de Sales, *Oeuvres (Introduction à la vie dévote. Traité de l'amour de Dieu. Recueil des Entretiens spirituels)*, a cura di A. Ravier, Paris 1969; T. More, *Utopia*, a cura di L. Firpo, Torino 1971; G. di Chantal, *Volerci come Dio ci vuole. Scritti spirituali*, a cura di M.-G. Thomas, tr. it., Roma 1984.

Rivoluzione industriale

A. Ferguson, *An essay on the History of Civil Society*, Edinburg 1767, tr. it., Firenze 1973; P. Gaskell, *The Manufacturing Population of England...*, London 1833; A. Ure, *The Philosophy of Manufactures, or an exposition of the scientific, moral, and commercial economy of the factory system of Great Britain*, London 1835; C. Dickens, *Hard Times of These Times*, London 1854, tr. it., Milano 1977; G.D.H. Cole, *A Short History of the British working-class. Movement 1789-1947*, London 1952, tr. it., Bari 1968; R. Williams, *Culture and Society 1780-1950*, London 1961, tr. it., Torino 1968; A.

Macchioro, *La pedagogia dell'ethos concorrenziale*, in «Studi Storici», aprile-giugno 1965 (successivamente in *Studi di storia del pensiero economico*, Milano 1970); P. Mantoux, *The Industrial Revolution in the Eighteenth Century*, tr. it., Roma 1971, al volume sesto di *The Cambridge Economic History of Europe, The Industrial Revolutions and After*, Cambridge 1965, tr. it., Torino 1974; E.J. Hobsbawm, *Industry and Empire. An economic history of Britain since 1750*, Harmondsworth 1968, tr. it., Torino 1972; A.E. Musson - E. Robinson, *Science and Technology in the Industrial Revolution*, Manchester 1969, tr. it., Bologna 1974; A. De Palma, *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, Torino 1971; E. Grendi, *Le origini del movimento operaio inglese 1815-1848*, Bari 1973; A.L. Morton - G. Tate, *Storia del movimento operaio inglese (1770-1920)*, tr. it., Roma 1974; *Ideologie nella rivoluzione industriale*, a cura di F. Papi, Bologna 1976.

Marx e il marxismo

F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Leipzig 1845, tr. it., Roma 1955; K. Marx, *Misère de la philosophie, Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*, Paris 1847, tr. it., Roma 1950; I. Fetscher, *Il marxismo. Storia documentaria*, 3 voll., Milano 1970; K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Oeconomie, Band I*, tr. it., Roma 1970, 3 voll; Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, *Storia del marxismo contemporaneo*, Annali dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli, Milano 1973; K. Marx, *Zur kritik der politischen Ökonomie*, tr. it. *Per la critica dell'economia politica, Prefazione*, Roma 1974³; K. Lenk, *Marx e la sociologia della conoscenza*, Bologna 1975, pp. 131-237; K. Marx, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, tr. it. *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Roma 1977²; AA.VV., *Storia del marxismo*, 4 voll., Torino 1982; M. Salvadori, *Storia del pensiero comunista. Da Lenin alla crisi dell'internazionalismo*, Milano 1984.

Per una storia del rapporto fra marxismo e critica cattolica: M. Gorbaciov, *Perestrojka. Il nuovo pensiero per il nostro paese e per il mondo*, Milano 1987; A.M. Baggio, *Per la critica dell'ideologia. Il pensiero di Karl Marx nella critica cattolica contemporanea: saggi di lettura*, in *Il travaglio dell'Est europeo*, numero monografico di «Nuova Umanità», XII (1990) 69-70, pp. 118-180.

Sull'ideologia: L. Pareyson, *Filosofia e ideologia*, in *Ideologia e filosofia. Atti del XXI convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari - Gallarate 1966, Brescia 1967*, pp. 40-63.

MOVIMENTO CATTOLICO

J.N. Moody, *Church and Society, Catholic social and political Thought and Movements (1789-1950)*, New York 1951; M. Fogarty, *Christian Democracy in Western Europe 1820-1953*, London 1953; S.H. Scholl O.P., *150 jaar Katholieke arbeiders-beweging in West-Europa 1789-1939*, Bruxelles 1961, tr. it., Padova 1962; A. De Gasperi, *I tempi e gli uomini che prepararono la «Rerum novarum»*, Milano 1984 (1931).

“Vescovi precursori”

Manning. *Ein Wendepunkt für richtige Stellungnahme zu den Arbeiter-Organisationen auch auf Gebiete der deutschen Katholiken*, Augsburg 1887; L. Jeantel, *Le Cardinal Mermillod, 1824-1892*, Parigi 1906; C. Massard, *L'oeuvre sociale du Cardinal Mermillod*, Louvain 1914; G. Putnam McEntee, *The social Catholic Movement in Great Britain*, New York 1927; H.-E. Manning, *The dignity and Rights of the labour*, London 1934.

Francia

F.-E. Fodéré, *Essai historique et moral sur la pauvreté des nations, la population, la mendicité, les hôpitaux et les enfants trouvés*, 1825; A. de Villeneuve-Bargemont, *Le livre des affligés ou douleurs et consolations*, 2 voll., Paris 1841; F.L.D. Raymond, *Règlement de la Société de Bienfaisance des ouvriers de Neuville sur Saone*, Lyon 1843; *Règlement de l'association religieuse de Prévoyance et de Secours de la paroisse des Caillels sous le titre de Saint Joseph*, Marseille 1844; A. Niceforo, *Les classes pauvres. Recherches anthropologiques et sociales*, Paris 1905; O. Festy, *Le Vicomte Alban de Villeneuve-Bargemont et la condition des ouvriers français au environs de 1830*, in «Revue des Sciences politiques», 1919; H. Rigaudias-Weiss, *Les enquêtes ouvrières en France entre 1830 et 1848*, Paris 1931; J. Megret - P. Badin, *Anthologie du catholicisme social en France: de Villeneuve-Bargemont à Eugène Duthoit*, Paris 1948; J.-B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris 1951, tr. it., Roma 1974; G. Verucci, *Félicité Lamennais. Dal cat-*

tolicesimo autoritario al radicalismo democratico, Napoli 1963 e *l'Avenir 1830-1831. Antologia degli articoli di F.R. Lamennais e degli altri collaboratori*, Roma 1967.

F. Ozanam

Oeuvres complètes de A.F. Ozanam avec une préface par M. Ampère, Parigi 1859-1862; C.-A. Ozanam, *Vie de Frédéric Ozanam par C.-A. Ozanam son Frère...*, Paris 1879; C. Calippe, *Ozanam. La pensée et l'oeuvre sociale du Christianisme, études et documents*, Paris 1913; *Ozanam. Livre du centenaire* (G. Goyau - L. De Lanzac De Laborie - H. Cochin...), Paris 1913; E. Galopin, *Essai de bibliographie chronologique sur Antoine-Frédéric Ozanam (1813-1853)*, Paris 1933; M. Vergrimler, *Friedrich Ozanam und die Soziale Frage*, in «Caritas», 11, Freiburgi Br. 1937; E. Renner, *The historical thought of Frédéric Ozanam...*, Washington 1954; L. Celier, *Frédéric Ozanam*, Paris 1956; *Lettres*, 3 voll., Paris 1971-1978.

Sulla Società di San Vincenzo: *Société de St. Vincente de Paul. Livre du centenaire. L'oeuvre d'Ozanam à travers le monde, 1833-1933*, Paris 1933; A. Foucault, *La société de Saint Vincent de Paul. Histoire de Cent ans*, Paris 1933.

P. Buchez

P. Buchez, *Introduction à la Science de l'Histoire ou Science du développement de l'humanité*, Paris 1833. *Essai d'un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progres*, 3 voll., Paris 1838-1840; G. Castella, *Buchez*, Paris 1911.

F. Le Play

F. Le Play, *Les ouvriers européens*, 5 voll., 1855; Id., *Réforme sociale*, 1864; Id., *Organisation du Travail*, 1870; *Organisation de la famille*, 1871; A. Delaire, *Monsieur F. Le Play. Sa vie et ses travaux*, Paris 1882; E. Demolins, *Le Play et son oeuvre de réforme sociale*, Paris 1882.

C. Périn

C. Périn, *Les économistes, les socialistes et le christianisme*, Paris 1849; Id., *De la richesse dans les Sociétés chrétiennes*, 2 voll., Paris 1861; Id., *Mélan-*

ges d'économie politique et d'économie, Paris 1883; M. Eblé, *Les Écoles catholiques d'économie politique et sociale en France*, Paris 1905.

L. Harmel

L. Harmel, *Manuel d'une corporation chrétienne*, Tours 1879²; Id., *Cathéchisme du Patron*, Paris 1889; G. Guitton S.J., *Léon Harmel*, 2 voll., Paris 1927.

M. Maignen

M. Maignen, *Scenes de la vie d'apprentissage. Le martyr de saint Tharcisius*, Paris 1867; Id., *Les légendes de l'atelier*, Paris 1867; Id., *La Philosophie du ruisseau*, Paris 1868; Id., *Congrès de Poitiers. De la célébration des fêtes patronales des corps d'État*, Paris 1872; Id., *Le Bon esprit, conseils aux membres des Oeuvres de jeunesse de patronage, des cercles catholiques*, Tours 1874; C. Maignen, *Maurice Maignen, directeur du Cercle Montparnasse et les origines du mouvement social catholique en France*, 2 voll., Luçon 1927.

A. de Mun

A. de Mun, *Discours, accompagnés de notices par Geoffroy de Grandmaison*, 3 voll., Paris 1888; J. Piou, *Le comte Albert de Mun. Sa vie publique*, Paris 1926; M. Sangnier, *Albert de Mun*, Paris 1932; G. Molette, *Albert de Mun, 1872-1890. Exigence doctrinale et préoccupation sociale, chez un laïc catholique d'après des documents inédits...*, Paris 1970.

R. de la Tour du Pin

R. de la Tour du Pin, *Ma vocation sociale, Souvenirs de la fondation des Cercles catholiques d'ouvriers (1871-1875)*; Id., *Vers un ordre social chrétien. Jalons de route, 1882-1907*, Paris 1907; C. Baussan, *De La Tour du Pin*, Paris 1931; A. Canaletti Gaudenti, *Un corporativista cattolico Renato de La Tour du Pin*, Roma 1935; R. Talmy, *L'école de la Tour du Pin et l'encyclique Rerum Novarum. Essai théologique et historique*, Lille 1953 (ciclostilato); R. de la Tour du Pin - Chamby de La Charce - R. de Talmy, *Aux sources du catholicisme social: l'école de La Tour du Pin*, Paris 1963.

Germania e Austria

E. Ritter, *Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands in neunzehnten Jahrhundert und der Volksrein*, Köln 1954, tr. it., Roma 1967; W. Spael, *Das Katholische Deutschland im 20. Jahrhundert. Seine Pionier und Krisenzeiten (1890-1945)*, tr. it., Roma 1974.

W.E. von Ketteler

W.E. von Ketteler, *Il movimento degli operai e le loro aspirazioni in relazione colla religione e colla moralità. Discorso tenuto da Guglielmo Emanuele barone di Ketteler, vescovo di Magonza, il 25 luglio 1869 nel prato di Liebfrauen*, in *La questione operaia e il cristianesimo, giuntivi due discorsi sullo stesso argomento per monsig. Guglielmo bar. di Ketteler, vescovo di Magonza*, Venezia 1870, pp. 137-159; *Briefe von und an Wilhelm Emmanuel Freiherrn von Ketteler, bischof von Mainz*, a cura di J.M. Raich, Mainz 1879; B. Liesen, *Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die soziale Frage*, in «Frankfurter zeitgemässe Broschuren», 12, 1882; O. Pfulf S.J., *Bischof von Ketteler (1811-1877)*, 3 voll., Mainz 1899; *Schriften*, 3 voll., a cura di J. Mumbauer, Kempten-München 1911; R. Aubert, *Monseigneur Ketteler, évêque de Mayance et les origines du catholicisme social*, in «Collectanea Mechliniensia», vol. XXXII, fasc. 5, ag.-sett. 1947; F. Gisbert, *Bischof Ketteler*, Augsburg 1961; L. Lenhart, *Bischof Ketteler*, 3 voll., Mainz 1966-1968; A.M. Birke, *Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus. Eine Untersuchung über das Verhältnis des liberalen Katholizismus zum bürgerlichen Liberalismus in der Reichsgründungszeit*, Mainz 1971; E. Fastenrath, *Bischof Ketteler und die Kirche. Eine Studie zum Kirchenverständnis des politisch-sozialen Katholizismus*, Essen 1971; F. Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, tr. it., Roma 1974 (1961); P. Pecorari, *Ketteler e Toniolo. Tipologie sociali nel movimento cattolico in Europa*, Roma 1977.

C. von Vogelsang

C. von Vogelsang, *Gesammelte Auflage über sozialpolitische und verwandte Themata*, Augsburg 1885-1886; W. Klopp, *Die sozialen Lehren des Freiherrn Karl von Vogelsang*, Wien 1894; A. Lesowsky, *Karl von Vogelsang. Zietwichtige Gedanken aus seinen Schriften*, Wien 1927; W. Klopp, *Leben und Wirken des Sozialpolitikers Karl von Vogelsang*, Wien 1930; J.C. Allmayer-Beck, *Vogelsang, vom Feudalismus zur Volksbewegung*, Wien 1952.

F. Hitze

F. Hitze, *Die soziale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung mit besonderer Berücksichtigung der verschiedenen sozialenz Parteien in Deutschland*, Paderborn 1877; Id., *Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft*, Paderborn 1880; Id., *Die Quintessenz der sozialen Frage*, Paderborn 1880; F. Müller, *Franz Hitze und sein Werk*, Hamburg 1928.

A. Kolping

J. Nattermann, *Adolf Kolping als Sozialpädagoge und seine Bedeutung für die Gegenwart*, Leipzig 1925; T. Brauer, *Adolf Kolping*, Freiburg 1929.

Italia

Opere di riferimento: G. De Rosa, I. *L'Opera dei congressi (1847-1904)* e II. *Dall'enciclica "il fermo proposito" alla fondazione del Partito popolare (1905-1919)*, Bari 1953-1954, e, successivamente, riveduta: *Storia del movimento cattolico in Italia*, I. *Dalla Restaurazione all'età giolittiana* e II. *Il Partito popolare italiano*, Bari 1966; «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», (BASMSCI), dal 1966; *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, 3 voll. in 5 tomi a cura di F. Traniello e G. Campanini, Torino 1981-1983; F. Malgeri (ed.), *Storia del movimento cattolico in Italia*, 6 voll., Roma 1980-1981.

Altre: AA.VV., *Il movimento cattolico e la società italiana in cento anni di storia. Atti del «Colloquio sul movimento cattolico italiano»* (Venezia 23-25 settembre 1974), Roma 1976; E. Passerin D'Entrèves - K. Reppen (edd.), *Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914*, Bologna 1977; B. Gariglio e E. Passerin D'Entrèves, *Introduzione alla storia del movimento cattolico in Italia*, Bologna 1979; M. Berra, *L'etica del lavoro nella cultura italiana: dall'unità a Giolitti*, Milano 1981.

Opera dei Congressi

Atti e documenti del I Congresso cattolico italiano, Bologna 1874; *La missione del laicato cattolico nel tempo moderno*, in «La Civiltà Cattolica», 33, 1882, serie XI, vol. 11; S. Corleo, *Le origini diverse del socialismo cristiano antico e presente e del socialismo dottrinario odierno*, in «Rassegna di Scienze sociali e politiche», II, fasc. CXIV, 1887; R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX*

(1846-1878), Paris 1952; G. Spadolini, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*, Firenze 1954; A. Gambasin, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904)*, Roma 1958; G. De Rosa, *Filippo Meda e l'età liberale*, Firenze 1959; R. Sgarbanti, *Ritratto politico di Giovanni Grosoli*, Roma 1959; AA.VV., *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII. Atti del convegno tenuto a Bologna il 27-28-29 dicembre 1960*, a cura di G. Rossini, Roma 1961; M. Sabbadini, *Profilo politico dei clericali veneti (1866-1913)*, Padova 1962; B. Bertoli, *Le origini del movimento cattolico a Venezia*, Brescia 1965; F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Bologna 1966; G. De Rosa, *Giuseppe Sacchetti e la pietà veneta*, Roma 1968; S. Tramontin, *La figura e l'opera sociale di Luigi Cerutti*, Brescia 1968; C. Brezzi, *Cristiano-sociali e intransigenti. L'opera di Medolago Albani fino alla «Rerum Novarum»*, Roma 1971; A. Gambasin, *Parroci e contadini nel Veneto alla fine dell'Ottocento*, Roma 1973; P. Bellu, *L'Opera dei Congressi nei documenti dell'archivio Zucchini di Faenza*, Roma 1976; A. Lazzarini, *Vita sociale e religiosa nel Pavovano agli inizi del '900*, Roma 1978.

L. Murialdo

P. Spriano, *Socialismo e classe operaia a Torino dal 1892 al 1913*, Torino 1958; A. Castellani, *Leonardo Murialdo*, 2 voll., Roma 1968; G. De Rosa, *Leonardo Murialdo fra Chiesa e mondo operaio*, in «Vita Giuseppina», 5, Roma 1970; U. Lovato - A. Castellani, *Leonardo Murialdo amico degli operai*, Roma 1970; B. Abbate - G. Toller - M.P. Volpi, *Il movimento cattolico di fine '800 in Torino: dal Murialdo alla prima Democrazia cristiana*, in AA.VV., *Dalla prima Democrazia cristiana al sindacalismo bianco. Studi e ricerche in occasione del Centenario della nascita di Giovanni Battista Valente*, Roma 1983, pp. 3-76.

G. Toniolo

F. Vistalli, *Giuseppe Toniolo*, Città del Vaticano 1956; C. Violante, *Il significato dell'opera storiografica di Giuseppe Toniolo nell'età di Leone XIII*, in G. Rossini (a cura di), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII...*, cit.; AA.VV., *Attualità del pensiero di Giuseppe Toniolo*, a cura di M.L. Fornaciari Davoli - G. Russo, Milano 1982; *Contributi alla conoscenza di Giuseppe Toniolo [Atti del Convegno «Economia e società nella crisi dello Stato moderno: il pensiero di Giuseppe Toniolo», Pisa, 18-19 dicembre 1981]*, Pisa 1985; G. Corna Pellegrini, *L'evoluzione del concetto di classe: dal pensiero del Toniolo al pensiero cattolico contemporaneo*, *ivi*.

Movimento cattolico nelle campagne e casse rurali

E. Sereni, *Il capitalismo nelle campagne (1860-1900)*, Torino 1968; ; S. Zaninelli, *Forme e strutture delle organizzazioni economiche cattoliche in Italia nel 1870 al 1914*, in E. Passerin D'Entrèves - K. Reppen, *Il cattolicesimo politico e sociale...*, cit., pp. 211-230; V. Fappani, *Guido Miglioli e il movimento contadino*, Roma 1978; L. Stancari, *La nascita delle casse rurali nel Veneto*, in *Il movimento cooperativo nella storia d'Italia 1845-1975*, a cura di F. Fabbri, Milano 1979; A. Cova, *Le casse rurali lombarde dalla fine dell'Ottocento al fascismo: i risultati di una ricerca*, in BASMSCI, 1980, 1, pp. 5-15; L. Trezzi, *Aspetti organizzativi della cooperazione di credito in Lombardia: le case rurali cattoliche dal 1886 al 1955*, *ivi*, pp. 16-71; M. Pessina, *La gestione economico-finanziaria delle casse rurali lombarde fino all'avvento del fascismo (1926)*, *ivi*, pp. 72-125; P. Bresolin, *Il contributo delle casse rurali lombarde nell'agricoltura locale (1886-1926)*, *ivi*, pp. 126-153; G. Frigerio, *Cooperazione di credito ed economia locale della bassa bergamasca: la Cassa rurale di Caravaggio dal 1902 al 1926*, in BASMSCI, 1980, 2, pp. 173-199.

Condizione operaia e contadina in Italia
(studi e inchieste)

A. Trezzi, *Sulle cause delle crescenti riforme dei giovani chiamati alla leva nel circondario di Milano, nati nell'undicesimo 1842-1852*, Milano 1875; G. Zanchi, *Della mortalità dei bambini nelle diverse classi sociali nel Comune di Bergamo nel triennio 1880-1881/82*, Pavia 1884; G. Schonberg, *La questione degli operai delle industrie*, Torino 1889; MAIC, *Atti della Commissione incaricata di studiare le cause e i provvedimenti preventivi delle malattie degli operai nelle industrie*, in «Annali del credito e della Previdenza», Roma 1903; *Atti del I Congresso Internazionale per le malattie da lavoro*, Milano 1906; Società Umanitaria, Ufficio del Lavoro, *La mortalità infantile in Milano...*, Milano 1908; *Il lavoro femminile e la mortalità. Risultato dell'inchiesta del Comitato Centrale Italiano per la pubblica moralità*, Torino 1913; G. Tagliacarne, *Infanticidio, abbandono d'infante e procurato aborto nella vita sociale, studiati nelle nostre statistiche della criminalità*, Città di Castello 1925; S. Bonomi, *Intorno alle condizioni igieniche degli operai e in particolare delle operaie in seta della provincia di Como* (citato da S. Merli, *Proletariato di fabbrica e capitalismo industriale. Il caso italiano 1880-1900*, Firenze 1972); E. Franzina, *Merica! Merica! Emigrazione e colonizzazione nelle lettere dei contadini veneti in America Latina (1876-1902)*, Milano 1979.

In particolare per il periodo bellico: N. Revelli, *Il mondo dei vinti*, Torino 1977; S. Romano, *Le classi sociali in Italia dal Medioevo all'Età contemporanea*, Torino 1977 (1965); L. Vanzetto, *Contadini e grande guerra in aree campione del Veneto (1910-1922)*, in *Operai e contadini nella grande guerra*, Bologna 1982, a cura di M. Isnenghi, pp. 72-103; E. Franzina, *Lettere contadine e diari di parroci di fronte alla prima guerra mondiale, ivi*, pp. 104-154.

Il movimento cattolico nell'interpretazione marxista

V. Crisafulli, *Il Vaticano e i cattolici italiani dal 1870 alla prima guerra mondiale*, in «Rinascita», IV, 1947; P. Togliatti, *Fine della "questione romana"*, in *ivi*, 1948 (ristampa dell'articolo comparso su «Lo Stato operaio», III, 1929); G. Candeloro, *L'Azione cattolica in Italia*, Roma 1949 (poi riveduto e pubblicato col titolo: *Il movimento cattolico in Italia*, Roma 1953); P. Alatri, *Appunti per una storia del movimento cattolico in Italia*, in «Società», V, 1949; A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, 1948-1951; M.G. Rossi, *Movimento cattolico e capitale finanziario, appunti sulla genesi nel blocco clericomoderato*, in «Studi storici», XII, 1972, pp. 249-288; AA.VV., *Movimento cattolico e sviluppo capitalistico. Atti del Convegno sul «Movimento cattolico e sviluppo capitalistico nel Veneto»*, Padova 1974; M.G. Rossi, *Movimento cattolico e lotte sociali nell'età giolittiana*, in «Rassegna storica toscana», XI, 1975, pp. 27-48; Id., *Le origini del partito cattolico. Movimento cattolico e lotta di classe nell'Italia liberale*, Roma 1977.

Movimento sindacale nel periodo prefascista

A. Roncalli, in «La Vita Diocesana», Bergamo, novembre 1909; R. Bachi, *L'Italia economica nel 1920. Annuario della vita commerciale, industriale, agraria, bancaria, finanziaria e della politica economica*, Città di Castello-Milano-Roma-Napoli 1921; L. Riva Sanseverino, *Il movimento sindacale cristiano. Dal 1850 al 1939*, Roma 1950, p. 77; S. Tramontin, *I cattolici e le camere del lavoro*, in «Rassegna di politica e di storia», 1968; G. Procacci, *La lotta di classe in Italia agli inizi del secolo XX*, Roma 1970; M.T. Provenzano, *Attività di sciopero delle organizzazioni sindacali cattoliche dal 1904 al 1914*, in BASSMSCI, 1979, 1-2, pp. 229-240. S. Tramontin, *Il sindacalismo cristiano dall'età giolittiana al fascismo*, in F. Malgeri, *Storia del movimento cattolico...*, cit., pp. 205-315.

G. Valente

G. Valente, *Aspetti e momenti dell'azione sociale dei cattolici in Italia (1892-1926)*, a cura di F. Malgeri, Roma 1978; V. Saba, *Dall'Unione economico-sociale alla C.I.L.*, in AA.VV., *Dalla prima Democrazia cristiana al sindacalismo bianco. Studi e ricerche in occasione del Centenario della nascita di Giovanni Battista Valente*, Roma 1983, pp. 477-501; S. Tramontin, *L'attività di Valente a Faenza quale segretario generale dell'Unione economico-sociale (1916-1918)*, in AA.VV., *Dalla prima Democrazia...*, cit., pp. 451-476

Il confronto fra sindacati

C. Treves, *Popolari e socialisti*, in «Critica sociale», 1-15 aprile 1920, p. 97; G. Zibordi, *L'offensiva del "Pipi" contro l'organizzazione. Allettamenti ed imbrogli. "Tutto pagato"*, in «Avanti!», 3 giugno 1920.

Su tutta la questione: L. Colombo, *Il programma di lavoro della nuova Giunta diocesana di Milano*, in «L'Italia», 2 agosto 1919; L. Einaudi, *La condotta economica e gli effetti sociali della guerra italiana*, Bari 1933; G. Carocci, *Giolitti e l'età giolittiana*, Torino 1961; L. Marchetti (a cura di), *La Confederazione generale del lavoro negli atti, nei documenti, nei congressi 1906-1926*, Milano 1962; P. Spriano, *L'occupazione delle fabbriche. Settembre 1920*, Torino 1964; M. Abrate, *La lotta sindacale nella industrializzazione in Italia 1906-1926*, Milano 1968; G. Galli, *I cattolici e il sindacato*, Milano 1969; M.L. Salvadori, *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Torino 1973; P.G. Zunino, *L'atteggiamento dei cattolici di fronte all'occupazione delle fabbriche*, in «Rivista di Storia contemporanea», 2, 1973; C. Vallauri, *Il governo Giolitti e l'occupazione delle fabbriche (1920)*, Milano 1974; G. Maione, *Il biennio rosso. Autonomia e spontaneità operaia nel 1919-1920*, Bologna 1975; P.G. Zunino, *La questione cattolica nella sinistra italiana (1919-1939)*, Bologna 1975; M. Antonioli - B. Bezza (a cura di), *La FIOM dalle origini al fascismo 1901-1924*, Bari 1978; G. Rumi, *Lavoro e cultura cattolica nel declino dell'età liberale (1914-1924)*, in BASMSCI, 1981, 2, pp. 149-165; A. Canavero, *La Cil, il Partito popolare e l'occupazione delle fabbriche*, in S. Zaninelli (a cura di), *Il Sindacalismo bianco tra guerra, dopoguerra e fascismo (1914-1926)*, Milano 1982, pp. 95-124; G. Vecchio, *I cattolici milanesi e la politica. L'esperienza del Partito Popolare, 1919-1926*, Milano 1982; C. Gallina, *La Confederazione italiana dei lavoratori e l'occupazione delle fabbriche (1920)*, in AA.VV., *Dalla prima Democrazia...*, cit., pp. 519-546.

Corporativismo, fascismo, dopoguerra

Corporativismo e fascismo

A. Brucculeri S.J., *Salariato e compartecipazione*, Roma 1920 (raccolta di articoli da «La Civiltà Cattolica»); F.L. Ferrari, *Le Régime fasciste italien*, Paris 1928, tr. it., in C. Casucci (a cura di), *Il fascismo. Antologia di scritti critici*, Bologna 1982, pp. 313-316; A. Brucculeri S.J., *Dal corporativismo dei cristiano-sociali al corporativismo integrale fascista*, in «La Civiltà Cattolica», 2009, I, 1934, pp. 449-459; P. Scoppola, *La Chiesa e il fascismo durante il pontificato di Pio XI*, in *Coscienza religiosa e democratica nell'Italia contemporanea*, Bologna 1966; G. De Rosa, *L'utopia politica di Luigi Sturzo*, Brescia 1973; G. Miccoli, *La Chiesa e il fascismo*, in G. Quazza (a cura di), *Fascismo e società italiana*, Torino 1973, pp. 183-208; AA.VV., *I cattolici tra fascismo e democrazia*, a cura di P. Scoppola - F. Traniello, Bologna 1975.

Indirizzi vaticani sul sindacalismo

G. Guitton, *Pour collaborer. Les directives de la S. Congrégation du Concile sur la question syndicale*, Paris 1930; Pio XII, *Il sindacalismo cristiano*, discorso dell'11-3-1945; Pio XII, *Sull'azione apostolica dei lavoratori e sull'azione sindacale*, discorso del 29 giugno 1948.

Prete operai

H. Bousquet, *Hors des barbelés*, Paris 1945; L. De Coninck, *Les conversations de Dachau*, in «Nouvelle Revue Théologique», novembre 1945, pp. 1169-1183 (in E. Poulat, *Naissance des prêtres ouvriers*, Paris 1965, tr. it., Brescia 1967, p. 244); V. Dillard S.J., *Suprêmes témoignages*, Paris 1945; H. Perrin, *Journal d'un prêtre-ouvrier en Allemagne*, Paris 1945; G. Grandmesnil, *Action catholique et S.T.O.*, 2 voll., Paris 1947; A.G. Morelli O.P., *Terre de détresse*, Paris 1947; Can. M. Le Bas, *Pierre de Porcaro, prêtre-ouvrier, mort à Dachau (1904-1945)*, Paris 1948; L. Guéry, *Volontaire pour le Christ. L'abbé René Giraudet, curé en France, ouvrier à Berlin (1907-1945)*, Angers 1948; H. Godin, *Les prêtres-ouvriers*, Paris 1954; Id., *Problèmes du catholicisme français*, Paris 1954; H. Quéffelec, *Le jour se lève sur la banlieue*, Paris 1954; M. Labourdette O.P., *Le Sacerdoce et la Mission ouvrière*, Paris 1959; J. Loew O.P., *Journal d'une mission ouvrière (1951-1959)*, Paris 1959; A. Ancel, *Cinq ans avec les ouvriers. Témoignages et Réflexions*, Paris 1963, tr. it., Firenze 1964.

INDICE DEI NOMI

- Abbate B.: 162, 228
Abbone di Fleury: 118
Abendroth W.: 140, 216
Abrate M.: 191, 231
Adalberone (vescovo di Laon): 106, 118
Adinolfi A.: 214
Adinolfi M.: 69
Agostino di Ippona: 87, 90, 92, 94, 95, 96, 97, 103, 219
Alatri P.: 172, 230
Albani M.: 181, 182
Albertario D.: 187
Alberti L.B.: 7, 122, 220
Alessandro Neckam: 111
Allmayer-Beck J.C.: 147, 226
Ambrogio di Milano: 89, 92, 98, 103
Ancel A.: 201, 232
Anderson M.: 173
André J.M.: 85, 217
Angela Merici : 126
Angelini G.: 63, 202, 213, 215
Antonazzi G.: 160, 207
Antonino da Firenze: 124
Antonioli M.: 191, 231
Armand de Melun: 139
Aubert R.: 142, 154, 160, 207, 226, 227
Aurelio (vescovo): 94
Bachi R.: 182, 230
Bacone F.: 122
Badin P.: 140, 223
Baetjer A.M.: 173
Baggio A.M.: 51, 20, 222
Baggio S.: 10
Bainton R.H.: 127, 220, 221
Ballarini T.: 54, 212
Balthasar H.U., von: 45, 70, 213
Barbieri G.: 99, 124, 130, 216, 221
Barruffo A.: 204, 216
Basilio il Grande: 87, 96
Battifol P.: 76, 217
Bauer J.: 202, 215
Baussan C.: 152, 225
Beck H.G.: 104, 107, 218
Bellu P.: 156, 228
Ben Sira: 76
Bendisoli M.: 127, 220
Benedetto XV: 208
Benedetto da Norcia: 95, 99, 100, 105, 220
Benedetto di Aniane: 105
Beni A.: 205, 216
Benoist C.: 173
Bernanos G.: 161
Bernardino da Siena: 124
Berra M.: 174, 227
Berthouzoz R.: 212
Bertoli B.: 156, 228
Bezza B.: 191, 231
Bieler A.: 127, 129, 220, 221
Bienert W.: 54, 213

- Biffi F.: 160, 207
 Birke A.M.: 142, 226
 Blanchard Y.: 113, 219
 Bloch M.: 18, 92, 218
 Boccaccio G.: 106
 Boeglin M.: 211
 Bogliolo L.: 204, 216
 Boissonade P.: 99, 218
 Bonghi R.: 160, 207
 Bonomi S.: 172, 229
 Bonora A.: 56, 76, 213
 Bordoni M.: 69, 70, 214
 Borel E.: 173
 Boselli G.: 9
 Bosl K.: 101, 219
 Bottai G.: 197
 Bottini L.: 155
 Bougaud E.: 126, 127, 220, 221
 Bousquet H.: 201, 232
 Bouyer L.: 69, 70, 213, 214
 Brauer T.: 150, 227
 Brechter H.S.: 99, 220
 Bresolin P.: 169, 229
 Brezzi C.: 156, 162, 228
 Briggs H.: 144
 Brougham H.P.: 136
 Brucculeri A.: 95, 194, 195, 197,
 219, 232
 Brugnoli P.: 204, 215
 Brunetti Berselli D.: 211
 Bruno S.: 202, 215
 Brust A.: 151
 Buchez P.: 141, 224
 Buonomo V.: 42

 Calippe C.: 138, 224
 Calvez J.-Y.: 36, 161, 211
 Calvino G.: 127, 128, 129, 130, 220
 Camerini I.: 187, 188
 Campanini G.: 156, 202, 215, 227
 Campiglio L.: 210

 Camporesi P.: 125, 220
 Canaletti Gaudenti A.: 152, 225
 Canavero A.: 189, 193, 231
 Candeloro G.: 172, 230
 Capanaga V.: 95, 220
 Capitani O.: 101, 118, 219
 Caprioli A.: 56, 63, 76, 213, 214
 Caraman P.: 126, 221
 Cardoletti P.: 113, 218
 Carlo Borromeo: 126, 130
 Carlo Magno: 100
 Carocci G.: 191, 231
 Carré A.: 204, 215
 Casaroli A.: 41
 Castel F.: 59, 213
 Castella G.: 141, 224
 Castellani A.: 162, 228
 Casucci C.: 196, 232
 Cathala I Flari A.: 113, 218
 Cecco Angiolieri: 112
 Cecilio: 94
 Celier L.: 127, 138, 220, 224
 Celso: 93, 94
 Charles-Picard G.: 95, 220
 Chenu M.D.: 107, 111, 201, 202,
 214, 215, 219
 Chiri M.: 181, 182, 183
 Ciccotti E.: 85, 217
 Cirillo di Gerusalemme: 87
 Civardi L.: 78, 214
 Clemente Alessandrino: 87
 Cochin H.: 224
 Coda P.: 37, 50, 72, 74, 211, 214
 Cole G.D.H.: 132, 221
 Colombano: 99
 Colombo L.: 190, 231
 Compagnoni F.: 35, 42
 Concetti G.: 35
 Congar Y.: 204, 205, 215, 216
 Conti Guglia C.: 212
 Corleo S.: 157, 227

- Corna Pellegrini G.: 165, 228
 Corsani L.: 129, 221
 Cosmao V.: 209
 Costantino (imperatore): 91, 93
 Cottier G.: 41, 212
 Cova A.: 168, 169, 229
 Crisafulli V.: 172, 230
 Curci C.M.: 161, 207
- Dadda G.B.: 9
 Daloz L.: 93
 Daniel Y.: 201
 Daniélou J.: 76, 217
 De Bonis A.: 202, 215
 De Coninck L.: 200, 232
 De Gasperi A.: 146, 149, 160, 223
 De Lanzac De Laborie L.: 138, 224
 De Manoir H.: 213
 De Marco C.: 173
 De Martino F.: 85
 De Palma A.: 136, 222
 De Robertis F.M.: 85, 217
 De Rosa G.: 156, 157, 161, 162, 165,
 166, 194, 198, 227, 228, 232
 De Rossi Dell'Arno C.: 199, 208
 De Vaux R.: 54, 65, 213
 De Vogüé A.: 99, 220
 Dedler H.: 99, 220
 Del Portillo A.: 204, 216
 Del Verme M.: 80, 217
 Delaire A.: 143, 224
 Delaruelle E.: 101, 105, 217, 219
 Delhaye P.: 111, 219
 Delumeau J.: 127, 221
 Demolins E.: 143, 224
 Dickens C.: 136, 221
 Dillard V.: 201, 232
 Donati P.: 44, 45, 212
 Doni P.: 202, 215
 Du Manoir H.: 69, 70
 Duby G.: 102, 106, 219
- Dupont J.: 78, 214
 Duroselle I.R.: 153
 Duroselle J.-B.: 138, 139, 140, 141,
 223
- Eblé M.: 143, 225
 Edgeworth M.: 137
 Einaudi L.: 191, 231
 Elisabetta d'Ungheria: 117
 Engels F.: 173, 222
 Ennen E.: 109, 219
 Erma: 87
 Escrivà de Balaguer J.: 203, 215
- Fabbri F.: 168, 229
 Fabris R.: 76, 214
 Falconet É.-M.: 138
 Fanfani A.: 125, 129, 216, 220
 Fappani V.: 170, 229
 Faroni M.: 210
 Farrington B.: 85, 217
 Fastenrath E.: 142, 226
 Ferguson A.: 133, 221
 Fernandez Rodriguez F.: 210, 211
 Ferrari A.C. (card.): 190
 Ferrari F.L.: 196, 232
 Festy O.: 139, 223
 Fetscher I.: 222
 Feuillet A.: 69, 213
 Fiorentino F.: 208
 Firpo L.: 124, 221
 Flores (prefetto di Milano): 189
 Fodéré F.-E.: 139, 223
 Fogarty M.: 161, 223
 Fohrer G.: 54, 213
 Foresi P.: 68, 78, 213
 Fornaciari Davoli M.L.: 163, 228
 Forte B.: 205, 216
 Foucault A.: 138, 224
 Francesco d'Assisi: 104, 105, 107,
 108, 109, 218

- Francesco di Sales: 126, 221
 Francesco Saverio: 139
 Franzina E.: 166, 167, 229, 230
 Frigerio G.: 169, 229
 Frossard A.: 127, 220
- Galbiati E.: 54, 212
 Galli G.: 193, 231
 Gallina C.: 193, 231
 Galopin E.: 138, 224
 Gambasin A.: 156, 162, 166, 228
 Gariglio B.: 157, 193, 227
 Gaskell P.: 136, 221
 Gastaldi U.: 129, 221
 Gelin A.: 68, 213
 Gemelli A.: 163
 Gentile G.: 134
 Geoghegan A.T.: 86, 217
 Gerardo di Cambrai: 106
 Gerloch di Reichersberg: 107
 Ghidelli C.: 76, 214
 Ghino di Tacco: 106
 Giacomo da Vitry: 107, 118
 Gies J.: 121, 216
 Giordani I.: 89, 91, 92, 94, 204, 211, 215
 Giordano Bruno: 122
 Giordano da Rivalta: 112
 Giordano E.M.: 204, 216
 Giovan Battista Segni: 125
 Giovanna di Chantal: 126, 221
 Giovanni XXIII: 7, 31, 36, 37, 38, 185, 186, 208, 230
 Giovanni Boinebroke: 118
 Giovanni Cassiano: 98
 Giovanni Crisostomo: 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93
 Giovanni di Dio: 125
 Giovanni di Salisbury: 111
 Giovanni Paolo I: 210
 Giovanni Paolo II: 17, 26, 30, 39, 42, 43, 44, 45, 55, 64, 210, 213
- Girolamo: 96
 Girolamo Emiliani: 125
 Gisbert F.: 142, 226
 Giustino: 94
 Godin H.: 201, 232
 Goethe J.W.: 133
 Goffredo di San Vittore: 110
 Goldie R.: 205, 216
 Gomez de Morales J.L.: 54, 213
 Gorbaciov M.: 222
 Goyau G.: 138, 224
 Gramsci A.: 172, 230
 Grandmesnil G.: 201, 232
 Graus F.: 101, 219
 Gregorio XVI: 154
 Gregorio di Tours: 101
 Gregorio il Taumaturgo: 88
 Gregorio Magno: 87, 100, 101, 217
 Grendi E.: 132, 222
 Grosoli G.: 181
 Grossatesta R.: 111
 Grundmann H.: 108, 218
 Gubbels R.: 173
 Guéhenno J.: 175
 Guéry L.: 201, 232
 Guilmot P.: 204, 216
 Guitton G.: 144, 160, 199, 207, 225, 232
 Guitton J.: 204, 215
 Guzzetti G.B.: 86, 217
- Haessle J.: 113, 218
 Halperin J.: 56, 63, 213
 Hamman A.G.: 78, 86, 214, 217
 Harmel L.: 144, 225
 Hauser H.: 172
 Heers J.: 99, 218
 Heweitt M.: 172
 Hildebrand B.: 164
 Hitze F.: 148, 150, 227
 Hobsbawm E.J.: 132, 140, 216, 222

- Hoffe O.: 38, 212
 Höffner J.: 211
 Hohof W.: 164
 Hoyois J.: 160, 207

 Ilario da Milano: 108, 218
 Illanes J.L.: 203, 215
 Innocenzo III: 109
 Isidoro: 95
 Isnenghi M.: 167, 230

 Jaccard P.: 98, 99, 144, 216
 Janssen J.: 164
 Jaurès J.: 175
 Jeantel L.: 160, 223
 Jedin H.: 124, 221
 Joblin J.: 37, 38
 Jones A.H.M.: 93

 Kant I.: 18
 Kentenich J.: 204
 Ketteler W.E., von: 141-151, 226
 Kilwardby R.: 111
 Klein V.: 173
 Klopp W.: 147, 226
 Knies K.: 164
 Kohler L.: 58, 213
 Kolping E.A.: 150, 227
 Kranzberg M.: 121, 216

 La Charce Ch., de: 152, 225
 La Tour du Pin R., de: 151, 152, 225
 Labande-Maillefert Y.: 108, 218
 Labourette M.: 201, 232
 Lamennais F.R.: 157
 Lancellotti A.: 76, 214
 Lassalle F.: 141, 142
 Lattanzio: 88
 Lau D.: 85, 217
 Laurentin R.: 69, 213

 Lazzarini A.: 166, 228
 Le Bas M.: 201, 232
 Le Goff J.: 97, 98, 101, 102, 103, 106, 109, 121, 218, 219
 Le Play F.: 143, 194, 224
 Lefranc G.: 140, 176, 216
 Lenhart L.: 142, 226
 Lenk K.: 20, 222
 Leone XIII: 7, 15, 16, 36, 158, 159, 160, 161, 164, 177, 178, 184, 198, 207
 Leonzio V.: 210
 Lesowsky A.: 147, 226
 Levi V.: 209
 Liberatore M.: 161
 Liesen B.: 142, 226
 Loew J.: 201, 232
 Lovato U.: 162, 228
 Lubich C.: 49, 50, 51, 72, 75, 81, 204, 214, 215
 Luciani A.: 211, 212
 Ludd N.: 174
 Luigi IX: 117
 Luisa de Marillac: 126
 Lutero M.: 127, 220
 Lyonnet P.S.: 54, 212

 Macchioro A.: 137, 222
 Magnani G.: 77, 214
 Maignen C.: 145, 225
 Maignen M.: 144, 145, 225
 Maione G.: 191, 231
 Malgeri F.: 156, 171, 184, 227, 230, 231
 Mandouze A.: 220
 Manning H.-E.: 160, 223
 Manselli R.: 108, 112, 218, 219
 Mantoux P.: 131, 222
 Manzoni A.: 172
 Mara M.G.: 80, 217
 Marani G.: 8

- Marchesi G.: 9
 Marchetti L.: 191, 231
 Marcocchi M.: 124, 126, 129, 221
 Marrou H.: 76, 95, 217, 219
 Marsilio Ficino: 122
 Martineau H.: 137
 Martini C.M.: 54, 65, 212, 213
 Marx K.: 19, 20, 131, 133, 141, 154,
 159, 161, 175, 178, 222
 Massard C.: 160, 223
 Mattioli A.: 56, 213
 Mazzi M.S.: 102, 219
 Megret J.: 140, 223
 Mehring F.: 142, 226
 Melotti L.: 69, 214
 Mendouze A.: 95
 Meo P.S.M.: 69, 213
 Merli S.: 172, 229
 Miccoli G.: 78, 194, 198, 214, 232
 Michelet J.: 135
 Miegge M.: 129, 221
 Miglioli G.: 170, 182
 Minucio Felice: 88
 Mistretta M.B.: 104, 218
 Modolfo R.: 85
 Molette G.: 152, 225
 Mollat M.: 118, 219
 Mondolfo R.: 217
 Monnier F.M.: 172
 Montini G.B. (Paolo VI): 29, 42,
 202, 215, 209
 Moody J.N.: 161, 223
 Moraldi P.L.: 54, 212
 Morcillo Gonzales C.: 201, 214
 Morelli A.G.: 201
 Morero V.: 209
 Morghen R.: 108, 218
 Moro T.: 17, 18, 124, 221
 Morton A.L.: 132, 222
 Mosse C.: 85, 217
 Mosso S.: 27, 212
 Mounier C.: 86, 217
 Müller F.: 148, 227
 Mumbauer J.: 142, 146, 226
 Mun A., de: 151, 152, 225
 Murialdo L.: 162, 228
 Murray A.: 112, 219
 Musso G.: 129, 221
 Mussolini B.: 194, 195, 197
 Musson A.E.: 132, 222
 Myrdal A.: 173
 Nattermann J.: 150, 227
 Negri A.: 98, 132, 133, 216
 Nell-Breuning O., von: 35, 42, 212
 Nelson B.: 88, 217
 Niceforo A.: 174, 223
 Nitti E.S.: 189
 North R.: 65, 212
 Orabona L.: 86, 217
 Origene: 93, 94
 Ozanam C.-A.: 224
 Ozanam F.: 137, 138, 224
 Pacomio L.: 54, 65, 212, 213
 Paganuzzi G.B.: 181
 Palanque J.R.: 101, 217
 Palmieri M.: 7, 123, 220
 Paolo di Tarso: 6, 73, 78, 80, 81, 90,
 94, 95, 99
 Papi F.: 132, 222
 Papini R.: 212
 Pareyson L.: 21, 223
 Passerin D'Entrèves E.: 156, 157,
 171, 193, 227, 229
 Pavan P.: 202, 215
 Pecorari P.: 142, 146, 226
 Pelli A.: 50
 Pelloux L.G.: 187
 Penco G.: 98, 219
 Périn C.: 143, 194, 224

- Perrin H.: 201, 232
 Perrin S.: 161, 211
 Pessina M.: 169, 229
 Pfulf O.: 142, 226
 Philips G.: 204, 215
 Piana G.: 58
 Pieper A.: 202, 215
 Pierini F.: 211
 Pio VII: 153
 Pio IX: 153, 154, 156
 Pio X: 208
 Pio XI: 36, 154, 159, 195, 197, 198,
 199, 200, 208
 Pio XII: 8, 36, 201, 205, 206, 208,
 232
 Piou J.: 225
 Pirelli A.: 197
 Pirenne H.: 109, 219
 Pizzorni R.M.: 43
 Poli U.E.: 85, 217
 Possenti V.: 212
 Postan M.R.: 102, 219
 Poulat E.: 200, 201, 232
 Procacci G.: 181, 230
 Proudhon P.J.: 173
 Provenzano M.T.: 184, 230
 Putnam McEntee G.: 160, 223

 Quacquarelli A.: 203
 Quadri S.: 209
 Quazza G.: 194, 232
 Quéffelec H.: 201, 232

 Rad G., von: 58, 213
 Radini Tedeschi G.: 185
 Raich J.M.: 142, 226
 Raiffeisen F.G.: 149, 150
 Ratzinger J.: 69, 164, 214
 Ravier A.: 126, 221
 Raymond F.L.D.: 139, 223
 Recchia V.: 101, 217

 Remigio de' Girolami: 112
 Rendu E.: 140
 Renner E.: 138, 224
 Reppen K.: 156, 171, 227, 229
 Revelli N.: 167, 230
 Riber M.: 54, 213
 Richardson A.: 54, 213
 Rigaudias-Weiss H.: 140, 223
 Ritter E.: 146, 148, 226
 Riva Sanseverino L.: 152, 157, 230
 Robinson E.: 132, 222
 Rocha M.: 199, 208
 Rolfo L.: 126, 221
 Romano S.: 196, 197, 230
 Romero O.: 30
 Rondet H.: 202, 215
 Ronga L.: 103
 Roscher W.G.F.: 164
 Roschini G.M.: 70, 213
 Rosmini A.: 158
 Rossano P.: 78, 214
 Rossé G.: 51, 72, 214
 Rosselli B.: 54, 213
 Rossi G.: 190
 Rossi M.G.: 168, 169, 171, 172,
 186, 193, 230
 Rossini G.: 161, 164, 165, 228
 Rostovzev M.: 85, 217
 Rousseau J.-J.: 18
 Rumi G.: 158, 163, 192, 231
 Ruperto di Deutz: 105, 107
 Russo G.: 163, 228

 Saba V.: 171, 231
 Sabbadini M.: 162, 228
 Saint-Simon C.-H. de Rouvroy, de:
 141
 Salvadori M.L.: 174, 191, 222, 231
 Sanchez A.: 95, 98, 219
 Sanchis D.: 95, 220
 Sangnier M.: 152, 225

- Sassoli-Tomba A.: 155
 Schillebeeckx E.H.: 69, 204, 213, 216
 Schnackenburg R.: 76, 214
 Scholl S.H.: 161, 223
 Schonberg G.: 173, 229
 Schorlemer-Alst B., von: 150
 Scoppola P.: 194, 232
 Scoto Eriugena G.: 110
 Sereni E.: 170, 229
 Sgarbanti R.: 156, 228
 Siniscalco P.: 56
 Smith A.: 132
 Smuts R.W.: 173
 Sombart W.: 115, 124
 Sommet J.: 199
 Sorgi T.: 140, 180
 Spadolini G.: 193, 228
 Spael W.: 150, 226
 Spiazzi R.: 211
 Spriano P.: 162, 191, 228, 231
 Stancari L.: 168, 169, 229
 Stano P.G.M.: 76, 214
 Stoger A.: 76, 214
 Strohl H.: 127, 221
 Sugranyes de Franch R.: 212
 Suhard E.: 201
 Sullerot E.: 172

 Tagliacarne G.: 174, 229
 Talamo M.: 173
 Talmy R., de: 152, 225
 Taparelli D'Azeglio L.: 161
 Tate G.: 132, 222
 Tenenti A.: 122, 220
 Termes Ros P.: 54, 213
 Tertulliano: 103
 Testa P.E.: 54, 55, 59, 212
 Tettamanzi D.: 204, 215, 216
 Thils C.: 202, 214
 Thomas M.-G.: 126, 221
 Tilgher A.: 64, 115, 216

 Tillich P.: 129, 220
 Togliatti P.: 172, 230
 Toller G.: 162, 228
 Tommaso d'Aquino: 111, 113, 114,
 115, 116, 117, 118, 120, 218
 Toniolo G.: 163, 164, 165, 180, 228
 Toso M.: 210
 Tourn G.: 67
 Tramontin S.: 166, 171, 179, 184,
 228, 230, 231
 Traniello F.: 156, 158, 194, 227,
 228, 232
 Tranquilli V.: 116, 216
 Treves C.: 188, 189, 231
 Trezzi A.: 173, 229
 Trezzi L.: 169
 Truhlar K.V.: 202, 215

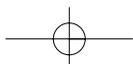
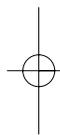
 Ugo di San Vittore: 110
 Umberto di Romans: 112
 Urbano II: 107
 Ure A.: 134, 176, 221
 Uricchio P.F.M.: 76, 214
 Utz F.A.: 211, 212

 Vaccaro L.: 56, 63, 76, 213, 214
 Valdo P.: 104
 Valente G.B.: 170, 171, 231
 Vallauri C.: 191, 231
 Van Gestel C.: 35, 140, 146, 160,
 211
 Van Zuylen P.: 160
 Vanzetto L.: 166, 230
 Varese A.: 123, 220
 Vauchez A.: 99, 218
 Vecchio G.: 189, 191, 231
 Vera D.: 93, 217
 Vergrimler M.: 138, 224
 Verheijen L.: 95, 220
 Verstraeten J.: 41, 212
 Verucci G.: 157, 223

Indice dei nomi

241

- Vetrulli M.: 86, 217
Villeneuve-Bargemont A., de: 139, 223
Villermé L.-R.: 134
Vincenzo de' Paoli: 137, 138
Violante C.: 99, 164, 218, 228
Virgulin S.: 54, 212
Vistalli F.: 164, 228
Vogelsang C., von: 141-151, 226
Vogt J.: 85, 217
Volpe G.: 108, 218
Volpi M.P.: 162, 228
Vykopal A.: 117, 219
Watt J.: 132
Williams R.: 132, 221
Wingren G.: 127, 220
Wolff H.W.: 58, 213
Wolter H.: 104, 107, 218
Zanchi G.: 173, 229
Zanghí G.M.: 9, 14, 15, 40, 73, 212,
214
Zaninelli S.: 167, 171, 187, 188,
189, 229, 231
Zedda S.: 78, 214
Zibordi G.: 188, 231
Zirnheld J.: 199
Zunino P.C.: 189, 193, 231



INDICE GENERALE

INTRODUZIONE..... pag. 5

PARTE PRIMA
IDENTITÀ, FONTI, METODOLOGIA

I. LA DOTTRINA SOCIALE CRISTIANA: IDENTITÀ E METODO	»	13
1. La dimensione sociale come specifico del cristianesimo	»	13
2. La dottrina sociale dell'età industriale	»	15
3. Che cosa non è la dottrina sociale cristiana	»	17
3.1. <i>La dottrina sociale cristiana è un'utopia?</i>	»	17
3.2. <i>La dottrina sociale cristiana è un'ideologia?</i>	»	18
3.3. <i>La dottrina sociale cristiana è una "terza via"?</i>	»	22
4. La DSC è una <i>categoria a sé</i>	»	23
5. L'universalismo della DSC	»	25
6. Il soggetto della DSC	»	27
7. L'opzione preferenziale per i poveri	»	29
7.1. <i>Tre concetti fondamentali</i>	»	30
7.2. <i>Due categorie morali</i>	»	33
8. Il tema dei diritti umani	»	34
8.1. <i>Una svolta nel magistero sociale</i>	»	35
8.2. <i>Dalla deduzione all'induzione</i>	»	37
8.3. <i>Dottrina e etica</i>	»	38
8.4. <i>Diritti umani e diritto naturale</i>	»	41
9. L'umanesimo della fraternità	»	45

II. ALLE FONTI DELLA DOTTRINA SOCIALE CRISTIANA: L'ANTROPOLOGIA BIBLICA	pag.	54
1. I racconti della creazione	»	55
1.1. <i>Lavorare "con" Dio</i>	»	55
1.2. <i>Dall'"immagine", le categorie della dottrina sociale cristiana</i>	»	58
2. La rottura dell'unità originaria.	»	61
3. Ricchi e poveri nella storia di Israele.	»	64
4. Il compito dell'unità. Maria e la dottrina sociale cristiana	»	68
4.1. <i>Il riscatto degli umili</i>	»	68
4.2. <i>«Noi siamo»</i>	»	71
5. Il lavoro di Gesù.	»	75
6. La coscienza cristiana	»	80

PARTE SECONDA
LO SVILUPPO STORICO
DELLA RIFLESSIONE SUL LAVORO

III. I PADRI E IL MONACHESIMO	»	85
1. Proprietà e ricchezza secondo i Padri	»	86
1.1. <i>Uso della proprietà privata</i>	»	86
1.2. <i>Contro la schiavitù</i>	»	89
2. La sacralità del lavoro.	»	93
2.1. <i>Agostino e il lavoro dei monaci</i>	»	94
2.2. <i>Il lavoro nei nuovi ordini</i>	»	96
3. La svolta del Basso Medioevo	»	102
3.1. <i>I nuovi ceti e gli Ordini mendicanti</i>	»	102
3.2. <i>Il risveglio dei laici</i>	»	107
4. Tommaso: l'uomo e la mano.	»	113

Indice generale

245

IV. L'ALBA DELLA MODERNITÀ	pag. 118
1. La nuova povertà	» 118
1.1. <i>Nuove forme di solidarietà</i>	» 119
1.2. <i>Arti meccaniche e virtù</i>	» 121
1.3. <i>La solidarietà nella «Riforma cattolica»</i>	» 124
2. Il lavoro e la Riforma	» 127
2.1. <i>Il corpo sociale</i>	» 129
V. LA RIVOLUZIONE INDUSTRIALE E LA SCOPERTA DELLA “QUESTIONE SOCIALE”	» 131
1. Ode alla macchina.	» 132
2. Senza famiglia	» 135
3. Avanguardie cattoliche	» 137
4. Ketteler e Vogelsang	» 141
5. Il futuro Medioevo	» 151
6. Una semplice idea	» 158
VI. IL LAVORO E LA CLASSE	» 166
1. Cattolici e contadini	» 166
2. Logica del movimento operaio.	» 172
2.1. <i>Erode a Milano</i>	» 172
2.2. <i>Solidarietà di classe e disciplina della lotta</i>	» 174
2.3. <i>Due lingue, due logiche</i>	» 178
3. Ideologie del lavoro e della lotta	» 179
3.1. <i>Verso il sindacato</i>	» 179
3.2. <i>L'azione sindacale dei cattolici</i>	» 184
3.3. <i>Conflitto fra sindacati cattolici e socialisti</i>	» 188
4. Corporativismo e fascismo	» 194
Conclusione: i laici e il lavoro.	» 199
BIBLIOGRAFIA	» 207
INDICE DEI NOMI	» 233

