

Pompeo Piva

Capitalismo, Cristianesimo e Movimento Ecumenico.

1. Analisi della multiforme realtà del capitalismo.
2. Alcuni testi del Nuovo Testamento.
3. All'interno del mondo capitalista, come si è collocato il movimento ecumenico?

1. Analisi della multiforme realtà del capitalismo.

È stato scritto moltissimo sulla genesi e le caratteristiche del capitalismo, sulle sue virtù, sui suoi errori. Ma lo sforzo compiuto non è servito a rendere concordi gli studiosi né sulle origini del fenomeno né sulla qualità delle sue trasformazioni e dei suoi limiti né sul suo futuro. Di contro, ad arricchire il quadro delle interpretazioni e delle possibilità storiche, sono intervenuti alcuni eventi: il crollo dei socialismi nelle loro diverse forme storiche, la comparsa e l'affermazione dei nuovi capitalismi in luoghi e in tempi non previsti dalle analisi classiche dello sviluppo (in Giappone, nei Paesi del Sud Est asiatico, in Cina, in India, in America Latina), alcune trasformazioni connesse alla globalizzazione, con le loro implicazioni economiche, politiche, sociali e culturali¹. Si apre, pertanto, un nuovo campo di prospettive e di riflessione. In questo quadro il modello capitalista si presenta, dopo un esordio non proprio dal volto umano, come il modello economico che più di ogni altro realizza il benessere attraverso l'ampliamento del controllo sulla natura e la razionalizzazione della vita sociale e individuale. Nella mia riflessione, voglio delineare per sommi capi il quadro delle implicanze che i passaggi dal *pre* al *post capitalismo* comportano, con l'indicazione di alcuni capisaldi della riflessione teorica sulle sue origini e sulle sue conseguenze extra- economiche².

1.1. Una somma di espedienti e procedure chiamate capitalismo. Il capitalismo, cui faccio riferimento in armonia con l'analisi dei classici, da una parte è considerato un modo di produzione limitata e transeunte tra quelli assunti dall'attività umana, volta al soddisfacimento dei bisogni materiali; dall'altra, considera gli elementi di questa forma economica come naturali ed eterni,

¹ Vedi le opere di BAUDRILLARD J., in particolare *La società dei consumi*, Il Mulino, Bologna 1976; e di BONAZZI G. *Il tubo di cristallo: modello giapponese e fabbrica integrata alla Fiat- auto*, Il Mulino, Bologna 1993.

² Cfr DORE R., *Bisogna prendere il Giappone sul serio?* Il Mulino, Bologna 1998; ALBERIT A., *Capitalismo contro capitalismo*, Il Mulino, Bologna 2003.

individuandone nella formula capitalista la migliore fra quelle possibili³. La prima delle due concezioni si fa risalire a K. Marx; all'altra si associa il nome di M. Weber, come quello di Schumpeter e della corrente liberale del pensiero economico. In realtà, l'analisi dei classici sul capitalismo, nonostante le differenze di approccio e di valutazione, è molto più complessa di quanto comunemente si ritenga. Il capitalismo non è concepito da M. Weber come il prodotto dell'etica protestante, consapevole che "nessuna etica è mai stata determinata unicamente da fattori religiosi"⁴, bensì come sistema economico sostenuto da un *ethos* acquisitivo che trova nel protestantesimo, d'impronta soprattutto calvinista, alcuni importanti puntelli motivazionali. Il capitalismo per Weber è impossibile senza le caratteristiche costitutive di quello che egli definisce *lo spirito del capitalismo*, cioè: l'utilitarismo ragionevole, la sete di guadagno temperata dalla razionalità e soprattutto dall'onestà⁵, l'anti-tradizionalismo, il concetto di professione nel suo duplice significato di lavoro e di vocazione religiosa⁶.

Nell'analisi di K. Marx, il capitalismo è certamente imperniato sui rapporti di produzione, volti alla creazione di plusvalore come scopo diretto e motivo determinante⁷. Ma per Marx, il capitale è, prima di ogni altra cosa, un rapporto sociale. Il denaro in se stesso non è capitale, almeno finché è usato solo per moltiplicare valore, quando diviene un mezzo per produrre plusvalore attraverso l'utilizzo del lavoro salariato e l'appropriazione privata del *surplus* che produce. È la relazione sociale che sta alla base dei rapporti di produzione a costituire *il focus* principale dell'analisi marxiana, quello da cui parte l'articolazione analitica del suo pensiero e che gli suggerisce una teoria del plusvalore, dimostratasi poi infondata in termini economici⁸.

³ Cfr SOMBART W. *Il Borghese. Lo sviluppo e le fonti dello spirito capitalistico*, Longanesi, Milano 1988, p. 46. Lo stesso Keynes riteneva che il capitalismo fosse un sistema destinato al declino. Vedi lo studio di BAZZICCHI O., *Alle origini dello spirito del capitalismo*, Dehoniane, Bologna 2001.

⁴ WEBER M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Opere* Torino 1976a, p. 328. Sempre di M. WEBER, *Osservazioni intermedie*, in *Opere*, Utet, Torino 1976; *Economia e Società*, Milano 1961.

⁵ Onestà vista non come un valore in sé ma come un mezzo per ottenere crediti finanziari.

⁶ Vedi le ottime analisi di PRANDI C. Cfr anche FERRAROTTI F. *Introduzione a M. Weber. Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1976, p. 30. IDEM, *Una teologia per atel*, Laterza, Bari 1983.

⁷ Cfr MARX K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968; MARX K., *Il capitale*, lib. III, Einaudi, Torino 1975.

⁸ Cfr NAPOLEONI C. *Valore*, Isedi, Milano 1996.

L'annoso problema relativo ai fattori determinanti lo sviluppo capitalistico è superato sulla base delle più recenti ricostruzioni storiche. In particolare secondo l'analisi della scuola braudeliana, non c'è stato nessun fattore determinante nella formazione del capitalismo, nessuna rottura, ma solo la lenta, complessa e difficile combinazione di fenomeni di lunga durata. La ricerca di F. Braudel si articola su diversi piani della vita sociale e dell'articolazione storica dei flussi di civiltà, dimostrando come la formula socio-economica capitalista abbia raggiunto il suo più alto dispiegamento solo dopo molti secoli di lenta e faticosa avanzata *dentro, accanto e contro* altre formule sociali possibili, spesso ben più radicate. Ciò avviene grazie alla felice congiunzione di elementi che si ritrovano sparsi un po' dovunque in ogni angolo del continente e in periodi storici anche remoti. Scrive Braudel:

"Da sempre tutte le tecniche, tutti gli elementi della scienza sono scambiati, viaggiano attraverso il mondo, seguendo un movimento di diffusione incessante. Ciò che tuttavia si diffonde male sono le associazioni, le combinazioni di differenti tecniche: il timone diritto, più l'artiglieria a bordo delle navi, più la navigazione d'alto mare. E, allo stesso modo, il capitalismo, che è anch'esso una somma di espedienti, procedure, abitudini, affermazioni"⁹.

Il capitalismo, dunque, si afferma dopo un'incessante alternanza di fortune e di rovesci congiunturali, inizialmente in una parte del mondo pur essendo possibile in molte altre. Solo dopo aver scavato nei cunicoli della storia e delle abitudini umane trova il sentiero della propria affermazione. Non è l'avanzamento tecnologico il fattore discriminante del capitalismo, e nemmeno solo l'*ethos* acquisitivo, favorito dal protestantesimo che Weber, con tutte le cautele e lo spirito critico che lo contraddistinsero, assume come orientamento di fondo del capitalismo¹⁰.

⁹ BRAUDEL F. *Civiltà materiale, economia e capitalismo. Le strutture del quotidiano (sec. XV-XVIII)*, Einaudi, Torino 1984, pp. 31-33. IDEM, *La dinamica del capitalismo*, Il Mulino, Bologna 1988, particolarmente pp. 52ss. Braudel sostiene che fin dal XIII secolo si può parlare di capitalismo, pur sapendo di rischiare l'anacronismo. Ma lo sostiene sulla base di una precisa distinzione tra economia, mercato e capitalismo. Distinzioni analoghe tra commercio locale e commercio a lunga distanza, fra sistema di riferimento alla sola struttura economica si leggono anche in POLANY K. *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 1974. Questa concezione ha ispirato la monumentale opera di WALLERSTEIN I., *Il sistema mondiale dell'economia moderna. I. L'agricoltura capitalistica e le origini dell'economia europea nel secolo XVI; II. Il mercantilismo e il consolidamento della economia europea, 1600-1750; III. L'era della seconda grande espansione*, Bologna 1978-1995, Il Mulino, Torino 1995.

¹⁰ Molti sono gli Autori che si sono impegnati a dimostrare l'infondatezza dell'analisi weberiana o almeno l'apparente pregnanza del nesso causale istituito fra etica protestante e

Nemmeno è sufficiente il grado di accumulazione originaria di capitale per spiegare il radicamento del capitalismo in alcune aree geografiche piuttosto che in altre. Neanche il mercato è il principale elemento di differenziazione, poiché i mercati sono dovunque, anche in società appena abbozzate e rudimentali. Il capitalismo è la somma di espedienti, procedure, abitudini, affermazioni che caratterizza il particolare rapporto che alcune società intrattengono con il loro ambiente naturale e sociale. L'imprenditore non è identificabile con il pioniere del capitalismo dipinto da Sombart, in cui si fondono lo spirito di avventura, la capacità realizzatrice, il desiderio di affermazione e l'impulso al guadagno¹¹. Piuttosto, l'imprenditore (e con lui le imprese finanziarie) arriva, quando tutto è pronto e si propone di gestire quel mondo dell'economia di mercato secondo regole volte al conseguimento di un profitto.

"Il capitalista è l'uomo che controlla o cerca di controllare l'immissione di capitale nel continuo processo di produzione, al quale tutte le società sono destinate; il capitalismo è in linea di massima (...) il modo in cui è gestito, con finalità in genere poco altruistiche, questo gioco di costante immissione"¹².

Alcuni ritengono, forse con qualche ragione, che l'affermazione del capitalismo nel secolo XIX sia stata opera della borghesia imprenditoriale più che del denaro o della ricchezza in genere.

"Se la forza dell'Inghilterra stava nella miriade di fabbriche che popolavano i distretti centro-settentrionali dell'isola, era tuttavia la *City* a dettare legge, a regolare le cadenze della sua economia, e non solo di quella. L'immenso forziere dislocato nel breve tratto di strada fra la *Bank of England* e lo *Stock Exchange*, concentrando una massa monetaria senza uguale, era diventato il centro e il cuore pulsante dell'economia mondiale. Per ciò stesso sembrava qualcosa di mostruoso, il simbolo per antonomasia del *Re denaro* e, insieme, di un potere tenebroso. D'altra parte, anche in Francia il mondo dell'alta finanza suscitava simili impressioni. Nel 1853, Proudhon denunciava che l'epoca

capitalismo. Cfr NOVAK M. *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Comunità, Milano 1994; NOVAK M. *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, Studium, Roma 1987. Quest'ultimo è un volume interessante di ben 486 pagine. Cfr inoltre SAMUELSON K. *Economia e religione*, Armando, Roma 1973.

¹¹ Cfr SOMBART W. *Il capitalismo moderno*, Utet, Torino 1967; IDEM, *Il borghese. Lo sviluppo e le fonti dello spirito capitalistico*, Longanesi, Milano 1978.

sua aveva "preso per decalogo la Borsa, per patria e chiesa la Borsa"¹³.

Una situazione analoga sembra essersi prodotta anche nell'attuale fase di globalizzazione in cui la penetrazione nei mercati del mondo intero per opera delle imprese transnazionali è resa possibile dagli ingenti movimenti di capitale operati in tempo reale. L'economia finanziaria sembra gestire le leve e le sorti dell'economia mondiale influenzando le scelte politiche dei governi¹⁴. È utile sottolineare che, tenuto conto del potere pervasivo e scardinante del denaro e affinché si potesse affermare come veicolo della forma di organizzazione economica-capitalistica, la sua azione doveva innestarsi sulla forza e sull'estensione delle economie sottostanti, *senza poter prescindere* da un insieme di condizioni di vita materiali, sociali e politiche per il suo insediamento e la sua stabilizzazione.

"Privilegio di pochi, il capitalismo è impensabile senza la *complicità attuale* della società. Esso è necessariamente una realtà d'ordine sociale, politico e persino un fatto di civiltà: è necessario perché esso proliferi, che la società intera ne accetti, in un certo qual modo, più o meno coscientemente, i valori"¹⁵.

Infatti, "la crescita e il successo del capitalismo richiedono una serie di condizioni sociali, una certa tranquillità nell'ordine sociale, una certa neutralità, debolezza o compiacenza da parte dello stato"¹⁶.

Per di più, richiede una sorta di adattamento da parte della religione, delle gerarchie sociali, della famiglia e di tutto ciò che contribuisce a ottenere l'affidabilità delle strutture, la stabilità degli equilibri di potere, la riduzione dell'incertezza. Se vi è una differenza specifica fra la forma *storico-sociale* del capitalismo e le altre forme *arretrate*, essa va ricercata in un complesso di relazioni e di istituzioni originate nella specifica discontinuità che produce la separazione fra la dimensione economica e quella religiosa e politica, in cui l'economia di mercato può svilupparsi senza troppi vincoli ed assumere le peculiarità del modello capitalistico di sviluppo.

¹³ BRAUDEL F., *Capitalismo e ...*, pp. 53-54.

¹⁴ Citato da CASTRONOVO V., *Le rivoluzioni del capitalismo*, Laterza, Bari 2005, p. 45.

¹⁵ Cfr GIDDENS A., *Sociologia*, Il Mulino, Bologna 1991.

¹⁶ BRAUDEL o. c. p. 65.

¹⁷ IDEM, p. 73.

"La società del XIX secolo, nella quale l'attività economica fu isolata e attribuita ad una particolare *motivazione* economica, rappresentò una discontinuità *particolare*"¹⁷.

Una discontinuità in cui "il profitto e non più la rendita, l'impiego del capitale a scopi produttivi e non più il profitto, l'impiego del capitale a scopi produttivi e non più il tesoro, diventarono i cardini della vita economica (...). Sia che il meccanismo propulsivo dello sviluppo consistesse nella destinazione del risparmio all'investimento (nel sacrificio dell'attesa come sosterranno gli ecologisti classici), sia che dipendesse invece dalla formazione di *plusvalore* (della parte del lavoro non retribuita, come avrebbe affermato Marx), la differenza rispetto al passato stava in un sistema che non si basava più sui frutti oziosi del possesso, ma sulle relazioni dello scambio e della produzione, sulla creazione di nuove risorse e la loro libera circolazione"¹⁸.

In questo specifico passaggio nel processo di riduzione della complessità inaugurato dalla civiltà occidentale, si compie la svolta profonda della modernità, in cui prende corpo e si consolida la formula orientata a realizzare sulla terra il benessere e la felicità che nella società pre-moderna erano perseguibili solo nella sfera ultra-terrena¹⁹.

1.2. La ferita mortale della modernità: la rottura del limite e la perdita del sacro

Fino alle soglie della modernità ogni aspirazione alla felicità e al benessere è rimasta interna a un orizzonte filosofico-religioso in cui il fluire degli eventi umani, tutti i pericoli e l'incertezza del vivere non potevano sottrarsi alla protezione divina; anzi, in essa avrebbero trovato l'unica garanzia di risposta, consacrati alla salvezza celeste²⁰. Ciò che si alterna nei grandi rivolgimenti economici, storici e ideali che conducono al capitalismo, inteso come cardine economico-sociale della modernità, si può sintetizzare in uno slancio rivolto a forzare ogni ordine statico, a rivedere e superare il limite attraverso un uso generalizzato della razionalità e della tecnica. Scrive M. Weber:

¹⁷ POLANY K. o. c. p. 92.

¹⁸ Ibid. p. 104.

¹⁹ Cfr DURKHEIM E., *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano 1971, pp. ... e OFFE C.

²⁰ Lo Stato nel capitalismo maturo. Etas Libri, Milano 2003.

BODEI R. *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 1991, pp.

“L'avversario, col quale ebbe a lottare in prima linea lo spirito del capitalismo nel senso di un determinato stile di vita, legato a certe norme, che si presenti col carattere di un'etica, fu quel modo di sentire e di condursi, che si può definire con la parola *tradizionalismo*”²¹.

In particolare, perché l'*ethos* capitalistico si affermi come forma di razionalità prevalente, necessita di una comunità di appartenenza, come anche esige,

“l'evoluzione del possesso di beni *intra* e *ultra-mondani* in qualcosa di razionale e consciamente perseguito, sublimato attraverso la scienza”²².

Perché ciò sia possibile, i rapporti sociali devono farsi astratti e impersonali, sostituendo all'etica religiosa della fratellanza un altro tipo di universalismo astratto derivante dal calcolo degli interessi che si scontrano e si incontrano sul mercato. Infatti, l'economia razionale

“è un'attività funzionale. È orientata ai prezzi monetari che originano dalla lotta di interessi degli uomini sul mercato. Senza stime in prezzi monetari e quindi senza questa lotta d'interessi, non è possibile calcolo di sorta. Il denaro è la cosa più astratta e impersonale che esista nella vita dell'uomo. Di conseguenza, quanto più il mondo della moderna economia capitalistica seguiva le sue leggi immanenti, tanto più diventava inaccessibile a qualsiasi ipotetico rapporto con un'etica religiosa di fratellanza. E questo distacco cresceva con il crescere della razionalità e dell'impersonalità”²³.

Per Weber il processo d'affermazione del capitalismo è reso possibile nel solco di una civiltà fondata sulla rottura del limite, dove la cultura si configura come assalto al divino, attuato attraverso la razionalizzazione della condotta di vita e incardinata sulla preminenza accordata all'etica razionale rispetto ai valori irrazionali (o meglio solo in parte razionali), tipici del mondo pre-moderno. Oltre ad un particolare *ethos*, gli altri importanti capisaldi su cui diviene possibile edificare il

capitalismo sono la scienza e la razionalità tecnica. La scienza, ponendosi come l'unica forma possibile di esame ragionevole del mondo, ha come primo compito quello di strappare l'uomo all'incertezza e all'insensatezza dell'ordine regolato secondo natura. Si pone come origine alla palese insensatezza della morte. Ma istituendo una traiettoria che è quella dell'indefinito sviluppo della conoscenza e della cultura, lo riconsegna alla insensatezza della vita, cioè all'insensatezza della auto-perfezionamento²⁴. In questo senso ogni cultura appare come una deviazione dell'uomo dal ciclo organicamente preordinato della vita naturale e per questo condannato, con ogni suo progresso, a un'insensatezza sempre più distruttrice. Nelle magistrali pagine in cui M. Weber analizza la grande frattura che conduce alla perdita del sacro, le figure in cui si incarnano i due universi di valori incentrati sulla vita *extra* e *intra-mondana*, sono da un lato quelle *pre-moderne* del contadino, del signore o dell'eroe medievale, dall'altro quella dell'uomo colto della modernità votato alla vana ricerca della felicità intramondano.

“Il contadino poteva morire sazio della vita, come Abramo. Lo stesso valeva per il signore feudale e l'eroe guerriero. Infatti, ambedue compivano il ciclo della loro esistenza senza tendere a qualcosa fuori di essa. Potevano così giungere, a loro modo, a un compimento terreno che derivava dalla semplice e assoluta chiarezza data al contenuto della loro vita. Ciò invece non era possibile all'uomo colto, che aspirava all'auto-perfezionamento nel senso dell'appropriazione o della creazione di contenuti culturali. Egli poteva certamente diventare stanco della vita, ma non sazio della vita nel senso del compimento di un ciclo vitale. Infatti, la sua perfettibilità arrivava all'infinito, come quella dei beni culturali. E quanto più i beni culturali e le mete di auto-perfezionamento si differenziavano e si moltiplicavano, tanto più esigua diventava quella frazione che l'individuo nel corso di una vita finita riusciva ad abbracciare come ricevente o come creatore”²⁵.

Lungo questa via si produce la frattura della modernità (la ferita di cui parla Schiller) e che Marx individua nei suoi scritti giovanili come un fondamento dell'alienazione²⁶. Ciò che in

²¹ WEBER M. *L'etica protestante...* o. c. 1976a, p. 137.

²² IDEM, p. 591. Cfr anche TOENNIES F., *Comunità e società*, ed. Comunità, Milano 1963.

²³ IDEM, p. 593.

²⁴ Cfr MUSSO M. G., *La trave nell'occhio. Mito e scienza dello sviluppo*, Edizioni Associate, Roma 2004.

²⁵ IDEM pp. 661-662.

²⁶ Cfr MARX K., *Manoscritti...*, p. 123.

ultima analisi attiene alla separazione dell'individuo dalla comunità ed è alla base della nascita del soggetto moderno, si accompagna ad altre cesure, prima fra tutte le fratture fra interesse pubblico e privato, tra felicità privata e felicità pubblica²⁷. Le stesse che da Tocqueville²⁸ fino ai comportamenti della post-modernità segnano il percorso di un'inarrestabile perdita di valori coesivi dell'identità personale e della solidarietà sociale, accompagnandosi al progressivo declinare dell'individualismo, *bien-entendu* (Tocqueville), nel narcisismo come patologia sociale descritta da Lasch²⁹. Una prima forma di continuità tra *pre* e *post-capitalismo* può essere vista nel fatto che la sindrome moderna e quella post-moderna sono collegate al fallimento delle aspettative di pienezza nella vita pubblica e privata di cui la modernità avrebbe dovuto assicurare la realizzazione. Esse vanno inserite nel medesimo tracciato storico e ideale in cui si sconta il fallimento della ricerca di auto-sufficienza, di felicità e autonomia e da cui scaturisce il bisogno del sacro³⁰.

1.3. La via capitalista alla felicità

In questo tracciato, in cui si infrange la barriera del sacro e si tenta di annettere i territori celesti alle lande desolate della vita mondana, avviene comunque un mutamento considerevole nell'universo dei riferimenti di valore della civiltà occidentale, che Weber descrive come un processo di disincantamento del mondo. Comincia da lì una lunga fase di sedimentazione di una nuova costellazione di senso profondamente impregnata di una spaccatura in cui le passioni, e con esse la *natura* e tutto ciò che assume *valore di primitivo*, subiscono un processo di addomesticamento da parte delle più alte facoltà di controllo³¹. Alla ragione è affidato il compito di *creare* il mondo, di allontanare e ridurre l'incertezza in ogni sua forma conoscitiva, sociale, esistenziale. Hirschman mostra per quale lungo, difficile e tortuoso processo si sia compiuta la ridefinizione del valore e dell'importanza assunta dallo interesse economico, prima che diventasse una categoria fondante dell'universo concettuale, dei fini e delle azioni sui quali ruota l'organizzazione sociale del

capitalismo e della sua figura emblematica: il mercato. La separatezza, l'astrazione, l'ipertrofia e il ruolo di guida, che la dimensione economica assume nella modernità, è una caratteristica emergente nella storia della civiltà. Essa imprime una svolta di rilievo e originalità al percorso dello sviluppo inaugurato dall'Occidente. Per la prima volta

“non è più l'economia ad essere inserita nei rapporti sociali, ma sono i rapporti sociali ad essere inseriti nel sistema economico. L'importanza vitale del fattore economico per l'esistenza della società preclude qualunque altro risultato poiché una volta che il sistema economico sia organizzato in situazioni separate, basate su motivi specifici e conferenti uno speciale *status*, la società deve essere formata in modo da permettere a questo sistema di funzionare secondo le proprie leggi”³².

La nascita dell'economia politica come scienza separata è, al momento dei suoi esordi, profondamente segnata da questo rivolgimento e la riflessione dei Classici contiene tutta la complessa problematica che si aggrovia intorno ad alcuni temi di fondo: il valore, l'utilità, il profitto, la ricchezza, il lavoro, i fattori e le condizioni dello scambio e del benessere. La scienza economica, che per prima si è posta il problema dello sviluppo e del benessere, è nata come *scienza della felicità* (Bentham) e della *ricchezza delle nazioni* (Smith). In particolare quest'ultimo scrive:

“Il lavoro annuo di ogni nazione è il fondo da cui si traggono originariamente tutte le cose necessarie e gli agi della vita, che essa consuma ogni anno e che consistono sempre o nel prodotto immediato di quel lavoro o che si acquista con quel prodotto dalle altre nazioni. Quindi, secondo che quel prodotto o ciò che con esso si acquista, è in rapporto maggiore o minore col numero di coloro che lo devono consumare, la nazione sarà meglio o peggio fornita delle cose necessarie e degli agi che le occorrono”³³.

²⁷ Cfr HIRSCHMAN A. O. *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo, prima del suo trionfo*, Feltrinelli, Milano 1990; IDEM A. O. *Felicità privata e felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 1983.

²⁸ Cfr TOCQUEVILLE A. *La democrazia in America*, 3 voll. Cappelli, Bologna 1932.

²⁹ Cfr LASCH C. *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 1981. Cfr anche RIESMAN D., *La follia solitaria*, Il Mulino, Bologna 1956. Vedi anche BELL D., *The coming of post-industrial society*, Basic Books, New York 1973; BELL D., *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Mass, Cambridge 1976; SENNET R., *Il declino dell'uomo pubblico*, Bompiani, Milano 1981.

³⁰ Cfr RIESMAN D., *La follia solitaria*, Il Mulino, Bologna 1956.

³¹ Cfr BODEI R., o. c. p.

³² POLANY o. c. p. 74.

³³ SMITH A., *Ricchezza delle nazioni*, Guida, Napoli 1989, p. ... Qualcuno potrebbe obiettare che il riferimento ad A. Smith sia troppo economicista, perché Smith (come Weber) sostiene che il capitalismo cresce anche per le azioni morali. Ma qui ho voluto sottolineare l'aspetto di maggior interesse ai fini di questo elaborato. Cito a completamento di quanto ho affermato, l'importante opera di SMITH A., *La teoria dei sentimenti morali*, Guida Editori, Napoli 1974, pp. 21-172.

Castronovo V. commenta il testo di A. Smith in questi termini: "Individuando la sorgente della ricchezza nel lavoro e sostenendo che entrambe le parti di un rapporto di scambio potevano trarne beneficio, diede un vigoroso colpo di piccone al vecchio edificio corporativo e oligarchico dello stato mercantilista. Asserendo che ogni soggetto, perseguendo il proprio interesse particolare, finiva con il realizzare l'interesse collettivo, egli (Smith) rese compatibile ricchezza e morale, il profitto individuale con il bene comune"³⁴.

La progressiva scomposizione e riduzione del concetto di *felicità* nella nozione di *piacere* e poi di *utilità* per opera di Bentham, richiese un certo tempo, una congrua fatica e anche una dose di disincanto. Bentham si rassegna a usare il termine *utilità* nel momento in cui si piega all'obbligo della *misurazione*³⁵. Questa vena lungo la quale si articola il collegamento ideale fra le possibilità della crescita e quelle della felicità, tramite l'utilità e il consumo, è uno dei sostrati che ha permesso al capitalismo, come modello economico e come ideologia, di veicolare nei suoi sviluppi economicistici e tecnocratici una precisa e definibile concezione dell'uomo e della sua ricchezza. *Il valore assunto dal denaro come mezzo simbolico di realizzazione va visto all'interno di questo quadro e il fatto che esso possa assumere le caratteristiche di dio in terra è collegato alla sua pervasività, all'impersonalità e all'astrazione che gli conferiscono il potere di agire, svincolando le relazioni sociali da legami personali e territoriali*. Ma, prima ancora, è collegato al *carattere simbolico che il denaro riveste e che gli consente di diventare un codice di comunicazione universalmente riconoscibile e operante*³⁶.

La scienza e la sua razionalità tecnica costituiscono l'altro perno su cui si incardina l'affermazione del capitalismo, poiché essi sono non solamente elementi propulsori dello sviluppo capitalistico, ma anche base e veicolo di un particolare tipo di universalismo. L'evoluzione tecnologica e scientifica di cui il capitalismo si nutre ha, infatti, operato da struttura portante di un impianto concettuale che, estrapolando l'oggettiva e universale validità dei suoi benefici, ha trasposto anche nei risvolti sociali e politici dello sviluppo capitalistico la medesima

³⁴ CASTRONOVO V., o. c. p. 31.

³⁵ Cfr BENTHAM.....

³⁶ Cfr LUHMANN F. *Sistemi sociali*, Il Mulino, Bologna 1990.

impronta razionalistica, universalista e deterministica della scienza classica. Tale trasposizione è basata sull'assunzione del carattere universale e liberatorio della tecnologia, ma anche sull'esportabilità dei successi della scienza in ogni suo campo di applicazione.

1.4. La grande trasformazione

L'avvento del capitalismo è impensabile fuori della modernità di cui è al contempo prodotto e generatore. Il suo radicamento si accompagna a una serie di mutamenti che possono sintetizzarsi, senza pretesa di completezza né concettuale né storica, in alcune significative impressioni.

Sul piano socio-economico, alla presenza di una libera economia di mercato, accompagnata dalla separazione della sfera dell'economia da quella politica, la separazione fra luogo di vita e di lavoro, tra famiglia e sistema professionale è evidente. Per la prima volta la terra e il lavoro diventano merci. L'incremento della divisione sociale e tecnica del lavoro subisce un'accelerazione che si accompagna all'industrializzazione crescente; e la differenziazione sociale ne esce profondamente segnata con la separazione in classi lungo le linee della produzione e del consumo di merci. Lo sviluppo sociale è associato così allo sviluppo del modo di produzione ed è caratterizzato dal passaggio da un sistema produttivo in prevalenza agricolo, in cui i rapporti sono per lo più di carattere diretto e personale, a un sistema industriale in cui i rapporti sono impersonali e indiretti³⁷. Con l'aumento della mobilità geografica e sociale, insieme alla progressiva urbanizzazione e scolarizzazione delle masse, si opera il passaggio dalla forma tipica della comunità a quella della società, da possibilità di coesione sociale, improntate alla solidarietà meccanica, a quelle imperniate sulla solidarietà organica, illustrate da Durkheim³⁸. L'importanza che assumono la tecnica e i criteri di regolazione economica per il complessivo rivolgimento che presuppone, anche sul piano dei valori, comporta il passaggio da un agire sociale informato da criteri di razionalità rispetto al valore, a un agire sociale informato in prevalenza al principio della razionalità in rapporto allo scopo.

Sul piano socio-politico è accelerato l'aumento dei fattori di

³⁷ Cfr MUSSO M. G. *La trave nell'occhio. Mito e scienza dello sviluppo*, Edizioni Associate, Roma 2004.

³⁸ DURKHEIM.....

eguaglianza e di partecipazione politica dei cittadini, dei gruppi e delle loro organizzazioni alla formazione degli stati nazionali, all'istituzione di una formula politica-democratica degli stessi, all'istituzione di una formula politica-democratica di gestione della società. L'altro grande nodo della modernità capitalistica è costituito, infatti, dai principi di uguaglianza e di democrazia, con i loro corollari della omologazione e dell'integrazione come dipendenza reciproca. Al passaggio dallo stato di natura alla società fondata sul contratto si associano trasformazioni di ampia portata sul terreno dei comportamenti pubblici e privati, le cui logiche sembrano dover convergere o ricomporsi per opera di istanze mediatiche e della loro razionalità formale³⁹.

Sul piano culturale e psicologico tale passaggio produce e si nutre di fenomeni come l'individualismo collegato al perseguimento dell'interesse, il processo di secolarizzazione, la crescente razionalizzazione della vita sociale. La diffusione di un principio di razionalità che permea valori e comportamenti veicolati dalla socializzazione produce strutture di personalità non più orientate verso la tradizione ma verso una condotta razionale di vita. Si passa da orientamenti ascrivibili a orientamenti acquisitivi e da personalità orientate alla tradizione a personalità auto-dirette. La secolarizzazione come connotato peculiare della modernità contribuisce a dare uno slancio maggiore ad alcune forme di relativismo in diversi punti dell'orizzonte culturale di riferimento dei soggetti sociali, e comporta una pluralizzazione delle fonti di identità e delle cerchie sociali di appartenenza⁴⁰.

Se il capitalismo delle origini è stato oggetto di appassionate critiche e bersaglio di rivolte ideali e sociali, il capitalismo maturo è caratterizzato da fenomeni che costituiscono da un lato materia di allarmanti diagnosi e dall'altro offrono ragioni per ipotizzare mutamenti tali da inaugurare l'inizio di una nuova era, libera dall'indigenza e dallo sfruttamento. In particolare il fenomeno della società di massa e del consumismo hanno ispirato una vasta letteratura critica nel corso degli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso⁴¹. Ma hanno anche trovato sostenitori accaniti in coloro che ritengono che la società di massa sia comunque una società aperta, che garantisce la mobilità sociale, che si fonda sul mutamento perpetuo e sul consenso

generale⁴². Sono gli anni in cui la necessità di allargare il mercato e la generalizzazione di uno stile di vita medio, fa sì che aumenti l'uguaglianza fra i cittadini-consumatori, ma cresca anche la loro omogeneizzazione culturale, con una progressiva erosione dei margini di differenziazione interna ai diversi strati sociali e agli stessi individui. La diffusione del benessere comporta l'accesso di masse sempre più ampie a *standard* di vita elevati, ma anche richieste sempre più rilevanti di giustizia distributiva e impegno sempre più massiccio dello Stato nella gestione dei conflitti sociali, anche mediante il *welfare state*, con la conseguente crisi fiscale dello Stato. Nella fase della sua maturità, il capitalismo rivela sia nelle strutture tecniche ed economiche sia nelle caratteristiche stesse del gioco democratico e della logica di mercato, i limiti che rendono le decisioni, al contempo, giuste, razionali e tecnicamente funzionali. Lo sviluppo tecnico-scientifico e la sua stessa razionalità producono effetti perversi nella sfera sociale e in quella ecologica, smentendo la promessa di un benessere sempre più diffuso. La triade crescita-consumo-benessere diviene insostenibile perché falsa. Sul piano etico-politico, il nesso democrazia-libertà-felicità mostra la sua fragilità, poiché saltano i suoi stessi presupposti, collegati all'idea che sia possibile garantire il massimo di democrazia e di uguaglianza ai cittadini e che il patto sociale consenta di conciliare interesse particolare e interesse generale.

I problemi più rilevanti derivano in questa fase dall'impossibilità di regolare e controllare normativamente lo sviluppo del capitalismo nei suoi aspetti tecnologici, economici, sociali e politici. Le questioni collegate alla sua legittimità e alla governabilità appaiono insolubili all'interno delle regole date nel sistema capitalistico. Si evidenziano limiti allo sviluppo economico: non più quelli contingenti collegati alle crisi cicliche del capitalismo, ma quelli connessi tanto alla dinamica della crescita quantitativa delle variabili economiche, quanto alla dinamica sociale che scaturisce dall'esistenza di beni posizionali e alla logica della diffusione del benessere⁴³.

L'apertura della problematica relativa ai limiti e alla crisi dello sviluppo capitalistico è generalmente datata anni Settanta del secolo scorso e in genere si fa coincidere con un fatto storico:

³⁹ DURKHEIM.....

⁴⁰ Cfr SIMMEL G. *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma 1995.

⁴¹ Cfr BAUDRILLARD J., *La società dei consumi*, Il Mulino, Bologna 1996.

⁴² DE MASI D., *Le società post-industriale*, in DE MASI D. (a cura di), *L'avvento post-industriale*, Angeli, Milano, 2000, p. 50.

⁴³ Cfr HIRSCH F., *I limiti dello sviluppo*, Bompiani, Milano 1991.

l'impennata dei prezzi del greggio. Ma è evidente che quello fu solo il punto di svolta di un processo già in atto da tempo. La crisi petrolifera segnò comunque l'abbandono, almeno per un certo periodo, dell'ottimismo al quale erano improntati i programmi economici, politici e sociali avviati nella fase post-bellica. L'abbandono di tale ottimismo, che si estendeva anche ai programmi ideati per i paesi del cosiddetto terzo mondo, fu quasi un tutt'uno con la crisi del paradigma sottostante alle strategie dello sviluppo capitalistico fin lì adottate. In questo passaggio è venuta via via scemando la fiducia riposta nella possibilità di agganciare i paesi sottosviluppati alla logica del libero mercato, fondata sull'idea che dallo sviluppo economico sarebbero scaturiti benessere, ricchezza e forme democratiche di governo. Nel contempo si sono creati i presupposti per una mutazione nella struttura economica dei paesi occidentali avanzati verso un modello post-industriale di capitalismo.

1.5. La nuova promessa di bonheur : la società post-industriale
Il passaggio alla società post-industriale comporta mutamenti nella struttura sociale, trasformazioni nella vita economica e nella struttura professionale. I principali aspetti sono:

- 1) il passaggio dalla produzione di beni alla produzione di servizi,
- 2) il sopravvento del terziario nel settore industriale e l'aumento di rilevanza del settore quaternario (assicurazioni, banche) e del quinario (educazione, ricerca scientifica, amministrazione pubblica e servizi per la salute);
- 3) una preminenza della classe dei professionisti e dei tecnici;
- 4) la centralità della conoscenza scientifica e tecnica, tanto nella sfera della produzione quanto in quella della riproduzione sociale.

Se le prime due caratteristiche si riferiscono a fenomeni rilevabili empiricamente in tutte le società avanzate dell'Occidente, più significativo è l'accordo che si registra fra tutti gli analisti della post-modernità circa la rilevanza della conoscenza scientifica e tecnica nelle società post-moderne. Non solo per le ricadute che ne derivano sul piano della distribuzione del benessere e del potere, ma anche per la relativa autonomizzazione di questa sfera da tutte le altre. Il sapere è diventato, per Lyotard, la principale risorsa produttiva e ciò comporta una modifica sostanziale nei rapporti fra la popolazione attiva dei paesi iper-sviluppati; ma costituisce anche il principale scoglio per lo sviluppo dei paesi arretrati:

"Nella sua forma di merce-informazione indispensabile alla potenza produttiva, il sapere è già e sarà sempre più una delle maggiori poste, se non la più importante della competizione mondiale per il potere. Come gli stati-nazione si sono battuti per dominare dei territori, e in seguito per controllare l'accesso e lo sfruttamento delle materie prime e della mano d'opera a buon mercato, è ipotizzabile che in futuro essi si batteranno per dominare l'informazione"⁴⁴.

Per Touraine, se la società industriale produceva soprattutto beni di consumo, capitale e mezzi di produzione, nella fase post-industriale produce soprattutto conoscenza, capacità di programmazione e di gestione dei sistemi. In ciò è contenuta una nuova promessa di emancipazione delle masse lavoratrici, poiché non si tratta più di mettere il lavoro al servizio del capitale, ma di mettere il presente al servizio del futuro⁴⁵. Per De Masi la società post-industriale offre mirabili prospettive:

"Se si guarda all'onda lunga dell'evoluzione umana, ci si rende conto del fatto che per millenni, l'uomo ha lavorato e prodotto secondo modalità rurali e artigianali rimaste più o meno identiche. Appena duecento anni or sono, ebbe inizio l'esperienza industriale basata sulla produzione di massa e poi sull'organizzazione scientifica del lavoro. Quest'esperienza violenta e cruenta quanto altre mai, eppure vitalissima e feconda, in soli due secoli ha posto le premesse per il proprio superamento e per l'instaurazione di un terzo assetto sociale (...). Ciò che risulta strutturalmente modificata è non solo la fabbrica o l'ufficio, ma il sistema sociale nella sua interezza, la vita dell'uomo nella sfera privata e pubblica, nel tempo di lavoro e nel tempo libero. La trasformazione ha come, posta in gioco, la totale eliminazione della fatica fisica, la drastica riduzione dell'orario di lavoro, il massiccio spostamento della produzione dal luogo e dal tempo della produzione materiale ai luoghi e ai tempi dell'introspezione, della convivialità, dell'amicizia, dell'amore"⁴⁶.

Per questa via di progressiva smaterializzazione e di recupero del tempo di vita sul tempo di lavoro, sembra rinnovata la promessa di *bonheur* che il capitalismo ha coltivato ma, in tutta

⁴⁴ LYOTARD J. F., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 14.

⁴⁵ Cf. TOURAINE A., *La società postindustriale*, Il Mulino, Bologna 1994.

la prima fase, disatteso.

1.6. L'apoteosi del mercato con il capitalismo planetario.

Se nel corso degli anni Settanta del secolo scorso la riflessione sulle trasformazioni sociali aveva avuto come campo di riferimento privilegiato il passaggio dalla società industriale alla società post-industriale o post-moderna, a partire dagli anni Ottanta muta non soltanto il contesto fenomenico dell'analisi in ragione di alcune grandi trasformazioni di scenario ma cambia anche la prospettiva di riferimento che si orienta sempre più all'analisi delle relazioni e delle trasformazioni globali del sistema planetario. Sul piano economico esso è caratterizzato:

- 1) dal fenomeno della de-colonizzazione industriale,
- 2) da una più pervasiva e influente opera di intervento sul mercato mondiale delle grandi multinazionali,
- 3) dall'entrata in gioco dei cosiddetti NIC (*New Industrialised Countries*),
- 4) dal ruolo determinante che svolgono l'irruzione della Cina e dell'India sulla scena economica come potenze che si rivelano in grado di spostare - insieme agli altri paesi del Sudest asiatico, quali il Giappone, Hong Kong, Taiwan, Corea del Sud, Singapore, Malesia, Thailandia, Filippine e Indonesia, il baricentro dell'economia mondiale dall'Atlantico al Pacifico,
- 5) dall'inversione di rotta nelle linee di politica economica che ha visto l'affermarsi, sempre più chiaro, della parabola liberista di Friedman⁴⁷.

Ma vediamo più in dettaglio attraverso quale processo si è arrivati alla fase attuale e quali altri caratteri assume il fenomeno della globalizzazione.

La *globalizzazione* in senso stretto è, nella definizione dell'OCSE, quel processo attraverso cui i mercati e la produzione nei diversi paesi diventano sempre più dipendenti tra loro, a causa della dinamica di scambio di beni e servizi e dei movimenti di capitale e di tecnologie. Nel corso degli anni Ottanta del secolo scorso si sono verificati importanti fenomeni legati all'avanzamento tecnologico e al cambiamento del peso reciproco del settore industriale e terziario con l'allargamento di quest'ultimo, insieme a decisive trasformazioni nell'organizzazione del lavoro verso un modello post-fordista. Si

⁴⁶ DE MASI D, o. c. p. 50.

⁴⁷ FRIEDMAN.....

sono realizzate in questa fase importanti innovazioni dei processi produttivi, accompagnati da un mutamento nella composizione degli organici e delle compagini aziendali, con la presenza sempre più rilevante delle componenti finanziarie e commerciali a scapito di quelle produttive e, con la scomparsa dell'operaio di massa, un aumento di presenza e di rilevanza delle figure tecniche e dei colletti bianchi. Si evidenziano così i fenomeni:

- 1) una rapida organizzazione dell'attività imprenditoriale intorno alle punte più innovative del mercato e su produzioni tecnologicamente molto sofisticate (il settore del *software* e delle telecomunicazioni),
- 2) le imprese si orientano sul modello degli esperimenti riusciti di *venture management* di cui *Silycon Valley* è l'esempio più eclatante,
- 3) si lavora per perfezionare procedimenti *standard* che consentono la de-localizzazione degli impianti e la costituzione di *joint ventures*,
- 4) si effettuano movimenti di capitali transnazionali nelle aree povere.

Questi elementi finiscono per sconvolgere le linee classiche della divisione internazionale del lavoro. La carta geopolitica del globo ne esce molto trasformata senza che sia possibile individuare linee di previsione o sviluppi certi. La scomparsa del terzo mondo come categoria geopolitica, a seguito del collasso del secondo mondo, è accompagnata anche dall'erosione del valore dei confini geopolitici coincidenti con gli stati nazionali⁴⁸. In parte ciò è dovuto ai movimenti di interpenetrazione dei mercati e dei capitali, con la conseguente mondializzazione dei flussi economici e finanziari e al particolare ruolo che vi svolgono le imprese transnazionali e in parte a causa dei fenomeni di recrudescenza dei nazionalismi e delle massicce ondate migratorie che caratterizzano vaste aree dell'Europa. La combinazione di capitali e di imprese di Stati diversi, così come la *smaterializzazione* dei beni e dei servizi prodotti dall'economia terziaria, pone il problema della stima e della classificazione del loro contributo all'economia dei singoli paesi. Inoltre, la dissociazione dell'economia finanziaria dall'economia reale, soprattutto l'assenza di un controllo efficace sulle direzioni e il ritmo del progresso tecnico, fanno sì che la capacità di gestione politica risulti sottosviluppata

⁴⁸ Cfr OHMAE K., *La fine dello Stato-nazione. L'emergere delle economie regionali*, Baldini e Castaldi, Milano 2005.

rispetto alla potenza economica.

La difficoltà degli organismi internazionali di svolgere un ruolo efficace di indirizzo, gestione e controllo, contribuisce a rendere il sistema planetario integrato sul piano economico, ma senza guide reali sul piano politico⁴⁹. Infine, ma non in ordine d'importanza, l'intensificazione dei problemi socio-ambientali e l'emergenza della questione ecologica inducono alla convinzione che il problema dello sviluppo non può essere affrontato in termini di interventi isolati, ma sia necessario un ri-orientamento delle finalità sociali, politiche ed etiche, del progresso tecnologico con un'attenzione privilegiata agli effetti perversi sull'ambiente. Secondo alcuni studi sarebbe impossibile assicurare nello stesso tempo crescenti *standard* di vita e una soddisfacente qualità dello ambiente. L'idea stessa della crescita per tutti, contenuta nel concetto di *sviluppo sostenibile*, sarebbe insostenibile.

Quali siano gli elementi di continuità e quali le discontinuità fra la fase iniziale di affermazione del capitalismo e la fase attuale di globalizzazione, non è ancora del tutto evidente. I fenomeni considerati di per sé controversi, sono oggetto di letture divergenti. Risulta evidente l'intensificazione dei flussi di scambio, che a livello planetario coinvolgono persone, capitali, merci e idee, e comporta ben più di una semplice crescita dell'interdipendenza. Implica una modifica sostanziale delle relazioni sociali e dei fenomeni di regolazione della dinamica del sistema-mondo e una modifica reale delle identità, delle appartenenze; ed infine un'alterazione dei concetti di spazio-tempo. Secondo H. I. Smelser i principali elementi che caratterizzano la fase attuale sono le conseguenze impreviste di una molteplicità di reazioni e adattamenti di breve periodo, accumulati nelle società capitalistiche dalla fine della seconda guerra mondiale in poi. Essi sono:

- 1) la continua crescita economica a livello mondiale che ha determinato l'espansione e l'incremento del capitalismo internazionale basato sul mercato; e nel contempo l'eclissi o addirittura il collasso delle alternative costituite da tradizionalismo, comunismo, socialismo e altre immaginifiche vie elaborate,
- 2) la persistente affermazione delle conquiste democratiche, il cui impulso e valori hanno contagiato il mondo socialista

⁴⁹ Cfr RUFFOLO G., *Lo sviluppo dei limiti. Dove si tratta della crescita insensata*, Laterza, Bari 2001.

determinandone il collasso, insinuandosi anche in paesi comunisti come la Cina,

- 3) la rivoluzione nella solidarietà e nell'identità, che comporta la riaffermazione di gruppi e movimenti sub-nazionali, basati sull'appartenenza regionale, religiosa, di razza, di linguaggio, che premono per l'affermazione dei loro diritti ed esprimono la loro lealtà non più alla classe politica o allo Stato, ma ai propri gruppi di appartenenza,
- 4) la rivoluzione ambientale, che se da un lato scaturisce dall'impatto distruttivo dello sviluppo sull'ambiente naturale, dall'altro ha scatenato una mobilitazione delle coscienze con il relativo sforzo di produrre politiche ed interventi mirati al raggiungimento di un equilibrio sostenibile fra il dominio della natura e la sua conservazione⁵⁰.

Riassumendo. Quali che siano le valutazioni e le previsioni, in termini generali si può affermare che la società globale è *post-industriale*, strutturata cioè dal punto di vista economico non più sulla produzione di beni, ma sulla produzione di servizi, di conoscenza e di informazione. Dal punto di vista politico è *post-statalista* e *post-democratica* in ragione della crisi dello stato-nazione e delle forme classiche della democrazia. In termini di conflitto sociale, è *post-classista* in quanto il funzionamento della sfera politica e il conflitto si impernano sulla opposizione di interessi molteplici e di appartenenze (religiose, razziali, etniche), che talvolta assumono forma neo-corporativa contemperandosi vicendevolmente⁵¹. Ma più spesso si avviano non più intorno a logiche di compromesso e di contrattazione, bensì intorno alla irriducibilità delle identità specifiche. La società globale è inoltre *post-materialista*, sebbene sia nello stesso tempo *iperconsumista*: cioè, per certi versi il mondo appare come un grande supermercato, in cui si consumano le stesse merci in ogni angolo del globo, secondo il modello della californizzazione dei gusti. Tuttavia la produzione tende alla smaterializzazione, tanto nel senso che la produzione si orienta verso beni ad alto contenuto di informazione, quanto nel senso che proprio l'opulenza spinge a una differenziazione

⁵⁰ Cfr SMELSER N. J. *Keynote Address on Social Transformations*. Conferenza presentata all'UNESCO, 3-7 luglio 1995. Molti Autori vedono nelle trasformazioni attuali il catastrofico affastellarsi di tutte le contraddizioni che il capitalismo è riuscito ad accumulare nei due secoli di crescita indiscriminata del suo dominio e individuano seri pericoli per la democrazia.

⁵¹ Vedi ULRICH P., *Die Weiterentwicklung der ökonomischen Rationalität*, in B. BIEVERT- M. HELD (edd.), *Ökonomische Theorie und Ethik*, Campus, Frankfurt 1987. Il lavoro trova il suo centro di gravitazione nell'idea di una possibile riconciliazione tra etica ed economia attraverso il concetto di *économie sociale*.

dei consumi orientati tendenzialmente verso il privilegiamento dei servizi e delle qualità immateriali connesse ai beni, anche quando si tratti di beni materiali. Senza voler esaurire in queste brevi note quello che è il problema più impegnativo della riflessione sociologica attuale, si può solo rilevare che, su queste basi, è ancora più difficile dire se le mirabili prospettive della società post-industriale possono essere realizzate a livello planetario.

2. Alcuni testi del Nuovo Testamento.

Oggi è molto sentita l'esigenza di riconsiderare il capitalismo in termini obiettivi, di studiarlo e di valutarlo al di fuori dei tradizionali schemi ideologici. La spinta a un tale riesame viene da una doppia serie di esperienze. Da un lato, i risultati fallimentari del collettivismo dei regimi socialisti e comunisti e le conseguenze, per certi versi infauste, dell'assistenzialismo dei regimi socialdemocratici e affini; dall'altro, i vistosi successi del liberalismo dei regimi capitalistici democratici. Dal confronto tra i socialismi reali, anche i più liberalizzanti, e i capitalismi reali, anche i meno a-socializzati, emerge un'indicazione univoca: la strada che più e meglio conduce i popoli al benessere, elevandone maggiormente il tenore generale di vita, non è il sistema economico socialista, ma quello capitalistico. La lezione dei fatti segna un punto di svolta nella riflessione teorica e nella mentalità comune in materia di economia politica. Il socialismo, infatti, è stato proposto e si è diffuso come ideale di generale progresso rispetto al capitalismo; anzi, come passo obbligato di un processo storico *scientificamente* previsto. Ma la dottrina si è rivelata sbagliata: il socialismo di fatto porta ad un generale regresso la dove rimpiazza il capitalismo e spesso ingabbia l'uomo in un efferato dispotismo. Come si spiegano, allora, le tendenze anticapitalistiche, che durano forti anche in campo cattolico? Certamente il fatto che il capitalismo si sia accompagnato a un laicismo anticlericale, può servire a spiegare l'opposizione della chiesa cattolica; ma soltanto in parte, non pienamente. Oggi quei collegamenti si sono molto attenuati, ma l'opposizione resta. Ho l'impressione che il tendenziale anticapitalismo dei cattolici nasce dai testi canonici del Nuovo Testamento, a partire proprio dai Vangeli. Può forse tornare utile richiamare l'attenzione su quello che sembra il nocciolo teologico del problema.

Come si spiegano le tendenze anticapitalistiche, che

permangono forti in campo cattolico?⁵². M. Novak pensa che il capitalismo si sia accompagnato, nei suoi propugnatori liberali, a un laicismo anticlericale. E questo può spiegare l'opposizione della chiesa cattolica; ma soltanto in parte. Oggi quei collegamenti sono molto attenuati e l'opposizione resta. Le vere radici non stanno, mi sembra, in particolari contingenze storiche; neppure nella difficoltà, pur reale, di uscire da una pastorale di impostazione teocratica, che si muove con maggiore agio in regimi illiberali che non in regimi liberali. Quelli consentono, infatti, alla gerarchia ecclesiastica di appoggiarsi al potere dispotico, oppure al "contropotere" dei sudditi; questi invece impongono di gareggiare su di un piano di parità con tutte le forze culturali e religiose, in una società che sente meno i richiami al Vangelo e al bisogno di una tutela ecclesiastica. Ho l'impressione, piuttosto, che il tendenziale anticapitalismo dei cattolici nasca da alcuni testi canonici del Nuovo Testamento, a partire proprio dai Vangeli. Non si può nascondere, né si può trascurare che la semplice lettura delle pagine della Scrittura, ordinariamente avallata dalla predicazione ecclesiastica, da una certa dottrina esegetica anche moderna e dalla elaborazione teologica, porti spontaneamente ad una mentalità anticapitalistica e ponga difficili quesiti sulla conciliabilità del cristianesimo e con il capitalismo. La povertà e connesse sofferenze sembrano presentate come un requisito per avere accesso al regno di Dio. La rinuncia ai propri beni, più ancora rinnegare se stessi, perdere la propria vita terrena, sembra richiesto come condizione per essere discepoli di Gesù Cristo. Il lieto annuncio sembra, infatti, riservato ai poveri:

"Beati, voi poveri, perché vostro è il regno di Dio"⁵³. "Guai a voi ricchi, perché avete (già) la vostra consolazione"⁵⁴. "È più facile per un cammello passare per la cruna di un ago che per un ricco entrare nel regno dei cieli"⁵⁵.

Pare perciò conseguente l'esortazione a non accumulare tesori sulla terra⁵⁶, a disfarsi di ciò che si possiede, a non preoccuparsi del domani, a occuparsi invece del regno di Dio e

⁵² Cfr il commento alla Lettera pastorale dei vescovi statunitensi *Giustizia economica per tutti*, di C. e L. BOFF, *La chiesa di fronte alla realtà economica USA*, in *Regno-Documenti* 16 (1987) 501-508.

⁵³ Lc 6, 20.

⁵⁴ Lc 6,24; Cfr 16,25.

⁵⁵ Lc 18,25.

⁵⁶ Cfr Mt 6,19; Lc 12,13-21.

a confidare nella paterna provvidenza divina⁵⁷. "Va, vendi ciò che possiedi e donalo ai poveri; poi vieni e seguimi"⁵⁸. Insomma sembra che le persone siano poste di fronte ad un'alternativa: o Gesù Cristo o il denaro. "Nessuno può servire a due padroni (...); non potete servire a Dio e a mammona"⁵⁹.

L'alternativa sembra ancora più radicale: o Gesù Cristo e Dio o se stessi e la propria vita terrena.

"Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua, perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; chi invece perderà la propria vita per causa mia, la troverà. Quale vantaggio avrà l'uomo se guadagnerà il mondo intero e poi perderà la propria anima?"⁶⁰. "Chiunque di voi non rinuncia a tutti i suoi averi non può essere mio discepolo"⁶¹. "Se uno viene a me e non odia (...) persino la propria vita, non può essere mio discepolo"⁶².

L'adesione a simili prescrizioni può forse sfociare in qualcosa di molto diverso da quanto propugnava la prima chiesa di Gerusalemme, i cui credenti tenevano ogni cosa in comune? Chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno⁶³. I predicatori e i teologi cristiani possono opporsi ad una chiesa che non è la chiesa dei poveri? Può discendere dall'insieme di questi testi una dottrina economica cristiana che non sia, pur nella consapevolezza e nel rispetto della distinzione tra sfera religiosa e sfera civile, almeno tendenzialmente filo-socialista? Ad interrogativi di tale portata non è possibile dare una risposta esaustiva. D'altra parte non ci si può limitare a registrare dei testi biblici, qualora si voglia difendere la tesi di una compatibilità tra capitalismo e cristianesimo. Gli spunti esegetici che propongo vogliono indicare una strada, che si sforza di capire i testi, leggendoli ciascuno nel suo contesto letterario e storico⁶⁴. In particolare,

⁵⁷ Cfr Lc 12,33; Mt 6,25-34.

⁵⁸ Mt 19,21 e par.

⁵⁹ Mt 6,24.

⁶⁰ Mt 16,24-26.

⁶¹ Lc 14,33.

⁶² Lc 14,26.

⁶³ At 2,44-45; Cfr 4,32-35.

⁶⁴ Cfr Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Del Verbum* (18 novembre 1965), specie il n. 12. Cfr anche Pontificia Commissione Biblica, Istruzione *Sancta Mater Ecclesia. De evangeliorum veritate*, AAS. 56 (1964) 715ss. Per una traduzione italiana dell'istruzione vedi *Enchiridion Vaticanum*, 2. Documenti ufficiali della S. Sede, 1963-67, Bologna 1968, pp. 181ss. È interessante la lettura di un testo di CLEMENTE D'ALESSANDRIA (circa 150-215 d.

per i Vangeli, si deve prima di tutto distinguere tra l'originaria predicazione fatta da Gesù ai Giudei e la riproposizione fatta (non senza adattamenti) dagli Apostoli prima e dagli Evangelisti poi alle comunità sempre più costituite da cristiani di cultura greca.

2.1. "Beati i poveri" - "Guai ai ricchi"

La propaganda di regime dei grandi Imperi dell'antico medio oriente ha i suoi tòpoi. In generale, il regnante di turno è esaltato come colui che ha assicurato la pace nei rapporti esterni; nei rapporti interni ha fatto trionfare la giustizia e fiorire la prosperità. Più in particolare, egli è esaltato come il difensore e il benefattore dei poveri, da sempre minacciati nei loro più elementari diritti, spesso direttamente vittime proprio dell'avidità e della prepotenza di totalitarismi dispotici. Di questo linguaggio si sono serviti anche gli ideologi Israeliti per parlare dei propri re, ma ancora più per parlare del proprio Dio, JHWH, e per esaltarne le realizzazioni future. Perduta la propria autonomia statale e la propria dinastia regale, Israele elegge re il suo Dio e getta in lui le sue speranze di restaurazione nazionale⁶⁵. I Profeti, ad esempio il Deutero-Isaia e il Trito-Isaia, rincorono la popolazione: verrà giorno in cui si annuncerà ad Israele "il tuo Dio regna!". Sarà soprattutto una lieta novella per i poveri, i quali troveranno chi prende le loro difese e li fa uscire da angustie e bisogni⁶⁶. Gesù proclama la venuta dell'atteso regno di Dio; ma anche: "Beati i poveri"⁶⁷. Non è un'inaspettata ed assurda esaltazione della povertà; è l'atteso messaggio che le condizioni di vita dei poveri che attendono l'instaurazione del regno di JHWH sono cambiate in meglio⁶⁸.

Ma come riproporre alle comunità cristiane questa parte del proclama di Gesù, mentre la "beatitudine" dei poveri, contrassegno del regno di Dio, tarda a farsi vedere? Marco e Giovanni non la ripropongono, lasciano cadere il problema, Matteo ne fa un'esortazione morale: *Beati i poveri in spirito*, coloro cioè che, secondo un'interpretazione possibile, sono distaccati interiormente dai beni terreni. Questa è la condizione ottimale nella presente attesa dell'imminente irruzione del regno di Dio. La beatitudine era stata enunciata in relazione alla

C.), nel suo *Quia dives salvetur?* che affronta problemi analoghi con i metodi dell'esegesi spirituale, tipica della patristica alessandrina.

⁶⁵ Cfr A. TOSATO, *La teocrazia nell'antico Israele*, in *Cristianesimo nella storia* 8 (1967) 1-50.

⁶⁶ Cfr Is 52,7; 61,1-3; Mi 2,12-13; 4,6-8; Sof 3,11-20.

⁶⁷ Oltre a Mt 5,3 e Lc 6,20, Cfr Lc 4,18 e 7,22 (e il suo par., Mt 11,5).

⁶⁸ Cfr J. DUPONT, *La Chiesa e la povertà*, in *La Chiesa del Vaticano II*, a cura di G. BARAÚÑA, Firenze 1965, 386-418, specie 407-410.

ricezione del riscatto socio-economico che giunge ai poveri dall'alto, ora è enunciata in relazione alla conquista del riscatto escatologico che i "poveri in spirito" cercano d'ottenere dal basso, con la loro meritoria condotta⁶⁹. Ma per Luca, il regno di Dio ha già fatto parziale irruzione nelle comunità cristiane. Beati i poveri (*simpliciter*), per quello che già hanno ottenuto e per quello che ancora otterranno. Egli solo prolunga il discorso, aggiungendo: "Guai ai ricchi", specie quelli cristiani, che non mettono in comune a sufficienza le loro ricchezze, impedendo così un pieno avveramento della beatitudine dei poveri e una più chiara manifestazione della presenza del regno divino⁷⁰. Ma guai anche a quei ricchi che rinunciano a farsi cristiani, per non trovarsi a dover lasciare i propri beni, o a doverli almeno in parte condividere con i fratelli più poveri.

2.2. "Non accumulate tesori sulla terra"

Erroneamente si tende a collegare queste e simili esortazioni evangeliche alla "beatitudine" riservata ai poveri e a capirle come l'ovvia conseguenza di questa. Se i destinatari del regno di Dio fossero i poveri e non altri, per averne parte occorrerebbe guardarsi dall'arricchire o, se ricchi, provvedere a farsi poveri. Ma, come ho già affermato, l'originario "beati i poveri" va inteso diversamente. Perché allora "non accumulare beni terreni", come esorta Matteo; o, qualora si abbiano dei beni, "venderli", come esorta l'evangelista Luca?⁷¹ La ragione è addotta dai due evangelisti: i beni terreni sono insicuri, perituri, sulla terra "tignola e ruggine (li) consumano", "i ladri scassinano e rubano". Per cui è meglio tesaurizzare in beni celesti che sono sicuri: nel cielo dove "né tignola, né ruggine consumano", e "i ladri non scassinano né rubano"⁷². Le due versioni evangeliche del detto si inquadrano bene, nella prospettiva degli evangelisti. Il loro insegnamento è adattato alle loro comunità. L'esortazione, in origine rivolta da Gesù ai Giudei, doveva essere parzialmente diversa. Doveva trattarsi non tanto di un

richiamo generico di tipo sapienziale sulla caducità dei beni terreni, quanto piuttosto di un richiamo molto specifico, di tipo apocalittico, sull'urgente imperativo del momento. La fine di questo mondo incombe, non mette conto di occuparsi di beni terreni; è necessario invece restare in vigilante attesa del regno di Dio. L'avvento del regno, infatti, era ritenuto da Gesù e con lui dall'ambiente giudaico del suo tempo, come un evento non soltanto imminente, ma anche traumatico: la fine catastrofica di un mondo e di un'epoca, e l'inizio di un mondo e di un'epoca del tutto nuova⁷³. Egli rievoca il diluvio universale: li inghiottì tutti. Così sarà anche alla venuta del Figlio dell'uomo⁷⁴. In questa situazione non ha senso accumulare beni terreni e neppure forse celesti. L'unica cosa saggia è di non distrarsi e farsi trovare pronti per la vicina, subitanea venuta del regno di Dio. "Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e il resto vi sarà dato in sovrappiù"⁷⁵.

Paolo offre, ai cristiani della comunità di Corinto, consigli simili dettati da un'analogia prospettiva:

"Questo vi dico fratelli: Il tempo si è fatto breve, d'ora innanzi, quelli che hanno moglie vivano come se non l'avessero, coloro che piangono come se non piangessero, quelli che godono come se non godessero, quelli che comprano come se non possedessero, quelli che usano del mondo come se non ne usassero appieno, perché passa a scena di questo mondo!"⁷⁶.

Ma poi, prolungandosi l'attesa, e trasformandosi la concezione stessa dell'avvento del regno, si possono capire gli adattamenti di Matteo e di Luca. Essi sono preziosi da un punto di vista contenutistico, ma ancor più da un punto di vista metodologico: aprono la strada e indirizzano nel cammino ulteriore di sempre necessari adattamenti⁷⁷. Sotto quest'ultimo profilo può tornare utile richiamare un precedente dell'Antico Testamento. Gli Israeliti, esiliati in Babilonia, vivono nell'agitazione. I loro Profeti

⁶⁹ Già, a suo modo, nell'Antico Testamento, lo testimoniava il Profeta Sofonia 2,3; 3,11-13.

⁷⁰ Cfr. A. GIOVAGNOLI, *Le premesse della ricostruzione. Tradizione e modernità nella classe dirigente cattolica del dopo-guerra*, Milano 1982. L'Autore distingue tra cattolici e calvinisti circa la valorizzazione delle opere. Per i primi, le opere sono necessarie per procurarsi la salvezza; per i secondi, sono una riprova dell'elezione ricevuta. Qualche esegista indica Matteo come fondamento della posizione dei cattolici, Luca invece della posizione dei calvinisti. Ma le cose non stanno esattamente così.

⁷¹ Anche in questo caso, Marco e Giovanni non hanno conservato il detto. Luca poi, al posto dell'iniziale "non accumulate" di Matteo (6,19), scrive: "Vendete e date in elemosina" (12,23). Lo spunto gli è forse venuto dal "vendi" e "distribuiscilo ai poveri" (Lc 18,22 e par.). Ancora una volta, Luca trova il modo di prendere particolarmente di mira i ricchi. È probabile che ciò dipenda, oltre che dalle sue particolari esigenze teologiche, anche da particolari urgenze pastorali, manifestatesi nelle comunità di Luca, in rapporto ai ricchi.

⁷² Mt 6,19-20; Lc 12, 33-34.

⁷³ Cfr. Mt 10,23.28; 24, 34. La venuta del Figlio dell'uomo, con l'instaurazione del regno di Dio, è un evento che si compie entro la presente generazione? Cfr. anche 1Ts 4,15-17.

⁷⁴ Mt 24,37-39.

⁷⁵ Mt 6,33; vedi anche Lc 21, 34-36.

⁷⁶ 1Cor 7,29-32.

⁷⁷ La necessità degli adattamenti non si esaurisce con i tempi del Nuovo Testamento. È compito anche della Chiesa, nel tempo e nei vari luoghi compiere questa opera d'interpretazione. Ad esempio, il Nuovo Testamento non approfondisce il tema di come i cristiani, in terra, possono tesaurizzare nel cielo. Anche se generiche, le indicazioni che si possono trarre dai testi non vanno trascurate.

annunciano come imminente l'intervento liberatore di Dio, che li ricondurrà in patria. Ma Geremia scrive loro dalla Palestina:

"Così dice JHWH (...). Costruite case e abitatele, piantate orti e mangiatene i frutti; prendete moglie e mettete al mondo figli e figlie (...). Moltiplicatevi lì (dove siete) e non diminuite. Cercate il benessere del paese in cui vi ho fatto deportare. Pregate JHWH per esso, perché dal suo benessere dipende il vostro benessere (...). Non vi traggano in errore i Profeti che sono in mezzo a voi e i vostri indovini; non date retta ai sogni che essi sognano (...)"⁷⁸.

Qualche anno prima, in previsione dell'imminente distruzione di Gerusalemme, JHWH aveva dato a Geremia un ordine di tipo opposto; quello di non costituirsi una famiglia:

"Non prendere moglie, non avere né figli né figlie in questo luogo, perché così dice JHWH riguardo ai figli e alle figlie che nascono in questo luogo e riguardo alle madri che li partoriscono e ai padri che li generano in questo paese. Moriranno di malattie strazianti (...). Periranno di spada e di fame, i loro cadaveri saranno pasti degli uccelli dell'aria e delle bestie della terra"⁷⁹.

Si capisce: altra è la condotta da tenere, quando si è pressati da una speciale circostanza critica, altra quando non si è più nell'emergenza.

2.3. "Va', vendi ciò che possiedi e dallo ai poveri; poi vieni e seguimi"

Sembra che con queste parole sia posto un requisito assoluto per essere discepolo di Gesù. È evidente la singolarità della richiesta fatta al giovane ricco: a nessun altro Gesù ha chiesto tanto. Simon Pietro, Andrea, Giacomo, Giovanni e Levi/Matteo, per citare i discepoli più importanti sono stati "chiamati" con un "seguitemi"⁸⁰ e hanno "lasciato" i familiari e il lavoro⁸¹. Non c'è traccia di una richiesta di vendere i beni; i discepoli mantengono proprietà e disponibilità. È giusto dunque chiedersi come mai Gesù voglia che questo giovane venda tutto, distribuisca il ricavato ai poveri e poi lo segua. La risposta

sembra venire dal *Vangelo dei Nazareni*⁸², che offre dell'episodio una versione più completa rispetto a quella dei Sinottici; versione storicamente attendibile⁸³. Stando ad essa, all'udire l'esigentissima ingiunzione di Gesù, il giovane ricco "cominciò a grattarsi la testa; ciò non gli piaceva affatto. E il Signore gli disse:

"Come puoi dire, ho fatto tutto ciò che sta (scritto) nella Legge e nei Profeti se nella Legge sta scritto: Amerai il prossimo tuo come te stesso? Ed ecco, molti dei tuoi fratelli, figli di Abramo, vanno coperti di luridi cenci, muoiono di fame, mentre la tua casa è piena di molti beni, e nulla, proprio nulla, ne esce per loro"⁸⁴.

La richiesta di Gesù era eccessiva: tendeva soprattutto a smascherare l'ipocrisia del giovane⁸⁵ e a condurlo così dalla pretesa giustizia, in realtà ingiustizia, di scribi e farisei alla perfezione⁸⁶, che sola rende seguaci di Gesù Cristo e introduce nel regno di Dio⁸⁷. Essa diventa, nella versione dei Sinottici, una parola rivolta in linguaggio figurato a quanti si trovano, per particolari circostanze di vita, nell'alternativa: fedeltà a Cristo o difesa dei propri beni. Più in generale, un duro ammonimento in relazione ai beni terreni, sia nel significato di Matteo sia in quello di Luca. Questa gamma di significati sembra avere nei Sinottici la desolata esclamazione che Gesù fa a commento del suo incontro con il giovane ricco: "È più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno di Dio"⁸⁸. Ma il suo significato originario, con tutta verosimiglianza, era diverso. La frase, infatti, compare anche nel *Vangelo dei Nazareni*, e quindi va riletta e capita, in ordine alla determinazione del senso espresso da Gesù, alla luce del contesto storico precisato sopra. L'esclamazione viene come

⁷⁸ Ger 29,4-8.

⁷⁹ Ger 16, 2-4.

⁸⁰ Cfr Mc 1,17.20; 2,14; Mt 4,19.21, 9,9.

⁸¹ Cfr Mc 1,18.20; 10,28; Mt 4, 20.22; 19, 27.

⁸² È un vangelo apocrifo, giudeo-cristiano, di cui sono rimasti soltanto alcuni frammenti. Cfr HENNECKE E. W. - SCHNEEMELCHER D., *Neutestamentliche Apokryphen*, vol. I: *Evangelien*, Tübingen 1959, pp. 75ss; M. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. II: *Vangeli*, Casale Monferrato (AI) 1975, pp. 114ss.

⁸³ Cf. J. JEREMIAS, *Gli agrapha di Gesù*, Brescia 1965, pp. 65-68.

⁸⁴ Cfr ORIGENE, *Comm. in Mt* XV, 14, GCS 40, 389a. Per il testo della versione latina (il solo rimasto), vedi il citato libro di J. JEREMIAS, pp. 65-66. Si può ipotizzare che i Sinottici abbiano lasciato cadere questa parte del dialogo in seguito alla rottura tra Giudei e Cristiani. L'ambito della solidarietà fraterna non è mutato (i fratelli in Abramo non sono esclusi), ma allargato e l'ordine delle preminenze risulta ormai modificato: i fratelli in Cristo vengono prima. Non per caso è proprio un vangelo di giudeo-cristiani che ci ha conservato il passo.

⁸⁵ Aveva dichiarato: "Tutti questi comandamenti li ho osservati", secondo Mt 19,20 e par. Cfr Mt 5,20,48; 19,21

⁸⁶ In sostanza, dunque, al giovane ricco Gesù non chiede niente di più e niente di meno di quanto non chieda al dottore della Legge in Lc 10,25-28: mettere in pratica davvero il comandamento di amare Dio e il prossimo. Cfr anche Mt 22, 34-40; Mc 12, 28-34,

⁸⁷ Mc 10,25 e par.

strappata a Gesù da un ricco che non lascia uscire dalla sua casa assolutamente niente, per i molti fratelli in miseria; che pretende, ciononostante, di essere osservante della legge divina, e che, smascherato pubblicamente nella sua ipocrisia, non si lascia smuovere dalla sua posizione. Perciò, la ricchezza che impedisce, a giudizio di Gesù, l'accesso al regno di Dio è quella che rende insensibili all'indigenza dei fratelli e porta così a trasgredire il fondamentale precetto dell'amore del prossimo. In questa durezza di cuore sta il peccato grave.

2.4. La chiesa di Gerusalemme

Restando all'interno del quadro tracciato da Luca negli Atti⁸⁹, nella chiesa madre non ci sarebbero stati bisognosi, perché i possidenti avrebbero messo in comune i propri beni. Più che un quadro storico abbiamo qui il modello ideale che Luca s'era fatto della chiesa, rispondente a esigenze ideologiche, basate su categorie del Profetismo vetero testamentario e della filosofia greca; ed anche su esigenze di tipo pastorale. Volendo convogliare l'attenzione dei cristiani dall'escaton venturo all'escaton presente, dal cielo alla terra, dalle aspettative ai compiti reali, era necessario dimostrare che le promesse messianiche si erano già avverate (almeno in parte) ed andavano inverate dai seguaci di Gesù Cristo; prima fra tutte la "beatitudine dei poveri". Dt 15,4 aveva previsto per quei giorni: "Non vi sarà alcun bisogno tra voi".

Se dunque i tempi messianici con Gesù erano giunti, nella prima comunità cristiana non potevano esserci dei poveri; e questo perché i ricchi vendevano le loro sostanze e mettevano in comune il ricavato⁹⁰. Gli esempi che Luca adduce, indicano che questa fu la prassi straordinaria, non ordinaria⁹¹. Nel quadro lucano della chiesa di Gerusalemme dobbiamo quindi scorgere l'intenzione di mettere in luce la presenza di una nuova generosità e di delineare una meta pastorale, non quella di prescrivere *il quanto e il come* i cristiani devono venire in aiuto all'indigenza dei fratelli. A consigliare comunque la prudenza nell'esercizio della generosità venne presto il fatto che la comunità cristiana di Gerusalemme, a causa della carestia⁹², oppure a causa dei ciechi entusiasmi dei neofiti, si trovò nell'indigenza, tanto da dover essere soccorsa dalle altre

comunità⁹³. Si unisce un secondo fatto: quello della comparsa di profittatori, di gente che pensava di avere risolto, con la conversione al cristianesimo, il problema di sbarcare il lunario⁹⁴.

2.5. Arricchimento, assistenza al bisognoso, assistenzialismo fraudolento.

A complemento e conclusione di quanto fin qui esaminato e ad avviamento di una riflessione sul retto adoperarsi per e con le ricchezze, ricordo altri testi evangelici. I primi due sono noti: la parabola dei talenti e la scena del giudizio universale; il terzo, forse meno noto, una risposta di Gesù a Giuda, il traditore.

- a) La parabola dei talenti insegna che Dio ha assegnato a ciascun di noi delle ricchezze, con il compito di farle fruttare: non basta conservarle⁹⁵. Matteo dunque non si è accontentato dell'adattamento introdotto nel detto di Gesù: "Non accumulate". Ha ritenuto opportuno andare oltre, lasciando ai cristiani delle generazioni future anche un ammaestramento positivo in fatto di industriosità e produttività, sostanzialmente analogo a quello che Geremia aveva dato con la sua lettera ai deportati.
- b) La scena del giudizio universale, che segue immediatamente la parabola dei talenti, ribadisce che premio o castighi eterni dipendono dall'assistenza concessa o negata ai bisognosi; un insegnamento tanto ricorrente, da sembrare quasi superfluo⁹⁶. Meno superfluo, perché inconsueto, l'altro insegnamento e cioè che, dell'assistenza concessa o negata, noi possiamo essere cattivi giudici. Potrà avvenire che, chi credeva d'essere stato caritatevole, in realtà non lo sia stato; e al contrario lo sia stato chi neppure ne aveva avuto sentore. Il criterio della valutazione sembra essere quello della effettività, non quello della motivazione religiosa o della consapevolezza del proprio beneficiare. Viene da pensare: a queste facilmente nuocciono studio, razionalità, tenacia e nascondimento nel retto operare umano; più difficilmente a quella.
- c) Nell'episodio dell'unzione a Betania, si dice che tra i discepoli (Luca espone diversamente), qualcuno ha avuto da

⁸⁹ Cfr At 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-18.

⁹⁰ L'utopismo teologico di Luca si riataccia all'utopismo Profetico di Dt 15,4.

⁹¹ Cfr At 4, 36-37; 5,1-11.

⁹² Cfr At 11, 28-30.

⁹³ Cfr Gal 2, 10; Rm 15, 25-27 e passim.

⁹⁴ Cfr 2Ts 3,10-11. Vedi *Didachè*, 4, 6-8; 12, 1-5. Si parla qui di *christémporoi*: trafficanti di Cristo.

⁹⁵ Cfr Mt 25,14-30.

⁹⁶ Cf Mt 25, 31-46.

ridire sul fatto che la donna avesse versato il prezioso unguento sul capo di Gesù: "Perché questo spreco? Si poteva vendere a caro prezzo, per darlo ai poveri". Ma Gesù prende le difese della donna: "I poveri, infatti, li avrete sempre con voi; me, invece, non sempre mi avete"⁹⁷. Giovanni, in 12,4-6, precisa che a protestare era stato Giuda Iscariota. E osserva: "Questo egli disse non perché gli importasse dei poveri, ma perché era ladro, e siccome teneva la cassa, prendeva quello che vi mettevano dentro".

Questi spunti esegetici, basati sulla distinzione degli ambiti letterari e storici e sulla individuazione degli sviluppi semantici, chiariscono l'originaria connessione dei detti evangelici in tema di povertà e ricchezza con la buona novella del regno di Dio e, per ciò stesso, la loro originaria dimensione escatologica. La dimensione etica non viene con questo disciolta; tutt'altro. In particolare, l'amore del prossimo o, più specificamente, il prodigarsi con sagacia, generosità e disinteresse per i più bisognosi viene così più strettamente vincolato alle sue radici, più genuinamente motivato e incentivato, più facilmente sottratto al pericolo di vanificarsi in vuota esteriorità. Senza il suo fondamento escatologico, l'etica cristiana rischia di produrre, sul piano delle mutevoli esigenze e possibilità storiche, l'isterilimento delle opere di carità dei credenti, e quindi anche di privarle della loro forza profetica. Questi spunti non sono certamente esaustivi; sono forse sufficienti a fare capire che solo una lettura fondamentalista dei vangeli può trovare in essi una condanna di principio del capitalismo, quale sistema economico di arricchimento individuale e sociale⁹⁸.

⁹⁷ Mt 26, 6-13 e par.

⁹⁸ Ricordo altri testi evangelici. I primi due sono noti: la parabola dei talenti e la scena del giudizio universale; il terzo, forse meno noto, è una risposta di Gesù a Giuda, il traditore. a) La parabola dei talenti (Mt 25,14-30. b) La scena del giudizio universale (Mt 25,31-46. c) Nell'episodio dell'unzione a Betania (Mt 26,6-13).

3. All'interno del mondo capitalista, come si è collocato il movimento ecumenico?

Nel contesto della *trasformazione operata dal capitalismo*, come si è posto il movimento ecumenico, ha recepito e discusso il tema? Esiste una teologia ecumenica capace di interpretare il capitalismo sociale, economico e politico? L'analisi di alcuni Documenti del Dialogo ecumenico possono fornire una risposta, almeno iniziale⁹⁹.

- 1) Il primo approccio va situato nelle vicende del movimento per il cristianesimo pratico, nell'esperienza di *Life and Work*. Il movimento ha evidenziato la centralità dell'impegno e della riflessione delle chiese verso il mondo, nella convinzione, però, che "la dottrina divide, mentre l'azione unisce".
- 2) Per la ricostruzione dello sviluppo del pensiero sociale ecumenico è opportuno fermarsi a considerare alcune tappe attraverso importanti documenti del dialogo ecumenico. La documentazione non è esaustiva ma significativa, almeno credo.
 - La Conferenza mondiale di Ginevra su *Chiesa e Società* (1966).
 - Le prime tre assemblee mondiali del CEC: I. *Assemblea generale ad Amsterdam* (1948); II. *Assemblea generale di Evanston* (1954); III. *Assemblea generale a New Delhi* (1961). In queste Assemblee si è definito meglio il concetto di *società responsabile*.
 - La Conferenza di Ginevra su *Chiesa e Società* (1966); si tratta di un significativo approfondimento del pensiero sociale ecumenico.
 - La crisi del concetto di *società responsabile* di fronte alle nuove situazioni socio-economiche mondiali: Consultazione teologica di Zagorsk su *Chiesa e società* e IV *Assemblea generale ad Uppsala* (entrambe del 1968).
 - *The Unity of the Church and the Renewal of the Human Community* (1982-1990).
 - L'*Assemblea di Vancouver* approva il progetto di una convocazione mondiale dando inizio al processo conciliare, che ha il suo culmine nell'*Assemblea di Seoul* (1990).
 - *Justice, Peace and Integrity of Creation*: nuove mete per l'etica sociale (1990).
 - *Ecclesiology and Ethics*, redatto nell'incontro di Johannesburg (1996).

⁹⁹ Un buon sussidio è ancora R. Van DRIMMELEN, *Faith a global economy a primer for Christians*. DRI 1998, tradotto dall'Editrice Claudiana nel 2002.

- Altri documenti propongono una lettura del rapporto fra chiesa e mondo come ad es.: *The Unity of the Church and the Unity of the Mankind* (1971-1978) e *Church and World* (1990) e *The Nature and Purpose of the Church*, presentato a Harare (19...) ¹⁰⁰.

¹⁰⁰ I testi del Dialogo ecumenico citati sono presenti, in lingua italiana, in EO.....

Cerco di inseguire, nel fluire della storia recente del movimento ecumenico, alcune linee portanti circa la fondazione e la natura dell'etica sociale ecumenica. Il cammino è difficile perché si incontrano anime culturali, economiche, sociali e politiche diverse con prospettive divergenti e contraddittorie. I problemi sollevati dalla modernità e dal post-moderno, costituiscono il terreno inevitabile in cui le chiese sono chiamate alla testimonianza e all'unità. Non è possibile alcuna scorciatoia. Ritorna, pertanto, insistente la domanda: che cosa ha compreso il Movimento ecumenico dei problemi della modernità e del post modernità? Come ha reagito? Passo in rassegna alcuni Documenti del Dialogo ecumenico per avere, se è possibile, una risposta credibile.

3.1. La teologia dei *Middle Axioms*: da Stoccolma ad Oxford (1925-1948).

La fase di avvio della riflessione sociale ecumenica nasce, come ho già affermato, con la convocazione della prima assemblea di *Life and Work*, dovuta in larga misura all'azione dell'arcivescovo luterano di Stoccolma Natan Söderblom. L'*Universal Christian Conference on Life and Work* (Stoccolma 1925) concentrò la sua riflessione sulle tematiche del rapporto fra testimonianza cristiana e realtà sociale, politica, ed economica, con l'attenzione rivolta al contesto della tragedia della prima guerra mondiale, da poco terminata in un disastro immane per l'Europa. Le discussioni furono accese, ma la Conferenza non superò il dualismo fra una visione ottimistica del rapporto fra regno di Dio ed impegno umano, fatta propria dai delegati anglosassoni che rispecchiava la tradizione americana del *social gospel*, in genere quella calvinista, e un pessimismo politico dei delegati europei che, sulla scorta della tradizione luterana, sottolineavano la discontinuità fra regno di Dio ed impegno umano. La Conferenza preferì esprimersi con un messaggio conclusivo dal tono parenetico, evitando una decisione sulla base teologica dell'impegno sociale cristiano, fedele al motto secondo il quale "la dottrina divide, mentre l'azione unisce".

Con la seconda Conferenza di *Life and Work* tenutasi ad Oxford nel 1937 si inizia a strutturare in termini più precisi l'approccio alle questioni sociali. La Conferenza fu preceduta da una lunga preparazione e da un'imponente massa di studi, che coinvolsero un elevato numero di esperti nelle scienze sociali, insieme a teologi e a responsabili ecclesiali, contribuendo ad una più

precisa definizione della base teologica dell'impegno sociale cristiano. Anche per la Conferenza di Oxford la collocazione contestuale fu importante, dato che questa era situata in un quadro internazionale molto critico, ancora scosso dalle conseguenze della prima guerra mondiale e della crisi economica del 1929 e tragicamente segnato dalla crescita di ideologie anticristiane, come il comunismo stalinista e il nazismo¹⁰¹. I contributi più importanti della Conferenza di Oxford si possono raccogliere in tre aspetti principali.

- a) *Un contributo teologico* fu la risposta alla crisi delle teologie della *legge naturale*, degli *ordini della creazione* e del *vangelo sociale* tramite la costruzione di un'etica d'ispirazione cristiana, capace di guidare l'agire nel mondo a partire da una sintesi tra un orientamento cristologico (signoria di Cristo) e la comprensione della realtà concreta¹⁰²;
- b) *Un contributo metodologico*, a partire dal concetto di *assiomi intermedi* (*Middle Axioms*). Gli assiomi intermedi (società responsabile è uno di questi) rappresentano un tentativo di mediazione, sempre rivedibile, fra valori evangelici e concreto contesto sociale; mediazione la cui funzione è quella fornire obiettivi storicamente perseguibili¹⁰³.
- c) *Un contributo ecumenico* capace di accogliere la proposta di creare un Consiglio Ecumenico delle Chiese, insieme al parallelo movimento di *Faith and Order*¹⁰⁴.

La prospettiva inaugurata ad Oxford, paradigmatica per l'impostazione del *realismo pratico*, ben presto, però, entrò in conflitto con l'*idealismo* di Stoccolma. Il realismo pragmatico sottolinea da una parte la necessità di una profonda accettazione del contesto storico in cui si inserisce la testimonianza cristiana, dall'altra l'opportunità di un fattivo incontro fra scienze sociali e teologia per un'organica riflessione sociale ecumenica, nel quadro di una trasformazione progressiva della realtà socio-economica. In questa prospettiva l'azione della chiesa è vista prima di tutto in termini testimoniali: la chiesa diventa fattore di cambiamento sociale continuando ad essere ciò che essa è nella confessione della vera fede, nell'impegno al compimento della volontà di Cristo, nell'unità

come comunità di amore e servizio¹⁰⁵. La ricerca di assiomi intermedi, compresi come traduzione storica della testimonianza cristiana in ambito sociale, resterà una costante del pensiero sociale ecumenico fino ai nostri giorni¹⁰⁶.

3.2. *Responsible Society*: 1948-1968

È opportuno fermarsi a considerare alcune tappe percorse durante gli anni 1948-1968. Il pensiero sociale ecumenico compie notevoli progressi nella individuazione della natura di un'etica sociale.

- a) Le prime tre assemblee mondiali del CEC. 1948: *I. Assemblea generale ad Amsterdam*. 1954: *II. Assemblea generale ad Evanston*. 1961: *III. Assemblea generale a New Delhi*. In questi incontri si è definito più adeguatamente il concetto di *società responsabile*.
- b) La Conferenza di Ginevra su *Chiesa e Società* (1966), ha costituito l'istanza più significativa per un approfondimento del pensiero sociale ecumenico di questo periodo.
- c) La messa in crisi del concetto di *società responsabile* di fronte alle nuove situazioni socioeconomiche mondiali. Due appuntamenti importanti si realizzano in questo periodo: Consultazione teologica di Zagorsk su *Chiesa e società* e IV Assemblea generale di Uppsala, entrambe tenute nel 1968.

Il primo momento cerca di elaborare un modello di realtà sociale che consenta la testimonianza cristiana in un mondo in cui, alle divisioni della prima metà del secolo XX, si vanno sostituendo quelle della guerra fredda e dell'opposizione ideologica fra capitalismo e comunismo. Il concetto di *società responsabile* esprime il tentativo di non appiattire la posizione del Movimento ecumenico su uno dei due campi contrapposti, ma di elaborare uno strumento critico che consenta di valutare le diverse situazioni sociali e di esprimere un giudizio motivato¹⁰⁷. Il concetto è precisato dall'*Assemblea di Amsterdam* in questi termini :

"La società responsabile è quella società nella quale la libertà è

¹⁰¹ Va ricordato che i delegati delle chiese tedesche non ricevettero il visto da parte del governo per partecipare alla conferenza. Il Movimento Ecumenico si era schierato dalla parte della Chiesa confessante tedesca contro i cristiano-tedeschi nella disputa ecclesiastica che divideva la chiesa tedesca dopo la salita al potere del nazismo.

¹⁰² Cfr. VAN DER BENT A., *Commitment to God's World*, WCC, Geneva 1995, pp. 20s.

¹⁰³ Vedi la voce *Assiomi intermedi* in *Dizionario del Movimento Ecumenico*.

¹⁰⁴ Cfr. VAN DER BENT, *Commitment...*, p. 17.

¹⁰⁵ *Dal messaggio di Oxford*, citato da VAN DER BENT, *Commitment...*, a p. 19, si legge: "The first duty of the church, and its greatest service to the world, is that it be in very deed the church - confessing the true faith, committed to the fulfilment of the will of Christ, its only Lord, and united in him in a fellowship of love and service".

¹⁰⁶ Cfr. VAN DER BENT, *Commitment...*, p. 22. Sulla conferenza di Oxford vedi anche G. MÜTZENBERG, *L'Ethique sociale dans l'histoire du mouvement œcuménique*, Labor et Fides, Genève 1992, pp. 43ss e P. NEUNER, *Teologie ecumenica*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 42ss.

¹⁰⁷ Per una sintesi sul concetto di società responsabile si può leggere VAN DER BENT, in *Commitment...*, pp. 58ss.

libertà di uomini che riconoscono la loro responsabilità nei confronti della giustizia e dell'ordine sociale e della quale, coloro che gestiscono il potere politico o economico, si sentono responsabili del suo esercizio davanti a Dio e al popolo"¹⁰⁸.

L'Assemblea di *Evanston* creò il *Dipartimento Chiesa e società* all'interno della *Divisione studi*¹⁰⁹. Già negli anni successivi il concetto di *società responsabile* fu messo alla prova dal rapido mutamento della situazione socioeconomica del mondo, anche in forza del processo di decolonizzazione del terzo mondo. L'esigenza di rispondere al mutare del contesto sociale ha prodotto lo studio *Rapid Social Change* (1955-1959), concluso con la conferenza di Tessaonica. Lo studio evidenziò le differenze di approccio fra pensatori occidentali e quelli provenienti dal terzo mondo e mise in discussione il tradizionale internazionalismo del pensiero sociale ecumenico, rivalutando in termini nuovi le istanze nazionalistiche emergenti nei nuovi paesi del terzo mondo. A fronte delle nuove situazioni emergenti, l'*Assemblea mondiale di New Delhi* propose una Conferenza mondiale su *Chiesa e società*. La *Conferenza mondiale di Ginevra* (1966), infatti, affrontò il rapporto fra chiesa e mutamento rivoluzionario della società, cercando un equilibrio tra la tradizione "riformista" del pensiero sociale ecumenico, così come si era venuto elaborando a partire da Oxford, e le richieste di una più attiva partecipazione dei cristiani ai processi di mutamento radicale delle strutture socio-politiche. In genere la Conferenza non si espresse contro i mutamenti rivoluzionari, ma tese a sottolineare la precarietà di ogni ordine mondano rispetto al regno di Dio e la necessità di una riduzione dei livelli di violenza nella lotta politica, secondo i principi del realismo pragmatico. Il metodo utilizzato a Ginevra corrispose a quello di Oxford, sia per il coinvolgimento di esperti laici, sia per il privilegio dato alla riflessione rispetto all'azione diretta. Fra le ricadute prodotte da Ginevra va ricordata la consultazione di Zagorsk (1968), promossa da *Chiesa e società* e da *Fede e Costituzione*, sugli stessi temi della Conferenza di Ginevra. La Consultazione produsse una riflessione specifica sul metodo ecumenico, distinguendo fra metodo induttivo e deduttivo, e proponendo un'interazione dialettica fra i due¹¹⁰.

Con la Quarta Assemblea mondiale del CEC, tenutasi ad

¹⁰⁸ Vedi la voce *Società responsabile* in *Dizionario del Movimento Ecumenico*.

¹⁰⁹ Vedi la voce *Studio come metodo ecumenico* in *Dizionario del Movimento Ecumenico*.

¹¹⁰ Cfr. VAN DER BENT, *Commitment...*, pp. 33a.

Uppsala nel 1968¹¹¹, si raggiunge l'apice della discussione sulla *società responsabile* ed insieme si dà inizio alla fase di transizione verso un nuovo paradigma etico-sociale. Anche se l'Assemblea di Uppsala non si scostò dalla linea adottata a Ginevra, sottolineò l'esigenza di mutamenti radicali nell'ordine economico mondiale ed identificò alcune questioni centrali per la trasformazione della realtà sociale: il problema del razzismo, la condanna della guerra, l'esigenza di una politica di sviluppo tesa all'eliminazione della povertà, tramite l'uso degli strumenti politici propri degli stati nazionali. Fu soprattutto negli anni successivi ad Uppsala¹¹² che apparve sempre più evidente il coinvolgimento del CEC nella vicenda politica mondiale, a fianco delle forze che lottavano per un radicale mutamento dell'ordine internazionale.

3.3. Il contrasto fra realismo pragmatico e teologia della liberazione: la vicenda di *Justice, Participatory and Sustainable Society*.

Se il concetto di *società responsabile* è servito come guida nella prima fase della vicenda del movimento ecumenico esso ha però anche conosciuto una progressiva critica all'interno dello stesso a partire da due prospettive: le chiese del terzo mondo sottolineavano che era troppo debitore di un modello di pensiero euro-centrico e la teologia della rivoluzione, che al riformismo della *società responsabile* ha contrapposto un diverso approccio ai problemi di un mondo in rapido cambiamento. In particolare il fenomeno della decolonizzazione e il rapido instaurarsi di un baratro fra paesi sviluppati e sottosviluppati ha prodotto l'esigenza di un rinnovamento della concezione sociale ecumenica e delle modalità di azione delle chiese. In particolare il concetto di giustizia è servito da elemento guida nella formulazione di nuove prospettive di pensiero: alla *società responsabile* si sostituisce l'idea della *società giusta*, cioè di una società che renda possibile il pieno sviluppo umano dei suoi membri. La giustizia è interpretata in una prospettiva messianica come incarnazione storica del Regno di Dio, che indica la qualità delle relazioni nella comunità e che serve come criterio per valutare e guidare i cambiamenti strutturali. Nel 1977 il Comitato centrale deliberò la costituzione di un gruppo di ricerca (*Advisory group* in vista dello sviluppo

¹¹¹ Cfr. VAN DER BENT, *Commitment...*, pp. 34ss.

¹¹² Vanno ricordati la nascita di *Sodepax* nel 1968 (vedi la voce *Sodepax* in DME), il *Programme to Combat Racism* del 1969 (vedi VAN DER BENT, *Commitment...*, pp. 133ss), la *Commission on Church's Participation in Development* (vedi VAN DER BENT, *Commitment...*, pp. 129ss).

del tema programmatico: *A Just Participatory and Sustainable Society*. Nel formulare questo tema fu tenuta presente la necessità di affiancare all'attenzione dedicata al problema dello sviluppo umano, la preoccupazione per le questioni ecologiche. La riflessione è legata all'importanza della scienza e della tecnologica nei mutamenti in corso, e coincide con gli obiettivi di *Church and Society*, rispetto cui fu esemplare la sintesi operata dalla Conferenza mondiale di Bucarest (1974) *Science and Technology for Human Development*¹¹³.

Al concetto di società responsabile si sostituisce il più complesso concetto società *giusta*, partecipativa e sostenibile, anch'esso un assioma intermedio, che ha cercato di integrare le diverse istanze del movimento ecumenico e di fornire una guida spendibile anche nel dirigere l'azione delle chiese per il cambiamento sociale. Che tale assioma sia stato proprio di una fase di transizione lo testimonia non solo la sua produzione letteraria, come raccolta di esigenze diverse, ma la stessa vicenda complessa del progetto. Infatti, il Comitato centrale del CEC, nel 1979 non accettò i risultati prodotti dal gruppo di ricerca *Advisory group* a causa dei forti contrasti emersi circa la valutazione del rapporto stesso¹¹⁴. La discussione evidenziò la difficoltà di conciliare la prospettiva del realismo pragmatico con la crescente influenza all'interno del movimento ecumenico della teologia della liberazione; da qui il giudizio discusso sul

¹¹³ "The goal must be a robust, sustainable society, where each individual can feel secure that his/her life will be maintained or improved. We can already delineate some necessary characteristics of this enduring society. First, social stability cannot be obtained without an equitable distribution of what is in scarce supply or without common opportunity to participate in social decisions. Second, a robust global society will be not sustainable unless the need for food is at any time well below the capacity of the ecosystem to absorb them. Third, the new social organization will be sustainable only as long as the rate of use of non-renewable sources does not outrun the increase in resources made available through technological innovation. Finally, a sustainable society requires a level of human activity which is not adversely influenced by the never ending, large and frequent variation in global climate". Dal *Documento finale* citato da VAN DER BENT, *Commitment...*, p. 64.

¹¹⁴ "Taken together, the reactions to and the comments on the JPSS report were varied, diverse and in some cases even contradictory. Where criticisms, reservations or hesitations were expressed, the following reasons were given: the distinction between the human and the divine, history and eschatology was not made clearly enough; there was a tendency at times towards an unexamined messianism; the elements of "sin", "humility", "repentance", "sacrificial servant", etc. were not given sufficient consideration; the use of biblical materials should be more carefully treated; a great deal more work needs to be done in order to move from theological categories to political categories. Where approval, excitement and enthusiasm were expressed, the following reasons were given: the basic orientation of the JPS report perceived history and eschatology from the perspective of the poor and the oppressed for whom the struggle for justice, participation and sustainability (in many situations, even mere existence) was a matter of life and death; [...] It was generally agreed that the report had considerably advanced the WCC reflection on the JPSS emphasis; yet, more clarity and fuller articulation were needed, especially regarding the sustainability aspect." Dal verbale del *Comitato centrale del CEC*, citato da VAN DER BENT, *Commitment...*, pp. 66s.

suo contributo, anche nelle interpretazioni successive. Per P. Abrecht, *Justice, Participatory and Sustainable Society* rientra nella fase dell'ecumenismo della liberazione di cui egli tiene a sottolineare le debolezze¹¹⁵. Per K. Raiser si può parlare di un nuovo inizio del pensiero ecumenico¹¹⁶. Il primo risultato di questa frattura fu creazione di cammini paralleli all'interno del CEC, secondo le diverse prospettive in conflitto. In particolare *Church and Society* proseguì il suo cammino tramite la realizzazione di conferenze mondiali su temi determinati¹¹⁷, quale l'ecumenismo della liberazione che si esprime in una serie di progetti e organismi specifici, orientati all'azione diretta in funzione del cambiamento.

La riflessione fu comunque importante perché stimolò il movimento ecumenico ad approfondire le questioni sociali in una prospettiva di maggiore integrazione fra le problematiche, vincendo sia la tentazione eurocentrica sia quella antropocentrica, e spianando quindi la strada al processo conciliare *Justice, Peace and Integrity of Creation*, adottato a Vancouver nel 1983. Dal punto di vista metodologico, alla conferma dell'utilità degli assiomi intermedi va forse evidenziata l'adozione di una metodologia di riflessione dal basso, con una particolare attenzione alla circolarità della relazione fra azione e riflessione e al coinvolgimento dei gruppi di base, e non solo degli esperti nella elaborazione della riflessione e dell'azione ecclesiali. Proprio nel corso della discussione emerse la divisione del movimento ecumenico in due correnti di pensiero, *il realismo pragmatico* e *l'ecumenismo della liberazione*. La distinzione riguarda non solo le finalità del contributo sociale ecumenico ma anche, in modo particolare, la metodologia da seguire. Il *realismo pragmatico*, erede della prospettiva di Oxford, predilige la formazione di assiomi intermedi, grazie alla stretta integrazione fra teologi ed esperti nei campi tecnici e scientifici, configurando il movimento ecumenico come una palestra di discussione, che può produrre risultati rilevanti in grado di influenzare i responsabili dei diversi settori socioeconomici.

L'*ecumenismo della liberazione* preferisce invece una visione del movimento ecumenico come fattore di mutamento sociale

¹¹⁵ Sulla posizione di Abrecht cfr. ROBRÄ M., *Ökumenische...*, pp. 100ss.

¹¹⁶ RAISER K., *Ökumenische...*, pp. 135ss.

¹¹⁷ Ad esempio la Conferenza su fede, scienza e futuro (MIT 1979), Audizione pubblica sull'armamento nucleare e sul disarmo (Amsterdam 1981), Consultazione sull'integrità del creato, Granvollen, Norvegia 1988.

nei diversi contesti, tramite la partecipazione alle lotte per il cambiamento; l'adozione di una metodologia circolare *azione-riflessione* accetta la riflessione come elemento di revisione critica della prassi concreta delle chiese per la giustizia. A questo orientamento è possibile ricondurre ad esempio l'attività della *Commission on the Churches' Participation in Development*¹¹⁸, così come lo sviluppo di una ampia riflessione sul rapporto fra violenza e non violenza nelle lotte per il cambiamento. In questa fase di transizione merita un riferimento la Conferenza su *Faith, Science and Future*, tenutasi al MIT di Boston nel 1979. La conferenza, pur muovendosi nell'ambito del lavoro di *Church and Society*, rappresentò un significativo tentativo di superare la rottura fra le due impostazioni metodologiche, e le sue riflessioni aprirono la strada alla adozione del processo conciliare *Justice, Peace and Integrity of Creation* (1983).

3.4. *Justice, Peace and Integrity of Creation*: nuove mete per l'etica sociale.

L'elaborazione dei concetti di giustizia, pace, integrità del creato è il frutto del sorgere di una nuova sensibilità ecumenica per le questioni ecologiche, che dalla metà degli anni 1970 intreccia la riflessione del movimento ecumenico con i problemi dello sviluppo e della democrazia. I ritmi dello sviluppo dei paesi del terzo mondo non si modificavano significativamente nel corso degli anni. Nuove povertà emergevano dalla crisi dei regimi socialisti e quindi dai modelli di economia alternativa a quella capitalista e dall'emergere di una nuova consapevolezza delle relazioni problematiche fra industrializzazione e integrità della natura¹¹⁹. Il movimento ecumenico percepisce l'urgenza di una riflessione sulla problematica ecologica, non in contrapposizione con quella dello sviluppo umano. La riflessione è chiamata a tradursi in un coinvolgimento attivo delle chiese nei confronti dei problemi del mondo. In questa prospettiva l'*Assemblea di Vancouver* approva il progetto di una convocazione mondiale ed inizia così il processo conciliare su *Justice, Peace and Integrity of Creation*, che avrà il suo momento culminante nell'*Assemblea di Seoul* del 1990. Nella ricostruzione di Raiser e Robra è proprio con l'*Assemblea di Seoul* che la teologia ecumenica conosce il suo nuovo assestamento paradigmatico con la forte accentuazione del nesso fra giustizia ed ecologia, con l'attenzione alla logica della

globalità e il rinnovamento della visione ecclesiologicala. È sottolineata la dimensione comunitaria delle chiese nella prospettiva dell'unione organica¹²⁰. L'attenzione alla *giustizia* costituisce il richiamo all'ecumenismo della liberazione e alla sua sottolineatura della dimensione politica dell'impegno ecumenico¹²¹, all'*integrità del creato* con riferimento alla riflessione avviata a Bucarest da *Church and Society*, alla *pace* con il richiamo alla riflessione degli anni 1970/1980 del secolo scorso su violenza e nonviolenza¹²². In teoria la deliberazione di Vancouver è un ulteriore tentativo di determinare una connessione fra le due istanze del pensiero ecumenico e di evitare un pericoloso dualismo di posizioni¹²³.

Il processo *Justice, Peace and Integrity of Creation* lascia una traccia profonda nella vita del CEC, in parte con la pubblicazione del documento *Justice, Peace and Integrity of Creation*, in parte con l'avvio di un nuovo processo di studio che ha coinvolto anche l'Unità 1 del CEC. Il processo di studio *Ecclesiology and Ethics* ha elaborato le sue riflessioni fra il 1993 e il 1996, concentrandosi appunto sul nesso fra ricerca dell'unità e testimonianza comune dei cristiani di fronte ai problemi del mondo. Anche la complessa riflessione condotta non ha mancato di suscitare polemiche. Parecchi ne hanno contestato la base teologica o alcuni risultati¹²⁴, evidenziando la "Unschlüssigkeit" (incompletezza) del movimento ecumenico e della sua riflessione sui problemi etici.

Mantova, 1 maggio 2008.

¹¹⁸ Cfr. VAN DER BENT, *Commitment...*, p. 120ss.

¹¹⁹ Vedi il *Rapporto del Club di Roma* del 1973.

¹²⁰ Cfr. ROBRA M., *Ökumenische...*, pp. 151ss e RAISER K., *Ökumene in...*, pp. 178ss.

¹²¹ Si era espressa anche nel concetto di *società partecipativa*.

¹²² Vedi lo studio su *Violenza, non-violenza e lotta per una società giusta* (1973), aggiornato nel 1983 con *Violenza, non-violenza e conflitto civile*.

¹²³ Abrecht ha parlato di "bancarotta dell'etica sociale ecumenica". Cfr. ROBRA M., *Ökumenische...*, p. 152.

¹²⁴ Vedi ad esempio GASSMANN G., *The Search for Christian Unity and Common Moral Orientation - Three Case Studies*, CPU 51 (1997) 3-9.