

CAPITOLO NONO IL CIELO E LA TERRA

1. Strumenti

§ 2-3. Sulla percezione classica e moderna dell'universo cfr. Esiodo, *Teogonia*; id., *Le opere e i giorni*; Omero, *Odissea*; Eschilo, *Agamennone*; Sofocle, *Edipo re e Aiace*; Euripide, *Eracle, Elettra, Baccanti*; Lucrezio, *De rerum natura*; W. Shakespeare, *Re Lear, Otello, Macbeth*; M. Cervantes, *Don Chisciotte*; F. de Quevedo, *L'imbroglione*; D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Roma-Bari 1992²; G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, I-II, Firenze 1973-1983³; C. H. Darwin, *L'origine della specie*, Bologna 2004; H. Spencer, *I primi principi*, Milano 1915; F. Nietzsche, *Così parlò Zarattustra*, Milano 1983⁴; *Storicismo tedesco*, Torino 1977; H. Cohen, *Etica della volontà pura*, Napoli 1994; S. Freud, *Il disagio della civiltà*, Torino 1985; M. Heidegger, *Essere e tempo*, Torino 1969; J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Milano 1964; O. Spengler, *Il tramonto dell'occidente*, I-II, Milano 1978; C. G. Jung, *Tipi psicologici*, Torino 1969; M. Horkheimer, *Eclissi della ragione*, Torino 1989⁸; H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Torino 1991; T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit.; E. Paci, *Relazioni e significati*, I-III, Milano 1965-1966; id., *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Milano 1973.

Di particolare interesse sono le opere teatrali moderne, ad esempio quelle di E. Ibsen, A. Strindberg, L. Pirandello, A. Schnitzler, J. P. Sartre. Vedi inoltre i romanzi di F. Dostoevskij, L. Tolstoj, E. Zola, T. Mann, G. Deledda, I. Silone. A partire dal 1920 è stata soprattutto l'arte cinematografica ad analizzare la condizione dell'essere umano nell'universo. Vedi ad esempio i film di S. M. Eisenstein, T. Dreyer, E. Kazan, R. Rossellini, I. Bergmann, J. Renoir, L. Buñuel, L. Visconti, F. Fellini, M. Antonioni, P. P. Pasolini, M. Ferreri.

§ 4. F. D. E. Schleiermacher, *La confessione di Augusta*, cit.; K. Barth, *La lettera ai romani*, cit.; R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, Brescia 1989; id., *Credere e comprendere*, cit.; D. Bonhoeffer, *Sequela*, Brescia 1987; id., *Etica*, Milano 1969; G. Gutiérrez, *Teologia della liberazione*, cit.; E. Drewermann, *Psicoanalisi e teologia*

morale, Brescia 1996³; J. Moltmann, *Teologia della speranza*, cit.; *Le origini della teologia dialettica*, a cura di J. Moltmann, I-II, Brescia 1976; J. B. Metz, *La fede nella storia e nella società*, Brescia 1985²; H. Zahrnt, *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel XX secolo*, Brescia 1968; Concilio Vaticano II, Costituzione, *Gaudium ed spes*; R. Schwindt, *Das Weltbild des Epheserbriefes*, Tübingen 2002; A. Minissale, *Alle origini dell'universo e dell'uomo*, Cinisello Balsamo 2002; M. Flick- Z. Alszeghy, *Fondamenti di antropologia teologica*, Firenze 2005.

Cfr. TC II: Creatore/Creazione, Coscienza, Individuo/Individualità, Cosmo, Mondo/Mondano.

§ 5-6. Basilio, *Sulla Genesi*, Milano 1990; Ambrogio, *Esamerone*, in *Opera omnia*, I, Milano 1979; Francesco d'Assisi, *Scritti*, Padova 2002; *Fonti francescane*, cit.; Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio*, cit.; Nicolò Cusano, *Opere filosofiche*, Torino 1972; Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, in *Opere complete*, Roma 1991⁶, pp. 487-723; Roberto Bellarmino, *Ascensione della mente a Dio*, in *Scritti spirituali*, I, cit.; F. C. Oettinger, *Theologia ex idea vitae deducta*, Berlino 1980; P. Teilhard de Chardin, *Opere*, I-VIII, Milano 1968-1973; *Il cosmo nella Bibbia*, Napoli 1982; J. Moltmann, *Futuro della creazione*, Brescia 1993²; id., *Dio nella creazione*, Brescia 1987; id., *Scienza e sapienza*, Brescia 2003; R. Osculati, *Umanità e religione*, Milano 1985; P. Gisel, *La creazione*, Casale Monferrato 1987; A. Auer, *Etica dell'ambiente*, Brescia 1988; C. Westermann, *Creazione*, Brescia 1991³; E. Bianchi, *Adamo, dove sei?*, Bose 1994²; *Uomini e animali*, a cura di E. Bianchi, Bose 1997; A. Ganoczy, *Teologia della natura*, Brescia 1997; J. Arnould, *La teologia dopo Darwin*, Brescia 2000; D. Mieth, *Che cosa vogliamo potere*, Brescia 2003.

Cfr. TC: Natura/Naturale.

§ 7. O. Casel, *Liturgia come mistero*, Marsala 2002; R. Guardini, *Lo spirito della liturgia*, Brescia 2005; D. Barsotti, *Il mistero cristiano nell'anno liturgico*, Cinisello Balsamo 2005; O. Cullman, *Cristo e il tempo*, Bologna 1990; id., *Il mistero della redenzione nella storia*, Bologna 1971; R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, cit.; A. G. Martimort, *La chiesa in preghiera*, IV, Brescia 1995²; D. Barsotti, *L'attesa. Diario: 1973-1975*; A. J. Heschel, *Il sabato*, Milano 2001; *Liturgia delle ore. Tempo e rito*, Roma 1994; *La fine del tempo*,

Brescia 1998; *Exultet. Enciclopedia pratica della liturgia*, Cinisello Balsamo 2001; E. Bianchi, *L'apocalisse di Giovanni*, Bose 2003; id., *Dare senso al tempo*, Bose 2003; G.L. Potestà, *Il tempo dell'apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma-Bari 2004. La costituzione *Sacrosanctum concilium* del Vaticano II ha raccolto e diffuso idee caratteristiche del cattolicesimo più avveduto.

Cfr. TC: Apocalittica, Storia, Speranza, Liturgia, Millennio.

§ 8. Dante, *Il paradiso*; *Imitazione di Cristo*; Taulero, *Opere*, cit.; Teresa d'Avila, *Il castello interiore*, in *Opere complete*, Roma 1992, pp. 757-966; D. Barsotti, *La fuga immobile*, Cinisello Balsamo 2005; H. Le Saux, *Diario spirituale*, Milano 2002; Y. Congar, *Il mistero del tempio*, Roma 1963; Giovanni XXIII, *Il giornale dell'anima*, Cinisello Balsamo 2000; *Spazio e rito*, Roma 1996. L'enciclica di Pio XII *Haurietis aquas* del 1956 propone il tema barocco del cuore di Cristo. Lo spazio interiore della coscienza e lo spazio esteriore della missione sono due dimensioni essenziali del cristianesimo.

Cfr. TC: Interiorità, Cuore.

§ 9. Il dialogo platonico *Fedone* illustra il desiderio del saggio greco di liberarsi dai legami con la corporeità. L'*Inferno* di Dante dipinge a caratteri foschi lo sprofondare dell'essere umano in una materialità che lo fa un animale o un vegetale mostruoso. Romanzi moderni come *Germinal* e *L'assommoir* di E. Zola; *Niente di nuovo sul fronte occidentale* e *Tempo di vivere, tempo di morire* di E. Remarque; *Fontamara, Vino e pane, Il seme sotto la neve* di I. Silone, *Uomini e no* di E. Vittorini indicano le sorti del corpo umano nella società industriale, militare e dittatoriale.

Soprattutto la mistica femminile mette in luce le esperienze fisiche e psichiche dell'amore crocifisso. Vedi *Il libro della beata Angela da Foligno*, Cinisello Balsamo 1996²; Teresa d'Avila, *Libro della mia vita*, Milano 1986; Maddalena de Pazzi, *Le parole dell'estasi*, Milano 1984; Veronica Giuliani, *Sola con Dio solo*, Roma 1992; E. Hillesum, *Diario*, cit.; E. Moltmann-Wendel, *Il mio corpo sono io*, Brescia 1996; A. Merini, *Corpo d'amore*, Milano 2001; ead., *Poema della croce*, Milano 2004.

L'etica del benessere fisico è stata sviluppata recentemente dal magistero cattolico e dalla teologia morale. Cfr. B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, III, Cinisello Balsamo 1981. Per il cristianesimo

antico vedi P. Brown, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astensione sessuale nel primo cristianesimo*, Torino 1992.

Cfr. TC II: Corpo, Materia.

§ 10. Per la tragedia greca cfr. ad es. Eschilo, *Agamennone*; Sofocle, *Antigone* ed Euripide, *Ippolito*, *Medea*, *Elettra*, *Le baccanti*. I romanzi di G. Deledda come *La via del male*, *La madre*, *Marianna Sirca*, *Cosima* studiano a fondo il rapporto uomo-donna come incontro-scontro da cui si genera la vita. Vedi anche opere teatrali come E. Ibsen, *Casa di bambola*; F. Garcia Lorca, *La casa di Bernarda Alba*; L. Pirandello, *Il berretto a sonagli*; G. Parise, *L'assoluto naturale*. Inoltre P. Martinetti, *L'amore*, Genova 1998; K. Barth, *Uomo e donna*, Torino 1969; M. Schüssler-Fiorenza, *In memoria di lei*, Torino 1990; R. Osculati, *Il cantico dei cantici*, Milano 1985; L. Alonso-Schökel, *Cantico dei cantici*, Casale Monferrato 1993; id., *I volti dell'amore*, Casale Monferrato 1997; D. Colombo, *Cantico dei cantici*, Cinisello Balsamo 1993⁶; G. Ravasi, *Cantico dei cantici*, Cinisello Balsamo 1985; L.W. Countryman, *Sesso e morale nella Bibbia*, Torino 1998; *L'eros difficile*, Soveria Mannelli 1998; H. Küng, *La donna nel cristianesimo*, Brescia 2005; A. Rotondo, *Dialogo d'amore. Le figure femminili del vangelo di Giovanni*, Roma 2006.

Cfr. TC II: Donna, Sesso/Sessuale.

§ 11 Platone, *La repubblica*, *Le leggi*; B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Torino 1981²; J. J. Rousseau, *Scritti politici*, I-III, Bari 1971; G. W. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari 1965; K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit.; S. Freud, *Analisi dell'io*, cit.; M. Gandhi, *La forza della verità*, I-III, Torino 1991; G. Gutiérrez, *Alla ricerca dei poveri di Gesù Cristo*, Brescia 1995; L. Canfora, *La democrazia*, Roma-Bari 2006.

Dietro la spinta delle rivoluzioni giuridiche e sociali degli ultimi due secoli anche il magistero cattolico ha preso sovente posizione sulle strutture pubbliche di governo dei popoli. Cfr. Leone XIII, Enciclica *Rerum novarum*; Pio XI, Encicliche *Quadragesimo anno*, *Mit brennender Sorge*, *Divini redemptoris*; Pio XII, *Discorsi natalizi 1942-1944*; Giovanni XXIII, Encicliche *Mater et magistra* e *Pacem in terris*; Paolo VI, Enciclica *Populorum progressio*; Concilio Vaticano II, Costituzione *Gaudium et spes*; J. Höffner, *La dottrina sociale*

cristiana, Cinisello Balsamo 1995⁶; C. M. Martini, *Educare alla solidarietà sociale e politica*, Bologna 1990; B. Sorge, *Introduzione alle dottrine sociali della chiesa*, Brescia 2006. La teologia della liberazione negli ultimi decenni ha assunto esplicitamente questo problema come uno dei compiti essenziali. Per la teologia protestante vedi l'opera classica di E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, cit. Inoltre F. W. Marquard, *Teologia e socialismo. L'esempio di Karl Barth*, Milano 1972; M. Klein, *Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien*, Tübingen 2005.

Cfr. TC II: Democrazia, Diritto, Giustizia, Guerra, Impero, Legge, Povero/Povertà, Ricchezza/Ricco, Rivoluzione politica.

§ 12. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit.; J. Locke, *Lettera sulla tolleranza*, Firenze 1961; K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Roma 1967²; J. S. Mill, *Saggio sulla libertà*, Milano 1991; B. Croce, *La storia come pensiero e azione*, Bari 1938 ; G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo*, Milano 1962; A. Omodeo, *Il senso della storia*, Torino 1955², id., *Libertà e storia*, Torino 1960; P. Martinetti, *La libertà*, Milano 1965; J. Maritain, *Umanesimo integrale*, cit.; E. Mounier, *Trattato del carattere*, cit.; L. Einaudi, *Lo scrittoio del presidente*, Torino 1956; M. Gandhi, *La mia vita per la libertà*, Roma 1973; Concilio Vaticano II, *Dichiarazione Nostra aetate*; E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Milano 1982; G. Bedeschi, *Storia del pensiero liberale*, Roma-Bari 1996³.

Cfr. TC II: Libertà/Liberazione.

§ 13. K.V. Truhlar, *Labor christianus*, Roma 1961; M. D. Chenu, *Per una teologia del lavoro*, Torino 1966; *Lavoro e riposo nella Bibbia*, Napoli 1987; Giovanni Paolo II, Enciclica *Laborem exercens*; A. Rich, *Etica economica*, Brescia 1993; J. F. Collange, *Teologia dei diritti umani*, Brescia 1991. Vedi Cap. II, § 1, 3-4.

Cfr. TC II: Lavoro/Ragione/Scienza.

§ 14. Eschilo, *Prometeo*; Platone, *Fedro*; *Canone Buddista*, cit.; S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, Milano 1952²; F. Nietzsche, *L'anticristo*, Milano 1975; H. Cohen, *religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, cit., pp.284-357; T. Reik, *Mito e colpa*, Milano 1969; S. Lyonnet, *De peccato et redemptione*, I-II, Roma 1957-1969;

id., *Péché*, in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, 7, Parigi 1966, coll. 407-567; P. Schoonenberg, *La potenza del peccato*, Brescia 1970²; M. Flick-Z. Alszeghy, *Il peccato originale*, Brescia 1974²; E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, Paderborn 1988; id., *Il vangelo di Marco. Figure della redenzione*, Brescia 1995²; id., *Psicoanalisi e teologia morale*, Brescia 1996³.

Cfr. TC: Colpa, Morte, Pena.

§ 15. P. Natorp, *Dottrina platonica delle idee*, Milano 1999; M. Pohlenz, *La Stoà*, cit.; Clemente Alessandrino, *Protreptico ai greci*, Torino 1940; G. Boccaccio, *Decamerone*, Prima giornata, novelle 1-3; N. Cusano, *La pace della fede*, cit.; B. de Las Casas, *Breve relazione sulla distruzione delle Indie*, cit.; H. Cohen, *Etica della volontà pura*, Napoli 1994; Id., *Il concetto della religione nel sistema della filosofia*, cit.; Giovanni XXIII, Enciclica *Pacem in terris*; Z. Alszeghy-M. Flick, *I primordi della salvezza*, Torino 1979; P.M. Miguel, *Padre Arrupe: un'esplosione nella chiesa*, Milano 1993; S. Schmidt, *Agostino Bea: cardinale dell'ecumenismo e del dialogo*, Cinisello Balsamo 1996.

Cfr. TC II: Umanesimo/ Umanista, Universalità

Letture consigliate: Basilio, *Omelie sulla Genesi*; Bonaventura, *Itinerario*; Cusano, *La pace della fede*; R. Bellarmino, *L'ascesa della mente a Dio attraverso la scala delle creature*; S. Kierkegaard, *La malattia mortale*; R. Bultmann, *Storia ed escatologia*; J. Maritain, *Umanesimo integrale*; E. Mounier, *Trattato del carattere*; Giovanni XXIII, *Pacem in terris*.

2. Dove sei?

Nel racconto esemplare delle origini l'uomo, che ha violato l'ordine posto dal creatore, si nasconde in mezzo agli alberi del giardino. Il Signore Dio, che passeggiava alla brezza del giorno, "chiamò l'uomo e gli disse 'Dove sei?' Egli rispose: 'Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto'" (*Genesi 3, 9-10*). Quando l'essere umano diviene legge a se stesso, è colto dalla paura, si sente indifeso e si nasconde. Colpa, paura, vergogna e fuga sono il destino che l'amministratore ribelle del

giardino primordiale si procura. Al “dove sei?” del racconto biblico si può sostituire il “chi sei?” della tragedia greca. Edipo è il paradigma dell’uomo che sa e non sa, che dalla regalità passa all’abiezione della cecità e dell’esilio, ad una fuga perenne da se stesso e dalla società umana. Egli risolve l’enigma della sfinge: è l’uomo stesso nel percorso che va dall’infanzia alla vecchiaia. Ma non sa chi è. Quando lo scopre e capisce di essere l’assassino del padre, il marito della madre, il padre dei fratelli, si acceca e fugge. L’uomo rappresentato da Sofocle vive su due piani contraddittori, la sua coscienza è divisa tra due mondi opposti. Quando sa e vede ciò che sta sotto alla prima apparente saggezza, non vuole più vedere una realtà mostruosa e rifiuta il vivere comune, di cui si sentiva tutore. L’insipienza dell’uomo corrompe la natura, è fonte di morte. Solo la fine del colpevole può restaurare l’ordine primordiale dell’universo. Inconsciamente l’uomo si fa giudice di se stesso e si condanna: “Non è Creonte che ti fa del male, sei tu che lo fai a te stesso” (Sofocle, *Edipo re*, 379), afferma il cieco indovino, che in realtà vede. Il miserabile pastore, che davvero conosce chi sia il potente sovrano di Tebe, lo ammonisce: “Vorrei che non venissi mai a sapere chi sei” (*ibid.* 1068).

Il vero sapere, la coscienza ultima dell’uomo è la colpa: “Come tutto è divenuto limpido, luce del sole, vorrei fosse l’ultima volta che ti vedo. È chiaro che sono nato da chi non dovevo, ho vissuto con chi non dovevo, ho ucciso chi non dovevo” (*ibid.* 1182-1185). L’uomo, che si pone al centro del cosmo naturale e sociale, che si ritiene saggio, potente, fonte di felicità per sé e per i suoi, è in realtà assassino, incestuoso, origine di morte. Nella sua apparente grandezza è debole, peccatore, causa di rovina. Abbagliato dal suo momentaneo successo, si illude di essere principio di vita, ma gli dèi lo riconducono alla sua miseria. Anche Agamennone, il capo vittorioso dei greci, nel momento in cui sembra gustare il suo trionfo, è ucciso dalla moglie infedele. Questa a sua volta, dopo la vendetta, soccombe per mano del figlio, che è pure preda della furia vendicatrice delle Erinni. Assieme a loro una lunga serie di personaggi mitici presenta nel culto tragico l’eterna contraddizione dell’uomo. L’io si eleva come principio di vita e soccombe ad un destino di morte. Quando sembra afferrare ciò cui aspira, il destino implacabile lo riconduce alla nullità e all’impotenza. Chi potrà interrompere questa dialettica distruttiva tra azione, colpa e

castigo? C'è una giustizia che potrà impedire l'eterno oscillare delle cose umane tra il successo e la sofferenza punitiva?

Il romanzo moderno ha messo in luce ancora una volta l'ambiguità dell'io umano, il mondo artificioso che si costruisce e crolla all'improvviso nel vuoto e nella morte. Luigi Capuana, Giovanni Verga, Federico De Roberto, Luigi Pirandello hanno mostrato la follia dell'io umano illuso di essere legge a se stesso, la sua nudità ed impotenza, la sua fuga dalla società. Grazia Deledda ha ripreso i temi della tragedia classica, e della religione biblica, mostrando l'aspra via della catarsi che conduce dal narcisismo al servizio, dalla violazione delle regole al peso della croce quotidiana.

La filosofia di Nietzsche, anch'essa alimentata dalla meditazione dei tragici antichi, ha cercato una purificazione dall'umano che lo liberi da tutte le maschere, le ipocrisie, le contorsioni, perché goda dei beni elementari del mondo. L'occhio scrutatore di Freud vedeva il conflitto come realtà essenziale dell'essere umano. La forza elementare dell'amore si spezza in forme contrastanti. Ogni coscienza è divisa tra un mondo primordiale e indistinto e le leggi della morale, che ne impediscono il prevalere. L'io è stretto tra un esso istintivo ed un super-io opprimente. La civiltà moderna, con le sue pesanti esigenze, ha accentuato il conflitto e fatto riemergere la barbarie che spezza i vincoli sociali. Ma il suo esplodere richiama ancora una volta l'esigenza dell'ordine, della legge, dell'autorità. La natura e la storia degli uomini sono in un conflitto continuo e danno luogo a figurazioni sempre instabili e mutevoli. Vita e morte, amore e odio, vizio e virtù sono stretti da vincoli mutevoli, rivestono i panni più disparati, si scambiano i ruoli di una scenografia senza fine.

L'identità umana, ricercata attraverso i fenomeni della coscienza etica ed estetica, poteva pure essere ricondotta alle leggi universali della natura materiale. Ma neppure qui trovava pace ai suoi conflitti. Similmente questi potevano essere riferiti ai rapporti sociali ed economici e Marx ne vedeva la soluzione nel mutamento delle forme produttive. Le due guerre mondiali si caricarono poi di mostrare la nudità dell'essere umano di fronte alla violenza senza quartiere. L'esistenza come inquietudine, movimento incessante, perdita e conquista continua di identità, è il retaggio della cultura moderna europea. Uscita nel corso degli ultimi secoli dalle tutele ecclesiastiche, essa sembra avere ripreso il cammino del mondo antico, con il suo pragmatismo, con la sua provvisorietà, il suo scetticismo, le sue

angosce. Il disegno generale della realtà, costruito a partire dal quarto secolo nell'incontro tra il messaggio biblico e la cultura ellenistico-romana, sembra essersi sbiadito. La vicenda dell'uomo nel mondo appare come un cammino complicato e tortuoso dove è impossibile fermarsi e dove non esistono punti di riferimento, che possano essere considerati fissi e universali. Infiniti sono i progetti e i criteri di comportamento sembrano più orientati verso interessi immediati e diffusi, che non volti a presentare ideali assoluti. L'orgia di totalitarismi, opposta ai relativismi della *belle époque* e celebrata in molti paesi tra il 1920 e il 1950, ha anch'essa contribuito a generare diffidenza verso le soluzioni radicali e i principi assoluti. L'esercizio della democrazia ha abituato all'affermazione dei propri interessi, in un equilibrio sempre in movimento rispetto a quelli altrui. Il benessere materiale, succeduto per molti a secoli di stenti, appare come il canone più immediato di una saggezza pratica. Tuttavia il calore delle nuove condizioni di vita lascia aperti i problemi eterni della coscienza di sé, del bene e del male, dei rapporti umani fondamentali, delle enormi differenze economiche, delle scelte sul futuro dell'umanità, delle sorti di tutto il resto della natura coinvolta nelle vicende umane.

Il problema del "dove sei?" e del "chi sei?", posto emblematicamente all'origine dei tempi biblici o greci, si ripropone sempre di nuovo con tutta la sua attualità. L'essere umano di oggi non è più un suddito, né sul piano civile, né su quello morale e religioso. Non dipende da un'autorità familiare, politica o ecclesiastica. Il primato dell'autocoscienza era un tempo prerogativa di alcuni ceti e di alcuni individui particolarmente dotati, che tuttavia, sul piano politico e religioso, trovavano davanti a sé molti impedimenti considerati naturali e obbligatori. Ora diviene un patrimonio sempre più comune. L'essere umano ha imparato ad analizzare se stesso facendo appello a molte fonti diverse e prendendo il proprio io come perno essenziale. Gli si aprono davanti quinte interpretative o ipotesi, di cui nessuno è autorizzato a garantirgli la verità e l'utilità. Diventa un esploratore di possibilità e, come Faust, si trova tra il diabolico e il divino, che ha dentro di sé e non nel profondo dell'inferno o nell'alto dei cieli. Egli tenta di dare forma alla propria esperienza *iuxta propria principia*, non in base a criteri estranei. Lo aveva giustamente ricordato Immanuel Kant, quando spiegava che cosa fosse l'illuminismo: prendere nelle proprie mani il proprio destino e smettere di farsi guidare da altri. La possibilità di fare riferimento a valori ultimativi

passa sempre attraverso la coscienza e l'esperienza personale. Per me, per noi diventa il criterio ermeneutico che supera l'in sé. L'io, per quanto piccolo, vuole essere rispettato, interpellato, lasciato libero, oppure anche coccolato e difeso.

Questo bisogno di libertà può dar luogo ad una forma di narcisismo, dell'uomo e della donna che si guardano allo specchio, che celebrano le loro apparenze. Può produrre un tipo di esperienza dove l'immagine è la vera realtà. Ma anche qui la coscienza non si arresta e riprende sempre il suo cammino verso la critica di se stessa, verso la sincerità, la concretezza, la libertà. La comunicazione con gli altri esseri umani e con la natura è un problema che si ripropone sempre di nuovo. La qualità si oppone alla quantità, il dinamismo e la ricerca all'immobilità e alla difesa del dato, la sorte comune all'individualismo e all'egoismo. La saggezza, la misura, l'armonia sono valori che riemergono sempre, sia nella vita individuale che in quella sociale. Ogni io sa per esperienza quanto siano illusori e distruttivi tutti gli estremi e come la vita sorga sempre dal dinamismo, dalla creatività, dalla comunicazione, dal desiderio di novità e positività, purché questo nasca dalla libera scelta delle persone, sia affermazione di sé e di un mondo non predeterminato.

3. La storicità del soggetto

La cultura moderna ha elaborato l'idea della relatività e mutabilità dei canoni dell'esistenza. L'universo è un susseguirsi di fenomeni che vanno da un inizio ad un apogeo e a un declino. L'antichità era angustiata dal fluire delle cose e dal ripetersi infinito del tutto. Per oltre un millennio la cultura cristiana fissò il relativo ad un punto stabile, posto nella trascendenza. L'origine e la fine erano incatenate ad un valore supremo, senza mutamento. Da quello proveniva la creazione, che lì sarebbe definitivamente tornata. L'istinto vi avrebbe condotto come bussola sicura la realtà infraumana. Quella umana sarebbe stata pilotata dalla ragione scientifica e dalla fede ecclesiastica.

Il mondo moderno è stato invece attratto dalle caratteristiche immanenti dei fenomeni, dal loro procedere verso mete ancora sconosciute. Le rivoluzioni industriali, politiche, sociali e morali contrassegnano l'esperienza degli ultimi tre secoli. L'umano è

progettabile, malleabile, trasformabile. Non c'è alcun tribunale assoluto a cui vengano condotti, per essere giudicati, gli eventi mondani. La realtà obiettiva è da considerarsi solo come figura per una determinata coscienza. L'essere è costruzione, operazione, interpretazione. La sostanza va trasformata in soggetto. Lo spirito, come coscienza ed attività, si costruisce nell'evoluzione storica. Le astrazioni della logica, della metafisica, della scienza e della religione vanno ricondotte all'empiria della storia dei soggetti. L'essere è divenire e dialettica, correlazione, dinamismo. Il problema morale diviene così progressiva costruzione delle forme dell'esistenza e l'essere è materia, lavoro, rapporto economico, lotta per l'esistenza fisica. Le ideologie filosofiche e religiose sono sovrastrutture caratteristiche di un determinato tipo di rapporti produttivi. Tuttavia il progresso scientifico, economico e sociale soggiace a crisi continue, che intaccano la fiducia e riempiono di paure. La storia può farsi distruzione, può sembrare un labirinto incomprensibile.

Ma, assieme al concentrarsi dell'attenzione sull'immanenza, finisce un millenario ordine che divideva gli individui in categorie nettamente separate. Altri popoli, altre culture, altre religioni, rispetto agli europei e alla propaggine americana dell'Europa, premono sulla scena del mondo. La presunta superiorità del cristianesimo, associato alle imprese di popoli dominatori e conquistatori, lascia il campo ad un confronto sempre più problematico. La storia non cammina velocemente verso le mete della città di Dio, ma si snoda su se stessa e il cristianesimo appare come uno dei suoi molti fenomeni, anch'esso soggetto alle vicende mondane. Il contesto in cui risuona oggi il messaggio biblico della creazione iniziale, della sua corruzione e del suo compimento, non accetta ingenuamente l'immagine poetica e utopica della *Genesi*. Non attribuisce più, come fece per moltissimo tempo, alla coppia primordiale la responsabilità di avere introdotto la colpa nel mondo. Non accetta di scandire la vicenda dell'universo tra tempo delle origini, della colpa, dell'elezione, della redenzione, della chiesa e della fine. La coscienza del singolo non si acquieta nelle grandi categorie teologiche ed ecclesiastiche. In esse vuole piuttosto scoprire l'esperienza di una meditazione millenaria, il tentativo di costruire un quadro generale delle cose umane. Le legge come prodotti di una storia e di una cultura. Ma infine si pone il problema di sé e vede nelle antiche immagini l'esempio di una sapienza di vita con cui misurarsi nel presente.

4 “Vattene!”

(*Genesi 12; Galati 3; Romani 4; Giovanni 8, 31-59; Giacomo 2, 14-26; Isaia 53; Luca 4, 6, 17-38; 7, 36-50; 10, 25-37; 15, 11-32; 19, 1-10; 23, 39-43; Apocalisse 21, 1-8; I Corinti 15, 42-50; Colossei 1, 12-23*)

Hegel acutamente notava che la storia dell’umanità inizia quando il primo uomo e la prima donna sono cacciati dal giardino delle delizie. Lì non c’è fatica, lavoro, scelta, responsabilità. È tutto preordinato e armonioso. Anche secondo la sapienza biblica il lungo cammino dell’umanità inizia con la sofferenza, l’inquietudine, la morte. Le civiltà che l’impegno umano costruisce sono segnate dalla violenza, dalla lotta, dall’incomprensione, dalla colpa. L’eletto, che diverrà padre di un popolo numeroso, non è tratto fuori dalle vicende della storia. È piuttosto colui che si avvia, che ricerca, che spera, che crede.

La figura di Abramo sottolinea come l’esperienza dell’assoluto si prenda a carico tutto ciò che è relativo, senza mai farne la sua dimora, senza elevarlo a tappa ultima del suo vagabondare. La sua meta è posta al di là della sua esistenza individuale e delle sue vicende. Egli opera in vista di una terra promessa e di un popolo numeroso, senza potersi impadronire di quella e senza vedere questo. In lui i teologi della primitiva cristianità vedono il prototipo del vero credente. Paolo afferma che egli fu il giusto, paradigma di tutti i giusti, poiché ebbe fiducia nella parola divina. Essa prometteva vita oltre la sterilità, la vecchiaia, la morte. Abramo accolse questa promessa come ragione del suo cammino. La legge d’Israele e il pegno della sua osservanza, la circoncisione, vennero in seguito. Il primato della giustizia spetta alla fede. In una prospettiva complementare, Giacomo sottolinea la fiducia operosa di Abramo, esempio di chi provvede in modo fattivo alle necessità degli indigenti. Giovanni espone come le opere di Abramo fossero dettate dalla speranza in quella vita che si sarebbe manifestata nei tempi messianici.

In questo paradigma ideale la storicità dell’esistenza umana è vista come fiducia in una vita che va oltre se stessi, che diviene un fenomeno collettivo e che manifesta le sue esigenze immediate nei bisogni degli umili. La figura dell’antico padre d’Israele fornisce così un canone della storia, quale appare alla coscienza religiosa ebraico-

cristiana. I valori che la dominano usualmente, ricchezza, potenza, stabilità, devono essere abbandonati per guardare ad una possibilità ideale, criterio di condotta nel labirinto degli eventi. La giustizia non è conformismo, ma esige un andarsene, un abbandonare le condizioni comuni, un guardare oltre. Il Gesù giovanneo afferma: “Abramo, vostro padre, esultò al vedere il mio giorno, e lo vide e si rallegrò” (*Giovanni* 8, 56). Con questa immagine paradossale si indica il significato della storia nella prospettiva cristiana. Occorre vedere nel mondo, nonostante i suoi orrori e le sue finzioni, le opere messianiche. Quali queste siano, lo indicano i racconti evangelici e dove il messia sia presente, lo mostrano le necessità dei suoi fratelli sofferenti. La storia del mondo, nel suo infinito turbinare, ha un punto fermo nella coscienza che capisce il segreto messianico: il desiderio di bontà e di innocenza. Nel mondo della violenza e della morte questa presenza è respinta, poiché ne svelerebbe la malvagità. L’innocenza appare allora nelle vesti della sofferenza. Il comportamento verso coloro che ne sono colpiti decide della qualità morale di tutte le genti.

Questo pensiero, che affiora continuamente nel Nuovo Testamento, è esposto in modo solenne nell’ultimo discorso attribuito a Gesù nell’evangelo di Matteo. È il giudizio delle genti ovvero il giudizio sulla storia e sui suoi eventi, piccoli e grandi. Il messia vi è nascosto nell’umiltà dei suoi simili e nel loro bisogno. Il profeta Isaia, nei canti del servo di Iahweh, aveva fornito molti secoli prima, durante l’esilio babilonese, questo canone interpretativo delle vicende umane. Il singolo, o il popolo, umiliato e sofferente è il vero senso delle vicende umane e sta al loro centro. Il dolore innocente è il vero enigma della storia e insieme la sua soluzione. Il messia che va alla morte è colui che esercita la misericordia verso tutte le vittime delle vicende umane: i poveri, gli affamati, i piangenti, le prostitute, i feriti, i malati, gli scapestrati, i disonesti, i banditi, come indica soprattutto il racconto di Luca.

Il giorno del messia, visto da Abramo, da Isaia e dai testimoni della storia evangelica, si prolunga nella vita del suo mistico corpo, dell’assemblea del vero Israele, del tempio vivo in cui egli abita. Gli *Atti degli apostoli* e l’*Apocalisse* mostrano le loro vicende nella storia del mondo. La missione è accompagnata dalla sofferenza e Paolo diventa immagine vivente del Cristo. La chiesa è perseguitata dai poteri mondani, difende la propria innocenza da ogni complicità con Satana ed è disposta a versare il suo sangue. In questo modo diviene la

sposa che, sorretta dallo Spirito, attende, piena d'amore, le nozze col messia passato attraverso il rifiuto e la morte.

Nell'interpretazione caratteristica della Bibbia la storia diviene così un difficile dono. È il luogo del male e della morte, ma anche del bene e della vita. È carica di sofferenza e menzogna, ma anche di dedizione e di amore. Il Padre sembra essersi ritirato dalle vicende dei suoi figli, per farne risaltare la responsabilità e la libertà. I paradigmi di una lunga esperienza mettono in luce le scelte e i loro motivi: i figli, ormai adulti e usciti da una dipendenza infantile, devono prendere coscienza di sé, delle loro azioni, dei loro scopi. La storia è così un appello, una vocazione, una necessità di definirsi nei confronti di una realtà che si sa contraddittoria e difficile. Esige una scelta concreta nei confronti dei valori mondani ed un uso avveduto di essi. È perciò luogo di prova, di esame di se stessi, di possibilità di vittoria o sconfitta, secondo principi diversi. Richiede inoltre un agire comunitario, significa aggregarsi spiritualmente ad un popolo o ad un altro ad un tipo di valori morali e ad un altro, a determinati interessi o ad altri. Il conflitto allora non è tra immanenza o trascendenza, relativo o assoluto, storia o eterno. La prospettiva biblica non conosce queste distinzioni di carattere prevalentemente logico o metafisico. La scelta deve essere condotta nella relatività, mobilità e problematicità della storia. Essa è il campo dove i valori si confrontano, si realizzano o si negano.

Il messia nazareno, nella sua umanità, nel suo vivere e nel suo morire, nella sua universalità spirituale, propone concretamente un'interpretazione morale della storia. Egli è il paradigma fondamentale, il maestro della vera giustizia, il figlio dell'uomo, cui è affidato il regno di Dio, il messia d'Israele e Signore delle genti, infine il primogenito di tutta la creazione e l'universale sapienza divina attendatasi nella carne umana e nella sua debolezza. La fede non guarda all'alto dei cieli, ma alla vita esemplare di Cristo, la speranza non è volta al paradiso, ma alla presenza della città di Dio in terra, la carità non guarda il divino inconoscibile, ma l'umano accanto a sé. La storia ha in sé infinite storie e quella evangelica invita ad una presa di coscienza e ad una risposta.

Al centro della creazione primordiale erano posti l'uomo e la donna nella loro similitudine con il divino. Al centro della creazione che si muove nella storia, il cristianesimo pone il nuovo Adamo nella sua vita terrestre e il suo mistico corpo, animato dalla sua vita e dalla

sua presenza. La vera ed ultima creazione non è mostrata, se non in modo iniziale, dal racconto poetico delle origini. Essa è frutto di un lungo itinerario, che si svolge nella vicenda del mondo, nella vita esemplare dei profeti, nella storia evangelica. Ma guarda ancora davanti a sé, ad un compito che non è mai finito. La creazione è allora la storia stessa degli uomini in quanto simili al divino, ma insieme tanto distanti da quello. È una lunga *via crucis* attraverso il male, nella fede e nella speranza del bene. La storia paradigmatica, che è suddivisa in tappe esemplari, è poi un'analisi della vita umana nella sua struttura più profonda. Come Paolo afferma, essa indica il faticoso passaggio dell'Adamo tratto dal fango all'uomo vero ed eterno secondo lo Spirito.

Al centro di questo cammino, secondo l'interpretazione cristiana, sta la croce, segno di morte e di vita, di mutamento e di purificazione. La storia del mondo, così come la storia dell'individuo, va dall'ingenuità delle origini alla colpa, alla rigenerazione, al compimento. Il divino artigiano e signore delle origini appare nelle vesti del maestro respinto e crocifisso ed infine si fa presenza vivente nell'animo di chiunque cerchi la verità e la giustizia nell'impegno della vita morale. In quel nucleo si genera continuamente la storia e l'universo prende forma. L'ingenuità di un bene originario si trasforma in un compito, in una lotta, in una scelta continua. L'universo dell'opera attribuita alle origini prende il suo carattere armonioso e assume il volto degli esseri umani che definiscono se stessi con le loro azioni. L'affermazione del mondo creato dall'onnipotenza divina si trasforma in quella della coscienza morale e del comportamento concreto nei confronti di tutti gli aspetti dell'universo, in particolare degli esseri umani. Secondo l'antica fede cristiana, l'umanità del messia crocifisso e vivente diviene il prototipo della realtà universale. Ciò non deve essere immaginato secondo uno schema fisico od astronomico. È piuttosto un valore della coscienza, un principio spirituale e morale. Il concetto di creazione deve sottrarsi ad una elementare immaginazione di opera materiale. È piuttosto una forma etica, un'attuazione morale dell'io illuminato da quella carne umana che mostra la grazia e la verità.

5 Umanità, maternità e natura

(*Osea 1-3; Isaia 52; 54; 60; 62; Ezechiele 16; 23; Matteo 1-2; Luca 1-2; Giovanni 2,1-12; 19,25-27; 20,11-18; Apocalisse 12; 21-22.*

L’evoluzione culturale degli ultimi secoli è stata dominata dallo sviluppo delle scienze, tese al dominio della materia. L’essere umano si è sempre più impadronito della natura, che lo circonda, per sottoporla alle sue esigenze e alle sue scelte. La vita cittadina, la produzione industriale, la necessità di muoversi e comunicare rapidamente lo hanno sottratto ad un legame molto stretto con la natura immediata. L’esistenza umana ha potuto concentrarsi su se stessa, aumentando la coscienza teorica e pratica della propria superiorità e specificità, rispetto a sfere della realtà considerate come soggette alle sue ricerche e alle sue necessità. L’antico rapporto con la natura terrestre, madre universale, si è allentato non meno di quello con il Padre celeste. Quelli che secondo l’antica mitologia greca erano gli dei primordiali, ovvero le strutture primigenie della realtà, sono divenuti oggetto di studio e di conquista. Il piccolo uomo, con la sua intelligenza e la sua arroganza, si eleva contro antiche forme di dipendenza. L’immediatezza caotica della natura deve essere incanalata secondo le leggi dell’artificio umano, anche se talvolta questo rivela la sua debolezza e viene travolto dai fenomeni primordiali.

Le religioni antiche avevano il compito di riconciliare continuamente gli uomini con le loro origini e celebravano i ritmi delle stagioni, il trasformarsi inevitabile delle condizioni materiali, l’erompere continuo di forze generatrici, che permettevano la vita ad un cosmo compatto, dove tutto doveva essere collegato con tutto. Il divino era la forza elementare ed universale che ogni cosa regge e muove, differenziandosi in infiniti fenomeni e riconducendoli sempre all’unità. La materia inanimata, il vegetale, l’animale e l’umano erano racchiusi in un medesimo destino ciclico, fondato sulla somiglianza e sulla necessità reciproca. L’uomo proveniva dalla terra madre, che lo generava, lo sosteneva, lo alimentava e lo accoglieva di nuovo nel suo grembo con la morte. La femminilità rappresentava nel modo più immediato questa derivazione essenziale dell’umano dalla natura. L’animale era compagno o rivale dell’uomo nel suo ciclo vitale e anch’esso rivelava le strutture essenziali del cosmo, fino al punto di

poter diventare un alfabeto del divino ed uno strumento per comunicare con il tutto.

Contro questo mondo primordiale e la sua religione si è levata l'intelligenza, che presuppone un'origine superiore alla materia e che, da un atteggiamento ascetico e contemplativo, si è trasformata in uno strumento di dominio. Questo distacco, perseguito con la massima energia, ha rotto l'esperienza della totalità e solidarietà del mondano. Ha tolto il mondo moderno dalla possibilità di sentirsi nelle braccia materne della natura, adeguandosi ai suoi ritmi eterni. Il successo e l'indipendenza dell'uomo hanno accentuato il suo senso di solitudine, di vertigine, quasi fosse un organo abbandonato alle proprie risorse. Del resto, quanto più vengono usate le possibilità fornite dalla scienza, tanto più ci si accorge pure delle loro conseguenze distruttive. Il poliformismo del mondo e l'uguale dignità di tutte le sue forme riappaiono come un valore essenziale. Il problema di un'etica intraumana si completa con quello di un'etica intramondana, di un ecumenismo che si senta davvero responsabile di tutta la terra abitata e di tutti gli aspetti del cosmo. Il benessere fisico, psichico, etico e sociale dell'umanità non può essere raggiunto in un mondo di prodotti artificiali. L'obnubilamento del rapporto con la natura non porta soltanto ad una distruzione delle basi materiali della vita umana, intacca anche il benessere psicologico, la fantasia poetica, la percezione estetica.

La religione, privata della propria coscienza di rapporto con tutta la natura, si irrigidisce in schemi logici, giuridici o burocratici, privi di nesso con le esperienze fondamentali degli esseri umani. Le dispute ecclesiastiche, che hanno squassato il cristianesimo europeo a partire dal sedicesimo secolo, hanno ulteriormente contribuito a farlo apparire come una questione organizzativa e rituale, a somiglianza delle amministrazioni civili degli stati. Lo sviluppo delle scienze moderne della natura ha poi condizionato la teologia alla problematica delle cause e delle strutture ontologiche dell'universo. Anche qui il problema della natura si atrofizzava a vantaggio degli schemi metafisici della causa prima e delle sue opere, differenziate secondo una dignità che va dalla materia all'anima umana. La scienza sembrava negare l'attività creatrice del divino e la dignità dell'anima umana. Se non si fosse difesa questa visione dell'universo tutto il sistema dogmatico della fede sarebbe caduto. Agli oggetti materiali

della scienza occorreva opporre i sublimi oggetti soprannaturali, di cui la teologia esponeva i caratteri.

6 Le origini del cielo e della terra

(*Genesi* 1, 1-3, 24; 9, 8-18; *Isaia* 11, 6-10; 35; 40; 44, 24-28; 45, 1-25; 51, 9-16; *Salmi* 8; 10; 18; 23; 28; 65; 77; 89; 95; 97; 101; 103; 135; 138; 143; 145; *Giobbe* 38-42; *Proverbi*, 22-36; *Sapienza* 7, 22-8, 1; 13, 1-9; *Siracide* 43; *Romani* 8, 19-23; *Giovanni* 1, 1-3; *Apocalisse* 21-22)

Nel suo atteggiamento di carattere etico la sapienza biblica non è preoccupata di fornire una visione obiettiva della realtà mondana o di formulare un'ontologia nelle sue gradazioni e correlazioni. Con un linguaggio affine a quello della poesia esprime piuttosto dei valori morali, dei principi di vita pratica. Costruisce un'immagine, si potrebbe dire una parola, il cui scopo è quello di formare un tipo di coscienza e sollecitare all'azione. La Bibbia si apre con una visione dell'universo quale armonia e bontà originarie. Non si pretende di descrivere l'azione divina all'inizio dei tempi. Piuttosto il sottile linguaggio sapienziale vuole mostrare come dietro alle follie della storia umana si nascondono valori essenziali. La sapienza non si lascia ingannare dall'arbitrio, dall'artificio, dalla morte ovvero dalle opere prettamente umane. Guarda piuttosto a realtà pure, armoniose e benefiche, che solo la prepotenza umana ha sconvolto. Il racconto della creazione ha un valore paradigmatico ed attuale. Solo in apparenza è una storia delle origini, ma in realtà vuole indicare un ordine che serva come punto di riferimento all'agire nel mondo.

Il primo aspetto positivo della realtà è designato con le immagini dell'acqua e dello spirito. L'acqua è l'elemento da cui sgorga la vita, lo spirito ne esprime il dinamismo e il calore. L'elemento acqueo e quello aereo vogliono indicare quello che sta alle origini di ogni esistenza, si potrebbe dire una forza terrestre e una celeste, una materna ed una paterna, una che accoglie e produce ed una che attiva. L'ulteriore determinazione del cosmo è frutto della parola divina che forma, dà consistenza. Il mondo dell'esperienza naturale, della luce, delle tenebre, della terra e del mare, della vegetazione e degli animali, infine dell'uomo e della donna esprime, nella sua realtà concreta e sperimentabile, la realtà primordiale prodotta dalla vita divina. Per la

sensibilità religiosa ebraica il divino è irrappresentabile, indicibile, inimmaginabile. L'essere umano sperimenta tuttavia le sue opere, quella parola che diventa cosa stabile, buona, ordinata e feconda. L'uomo e la donna che vivono in comunione con il cosmo e ne rispettano l'armonia sono immagine e somiglianza del divino, sono in comunione con l'origine prima della vita e ne godono i beni.

Il secondo racconto sapienziale completa il primo indicando come la natura sia turbata dalla pretesa dell'uomo di farsene padrone e come al mondo perfetto si sostituisca quello della sofferenza, della fatica, della lotta e della morte. Natura e storia si oppongono. Lo spirito e la parola delle origini sono sottratti agli esseri umani, che cadono preda della loro follia, a tal punto che le acque primordiali di nuovo cancellano quasi completamente le opere umane. La parabola degli inizi e della distruzione è completata dal patto che il creatore stabilisce con i superstiti. Vi si riconosce che il cuore umano è per natura debole e volto al male. Tra l'armonia impossibile e il trionfo della morte occorre introdurre la misura dell'indulgenza e della penitenza. L'arco che compare sulle nubi dopo la pioggia è segno di questo nuovo valore intermedio, fonte di speranza.

Le immagini profetiche, soprattutto nel libro di Isaia, fanno volgere lo sguardo ad una armonia futura. La storia degli uomini è dominata dalla menzogna, dalla sofferenza e dalla morte. Ma la fiducia non deve mai venire meno e si deve aspirare ad un mondo liberato dalla distruzione, dallo spargimento del sangue, dalle rivalità e dalla lotta. Il giardino primordiale e la sua utopia sono un criterio per regolarsi nelle vicende del mondo. Natura e storia sono sconvolte. L'antico peccato si compie di nuovo, ma non può diventare il criterio fondamentale della realtà e la sua regola morale. L'idea della perfezione del cosmo in tutti i suoi aspetti serve a rinsaldare la speranza degli sconfitti e degli esiliati. Il potere dei grandi del mondo e dei loro dei è passeggero. Occorre guardare ad un ordine puro, armonioso, universale. In questa visione profetica, ovvero morale, si comprendono la preghiera del salmista e la sua fiducia in un potere divino che domina, alimenta, ordina e conduce a compimento tutta la natura.

L'incapacità dell'uomo a penetrarne i segreti deve insegnargli a non pretendere di conoscere le ragioni della sua sofferenza. La realtà del cosmo e la sua vicenda personale non sono nelle sue mani, se non per quanto egli sia fedele alla speranza di un trionfo del bene sul male, della vita sulla morte. Infine l'immagine di una natura perfetta, che

deve essere scoperta dietro le opere umane e ne deve essere la regola, si completa con quelle della sapienza divina personificata, artefice del cosmo, della sua universale presenza e della bellezza delle sue costruzioni. Tutto il cosmo allora è voce di armonia, invito all'ordine morale, espressione universale di razionalità e di comunione.

Il Nuovo Testamento sviluppa queste visioni paraboliche, profetiche e sapienziali ponendovi al centro la figura di Gesù. Egli ha compiuto quelle opere che ristabiliscono l'ordine essenziale della creazione, liberando i suoi fratelli dalla malattia, dalla fame, dalla sete, dalla colpa e dalla morte. Egli chiude in se stesso il dominio della distruzione sulle opere primordiali. Vince l'ultimo nemico e il suo corpo possiede la vita divina, che egli comunica ai suoi. In lui agisce lo Spirito delle origini e della fine, egli dona l'acqua della vera vita, fornisce il pane del corpo e dello spirito, insegna a vivere come gli uccelli del cielo e i gigli del campo, a rinunciare alla dimora, alla famiglia, al lavoro, alle armi, ai poteri che governano il mondo. Egli è l'origine di ogni creatura, fonte di luce e di razionalità, non macchiate dalla violenza umana. Quando il cuore dell'uomo è liberato dal male, allora anche tutta la natura sarà purificata dalla forza negativa, dalla sofferenza e dalla morte e, nella visione dell'*Apocalisse*, appare un mondo liberato da ogni forma di male.

L'utopia biblica del giardino primordiale percorre tutta la tradizione ebraico-cristiana come prospettiva essenziale. Il Nuovo Testamento tuttavia, a differenza dell'ebraismo, ha accentuato il carattere umano e soggettivo della giustizia, ponendo il cosmo in secondo piano. L'accento etico ed escatologico delle origini cristiane era molto più preoccupato delle azioni umane che delle sorti della natura nel suo complesso. Il grande influsso della filosofia platonica ha in seguito accentuato la metafisica dell'anima e del divino, distanti dalla materialità. Il naturalismo immediato di gran parte della cultura antica sembrava un fenomeno demoniaco e un incitamento alle passioni e all'abbruttimento. La natura poteva facilmente mostrarsi caotica, irrazionale, labirintica, l'immonda prigione dell'anima e la fonte di mille illusioni pericolose. La concorrenza delle scienze naturali e razionali ha spinto poi il cristianesimo a costruire l'ipotesi del soprannaturale, contrapposto al naturale. Il vero problema appariva delineato dalle affermazioni esatte nei confronti di questa sfera, dagli obblighi rituali e morali che ne derivavano.

Il tramonto delle escatologie, delle idealità neoplatoniche e della sensibilità per il soprannaturale costringe oggi l'esperienza religiosa cristiana ad operare con categorie differenti. Il problema della natura è stato spesso visto con sospetto, si pensava che fosse la sfera più lontana dal divino e che ci si dovesse volgere da questa a quello. Una volta presa coscienza della storicità delle forme religiose, i problemi attuali chiamano a nuovi compiti e all'uso di altre categorie culturali. Come osservava Bonhoeffer, probabilmente sollecitato dalle ristrettezze del carcere, il testamento ebraico sembrava più capace di quello propriamente cristiano di rispondere alle esigenze dell'uomo moderno. Per lui il sopramondo divino era una realtà evanescente non meno della nozione della colpa. La sapienza ebraica parlava del divino con il linguaggio delle opere naturali, con la loro sperimentabilità e positiva universalità. Si possono leggere, nelle manifestazioni immediate della natura, le condizioni essenziali della vita, si può goderne, ci si può lasciare guidare dalla loro armonia e dalla loro severità. L'esperienza religiosa può iniziare da quella che può sembrare la sfera più elementare, ma che è anche la più concreta ed universale. L'esperienza delle origini, dell'armonia, della tutela dell'essere può sorgere anche dai suoi gradi apparentemente più bassi. Anche qui può valere, assieme alla legge dell'incarnazione, quella della creazione.

Lo ricordava anche Paolo, indicando tuttavia il contrasto tra questa sapienza iniziale e la sua scarsa efficacia. Lo sottolineano gli apologisti, che volevano mostrare la razionalità del *lógos* divino nelle sue opere universali. Vi si rifacevano i vescovi del quarto secolo, quando commentavano i primi capitoli della biblica *Genesi* al popolo e mostravano la natura come maestra incorrotta di razionalità e di virtù. La sapienza monastica seppe dovunque vedere le tracce della benevolenza divina e le accolse come esempio dell'operosità umana. L'amore francescano percepì dovunque i segni di un legame che unisce tutto il cosmo naturale alla sua origine e ne manifesta la cortesia e la bellezza. L'epoca rinascimentale, dotata di un elevato senso estetico ed intellettuale, volle unire l'umanità del Verbo a tutte le sue opere. La mistica scrutò nelle parabole della natura il velo di cui il divino ammantava se stesso. Roberto Bellarmino, erede di questa lunga tradizione biblica ed ecclesiastica, considerava tutta la natura come una scala per elevarsi al mistero divino. Il nesso tra la scienza della natura e quella della Scrittura fu sempre molto stretto anche nella

pratica della vita ecclesiastica e negli impegni culturali degli ordini religiosi.

Questa solidarietà si ruppe con il prevalere delle questioni giuridiche e politiche e con il formarsi di una teologia prevalentemente formulata in termini logici, con le astrazioni di una presunta *philosophia perennis* e di un'ontologia chiusa in se stessa. La sapienza biblica, con la sua concretezza naturale, insegna però a considerare il divino come ideale di vita pratica nella natura e con la natura, ad accoglierne il realismo e la concretezza non come un rischio ma come un dono. Invita a sentirsi solidali e compartecipi del cosmo in tutti i suoi aspetti, ad assumersi la responsabilità verso tutte le sue manifestazioni, a godere la gioia che proviene dall'armonia naturale, ad usarne il linguaggio universale. Il cristianesimo può così presentarsi come sapienza pratica, nelle condizioni del mondo moderno, come intelligenza di tutta la realtà, ottenuta con i mezzi attuali della scienza, e come uso attento ed equilibrato dei beni naturali.

L'ascesi cristiana, che molte volte si è allontanata dalla naturalità e si è rinchiusa in esperienze umane estreme, ha bisogno di essere esercitata nella forma propria dell'essere umano e verso le altre forme di vita. L'etica della propria natura deve essere accompagnata da un'etica relativa alla realtà animale, vegetale e inanimata. Alle vicende dell'anima e alla sensibilità verso il proprio io bisogna aggiungere le esigenze della naturalità, che è anch'essa un dono divino, un segno della sua presenza, un aiuto e una richiesta.

Tutte le nozioni fondamentali del cristianesimo possono essere rielaborate e rivissute anche come esperienza della vita universale e di comunione con tutti gli aspetti del cosmo. Il corpo, il cibo, il vestito, la casa, la salute, l'aria, l'acqua, la terra, i metalli, le piante, gli astri, gli animali sono uniti in un destino comune di vita o di morte, di compimento o di distruzione. Del resto buona parte del linguaggio religioso è mutuato dalle esperienze elementari di tutta la natura. Si pensi all'amore, al pane, al vino, all'acqua, al fuoco, all'olio, allo spirito e all'aria, alla luce, alle tenebre, al corpo e alle sue membra, al campo, alla semente, all'agnello, all'aquila, al serpente, al passero, al giglio. Sia storicamente che psicologicamente l'alfabeto iniziale dell'esperienza cristiana presuppone l'esperienza della natura. Come può costruirsi l'esperienza viva della religione, quando ne manchino le

basi più elementari ed universali? A meno di ridurre gli esseri umani a burattini di uno spettacolo prefabbricato o a strumenti elettronici.

7. Il tempo è compiuto

(*Genesi* 1, 3-2,4a; *Levitico* 23, 4-44; 25; *Deuteronomio* 15, 1-18; *Gioele* 3-4; *Ecclesiastico* 3; *Galati* 4, 1-6; *Romani* 13, 11-14; 16, 25-27; *I Pietro* 1, 10-16; *Giovanni* 12, 20-36; *Romani* 6; *Marco* 14, 22-26; *Matteo* 26, 26-29).

Nella mitologia greca il tempo, *chrónos*, è il padre che divora i suoi figli. Generare è anche uccidere. Nascere è anche morire. Il tempo scorre inesorabile ed esaurisce ben presto ciò che determina di momento in momento. Nell'esistenza umana esso corre prima verso il pieno fiorire della giovinezza, ma poi distrugge le proprie opere e le fa svanire nella vecchiaia e nella morte. “Noi, come le foglie genera la stagione fiorita della primavera, quando crescono ai raggi del sole; simili a loro per poco tempo godiamo dei fiori della giovinezza, non conoscendo né male né bene dagli dei. Ma le nere Parche sono vicine, l'una recando destino di triste vecchiezza, l'altra di morte. Poco dura il frutto di giovinezza, quanto il sole si effonde sulla terra. Ma quando questo tratto di tempo sarà passato, allora è meglio essere morti che viventi”, cantava Mimnermo. La natura umana, animale e vegetale è soggetta a questo continuo fiorire e sfiorire, senza che nessuno possa mai arrestare il tempo nella sua migliore stagione. Anche la storia dei popoli, delle civiltà, degli stati è esposta al medesimo destino di polvere soffiata dal vento. Nessuna grandezza di regno può evitare la fine dell'antica Troia e del suo splendore. Tempo umano e tempo naturale sono racchiusi in un ferreo e infinito girare di cicli, dove tutto nasce e si distrugge, per rinascere e distruggersi ancora. La religione orfica e la filosofia platonica vogliono uscire da questa orrenda alternanza, dove tutto sfugge, ed aspirano ad un mondo ideale e perfetto. La materia è soggetta al tempo, non l'anima che proviene dall'eterna luce e ad essa torna. Il tempo allora è prova, esercizio intellettuale e morale di liberazione dal mondano. La morte lo elimina e l'anima preparata può liberarsi dalle sue catene, come spiegava agli amici Socrate nel *Fedone* platonico. La vera saggezza è meditazione della morte, prepararsi ad uscire dignitosamente dalla scena del tempo, come pensano gli stoici.

Il mondo moderno ha meditato sulle differenti qualità del tempo. Dalla categoria scientifica obiettiva ed impersonale, che delimita con lo spazio il mondo fisico, ci si può elevare all'esperienza psicologica, estetica e morale del tempo. Esiste un tempo interiore riempito dai fenomeni della coscienza, che ama, spera, soffre, si amplia e si contrae, che vive la diversità delle esperienze. Il tempo si dilata o si abbrevia, chiama alla decisione e si affloscia nel dubbio e nella noia. Tuttavia porta in sè le radici della provvisorietà e della morte, dell'inconsistenza dell'uomo. A meno che sia possibile quell'eterno ritorno, quel cerchio infinito cui ci si possa elevare, liberandosi dall'angoscia e trovando un valore libero dalle ombre e solidamente radicato in se stesso. Ma come è possibile questa liberazione dallo scorrere infinito e dal mutare continuo? L'uomo dovrebbe rovesciare se stesso e liberarsi dalle zavorre che porta sempre con sé. Il tempo dei filosofi e dei poeti antichi o moderni è una realtà tragica. Esso mostra l'inconsistenza dell'uomo e del suo mondo interiore ed esteriore. Egli non è padrone di nulla, di nulla si può fidare, tutto gli è di volta in volta rubato.

La sapienza della Bibbia persegue un altro obiettivo. La radice ultima delle cose è positiva, è fonte di beni solidi e concreti, offerti al godimento dell'uomo. Il tempo allora, considerato nelle sue origini, segnala la bontà del mondo e dell'uomo. Nel testo messo a capo della Scrittura il tempo è scandito dal sole, dalle stelle e dalla luna, posti dal divino a regolare la vita del mondo. Il giorno e la notte e il loro ritmo settennario contengono tutti i valori di cui è intessuta la vita umana nella sua centralità rispetto al cosmo. Le opere stesse del creatore sono armonizzate nel tempo, mentre lo costituiscono. Il divino è come un grandioso lavoratore, che costruisce giorno per giorno la casa delle sue creature e pone le regole della loro vita comune. Il settimo giorno indica il tempo della contemplazione, del godimento, del riposo dalla fatica. All'operosità esemplare attribuita al divino corrispondono i sei giorni dell'operosità umana nel mondo, completati, come per il divino, dal tempo della gioia. Dal riposo non dovevano essere esclusi neppure gli schiavi o gli animali.

Il ciclo settennario si estendeva pure agli anni. Il settimo imponeva la remissione dei debiti, così come lo schiavo ebreo doveva essere liberato allo scadere del sesto anno di servizio. Anche il terreno doveva essere lasciato riposare durante il settimo anno. Alla fine di sette settimane di anni terminavano anche i diritti di proprietà acquisiti

durante quel periodo. Ognuno doveva tornare alla sua proprietà originaria, ricostituendo così una condizione di uguaglianza. Il tempo allora determinava anche i rapporti sociali ed economici e regolarmente doveva portare di nuovo libertà e benessere a chi li aveva persi. Pur ammettendo il carattere ideale di queste disposizioni, esse indicano come il ciclo del tempo, regolato sulla sua origine benefica, deve continuamente portare ad una vita comunitaria di liberi ed eguali.

Nel corso dell'anno il tempo era segnato da una successione di feste adatte a rinsaldare la vita comune del popolo nell'osservanza della legge mosaica e del culto gerosolimitano. Il tempo significava memoria degli eventi costitutivi della vita del popolo, soprattutto della liberazione dall'Egitto e del dono della legge. Al riferimento al passato si aggiungeva la fedeltà nel presente e l'attesa di un pieno compimento nel futuro. Il tempo non si ripete e non distrugge. Piuttosto, dagli eventi emblematici del passato, fa volgere ad una realtà perfetta e conclusa. Il tempo della creazione diviene tempo della libertà e della giustizia, del benessere, della pace. Anche se il singolo esaurisce il suo compito terreno e diviene un'ombra del mondo sotterraneo, egli ha contribuito al lungo cammino del popolo verso la terra promessa e al compiersi del regno di Dio. Nella visione profetica il tempo scorre verso il giorno di Iahweh, in cui egli si assumerà direttamente la guida del suo popolo, castigherà coloro che ignorarono le sue promesse, accoglierà con sé chi ne ha fatto regola della sua vita. Il tempo della speranza e della fedeltà diviene così anche quello del giudizio. L'escatologia e l'apocalittica dell'epoca vicina alle origini cristiane accentuano questa attesa di un futuro imminente, che avrebbe sciolto i grovigli della storia mondana e avrebbe instaurato il regno dei santi.

La predicazione di Gesù e dei suoi discepoli si iscrive in questa prospettiva: "Il tempo è compiuto e il regno di Dio è giunto" (*Marco 1, 15*). Il tempo che scorre è diventato il tempo giusto, l'occasione vera, il compimento. Paolo parla della pienezza dei tempi in cui il Padre invia il Figlio come segno definitivo di giustizia e di grazia. Bisogna conformare la propria vita a questo tempo, in cui ormai la salvezza è a portata di tutti e di cui già balenano le prime luci. Ora infatti si è manifestato il piano misterioso di Dio per la salvezza di tutte le genti, chiudendo un lungo periodo in cui era solo una promessa racchiusa nei libri dei profeti e ignota ai popoli.

Giovanni ordina le opere della vita terrena di Gesù come attesa di un'ora, di un tempo determinato e decisivo. L'ora viene con la croce, su cui il messia perseguitato e sofferente è ucciso. Lì il mondo delle attese, delle speranze e delle lotte si arresta. In quel momento il regno di Satana cade e inizia quello dell'amore senza condizioni. Con la croce si fissa, nel corso ormai insignificante del tempo, un punto centrale. Dall'esterno si tratta della morte obbrobriosa di un folle o di un ribelle. Ma il discepolo vi legge il sacrificio vero e perfetto, la festa ultima dell'agnello, che indica il passaggio dal mondo alla Pasqua eterna del regno di Dio. L'ora messianica è rivissuta dalla comunità nei riti del battesimo e dell'eucaristia. Lì il tempo si concentra sulla morte e sulla vita nuova del messia. Si è seppelliti con lui, per risorgere con lui. Egli si fa cibo e bevanda dell'umanità posta alla fine dei regni di questo mondo e all'inizio del regno di Dio. Questo evento non è visibile nel tempo esteriore del mondo, che continua con il suo solito passo. Chi si aspetta che siano presto interrotte le vicende mondane si inganna. Esse devono anzitutto arrestarsi nel cuore e nelle opere del discepolo, mentre fuori di lui si susseguono gli eventi indicati dai sette sigilli, di cui non si conosce ancora la fine.

La liturgia cristiana ha assunto dalla prima comunità i caratteri fondamentali della sua interpretazione del tempo. Ha posto al centro la notte pasquale, che riassume il passato, fissa il presente e fa del futuro un compito morale più che un calcolo esteriore. La notte delle origini del mondo, dell'uscita dall'Egitto, della nuova vita di Cristo è riscaldata e illuminata dal fuoco di lui e dallo Spirito effuso nella comunità. L'evento pasquale è preceduto dal tempo dell'istruzione e della penitenza, che fa percorrere a tappe emblematiche il cammino di Israele e dell'umanità dalla colpa alla redenzione.

In ciclo del Natale è molto secondario, sia storicamente che dottrinalmente, rispetto a quello della Pasqua. Ma anche lì la nozione del tempo assume un compito caratteristico. In attesa della rinascita del sole al solstizio, si celebra il sole dello spirito e della vita perfetta, non soggetta a tramonto. La sua prima venuta nella carne e nell'umiltà invita ad attendere il suo ritorno al tempo della conclusione della storia umana. Grazia e giustizia vanno attese come Giovanni e Maria lo fecero, ad esempio di tutti gli spiriti desti, che attendono il tempo ultimo e conformano a quello la propria vita nel mondo.

Nella percezione comune il passato può essere un peso che grava sulle spalle. Ciò che accadde un tempo può essere considerato un

limite, una perdita, una ferita che non guarisce mai. Così può avvenire sotto l'aspetto fisico o psicologico, come dal punto di vista culturale, sociale, economico. Ognuno è segnato indebolmente dal proprio passato, dalle strettoie in cui la sua vita si è sviluppata. Ma, allo stesso modo, il passato può essere una ricchezza, un patrimonio che può dare frutto. Anche il limite è un'esperienza viva, può generare una coscienza di sè e degli altri avvertita e dinamica. Il tempo della vita concreta è fatto di lotte, di scelte, non si svolge nell'armonia paradisiaca.

La sapienza biblica, con il suo ottimismo insegna a guardare una realtà positiva, che si fa luce tra gli ostacoli che la imprigionano. L'impedimento può divenire occasione di un impegno più intenso. La colpa richiama la grazia, la distruzione e la morte fanno sentire la necessità della vita. Il tempo passato è visto come degenerazione e follia. Ma, allo stesso modo in cui il male sembra avere la vittoria nelle vicende umane, il bene delle origini pulsava sempre nella creazione e la fede messianica lo scopre anche dietro la realtà della sofferenza e della morte. Il presente è allora il tempo favorevole, l'occasione giusta, indica la vicinanza del regno. Dalla ripetizione ed obbligatorietà di una legge che costringe al male, si può intravedere la nuova legge dello Spirito, della vita e della misericordia. La coscienza morale e l'intelligenza pratica del discepolo scorgono in ogni momento il tempo favorevole per sottrarsi alla morte e operare per la vita.

Ciò che accadde nell'umanità crocifissa del messia è un segnale per ogni esistenza. Egli proclama dal patibolo l'oggi del paradiso al compagno pentito ed è l'unica volta che questo nome ricorre nella tradizione evangelica. La fine può essere un inizio nuovo, purificato dal male. Il futuro allora diviene un tema fondamentale della fede, non tanto in un computo impossibile di anni, ma come possibilità aperta alla coscienza e all'azione. Il tempo psicologico ed etico dell'evangelo è esigenza di mutamento, di conversione, di costruzione personale e comunitaria. È attesa operosa, speranza che non si fa indebolire dal male, è partecipazione attiva al corpo universale del messia, che va costruendosi nel corso del tempo. La sua fine è piuttosto un fine, un orizzonte, un ideale morale espresso nelle forme immaginose caratteristiche del linguaggio biblico. È un compito che si propone sempre di nuovo e che sollecita alla testimonianza, all'operosità, al trafficare i talenti affidati. Il tempo del dolore, della colpa, della

ripetizione, della morte diventa un tempo festivo in cui si celebra la pienezza dell'umanità, pur nella sua fatica e nel suo cammino tortuoso. Così, per usare un'espressione di Paolo, il tempo è accorciato, raccolto come le vele della nave che sta per entrare nel porto: lo spirito umano è posto di fronte ai valori ultimi e perenni.

8. *Lo spazio*

(*Colossei* 1, 9-23; *Giovanni* 2, 13-22; 4, 19-24; 17, 20-26).

Ogni esistenza si forma in uno spazio che ne determina le caratteristiche, i comportamenti, i valori. Lo spazio originario della vita umana è, comunemente, il ventre materno, con le sue sicurezze elementari. In seguito è il corpo materno come fonte di alimento e di protezione, poi la famiglia e la casa, il paese o la città, la nazione e il mondo, secondo dimensioni sempre più vaste. Queste infine si riducono con la vecchiaia e la morte, fino al ritorno nel ventre della terra, come pensavano molti popoli antichi. Nel mondo moderno esiste pure uno spazio artificiale, prodotto dai mezzi elettronici, così come lo spazio cosmico si dilata a dimensioni inimmaginabili ed esprimibili solo con formule matematiche. Per la maggior parte delle persone, fino al recente passato, lo spazio della loro vita e i suoi contenuti affettivi, culturali, economici era molto ristretto. Oggi le dimensioni subiscono allargamenti indefinibili e gli esseri umani delle nazioni cosiddette sviluppate si sentono spesso posti di fronte ad una realtà sfuggente ed enigmatica.

Nella *Divina Commedia* Dante immaginava lo spazio come un sistema di sfere concentriche. Il divino, nella sua realtà onnivolente, conteneva in sè una serie di cieli, pensati come sfere ruotanti, attraverso i quali la sua energia creatrice raggiungeva la terra. In quest'ultima, posta al centro di tutto l'universo, l'emisfero boreale era lo spazio della vita umana peregrinante. Nel suo interno conteneva i gironi infernali, che si chiudevano nel centro della terra, sede di Satana. L'emisfero australe era caratterizzato dalle balze della montagna penitenziale, sulla cui vetta era posto il paradiso delle origini. Da quello iniziava l'ascesa alle sfere celesti. In questa visione, mutuata dal sistema tolemaico, tutti gli aspetti della fede cristiana potevano trovare una loro sistemazione spaziale: Dio, gli angeli, i santi, la provvidenza, la grazia, la prova, il castigo, la penitenza. Si

capisce perché le ipotesi moderne sulla struttura dell'universo sembrassero a molti deleterie per la fede cristiana. Ai suoi dogmi, mutuati dalla Scrittura, faceva riscontro una dottrina astronomica e fisica dagli spazi ben delimitati e correlati.

Già i greci conoscevano l'infinito come eterno turbinare degli atomi materiali ed Epicuro ne aveva tratto la conseguenza dell'oziosità, ovvero inutilità, degli dei. Infiniti mondi si creavano e distruggevano continuamente e all'essere umano non restava altro che amministrare le sensazioni del suo piccolo corpo, pronto a dissolversi nella pioggia vorticosa degli atomi. Il potere di Roma era invece preoccupato dello spazio economico, militare e politico in cui racchiudere la vita dei popoli. Il cristianesimo, dopo aver messo l'accento sulla discesa in terra del regno di Dio, aveva assunto volentieri le categorie platoniche, che invitavano a guardare ad una realtà del tutto estranea alle categorie materiali. Tuttavia, nelle mani delle concrete genti dell'occidente, lo spazio terrestre e i suoi valori furono sempre oggetto di conquista e di un impegno accanito.

Anche di fronte a questo problema la sapienza biblica batte sue strade. Anzitutto delinea uno spazio ideale, il giardino delle delizie, da cui l'umanità è stata esclusa, ma al quale guarda sempre con nostalgia. L'uscita dallo spazio primordiale apre quello delle civiltà, delle conquiste, dell'industriosità e del commercio, ma anche quello del dilagare della colpa, della violenza e della morte. Le figure di Abramo, Isacco e Giacobbe indicano la necessità di un cammino. L'uomo è un nomade sulla terra, sempre alla ricerca di una dimora stabile, creduta e sperata, mai conquistata. L'epopea dell'*Esodo* indica lo spazio della schiavitù, della sottomissione al dominio dell'uomo sull'uomo, così come apre la prospettiva della libertà, della steppa senza confini, senza città, senza campi e case, senza padroni ed eserciti. Il venir meno dello spazio regolato dalle leggi umane pone di fronte alla prova e fa incontrare una legge divina che non si impone con la forza, ma esige la fedeltà del cuore e delle opere.

I profeti, sollecitati dalle guerre, dall'esilio e dalle scelte relative al ritorno, indicano il carattere morale del cammino da compiere. La conversione è la vera terra promessa, che si compie nel cuore e nelle opere che ne nascono. Allora il tempio, lo spazio sacro posto al centro del cosmo, non avrà bisogno delle pietre materiali, ma delle opere vive di un popolo purificato dal male. Gli evangeli sviluppano le tematiche profetiche: i sinottici illustrano il cammino del messia verso

la città del tempio e del sacrificio e Giovanni trasforma esplicitamente la realtà esteriore in una condizione interiore. Il Padre e il Figlio ormai abitano nei discepoli, dovunque essi siano, purché siano stretti nel legame divino dell'amore reciproco. Lo spazio dell'incontro con il Dio d'Israele è lo Spirito, l'ultima e universale rivelazione del divino nei cuori.

Pietro e Paolo, secondo gli *Atti*, iniziano il cammino missionario nel mondo: dalla città sacra dell'antica legge l'evangelo arriverà alla capitale delle genti, Roma, e ancora più in là. Il messia sofferente sarà esibito dovunque nell'umanità dei suoi messaggeri. Lo spazio del sacro, della terra promessa, della città santa, del tempio si è compiuto nei cuori e da lì si diffonde all'universalità delle genti. Si crea lo spazio apostolico, missionario e universale, dove non c'è più differenza di dignità tra il greco e l'ebreo, tra il civilizzato e il barbaro, tra l'uomo e la donna, tra il libero e lo schiavo. Si costituisce uno spazio morale di uguaglianza, di concordia, di solidarietà. Si manifesta nella conflittualità delle divisioni umane un luogo di unità e di riconoscimento reciproco. Il sacro che divide ed oppone è abolito. Colui che è stato ucciso fuori dalla città santa insegna che tutti possono iniziare il cammino verso una realtà spirituale compiuta e concorde.

Il filosofo ebreo Herrmann Cohen affermava che bisogna “trasporre il Sinai nel cuore dell'uomo” (H. Cohen, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, cit., p. 163). Egli propone un criterio ermeneutico della massima importanza. Ciò che nella Bibbia è espresso con categorie mutuate dalla realtà materiale deve essere tradotto in un valore soggettivo, in un'intelligenza di sè e degli altri, in un'attività morale. La Bibbia stessa compie sulle proprie tradizioni questa continua ermeneutica, che nel Nuovo Testamento è molto accentuata. La teologia delle cose deve trasformarsi in una teologia del cuore e dei gesti dettati dall'intimo della coscienza. Il divino, che diventa convinzione soggettiva, conversione, conoscenza, amore, non ha bisogno di essere posto in alcuno spazio. Può fare a meno delle immaginazioni astronomiche e fisiche, di quelle territoriali e sacrali. L'esperienza morale dell'uomo porta con sè dovunque e comunque quel divino che ha preso posto nella sua coscienza.

La mistica cristiana, soprattutto con Taulero, Teresa d'Avida e Giovanni della Croce ha sviluppato intensamente questo aspetto dell'ermeneutica biblica. La concentrazione sull'esperienza e sulla

costruzione dell'io risponde del resto a molti temi della cultura antica, soprattutto platonica, che il cristianesimo ha assorbito con naturalezza. Lo spazio interiore e le sue strutture si contrappongono a quello esteriore ed esigono di manifestarsi in quello. Ma l'individualità, secondo le fonti cristiane, ha un carattere comunitario e interpersonale. Lo spazio della vita psicologica ed etica soggettiva deve assumere il carattere dell'incontro, della testimonianza, dell'istruzione, della partecipazione, del rapporto tra soggetti, portatori di doni propri assieme ad esigenze comuni.

D'altra parte la soggettività e l'autocoscienza rivivono l'antica immagine del cammino. Dall'idolatria del proprio io, della subordinazione a poteri estranei, devono camminare verso la libertà, la creatività, la collaborazione. È una meta utopica, come la terra promessa, ma indica un valore morale che deve essere costruito in ogni momento e non può mai essere posseduto interamente, né tanto meno monopolizzato. Il proprio cammino e la coscienza della propria libertà esigono il rispetto di infiniti altri percorsi delle persone, delle società, delle culture, delle religioni. La meta cui ognuno aspira, nella prospettiva ebraico-cristiana, è talmente elevata che nessuno può insidiarsi come giudice degli altri. Il centro, posto nella propria coscienza, deve diventare un criterio universale di rispetto, di intelligenza reciproca e di collaborazione. Per usare un'immagine paolina e giovannea nessuno può farsi padrone esclusivo dell'universale corpo di Cristo, dotato di molte membra sparse nel mondo e alla ricerca della loro piena armonia.

Infine lo spazio religioso e morale del proprio io deve rispettare e costruire le altre forme complementari dello spazio umano, da quello fisico a quello naturale, economico, scientifico e culturale. I cerchi concentrici dell'esperienza, una volta immaginati con categorie di pensiero astronomiche, possono essere considerati come spazi connessi della coscienza, nelle sue diverse sfere, nei suoi linguaggi e nelle operazioni relative a sfere differenziate dell'essere.

9. *Il corpo*

(*Genesi* 1, 26-31; 2, 7-24; 3, 14-24; 4, 8-16; 12-50; *Esodo* 1; *Isaia* 52, 13-53, 12; *Giovanni* 1, 14; 6, 51-58; 19, 31-37; *I Corinti* 6, 12-20; 15; *II Corinti* 11, 18-12, 13; *Filippesi* 1, 12-2, 11; *Colossei* 1, 15-20; *Efesini* 5, 21-33)

Il cristianesimo ha in sè una lunga tradizione di diffidenza verso il corpo umano. Per il platonismo l'anima spirituale costituisce la vera essenza dell'uomo. L'aspetto fisico in cui essa è racchiusa è un carcere, una tomba. L'esercizio della virtù fa prendere all'anima coscienza della sua dignità, la abitua a staccarsi dai nessi con la materia. La morte infine apre l'oscuro luogo, in cui è imprigionata, e la fa tornare alle regioni divine, da cui è venuta. Il corpo appare molto spesso il tramite rischioso tra l'immaterialità, che rende l'uomo simile al divino, e la rozzezza caotica e distruttiva del terrestre, dominio di Satana. La sfera celeste di armonia, di luce, di pace e di amore è la vera dimora dell'anima umana, staccata dal luogo delle tenebre, della lotta, della dispersione. Nello gnosticismo il disprezzo per la corporeità condusse ad una interpretazione della Bibbia che negava la creazione divina della materia e attribuiva ad una divinità inferiore le opere della formazione del mondo. Il corpo stesso di Cristo veniva inteso come pura apparenza: l'eterno e perfetto *lógos* non può essere soggetto alle oscure vicende della carne.

Benché il cristianesimo dei primi secoli reagisse con vigore a questo spiritualismo radicale, le sue tracce segnarono per molti secoli la coscienza cristiana e, ancora oggi, ne condizionano il linguaggio e l'esperienza. L'ascetismo cristiano apparve spesso come la lotta dell'anima spirituale contro il corpo materiale e le sue esigenze immediate. Il corpo deve essere schiacciato, umiliato, dominato, alla fine distrutto. Le esigenze del cibo, della bevanda, del riposo, del sesso, della salute possono essere ignorate e quanto più l'anima si fa padrona di sè, tanto più asservisce lo schiavo ribelle ed infido. Francesco d'Assisi, al termine della sua vita, fu mosso a pietà dallo stato in cui aveva ridotto frate asino, il suo corpo martirizzato dai digiuni, dalle veglie, dalle intemperie, dalle fatiche e dalle malattie.

La società moderna sembrò ribellarsi all'ideologia cristiana dell'anima ed esaltò la materia e la corporeità. La ricerca scientifica non incontrava l'anima, che si riduceva ad un antico mito. Il corpo e le sue esigenze, dalle più umili e alle più raffinate, doveva essere il punto

di riferimento dell'evoluzione scientifica e sociale. Al positivismo, che esaltava il primato della materia, il cristianesimo contrappose la nozione assai artificiosa del soprannaturale, ma in realtà moderò di molto i propri ideali ascetici e si pose con molta serietà i problemi della vita dei corpi, sia dal punto di vista individuale, che da quello sociale. Del resto, se l'esercizio sublime della virtù sembrava prendere il volto della lotta contro l'io materiale, nel cristianesimo pratico non venne mai a mancare la sensibilità evangelica verso le sofferenze fisiche. L'ideale della perfezione spirituale includeva le opere di carità materiale nei confronti della malattia, della fame, della sete, della nudità, della privazione della dimora, della morte. Le opere di misericordia corporali furono sempre un impegno concreto di quelli stessi che combattevano per soggiogare il loro io terreno e materiale. La figura manzoniana di frate Cristoforo lo indica in modo emblematico: l'austera disciplina penitenziale, che il santo impone a se stesso, deve renderlo capace di difendere i diritti altrui e di lenire le loro sofferenze.

I grandi sconvolgimenti economici, sociali e militari degli ultimi due secoli hanno messo in mostra in modo vivissimo le sofferenze dei corpi umani in un'attività lavorativa priva di regole, in condizioni igieniche mostruose, nella fame, nei campi di concentramento, nelle carceri, nelle migrazioni disperate, nelle guerre. Il corpo umano diviene spesso un oggetto di scarso valore, privo di diritti, disponibile a qualsiasi disegno di sfruttamento. I romanzi di Emile Zola mettono bene in luce i caratteri della corporeità umana nel mondo moderno e le opere letterarie dedicate alle due guerre mondiali fanno vedere il corpo umano abbrutito, lacerato e infine distrutto. È divenuto quasi un combustibile per una macchina spaventosa, che divora materia vivente e restituisce cadaveri. L'acuta sensibilità che nei paesi ricchi si è sviluppata nei confronti del corpo è probabilmente una reazione ai grandi sconvolgimenti della prima metà del secolo, che hanno stravolto e distrutto l'esistenza di milioni d'esseri umani. La tutela pubblica delle condizioni materiali della vita nelle nazioni economicamente evolute è attorniata però da un mondo dove la fame, la nudità, la malattia, la guerra sono il retaggio quotidiano di popoli interi.

La Bibbia ebraica ha un interesse molto vivo per le condizioni fisiche della vita umana. Nella sua prospettiva l'anima immortale e una dimora celeste non hanno rilievo. Il corpo umano vivente sulla

terra è il suo orizzonte usuale. La materia assume un significato vivacissimo, sia nella sua affermazione gioiosa sia nella sua sofferenza. Il problema morale non è analizzato come conflitto tra l'anima e il corpo, ma come felicità o infelicità dei viventi nella loro concretezza mondana. Il linguaggio biblico, sia legale che profetico e sapienziale, si è costruito nel corso della storia di un popolo, ne ha espresso le vittorie e le sconfitte, l'abbondanza e la carestia, la salute e la malattia, la libertà e la schiavitù, la vita e la morte. Nel paradigma delle origini il corpo umano è plasmato dall'artefice divino, la cui vita gli è insufflata nelle nari. Il corpo vivente dell'uomo, maschio e femmina, è l'opera centrale del cosmo, custode e amministratore dei beni racchiusi nel giardino. Dall'esclusione sorge la fatica del corpo maschile, nel lavoro, e di quello femminile, nella maternità, la sottomissione del corpo della donna a quello dell'uomo, il ritorno alla polvere, quando l'alito della vita abbandona le nari.

Comincia così una lunga vicenda di fatica e di distruzione, contro cui l'uomo e la donna lottano con la loro fecondità. Fatica e oppressione caratterizzano le vicende del corpo umano soggetto ai poteri imperiali. Ingiustizia, miseria, fame, malattia sono il retaggio comune che la prepotenza di pochi impone a molti. Ma rimane sempre viva la speranza della salute, del benessere, della fecondità. La gioia del corpo umano individuale, familiare, sociale deve essere attorniata dalla pienezza di vita naturale negli animali, nella vegetazione, nell'universo fisico. In particolare il *Cantico dei cantici* esalta la bellezza del corpo umano, maschile e femminile, augurio e propiziazione di felicità, di amore, di vittoria della vita sulla morte. Il corpo vivente del figlio di Adamo è soggetto continuamente alle follie della prepotenza distruttiva degli esseri umani, a quella propria e all'altrui. Ma l'alito di vita divina, lo spirito che lo anima, afferma sempre di nuovo le sue esigenze, le sue speranze, l'amore fecondo e operoso.

La sofferenza del corpo può essere l'inevitabile castigo della vanità, ma, secondo la profezia di Isaia, può essere segno di purificazione, di innocenza, di fedeltà. Vi si indica l'imminenza di un rovesciamento che coinvolge tutto il popolo. Il Nuovo Testamento è attratto dal corpo di Cristo e dalla sua vicenda, che indicano la via della liberazione da ogni male. Secondo Matteo e Luca è un dono dello Spirito divino, che lo anima in tutte le sue azioni. La sua parola, il suo gesto guariscono da ogni infermità, anche dalla morte. I corpi

sofferenti dei malati, dei ciechi, degli zoppi sono ricondotti alla salute. I corpi affamati sono saziati, i corpi umiliati dalla prostituzione e dall'adulterio sono purificati. I corpi avvinti dalla morte sono liberati. La gioia del banchetto è una promessa della felicità definitiva. Il messia ricostituisce le condizioni primordiali del corpo umano, formato per la vita e per la gioia, non per la sofferenza e la morte. Egli mostra l'Israele ideale dell'inizio e della fine, l'umanità felice e compiuta nella sua concretezza.

Tuttavia la lotta contro la sofferenza e la morte non può avvenire soltanto per la forza della parola che guarisce. Il corpo del messia è sottoposto alle prove del dolore e della distruzione. In lui si compie la speranza profetica. Egli è l'innocente, cui non spetta il castigo. Sofferenza e morte saranno allora segno di un amore senza confini, di una vita libera dal conflitto tra colpa e castigo. Nel pensiero dialettico e scenografico della Scrittura, il messia, nuovo Adamo, prototipo di tutti gli esseri umani, conduce la sua lotta estrema contro la morte. Proprio accettandola, la vince, l'assoggetta, ne fa strumento di vita. Il corpo crocifisso si pone tra l'umanità sofferente per la colpa e quella liberata dalle opere demoniache. Il corpo umano, stravolto dall'illusione diabolica di far di se stesso la regola dell'universo, è di nuovo posto in mezzo alla creazione come segno di innocenza, di amore, di misericordia, di grazia.

È un corpo amante, che dona se stesso per la giustizia comune. È un corpo animato dallo Spirito delle origini. Proprio per questo non può essere soggetto alla legge del dissolvimento e diviene una realtà universale e diffusa in tutti coloro che si affidano a lui. La sua carne e il suo sangue sono vita del mondo, principio di un'umanità innocente. Dal corpo crocifisso fluiscano i segni della vita: l'acqua e il sangue. Il corpo di chi si affida a lui e segue la sua via diviene il tempio dello Spirito e sarà liberato da ogni debolezza fisica e morale. Il corpo, umiliato e reso simile a quanto di più abbietto ci sia nella vita del mondo, è segno di riconciliazione tra il divino e l'umano. Paolo rivive nel suo corpo il mistero messianico, garanzia della sua missione apostolica e le sue sofferenze esibiscono quelle del messia. Deve formarsi nel mondo il corpo di Cristo, che è l'assemblea degli eletti, dei puri, degli innocenti. La famiglia, il lavoro, la solidarietà e l'amore reciproco nelle vicende quotidiane sono l'occasione per dar forma concreta al corpo umano perfetto che risulta dall'unione sponsale di Cristo, nuovo Adamo, con la nuova Eva, la chiesa dei popoli.

Il pensiero pratico del Nuovo Testamento rifugge dall'individuare sfere obiettive della realtà, come se l'anima e il corpo fossero due entità unite in modo problematico. La prospettiva rimane anche qui, come nella Scrittura ebraica, quella della carne umana, animata o meno dalla forza del divino, capace o meno di compiere quelle opere che manifestano la vita vera e combattono la morte. Lo Spirito opera nella materia e con la materia. Addirittura il *lógos* divino si fa carne umana e così è conosciuto, seguito, amato. L'esperienza religiosa acquista un tono concreto, pratico, vicino alle esperienze più elementari degli individui. Nello stesso tempo si presenta in forme universali. Non si tratta di sistemi dottrinali, di teorie complicate, di forme di pensiero che possono variare da civiltà a civiltà, da tempo a tempo. La religione ebraico-cristiana si delinea di fronte ai bisogni più umili, più essenziali e più universali degli uomini: il nascere e il morire, il cibo e il vestito, l'amore in tutte le sue forme. Il samaritano della parola evangelica si fa esempio contro la religione dei riti, delle forme, delle astrazioni, che spesso nascondono l'egoismo del cuore. Il cristianesimo delle origini, così elastico nelle sue espressioni dottrinali, così propenso alle immagini e alle emozioni, così indifferente alle strutture giuridiche ed economiche, è percorso da una intensa emozione sulla sorte dei corpi umani sofferenti. Il volto dell'anima è nel corpo, che richiede di essere soccorso, rispettato, amato, nella sua debolezza e nella sua dignità. Il divino è nascosto dietro ai corpi umani sofferenti: "Tutto quello che avete fatto a uno dei più piccoli di questi miei fratelli, l'avete fatto a me" (*Matteo 25, 40*).

10. *Maschio e femmina*

(*Genesi* 1, 27; 2, 18-25; 3, 16-20; *Proverbi* 31, 10-31; *Cantico dei cantici*; *Osea* 1-2; *Ezechiele* 16; *Luca* 1-2; *Giovanni* 2; 4; 8, 1-11; 19, 25-27; *Apocalisse* 12; 22, 16; *I Corinti* 6, 12-7, 40; *Efesini* 5, 22-33; *I Pietro* 3, 1-12)

La tragedia greca poneva davanti agli occhi degli spettatori uno dei più enigmatici aspetti della vita umana: lo scontro tra l'uomo e la donna. Soprattutto Euripide mostra come la vita femminile segua proprie leggi, che non collimano con quelle maschili. Questa rivalità cieca e istintiva si conclude con la distruzione. Una lunga teoria di donne ribelli, deluse, sconvolte, aggressive sale sulla scena del teatro

greco: da Clitennestra ad Elettra, da Elena a Ecuba, da Niobe a Fedra, da Giocasta ad Antigone, da Deianira alle figlie di Danao e alle baccanti. La natura maschile è atta alla guerra, alla conquista, al commercio, al dominio di genti e di beni, all'esercizio giuridico e alle gare, al rivaleggiare nella vita pubblica. La vita femminile è umbratile, dipendente, spesso sofferente e lamentosa nei doveri del matrimonio, del parto, nella guida della casa, nella cura degli ospiti e dei malati, nella sepoltura dei morti. L'apparente debolezza fisica della donna è però spesso accompagnata da esplosioni di forza emotiva: la rabbia, la vendetta, la crudeltà, l'inganno si sostituiscono alle opere della dedizione e della dipendenza. La donna, secondo l'antica poesia omerica, è ragione anche di guerre, come a Troia, o di gelosia vendicativa, come per i Proci che assediano Penelope.

Il filosofo poi, nella sua ricerca di armonie concettuali, allontana da sè la natura femminile, così estranea alla scienza e alla sua obiettività. Socrate, Platone, Aristotele diffidano della vita coniugale e idealizzano la collaborazione degli uomini tra loro. Dall'altra parte, Saffo esalta la solidarietà femminile e considera il matrimonio una violenza. Gli dei e le dee della religione greca trasferiscono nelle regioni eteree l'eterna attrazione e l'eterno conflitto tra maschilità e femminilità. La mitologia inherente alla vita divina è un'encyclopedia di problemi umani, rappresentati attraverso le immagini olimpiche. Atena ed Artemide indicano l'autonomia della donna rispetto all'uomo, il rifiuto della sottomissione alle regole domestiche. Similmente l'aurea Afrodite celebra la bellezza femminile, immune dalle fatiche della fedeltà, della generazione e del governo della casa. Era è la moglie gelosa, sospettosa e irascibile.

Il monachesimo cristiano, intriso di rigorismi stoici e platonici, volle ridurre al minimo il turbamento prodotto dal rapporto tra uomo e donna. La creatura perfetta secondo la realtà immateriale non è né maschio né femmina, simile al divino nella sua purezza priva di tensioni. La collaborazione tra l'uomo e la donna non può che essere rivolta al magistero spirituale, alla gara nella perfezione, che allenta sempre più i legami con il corpo. Si formano le comunità ideali degli uomini e delle donne, tra loro separati e uniti nella medesima aspirazione ultramondana. I poeti sognano la donna angelica, guida al mondo perfetto del paradiso, e donne eccezionali, come Caterina da Siena, Caterina da Genova, Teresa d'Avila o Veronica Giuliani, vivono la loro femminilità come rapporto sponsale con il Cristo.

Nel mondo moderno la donna socialmente altolocata è un oggetto di lusso alla corte dell'uomo che può permetterselo. Ma, oltre queste condizioni privilegiate, l'uomo e la donna sono compagni nella casa e nel lavoro, nell'amore e nella fatica, in un rapporto continuo di attrazione e di estraneità, di solidarietà e di opposizione. Alla donna contadina ed operaia si aggiunge oggi la donna simile all'uomo e sua compagna nel lavoro intellettuale ed amministrativo, che mette spesso in secondo piano il carattere casalingo e familiare della vita femminile. Nelle condizioni culturali ed economiche della società industriale, commerciale e burocratica l'uomo e la donna hanno compiti simili e riprendono sotto altre forme la collaborazione caratteristica della vita contadina e artigianale.

L'utopia biblica dei primordi affronta anche il problema delle due facce dell'umanità. L'immagine divina, nella più importante delle sue creature, è stampata non nel singolo, bensì nella coppia feconda. Questa sta al centro dell'universo. Il secondo racconto della creazione, con un linguaggio più colorito, mostra il compiersi della natura umana nel riconoscimento che il maschio fa della femmina, nella loro unione, che li rende una sola carne ovvero un'unica esistenza. Questa solidarietà, iscritta nella natura dell'essere umano, non è violata dalla colpa, anche se diventerà un rapporto di attrazione e di dominio segnato dal dolore del parto. Accanto ai padri di Israele la Bibbia pone le madri esemplari del popolo. Una donna per prima accoglie gli esploratori ebrei nella terra promessa e molte figure di donna adempiono ad una funzione provvidenziale nei confronti di tutto il popolo. La sapienza esalta la donna operosa, sostegno della casa e motivo di onore per il marito e per i figli. Il *Cantico dei cantici* eleva all'unione appassionata dell'uomo e della donna uno dei più realistici ed intensi inni. Allo stretto legame d'amore della coppia innamorata e alle vicissitudini dell'affetto reciproco ricorreranno i profeti per illustrare l'amore di Israele verso il suo popolo. Le figure di donna degli evangeli, in particolare Elisabetta e Maria nell'opera di Luca, riprendono questo tema della sposa feconda e fedele di Iahwé. Il profeta degli ultimi tempi e il messia di Nazaret nascono da questo intenso rapporto del popolo con colui che è l'origine di ogni vita.

In Giovanni la donna fedele è posta all'inizio delle opere messianiche e alla loro fine, come segno di vita feconda. Analogamente le donne infedeli, la samaritana e l'adultera, rappresentano i popoli che sono condotti alla conoscenza della

rivelazione messianica e all'amore. Tra la dedizione reciproca dell'uomo e della donna e quella del divino e dell'umano corre una profonda analogia. L'amore e la vita sono dono appassionato, relazione totale e feconda, che percorre tutto l'universo, dai doveri elementari della sessualità alle vicende morali di tutto il genere umano. Il rapporto ideale e primigenio, rappresentato nel paradiso, è un criterio eterno ed universale dell'amore. Viene dal divino, è conforme alla sua natura e la rivela. Nella teologia di Paolo ciò è tanto vero che può condurre oltre l'immagine del divino iscritta nella carne umana, per rivolgersi direttamente alla fonte dell'amore, oltre i suoi segni nella natura e nella storia. Così tutta la comunità è come una giovane donna tutta presa d'amore per lo sposo che attende.

L'umanità si compie sempre nell'amore, nell'uscire da sè incontro all'altro. L'uomo diviene veramente se stesso nella donna e con la donna, e questa nell'uomo e con l'uomo. La fecondità esige il superamento del narcisismo, della solitudine, di un rapporto esclusivo con il proprio io e la natura. L'individuo umano non deve guardarsi allo specchio, come il mitico Narciso. Egli si rispecchia in colui o colei che è simile e insieme differente. Solo così si mette in moto la dialettica della vita e dell'amore. Questa esperienza paradigmatica, elevata a criterio morale e religioso dell'universo, fa scoprire il suo volto più intimo, il suo segreto più nascosto. L'umanità deve percorrere la lunga via che la conduce a comprendere se stessa, come l'adultera o la prostituta, che diventano credenti ed amanti. Il rapporto tra l'uomo e la donna nella sua concretezza e nel suo realismo è via che conduce al divino. Il Nuovo Testamento attribuisce a Pietro, l'apostolo sposato, questa raccomandazione: "Le mogli siano sottomesse ai mariti, in modo che, se alcuni di essi non obbediscono alla parola, siano guadagnati per mezzo della condotta delle loro donne anche senza la parola, considerando con attenzione la vostra condotta pura e rispettosa" (*I Pietro 3, 1-2*). L'amore coniugale può rendere testimonianza all'evangelo senza che esso sia neppure nominato.

11. *Il popolo*

(*Genesi* 4-11; 17; 49; *Esodo* 15; *Isaia* 54; *Giona* 1-4; *Luca* 6, 20-49; 10, 25-37; *Atti* 10, 34-43; *Romani* 1-5; *Efesini* 2, 11-22; *I Pietro* 2; *Apocalisse* 20-22)

I greci, nella loro acribia intellettuale e nella loro incapacità di darsi forme solide di vita comune, rifletterono a lungo sul carattere collettivo della vita umana e sulle possibili leggi ideali che ne reggano le sorti. I romani, dotati di un elevato senso pragmatico, costruirono un modello secolare di convivenza, cui si fece riferimento fino al formarsi delle coscenze nazionali e delle unità statali dell'Europa moderna. La filosofia di quest'epoca si pose il problema delle forze che tengono uniti gli esseri umani: l'interesse alla difesa reciproca, il bisogno di giustizia e di solidarietà, le necessità economiche, l'urgenza di dare equilibrio e misura alla loro vita. L'io è considerato in relazione ad una molteplicità di soggetti, i cui rapporti diventano sempre più complicati, difficili e artificiosi. Al sogno sempre risorgente di un ordine naturale semplice, pacifico, armonioso, si contrappone l'esperienza dei conflitti, delle finzioni, degli artifici, delle violenze su cui si regge la vita dei popoli. L'egoismo, la brutalità, l'interesse economico governano la vita collettiva. Lontanissima da assicurare a tutti il soddisfacimento delle necessità vitali, la collettività si fonda sulla lotta di tutti contro tutti, fermata soltanto da un'autorità che si impone sulle altre. La società si organizza in strati diversi, che assicurano diritti e doveri differenziati e dove i più potenti schiacciano i più deboli. Nella società aristocratica il possesso della terra determina il rango sociale. In quella industriale soprattutto il capitale e il possesso dei mezzi di produzione segnano il prevalere di una classe sull'altra, di un individuo sugli altri.

Marx soprattutto ha messo in evidenza i conflitti caratteristici della società del suo tempo, che passava dall'antico ordine agricolo e feudale a quello industriale. Alle tensioni esteriori si aggiungevano quelle interiori e Freud rilevava come l'allontanamento da condizioni di vita elementari costringesse l'io umano a prendere le distanze dal soddisfacimento più immediato dei suoi bisogni, per porsi mete più difficili ed esigenti. Questa evoluzione avrebbe portato a sempre maggiori contrasti nella psiche degli individui, li avrebbe resi più inquieti, insoddisfatti, tormentati. La rivalità sociale si rifletteva su un intimo disagio dell'io moderno oberato dai pesi della società.

D'altra parte, nel corso di questi ultimi decenni, il vivere comune ha assunto molto spesso ruoli protettivi nei confronti dei singoli, tutelandone le esigenze in un modo in altri tempi inimmaginabile. Lo stato, padre e madre di tutti, ha abituato, sia pure tra molti lamenti, ad una solidarietà impegnativa. Il benessere, la cultura, l'educazione, il denaro, un tempo possesso quasi esclusivo di alcuni ceti, sono diventati un bene diffuso e comune. La socialità ha beneficiato di un grande sviluppo, anche se tra le diverse nazioni ci sono enormi disparità e in molte parti del mondo le differenze economiche interne ad un singolo stato sono ancora molto rilevanti e spesso tra gli stati si creano quei rapporti di dipendenza che una volta erano caratteristici delle diverse classi sociali. In ogni caso l'esistenza del singolo è determinata dalla sua partecipazione a fenomeni collettivi dell'economia, della cultura, della politica. Ognuno perde o conquista se stesso in una società in movimento e dotata di sue caratteristiche. La mobilità dell'esperienza umana si verifica in tutto il complesso della vita sociale. L'individuo vuole affermare se stesso nei contesti da cui proviene e che lo attorniano da ogni parte. La sua dinamica individuale è sempre in relazione ad un mondo complicato ed esigente. Dietro alle strutture sociali e nel loro affermarsi pulsula sempre la vita degli individui e dei loro rapporti reciproci. La libertà del singolo deve correlarsi con quella altrui, in un equilibrio sempre in via di formazione e di dissolvimento.

Da un mondo di regole sociali pesantissime, dotate di autorità sacrale, imposte spesso con la violenza, il cittadino dello stato moderno è passato ad una società dove le regole non hanno valore eterno, ma nascono dall'iniziativa dei singoli e da un accordo di maggioranza. L'impressione di incertezza, di instabilità, di perenne transizione, di crisi, propria del mondo attuale, talvolta è frutto di calcoli propagandistici e di interessi di gruppi di pressione. Ma in ogni caso fa leva su una caratteristica effettiva della società contemporanea. Costruita sulla base di scelte che non hanno nulla di apodittico, priva di una base naturale e sacrale, essa rinvia sempre alla difficile collaborazione tra i soggetti. Il corpo sociale non sta mai fermo, perché gli individui che lo compongono si appellano alla loro libertà, alla loro creatività o, più semplicemente, ai loro interessi. La società di oggi, rispetto a quella del passato, dà un'impressione di vuoto, di problematicità, quasi fosse orfana e sempre in preda alla paura. Ha distrutto l'idea di un divino legislatore, come potevano essere Mosè o

Maometto, ha eliminato l'idea della legge naturale, ha licenziato i sovrani per grazia di Dio, ha eliminato le tutele sacerdotali. Deve così assumersi direttamente tutte le responsabilità delle sue scelte, dei suoi successi, delle sue sconfitte. Il dilatarsi poi delle relazioni mondiali e dei mezzi per sostenerle ha creato rapporti sempre più stretti tra società diverse e talvolta fa sentire la nostalgia di un'identità tribale, ben delineata sotto tutti gli aspetti.

L'idea religiosa del popolo costituisce uno dei capisaldi dell'etica e della visione del mondo ebraico-cristiana, sviluppatasi nella meditazione sulle vicende collettive d'Israele e dei grandi regni confinanti o conquistatori, l'Egitto, l'Assiria, Babilonia, la Persia, Roma. L'immagine utopica delle origini prescinde dalla vita dei popoli e indica piuttosto l'universalità ideale dell'uomo e della donna primigeni. L'umanità va diffondendosi, differenziandosi e degenerando nella molteplicità. La confusione delle lingue e il diluvio indicano il carattere negativo assunto dalle moltitudini umane. Alla degenerazione corrisponde il segno dell'indulgenza divina verso ogni esigenza terrestre. Nella storia dei popoli inizia poi quella del popolo eletto, del primogenito, a cui è donata la legge divina e che è elevato a popolo santo e sacerdotale. Lo sguardo dei profeti va oltre le vicende d'Israele e considera la sorte di tutti i popoli. Gli eletti non devono essere gelosi, non sono titolari di un diritto esclusivo, ma esercitano una funzione paradigmatica e rappresentativa. L'evangelo messianico annuncia il nuovo re cui Israele e tutti gli altri popoli sono affidati.

La legge annunciata da Gesù al suo popolo non ha nulla a che fare con il nazionalismo, l'organizzazione sacerdotale, l'esclusione di altri. È proclamata ad ogni essere umano e qualunque contesto sociale può accogliere i figli del regno. Nel racconto degli *Atti* Pietro proclama la giustizia a cui ognuno è chiamato: "Dio non fa differenza di persone, ma in ogni nazione colui che lo teme e pratica la giustizia è a lui accolto" (*Atti* 10, 34-35). La giustizia è aperta a chiunque crede e le sue opere fanno parte dell'esperienza comune del genere umano. Il muro che la legge aveva eretto tra il popolo sacerdotale e i popoli empi è abbattuto. Il sangue del messia, segno d'amore universale, crea un unico popolo dedito alle opere del regno: "Voi siete una stirpe scelta, un sacerdozio regale, una nazione santa, un popolo acquistato, in modo da annunciare le opere di colui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua linea meravigliosa. Voi che un tempo eravate non-popolo, ora siete invece il popolo di Dio; voi un tempo esclusi dalla

misericordia, ora invece siete stati oggetto di misericordia” (*I Pietro* 2, 9-10). Il comandamento che riassumeva la legge di Mosè, l’amore del prossimo, sta alla base del nuovo regno sparso tra i regni di questo mondo. Dovunque è possibile mettere in pratica questa regola di appartenenza al popolo messianico. Di fronte a questo principio cadono tutte le barriere nazionali, religiose, politiche, sociali ed economiche: “In questa condizione non c’è più greco e giudeo, circoncisi o incirconcisi, barbaro o scita, ma Cristo, tutto e in tutti” (*Colossei* 3, 11). L’universale popolo degli eletti, tratti dalle diverse nazioni, cammina attraverso le vicende dei popoli e l’*Apocalisse* delinea, con un pessimismo che si differenzia dall’ottimismo di Paolo, a quale scontro morale conduce la legge della sequela del messia crocifisso. D’altra parte il popolo nuovo è connesso con uno stretto vincolo a lui nell’esercizio dell’amore reciproco, osservante della legge perfetta.

Il cristianesimo così, nelle sue espressioni più radicali, vuol ricondurre la vita dei popoli ad un principio unitario, base della loro comune dignità. L’evangelo è presente tra nazioni, culture, religioni diverse. La sua casa è il mondo di tutti. Tuttavia di fronte ad ogni legge umana, ad ogni società, ad ogni formazione giuridica, economica e sociale si è assunto, se è fedele alle sue origini, il compito di proclamare un valore universale. Nessuna condizione è per se stessa estranea o nemica, ma nessuna gli è necessaria. Al seguito del profetismo ebraico, l’evangelo cristiano guarda oltre le formazioni sociali in cui le genti si organizzano, scrutando quanto può accomunare. Di fronte a tutto ciò che viola questo canone di uguaglianza e di amore protesta con le parole e le opere, a meno di negare se stesso nell’esistenza dei suoi rappresentanti ufficiali. Le guerre, le oppressioni economiche, l’indifferenza verso il dolore, la brutalità, l’abiezione sono un campo della vita sociale in cui l’evangelo della carità deve trovare il suo campo d’azione e deve dare testimonianza della sua efficacia.

Nella sua diffusione tra i popoli il cristianesimo, a partire dal quarto secolo, fu assorbito in buona parte nell’organismo giuridico dell’impero romano, e in seguito, nelle formazioni statali che si svilupparono dopo il suo disfacimento. Trasformatosi in religione pubblica e obbligatoria, ebbe un grande sviluppo rituale, dottrinale e organizzativo, parallelo alle esigenze delle nazioni in cui operava e alle loro forme organizzative. L’idea e la prassi dell’universalità

subirono una grave limitazione e apparvero spesso come idealità di anime troppo belle e pure per le esigenze della vita normale dei popoli. Il cristianesimo nazionalista, conservatore o reazionario, bellicoso o militarista celebrò spesso le sue alleanze con i poteri di un mondo che sembrava un involucro necessario alla fede nel messia crocifisso. L'evoluzione moderna verso lo stato areligioso ed una vita pubblica indipendente dalle strutture sacrali riaprono oggi, in molti paesi di antica tradizione cristiana, le vie della fede apostolica e missionaria. Essa non vuole confondersi con nessun popolo, nessuna forma sociale o economica, nessuna struttura giuridica. L'evangelo, nel suo empito appassionato per l'umanità, non deve essere racchiuso o monopolizzato dalle organizzazioni dei popoli. Piuttosto è chiamato ad operare in esse, testimoniando la propria speranza, opponendosi a quanto la neghi e favorendo quanto sia affine.

L'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII ha portato alla piena maturazione nel cattolicesimo dell'epoca conciliare questo sforzo di svestirsi da forme storicamente condizionate e in contrasto con le aspirazioni più proprie del cristianesimo. Il popolo che segue il messia di Nazaret non deve confondersi con nessuna altra struttura sociale, pur operandovi e trovandovi il proprio terreno di esercizio e di testimonianza. La democrazia moderna, tanto avversata un tempo da chi non sapeva staccarsi da antiche certezze e complicità, può diventare sempre più un terreno molto favorevole alla testimonianza personale dell'etica evangelica. Esige però un grande impegno intellettuale e morale. Al posto di una cristianità obbligatoria nelle sue manifestazioni pubbliche, con le sue certezze impersonali e le sue ipocrisie, l'evangelo può ritrovare il suo terreno nativo, i cuori, le persone, la passione, la fantasia, l'impegno dei singoli e dei piccoli gruppi attivi ed originali. Un cristianesimo governato da autorità civili ed ecclesiastiche ristrette in vertici misteriosi e apodittici è un rivestimento storico che può cadere e aprire molte nuove possibilità e lasciar libero il dinamismo della parola evangelica nelle coscienze e nelle esperienze delle persone libere. Come ricorda Luca: "Il seme caduto sulla terra buona sono coloro che, dopo aver ascoltato la parola con cuore buono e giusto, la custodiscono e producono frutto con la loro perseveranza" (8, 15). Lavoro, famiglia, cultura, politica sono il terreno nel quale il seme è gettato e il suo frutto risulta da un impegno continuo della vita personale immersa nel suo contesto sociale.

12. *La libertà*

(*I Samuele* 8; *Matteo* 4, 1-7; *Luca* 4; *Giovanni* 8, 31-47; *Romani* 6-8; *Galati* 5; *Giacomo* 1, 22-25; *Apocalisse* 20-21)

Nel mondo moderno una prima sfera essenziale dell'esperienza di libertà è data dalle regole della vita politica. Negli ultimi due secoli le società cosiddette evolute sono passate da una pratica gerarchica dell'esistenza collettiva ad una sempre più accentuata collaborazione di ogni individuo alle scelte generali. La libertà greca era un fenomeno riservato a pochi, di fronte ad una grande messa di schiavi. La libertà romana era anch'essa un fenomeno aristocratico, ma in realtà il valore fondamentale era l'autorità dello stato, per secoli impersonata dal principe e dai suoi collaboratori. Nei tempi successivi al disfacimento dell'impero romano d'occidente diritti e doveri dei singoli erano determinati da una fitta rete di accordi particolari. La libertà era un privilegio, una ridotta autonomia rispetto ai diritti di un'autorità confinante o superiore. Con le rivoluzioni inglese, americana e francese si è iniziato a porre il problema generale dei diritti dell'uomo e del cittadino nei confronti di un potere pubblico sempre più dipendente dalle scelte di gruppi organizzati. Il sistema delle libertà come esclusione era stato a poco a poco ridotto dall'autorità centrale del monarca coadiuvato dalla sua burocrazia. Il cittadino delle classi medie, dotato di cultura e attivo sul piano economico, voleva eliminare le autorità stabilite da garanzie tradizionali o delle nuove forme dell'assolutismo monarchico. Né sul piano locale, né su quello nazionale si poteva ammettere un diritto esclusivo di decisione affidato ad un arbitrio individuale. Tuttavia le libertà borghesi, che avevano il loro perno nei parlamenti, escludevano la gran massa della popolazione, non ammessa al voto.

Nella seconda metà dell'Ottocento e all'inizio del Novecento si arrivò ad un sempre maggiore allargamento delle rappresentanze, in un lungo duello tra il liberalismo borghese e il socialismo, tutore delle masse. La libertà acquisita e sviluppata attraverso i conflitti parlamentari e partitici apparve poi a molti come incerta e i regimi totalitari trasformarono la libertà dell'individuo in un dovere di partecipazione obbediente alla vita dello stato, governata da un personaggio considerato carismatico. Dopo la seconda guerra mondiale, per alcuni paesi, e dopo il crollo di regimi totalitari durati

più a lungo in altri, l'Europa riprende il cammino della democrazia parlamentare. La libertà, nelle forme caratteristiche di un determinato periodo storico, appare come una conquista, è frutto di un'educazione personale e collettiva, è incanalata dalle leggi stabilite dalla maggioranza. È sempre suscettibile di mutamenti nel suo esercizio pratico. L'arbitrio, la prepotenza, la frode, l'interesse individuale stanno sempre in agguato. Analogamente il rispetto, la collaborazione, il senso del limite e dei doveri sono frutto di un impegno continuo. I diritti sono insieme responsabilità collettiva, partecipazione di tutti a beni comuni. Anche sotto questo aspetto l'umanità evoluta dell'occidente, uscita da un lungo passato di autoritarismo civile, si trova di fronte ad esperienze relativamente recenti. L'incontro e lo scontro di infiniti interessi sembra chiamare ad una battaglia senza fine, ad un'opera faticosa di composizione e di mediazione.

Alla libertà politica e alle sue difficoltà si accompagna la libertà culturale. Fino a non molti decenni addietro la gran parte delle persone viveva in un mondo dominato da ideologie uniformi ed elementari, mutuate dalla famiglia e dall'autorità ecclesiastica. Chi usciva dai canoni era un ribelle, che avrebbe fatto una fine miseranda in questa e nell'altra vita. Lo sviluppo dell'educazione scolastica, il venir meno di ideologie politiche e religiose autoritarie, mezzi di comunicazione potenti e persuasivi, come la televisione, hanno creato un mondo pluriculturale, dove tutto è soggetto a discussione e a scelta personale. Le informazioni, le responsabilità e le esigenze degli individui sono molto aumentate rispetto al più recente passato. Le scelte etiche e politiche si differenziano e complicano indefinitamente. La libertà religiosa accompagna questa pluralità di forme culturali. Nessuno è obbligato ad accogliere ideologie e comportamenti imposti dal clero, un tempo influentissimo. Il diffondersi del benessere ha creato una notevole libertà economica, rispetto alle ristrettissime condizioni di vita che erano retaggio dei più. L'esistenza fisica, la salute, il lavoro, la casa, la cultura, i rapporti sociali vedono ampliarsi esigenze e possibilità.

Infine l'umanità di oggi nelle sue forme economicamente più sviluppate prende coscienza della propria libertà morale. Eliminati coloro che potevano dettare legge in cielo e in terra, il singolo deve orientarsi da sè nelle scelte più importanti della sua vita. Non ha accanto né un canone trascendente, un tempo presentatogli dalla struttura ecclesiastica, né un canone immanente, impostogli

dall'autorità civile o da inveterate necessità e abitudini. Un mondo ancestrale, e per molti aspetti immobile, è sprofondato nel corso degli ultimi due secoli. Gli enigmi che un tempo si presentavano alla coscienza di una ristretta minoranza ora sono patrimonio di tutti. Una cultura dell'immediato, del relativo, del conveniente, ha eliminato una concezione della vita fissata ai ritmi della natura e alle tutele patriarcali. Si pone allora diffusamente il problema dei significati, dei fini, delle forme da dare alle proprie libertà. Essa può apparire interiormente come una difficile costruzione, come un mondo che gira su se stesso senza scopo, che si crea e si distrugge senza sosta. Le libertà esteriori possono tramutarsi spesso nell'illibertà soggettiva dell'arbitrio, delle sensazioni immediate, dell'imitazione, della fuga, della paura. Rinascono le nostalgie di un mondo ancestrale e i desideri, più o meno consci, di sicurezze elementari, che evitino la fatica delle scelte e delle costruzioni personali. Si crea così una dialettica tra due dimensioni opposte, che si bilanciano e contrappongono a vicenda, sia nella vita individuale come in quella sociale. Si rifà sentire il bisogno di tutele, di protezioni, di regole, si esibiscono continuamente i propri problemi, si cerca di commuovere qualcuno, di averne la comprensione e l'aiuto. La libertà sembra rendere gli individui più deboli e più ambigui.

La sapienza biblica sorge come un fenomeno di opposizione alle grandi strutture politiche e religiose del mondo antico mediorientale ed egiziano. In particolare l'esodo celebra l'autonomia dal potere assoluto del faraone. È riconquista della vita della steppa, dove il nomade non conosce padroni, dove nessuno si appropria della terra o costruisce case. Lì l'uomo si trova di fronte l'altro in un rapporto immediato, ha attorno a sè la natura elementare che gli fornisce alimento. La tenda è simbolo di questa libertà e il divino è visto come colui che si incontra nei fenomeni naturali, che circondano l'esistenza umana nella sua immediatezza. Anche Iahwè, la cui forza ordinatrice e provvidente sostiene il cielo e la terra, è un Dio di nomadi, peregrina con loro in un ambiente primordiale.

Il profetismo idealizza la condizione originaria di Israele, quando era il figlio prediletto, la sposa amata, e nessun principe o ricco o sapiente della terra turbava l'armonia con le sue pretese di dominio. Proprio in questa condizione elementare si vivono con intensità i rapporti umani. Il legame appassionato tra l'uomo e la donna, con la sua fedeltà e fecondità, è sorgente della nuova vita, paternità e maternità si

affermano come tutela della futura esistenza, in un tragitto perenne. L'animale e la vegetazione sono compagni necessari del cammino, gli astri segnano i tempi del cosmo, la terra con la sua solidità e le sue fonti d'acqua è lo stabile luogo della peregrinazione. L'immagine della primordiale libertà da ogni dominio ed affanno è parallela a quella del nomade. Nelle vicende tortuose delle schiavitù di cui è costruita la storia, occorre guardare a quegli archetipi e farne la regola della propria vita, ignorando le apparenti comodità che generano schiavitù. La monarchia, l'accumulo di ricchezze, le guerre, le complicità con regni ed imperi sono causa di ingiustizia e di rovina. Violano la libertà dell'uomo, immagine e somiglianza del divino nel suo rapporto immediato con tutto il cosmo.

L'evangelo cristiano prende le mosse da queste antiche immagini e presenta il messia nel deserto, lontano dalla vita civile, da regni, imperi, templi, ricchezze, eserciti. Egli rifiuta il pane dei poteri del mondo, impersonati da Satana, i loro spettacoli, la loro forza. I suoi miracoli liberano dal male fisico, la sua parola dal male morale, della legge che impone, schiaccia e uccide sotto il suo peso. La sua origine è divina e dovrebbe mostrare le condizioni originarie dell'umano. Tuttavia, fatta strumento del dominio dell'uomo sull'uomo, è portatrice di morte e il messia stesso ne è vittima. Caduto questo rivestimento degenerato, appare, nel messia espulso dal popolo e morto come uno schiavo, la libertà dell'amore, dell'innocenza, dell'uguaglianza. Il crocifisso è fuori dai regni costruiti per dominare ed uccidere e mostra la via della pace, della purificazione, della libertà da ogni distorsione ed artificio.

La libertà è così un'esperienza difficile di conversione, di mutamento morale, di attivo impegno a dissociarsi dalla distruzione e dalla morte. È libertà per la vita e per le sue opere positive e feconde. Significa essere se stessi secondo un canone elementare e primigenio, esposto secondo i criteri della storia ideale di Israele, della vita terrena del messia, della testimonianza fattiva della sua universale comunità. La libertà è pienezza di esistenza, concretezza dell'amore che unisce gli esseri umani, partecipazione fattiva per lottare contro la malattia, la sofferenza, la menzogna, la distruzione. Questo è il regno di Satana, del distruttore delle opere divine, di colui che stravolge ogni armonia esaltando l'interesse immediato, il dominio di uno sull'altro, generatore di schiavitù. Il divino della Bibbia rappresenta un ideale di libertà, che può essere ottenuto soltanto attraverso la conoscenza di se

stessi, delle proprie contraddizioni, degli inganni delle strutture che reggono il mondo, del potere insidioso della morte. La libertà è frutto di un lavoro interiore, di una comunicazione personale con le fonti originarie della vita fisica, morale e sociale. È comunicare con lo Spirito creatore e ordinatore delle origini e spezzare con quello tutte le barriere interne ed esterne, per costruire di nuovo un universo caduto in balia della schiavitù.

Le libertà economiche, politiche e culturali del mondo moderno hanno anche una forte componente biblica. Le ali più rigorose delle riforme protestanti hanno lottato spesso per la democrazia e la giustizia sociale. Il cattolicesimo si è molto preoccupato dei bisogni materiali e, dalla seconda metà del diciannovesimo secolo, si è costruito una sensibilità molto evoluta per le libertà fondamentali dell'uomo nella vita politica ed economica. Con il Concilio Vaticano II ha pure ufficialmente accettato la libertà religiosa come la condizione più affine alle proprie esigenze spirituali. Tramontata l'illusione di ricondurre la vita civile sugli antichi binari dell'autoritarismo patriarcale, feudale e monarchico, il mondo delle libertà moderne è apparso come occasione di testimonianza, di intervento efficace. Il contenuto religioso e morale della libertà evangelica deve trovare, in ogni condizione storica e secondo le esigenze culturali e psicologiche di ogni ambiente e di ogni individuo, la via per realizzarsi nelle condizioni pratiche della vita. Del resto in movimenti che apparvero come nemici della religione, quali il socialismo e il comunismo, è evidente la presenza di un'eredità biblica assai accentuata. I tradimenti e le degenerazioni rispetto ad un patrimonio ideale non sono maggiori di quelle caratteristici del cristianesimo storico, tante volte ignaro dei propri valori e complice della violenza, della schiavitù e della morte.

13. Il lavoro e la conoscenza

(Genesi 4; 11, 1-9; Esodo 20, 8-11; Giobbe 28; Ecclesiaste 1-12; Ecclesiastico 38-39; Marco 6, 3; Luca 10, 38-42; I Tessalonicesi 4, 10-12; II Tessalonicesi 3, 6-12; Atti 20, 33-35; Apocalisse 18)

Nel mondo ellenistico-romano il lavoro manuale era destinato alla grande massa degli schiavi. Così avveniva anche nei grandi imperi dei secoli precedenti. Alle classi economicamente superiori spettavano

altre incombenze, come l'amministrazione dello stato, le campagne militari, l'avvocatura, la scienza, l'arte, la religione. Il lavoro manuale e quello intellettuale erano di solito nettamente divisi. Non mancava però chi lodasse l'uomo e la donna semplici, laboriosi, sobri, capaci di essere autosufficienti nelle loro necessità. La filosofia stoica sosteneva il primato di una saggezza che si estendesse anche all'abilità pratica. Questa distinzione di fatto rimane anche nel mondo moderno, dove l'operaio, l'artigiano e il contadino sono ben differenti dall'impiegato, dal burocrate, dal professionista. Anche se questa separazione di ruoli non dà luogo ad una differenza giuridica, la distinzione culturale ed economica è spesso molto netta e viene generalmente considerato un progresso sociale il passaggio dal primo al secondo tipo di lavoro. D'altra parte però l'accesso diffuso alle scuole, la necessità dello studio anche per l'esercizio del lavoro manuale, il livellamento economico, la facilità di accedere alle informazioni hanno avvicinato il tipo di vita di molti lavoratori manuali a quella di molti intellettuali. Il vero problema, che si presenta in maniera sempre più accentuata agli uni e agli altri, è il significato della loro attività.

La sopravvivenza elementare è il primo movente dell'attività lavorativa, il progresso economico, l'incremento del benessere lo seguono facilmente, assieme alla necessità psicologica di affermare se stessi e di collaborare nella costruzione del proprio mondo sociale. Nelle nazioni cosiddette evolute le regole collettive riguardanti il lavoro sono molto precise ed hanno trasformato in modo radicale le condizioni lavorative di un tempo. In altre nazioni tuttavia il lavoro ha ancora caratteristiche penose e insicure, forse anche peggiori dell'antica schiavitù, dove quanto meno il lavoratore apparteneva alla famiglia del padrone ed era partecipe, sia pure in misura ridotta, delle sue risorse. Per grandi masse del mondo cosiddetto in via di sviluppo un lavoro regolare, capace di fornire i beni minimi della vita fisica è un sogno e la miseria domina il vivere quotidiano.

Se le malattie sociali o quelle individuali non impediscono l'esercizio dell'attività lavorativa, essa è una caratteristica fondamentale della vita umana dall'uscita dall'infanzia fino alla vecchiaia. Anche la scuola infatti è pur sempre un lavoro e anche chi non svolge più un lavoro riconosciuto come tale è quotidianamente impegnato a dare un volto alla sua esistenza tramite le proprie opere e i loro ritmi. L'essere umano non è capace, e non può, stare immobile; è sempre spinto ad operare nel mondo circostante. La necessità, il

piacere e la fatica accompagnano questa sua esigenza primordiale, dal cui soddisfacimento difficilmente accetta di essere escluso, senza sentirsi inutile. Un tempo la più grande parte dell'attività lavorativa riguardava la terra e gli animali, da cui si traevano alimenti e vestiti. Al contadino si accompagnava l'artigiano, creatore di strumenti e di abitazioni. Nel mondo attuale del benessere il lavoro si stacca sempre più dal rapporto diretto con la natura e riguarda l'uso di strumenti materiali sempre più complessi, che a loro volta ne producono altri ed hanno bisogno di essere regolati dai linguaggi della scienza.

L'opera umana è condizionata dallo sviluppo delle conoscenze naturali e matematiche, da una parte, e da quelle autointerpretative dell'esistenza, dall'altra: la storia, la filosofia, la psicologia, il diritto. L'uomo e la donna del mondo moderno sono circondati da una serie molto complessa di strumenti materiali ed intellettuali. Le applicazioni dell'elettronica hanno reso ancora più evidente la complessità delle operazioni umane. Tutto ciò rende l'esistenza meno pesante, meno direttamente esposta alle vicende naturali e sociali. Ma fanno pure percepire una sempre maggiore lontananza dalle fonti prime della vita, dall'immediatezza delle esperienze e delle espressioni. Il nascere e il morire, il cibo e il vestito, l'amore e l'amicizia, il lavoro e il riposo, il denaro e i beni economici sono immersi in una complicata rete di rapporti amministrativi, scientifici, finanziari. Il diritto, l'economia e la burocrazia sembrano diventare il contesto più usuale delle opere umane, che sembrano essere soffocate dalle loro stesse complicazioni. Il cielo, la terra e tutto quanto contengono appaiono raramente, nella loro immediatezza, all'esperienza dell'uomo moderno. È molto più evidente il mondo dei suoi prodotti, ciò che egli di volta in volta costruisce o distrugge. La realtà naturale è quasi una materia informe, immessa negli strumenti costruiti dal lavoro umano per il soddisfacimento delle sue complicate esigenze. La natura diventa uno spettacolo televisivo, la città è la dimora più comune, il calcolatore elettronico è uno strumento di comunicazione universale, l'automobile è il prolungamento del corpo, cibo e vestiti appaiono già precostituiti, salute e malattie sono parti di un grande organismo amministrativo. Il lavoro dell'uomo moderno, divenuto in molti luoghi e in molte culture l'aspetto dominante della realtà, sembra essersi avvolto intorno a lui ed avere costituito una sua seconda natura.

Il profetismo e l'escatologia caratteristici della Bibbia avrebbero certamente visto in questo sviluppo un pericolo imminente di idolatria

e di perversione. Se poi il lavoro dell'uomo è volto alla distruzione di se stesso e della natura, vi avrebbero scorto senz'altro le opere omicide di Satana. La mentalità biblica diffida profondamente di ogni attività umana che superi il lavoro manuale del piccolo contadino o artigiano e del lavoro intellettuale che vada oltre i confini della meditazione etica e sapienziale. Anzi, negli strati più antichi delle memorie d'Israele, le opere più confacenti all'uomo sono quelle del pastore nomade, sempre a contatto con la natura primordiale. Già la vita sedentaria del contadino e il lavoro dell'artigiano si avvicinano alla vita del grande proprietario di terre, del commerciante, del fabbricante di armi, del politico, del giudice, del sacerdote, del monarca. Contro costoro il profetismo conduce una lotta serrata, a nome degli ideali dell'esodo. L'immagine primordiale dell'universo mostra il divino artefice che dà forma con la sua parola alla natura e che vi pone al centro, quali suoi collaboratori, l'uomo e la donna nudi, privi di qualsiasi strumento o riparo.

Nel proseguimento della storia ideale il pastore è vittima del contadino, padre degli artigiani e dei costruttori di città. La superbia di questi si esprime nella edificazione della torre e la vicenda dell'elezione riprende con la vita del pastori, Abramo, Isacco e Giacobbe. Il provvidenziale rifugio in Egitto si tramuta nella schiavitù del lavoro edilizio, da cui occorre fuggire, rinunciando ai vantaggi di un paese dalla fertile agricoltura. A questa continua critica delle opere umane, staccatesi da quelle divine, la Bibbia ebraica aggiunge la pratica delle festività. Ogni sei giorni operosi, uno deve essere dedicato al riposo, alla gioia, al godimento dei beni naturali dell'amore, della famiglia, della casa, e al bene spirituale della meditazione. La più grande festa annuale, la Pasqua, ricorda l'uscita dal paese della civiltà fondata sul lavoro degli schiavi a vantaggio dei potenti e la festa delle capanne, in autunno, doveva ricordare il soggiorno ideale nel luogo dove non esistono case.

La figura evangelica di Gesù raccoglie tutte queste tradizioni e le concentra sulla persona del messia, un carpentiere proveniente da un'umile famiglia e da una cittadina di campagna. Colto dalla forza dello Spirito, egli lascia il lavoro, la famiglia d'origine, la casa e diviene pellegrino annunciatore dei paradossi del regno. Anche i suoi discepoli abbandonano famiglie e lavoro, nella speranza di un'imminente sconvolgimento dei rapporti sociali. Esauritasi sulla croce una speranza troppo empirica, l'attesa del regno è vissuta come

una purificazione morale, caratteristica di una vita povera, innocente, modesta, del tutto aliena dai grandi fenomeni economici e culturali che reggono il mondo. Ormai è vicino il momento della sua trasformazione, che renderà inutili gli affanni dell'uomo. Paolo si accorgerà quanto fosse pericoloso annunciare alle genti una simile diffidenza verso la realtà economica e sociale. Più volte è costretto a richiamare la necessità di un lavoro modesto, di carattere artigianale, utile a sovvenire i propri bisogni e ad aiutare altri in difficoltà. Infine l'*Apocalisse* ribadisce il carattere negativo di tutto l'indaffararsi umano per costruire una realtà fatiscente e distorta. Con il crollo della nuova Babilonia scompariranno il lusso, il commercio, l'amministrazione, gli eserciti.

Pure di fronte alla conoscenza la religiosità biblica mantiene una diffidenza elevatissima. La vera scienza si rivolge alle opere divine e alla giustizia morale, bisogna conoscere il mistero dell'amore svelatosi nella vicenda di Cristo. La Bibbia privilegia una considerazione emotiva ed affettiva dell'esistenza umana. Il rapporto diretto dell'essere umano con i suoi simili è il vero problema della giustizia e della conoscenza. L'indagine su se stessi e sulla natura non ha nessun valore se non scorge le radici ultime della vita, oltre l'esteriorità, il calcolo, la costruzione, l'amministrazione. Al fondo di ogni aspetto essenziale pulsata una forza che non può essere formulata in termini obiettivi, misurata e sottoposta al proprio volere. L'universo delle persone e delle cose non si presenta come un oggetto da conoscere e manipolare, ma come il manifestarsi continuo di un'energia incommensurabile. La realtà, così come appare, è un volto provvisorio, una figura, uno schema. La sapienza morale e religiosa riscopre sempre qualcosa che la supera: "Passa la figura di questo mondo" affermava Paolo (*I Corinzi* 7, 31).

Operazioni e conoscenze devono essere rivolte a ciò che sta svelandosi, alla nuova luce che appare, alle nuove opere umane richieste. In questa visione emotionale ed etica, la vera attività dell'essere umano è l'amore che lo unisce ai suoi simili e la vera scienza è la pratica della carità universale. La prospettiva non è dominata dall'oggetto da conoscere, da afferrare e da sottoporre alle proprie esigenze. Piuttosto è il soggetto che deve imparare a conoscere se stesso e a vivere unito alla sua origine e ai suoi simili. La visione del mondo e delle opere umane caratteristica della Bibbia è fondata

sulla comunione amorosa, sull'unione degli individui, sulla loro partecipazione ad un unico corpo.

Anche in questa prospettiva delle attività fondamentali, e delle conoscenze necessarie per compierle, la figura del messia assume un carattere esemplare. Come nota Giovanni esplicitamente, e come è sotteso in tutto il racconto dei sinottici, colui che opera davvero è Gesù. Egli compie le opere del Padre donando la vita ai suoi simili. La sua fatica maggiore è la croce, che è segno di amore, la regola nuova e ultima della comunità. In questo senso la carne del messia è il luogo della saggezza, è il significato del mondo. Da quella fonte scaturisce la vita vera del mondo e tutte le operazioni umane possono essere riconosciute. Il lavoro, la famiglia, la società, lo stato, l'aiuto reciproco, la proprietà, la schiavitù, la salute e la malattia, sono occasioni perché si mostrino l'opera vera dell'uomo e la sua conoscenza. Al rapporto diretto con la natura, caratteristico della visione profetica, si sostituisce il rapporto dell'uomo con il suo simile in tutte le circostanze dell'esistenza. Le strutture del mondo per se stesse sono occasioni di testimonianza della sapienza messianica in infinite forme a seconda dei doni di ciascuno. Il canone etico vivente, che sta alla base dell'intuizione evangelica, si stacca da ogni forma culturale ed operativa. In nessuna di esse può esaurirsi il bisogno d'amore e di verità dell'essere umano. Tuttavia, in una continua dialettica, la medesima esigenza vuole esprimersi dovunque e comunque, purché forme e strumenti non la soffochino o stravolgano.

14. La colpa e la morte

(Genesi 3; Galati 5; Romani 1-8; Luca 5, 17-26; 7, 36-50; 15; 18, 9-14; 19, 1-10; 23, 39-42)

La cultura religiosa dei greci identificava la colpa con un vano tentativo di passaggio oltre i limiti umani. Il "conosci te stesso" dell'oracolo di Delfi ammoniva a rispettare i confini esistenti tra la labile vita dei mortali e l'eternità degli dei. Chi voleva imporre se stesso, la sua conoscenza, la sua potenza politica e militare, la sua forza, ignaro di sé e degli altri, del destino e degli dei, cadeva preda della distruzione, della follia, della morte. L'uomo è mortale, è debole, volubile, bisognoso, lontano dal possedere le fonti della vita. Se, dimentico della sua condizione, qualcuno si erge ad origine e regola

della realtà, il dio lo punisce. Prometeo può essere considerato il paradigma dell'arroganza umana, della ribellione contro i limiti alla pretesa di impossessarsi dei doni divini.

Nella filosofia platonica la colpa veniva rinviata ad una mitica condizione primigenia. Le anime lasciano la loro primitiva sede celeste, subiscono il fascino della materia e si immagazzinano nelle sue spire. La vita del saggio è un continuo sforzo di liberazione dal carcere materiale per risalire al mondo divino dell'immortalità. L'induismo ha profonde affinità con il platonismo dell'occidente e ricerca la via della liberazione dalla materia generatrice di colpa e di morte. Il rito, la meditazione, l'esercizio morale sottraggono a poco a poco l'essenza vera dell'uomo dall'oscurità della materia. Questo processo può richiedere un lungo percorso distribuito in un numero più o meno grande di vite mortali. Per il Buddha l'origine della morte non sta nella materia, ma nel desiderio dell'io che si costruisce mondi immaginari, fonti di sofferenza e di distruzione. Le illusioni mentali vanno eliminate attraverso una coscienza di sé, che estingue il desiderio nelle sue infinite forme. Chi non desidera esce dal cerchio infernale della sofferenza, della distruzione e della morte. Si tratta di realtà immaginarie, che vanno eliminate nella loro causa.

Nella cultura che ha accolto il cristianesimo come religione pubblica la colpa aveva le sue radici nella ribellione dell'uomo originario. In occidente Adamo divenne il padre del genere umano, l'autore con Eva della prima colpa, che sarebbe stata ereditata da tutti i suoi discendenti. La morte, assieme alla perdita di molte altre caratteristiche intellettuali, morali e fisiche, è la conseguenza del peccato. Ogni essere umano nasce soggetto ad una colpa che precede ogni sua libera scelta e per se stesso ratifica la ribellione primordiale con le sue opzioni morali negative. Il mondo moderno si è progressivamente liberato da questa visione della storia umana. Con l'impallidire della nozione creatrice del divino, delle condizioni primordiali dell'umanità, della discendenza fisica da Adamo, la colpa inevitabile delle origini è dimenticata. La morte viene considerata un fatto naturale e la colpa personale, più che attraverso categorie teologiche, viene studiata nelle sue forme di esperienza psichica. Tuttavia anche questa è violazione di confini, superamento dei limiti, opposizione ad una autorità superiore. Il piccolo io si erge contro la regola e si infrange su di essa. L'individuo, che gonfia il suo io e ne fa l'unico protagonista del mondo, soccombe ai suoi sogni.

D'altra parte ognuno può essere schiacciato dall'autorità e le sue dimensioni interne ed esterne possono ridursi ad un minimo. All'arroganza e alla dismisura si possono opporre le angustie di un io sottoposto ad una schiavitù psicologica, che trova espressione nella malattia, nelle illusioni, nelle contorsioni della vita psichica sociale. L'autonomia del soggetto e i suoi limiti non sono stabiliti da un'eterna regola del bene e del male, ma sono un continuo rapporto della persona con le altre e con se stessa. L'elasticità dell'io e le sue tensioni interne lo pongono sempre in una condizione instabile. Freud ipotizza che alla forza positiva dell'amore, quale tentativo di esprimersi e di organizzarsi, si contrapponga sempre un desiderio di morte, di eliminazione di tutte le fatiche, le regole, le ansie. L'amore, la colpa e la distruzione, sia nel singolo come nella società, sarebbero continuamente connesse in una lotta senza fine.

Natura e conseguenze della colpa vengono esposte dalla Bibbia nella storia esemplare delle origini. Non si tratta di un evento verificatosi agli inizi della storia umana. Il racconto è un rivestimento letterario di una condizione provata dall'esperienza e considerata universale. Nella mentalità caratteristica dell'antico ebraismo non esistono essenze, non è possibile esporre un'ontologia dell'essere umano o del mondo. Tutto è spiegato raccontando una vicenda. L'espeditivo narrativo di porla alle origini vuole indicare l'universalità delle esperienze indicate da un linguaggio immaginoso. La colpa, la sofferenza e la morte sono assenti dalla vita originaria del cosmo. Sono fenomeni secondari e la loro causa non può essere ricercata nella parola primordiale e nello spirito donatore di vita. Il Dio di Israele non ha dato forma a ciò che distrugge. Tutto è buono, armonioso e compiuto. La morte è risparmiata perfino agli animali. Causa della corruzione è la coppia umana. Essa può mangiare di tutti i prodotti vegetali del giardino delle delizie, ma non deve far proprio il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male.

Con l'immagine dell'albero si vogliono indicare le regole fondamentali del cosmo, che non possono dipendere dall'uomo e dalla donna. Il bene e il male sono stabiliti da un criterio non modificabile senza distruggere l'esistenza. Qualora gli esseri umani tentassero di farsene padroni, causerebbero a se stessi la morte. Il serpente indica il dubbio che si insinua nella fiducia originaria: si può diventare simili al divino, porsi al suo posto, governare ad arbitrio la propria vita. Questa condizione appare come attraente, ma il suo risultato è la scoperta

della nudità, della debolezza della carne umana, indifesa e fonte di sofferenza, destinata a dissolversi nella polvere da cui proviene. Il ribelle deve essere allontanato dall'armonia primordiale e dalla pretesa di divenire eterno come il divino. La colpa, nell'interpretazione biblica, è l'arbitrio, l'arroganza, la prepotenza della debolezza umana nei confronti dell'universo, di cui fa parte e che deve custodire, non usare a suo piacere. Conseguenza della pretesa di essere fonte autonoma delle regole è la distruzione.

In questa scenografia, apparentemente ingenua, e nel suo linguaggio simbolico si nasconde una meditazione secolare sulla vita umana del singolo uomo e della singola donna, della società, dei regni. L'uomo, fatto di fango, che crede di possedere la conoscenza ovvero il dominio, si presenta soprattutto nelle figure dei grandi della terra. Costoro si ritengono simili al divino nella loro pretesa di disporre a piacimento del cosmo e della vita. Tutto dovrebbe appartenere loro, uomini, animali, vegetazione, terra e acque. Nel racconto parabolico della colpa si nasconde un giudizio sulla storia e sulle sue strutture in apparenza più grandiose. Donde provengano la guerra, la sofferenza, la distruzione? Perché il mondo non è luogo di pace, di armonia, di gioia? Il fascino del potere, del dominio esteso sulle persone e sulle cose, corrompe il cuore dell'uomo e lo rende causa di conflitto e di morte. La tradizione francescana, che meditava la parola biblica con intelligente senso dell'attualità, vedeva nella nudità primordiale, anteriore al peccato, ovvero nella povertà, nell'immediatezza e nella fiducia verso uomini e cose, la garanzia contro la colpa. Il Cristo sulla croce l'aveva vinta e ripresentava efficacemente la nudità adamitica. Francesco, morente nudo sulla nuda terra, mostrava di nuovo, ad una cristianità corrotta dalla sete di dominio, la via dell'innocenza e dell'amore.

Il significato biblico della colpa assume una vivida concretezza: colpevole si rende chi non accetta la bellezza e la bontà della vita nelle sue espressioni originarie. La colpa è artificio, menzogna, inganno. È costruzione di un mondo illusorio, dove l'uomo e la donna diventano vittime di se stessi. Ma l'artificio ben presto crolla, sia nell'esistenza dei singoli come delle grandi costruzioni della società. Tutto quello che si sovrappone alla natura di origine divina è instabile e torna alla polvere. Il cuore umano è fonte di questa continua vittoria della morte sulla vita. Ciò che nella Bibbia ebraica è narrato alle origini della lunga teoria dei libri profetici diviene un commento sperimentale della

parola: popoli, regni, individui, Israele, insieme alle genti, soccombono alla medesima follia dell'uomo che si eleva sopra se stesso e i suoi simili. L'Egitto, l'Assiria, Babilonia, la Persia e Roma mostrano la lunga teoria della prepotenza umana, che continuamente crolla e rinasce e di cui le genti si fanno sempre di nuovo debitrici.

Per Paolo la colpa assume un carattere individuale di distorsione e follia. La bellezza dell'universo fa sì che la sapienza umana riconosca un'armonia originaria, ma la vanità del cuore preferisce richiudersi nella propria follia, che stravolge la natura, la corrompe. L'idolatria e la sessualità distorta sono i segni più evidenti della colpa dei popoli, ignari del divino e dell'umano e persi in un labirinto di cecità e di passioni. L'insipienza di una falsa saggezza si mostra poi nella cattiveria, nella cupidigia, nella malizia, nell'invidia, negli omicidi, nelle liti, nelle frodi, nelle malignità, nelle maledicenze, nella calunnia, nell'insolenza, nella superbia, nell'orgoglio, nell'odio. Queste sono le conseguenze della follia umana e il loro carattere peccaminoso risulta da un confronto con l'immagine primordiale dell'uomo. Tutto ciò che si allontana da quella, la maschera e la disprezza, è colpa, che si chiude in se stessa e si ripete senza speranza. L'incapacità della legge di natura di regolare il cuore instabile e contraddittorio dell'uomo trova corrispondenza nella debolezza di ogni legge morale, anche di quella che l'ebraismo considerava di origine divina. La maestà e la durezza della legge impongono il bene, ma non rendono l'essere umano capace di giustizia. La legge si converte in un peso che lo schiaccia e lo respinge nella sfera della colpa, accusata ma non eliminata. L'insegnamento di Paolo è ripreso da Agostino, da Bonaventura, da Tommaso, da Lutero. Il cristianesimo non è proclamato dalla legge naturale o morale contro il peccato. Già i profeti ebrei l'avevano capito. Il vero problema dell'uomo non è conoscere il bene, ma compierlo con tutto se stesso. Paolo attribuisce questa possibilità solo allo Spirito creatore e fonte di vita. È necessaria una nuova creazione, un nuovo rapporto dell'uomo con se stesso e con tutta la realtà.

Il messia Gesù, vittorioso sul male, sulla colpa e sulla morte è pervaso dalla forza originaria dello Spirito e la comunica a chi si affida a lui. Il superamento della colpa è prodotto dalla fede, dall'accogliere come regola della propria vita il crocifisso vittorioso sulla morte, al posto di un ideale impotente di armonia cosmica e di legalità. Al centro dell'universo si pone così ancora una volta

l’umanità esemplare del messia, che sostituisce sia l’uomo primigenio che l’osservante della legge. L’universalità della colpa è vinta dall’universalità della vita messianica, che è resa a tutti possibile nella predicazione dell’evangelo e nell’esperienza viva dei carismi spirituali. L’opera di Luca accompagna i paradossi della teologia paolina nella ricerca della liberazione dal peccato per tutte le genti. La figura di Gesù si fa vicina ai peccatori e con la sua presenza li chiama a nuova vita. La prostituta, il figlio prodigo, il pubblico, il bandito crocifisso sono i prototipi del peccatore di ogni tempo e luogo, a cui è proclamata la grazia e che l’accoglie come criterio di vita. In questa visione il problema della colpa, delle sue gravità, delle sue categorie passa in secondo piano, appartiene alla pedagogia della legge. Ma non è il centro dell’evangelo. La colpevolezza universale degli esseri umani è un dato scontato. Sono tutti simili al loro padre emblematico e sono tutti uguali tra loro. Ma, nell’universo della fede cristiana, si fa presente l’uomo dei tempi ultimi della creazione, colui che la porta a compimento, vince la tentazione, schiaccia il serpente delle origini, illumina le tenebre, ama il peccatore, subisce innocente la morte e la vince.

Nella visione caratteristica del Nuovo Testamento Gesù non può rimanere sotto il dominio della morte, dal momento che non ha peccato. Il suo passaggio alla vita vera ed ultima del divino è il sigillo della sua innocenza. Quanto in lui è avvenuto è la nuova regola dell’universo, che va compiendosi con la vittoria dello Spirito sulla debolezza umana e pertanto sul peccato e sulla morte. Il compimento delle opere dello Spirito dovrà eliminare quell’ultimo nemico del genere umano e l’universo arriverà allora al suo compimento. Ma tutto ciò non è un calcolo di tempo o di eventi esteriori. È piuttosto una visione morale, un criterio interpretativo di tutta l’esistenza. Il peccato e la morte sembravano essere i veri dominatori dell’umanità. Il mondo doveva essere governato per mezzo della loro presunta energia. Come si può tenerlo nel suo normale binario senza violenza, prepotenza, menzogne e uccisioni? Se la debolezza umana non eleva se stessa a potenza direttrice della storia e della natura, per quanto è possibile, come può difendersi? La colpa e la morte erano realtà ben concrete della vita comune degli uomini e lo sono tuttora. Sono strumenti necessari al governo della follia umana. L’evangelo vuole rompere questa illusione, questa menzogna, come la definisce Giovanni, per

annunciare agli esseri umani la possibilità di un universo retto dalla verità dell'amore.

Questa è la grande utopia dell'evangelo di Gesù e dei suoi primi discepoli, per i quali il peccato può essere sempre perdonato e la morte non è una forza da temere. Nella loro visione il mondo si rovescia e si illumina in tutt'altra prospettiva rispetto a quelle che comunemente si presentano. Il problema allora non è la cattiveria del mondo o l'implacabile forza della morte. Il vero scopo è la fede ovvero l'accettazione di questa nuova legge psicologica e morale e la carità operosa che ne deriva. È molto più semplice retrocedere alla nostalgia della legge di natura o al rigore della legge morale obiettiva. Qui invece la coscienza, illuminata dalla luce evangelica, è chiamata a dare frutti nuovi e difficili, che devono nascere da una conversione interiore, da un cambiamento di mente, come annunciava Gesù di Nazaret. La follia, le distorsioni, le angustie che caratterizzano la colpa devono essere messe a contatto con le opere messianiche. La conoscenza che ne nasce suscita il pentimento, la coscienza della propria miseria, il desiderio di giustizia. Il peccatore che, presentandosi al tempio, prende coscienza della propria debolezza è il giusto secondo la legge del regno della grazia aperto a tutti. Infatti "Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori, dei quali il primo sono io." (I Timoteo 1, 15).

15. L'universalità

(Romani 12-13; Filippesi 4, 4-9; Colossei 3)

L'antico stoicismo, così affine per molti aspetti al pensiero della Bibbia, esaltava l'universalità della vita, della ragione e dello spirito diffusi nel cosmo. Tutto era compatto e solidale all'occhio del saggio, che coglieva i nessi essenziali della realtà e vi si adeguava. Tutte le differenze, le opposizioni, le lotte erano frutto di un animo meschino, ancora incapace di adeguarsi all'universale sapienza diffusa nel cosmo. L'umanesimo professò l'universalità del bello, del vero e dell'amore, a cui l'animo nobile deve elevarsi. L'epoca moderna fu attratta dall'universalità della ragione indagatrice, dei bisogni fondamentali e delle angustie dell'essere umano. L'esistenza si pone come un fenomeno cui tutti sono partecipi, di cui ognuno è, per la sua parte, protagonista. È necessario un continuo riconoscimento

reciproco sul piano intellettuale, morale, economico, politico e giuridico.

L'universalità tuttavia non è un dato immediato della coscienza. È frutto di una lunga fatica, che deve superare l'immediatezza dell'io individuale, del cerchio familiare e tribale, dei limiti culturali, sociali e religiosi. La vita spirituale, come riconoscimento dell'umanità propria e altrui, è un cammino senza fine, sia nel singolo come nelle comunità. Freud mostrava quanto sia illusorio ritenere come acquisita una cultura che pretenda di essere universale. Ognuno, toccato nella sua umanità immediata, è sempre pronto a rinchiudersi in un atteggiamento di difesa e di aggressione. Anche i gruppi umani solidali sono pronti a trovarsi un nemico, cui sia negato l'accesso a beni comuni. La cultura e la vita morale sono un continuo sforzo di superamento dei propri orizzonti immediati allo scopo di ritrovare se stessi nell'altro, nel diverso e nell'apparentemente distante o ostile. L'apertura conoscitiva deve essere accompagnata dalla solidarietà emotiva, che esige un impegno ancora maggiore rispetto alla conoscenza astratta. Dall'arroganza, dalla prepotenza, dal rifiuto, segni di paura e di debolezza, bisogna arrivare alla comunicazione, al dialogo. Nella prima metà del ventesimo secolo l'Europa ha sperimentato in modo orribile quanto fossero fragili le sue idealità scientifiche universali e con quanta facilità si potesse fare ricorso alla violenza e alla distruzione.

L'esperienza umana sembra divisa tra due polarità concorrenti. Ora prevale l'una, ora l'altra. La coerenza personale, la conoscenza effettiva degli altri e il rispetto per la comune libertà sono la base di un'universalità vissuta come rapporto vivo, impegno comune, differenza di prospettive e riconoscimento di diritti elementari, che non devono dipendere dall'arbitrio o dall'interesse del singolo. I valori universali sono un compito, una testimonianza, non devono essere un pregiudizio o un'imposizione. All'educazione personale deve corrispondere quella giuridica e politica. Nel mondo moderno si è passati a poco a poco, da un'universalità autoritaria ed obbligatoria, alle forme della corresponsabilità, della partecipazione, della scelta comune, della misura dei diritti e dei doveri. Le funzioni collettive, nella loro tutela dei diritti comuni sono la base di una possibile comunicazione.

Il cristianesimo per molti secoli è stato vissuto, laddove ha avuto il maggiore successo politico, come un'universalità obbligatoria, gestita

dalle autorità civili e religiose. Con molta fatica si è liberato da questi strumenti artificiosi per riacquistare il proprio carattere originario. L'universalità è fondata sull'impegno e sulla testimonianza personali. È del tutto aliena dall'imposizione di una verità considerata tale da un gruppo dirigente, in modo conforme ai propri interessi. La varietà delle esperienze umane, anche della colpa, del male e della morte, è vissuta come un campo fecondo di testimonianza. Nulla deve essere imposto. Occorre piuttosto mostrare, con la parola e con le opere, i valori che si professano. L'ottimismo evangelico ritiene che la ragione divina illumini ogni essere umano. Per quanto tale luce possa essere soffocata, è pronta di nuovo a brillare al contatto con le opere messianiche. L'universalità cristiana originaria è fondata su una fiducia che vorrebbe estendersi a tutti gli esseri umani.

D'altra parte nell'empito missionario dell'evangelo si è convinti che tutti gli esseri umani siano sensibili ai bisogni fondamentali della vita: il cibo, il vestito, il conforto nel dolore, l'amore familiare, l'amicizia. Le stesse complicazioni dottrinali e rituali delle religioni sono considerate abolite. L'amore del Padre verso tutti i suoi figli, in qualunque condizione si trovino, è il più elevato criterio di tale dignità universale. Occorre assumersi il compito di imitarlo nei confronti dei propri simili. L'universalità dei bisogni, e dell'amore che li soddisfa, è superiore a quella della scienza, del diritto, del denaro. Al fondo di ogni essere umano c'è il bisogno di essere amato e di amare: questo è il più elevato criterio pratico dell'universalità che stringe in sè i figli del Padre dispersi nel mondo e nei suoi labirinti.