

9  
1989

SETTEMBRE

---

# COSCIENZA

---

FATTI / IDEE / DIALOGO

---

Rivista mensile

---

Storia ed escatologia

**Alain Birou**

---

Spirito Santo, cosmo e storia

**Piero Coda**

---

Il discernimento tra fede e carità

**Enrico Corradi**

---

L'occupazione, vera sfida per le economie industrializzate

**Marco Reggio**

---

Le responsabilità educative dei genitori

**Gian Carlo Sacchi**

## COSCIENZA

Mensile del Movimento  
ecclesiale di impegno culturale

n. 9 - Settembre 1989

- 2 La figura e l'opera di Iginò Righetti a 50 anni dalla morte  
**Anna Civran**
- 3 Storia ed escatologia  
**Alain Birou**
- 10 L'occupazione, vera sfida per le economie industrializzate  
**Marco Reggio**
- 12 Il discernimento tra fede e carità  
**Enrico Corradi**
- 15 Spirito Santo, cosmo e storia  
**Piero Coda**
- 22 Le responsabilità educative dei genitori  
**Gian Carlo Sacchi**
- 24 Una settimana ecumenica per la pace

**Chiuso in tipografia  
il 16/10/1989**

**Direttore:** Marco Ivaldo  
**Comitato di direzione:** Alberto Bobbio, Mario Brutti, Italo De Curtis, Francesco Di Raimondo, don Renzo Gerardi.  
**Direttore responsabile:** Maria Irace  
**Direz. e amm.:** Via Conciliazione 1 - 00193 - Roma - Tel. 686.18.67 e 687.55.77 - La rivista viene inviata gratuitamente agli aderenti al Movimento ecclesiale di impegno culturale. Per i non aderenti l'abbonamento è di Lire 25.000 - una copia Lire 3.000 - c.c.p. n. 36017002 - Sped. abbon. postale Gr. III/70 - Reg. Trib. di Roma n. 800 del 23 marzo 1949

**Composizione:** Risco Edit - Roma - Tel. 3612817  
**Stampa:** Città Nuova - Roma

**USPI** Associato  
all'Unione Stampa  
Periodica Italiana

# LA FIGURA E L'OPERA DI IGINO RIGHETTI A 50 ANNI DALLA MORTE

## UNA RIEVOCAZIONE A S. IVO ALLA SAPIENZA

**R**icorre quest'anno il cinquantesimo della morte di Iginò Righetti. avvenuta a Roma il 17 marzo 1939 quando aveva appena 35 anni. Molti degli attuali soci del Meic appena ne conoscono il nome; i più giovani forse neanche questo; i vecchi amici non possono dimenticarlo perché in ogni senso 'Righetti rimane', come scriveva Giovanni Battista Montini nella prefazione al volume che su di lui Augusto Baroni aveva scritto (Ed. Studium 1948). Il 50° non può passare inosservato. Di per sé meritava un incontro in cui la sua personalità e l'opera fossero rivisitate con rigore nel quadro storico degli anni Trenta per mettere in luce la validità ancora oggi del suo insegnamento e della sua testimonianza di uomo e di cristiano.

Auspichiamo che un simile incontro sia soltanto differito, non mancato.

**Il Meic - erede e continuatore del** Movimento Laureati da Iginò Righetti promosso e animato dopo l'approvazione di una mozione al Congresso fucino di Cagliari nel 1932, in cui si auspicava la nascita di una organizzazione per l'assistenza religiosa e spirituale adeguata ai professionisti - gli deve molto, come gli deve molto l'Azione Cattolica. Per questo crediamo che ricordare Iginò Righetti oggi abbia un profondo significato. Non si tratta solo di richiamare a chi non l'ha conosciuta una figura esemplare di laico che nella sua breve esistenza ha fatto cose costruttive e grandi, ma di cogliere in questa personalità eccezionale l'intuizione e l'attuazione di un apostolato laicale interiormente motivato, e con un grande senso della Chiesa; un apostolato che sa usare intelligenza e cultura e sa coniugare fede e storia vivendo da cristiani nel mondo.

**Iginò Righetti ha saputo cogliere** la necessità e il primato della formazione nell'apostolato cristiano, riaccostando teologia e cultura laica in un dialogo fe-

condo nelle scelte e negli itinerari formativi, nelle iniziative che hanno costituito poi la proposta più valida del movimento, come ad esempio le Settimane di teologia. Iginò Righetti ha aperto così valichi e orizzonti nella visione e nella responsabilizzazione di un apostolato laicale fedele a un senso autentico di Chiesa e maturo nell'esercizio delle proprie responsabilità; valichi che sono stati poi percorsi e scavati da quelle generazioni di cattolici che hanno segnato in modo profondo la partecipazione alla vita della Chiesa e del nostro paese, lavorando ad innovare e ad avvivare nella cultura, nel costume, nella vita civile e politica, uno spirito autenticamente cristiano.

**Giovanni Battista Montini, sempre** nella prefazione citata, scriveva: "Ora tutto questo, se appena conosciuto, rimane... Righetti segna una data per l'Azione Cattolica in Italia, una data che è un inizio". Da quell'inizio, in cui apostolato, intelligenza e cultura si intrecciavano nella storia della Chiesa nel nostro paese, molto cammino si è fatto nella vicenda del laicato cattolico. In questo cammino Iginò Righetti rimane un riferimento essenziale.

**Per questo il gruppo romano del** Meic ha chiesto a Franco Casavola - che del Meic è stato consigliere e presidente nazionale e che rimane l'amico di sempre - di riproporci la figura e l'opera di Righetti. Sappiamo che Casavola lo ha letto e compreso con una penetrazione esemplare. Pubblicheremo dunque il testo della sua rievocazione a S. Ivo alla Sapienza il 15 ottobre '89 con la convinzione che l'attualità della figura di Righetti che in esso traspare costituisca per tutto il Meic motivo di riscoperta e di riflessione e faccia sentire a tutti noi la responsabilità di esserne oggi i continuatori.

**Anna Civran**

## TEOLOGIA

*In forma epistolare l'autore, assistente delle organizzazioni internazionali cattoliche (OIC) indirizzando il suo intervento all'amico presidente del Meic, propone una riflessione*

*sul tema teologico che risulta centrale per ripensare nell'oggi l'impegno del cristiano nel mondo. Senso della storia e senso del tempo in una visione cristiana*

# STORIA ED ESCATOLOGIA

## UNA RIFLESSIONE IN FORMA DI LETTERA APERTA

*Carissimo amico,*

Alla ripetuta richiesta fattami di lei di scrivere su *storia ed escatologia*, rispondo ancora una volta in forma epistolare. Alle ragioni che le davo, nel farlo, per il mio testo sul "Senso immanente e il senso trascendente della storia" (pubblicato su "Coscienza" n.12/1988) se ne aggiungono ora delle altre: questo tema è molto più difficile da affrontare, molto più delicato da trattare. Esso suppone, in particolare, da parte del lettore, contemporaneamente una percezione di quanto in esso è in questione, una inquietudine metafisica e religiosa su ciò che è in causa, e una esperienza spirituale di ciò che "escatologia" vuol dire esistenzialmente. Il modo epistolare risulta particolarmente adeguato qui: in questo modo so a chi mi rivolgo. E ho come la convinzione di raggiungere il mio interlocutore in una stessa, alta regione spirituale e intellettuale. Ci sono cose che non si possono dire se non a partire da una certa profondità del nostro essere-al-mondo cristiano. Ma quello che, allora, si dice non è "udibile" da parte di un altro se non a partire dalla stessa zona di esperienza. I rapporti tra storia ed escatologia fanno parte di queste realtà che si costruiscono in noi e che ci collocano nella verità mediante e attraverso una ricerca intellettuale, una lotta umana, al tempo stesso spirituale e cristiana.

Nel nostro tempo, pochi cristiani sono sensibili al valore e all'importanza di questo tema per illuminare religiosamente la loro vita concreta e per la loro comprensione del divenire del mondo.

**Alain Birou**

L'escatologia è stata, del resto, spesso identificata troppo rapidamente con i "fini ultimi", o, ancora, troppo unicamente applicata alla Chiesa per definire i rapporti tra la Chiesa della terra e la Chiesa del cielo. Il termine di escatologia si presta a queste utilizzazioni. Gli *eschata*, designano delle *realtà ultime* tanto nello spazio quanto nel tempo. Si può dunque trattare tanto delle estremità del mondo che della fine dei tempi.

Nella prospettiva religiosa, l'escatologia è il discorso o il sapere sulla fine del tempo, sull'*eschaton* temporale. Più che parlare abbastanza astrattamente ancora di storia ed escatologia, non pensa che sarebbe più corrispondente ai nostri propositi parlare del senso del tempo, di chiedersi se esso ha un compimento e quale sia questo compimento, di portare lo sguardo su questa *realtà escatologica* del tempo? Quest'ultima è una questione reale per ogni essere umano che pensi, ma è un convincimento di fede per il cristiano. Cercheremo insieme di vedere come.

### *L'ampiezza del tema*

Quello che mi spaventa un po' affrontando un tale tema in poche semplici pagine, è non solo, come dicevo poco prima, lo sforzo che è richiesto per accedere a questo campo della realtà, ma anche e altrettanto l'ampiezza del percorso da

compiere (di tutto il mistero cristiano) per poter abbracciare correttamente il tema. Dobbiamo - lei ne è ben consapevole - comprendere nel nostro sguardo e tenere sotto la nostra riflessione tutta la Sacra Scrittura; dobbiamo in particolare conoscere come gli Apostoli e le prime comunità cristiane hanno vissuto la doppia esperienza della Resurrezione-Ascensione del Signore e della Pentecoste. Come il loro rapporto con il tempo, con la storia come essa si presentava in quell'epoca e il loro convincimento del compimento dei tempi nella vita e la morte-resurrezione di Gesù li hanno condotti a vivere diversamente nella durata, a sperare un al di là del tempo già acquisito in Gesù, tempo totalmente diverso dalle attese religiose anteriori?

Perciò, sarebbe importante vedere i legami di stretta dipendenza e di intelligibilità reciproca che esistono tra i concetti di escatologia, di apocalisse, di parusia, di storicità superstorica di tutto il mistero cristiano. Tutte queste realtà sono strettamente solidali con la vita attuale, in Dio e nella umanità del Cristo resuscitato, con questa Rivelazione di Dio in Gesù, così continuata, dunque con tutto il divenire storico come storia santa. Quello che le ho scritto sul senso trascendente e il senso immanente della storia nell'ultimo numero dello scorso anno di "Coscienza" dovrebbe trovare qui la sua piena intelligibilità, poiché la teologia della storia e delle realtà terrestri, la teologia della Chiesa nel tempo e nel mondo, le teologie della liberazione

e dei modi di azione dei cristiani nella vita politica e sociale sono strettamente dipendenti dall'escatologia. Esse sono strettamente determinate dal modo in cui i cristiani oggi vivono nel tempo le realtà escatologiche; dal modo in cui assumono il compimento del tempo partecipando alla vita attuale del Cristo resuscitato e aspettando il suo ritorno finale.

### **Diversi modi di parlarne**

Per avere la prova di quanto affermo qui, lei deve solo gettare uno sguardo sui manuali di teologia, i catechismi, i libri di spiritualità, i dizionari di teologia (alcuni dei quali omettono la parola!), gli stessi testi del Concilio Vaticano II. Il documento conciliare che parla de *La Chiesa nel tempo* (*Gaudium et Spes*), e dunque del cristianesimo nella storia, fa due allusioni abbastanza marginali al nostro tema, una per dire che la speranza escatologica non diminuisce l'importanza dei compiti terrestri, ma ne sostiene il compimento (n° 21 §3), la seconda per dichiarare che la Terra nuova e i Cieli nuovi sono preparati dal miglioramento della società temporale (n°39 §2).

Ciò che viene detto nella Costituzione *Lumen Gentium* sull'escatologia si colloca esclusivamente nel quadro di questo documento sulla Chiesa per: a) definire il suo carattere escatologico, b) mostrare la comunione e i legami fra la Chiesa della terra e la Chiesa del cielo, c) offrire una spiritualità dell'attesa cristiana (n° 48-51).

Inoltre, certi autori di teologia hanno la tendenza a squalificare l'al-di-là del tempo per valorizzare la nostra azione temporale ed esaltare le nostre responsabilità nel tempo (si veda ad esempio Franz Joseph Nocke; *Eschatologie*, Dusseldorf 1982). L'articolo *Escatologia* del Nuovo Dizionario di teologia, che lei ha sotto mano, ricco ed interessante, mostra bene l'importanza crescente degli studi e dei lavori su questo tema. Ma è a sua volta portato a parlarne a partire dal problema del futuro, così come esso si pone alla mentalità moderna. Questo metodo rischia di falsare abbastanza radicalmente l'approccio ai rapporti tra storia ed escatologia, svaluta quest'ulti-

ma e l'assorbe nella storicità, sotto il motivo, pur legittimo, di rispondere alle inquietudini delle ideologie moderne incerte e vacillanti.

Non si tratta, del resto, di fenomeni o atteggiamenti nuovi. Già intravediamo se non due correnti almeno due orientamenti abbastanza opposti nel profetismo ebraico: la prima, secondo cui le promesse profetiche sono enunciate nell'orizzonte del tempo e nella prospettiva di una messianismo terrestre; la seconda, più tardiva, che si volge verso annunci apocalittici della fine dei tempi. Speranze temporali dell'ideologia del progresso e attesa apocalittica dei Testimoni di Geova fanno eco a questi due orientamenti nella nostra epoca...

Ma, evidentemente, la preoccupazione sul futuro dell'umanità è la dominante del nostro tempo, la speranza è "immanentizzata" nella storia: quali sono le possibilità di andare oltre verso un *tempo* migliore dal punto di vista tecnico, politico, economico, sociale? A questa mentalità certi chierici e certi cristiani si contentano di rispondere: lavoriamo a costruire questo mondo più giusto e più felice, è il solo vero modo di preparare l'al-di-là di questo mondo su cui non dobbiamo porci interrogativi e la cui ossessione ci distoglie dalle nostre responsabilità temporali.

### **Rappresentazione del tempo e fine dei tempi**

Lei vede dunque che non si riesce a dissociare il tempo dal suo *eschaton*, dal suo senso ultimo, nè la storia dall'escatologia. Se riprendiamo ora quello che le ho già detto troppo brevemente sui rapporti tra senso immanente e senso trascendente della storia, potremmo fare le seguenti constatazioni:

- 1) Siamo sottomessi ad una direzionalità del tempo: questa è legata al fatto sperimentato che *la vita è irreversibile*. C'è un senso della vita che ci possiede, che fa sì che noi siamo sempre come ghermiti verso l'avvenire, dunque verso la morte. Mediante il nostro modo di essere al mondo, diamo *sempre* una risposta *concreta* a questa esperienza ineluttabile.

- 2) Il tempo è costitutivo del mio io come volontà, poiché questa non può volere a contro-senso, all'indietro. Essa dunque è sollecitata a pronunciarsi sul senso del tempo e ad assumere il suo compimento, nel suo proprio *eschaton*.

- 3) Il rifiuto consapevole voluto della trascendenza, elaborato filosoficamente dall'Illuminismo, ha fornito diverse risposte puramente immanenti all'interrogativo imprescindibile sul senso e sulla fine del tempo, dunque sul significato stesso della storia.

- 4) E' qui che bisognerebbe parlare più lungamente delle diverse forme di secolarizzazione dell'escatologico (il senso e il termine ultimo del tempo) nelle teorie, nelle ideologie e nelle pratiche derivate dalla filosofia dei Lumi. Si è prodotta una storicizzazione dell'*eschatologico* nei diversi messianismi, che esalta le forze di progresso e di compimento esclusivo e totale dell'umanità nel tempo.

- 5) Ma - notiamolo - l'escatologia sussiste ancora, tutt'intera, qui con un contenuto totalmente mutato. L'idea di uno sviluppo orientato, sensato, significativo del tempo è mantenuta. Il Progresso si sostituisce alla risposta dell'uomo a Dio che chiama, la Scienza sostituisce la Fede. L'idea di un compimento escatologico nella Gloria del Cristo resuscitato è sostituita da quella del benessere e della felicità sempre crescenti dell'Umanità.

- 6) Con questa secolarizzazione e l'eliminazione di Dio dall'orizzonte degli ideali e dei comportamenti sociali, con la convinzione di un cammino irreprensibile del progresso nel tempo, l'escatologia è divenuta l'utopia. Si sono stabiliti rapporti equivoci ed è avvenuta una sostituzione progressiva fra escatologia e messianismo, messianismo temporale e progresso. L'utopia è così l'orizzonte escatologico (ideologico) del progresso. Si fanno rifluire sul tempo le mire dell'eterno.

Tutto questo processo di secolarizzazione è un fenomeno inevitabile, sia come pratica che come teorizzazione (ideologia), dal momento in cui sono considerate come valide solo le spiegazioni delle scienze positive, i valori temporali e i mezzi tecnici di dominio della natura e dell'uomo. Quando gli uomini sono

presi esclusivamente nel materialismo dei comportamenti, nello scientismo delle spiegazioni teoriche, quando sono assorbiti nel flusso in movimento di un divenire storico autosufficiente, non possono immaginare nessun'altra realtà, né al-di-qua né al-di-là. Nietzsche è stato il pensatore, di una lucidità implacabile e drammatica, che ha spinto agli estremi limiti le conseguenze di questa situazione: con la morte di Dio, la sola coerenza del divenire dell'uomo e del divenire della storia è quella dell'Eterno Ritorno.

Anche lui, lui in particolare, dà una risposta escatologica al senso del tempo e della storia, nella sua antropologia di estrema volontà di potenza e nella sua rappresentazione cosmica del tempo: rifiutando ogni interrogativo sulle realtà ultime, il tempo è infinito e l'eternità è il tempo stesso nel suo svolgimento infinito. Nietzsche è forse il solo ad avere operato un rovesciamento radicale della maniera in cui, per i cristiani, l'eternità agisce e penetra il tempo attraverso il mistero di Gesù, sia nel tempo storico che nel tempo della Chiesa.

### ***Senso cristiano di una fine del tempo***

Una fine del tempo, e ancor più una fine della storia così come ce la siamo fabbricata da tre o quattro secoli, non potrebbero essere immaginate se non nella conoscenza di un inizio assoluto in Dio. Bisogna anche, per ben rappresentarsi questa fine, conoscere, in qualche modo determinante, perché Dio ha creato il mondo e l'uomo, il che fa appello ad un impegno religioso e a una risposta ad un primo amore. Se siamo persuasi che l'uomo è per Dio, la sua vita terrestre è necessariamente un passaggio, importante, certo, e decisivo, ma transitorio: è il tempo intermedio in cui si esercitano la misericordia e la pazienza divina. L'attesa escatologica assume dunque tutto un altro senso.

E tuttavia una fine della storia, rivelata dalla Fede, non ha potuto essere immaginata per lungo tempo se non come una catastrofe derivante da cause esterne alle società umane. Poiché la fede

non consente, in nessun momento dello svolgimento storico, di prevedere il momento e il modo di questa fine. La fede non può che fornirne dei presagi, o darne dei presentimenti nella lettura cristiana di certi segni dei tempi. Tuttavia oggi i segni hanno cambiato posto e importanza: divengono sempre più inerenti al cammino stesso della storia che fanno gli uomini e sono interni alle loro volontà conflittuali di potenza assoluta e alle conseguenze negative del loro preteso dominio del mondo.

### ***Il Cristo al centro del tempo e al suo termine***

Queste annotazioni mi conducono infine al punto focale a partire dal quale bisogna simultaneamente operare la lettura della storia perché essa sia una storia santa e comprenderne il senso ultimo, il compimento escatologico che già l'attraversa tutta: la nostra escatologia non è una escatologia ebraica, né gnostica, né è la Filosofia dei Lumi; è una escatologia cristiana. Ho tardato, senza dubbio, ad arrivare a questo punto chiave.

Questo vuol dire molte cose, e lei comprende bene che non potremo affrontarle tutte qui. Se veramente quest'uomo storico, Gesù, è il Verbo eterno in Dio, che era in principio presso Dio, per il quale tutto è stato fatto (S. Giovanni c. 1), l'icona del Dio invisibile, primo nato tra tutte le creature; se tutto è stato creato per lui e per mezzo di Lui (Col. 1); se questo Gesù ha vissuto, ha agito, insegnato, è morto, come ci dicono i Vangeli; se è veramente resuscitato il mattino di Pasqua e vive nel suo corpo glorioso, al di là del muro del temporale, allora tutta l'esistenza è radicalmente cambiata per colui che ha incontrato questo Gesù vivente nel suo cammino di uomo. Ormai l'avvenimento storico di Gesù Cristo fa esplodere non solo la storia a partire da Lui, ma tutto il divenire e il destino dell'umanità fin dalla creazione del mondo. *Gesù diviene il Signore della storia.*

Tutta la teologia, quella di S. Paolo come quella di S. Giovanni, fa appello e richiede l'escatologia: l'accento posto da essi sul principio (il Cristo come *arché* della creazione) caratterizza il pensiero

della fine, dell'*eschaton*. Il Verbo creatore è il Cristo che compie la creazione. Lui è il Pantocrator. L'appartenenza del mondo a Cristo fin dal principio esige che ci sia un termine in Lui. Il ritorno finale del Cristo è allo stesso tempo il ritorno della creatura a Dio: è ben Lui l'alpha e l'omega, questo agnello immolato fin dalla creazione del mondo. (Apoc. 13,8).

Ma facciamo ben attenzione al realismo, al carattere concreto, storico, di questo Gesù, confessato come Cristo e Signore. Il verbo Gesù in carne ed ossa non è nella razionalità storicizzante degli esegeti che pretendono di ricostruire un Gesù storico a monte del Gesù della Fede dei primi cristiani. Gli Apostoli, i discepoli di Emmaus, le pie donne non hanno "sognato" la morte, e quel genere di morte, di Gesù. E sono stati restii a credere alla sua resurrezione prima di averlo visto loro stessi con i loro occhi (Luca 24,13-35). Per loro, quando testimoniano che Gesù è il Cristo di Dio, non si tratta di una verità della *ragionemistica* o religiosa, ma di un fatto molto specifico che hanno sperimentato. Tuttavia l'esperienza della Resurrezione, le sue conseguenze inaudite fanno di questo avvenimento storico giustapposto agli altri *qualcosa che riguarda ormai tutta la storia e ne illumina l'origine e il termine.*

### ***Un grande percorso per comprendere l'escatologia nel Cristo***

A questo punto delle nostre riflessioni, bisognerebbe ora rifare una lettura teologica di tutto il Nuovo Testamento, per esaminare molti aspetti essenziali riguardo la sua maniera di intendere il tempo e il suo compimento (storia ed escatologia, per parlarne in termini astratti).

- 1) - Il tempo di Cristo e il compimento della sua "ora".
- 2) - La presa di coscienza dell'urgenza del disegno di Dio da parte degli evangelisti.
- 3) - La maniera in cui le prime comunità cristiane hanno vissuto questa urgenza.
- 4) - La presa di distanze progressiva, già in S. Paolo e S. Giovanni, in rapporto al Ritorno del Signore.

5) - Il tempo assunto, la storia vissuta e il compimento del tempo nella vita della Chiesa.

Che programma! Eppure sarebbe necessario farlo, per non lasciare oggi cadere degli elementi essenziali della Rivelazione e per ben vivere la nostra storia di credenti in questo mondo, senza essere di questo mondo in quanto partecipanti già degli *eschata* cristici. Non faccio che proporle qui alcune osservazioni troppo rapide per un tema così importante.

### **Tempo e fine del tempo per Gesù**

Se il tempo di Gesù è un tempo assolutamente eccezionale, tanto per noi quanto per i suoi primi discepoli, si tratta di un tempo eccezionale anche *agli stessi occhi di Gesù*. Egli era "consapevole di essere la Parola suprema di salvezza rivolta da Dio all'umanità" (Urs V. Balthasar). Gesù parla di "mio tempo", che oppone al tempo dei giudei increduli (Giov. 7,6). Questo tempo, che è il tempo in cui il Regno di Dio viene a noi, è per lui di una urgenza assolutamente incomparabile, che supera di gran lunga l'urgenza dei profeti, tranne, appunto, quella di Giovanni il Battista che designa Lui come il Messia. C'è un *adesso* ineguagliabile e insostituibile della sua presenza e del suo appello: "Lo sposo è qui. Più tardi si potrà digiunare" (Mc. 2,19). Ora i suoi amici lo possiedono, mentre avranno sempre i poveri con loro (Mt. 26,11). "Per poco tempo ancora la luce è tra di voi, camminate finché avrete con voi la luce" (Giov. 12,35).

Se Gesù ha coscienza del fatto che il suo tempo è unico per gli altri, esso è altrettanto *unico per lui*, nella sua esperienza psicologica umana, e per compiere la missione di suo Padre. E qui bisognerebbe riprendere tutto ciò che dice S. Giovanni sul *giorno* e sull'*ora* di Cristo. Il "mio giorno", che desiderava vedere Abramo, abbraccia il tempo della presenza e dell'attività del Messia sulla terra, della sua manifestazione a Israele (Giov. 1,31). E' un giorno "escatico", poiché è in rapporto con il termine. Esso è questa luce del mondo che si applica a lui stesso:

(Giov. 8,12-9,4). E' per questo che egli paragona il tempo della sua attività ad un periodo di 12 ore (11,9) a cui succedono le tenebre, la notte in cui non si può lavorare (9,4) e in cui si inciampa perché non si vede la luce del mondo (11,9). E' per questo, anche, che questo è il tempo del giudizio di Dio sull'uomo.

Parallelamente, l'*ora di Gesù* è ancora più direttamente *escatica*. E' l'ora in cui, mediante la sua morte e la sua resurrezione, si realizza *per lui* il compimento del suo tempo, il tempo della missione che il Padre gli ha affidato. L'ora di Gesù è essenzialmente l'*ora che viene* (Giov. 2,4 - 7,30 - 12,23 - 13,1 etc...). Quest'ora, comandata dalla volontà di amore del Padre, si identifica essenzialmente con il dono della sua vita che Gesù fa sulla croce (12,23 sg.) e con la sua resurrezione, via di accesso a questa glorificazione (17,1) realizzata dal Padre. L'ora di Gesù è dunque per lui la fine del suo tempo come uomo che ha vissuto sulla terra. Ma la sua resurrezione, che realizza e compie la fine dei tempi per anticipazione, non abolisce il tempo dei discepoli ma lo trasforma facendovi abitare la sua presenza escatica e facendovi agire il suo Spirito.

In certo modo, si può dire che il tempo escatico eccezionale della Croce e della Resurrezione trascende tutti i tempi e va fino alla fine dei tempi. Gesù resuscitato e vivente è contemporaneamente al di sopra del tempo e nel tempo: qualcosa del tempo è in Lui e Lui stesso è, in qualche modo soprannaturale, nel tempo degli uomini che lo cercano e lo seguono. Non soltanto il tempo della Chiesa, ma il tempo dell'umanità intera si trovano ormai riuniti in questa super-temporalità o trans-temporalità del Cristo resuscitato fino alla Parusia finale del Signore.

Un testo di Giovanni delinea bene la differenza essenziale tra l'escatologia cristiana e l'escatologia ebraica al capitolo XIV, 23-26: Marta confessa la credenza ebraica nella resurrezione dell'ultimo giorno. Che risponde il Cristo? Dice che Lui stesso è questa Resurrezione fin da ora, attraverso la sua vita, la sua morte e la sua vittoria sulla morte. Colui che crede in questo possiede già questa vita che at-

traversa la morte. La risposta di Gesù anticipa in qualche modo l'ultimo giorno del credente e lo localizza nella sua stessa morte-resurrezione.

Il pericolo e la tentazione della Chiesa e dei cristiani saranno di ricondurre questa presenza supertemporale del Signore a una principio umano di azione temporale, come dirò più avanti.

### **Per Dio, il tempo incalza, è Kairos**

L'urgenza della salvezza è già tutta intera nella esistenza umana di Gesù. Dio è presente in essa e questa immanenza attiva diventa imminenza della salvezza per tutti gli uomini. Senza poter riprendere qui questo *Kairos* di Dio nella vita di Gesù e nella nostra vita, vorrei attirare la sua attenzione sul fatto che il tempo, per Dio, è prezioso: è questo intervallo in cui viene il Figlio per interpellare l'uomo, tempo unico e insostituibile di Cristo, che è contemporaneamente il tempo eccezionale del nostro appello, la cui urgenza è di ogni istante. "Eccolo, ora, il tempo favorevole, eccolo, ora, il tempo della salvezza" (2 Cor. VI,3). Dal punto di vista di Dio, questa urgenza del tempo prefigura e *contiene il compimento del tempo degli uomini in Dio*. Questo *eschaton* lo lavora dal di dentro. Poiché il disegno eterno di Dio al di sopra del tempo troverà il suo svelamento mettendo un termine al tempo. Questo *eschaton* è inscritto in modo velato e agisce in maniera sotterranea nel divenire dell'umanità, anche quando questa ignora di andare verso questo termine.

Dal punto di vista teologico, cioè dal punto di vista del mistero di Dio sull'uomo mediante e in Gesù Cristo, l'intelligibilità religiosa di questo disegno di Dio richiede che si stabilisca un legame essenziale tale da ricollegare tutti gli avvenimenti della storia al compimento escatologico di questa storia. Essa è la storia santa in quanto è tutta intera escatologica, segnata dal suo compimento ultimo al "Giudizio finale".

Per comprendere bene tutta la spiritualità e la regola di vita che scaturiscono da questa urgenza del disegno di Dio, va riletto S. Paolo. Costantemente, in tutte le sue lettere, si è interpellati dalle *esor-*

*tazioni* che egli dà ai suoi lettori, in rapporto a questo tempo eccezionale della salvezza. Per lui, noi non siamo più, ormai, nel tempo della promessa o della pazienza di Dio, ma siamo nel tempo in cui Dio ha preso la sua decisione e questa, ormai, in Gesù Cristo resuscitato, definisce il tempo. Il testo che riassume il suo pensiero è quello di Rom.13, 11-14 "Siate attenti - dice S. Paolo in un altro passo - al Vostro modo di vivere ... comportatevi da uomini sensati, che *mettono a profitto il tempo presente*, poiché i giorni sono cattivi" (Eph. 5, 15-16). D'altro canto, S. Paolo ci insegna che fin d'ora noi partecipiamo, nella nostra vita, della morte e della resurrezione di Gesù (Phi. 3,8-14). Più volte, egli ricorda che la *parusia* o il nuovo avvento del Signore dà senso e consistenza a tutta la nostra vita (soprattutto I e II Tess.).

### **Ragione dell'imminenza del ritorno di Cristo per i primi cristiani**

C'è un altro tema di cui non ho ancora parlato: è quello del modo in cui le prime comunità cristiane hanno vissuto l'attesa di un ritorno imminente del Signore e il modo in cui progressivamente hanno compreso che ci sarebbe stata una durata della Chiesa nel tempo. Questo tema è importante per l'escatologia contemporanea. Posso solo dire qui in proposito, purtroppo, qualche parola. La maggior parte degli esegeti sottolineano che, in tutte le prime comunità cristiane, la storia sembrava assorbita dall'escatologia, cioè che la convinzione dell'imminenza della fine del mondo svuotava l'orizzonte di una storia futura. Se oggi, come le ho detto prima, per certi cristiani e anche teologi l'escatologia sembra riassorbita nella storia, è esattamente il contrario di ciò che sarebbe avvenuto con le prime comunità cristiane.

Si renderà conto del fatto che io non intendo qui riprendere tutto questo dibattito, che d'altra parte richiederebbe di rileggere bene e comprendere le immagini apocalittiche di cui si servono i Sinottici e gli altri autori del Nuovo Testamento. Noi sappiamo anche che il pensiero di S. Paolo si è evoluto sul tema

dell'imminenza del ritorno. Vorrei solamente attirare la sua attenzione su questo: al tempo di Cristo sia la gente colta che i comuni mortali non avevano lo stesso senso della storia che abbiamo noi oggi: sarebbe fuori luogo e sbagliato opporre, nella loro esperienza, fine dei tempi e storia, come noi facciamo.

Quello che si può dire è che l'avvento inaudito della morte-resurrezione di Gesù ha rovesciato tutta la loro scala di valori e la loro rappresentazione del mondo. I discepoli di Cristo hanno ormai una lettura radicalmente nuova dell'essere umano nel tempo. Sulle orme di Gesù glorificato ritornato presso il Padre, sono andati oltre con la convinzione che un Ritorno del Signore si sarebbe verificato senza tardare. L'urgenza del *Kairos*, del tempo propizio alle conversioni, ha segnato il loro senso della durata, è divenuto un *chronos*. Ma molto presto le illusioni si sono decantate da sole, per così dire. Lei sa che S. Paolo ha corretto la sua prima convinzione e ha stabilito i giusti rapporti tra la durata cristiana nel tempo e la natura dell'attesa del ritorno del Signore.

La riflessione di S. Giovanni, alla fine del primo secolo, è ancora più elaborata, e contiene tutta una teologia del tempo cristiano, in rapporto al suo compimento in Dio con il Cristo, all'"ultimo giorno". Se avessimo fatto anche noi l'esperienza assolutamente sconvolgente di quello che rappresenta il passaggio in Dio di un amico eccezionale che, dopo una morte atroce, resuscita, ci contatta direttamente con il suo corpo glorioso, questo choc determinerebbe tutto il resto della nostra vita in modo tale da proiettarci nell'attesa impaziente di un passaggio con Lui.

### **L'Apocalisse, libro importante per questo tema**

Il libro dell'Apocalisse ci fa compiere una nuova tappa. E' il libro che, appunto, dà una lettura della storia (secondo la concezione di quel tempo) come storia santa, cioè tutta orientata verso Dio. E' la sua meditazione attenta e il suo commento dettagliato che bisognerebbe fare per comprendere come in questo libro

ciò che ci è rivelato sono le profondità della storia umana e il suo senso trans-storico. L'escatologia (problema-mistero della fine dei tempi) dipende strettamente dal problema-mistero del tempo, dal modo in cui gli uomini lo vivono, se con la volontà di potenza e di possesso del mondo o con la loro conversione a Dio.

Il libro dell'Apocalisse è il libro stesso della storia nelle mani di Dio. Nessuno può aprire il libro: la storia resta chiusa (cap. V). Solo il rampollo di Davide "che ha riportato la vittoria potrà aprire il libro sigillato con sette sigilli". In mezzo alle vicissitudini del mondo, alle violenze degli uomini e dei popoli, l'autore vuole sottolineare che per quanti credono in Dio e seguono "l'Agnello sgozzato", Dio è fedele. L'Apocalisse non cerca tanto di sapere, e di farci sapere, quello che succederà e come succederà, quanto di affermare che ci sarà, dopo la vittoria storica del Cristo resuscitato, una vittoria finale di Dio. Questa vittoria è sanzionata dalla forza cristica attuale che abita i credenti: i cristiani, sia mediante il sangue versato sia mediante il culto liturgico, mostrano che il Signore è presente e che essi agiscono attraverso il suo Spirito.

L'Apocalisse mescola, in una stretta dipendenza, questo dramma del mondo, la liturgia attiva dei credenti e un certo svelamento della fine dei tempi. La vittoria di Cristo e in fondo di Dio è una realtà che agisce in mezzo ai credenti: essa mobilita tutte le loro energie affinché, attraverso le loro vite, essi la portino a termine. L'al-di-là della storia comincia così a realizzarsi nella storia. Una giusta rilettura dell'Apocalisse fa rifluire il sogno, sempre troppo umano, di paradiso in esperienza cristica totale. Questa ha inizio con un cammino esistenziale del discepolo di Cristo attraverso il tempo doloroso e necessario, dunque buono e felice a suo modo, verso la vita in Dio e con Dio.

### **Che ne è delle realtà penultime?**

C'è un punto sul quale credo sia bene qui aprire una parentesi: è quello che riguarda le realtà *penultime*. Poiché le cose ultime, *eschata*, la *Parusia* definitiva

del Signore e la vittoria definitiva sul peccato e sul male non possono essere ben collocate né ben comprese se non si riflette su quanto ci è detto dalla Rivelazione sulle cose penultime. Qui, molto direttamente e molto concretamente, che ne è dell'Anticristo? Quello che S. Giovanni e l'Apocalisse ce ne dicono prova che si tratta di una realtà esistenziale e non di una immagine apocalittica.

Nelle conoscenze e nella mentalità del primo secolo, la rivelazione della fine del mondo non poteva essere immaginata se non secondo la prospettiva di catastrofe naturale. Questa fine oggi ci appare come resa possibile dall'azione stessa degli uomini. Allo stesso modo, le forze sataniche di potenza temporale assoluta non potevano allora essere immaginate se non attraverso l'intermediario di un Re o di un Cesare o di un Imperatore: ma oggi la realtà antropotecnica, le forze materialiste e materializzanti di molte tecnostutture, che gli uomini hanno messo al posto di guida delle società, possono ancora meglio giocare questo ruolo di Anti-Cristo. Lo stesso modo in cui queste forze penetrano le coscienze e sono interiorizzate nei comportamenti raggiunge più totalmente l'obiettivo di separare gli uomini da Dio.

Noi corriamo sempre il rischio di vivere e di agire come se le forze del male non esistessero e non fossero delle potenze intelligenti all'opera nel mondo concreto in cui siamo. La nostra storia di credenti è santa, ma è una storia drammatica in cui il tempo è l'ora urgente di Dio che in ogni momento si scontra con queste forze del male. L'Apocalisse esagera forse quando proclama: "Infelicità alla terra.. Il diavolo è sceso su di essa con grande furore. Sa che non gli resta che poco tempo" (Ap. 12,12)? Gesù non contraddice il Tentatore quando questi afferma che il potere e la gloria dei regni di questo mondo gli sono stati dati (Lc. 4,6). S. Paolo parla spesso delle forze del male all'opera in questo mondo, ed è proprio lui a dire: "Il dio di questo mondo ha accecato l'intelligenza degli increduli affinché essi non percepiscano la luce del Vangelo della Gloria di Cristo" (II Cor 4,4).

Non dimentichiamo dunque che, secondo il Nuovo Testamento, il cammino temporale verso il Regno non è né un assenso umano di tutto riposo né un'avanzata trionfale nella storia. La Rivelazione non ci fa nessuna promessa, non ci dà nessun segno e nessun pegno di riuscita temporale o di stabilità dei credenti in società felici nel tempo. *Tutta la promessa è escatologica*. Ed è questo che richiede un coraggio soprannaturale permanente, una resistenza e un'attesa senza cadute, fino alla venuta del Signore (Giac. 5,7-11). La lotta delle Potenze di questo mondo e delle forze del male contro i giusti e contro la Chiesa di Cristo segna tutta la storia e sembra doversi intensificare verso la tappa finale.

#### ***Tempo e eschaton, dimensioni complementari del mistero cristiano***

Vorrei, in un'ultima parte di questa riflessione, attirare l'attenzione dei cristiani di oggi su quello che è essenziale e vitale per loro nel loro modo di far vivere le realtà ultime nella storia, di essere e di agire nel tempo con la forza in essi di ciò che è definitivamente compiuto mediante e in Gesù Cristo. Lei l'ha compreso, dopo tutto quello che abbiamo detto: bisogna collocarsi per questo nel cuore della Fede, nel mistero di Gesù Salvatore; resuscitato ed oggi vivente per gli uomini e in essi.

Tutto quello che gira attorno a questo mistero o ne deriva, come il Ritorno annunciato del Signore, l'attesa del Giudizio, la fine cosmica dell'umanità, le potenze del male non sono delle realtà secondarie ma seconde. Dobbiamo prenderle il conto avendo in primo luogo e in permanenza sotto il nostro sguardo contemplativo di fede la realtà prima e ultima, il Cristo resuscitato e glorioso, sola realtà escatica della creazione, in ultima istanza perché è al Principio di questa creazione.

Questo Cristo Pantocrator agisce nel nostro presente, in un dinamismo di integrazione dell'umanità, nel mistero della salvezza, acquisito già con la sua morte e la sua resurrezione.

La riconciliazione di Dio con il mon-

do, dal punto di vista di Dio, è un fatto compiuto, anche se non è totalmente acquisito dal nostro proprio punto di vista (2 Cor. 5, 17-18). Questo fatto inaudito segna ormai il nostro tempo di credenti e il tempo di tutta la Chiesa. Se, come le ho detto, il tempo di Cristo contiene in sé tutta l'urgenza dell'azione escatica di Dio, il tempo del cristiano e delle comunità cristiane deve dare una risposta attiva a questa urgenza: lo fa solo lanciandosi totalmente, con una speranza che crede e che ama, verso il Cristo totale compiuto, per trovarvi il suo proprio compimento. Lo stesso S. Paolo esprime bene questo slancio che lo anima e questa continua proiezione in avanti: "Teso con tutto il mio essere in avanti, io mi slancio verso il fine, verso il premio che Dio mi chiama a ricevere lassù, in Gesù Cristo" (Phil, 3, 13-14). Notiamo il parallelismo che esiste tra questa speranza personale e la dimensione cosmica della speranza che anima la storia della salvezza (Rom. 8, 19-25). In entrambi i casi, S. Paolo adopera la stessa parola (e solo qui): E' l'atteggiamento dell'*apoparadokia*, l'attenzione sostenuta e ansiosa (Rom. 8,19 - Phil. 1,20).

C'è dunque, per così dire, un'esistenza super-temporale del Signore resuscitato nel cuore del nostro tempo che permette una continua partecipazione del tempo di tutte le comunità credenti alla sua onni-temporalità. Ed è questo essenzialmente per noi l'escatologia vissuta come movimento verso il grande termine finale e come anticipazione di questo termine già contenuta nel nostro slancio. Noi sappiamo inoltre che Gesù stesso ci ha direttamente implicati nel suo tempo e nel suo compimento attribuendo un ruolo attivo a tutti i suoi discepoli in questa grande azione della Giustizia di Dio che salva. E anche oggi, è attraverso la qualità della nostra attesa, attraverso la presa di coscienza dell'urgenza della salvezza per il mondo, attraverso la testimonianza di tutta la nostra vita che noi abbiamo la missione e la vocazione di manifestare la realtà di questa vittoria acquisita dal Signore e del suo ultimo compimento.

Il tempo presente, il tempo della nostra storia reale è veramente il tempo del-

la salvezza; essenzialmente per il credente, tempo di Fede, di Speranza e di Amore, ma anche tempo di azione di grazie (poiché siamo salvati) e tempo di supplica e di lotta (poiché siamo salvati solo in speranza). In questo modo il credente può aver parte contemporaneamente sia al tempo della vita di Gesù, sia al tempo della Croce sempre presente e alla pienezza super-temporale del Cristo glorificato.

Il nostro tempo, la nostra storia, che sono tempo di salvezza e storia santa, concernono tutto il divenire dell'umanità, e devono in qualche modo avere effetto su di essa. La questione lancinante che si pone a tutti i cristiani è quella di sapere come vivere e come agire perché questo tempo di salvezza non sia né un tempo evasione, che si giustappone o si sovrappone al tempo dell'umanità, né un tempo di contaminazione e di corruzione causata dallo spirito di questo mondo. Non posso qui dilungarmi sul duplice pericolo che esiste per il cristiano: il pericolo di dissociare l'escatologico dal temporale, l'escatologia dalla storia, e di porre nel futuro dell'umanità quello che c'è di definitivo e di eterno, e il pericolo di confonderli ed identificarli in una evasione verso l'alto o in una confusione verso il basso. Tutte le deviazioni e tutti gli errori in questo campo nascono da una Fede incompleta, da una speranza falsata, e dunque da una mancanza di sana e santa spiritualità del tempo e dell'eterno.

### **L'escaton cristico all'opera nella storia**

L'ho detto all'inizio, l'escatologia è un concetto astratto che fa troppo pensare a cose lontane che concernono vagamente la fine dei tempi. Invece per colui che ha la certezza di fede che Cristo è resuscitato e vive per sempre, che sa che si è imbarcato con lui e che in lui la traversata è acquisita, la prospettiva cambia radicalmente. C'è una vittoria finale dell'Uomo perfetto, del Signore della Gloria che rifluisce sul destino di ogni uomo credente e si fa in lui presenza della salvezza finale. In tutta l'esistenza del cristiano e della comunità cristiana si opera quello

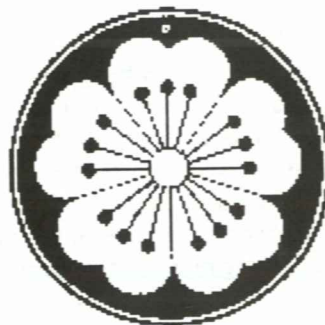
che si potrebbe chiamare un *dono escatologico* del Signore, che ci rende partecipi di tutta la vita storica e metastorica del Cristo resuscitato. L'esistenza cristiana, in quanto è abitata da questa *presenza escatologica* assume un carattere di risposta a questo dono primo.

Il termine, il compimento, la vita in Dio con Cristo sono in qualche modo delle realtà attuali. Noi ne viviamo già qualcosa nella misura stessa in cui noi siamo del Cristo e uniti al Cristo. "Per me, la mia vita è Cristo", dice S. Paolo" e morire mi pare come un vantaggio" (Phil. 1,21). Ma questa presenza e questa identificazione con Cristo si realizzano nella vita concreta del credente solo nella misura in cui quest'ultimo ne opera una messa in atto nelle circostanze, secondo le possibilità e negli avvenimenti che gli propone la sua vita storica: il tempo gli è dato per tradurre questa realtà in atti di testimonianza e di fede per gli altri uomini.

Se l'*eschaton*, in tale prospettiva, non è tanto un tempo o una fine dei tempi, ma piuttosto il compimento di tutta la nostra vita nel Cristo giunto già al termine presso il Padre, questa *realtà escatologica* è più una persona vivente che un termine finale della durata. Ben lungi dal trascendere la storia o finire con essa, è una forza presente nella storia per darle senso e renderla meno violenta, meno ingiusta. Questo *eschaton*, interiorizzato e vissuto nella fede, continua a fare attuale, nella storia, "la giustizia di Dio che salva" (Origene) e ci obbliga, per darne testimonianza, a promuovere instancabilmente

una maggiore giustizia e una più grande pace fra gli uomini e i popoli.

L'avvenimento storico della vita, della morte e della resurrezione di Gesù, la sua ascensione in Gloria presso il Padre, l'azione permanente dello Spirito che prolunga questo mistero nel tempo della Chiesa non planano al di sopra delle vicissitudini storiche. Tutta questa realtà, storica ed escatologica al tempo stesso, del mistero di Cristo, interpella e provoca attraverso noi il mondo così com'è e così come va. Essa è l'orizzonte di superamento delle grandi contraddizioni della storia vissuta. Dunque, per il cristiano, per la Chiesa non c'è né contraddizione né giustapposizione o coesistenza fra tempo ed *eschaton*, partecipazione alla Gloria escatologica del Signore vittorioso e vita temporale di lotta, di sofferenza e di testimonianza. C'è compenetrazione e necessaria interazione. L'*eschaton* cristiano è l'accesso del tempo al vero senso e alla ragion d'essere ultima della temporalità. Esso ci fa partecipare della vita attuale di Gesù, signore del tempo e della storia. Pur riconoscendo i nostri limiti terrestri, la nostra fragilità e la nostra condizione mortale, sappiamo di quale umanità ormai immortale facciamo parte in Gesù nostro salvatore e Signore. Le ultime parole che concludono l'ultimo libro della Rivelazione cristiana sono "Vieni, Signore Gesù" (Apoc. 22,20). Cristo è venuto nella nostra storia umana. Resuscitato e vivente, continua incessantemente a venire e continuerà a farlo fino alla fine dei tempi. E' questa urgenza attuale della sua venuta incessante che interessa con un unico movimento ogni individuo e l'intera umanità nel suo destino totale. Lo Spirito di Cristo, che ci è stato comunicato alla sua partenza, è una presenza indubitabile e attiva in questo mondo; esso realizza oggi l'unione e l'attualizzazione del passato (tempo di Cristo) e dell'avvenire ultimo (Ritorno del Signore). Questo spirito nel tempo della Chiesa non è né intemporale (nuova era di Gioacchino da Fiore) né sintesi realizzata dall'umanità (Hegel), ma promessa, dono anticipato, caparra nella nostra esistenza storica, della vita definitiva in Dio. □



## OSSERVATORIO ECONOMICO

*Il Rapporto annuale dell'Ocse sulle tendenze dell'occupazione nei paesi dell'area occidentale segnala l'incapacità di ridurre il numero dei senza lavoro, pur in un anno*

*di forte crescita economica. I tassi più alti registrati di disoccupazione sono nell'Europa meridionale. L'Italia non presenta novità di rilievo rispetto alle tendenze recenti*

# L'OCCUPAZIONE, VERA SFIDA PER LE ECONOMIE INDUSTRIALIZZATE

**E'** il paradosso delle nazioni più industrializzate. Il controsenso dello sviluppo squilibrato. La disoccupazione è infatti un fenomeno complesso la cui soluzione non è riservata ad un unico intervento di carattere strutturale.

Stiamo parlando, beninteso, della condizione di coloro che non hanno un lavoro ma che sono disposti a lavorare, sgombrando il terreno da quel tipo di disoccupazione che la teoria economica definisce come "volontaria", ossia l'offerta di lavoro che non incontra la domanda o per motivi legati al salario o per difficoltà di trasferimento.

Una premessa necessaria riguarda poi l'inserimento massiccio delle nuove tecnologie nei processi produttivi. Una vera e propria rivoluzione nel modo di lavorare pari, se non superiore, a quella industriale che cambiò i destini dell'Europa tra la fine del '700 e l'inizio del secolo scorso. Come tutte le trasformazioni che vanno ad incidere nella struttura stessa del lavoro, questa è in grado di portare un notevole incremento della domanda nel medio-lungo termine, allo stesso modo tendendo ad emarginare nell'immediato figure professionali tradizionalmente legate a qualifiche inferiori.

**L'Ocse, l'organizzazione per la cooperazione** lo sviluppo economico che associa 23 paesi più industrializzati, ha di recente pubblicato il suo Rapporto annuale dedicato alle tendenze dell'occupazione nell'area occidentale. I dati, che si riferiscono al 1988, sono i più qua-

### Marco Reggio

lificati a svelare in quali direzioni si muove oggi il mercato del lavoro, e quali sono oggi le caratteristiche dei nuovi impieghi.

Il dato da cui partire è un forte incremento a livello assoluto del numero degli occupati nell'area presa in considerazione: circa sei milioni di persone immesse nel mercato del lavoro; ma allo stesso modo questo è un dato che non riesce ad abbassare a livelli accettabili la percentuale globale dei non occupati, che si attesta intorno al 7,3% pari a 28,4 milioni di persone (anche se quest'ultimo livello non si registrava dal 1981).

Causa ed effetto della crescita della forza lavoro è stata quasi ovunque (tranne che in Danimarca, Norvegia e Nuova Zelanda) l'aumento della produzione, in termini che non si registravano da anni. Il 1988 resterà infatti nella storia come un anno dalla forte crescita economica (con un tasso medio del 4%), causata dal notevole sviluppo degli investimenti e dalla ripresa delle esportazioni verso i paesi non membri dell'Ocse.

**A prima vista sembrerebbe allora** di essere avviati verso un futuro vantaggioso e di forte crescita, ma l'analisi dei dati per territorio dimostra che certi squilibri della crescita tenderanno ad aumentare, se non interverranno politiche in grado di correggerli efficacemente.

Grandi disparità sussistono infatti da

una regione all'altra dell'area Ocse: la crescita degli occupati è stata infatti ancora più forte in Oceania e nell'America del Nord, mentre la più debole si è riscontrata nei paesi nordici.

Circa le "disparità regionali", si scopre che i tassi più alti di disoccupazione si trovano condensati nell'Europa centrale e meridionale (su Italia, paesi iberici, Turchia, nord della Gran Bretagna), e curiosamente sempre in situazioni "periferiche". E' questo un elemento da tenere presente, e che caratterizza la disoccupazione degli anni '80 toccando addirittura anche il Giappone (dove nell'estremo nord e nell'estremo sud sono localizzate le maggiori sacche di non-occupati).

Problemi strutturali o politici? Certo è che, come tiene a sottolineare la stessa Ocse, diversi paesi hanno dato vita a fenomeni di decentramento amministrativo in grado di mirare investimenti in zone periferiche disagiate. E sintomatico è il fatto che solo gli Stati Uniti sono immuni da questo fenomeno, potendo contare su amministrazioni locali autonome ma collegate in un'unica entità politica, dove anche la mobilità della mano d'opera non rappresenta un problema.

Una parentesi a questo proposito si potrebbe aprire ricordando le grandi potenzialità di sviluppo che la realizzazione del mercato unico europeo del 1993 è in grado di assicurare. A patto di governare bene i processi di integrazione comunitari e quelli dei lavoratori, evitando sfruttamenti di manodopera nei paesi più deboli, secondo quella

Carta sociale europea che la Commissione Cee di Bruxelles ha appena approvato e che dovrebbe essere oggetto di una Dichiarazione solenne del prossimo vertice europeo, che si terrà in dicembre a Strasburgo, a conclusione del semestre di presidenza francese della CEE.

**Per quanto riguarda l'Italia, la situazione non registra novità rispetto alle tendenze degli ultimi anni. O meglio, ne registra in chiave di forte incremento dell'occupazione al nord e della disoccupazione al sud (in Emilia Romagna ad esempio si è addirittura vicini alla piena occupazione). A fronte di un tasso di non occupati che nel Mezzogiorno supera il 20% delle forze attive, nelle regioni settentrionali lo stesso dato è inferiore di oltre 10 punti; una constatazione che non ha bisogno di tanti commenti.**

Ma il futuro cosa riserva alle prospettive dell'impiego? Innanzi tutto un forte incremento della domanda occupazionale nei servizi (banche, assicurazioni, servizi alle imprese ed alla collettività, ecc.) sulla base di quella forte immisione delle nuove tecnologie di cui parlavamo prima; un fenomeno questo che tende ad elevare anche il livello qualitativo delle mansioni con il conseguente aumento della domanda di personale qualificato, secondo quanto ha di recente messo in evidenza anche l'Istat nella sua indagine sul futuro professionale dei laureati (cfr. "La Repubblica" del 15 settembre 1989).

Si continuerà poi a registrare il tracollo occupazionale nell'agricoltura, fenomeno ormai decennale, perfino in quei paesi come Stati Uniti e Giappone dove fino ad oggi il settore primario aveva tenuto bene.

Per quanto riguarda infine l'industria, si svilupperà la tendenza alla fusione ed all'accorpamento di imprese, soprattutto in relazione alle prospettive di potenziamento sul mercato europeo (1993), ma questo è un fenomeno per adesso difficile da quantificare sotto l'aspetto occupazionale.

**Dicevamo prima che il fenomeno della disoccupazione non si combatte solo con un unico intervento di caratte-**

re strutturale diretto (maggiori investimenti, creazione di posti di lavoro). Paesi come Australia, Canada, Nuova Zelanda, Gran Bretagna, Spagna e Svezia hanno difatti già cominciato a ridurre le spese per la creazione diretta di nuovi posti di lavoro, convogliando risorse non indifferenti verso la formazione della mano d'opera. Intendendo con questa non ovviamente la formazione scolastica, ma quella successiva o "professionale" capace di venire incontro alle nuove richieste di personale qualificato. Una carenza questa che l'Ocse continua a ribadire come caratterizzante per i prossimi anni '90, in tutti i settori di attività.

#### **Alla luce di tutte le considerazioni**

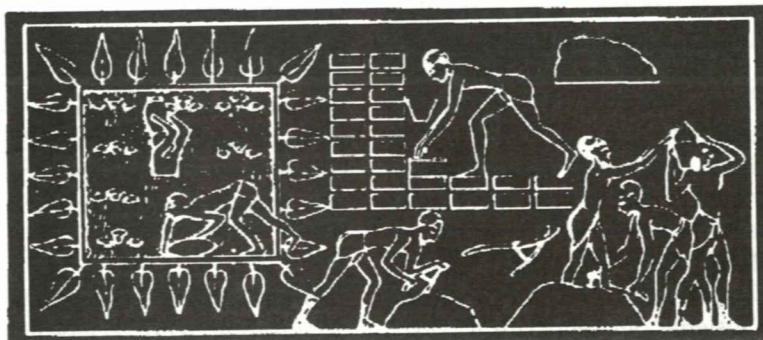
appena fatte risulta chiaro come ci si trovi ancora nel pieno di un momento di transizione dal quale forse saranno proprio gli anni '90 a venire fuori; ed in ogni caso con la progressiva internazionalizzazione delle economie, i benefici conseguiti tenderanno ad allargare i loro effetti innescando reazioni a catena.

Ma la completa analisi dell'Ocse non si nasconde che, parlando di occupazione, il discorso non può non considerare la qualità del lavoro e la tutela anti infortunistica. Per la prima volta infatti il Rapporto che abbiamo preso in esame dedica un intero capitolo agli incidenti sul lavoro i quali nel 1988, dopo un periodo di forte rallentamento, hanno ripreso a crescere. Nell'area Ocse si sono avuti difatti 16 mila incidenti mortali e non tutti certamente imputabili al fattore umano, ma alle condizioni di lavoro ed a fattori di organizzazione del lavoro stesso. Settorialmente, il settore a più alto rischio rimane l'industria estrattiva, dove il

tasso degli incidenti mortali è dalle tre alle undici volte più alto rispetto alla media di ogni paese (ed è la Gran Bretagna che detiene il triste primato del maggiore scarto con la propria media nazionale); a seguire troviamo il settore agricolo (dove si scontano errori di programmazione, inesperienza di mano d'opera stagionale o migrante, ecc.) e da ultimi i comparti dell'edilizia, dei lavori pubblici e dei trasporti. In questo quadro a farne le spese sono quasi ovunque gli uomini: oltre l'80% dei casi denunciati ha riguardato infatti mano d'opera maschile, ed in particolare nella fascia di età tra i 25 ed i 34 anni.

**Cosa dire in conclusione: che eravamo partiti dall'analisi del fenomeno disoccupazione per finire a parlare di tutela degli occupati. A nostro avviso due aspetti di una stessa medaglia: l'indice della scarsa attenzione verso le risorse umane che invece sono il bene più prezioso da difendere, a vantaggio dell'intera collettività. In altre parole, le economie occidentali sembrano davvero avere imboccato la strada della ripresa: con la definitiva crisi del sistema socialista, le leggi del libero mercato sono ora le regine incontrastate del palcoscenico economico; ma è una ripresa che dovrà essere in grado di valorizzare le risorse umane come forse mai in passato. Da qui la necessità di nuovi valori capaci di supportare questi cambiamenti e di proteggere l'ambiente vitale nell'accezione più ampia del termine.**

Paradossalmente più che un auspicio si tratta di una esigenza; per non costruire un'economia dai piedi di argilla a vantaggio di pochi, che alla fine non servirebbe a nessuno. □



## PASTORALE

**Le linee ispiratrici del cammino della Chiesa ambrosiana, guidata dal card. Martini, pongono l'antropologia al centro, il rinnovamento determinato dalla fede come obiettivo.**

**Ma questo rinnovamento non sottrae la mente alla "fatica del concetto". Il discernimento è la chiave di volta, dunque, della vita cristiana. Ed esso è una sorta di "coscienza critica"**

## IL DISCERNIMENTO TRA FEDE E CARITA'

**C**ento parole di comunione, la carta che riassume la linea del Card. Martini, presenta un "abbozzo di antropologia pastorale", precisamente quella che ha ispirato il cammino della Chiesa ambrosiana negli anni '80.

1. L'orizzonte culturale in cui tale antropologia si colloca è costituito dal primato assoluto della Parola di Dio, per cui i tratti essenziali che definiscono il profilo del cristiano si riassumono nella dimensione contemplativa dell'*ascolto* (fede) e in quella morale della *risposta* (carità): da una parte "l'uomo è fatto per accogliere la Parola" e dall'altra egli "viene giudicato secondo il suo modo di rispondere alla Parola" (*Ivi*). In questa prospettiva l'uomo appare come un "segno", un segno che è "persona", una persona che è "generata e guidata dallo Spirito Santo" (*Ivi*).

2. Secondo il Card. Martini l'uomo ha "l'intuizione di essere lui stesso segno, cifra, parola di Dio" (*In principio la Parola*, n.6). Il segno non è una realtà a sé stante, indipendente, ma è costitutivamente legato al significato che designa e alla comunità cui si riferisce. Questi due connotati confluiscono nel dare il nome al "mistero della persona" (*Ivi*, n.14), come risultato dalla stessa analisi lessicale del termine. E' risaputo che il vocabolo "persona" è la dizione latina usata per indicare la maschera degli attori, che serviva per amplificare (*per*) la loro voce (*sonus*) e insieme per segnalare il personaggio che essi rappresentavano, come

### Enrico Corradi

avverte il corrispondente greco *προσ-ωπον* (rap-presentazione). La persona è pertanto il segno che conosce la verità e la comunica agli altri.

Non a caso la cultura classica ha insistito nel sottolineare il nesso che esiste tra la nozione di persona e quella di ragione. Su di essa infatti si costruisce la definizione di persona più accreditata nell'intero arco del pensiero occidentale, precisamente quella di Severino Boezio: "*naturae rationabilis individua substantia*".

Il legame appare facilmente comprensibile se si considera che per i greci il parallelo linguistico della ragione è il termine *λογος*, che deriva da *λεγειν*, il cui significato vuol dire tanto "comprendere" quanto "parlare". Queste valenze mettono in rilievo che l'apertura della coscienza abbraccia l'orizzonte della verità, ne assimila il messaggio e lo trasmette agli altri soggetti. La razionalità conferisce all'uomo la dignità della persona, il cui statuto consiste nell'essere il segno che stabilisce il ponte tra verità e comunità. Persona, verità e comunità sono pertanto tre realtà chiamate a costituire un nodo inscindibile e a sviluppare un tale rapporto di interdipendenza che le variazioni di una si riflettono sulle altre due.

3. La verità cui la coscienza del cristiano si apre attraverso la fede è "il benevo-

lo disegno della volontà di Dio" (Ef. 1,5), che in Gesù, Verbo di Dio, è stato "ideato" e in lui, Verbo incarnato, è stato non solo "manifestato" ma anche "realizzato" (Ef. 1,9-10), soprattutto nell'atto in cui Cristo si consegna volontariamente alla morte. Si tratta del piano eterno di salvezza con cui l'amore incondizionato ed insopprimibile del Padre guida liberamente ogni uomo alla felicità del Regno.

4. L'identità di Gesù si risolve perciò nella missione di manifestare ed attuare in modo definitivo la volontà del Padre, che rappresenta la norma originaria e assoluta per tutti gli uomini. Ciò significa che Gesù stesso si configura a sua volta per il credente come il principio e il fondamento della verità, della morale e della vita: "Io sono la via, la verità e la vita" (Gv. 16, 14). Appare allora del tutto plausibile che la coscienza cristiana interpreti l'esistenza come "imitazione di Gesù". Non solo per il fatto che egli, con il suo esempio e il suo insegnamento, costituisce il modello di obbedienza alla volontà del Padre ("io faccio tutto quello che piace a lui" - Gv. 8,29), ma anche perché Gesù è per costituzione il sacramento che rivela e compie il progetto divino.

La morale del credente è strutturalmente "cristologica", nel senso che cristiano è convinto che Gesù, soprattutto crocifisso e risorto, è appunto il criterio normativo delle proprie scelte. La morte-risurrezione di Cristo è infatti l'evento in cui il piano di salvezza trova il suo compimento per ciascun uomo di ogni tempo, in modo tale che "dalla sua pienezza

noi tutti abbiamo ricevuto" (Gv. 1,14; cfr. *Gaudium et spes*, n.45).

5. Tuttavia la Pasqua presenta un'ambivalenza che suscita un problema. Da una parte infatti essa è "l'universale concreto" (Hegel), cioè è l'evento assoluto che "ricapitola in se stesso la lunga storia degli uomini" (Ireneo, *Adv. haereses*, III, 18,1); ma dall'altra la Pasqua assume la forma storica dell'avvenimento accaduto "una volta per tutte" (Eb. 9,12). Questa duplice dimensione solleva la questione che concerne le modalità secondo le quali il disegno di Dio, già attuato in maniera perfetta ma sintetica in Gesù, può analiticamente dispiegarsi istante per istante sino alla fine del mondo. Certamente Gesù è la sorgente che contiene tutta l'acqua di cui ha bisogno il fiume del tempo per trasformare la successione vuota e ripetitiva delle stagioni ( $\chi\rho\nu\nu\sigma$ ) nella realtà del presente, dove l'uomo si incontra con Dio che minuto per minuto rinnova al credente il dono totale di sé ( $\chi\alpha\rho\iota\sigma$ ) (cfr. Mt. 8,29; Mc. 1,15; Lc. 19,44; Rom. 3,26).

Ma come avviene che l'acqua della volontà di Dio fluisca lungo il corso della storia, attualizzando il progetto compiuto in Cristo? Rispondere a questo interrogativo significa parlare della missione specifica dello Spirito del Risorto (Gv. 7,37-39), che dopo la Pentecoste "riempie l'universo" (*Gaudium et spes*, n.11), affondando le radici di ogni vicenda umana nel piano di Dio risolto a Pasqua.

6. La conseguenza più rilevante che ne deriva dal punto di vista etico è che il criterio normativo sembra sdoppiarsi tra la persona di Gesù e l'azione dello Spirito che guida il corso della storia. In realtà non esiste altra legge che la volontà di Dio, la quale si manifesta però in due versioni diverse: nella forma trascendentale del Vangelo e in quella empirica della nostra esperienza.

Il Concilio Vaticano II insegna appunto il metodo di muoversi "alla luce del Vangelo e dell'esperienza umana" (*Gaudium et spes*, n.46). La missione dello Spirito Santo investe l'esistenza quotidiana, dispiegando nel tempo,

giorno per giorno, la volontà di Dio di cui la vita di Gesù rivela e realizza le linee che riguardano la salvezza degli uomini di ogni epoca. La legge dello Spirito è la "memoria" che ri-presenta nel nostro vissuto la parola eterna di Gesù: "lo Spirito Santo vi ricorderà tutto quello che vi ho detto" (Gv. 14,16).

7. L'etica cristiana si riferisce allora contemporaneamente a due poli normativi, a quello dell'ideale morale testimoniato da Gesù e a quello delle intenzioni del suo Spirito calate nel cuore della situazione concreta. Dalla loro convergenza scaturisce la risposta alla domanda, antecedente ogni scelta, che chiede di sapere come ci si deve comportare qui ed ora.

Un aspetto di questa convergenza corrisponde alla mediazione che Aristotele chiamava  $\phi\rho\nu\nu\epsilon\iota\sigma$ , il cui termine viene per lo più tradotto con "saggezza" oppure, come preferisce S. Tommaso, con "prudenza". Si tratta del giudizio che converte i principi universali della sapienza nelle decisioni etiche che determinano concretamente le singole scelte, promuovendo il passaggio dalla teoria alla prassi, dalla sapienza alla morale (*Summa th.*, II,II,47,2,1<sup>m</sup>). Per il credente la sapienza non è altro che "i principi e la luce che provengono da Cristo" (*Gaudium et spes*, n.46). Per cui la prudenza cristiana coincide con il giudizio di fede che stabilisce qual è la scelta più conforme alla volontà di Dio rivelata da Gesù.

8. Tuttavia il cristiano sa che anche la sua esperienza quotidiana è una fonte di moralità, perché racchiude nelle proprie pieghe l'azione dello Spirito che traccia i particolari del disegno di Dio in relazione al singolo, alle diverse comunità e all'intero genere umano. Il giudizio della prudenza assume allora la forma del "discernimento" ( $\delta\omicron\kappa\iota\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\nu$ ). "Non conformatevi alla mentalità del secolo, esorta S. Paolo, ma trasformatevi, rinnovando la vostra mente per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto" (Rom. 12,2).

Il discernimento è un dono dello Spirito (1 Cor. 12,10), che postula una conversione radicale, capace di coinvolgere il rapporto con Dio, con la comunità, con tutti gli aspetti della vita, prima ancora di promuovere un rinnovamento di ordine intellettuale. Ciò è reso possibile dalla relazione di intersoggettività che

la fede istituisce tra lo Spirito di Gesù e il cristiano, il cui frutto specifico è la grazia di distinguere nella complessità della propria vita ciò che piace a Dio, "perché nessuno conosce quello che è in Dio, se non lo Spirito di Dio" (1 Cor. 2,11). Ne deriva che il discernimento è uno sguardo sulla realtà di ogni giorno che permette al credente di leggerla nell'ottica di Dio.

9. Il rinnovamento determinato dalla fede non sottrae però la mente alla "fatica del concetto"; anzi non modifica neppure i criteri di indagine che le sono costitutivi. L'ordine a cui questi appartengono è quello della comprensione ermeneutica, dove la verità dei fatti, che corrisponde ai tratti del disegno di Dio, viene posta in evidenza attraverso il processo di "induzione". Tuttavia, in base al principio metodologico che la parte si illumina alla luce della totalità, l'approccio induttivo esige di essere integrato dalla luce della Pasqua, intesa come orizzonte di senso e nel contempo come chiave di lettura. Ciò equivale a dire che lo statuto epistemologico del discernimento sta nella correlazione tra la ricerca ermeneutico-induttiva inerente alle vicende di cui si intesse la vita quotidiana e il principio deduttivo-trascendentale dell'imitazione di Cristo.

10. Si tratta di correlazione nel senso che l'analisi dei fatti, per un verso, diventa chiara alla luce del principio della sequela e, per un altro, rende più concrete le prescrizioni dedotte da tale principio. L'imitazione di Cristo costituisce per il credente la fonte storica assoluta della volontà di Dio e delle sue specificazioni che riguardano ciascun uomo ogni giorno. Per questo motivo le conclusioni normative tratte dalla sequela svolgono l'imprescindibile funzione di orientare l'interpretazione degli avvenimenti quotidiani per discernere che cosa vuole Dio qui ed ora, quali sono i dettagli del suo disegno. A loro volta questi particolari rappresentano una verifica empirica di quelle conclusioni, perché non è certamente pensabile che si possano ricavare in modo logico tutte le

determinazioni del progetto di Dio, partendo da Gesù come modello.

Si può riprendere la correlazione che investe lo statuto del discernimento dicendo, per analogia con lo schema Kantiano, che il principio della sequela è la forma trascendentale che rende "intelligibili" i movimenti quotidiani del disegno divino, mentre tali movimenti sono la "materia" (il contenuto esistenziale) attraverso la quale si manifesta la volontà di Dio.

11. Le precedenti considerazioni suggeriscono l'idea che la convergenza dell'istanza deduttiva con quella induttiva assegna al discernimento il ruolo di "coscienza critica" per il fatto che, sotto l'azione dello Spirito Santo come "maestro interiore", essa assicura la fedeltà sia all'*unum necessarium* della Pasqua che alle espressioni storiche da questa assunte nell'avvicendamento dei tempi. Il primo tipo di fedeltà sottrae la visione cristiana all'equivoco di scambiare la volontà di Dio con un progetto di parte (ideologia). Mentre l'altro tipo di fedeltà preserva il cristiano dal rischio di girare a vuoto senza poter rispondere in termini concreti all'esigenza di conoscere che cosa vuole Dio qui ed ora (astrattismo).

12. La funzione esercitata dal discernimento è la stessa cui si deve ricorrere per leggere i cosiddetti "segni del tempo", che sono appunto le tracce quotidiane del Risorto. La loro decodificazione richiede una costante vigilanza non solo verso il carattere trascendente del mistero pasquale rispetto ad ogni situazione storico-culturale (la "riserva escatologica" di Metz), ma anche verso l'insopprimibile esigenza dell'amore di Dio di investire tutte le condizioni umane che si succedono nel tempo. La storia dei "segni" si traduce in quella della Pasqua come novità nella continuità, novità senza rotture e continuità senza ripetitività, che consente al credente di "estrarre dal suo tesoro cose nuove e cose antiche" (Mt. 13,52).

13. Il discorso relativo ai segni del tempo postula la convinzione che l'ultima risposta alla domanda che intende

sapere cosa vogliono dire gli avvenimenti della nostra vita è racchiusa nel significato posto alle loro radici dall'evento pasquale. Il progetto di Dio compiuto nella Pasqua di Gesù è il principio oggettivo che produce senso "una volta per sempre". Il suo dispiegamento nelle vicende della storia s'intreccia con le reazioni libere degli uomini, determinando una complessa rete simbolica.

Si sa che l'azione di una persona è per costituzione "intenzionale", tende cioè verso un fine. Essa infatti non è solo un "segno" che denota una realtà, ma è anche un "simbolo" che connota un significato, ossia che esprime un'idea. Per definizione l'idea è un'entità che "fa vedere", che apre una finestra sull'orizzonte di senso dentro il quale un soggetto compie le proprie scelte, offrendo a tutti la possibilità di capire la direzione verso la quale egli si muove. Interpretare i segni del tempo vuol dire allora capire le ideoguidi di una società, le linee direttrici di un certo momento storico, che corrispondono a quelle del piano di Dio che lo Spirito del Risorto traccia nell'ordito simbolico intessuto dalle decisioni degli uomini. Il compito di decifrare i segni del tempo implica perciò una lettura sinottica, in cui la preghiera docile alle ispirazioni del Maestro interiore si coniuga con una vigilanza capace di comprendere le intenzionalità sia di Dio che dei nostri contemporanei.

14. Tra queste ultime spiccano quelle racchiuse nelle scelte morali che oggettivamente possono essere considerate delle risposte (positive o negative) al progetto di Dio (cfr. C.M. Martini, *Farsi prossimo*, primi due capoversi del n. 19). La lettura critica degli indirizzi etici seguiti dalla società appare come un osservatorio privilegiato che consente di discernere, sia pure percorrendo il versante indiretto delle reazioni umane alla proposta di Dio, quali sono gli snodi più salienti del suo piano d'amore.

Questa linea di ricerca è una pista intesa a comporre in qualche modo la mappa dei segni del tempo, che sembra implicitamente sollecitata dallo stesso Vangelo di Luca, quando osserva che, come gli uomini sono capaci di avanzare previsioni meteorologiche mediante la rilevazione dei fenomeni atmosferici, così essi possono devono "capire (*δοκιμαζετε*) i segni del tempo (*τὸν καιρὸν*)" (Luc. 12,27). "Di fronte a una scelta economica o politica, scrive il

card. Martini, a un costume sociale che si va consolidando, a certi orientamenti che nascono nella vita familiare, ecc., la visione cristiana intuisce quali fenomeni rappresentino un inizio promettente, quasi un albeggiamento della civiltà dell'amore, della giustizia e della fraternità; e quali fenomeni invece, precludano a un mesto tramonto della civiltà, allontanando gli uomini da una vita di libertà e di pace" (C.M. Martini, *Ivi*). Per cui il discernimento si configura come "una visione teologica che raggiunge la cultura, la politica, l'economia, e cerca di confrontarsi con essa" (C.M. Martini, *Rinnovare la mente per la trasformazione del cuore*, "Orientamenti", 1986, 5, p.25).

15. La polarizzazione del vissuto attorno alla dimensione pasquale costituisce la spiegazione più profonda della storia, perché ne evidenzia la radice ultima. Questo risultato di carattere culturale non rappresenta però lo scopo ultimo del discernimento. Il suo giudizio mira soprattutto, come nello schema della "saggezza" aristotelica, a fondare una decisione etica, precisamente quella di agire secondo i termini della volontà di Dio. La visione cristiana dischiusa dal discernimento è la mediazione tramite la quale la fede si traduce in carità. Vale a dire che la carità è la risposta adeguata della libertà alla chiamata che Dio rivolge all'uomo oggi attraverso il discernimento.

16. La chiamata riveste la forma della "missione", intesa come "partecipazione integrale alla storia secondo il disegno salvifico di Dio" (*Vocazione e missione dei laici nella Chiesa a vent'anni dal Concilio Vaticano II* - *Instrumentum laboris*, n.11). La risposta etica alla volontà di Dio qui e ora si carica pertanto anche di una valenza missionaria, che nella Chiesa particolare è mediata dal discernimento della comunità e da quello decisivo del Vescovo, affinché "ciascuno cammini secondo il suo carisma e la sua ispirazione interiore, ma con l'attenzione a quelle mete ecclesiali che sono proposte allo sguardo contemplativo e al proposito operativo di tutti" (C.M. Martini, *Cento parole di comunione*).

## QUESTIONI DEL NOSTRO TEMPO

**Testo, riveduto e ampliato dall'autore, della relazione tenuta sul tema al gruppo Meic di Napoli nel corso di una serie di incontri di ricerca sull'ecologia. Per affrontare la materia**

**due punti di riferimento: l'esperienza biblico-cristiana di Dio come Spirito da un lato; le sfide dell'oggi, dall'altro, in rapporto alla vicenda tipica della "modernità"**

# SPIRITO SANTO, COSMO E STORIA

## A PROPOSITO DELLA QUESTIONE ECOLOGICA

**I**l rapporto dello Spirito Santo con il cosmo e, più in particolare, con la storia dell'umanità e il suo sviluppo, è un tema non sconosciuto alla tradizione cristiana, rappresentandone anzi uno dei tratti più originali. Ma, in ogni caso, è un tema divenuto di estrema attualità ai nostri giorni, non solo per l'imporsi impellente della questione ecologica (1), ma anche per l'autocoscienza nuova dell'impegno che i cristiani, proprio in forza del dono dello Spirito ricevuto dal Cristo risorto, sentono di dover assolvere nella trasformazione della vita sociale e politica, a favore di un'integrale promozione dell'uomo nel contesto di una rete sempre più fitta di interdipendenze.

In realtà, il tema dello Spirito Santo nel suo rapporto con la creazione e la storia è - da un punto di vista teologico - lo "snodo fondamentale" per disegnare il passaggio appropriato fra la novità della concezione trinitaria di Dio, propria del cristianesimo, e la delineazione del compito etico dell'uomo di fronte alla responsabilità che gli è propria nei confronti della storia e del cosmo.

In questo senso, cercare di approfondire questo tema diventa anche cercare di dare spessore teologico, esistenziale, ed anche operativo, oltrechè spirituale, all'impegno che i cristiani sono tenuti a dare di fronte alle sfide più urgenti del nostro tempo: la sfida dell'orientamento storico del cammino dell'umanità, con le questioni urgenti della giustizia sociale, della pace fra i popoli e della progettazione e messa in opera di un "governo" sovranazionale; e la sfida della salva-

**Piero Coda**

guardia della creazione.

Per approfondire, sia pure per sommi capi e come in una sorta di abbozzo iniziale, questo tema, penso occorra avere due punti di riferimento fondamentali: 1) l'esperienza biblico-cristiana di Dio-Spirito in rapporto alla storia e al mondo dell'uomo; 2) la sfida dell'oggi, e per un tentativo di risposta ad essa, l'orizzonte che ci viene dischiuso da questa esperienza di Dio che è originale del cristianesimo, in rapporto alla vicenda e alle dialettiche tipiche della "modernità", che sembrano esplodere con particolare virulenza in questi ultimi anni. Questi due punti di riferimento offrono pertanto l'articolazione fondamentale di questo contributo.

### **L'esperienza di Dio come Spirito nell'orizzonte della rivelazione biblico-cristiana**

Certamente, sarebbe molto interessante collocare l'esperienza biblico-cristiana di Dio come Spirito sullo sfondo dell'universale *esperienza religiosa* dell'umanità. Ma penso che, cogliendo l'originalità biblica, si possa cogliere anche il "profondo" dell'esperienza umana che affiora in ogni religione, e che trova appunto il suo compimento - gratuito - nell'esperienza cristiana (2).

*a) Lo Spirito di Jhwh e il mondo del-*

*l'uomo nell'Antico Testamento*

Già quando nell'Antico Testamento (3) si parla di "*ruah di Jhwh*" (lo Spirito di Dio) si intende, fondamentalmente, la presenza di Dio - il suo alito, il soffio vitale di Dio - nella creazione. Jhwh, che è il Dio altissimo e santo, "separato" e trascendente, altro rispetto al mondo, è però, allo stesso tempo, intimamente presente alla storia dell'uomo e alla vita del cosmo intero. Forse, nulla meglio dell'agostiniano "*intimior intimo meo, superior summo meo*", può descrivere l'esperienza di Dio fatta da Israele.

Anzi, si potrebbe dire che è proprio questa "qualità di Dio, il suo Spirito, quella che dice la specificità del rapporto fra Dio e la creazione sperimentato da Israele: Dio non è il Dio lontano e inattinabile, disinteressato di ciò che non sia Lui stesso (il Dio "motore immobile" di Aristotele o il Dio "orologiaio" del deismo illuminista, tanto per intenderci); ma neppure è il Dio che si confonde col cosmo, il Dio "sacrale" delle religioni politeiste, il Dio uno-tutto (*en kai pán*) d'ogni forma di panteismo o immanentismo.

Dio è trascendente o immanente a un tempo, ed è proprio questa sua caratteristica - che è più di una semplice caratteristica, in quanto coincide, misteriosamente, col suo stesso Essere (4) - che fa sì che il rapporto dell'uomo con Lui sia un rapporto di libertà e di comunione allo stesso tempo. Se Dio fosse solo trascendente e separato, l'uomo non lo potrebbe attingere, e, d'altra parte, non si potrebbe neppure capire come e perchè

Dio avrebbe potuto e voluto dar vita a qualche cosa di diverso da Sé. Se fosse solo immanente, s'identificherebbe col cosmo e con la storia, e non vi sarebbe libertà nè per Lui, nè per l'uomo: Dio potrebbe essere al massimo l' "anima del mondo" degli stoici o di Plotino...

La "distanza" fra Dio e l'uomo è, dunque, paradossalmente, il presupposto della loro comunione!

Ora, nell'esperienza di Israele, il "ruah di Jhwh", è proprio Dio che, per dir così, vive "fuori di Sé" rimanendo in Se stesso, e dà vita alla creazione, la conserva nella sua propria identità cooperando al suo sviluppo, e allo stesso tempo crea lo spazio d'incontro e di comunione fra l'uomo (e il creato) e Dio stesso, uno spazio che, al contempo, ne rispetti la distinzione.

Il modello del rapporto fra Jhwh e l'uomo è, dunque, a partire dall'esperienza biblica, il rapporto interpersonale: Jhwh non è un Dio anonimo e impersonale, è un Dio-Persona; e come nel rapporto interpersonale l'io e il tu, se entrano autenticamente in rapporto e in comunione, non solo non abdicano alla loro identità, ma ciascuno sperimenta l'altro come sempre al di là, trascendente il rapporto che il primo ha con il secondo; e nonostante ciò i due sperimentano di vivere in un'atmosfera nuova (il "noi") che li rende "trasparenti" l'uno all'altro se questo rapporto cresce ed è autentico - così è del rapporto fra Jhwh e l'uomo.

Ma ecco come il salmo 104 descrive il rapporto fra Dio e la creazione:  
*Se nascondi il tuo volto, vengono meno, toglì loro il respiro, muoiono e ritornano nella loro polvere.*

## NOTE

(1) Da un punto di vista teologico sono da ricordare almeno le opere del cattolico A. Auer, *Unweltlichkeit, Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, tr. it., Queriniana, Brescia 1988; e dell'evangelico J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, tr. it., Queriniana, Brescia 1986, insieme al precedente *Zukunft der Schöpfung*, tr. it., Queriniana, Brescia 1980, e al recentissimo *Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt*, M. Grunewald Verlag, Mainz, u. Chr. Kaiser Verlag, München 1989, che ha decisamente privilegiato la dimensione pneumatologica della questione ambientale. E inol-

*Mandi il tuo Spirito, sono creati, e rinnovi la faccia della terra" (29-30).*

O, ancora, ecco le parole del libro della Sapienza:

*"Poichè Tu ami tutto ciò che esiste e non odi nulla di quel che hai fatto; poichè Tu non hai preparato alcunchè che poi debba odiare.*

*Potremmo rimanere anche solo per un po', se Tu non lo volessi ?*

*O come potremmo conservarci, se Tu non ci avessi chiamati ?*

*Ma Tu hai cura di tutto, perchè tutto è tuo, Signore, amante della vita, e il tuo Spirito imperituro è presente in ogni cosa" (11,24-12,1).*

Lo spirito di Dio vive dunque nella creazione, vi "inabita" come nella sua dimora, ed è il principio di vita e di bellezza (la "gloria", *dóxa* nella traduzione dei LXX, *Kabód* in ebraico) del cosmo. Se il Dio di Israele "si ammanta di gloria", il riflesso di essa è percepibile nella creazione: "i cieli narrano la gloria di Dio..."

Accanto a questa funzione *cosmologica*, lo Spirito di Dio ha però anche una funzione specificamente *antropologica* e *storico-salvifica* o *liberatrice*. E' nell'uomo, infatti, che lo Spirito vuole innanzitutto abitare, è in mezzo al suo po-

polo che Jhwh vuol porre la sua tenda (la *shekinah*).

C'è un significativo episodio, narrato nel I° Libro dei Re, dove si descrive l'incontro fra il profeta Elia e Jhwh:

*"Fu detto a Elia: esci e fermati sul monte della presenza del Signore. Ecco il Signore passò. Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento vi fu un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto ci fu un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco ci fu il mormorio di un vento leggero. Come l'udì, Elia si coprì il volto con il mantello, uscì e si fermò all'ingresso della caverna. Ed ecco, sentì una voce che gli diceva..." (1 Re 19, 11-13)*

Lo Spirito è questo invito di Dio per l'uomo ad ascoltare la sua voce, è "l'atmosfera" dell'incontro con Lui. Ma perché invita ad ascoltare Dio, non per questo lo Spirito invita a una "fuga dal mondo", a un disprezzo della storia: anzi, proprio infondendo il suo Spirito, Jhwh chiama gli uomini a dei compiti storici di guida e di profezia del suo popolo: i giudici, i profeti, il Messia preannunciato (l'unto dello Spirito, il *christòs* in greco; *mashiàh* in ebraico) sono "uomini dello Spirito" (dei "carismatici") e per questo sono i veri attori e protagonisti della storia di Israele.

In questo orizzonte, la *promessa* che Dio fa ad Israele è quella dell'effusione sovrabbondante del suo Spirito che gli permetterà di abitare in pienezza in mezzo al suo popolo:

tre, in posizione unilateralmente critica rispetto all'eredità cristiana (cf. la sezione II.a del presente studio) E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg 1981; più equilibrati U. Krolzik, *Umwelt-krise - Folge des Christentums?*, Stuttgart 1979 e W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, tr. it., Queriniana, Brescia 1987. per un'introduzione al dibattito teologico in Italia, cf. R. Gibellini, *Il dibattito teologico sull'ecologia*, in "Il Regno"/attualità, XXXIII (1988), n. 603, pp. 489-491; E. Franchini, *Per una spiritualità dell'ecologia*, in "La settimana del clero", 5 febr. 1989, n. 5; G. Mattai, *Un problema morale nuovo: l'ecologia*, in "Credere oggi", VI (1986), n. 33, pp. 88-99; il

1° numero del 1989 della "Rivista di Teologia morale"; e soprattutto il vol. *Questione ecologica e coscienza cristiana*, a cura di A. Caprioli-L. Vaccaro, Morcelliana, Brescia 1988 (con contributi teologici di J. Moltmann, G. Greshake, W. Kasper, G. Angelini). Per quanto riguarda la crescente autocoscienza ecclesiale a proposito di questo tema si vedano l'enciclica *Sollicitudo rei socialis* (n. 26) e l'esortazione apostolica *Christifideles laici* (n. 43); in campo ecumenico il documento finale dell'Assemblea di Basilea su "pace nella giustizia" (pubblicato recentemente, insieme alle delazioni fondamentali, dalle Edizioni Relazione di Bologna), cf. anche K.F. v. Weizsäcker, *Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit. Frieden und die*

"Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno Spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne.

Porrò il mio Spirito dentro di voi e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi (...) voi sarete il mio popolo e Io sarò il vostro Dio" (Ez. 36,26-28).

A questo evento, che è inscindibilmente personale e comunitario, parteciperà in grazia dello Spirito tutto il cosmo. Scrive il profeta Isaia:

"Ma infine in noi sarà infuso uno Spirito dall'alto; allora il deserto diventerà un giardino (...). Nel deserto prenderà dimora il diritto e la giustizia regnerà nel giardino. Effetto della giustizia sarà la pace, frutto del diritto una perenne sicurezza. Il mio popolo abiterà in una dimora di pace" (32,15-18).

In conclusione: col suo Spirito, Jhwh sostiene e vivifica la creazione; essa è destinata a diventare dimora e giardino di pace per gli uomini, ma ciò non potrà avvenire se non attraverso l'opera dello Spirito stesso che, trasformando il cuore e di conseguenza anche l'operare dell'uomo, farà sì che il cosmo raggiunga la sua intenzionalità: essere, appunto, dimora di pace, cornice e orizzonte dell'incontro fra Dio e l'uomo, e fra l'uomo e l'uomo.

In fondo, è la stessa prospettiva che

possiamo trarre da una lettura attenta dei primi capitoli del libro della Genesi: si pensi soltanto ai temi dello Spirito di Jhwh che "aleggiava sulle acque" (Gen. 1,2) (come aquila o colomba sulla sua covata - fa notare qualche esegeta; cf Dt. 32,11); o allo spirito che Dio infonde nell'uomo (2,7); o, infine, alla "brezza del giorno" (si ricordi l'episodio di Elia), in cui avviene l'incontro fra Jhwh e Adamo nel giardino della creazione (3,8).

b) *Lo Spirito del Cristo risorto e la "nuova creazione" nel Nuovo Testamento*

Gesù di Nazareth si presenta egli stesso, e così viene compreso dalla prima comunità cristiana - soprattutto a partire dall'evento della sua morte e resurrezione - come il Messia, l'unto dello Spirito, anzi come colui che, in virtù dello Spirito, è costituito "Signore" di tutte le cose. Cosa significa tutto questo?

Significa che in Gesù - secondo l'antica promessa - si realizzano l'incontro e la comunione perfetta tra l'uomo e Dio. E ciò avviene, per dir così, grazie a due condizioni: da un lato, in virtù della pienezza di Spirito che Gesù riceve da Dio (è concepito nello Spirito, è battezzato attraverso l'effusione dello Spirito, annuncia ed attua la venuta del Regno nella forza dello Spirito, risorge ed è costituito Signore nello Spirito...); dall'altro, perché il "cuore" di Gesù - per riprendere la profezia di Ezechiele - è completamente docile e aperto all'azione dello Spirito, e la sua libertà è pienamente orientata a realizzare questo incontro e questa comunione con Dio nello Spirito.

E' nello Spirito che Gesù può "esultare" di gioia nel riconoscimento di Dio come Padre (cf Lc 10 21-22), e a Lui può rivolgersi con l'appellativo intimo e pieno di fiducia di "Abbà"; ed è nello Spirito che Gesù si fa liberatore e salvatore degli uomini, annunciando e attuando il "Vangelo" della fraternità. In una parola, nello Spirito Gesù incontra il Padre e incontra i fratelli, sino al dono totale di sé compiuto sulla croce.

Sarà nella luce di questa originale esperienza di Gesù che, a partire dalla sua Pasqua di morte e resurrezione, si dischiuderà - nell'autocoscienza della primitiva comunità espressa negli scritti del Nuovo Testamento - , una più piena comprensione dell'identità e dell'opera dello Spirito nella storia dell'uomo e nel cosmo.

Lo Spirito - come ci mostra soprattutto il Vangelo di Giovanni, insieme ad altri significativi testi dell'Epistolario Paolino - prima ancora d'essere l'atmosfera dell'incontro tra Dio e l'uomo, è l'atmosfera "personale" - per dir così - della vita divina stessa, è il luogo di comunione e d'incontro del Padre e del Figlio, così come ci testimonia la vita e la resurrezione di Gesù. Dio - ed ecco la novità cristiana - non è solitudine, è comunione, è Amore; e se il Padre e il Figlio - come dirà sant'Agostino - sono l'Amante e l'Amato, lo Spirito è il loro reciproco Amore, è per dir così la "casa" dell'amo-

*Bewährung der Schöpfung*, tr. it., Queriniana, Brescia 1987 (Gdt 174); e a livello italiano il documento della Conferenza Episcopale Lombarda, *La questione ambientale. Aspetti etico-religiosi*, Centro Ambrosiano, Milano 1988.

(2) Cf., ad es., L. Bouyer, *Le Consolateur. Esprit Saint et vie de grâce*, tr. it., Edizioni Paoline, Roma 1983; in particolare, "Presentimenti dello Spirito", pp. 18-25.

(3) Circa l'esperienza dello Spirito Santo nell'Antico Testamento, mi limito qui a pochi cenni essenziali, e per di più nella prospettiva che interessa più da vicino in questa sede. Per un approfondimento, oltre alle presentazioni sistematiche di L. Bouyer, *op. cit.*, Y.

Congar, *Je crois en l'Esprit Saint. I: L'Esprit Saint dans l'Economie. Révélation et expérience de l'Esprit*, tr. it., Queriniana, Brescia 1981 (in particolare, pp. 17-28), F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, Dehoniane, Bologna 1987 (con aggiornata bibliografia), le voci di R. Albertz-C. Westermann, *Ruab-Spirito*, in Dizionario Teologico dell'Antico Testamento, pp. 654-678, AA.VV., *Pneuma*, in Grande Lessico del Nuovo Testamento (Kittel), pp. 848-928; H. Cazelles, *L'apport de l'Ancien Testament à la connaissance de l'Esprit Saint*, in "Credo in Spiritum Sanctum" (Atti del Congresso teol. inter. di pneumatologia, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1982), I, pp. 719-727.

(4) Basti pensare al "nome" di Dio rivelato a

Mosé: JHWH, che abbraccia indissolubilmente sia l'auto-comunicazione storico-salvifica di Dio come misericordia e fedeltà al suo popolo, sia la rivelazione (non ancora piena) dell'Essere in Sé, propriamente trascendente e santo di Dio stesso. Cf. J. Auer-J. Ratzinger, *Gott - Der Eine und Dreisine*, tr. it., Cittadella, Assisi 1982, pp. 154ss.

(5) Sulla rivelazione e l'autocomunicazione dello Spirito in rapporto all'evento-Gesù, si vedano, oltre alle opp. di cui alla nota 3, M.A. Chevallier, *Souffle de Dieu, Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, Beauchenne, Paris 1978; F.-X. Durrwell, *L'Esprit Saint de Dieu*, Du Cerf, Paris 1985; M.J. Le Guillot, *Le développement de la doctrine de l'Esprit Saint dans les écrits du Nouveau Testament*, in "Credo in Spiritum Sanctum", cit., II, pp.

re in cui Padre e Figlio si incontrano. Per ciò stesso, lo Spirito è la "gloria" del Padre e del Figlio, il rivestimento, il manto di bellezza di Dio. E' proprio per questo - come scrive il grande teologo russo S. Bulgakov - che lo Spirito Santo diventa "l'artista del mondo", colui che, in unità col Padre e il Figlio, riveste il cosmo di bellezza, partecipandogli la vita stessa di Dio, la sua "gloria".

Da tutto questo si può comprendere anche perché la prima comunità cristiana, la Chiesa, si autocomprensiva sin dall'inizio come il luogo tutto speciale dell'inabitazione dello Spirito Santo, il suo Tempio.

La fede in Cristo, di cui parla il Nuovo Testamento, che cos'altro è - infatti - se non il libero evento di coinvolgimento dell'uomo nel rapporto di comunione, per lo Spirito, fra Gesù e il Padre? E' per questo che il cristiano scopre Dio come Padre e gli altri uomini come fratelli, perché può guardare a Dio e ai fratelli con gli stessi occhi del Cristo, nello Spirito.

Ecco come si esprime ad esempio San Paolo nella lettera ai Romani:

*"Voi avete ricevuto uno Spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: Abbà, Padre. Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio" (8,14-16).*

L'evento della figliolanza (si tratta di un evento, e dunque non è un effetto magico, ma implica l'opzione della nostra libertà e la perseveranza della nostra responsabilità) (6), è poi correlativo all'evento della comunione liberatrice fra gli uomini. *Comunione*, in quanto l'uomo si fa capace di autentico incontro con l'al-

tro; *liberatrice*, in quanto l'evento di questo incontro da persona libera a persona libera smaschera le coperture ideologiche dei rapporti ingiusti, e provoca la trasformazione di questi stessi rapporti.

Approfondita, ritorna qui la carica propriamente profetica e plasmatrice di storia nuova che abbiamo visto essere tipica dello Spirito sin dall'Antico Testamento. Basti leggere questi testi paolini che fotografano la radicale novità di rapporti intersoggettivi e sociali nella prima comunità, "provocati" dallo Spirito:

*"E' in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, giudei o greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati ad un solo Spirito" (1 Cor. 12,13).*

*"Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo e donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù" (Gal. 3,28).*

Questo spazio di novità e di libertà realizzato nello Spirito, attraverso la mediazione della libertà degli uomini nella reciprocità dei loro rapporti, diventa segno profetico del superamento delle discriminazioni razziali, sessuali, socio-

politiche, e perciò stesso principio di fermentazione della storia.

E, in continuità con la prospettiva veterotestamentaria, a questo evento di novità è chiamato a partecipare il cosmo intero. Ecco il notissimo testo di Romani capitolo 8, un testo che, in prospettiva cosmica, coinvolge nell'evento della figliolanza (di cui già abbiamo detto, citando proprio alcuni versetti di questo stesso capitolo) tutta la creazione:

*"La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità - non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa - e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo" (8,19-23).*

E' un testo stupendo, del resto non isolato nella tradizione neotestamentaria (cf 2 Pt 3,13, Ap 21,1), che mostra l'intimo nesso fra la "libertà dei figli di Dio" - e cioè la compiuta realizzazione dell'uomo come evento di grazia, di libertà e di comunione, - il dono dello Spirito e la partecipazione del cosmo a tutto questo.

Se mettiamo in rapporto questo testo - in cui Paolo proietta escatologicamente l'esperienza sua personale e quella delle prime comunità cristiane - con la pagina iniziale della Genesi e, in genere, con tutta la testimonianza dell'Antico

791-808.

(6) Circa la piena auto-comunicazione dello Spirito (da parte di Dio), e la piena accoglienza di Lui (da parte dell'uomo), è importante fare due fondamentali precisazioni. *Teologicamente*, la piena effusione dello Spirito Santo, e la conseguente sua auto-rivelazione come "Persona" (per usare la precisa terminologia in seguito adottata dalla Chiesa) sono intrinsecamente legate all'evento-Gesù e, in modo culminante, all'evento pasquale, perché in esso è avvenuta la piena autocomunicazione (nella storia) del mistero della vita trinitaria: nell'atto del morire sulla Croce, Gesù - già secondo la riflessione neotestamentaria - è pienamente generato come Figlio dal padre nello Spirito (cf. ad es., Eb 1,5; Rm

1,3-4; At 13,33), e nello stesso Spirito torna al padre (cf. Gv 3,34; 6,60-65; 7,38 e soprattutto 7,38 e 19,30; Eb 9,14, ecc.): dunque, vive e rivela come Verbo incarnato quella pericolosi d'amore in cui le tre divine Persone sono uno e distinte. D'altra parte, *antropologicamente*, in che cosa consiste per l'uomo il "ricevere" lo Spirito dal Risorto? Per comprenderlo occorre superare una superficiale contrapposizione fra dono *oggettivo* dello Spirito e acquisizione *soggettiva* del Medesimo, come se l'una cosa escludesse l'altra. Il dono dello Spirito è oggettivo, proviene dall'*extra nos* dell'evento salvifico di Cristo, ma non può essere accolto senza l'apertura dell'uomo, la "fede", che significa - soggettivamente, e non senza l'aiuto della grazia preveniente - aprirsi al significato del-

l'evento della Croce di Gesù. Perché vi sia l'adesione soggettiva vi dev'essere la *realtà* del dono dello Spirito da parte del Cristo Crocifisso e Risorto; perché il dono oggettivo non sia effetto "magico" occorre l'apertura della libertà e dell'intelligenza dell'uomo. In questo senso, il dono dello Spirito è il massimo dell'autocomunicazione di Dio all'uomo, la condizione per fermentare il cammino della storia in vista del Regno; ma senza la mediazione della libertà e dell'assunzione di responsabilità dell'uomo, l'immenso Dono resta inattivo ed inefficace. Per un approfondimento dei presupposti teologici di questa comprensione, cf. il nostro *Evento pasquale, Trinità e Storia*, Città Nuova, Roma 1984.

(7) Ha offerto alcune rapide linee per una ri-

Testamento, ne possiamo trarre alcune conclusioni, che mostrano la continuità nella novità fra promessa e adempimento nella storia della salvezza.

L'Antico Testamento ci ha insegnato che la creazione, intimamente abitata e vivificata dalla presenza dello Spirito creatore e provvidente, è chiamata ad essere la "dimora della pace". Per questo essa è sottomessa all'uomo, che Dio ha posto come custode nel giardino della creazione. La creazione, dunque, diventa ciò che è chiamata ad essere attraverso la mediazione della libertà dell'uomo. Se l'uomo si ripiega egoisticamente su se stesso - per una falsa esperienza della libertà - coinvolge in questo perversimento la creazione stessa (Cf. il racconto della Genesi, Romani cap. 8). E' solo attraverso lo Spirito, quale incontro liberante con Dio creatore e Padre e con i fratelli, lo Spirito in cui e di cui è unto Gesù e che Egli effonde dal suo fianco squarciato sulla Croce, che l'uomo acquista la vera libertà del figlio, e dunque può dare il vero significato alla creazione e può operare perché essa divenga "dimora della pace". E' in questo senso che Paolo può dire che la creazione geme e attende la rivelazione dei figli di Dio: solo se l'uomo si sperimenta nello Spirito figlio e fratello e come tale opera, la creazione può diventare ciò che è chiamata ad essere.

Se volessimo tradurre le prospettive teologiche - così ricche e originali - che ci

offre l'esperienza biblico-cristiana, in termini etici, potremmo dire che l'evento dello Spirito è la condizione di un'integrale assunzione di responsabilità etica da parte dell'uomo nei confronti degli altri uomini (della storia dell'umanità), e nei confronti della creazione intera.

### **La sfida dell'oggi e il contributo cristiano a una risposta**

Sarebbe molto interessante, per arrivare a comprendere più profondamente l'oggi socio-culturale e le sue sfide, ripercorrere la storia soprattutto del mondo occidentale per riscontrarvi l'effettiva presenza e operatività storica degli orizzonti teologici che abbiamo delineato. Impossibile essendo in questa sede una tale ricostruzione storica (7), mi limito a enucleare alcuni centrali nodi teorici e pratici che possono configurare la critica che la cultura occidentale contemporanea ha lanciato al Cristianesimo e alla sua storia, soprattutto in riferimento alla questione ecologica, per cercare di mostrarne la fondatezza o l'infondatezza, e poi delineare una pista di risposta in positivo. Lo faccio delineando alcune coppie dialettiche, nelle quali sembra irrimediabilmente impigliata l'interpretazione "moderna" (8) del cristianesimo.

#### **a) Il cristianesimo e le "dialettiche" della modernità**

1. La prima coppia dialettica può essere formulata attraverso questa sintetica domanda: *cosmo e/o storia?* in termini più perspicui: il cristianesimo, la religione per eccellenza dei tempi moderni

suo interno, di questo progetto, delle sue realizzazioni e dei suoi obiettivi: con tutta la potenzialità, e l'ambiguità a un tempo, di questo "novum", che per ora sembra definibile più in negativo che in positivo, ma che certamente merita la massima attenzione.

(9) N. Elias, *Humana conditio. Osservazioni sullo sviluppo dell'umanità nel quarantesimo anniversario della fine della guerra*, Il Mulino, Bologna 1987.

(10) Cf. G. Ruffolo, *Emergenza ecologica e governo mondiale*, in "MicroMega", 2/1988, pp. 7-14: "la società umana è diventata davvero, per la prima volta, una, stretta nella fitta maglia di interdipendenza dell'economia e dell'informazione: una rete che trasmette i

(Hegel), è una religione della storia o del cosmo?

Qualcuno, sia sul versante laico che su quello teologico, critica oggi l'esperienza cristiana nel suo rapporto con la storia culturale e sociale dell'Occidente, mettendola ad esempio a confronto con quella di altre religioni, tacciandola di aver privilegiato unilateralmente la dimensione storica rispetto alla dimensione cosmica dell'esistenza umana. Il cristianesimo (e prima l'ebraismo), sarebbero "religioni della storia", riprendendo la famosa definizione di Mircea Eliade, e non della natura; per questo (come mostrano gli esiti del cristianesimo in filosofie sia pure secolarizzate come quelle di Hegel e di Feuerbach) sarebbero origine dell'antropocentrismo moderno, col conseguente disprezzo e sfruttamento indiscriminato della natura.

Come rispondere? Bisogna certamente riconoscere che alcune correnti del pensiero e della prassi occidentale sono andate in questa direzione. Ma, dal punto di vista dell'esperienza biblico-cristiana, una contrapposizione tra cosmo e storia è - come abbiamo veduto - del tutto insostenibile. Anzi, i due termini e le due dimensioni dell'esistenza umana, vanno intimamente congiunti, tanto da autenticarsi e verificarsi l'uno nel e con l'altro.

2. Una seconda coppia dialettica, con-

costruzione storica della "vicenda" dello Spirito nell'Occidente, W. Kasper, *Spirito-Cristo-Chiesa*, tr. it., in *L'esperienza dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1974, pp. 58-81; per un'ampia panoramica storica, H. De Lubac, *La posterità de Joachim de Flore*, II voll., tr. it., Jaca Book, Milano 1981.

(8) L'ermeneutica della "modernità" che fa da sfondo a queste considerazioni si pone nella linea delle recenti riflessioni che tendono a vedere nella medesima un esperimento storico-culturale tipico dell'Occidente, caratterizzato dal privilegiamento della dimensione "calcolante" e "strumentale" della ragione teorica e pratica, con le conseguenti opzioni sul piano storico. La "post-modernità", in questo senso, si apre come messa in crisi, dal

suoi impulsi lungo tutta la sua estensione, in tempo reale. Ma, politicamente, essa è divisa, frammentata in centomila Superstati, Stati, e staterelli sovrani. E' un gigante senza cervello: tutti i suoi sistemi ideologici sono connessi, tranne il sistema nervoso centrale. Dunque, i messaggi diretti al mondo cadono nel vuoto. Diventano pure immagini. Non stimolano l'azione" (p.8). Considerazioni simili sono state svolte da A. Pavan nel suo intervento all'Assemblea ecumenica di Basilea, *Un rôle pour les chrétiens dans l'écologie mondiale: la sauvegarde de la Création*, che ha sottolineato - tra l'altro - che, per superare l'attuale vuoto etico e legislativo, occorre con urgenza elaborare non solo una bio-etica ma anche una cosmo-etica.

seguito alla prima, è quella fra *naturalismo e/o antropocentrismo*? Si dice, anche da parte di teologi: il comando biblico del dominio dell'uomo sulla creazione, e il conseguente primato dell'uomo, vanno rigettati, per tornare a un sano equilibrio con la natura: occorre - si dice ancora - riconoscere una "soggettività" propria della natura stessa.

A parte l'idealizzazione semplicistica e ingenua di questa visione, perché la natura per sé è spesso solo "selva" e diventa "giardino" - per usare l'espressione biblica - solo col concorso dell'uomo, la visione cristiana supera decisamente questa dialettica. L'antropocentrismo assoluto misconosce la vera identità dell'uomo, finendo col compromettere il rapporto con Dio e con la creazione, perché pone l'uomo come un assoluto di fronte a Dio e interpreta il rapporto tra l'uomo e la creazione anch'esso in termini di conflitto e di asservimento; ma anche il naturalismo è altrettanto pernicioso, perché misconosce l'intenzionalità della creazione, che è quella di diventare - per la mediazione della libertà dell'uomo e l'evento dello Spirito - dimora degli uomini, e di Dio fra di essi.

3. Alla radice delle precedenti contrapposizioni ve ne è una fondamentale: *Dio e/o l'uomo*? È il cuore dell'esperienza religiosa, così com'è stata vissuta soprattutto nell'Occidente moderno e così com'è stata formulata, ad esempio, da Hegel e Goethe: "se Dio è, io no sono; se io sono, Dio non è". Panteismo e ateismo sembrano le due uniche soluzioni.

Ma l'esperienza biblica di Dio come Spirito, che dischiude - alla luce

dell'evento-Cristo - l'esperienza di Dio come Trinità, permette di superare radicalmente questa aporia. Dio è trascendente e immanente a un tempo, e tale trascendenza-immanenza di Dio è la condizione di possibilità e di esercizio dell'identità-libertà dell'uomo, della sua storia, del suo abitare il cosmo. Dio e l'uomo - come testimonia in pienezza l'esperienza di Cristo - sono chiamati a coabitare in un "noi" dello Spirito in cui ciascuno è pienamente se stesso.

4. Ma, se Dio è, ed è l'origine e il fine dell'uomo, è possibile sfuggire a un'altra contrapposizione: *escatologismo (ascetismo) e/o incarnazionismo (impegno nel mondo)*? In altre parole, se il fine dell'uomo è il "noi" del rapporto con Dio, l'attitudine di fondo del cristiano non deve essere forse la "fuga mundi", l'ascetismo portato sino al disprezzo per il mondo o anche l'attesa della consumazione escatologica del mondo stesso?

Certo, alcune correnti radicali della storia cristiana hanno teorizzato e realizzato queste concezioni che, del resto, in molte forme sono proprie delle grandi esperienze religiose dell'umanità, dal buddismo al platonismo. Ma la specificità dell'esperienza biblico-cristiana va in direzione diametralmente opposta. Già l'Antico Testamento non conosce il disprezzo greco per materia e corporeità, sicché la materia non è il limite a Dio co-

me nel pensiero greco, o addirittura l'anti-Dio come nel manicheismo, ma è creata da Dio e animata dal soffio vitale di Dio stesso. Il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio poi, è quanto di più radicalmente opposto alla svalutazione del cosmo si possa pensare: Dio che "si fa fango" - come dirà San Bonaventura - riproponendo la grande esperienza di San Francesco d'Assisi. Per non dire della sconvolgente realtà - sconvolgente per il modo di pensare greco, come sperimenterà San Paolo di fronte all'Areopago di Atene - della resurrezione dei corpi!

D'altra parte, però, l'orizzonte del creato non esaurisce l'attesa del cristiano; l'impegno nel temporale non può essere assolutizzato. Non solo, infatti, tutto è *da Dio*, ma tutto è anche *per Dio*, e solo così è autenticamente anche per l'uomo. Per il Nuovo Testamento il rapporto dell'uomo con il cosmo e con il compimento della storia, perché essi possano raggiungere la loro piena intenzionalità, non va visto solo come un crescere *dal basso*, per l'impegno del cristiano sia pure animato dallo Spirito e ponentesi sul prolungamento dell'incarnazione del Figlio di Dio; ma anche come un venire *dall'alto*, uno scendere da presso Dio, come direbbe l'Apocalisse (21,2). Cristo infatti verrà,

*"poi sarà la fine, quando Egli consegnerà il Regno a Dio Padre (...). Bisogna infatti che Egli regni finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi (...). E quando tutto gli sarà sottomesso, anche Lui, il Figlio, sarà sottomesso a colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti" (1 Cor 15,23-28).*

(11) Cf. le panoramiche sociologiche, filosofiche e teologiche contenute in *La questione etica. Una sfida dalla memoria e dal futuro dell'uomo*, a cura di A. Giordano, Città Nuova, in corso di pubblicazione (CdT 12).

(12) Sul tema, cf. il nostro *Antropologia trinitaria e agire umano nel mondo*, in "Nuova Umanità", X (1988), n. 58-59, pp. 11-42.

(13) In questa linea ha offerto una serie e stimolante riflessione, in Italia, A. Rizzi, "Oikos". *La teologia di fronte al problema ecologico*, I e II, in "Rassegna di Teologia", XXX (1989), pp. 22-35; 145-164: "potremmo definire la creazione come la natura donata alla comunità degli uomini in quanto poveri (*bisogno*) attraverso gli uomini in quanto giu-

sti (*responsabilità*). Soltanto questa connessione rende ragione adeguatamente dell'espressione profetica (celebre ma un po' svenudata): la pace sarà frutto della giustizia (Is 32,17). Essa dice che l'adempimento di tutti i bisogni, la pienezza di vita per tutti (è questo il senso biblico di *shalom*-pace) matura non da fortunate congiunture ma dalla responsabilità, insieme universale e personale, verso il bisogno altrui, dalla *reciprocità nella solidarietà* (= giustizia). (...) l'essere vero della natura non è naturalistico ma personalistico; non è la finalità organica che intrinsecamente la governa ma l'intenzionalità d'amore, tesa tra la libertà divina e la povertà umana, e tessuta nella trama delle relazioni tra uomini. Il senso primo e ultimo del mondo non è l'uomo dentro la natura, ma la natura tra Dio e

l'uomo e tra il giusto e il povero" (pp. 34-35). In chiave pneumatologica, J. Moltmann ha scritto: "Se lo Spirito Santo è effuso sull'intero creato, allora lo Spirito crea la comunità di tutte le cose create con Dio e fra loro realizzando quella comunione della creazione, nella quale tutte le cose create, ognuna a suo modo, comunicano reciprocamente e con Dio. L'esistenza, la vita, la trama e l'ordito di tutti i rapporti sussistono nello Spirito" (*La crisi ecologica: pace con la natura?*, in *Questione ecologica e coscienza cristiana*, cit., p. 142). Sul tema della "Transizione antropologica", cf. le acute osservazioni di E. Balducci, *La realtà dell'utopia*, serie di conferenze pubblicate in "Testimonianze", a partire dal nn. 309-310 del 1988.

Non si può dunque contrapporre escatologismo ed incarnazionismo, non si può fuggire dal mondo, ma non si può neppure ridurre la fede a impegno nel mondo: occorre quell'equilibrio che è dato dallo Spirito, e che è fatto - allo stesso tempo, e inscindibilmente - di apertura e attesa nei confronti di Dio, e di incarnazione concreta nella realtà storica.

5. L'ultima dialettica è quella fra *cristianesimo e/o modernità*. Guardando a quanto sta emergendo in questi ultimi anni di crisi della modernità, potremmo dire che il rapporto dialettico fra cristianesimo e modernità ha assunto storicamente due figure contrapposte, almeno dal punto di vista che ci interessa della presenza dell'uomo nella storia e della sua responsabilità di fronte al cosmo.

La prima, che è stata la prevalente sino ad oggi, era la seguente: la modernità è uno stadio successivo rispetto all'esperienza religiosa cristiana che, a sua volta, si mostra come il compimento dell'esperienza religiosa degli stadi precedenti della storia dell'umanità. La modernità, dall'illuminismo all'idealismo, dal marxismo al positivismo, è caratterizzata dalla volontà di instaurare il "regnum hominis" contrapposto al "regnum Dei", e ha come suoi strumenti di attuazione scienza e tecnica, che appunto sono strumenti di dominio dell'uomo sulla storia e sulla natura. Vi è perciò incompatibilità fra cristianesimo e modernità, secondo un modulo di comprensione della storia modellato sul processo dialettico della *aufhebung* (superamento nella conservazione) hegeliana.

La seconda figura, quella "post-moderna", si affaccia quando il progetto ideologico e tecnocratico del "regnum hominis" si incrina sia nelle coscienze che nella prassi: dalla critica alla scienza di Nietzsche e Husserl, a quella della metafisica e della tecnica di Heidegger, sino agli esiti nichilisti del pensiero contemporaneo.

Ed allora, spesso, la modernità è vista come il frutto maturo del cristianesimo, e dunque la riscoperta della "natura", l'esigenza ecologica sono viste di nuovo - ma in direzione opposta alla figura precedente -, in dialettica e superamento della stessa esperienza biblico-cristiana,

con al massimo un ritorno a forme precristiane di sacro o di sacralizzazione della natura stessa: se la figura "moderna" della critica al cristianesimo supera quest'ultimo *in avanti*, quella "post-moderna" lo supera - tendenzialmente - *all'indietro*.

Come si può notare si tratta di semplificazioni difficilmente accettabili per un pensiero rigoroso ed equilibrato. Come infatti non si può contrapporre del tutto cristianesimo e modernità, perché all'interno della modernità operano molti fermenti di origine e di ispirazione cristiana, così non si può identificare del tutto il cristianesimo con le opzioni della modernità riguardo ad esempio la concezione del rapporto fra l'uomo e la natura, e ai suoi esiti decisamente negativi.

Rifacendosi all'originalità dell'esperienza cristiana, così come l'abbiamo rapidamente delineato nella prima parte di questo intervento, si possono invece rinvenire degli essenziali criteri di discernimento sia del progetto teorico e pratico della modernità, sia di un suo superamento in chiave cristiana.

#### b) *Nello Spirito fare del cosmo una "dimora di pace"*

Ma veniamo all'oggi. Quali le sfide fondamentali, e quale il contributo cristiano a una risposta responsabile?

Assai sinteticamente, e quindi con una buona dose di approssimazione, penso si possa dire che, a una prima e globale fenomenologia del nostro tempo, appaiono sostanzialmente due i fenomeni più macroscopici.

- Il primo è quello dell'infittirsi delle relazioni sociali fra gli uomini, le nazioni, le razze, le culture; tutto oggi comincia ad avere una ripercussione planetaria, sicché il mondo diviene sempre più rapidamente quell'unico villaggio previsto dai sociologi, nella linea di quello che Theilhard de Chardin definirebbe un salto qualitativo vero e proprio nel processo evolutivo di unificazione dell'umanità.

- Il secondo, del resto strettamente connesso al primo, è che proprio per questa planetarizzazione dell'esistenza umana, la storia è giunta a dei "punti di rottura" con il cammino precedente della storia dell'uomo, che di per sé si presentano anche come dei "punti di non ritorno" a un equilibrio precedentemente dato.

Bastino tre esempi soltanto per illu-

strare questa seconda caratteristica che emerge dal nostro tempo. Si pensi innanzitutto al grave problema della pace: Norbert Elias, esaminando la storia dell'umanità, è giunto alla conclusione che oggi, per la prima volta, l'uomo si trova nella condizione di non poter risolvere più le conflittualità fra le nazioni e gli stati con il mezzo della guerra, pena la distruzione stessa del pianeta (9). Quanto al problema della giustizia sociale, lo stesso Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Sollicitudo rei socialis*, ha scritto: "lo sviluppo o diventa comune a tutte le parti del mondo, o subisce un processo di retrocessione anche nelle zone segnate da un costante progresso" (n.17). Lo stesso, infine, si dica per il problema ecologico: o l'umanità attua responsabilmente e solidarmente un piano di salvaguardia, o si va verso il disastro, perché oggi non sono più per nulla sufficienti delle misure parziali o settoriali (10).

Di fronte a queste sfide, come deve configurarsi il contributo cristiano a una risposta responsabile e praticabile? Non è certo qui possibile dare delle risposte concrete, puntuali, tecnicamente precise dal punto di vista teorico ed operativo, né del resto è questo il compito della teologia; ma è possibile cercare di tracciare qualche prospettiva di fondo, soprattutto sotto il profilo etico-teologico, proprio riallacciandosi all'originalità dell'esperienza biblico-cristiana della presenza di Dio-Spirito nella storia dell'uomo e nel suo abitare la creazione (11).

Abbiamo già visto come, nella prospettiva biblica, il cosmo e la storia acquistano il loro significato pieno solo nell'attesa della piena e autentica rivelazione dei figli di Dio, per dirla con l'apostolo Paolo. Tradotto in termini antropologici, si potrebbe dire - ed uso un'espressione assai felice del Concilio Vaticano II - che la creazione ha senso in quanto diventa, grazie all'operare dell'uomo, *spatium verae fraternitatis* (12). Anche la filosofia moderna (dalla fenomenologia dell'intersoggettività al personalismo) mostra del resto come il cosmo, e le dimensioni dell'esistere umano che incidono su di esso (soprattutto l'arte e il lavoro), acquistino senso solo al-

(segue a pag. 23)

## OSSERVATORIO SOCIALE

**Il tradizionale ruolo di formazione svolto nel tempo dalla famiglia deve oggi misurarsi e rinnovarsi in rapporto ad un contesto in profonda trasformazione. La scuola e i mass-media**

**entrano dialetticamente in gioco, e determinano sensibilmente i processi educativi dei ragazzi. Educare alla verità e alla libertà resta l'obiettivo centrale**

# LE RESPONSABILITÀ EDUCATIVE DEI GENITORI

**Gian Carlo Sacchi**

**I**l cambiamento nella società ha investito la famiglia sotto vari aspetti: dal punto di vista demografico si registra una diminuzione delle nascite, un calo dei matrimoni, un aumento delle separazioni; la crescita sul piano economico, l'occupazione femminile, la riorganizzazione dei ruoli coniugali, il prolungarsi del permanere dei figli in famiglia, con caratteri utilitaristici e consumistici, hanno prodotto un mutamento dei valori sociali di riferimento; la cultura giovanile è distinta da quella adulta, la sua eterogeneità porta ad un "livellamento normativo": tutto è possibile o no a seconda del momento, dell'interesse, del soggetto. Il passato è lontano e diverso, il futuro è imprevedibile e incerto: *carpe diem!* In famiglia dunque i problemi riguardano l'incertezza dei valori da trasmettere, la condivisione dell'aspetto educativo con altre agenzie non necessariamente uniformi e concordi. In poche parole i rapporti tra genitori e figli passano oggi attraverso il livello e la qualità della comunicazione e l'esercizio dell'autorità-autonomia. E' uno scenario complesso che va gestito senza soccombere di fronte alle situazioni o effettuare indebite semplificazioni. Autoritarismo in nome del ruolo o autorevolezza in forza del merito, delega all'educazione: la collaborazione per crescere insieme implica coerenza tra i due genitori, tra le diverse agenzie formative, tra ciò che si dice e ciò che si fa nella vita; occorre scegliere per educare, evitando appunto il livellamento normativo ed il presentismo esistenziale.

I genitori non devono diventare solo

amici, devono essere guida, punto di riferimento forte da rispettare; l'adolescenza ha bisogno di sicurezza per formare la propria identità, ma anche sufficiente autonomia per poter provare a se stessi di essere in grado di farcela a diventare grandi. Occorre ricordare il momento familiare con il momento esterno, sociale dell'educazione, non chiudersi nel privato esclusivo, ma nemmeno delegare: partecipare per collaborare. E' l'educazione che fa riconoscere i criteri valoriali e convince a trasmetterli e ad impegnarsi per essi.

**Certezza nei principi dunque e** duttilità nel metodo; un'educazione al sacrificio serve per aumentare l'autocontrollo e l'investimento futuro: bisogna assumere precise responsabilità educative. Non possiamo non comunicare perché non possiamo non assumere un comportamento, i giovani infatti sono particolarmente sensibili al linguaggio non verbale soprattutto a livello di incongruenza tra messaggio verbale e comportamento. Occorre dunque rendere espliciti i messaggi, considerare il clima emotivo della comunicazione, fare attenzione all'altro per superare l'incomunicabilità, analizzare il contesto comunicativo ed il contenuto della comunicazione stessa in un'ottica di policentricità e di discontinuità formativa.

Famiglia e scuola sono luoghi clas-

sici dell'educazione, ma oggi avanzano con sempre maggiore efficienza altri luoghi: gruppi giovanili, società sportive, associazioni, mass media, ecc. i quali vengono di fatto ad interagire con quelli tradizionali. Da una certa età in poi, infatti, cioè nel periodo dell'adolescenza, i luoghi terzi dell'educazione prevalgono: qual è la valenza pedagogica di tali luoghi? In buona sostanza si può parlare di valenza pedagogica dei vari ambiti del sociale?

Continuità e discontinuità dunque tra famiglia e scuola di fronte al cambiamento: va segnalata la funzione educativa del cambiamento in una molteplicità di linguaggi sociali, utile a coniugare competenza ed esperienza; e i valori? Non bisogna infatti lasciarsi fuorviare da un'esigenza di sapere concettuale distaccato dalla testimonianza di vita. Continuità allora tra famiglia e scuola in un contesto "umanamente forte" impregnato dei linguaggi dell'accoglienza, del sostegno, del consegnare abilità, che muovono alla collaborazione tra i due ambiti, obiettivo questo che gli organi collegiali della scuola non sono riusciti a raggiungere pienamente.

In famiglia predomina il linguaggio del vivere insieme, nella scuola quello della cultura, occorre incrementare la solidarietà e la condivisione dei modelli educativi, ciò consente alla scuola di operare con maggiore serenità ed efficacia, magari impiegando anche i genitori come risorsa della programmazione; la scuola dovrebbe riuscire a fare di un aggregato di famiglie una comunità.

ne per costruirsi progressivamente una "selezionata" mediateca, a beneficio soprattutto dei più piccoli.

**Anche la Chiesa esplica la sua funzione educativa** alla pari di altre agenzie ed individua nella parrocchia il luogo tipico della presenza della comunità cristiana sul territorio: famiglia e parrocchia insieme per la formazione umana e cristiana dei giovani. Anche qui occorre dimensionare gli interventi sul soggetto in crescita: essere adulti nella fede non corrisponde alla maturità biologica, ogni età può esprimere nella pienezza di vita la propria adesione di fede. Il progetto educativo è proiettato alla ricerca di senso in un "sistema di significati", esso ha un riferimento antropologico, così come ogni concezione dell'uomo ha uno sviluppo sul piano pedagogico.

"Rieducare alla verità" in un'ottica di libertà, attraverso un processo centrato sulla decisione che aiuta a pervenire alla maturità.

Anche l'affettività va coinvolta nella ricerca dell'identità per una più equilibrata valutazione di sé, e la ricerca di un'amicizia vera che non si riduca ad un godimento effimero evita di finire poi nel lasciarsi vivere, rassegnati, sposando solo delle appartenenze. Famiglia e parrocchia devono rappresentare dei modelli di vita riuscita, novità di vita per l'uomo nuovo, per la conversione, dove l'opera compiuta della propria vita convive con il "frammento", in un'apertura al futuro sempre nuovo nella speranza.

La famiglia cristiana non può sottrarsi all'educazione alla fede in virtù delle promesse battesimali, avviandosi appunto per la strada della libertà personale e della decisione nel credere. Per la strada del credere, privilegiando l'interazione tra soggetti, si possono trovare soluzioni ai problemi dell'uomo. La famiglia non deve delegare alla parrocchia, ma con la parrocchia stessa è un continuo convergere di obiettivi da perseguire in quanto famiglia. Quale il modello? La testimonianza si propone di incidere sulla vita e la perfezione della stessa comunità cristiana, ma anche perché sappia portare il contributo nel sociale come "sale della terra". La solitudine dell'io a nella l'incontro con il tu nella risposta del Trascendente! Non possiamo dunque non riconoscere alla comunità cristiana un rilievo educativo nel sociale, e, da cristiani, non possiamo non riconoscere la qualità cristiana dell'educazione. □

## SPIRITO SANTO...

(segue da pag. 21)

l'interno del rapporto interumano, in quanto esso si esprime al suo culmine come rapporto di amicizia e fraternità fra gli uomini.

Se l'uomo è fatto per la comunione, la creazione diventa lo spazio, la "casa" della comunione fra gli uomini. Quando l'uomo è egoisticamente centrato sul soddisfacimento di sé, la creazione è luogo e serbatoio dello sfruttamento indiscriminato; quando l'uomo si apre all'amore, la creazione diventa luogo del dono reciproco di sé e delle cose fra gli uomini. La situazione di oggi in rapporto al problema ecologico, esige dunque innanzitutto una transizione *antropologica*, cioè una comprensione più approfondita e un'attuazione più autentica dell'identità dell'uomo nel suo costitutivo relazionarsi agli altri uomini (12).

Come abbiamo veduto, questa fraternità interumana è, dal punto di vista cristiano, frutto dello Spirito, in quanto presuppone la conversione del cuore, e l'atto di libertà che si apre al dono e all'accoglienza dell'Altro e degli altri in Cristo. E inoltre, lo Spirito è quell'atmosfera nuova del "noi" che si fa "casa" degli uomini, là dove le due (le molte) libertà umane si incontrano nell'amore.

Lo Spirito, dunque, è la casa dell'umanità, così come Egli è la "casa" in cui il Padre e il Figlio si incontrano nella vita della Santissima Trinità.

E allora non potremmo, con un po' di arditezza, pensare che la creazione potrà diventare la vera casa dell'umanità, proprio quando gli uomini troveranno "casa" nello Spirito della libertà e dell'amore? Forse, non è proprio questo il significato di quell'immagine biblica che vede Dio rivestito di bellezza, e vede questa stessa bellezza narrata dai cieli e dalle acque, dai fiori e da tutte le specie viventi? E' questa, d'altronde, l'"utopia" e la "speranza" cristiana. Quell'utopia che vuole essere incarnata nella storia in concreti e responsabili atteggiamenti etici, perché solo l'utopia dà respiro ed orizzonte alla storia, e solo la speranza attende d'essere gratuitamente compiuta come dono da Dio stesso, da quel Suo Spirito che farà "cieli nuovi e terra nuova". □

Occorre valorizzare l'atmosfera pedagogica come substrato trasversale per l'apprendimento e come linea di formazione permanente, ed accentuare la decisionalità e la responsabilità nei luoghi dell'educazione, anche a livello di riforme.

**Famiglia e scuola non possono esimersi dal considerare i moderni mezzi di comunicazione di massa** pena l'emarginazione sul piano educativo; trasformare un'esigenza di consumo in un'occasione di dialogo, alternando il rapporto tra i media e le esperienze culturali ed esistenziali quotidiane.

Sarebbe un errore demonizzare o mitizzare tali strumenti, occorre invece un'azione educativa nei loro confronti, che ne consenta la scelta, che fornisca le chiavi di lettura per leggere il messaggio liberandosi dai condizionamenti, creando eventualmente alternative tra le varie esperienze. Lo sviluppo degli aspetti fruitivo-critici sembra essere l'unica soluzione che serva da deterrente all'industria massmediologica.

Per tenere un rapporto comunicativo con tali mezzi bisogna capirne le intenzioni, per capire ci vuole il contatto testuale e non una frammentazione che crea ludismo e superficialità, rinunciando così all'autenticità del messaggio, scadendo più nello spettacolo che puntando sull'informazione. Educare dunque il pubblico a richiedere cose diverse senza aspettare il mecenatismo dei produttori, anche attraverso un'opera di sensibilizzazione sociale e di realtà associative, come avviene ad esempio in Olanda, dei consumatori televisivi. Superare una televisione per tutti di basso livello ed andare verso più offerte televisive in cui vi sia la possibilità di selezionare le diverse emittenti. In tal senso l'introduzione del satellite potrebbe influire in modo negativo, in quanto la ricerca di standards sovranazionali potrebbe influire regressivamente sulla qualità socio-culturale del prodotto.

Muoversi dunque nella direzione formativa per superare la dialettica tra funzione catartica e mimetica degli spettacoli televisivi, soprattutto quelli violenti, recuperando anche le nuove tecnologie della registrazione e della conservazio-

## UNA SETTIMANA ECUMENICA PER LA PACE: RACCOGLIE L'EREDITA' DI ASSISI E BASILEA

**P**er il quinto anno consecutivo si tiene anche in Italia la "Settimana ecumenica per la pace" (Sep) promossa da movimenti, organizzazioni e centri di ispirazione religiosa impegnati in vario modo per la pace. Il termine "ecumenica" indica il desiderio di coinvolgere tutte le religioni, anche se di fatto in Italia è prevalente la collaborazione tra i cristiani. Ricordando i conflitti passati (e chiedendone perdono) è necessario che oggi, in una stagione che potrebbe essere l'ultima per l'umanità, le forze religiose diano una comune testimonianza.

Ad incoraggiare questo cammino c'è da un lato il ricordo della preghiera di Assisi, il 27 ottobre 1986, proposta da Giovanni Paolo II a tutte le religioni del mondo, dall'altro, l'avvicinarsi dell'Assemblea mondiale su giustizia, pace e salvaguardia del creato, decisa dall'Assemblea mondiale del Consiglio Ecumenico delle Chiese a Vancouver nel 1983 e prevista a Seul dal 6 al 12 marzo 1990. Tappe significative di tale cammino sono state anche il "Dialogo ecumenico su giustizia, pace e salvaguardia del creato" svoltosi ad Assisi dal 6 al 12 agosto 1988 e l'Assemblea ecumenica europea "Pace nella giustizia", tenuta a Basilea dal 15 al 21 maggio di quest'anno, promossa congiuntamente dal Consiglio delle Conferenze episcopali europee (CCEE) e dalla Conferenza delle Chiese europee (CEC). Nel documento finale di tale Assemblea, al N. 97, si dice: "E' stato proposto che si realizzi ogni anno una Settimana ecumenica per la giustizia, la pace e la salvaguardia del creato, costruendo dei nuovi modelli, ridefinendo quelli già esistenti. Questo

potrebbe costituire un momento essenziale per il perseguimento di quel cammino comune tra gruppi e coordinamenti intrapreso dal 'Laboratorio per il futuro d'Europa' che ha affiancato la nostra Assemblea".

### **Dal 16 al 24 ottobre: perché**

Perché queste date in Italia ricordano avvenimenti significativi. Il 16 ottobre è l'anniversario della deportazione degli ebrei dal ghetto (1943) ed è la giornata delle Nazioni Unite per l'alimentazione; il 24 ottobre è l'anniversario della fondazione delle Nazioni Unite e la giornata mondiale per il disarmo. Nelle altre nazioni scelgono talora date diverse in corrispondenza di esigenze locali. Anche in Italia, però, ciascuno può scegliere date e programmi più favorevoli.

### **Che fare**

I rappresentanti locali delle organizzazioni promotrici preparano quelle iniziative di preghiera, informazione, mobilitazione che le situazioni e le forze disponibili nel posto rendono possibili. E' importante che il collegamento continui a restare operativo anche dopo la SEP. Anche se le iniziative provengono da gruppi religiosi, esse si rivolgono a tutte le persone di buona volontà, senza concorrenza né pregiudizio nei confronti di altre espressioni culturali o ideologiche impegnate per la pace. All'organizzazione di veglie di preghiera, tavole rotonde o pubbliche testimonianze si possono unire marce, pellegrinaggi, proiezioni, feste, recitals, mostre e concorsi, raccolte di firme, volantini, impegni individuali o di gruppo ecc. Insieme all'educazione

individuale e collettiva si faranno presenti gli impegni concreti delle obiezioni di coscienza, dichiarazioni di denuclearizzazione ecc. Ai temi della pace si uniranno quelli della difesa dei diritti umani, della critica all'attuale modello di sviluppo che produce disastri ecologici e sociali ecc. I temi e le proposte fondamentali sono quelli contenuti nel Documento finale dell'Assemblea di Basilea e nella Bozza di documento per la convocazione dell'Assemblea mondiale di Seul del prossimo anno.

### **Con quali strumenti**

Il Comitato organizzativo nazionale ha preparato una serie di sussidi (raccolti in una "Busta SEP") che possono servire come aiuto per le iniziative locali. La "Busta SEP" costa L. 10.000 (più L. 3500 di eventuali spese di spedizione postale) e può essere richiesta al Segretariato SEP c/o Centro interconfessionale per la pace, via Acciaiuoli 7, 00186 Roma, tel. (06) 6540661, conto corrente postale n. 56702004.

### **Dopo la Settimana**

La rete di collegamenti e contatti stabiliti per la SEP potrà essere preziosa per portare avanti lungo tutto l'anno iniziative di preghiera e di testimonianza comuni. Altri appuntamenti significativi saranno: la marcia per la pace dell'ultimo dell'anno, promossa dalla Commissione Giustizia e Pace del la CEI (quest'anno si terrà a Potenza); la giornata della pace (1° gennaio '90); la Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani (18-25 gennaio 1990); la preparazione alla Assemblea mondiale di Seul (6-12 marzo '90). □

### **LE ORGANIZZAZIONI PROMOTRICI**

Azione Cattolica Italiana - ACLI - AGESCI - Alleanza Biblica Universale - Beati i Costruttori di Pace - Centro di Educazione alla Mondialità - Centro Saveriano di Animazione Missionaria - Missione oggi - Centro Interconfessionale per la Pace - Comunità Impegno Servizio Volontario - Commissione delle Chiese Battiste, Metodiste, Valdesi per il Processo "Giustizia, pace e salvaguardia del creato" - Commissione "Giustizia e Pace" (Provincia settentrionale Dehoniani) - Commissione Italiana di Giustizia e Pace dell'Ordine Frati Minori - Comunità di Capodarco - Comunità

di S. Egidio - Comunità Jesus Caritas - Conferenza Mondiale delle Religioni per la Pace - Centro Ricerche e Attività Ecumeniche - Federazione Giovanile Ebraica Italiana - Federazione Giovanile Evangelica Italiana - FOCSIV - FUCI - GIOCO - Gruppo Abele - IDOC - Movimento Apostolico Ciechi - Mani Tese - MEIC - MIR - Missione Chiesa-Mondo - MLAL - Movimento Rinascita Cristiana - Pax Christi - Piccoli Fratelli del Vangelo - SAE - Segretariato Giustizia ed ecologia dei Frati Minori Cappuccini Italiani - Servizio Missionario Giovanile