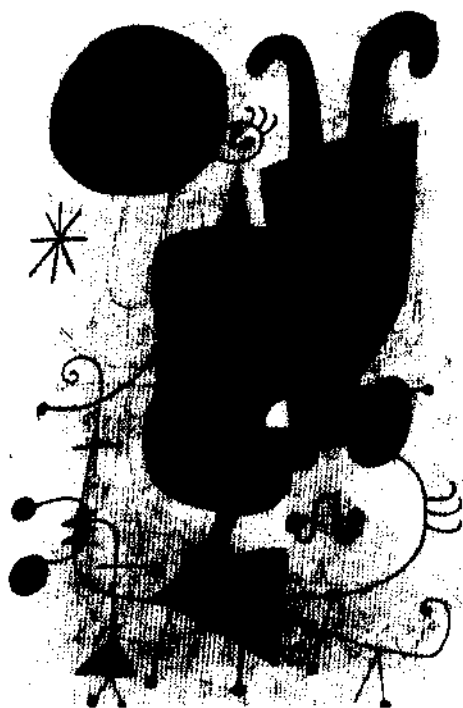


A. ACCORNERO - A. ARDIGÒ
G. BIANCHI - S. CORRADINO - G. GARELLI
M. GIACOMANTONIO - B. MANGHI
C. PENATI - F. TOTARO

PROMETEO AL BIVIO

Lavoro in frantumi e nuove generazioni

Prefazione di Giannino Piana



a cura
del Centro di Studi Ecumenici Giovanni XXIII
Sotto il Monte - Bergamo

Edizioni CENS

A. ACCORNERO - A. ARDIGÒ
G. BIANCHI - S. CORRADINO - G. GARELLI
M. GIACOMANTONIO - B. MANGHI
C. PENATI - F. TOTARO

PROMETEO AL BIVIO

Lavoro in frantumi e nuove generazioni

Prefazione di Giannino Piana

Edizioni CENS

QUADERNI DI RICERCA

Collana a cura
del Centro di Studi Ecumenici
Giovanni XXIII
Priorato di S. Egidio
Sotto il Monte - Bergamo - Tel. (035) 791227

© Copyright 1985 by
CENS srl - Coop. Edizioni Nuova Stampa
Via S. D'Acquisto, 4
Liscate Milano - Tel. (02) 958 72 41

IL LAVORO NELLA BIBBIA

SAVERIO CORRADINO

Non è possibile ridurre il messaggio biblico sul tema del lavoro a nessuno degli elementi tipici, o che si considerano tali, della tradizione biblica, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento. Quando si va a raccogliere effettivamente questi elementi, si vede che sono disparati, che non sono per nulla legati tra loro da un'unità sistematica, ma che li saldano insieme una continuità che è esperienza di vita, cioè quella continuità che è la storia: qualche cosa che si tramanda da una generazione all'altra, e che muta volto da una generazione all'altra pur conservando un'identità di fondo. Una vocazione, propriamente; ma una vocazione che si esprime via via in termini molto diversi con il passare del tempo.

La Bibbia nei confronti di una problematica del lavoro che cosa ha da dire?

1. Nel lavoro l'uomo costruisce con Dio la sua storia

A mio avviso i testi fondamentali, quelli che dicono la parola riassuntiva, sono l'inizio e la fine, cioè il *Libro delle Origini* (Gen 1-11) e l'*Apocalisse*.

La rilevanza data al lavoro nel primo di questi libri fa sì che esso equivalga direttamente a quella esperienza, un poco più vaga e comprensiva, che è la storia: l'uomo che lavora è colui che sta costruendo una storia, che è soggetto di storia. Il *Libro delle Origini* concluderà proprio in questi termini (Gen 10-11) presentando l'uomo come autore della storia, anche se non unico autore di quella sua storia. Concluderà così come aveva cominciato: nel secondo racconto di creazione (Gen 2) la sussistenza dell'uomo dipende insieme dal

suo lavoro e dalla provvidenza di Dio, dall'uomo che scava canali di irrigazione e li mantiene attivi e da Dio che fa piovere sulla terra e garantisce il succedersi regolare delle stagioni (cfr. Gen 8, 21-22).

Così il deserto viene umanizzato e comincia la storia del mondo.

Il secondo racconto della creazione (Gen 2, 4b-25) è diverso dal primo (Gen 1,1 - 2,4a). Il principio non è un principio lontano e assoluto (come in Gen 1,1), ma è un principio relativo all'uomo e avviene con la comparsa dell'uomo. Già si è detto di quei due dati simultanei: l'irrigazione procurata dall'uomo, ma innanzitutto la provvidenza di Dio che fa piovere e trasformare il deserto in terra feconda (Gen 2,5). Il rapporto tra l'uomo e la terra feconda sarà uno dei temi dominanti del libro: una trasformazione reciproca, una comunione nuziale. Addirittura il linguaggio è intenzionalmente ambiguo: l'uomo è Adàm e la terra è Adamàh (grammaticalmente il femminile di Adàm).

In questa impresa comune, dove un termine condiziona l'altro, si fa la storia dell'uomo. Cioè non si dà storia dell'uomo, in nessun modo, al di fuori di un contesto reale e condizionante, che non è fatto soltanto di altre presenze (l'uomo che esce dal suo individualismo), ma dove entra tutto: gli animali, la vegetazione, la trasformazione delle cose per sviluppo naturale o per l'iniziativa umana, e quindi l'ecologia fino in fondo.

Tutto questo è il lavoro; e tutto questo — a un tempo medesimo — è l'uomo, visto (ma è un linguaggio assolutamente improprio) nella condizione di protagonista della propria storia.

Nel linguaggio del primo racconto della creazione l'uomo è l'immagine di Dio, è protagonista della storia, in quanto rappresenta Dio nel mondo, nel creato; costituisce quindi il primo termine di sintesi dell'universo, e questo è il suo senso permanente, quello che attraversa tutto il resto. Da una parte l'autorità dell'uomo, dall'altra parte i limiti, o la dipendenza, che definisce una simile autorità perché l'uomo non può inventare il senso dell'universo. Non c'è nulla di illimitato, nell'uomo,

se non la sua apertura su Dio e il dono di sè che Dio fa all'uomo.

“Immagine di Dio” (Gen 1, 26-27) significa che l'uomo è l'interlocutore: di per sè è interlocutore di Dio, ma già è stato creato come uomo e donna (Gen 1-26); come uomo-donna, come coppia quindi è l'interlocutore di Dio. Colui che viene presentato come interlocutore di Dio è l'uomo concreto che nasce e cresce e si definisce all'interno di una conversazione umana, entro una storia che si costruisce per convergenza di fini e di condizionamenti vicendevoli. L'uomo è dunque un essere impegnato in una concatenazione di iniziative e di risposte, e coinvolto in una reciprocità di aperture spirituali e di contributi operativi: e questo fin dall'inizio di un discorso che lo riguarda (è coppia umana, uomo-donna), e poi al termine e all'apice della sua definizione, qualcuno a cui Dio stesso rivolge la sua iniziativa e da cui attende risposta. Sicchè tutto quello che c'è da dire sull'uomo viene sintetizzato in questo termine di interlocutore.

Queste affermazioni — e tutte le altre fatte finora e quelle che seguiranno — sono cose dette dal testo biblico, a prezzo di una traduzione che non sia di semplice grammatica o di solo vocabolario, ma che cerchi pure l'equivalenza dei concetti, delle categorie mentali, delle consuetudini di linguaggio (sia il linguaggio parlato, sia l'espressione figurata, sia ogni altra convenzione, ormai perduta, della comunicazione umana).

Quello tracciato sin qui può sembrare un discorso individualistico, ma non lo è: l'uomo concepito come interrelazione e intercomunione implica germinalmente le strutture della società, è una figura in divenire, secondo le condizioni di sviluppo rigorosamente istituzionale. Il discorso della nascita delle istituzioni viene avviato subito dopo all'inizio del *Libro delle Origini* (Gen 4, 17-24) per essere ripreso più tardi (Gen 10-11). La storia di cui si è parlato come realistica epifania dell'esistenza umana, fondamentale è una storia istituzionale: la crescita dell'uomo avviene attraverso le istituzioni e il lavoro non ha senso se non all'interno di una

comunità e in rapporto a questa crescita istituzionale.

Il *Libro delle Origini* è diviso in tre parti (Gen 1,1-6,4; 6,5-9,17; 9,18-11-32).

La terza parte si occupa appunto delle istituzioni: parla della positività delle istituzioni, della positività dell'intero fatto istituzionale, e di tutta la varietà istituzionale dell'uomo. Al termine della Bibbia l'Apocalisse riprenderà lo stesso tema, ma lo esprimerà con un linguaggio molto più appropriato, dove la messa a fuoco è più determinante e più particolareggiata¹. L'idea di fondo rimane la stessa: il ruolo positivo, la disponibilità dei valori istituzionali al disegno di Dio, anche se essi — alla pari di ogni cosa buona — possono venire catturati e strumentalizzati dall'avversario.

Secondo il primo racconto della creazione tutte le creature, man mano che affiorano all'esistenza, vengono proclamate buone dalla parola di Dio (Gen 1, 4. 10. 12. 18. 21. 25. 31). La parola "creatrice" diventa una parola di approvazione e di lode; sicché le creature evocate da quella parola, sfilano una dietro l'altra in una liturgia processionale che culmina nel sabato (il riposo dal lavoro) e che è una lode, una esaltazione di Dio, e insieme un'esaltazione dell'opera di Dio. Questo stesso discorso viene fatto — con un linguaggio poco comprensibile a prima lettura — nel decimo capitolo del *Genesi* a proposito delle istituzioni umane. Anche esse sfilano idealmente nella loro totalità (la totalità in questo caso è detta con il numero 70, che è convenzionalmente il numero delle civiltà umane), così come le creature naturali erano state significate convenzionalmente nella loro totalità, mediante le simmetrie e i parallelismi con cui gli interventi di Dio si trovavano distribuiti in sei giorni (Gen 1). Questa totalità delle istituzioni umane deve essere rispettata perché voluta da Dio, approvata da Dio (ecco la ragione di quella sfilata di popoli e ci-

¹ Vi ricorre per esempio una quaterna di termini, "popoli, e razze, e lingue, e nazioni" (o altre simili: cfr. 5, 9; 7, 9; 10, 11; 11, 9; 13, 7; 14, 6; 17, 15), con cui si indica l'intreccio di acquisizioni istituzionali di cui è tessuta l'esistenza umana: valori giuridici, politici, etnici, culturali.

viltà, ancora una volta con ritmo processionale) e quindi conforme al disegno di Dio. Di modo che l'imperialismo, che tende a livellare, a cancellare la pluralità delle istituzioni e la varietà delle culture, delle lingue, delle storie è da quel punto in poi, lungo tutto l'Antico Testamento, l'immagine principale (anche se approssimativa e grossolana) per indicare il demoniaco, per visualizzare in qualche modo ciò che si contrappone al piano di Dio, ciò che tende a sostituire al progetto di Dio un progetto distruttivo e idolatrico.

2. L'idolatria: degenerazione autodistruttiva dell'attività umana

Il problema dell'idolatria attraversa tutto il discorso biblico sul lavoro, cioè il discorso sulla storia dell'uomo, diventato storia.

L'*Apocalisse* riassume e conclude tutto quello che la rivelazione ha da dire sulla storia. Il suo messaggio non è in nessun modo un'anticipazione di quanto accadrà alla fine dei tempi; così come il *Libro delle Origini* non è in nessun modo uno schema, sia pure popolare e semplificato, di quello che è accaduto alle origini dell'umanità. Il *Libro delle Origini* dice solo un antefatto teologico, non già narrativo: mentre l'*Apocalisse* propone a sua volta, col proprio linguaggio specifico, una riflessione teologica sulla storia: propriamente sulla nuova dimensione che la storia ha acquistato dopo il mistero pasquale.

La presenza del lavoro umano affiora nell'*Apocalisse* soprattutto in termini negativi, là dove si richiama la forza di appropriazione, di seduzione, di sfruttamento, insita nella idolatria e quindi gli sconvolgimenti, le distruzioni dei frutti di dolorose fatiche, la vanificazione della storia umana che esse comportano, dopo una lunga, o breve illusione di onnipotenza². La storia stessa è vista, dall'*Apocalisse*, non già nel suo farsi, nel suo contraddirsi, nel suo crescere, bensì nella pienezza finale con cui

² Si vedano, per esempio, i capitoli 17 e 18.

l'evento di Pasqua le dà compimento.

Tra questi due termini (il primo e l'ultimo della Bibbia), indicati ora qui con estrema sommarietà, c'è evidentemente uno sviluppo che colpisce per una sua sostanziale stabilità; non nel senso che rimanga immobile — non sarebbe più uno sviluppo — bensì nel senso che esplicita, particularizza, prolunga, attualizza quello che in un certo modo è contenuto nella formulazione iniziale, il *Libro delle Origini*. Il discorso iniziale rivela quindi tutta la sua ricchezza solo attraverso lo sviluppo successivo; ma di fatto lo sviluppo seguente è in rigorosa continuità con quel momento iniziale in cui è come precontenuto. Cerchiamo ora di entrare un po' più nei particolari. Il lavoro non è il tema del *Libro delle origini*: il tema è l'uomo nel suo destino, nella sua vocazione, nel suo senso; per questo vi entra fino in fondo il discorso sul lavoro, proprio in quanto è un discorso sull'uomo, e suppone una antropologia. Quello del *Libro delle Origini* è un discorso sull'uomo, che non tende in nessun modo a divinizzare l'uomo, al contrario, è puntigliosamente, appassionatamente, duramente antidolatrìco, dalla prima all'ultima battuta. Bisognerebbe leggerlo in maniera ravvicinata per cogliere nei vari passaggi, di solito poco comprensibili, quale sia la ragione di questa loro incomprendibilità: che sta appunto in un'intenzione polemica anti-idolatrìca di cui noi non afferriamo più il senso, non perché le idolatrie non esistono ai tempi nostri (sono il nostro pane quotidiano, non solo ne siamo avvolti ma le trasudiamo dal nostro interno), ma perché sono altre, incomparabilmente più agguerrite, più abili, più scaltre, meno visibili. Ebbene, l'idolatria, in ogni sua manifestazione storica si presenta come una costruzione gigantesca, profondamente ostile all'uomo, ma fabbricata sempre con il lavoro umano, e animata dalla pretesa di costituire l'esaltazione suprema — la divinizzazione! — di una immensa impresa dell'ingegno e del lavoro umano.

Ecco un punto comune a tutta la rivelazione biblica: essa non tende in nessun modo a incrementare il sentimento religioso, tende solo a purificarlo; non accetta

qualsiasi religiosità, ma solo quella che orienta effettivamente verso Dio, senza aberrazioni. Il sentimento religioso, nell'ambiente biblico è sovrabbondante, ed io sono convinto che questo valga anche per i 2000 anni da Cristo a noi; ancora oggi è un'esperienza sovrabbondante di verità e di aberrazione, con la sola differenza che oggi le sue espressioni idolatriche sono nascoste e mistificate, e quindi più capaci di distruggere.

Si tratta non già di coltivare, ma di purificare l'esperienza religiosa. C'è, nella Bibbia, la preoccupazione dell'autentico: un'esperienza religiosa che conversa intensamente con altre esperienze religiose, le discerne, ne apprezza la verità, ne rifiuta le contaminazioni; esperienze pagane che avevano il grande vantaggio di formularsi per quel che erano, di pagare il dazio della loro intenzione e situazione religiosa, di non presentarsi come qualche cosa d'altro. La Bibbia offre il modello di una forte conversazione, che non è in nessun modo una polemica, tutt'altro: ci sono dei tagli netti e gesti di ripulsa, ma questi non dicono l'intero contenuto del testo; il quale invece è attraversato da moti di consenso e di accettazione, perfino da dipendenze letterarie nei confronti della sapienza pagana. Tale conversazione non si riduce a puro passaggio attraverso un filtro ma è una reazione viva: qualche cosa lo si accetta sotto forma di riflessione che interiorizza e che prolunga, di dialogo che scevera; altre cose si subiscono in termini polemici, discutendole, dove la discussione, il rifiuto sono non pura e semplice negazione, ma piuttosto uno scavalcamento dialettico.

La dialettica: ecco un altro punto che riguarda tutta la rivelazione biblica. La dialettica l'ha scoperta Hegel da giovane teologo protestante: era un illusionista, sostanzialmente ateo, e insieme un teologo cristiano. L'ha trovata in S. Paolo, innanzitutto, quindi nei tre tempi del mistero pasquale: vita, morte e resurrezione. La nuova vita del Risorto è, per Cristo e poi per noi, un passaggio di livello, una diversità radicale, una trasformazione assoluta raggiunta attraverso quella negazione senza limiti che è la morte, e solo attraverso quella ne-

gazione: "non era forse necessario che il Cristo patisse tutto questo, perché Egli entrasse nella Sua gloria?" (Lc 24, 26). Il movimento della negatività è irrinunciabile, nonostante ogni illusione contraria: una negazione che arrivi dall'interno e non sopraggiunga da fuori; qualcosa che spezzi il processo per maturazione dal di dentro, per interna necessità, e non per un impulso, una spinta, un colpo ricevuti da fuori. Poi tutta intera la storia di Israele, in modo particolare la storia dei patriarchi e in modo particolarissimo la storia delle origini, si lascia studiare come svolgimento dialettico: uno svolgimento, quindi, che allo stato di esperienza vissuta percorre l'intera storia della salvezza. Hegel si è limitato a esplicitare il senso, o l'andamento, di questa esperienza vissuta, rifacendosi a Paolo e alla sua riflessione sulla storia della salvezza. Propriamente è Paolo il primo che nella lettera ai *Galati* e nella lettera ai *Romani* rivolge uno sguardo globale alla storia della salvezza, e ne discerne e ne esprime — benché senza il linguaggio tecnico messo a punto da Hegel — l'andamento dialettico.

L'autenticità, nei confronti della mistificazione idolatrica, è un'esigenza che tocca da vicino il tema del lavoro: l'idolatria, si è già detto, è sempre un'esaltazione del lavoro umano e della storia umana costruita sul lavoro (Gen 11, 1-9). E anche l'andamento dialettico della salvezza investe a fondo l'esperienza del lavoro: la salvezza che è dono, ed è fatica; iniziativa di Dio e risposta dell'uomo; puramente gratuita, e dolorosamente conquistata.

In che termini, dunque, la Bibbia tocca il tema del lavoro?

Per avere una prima indicazione stiamo all'equivalenza che il lavoro ha con l'edificazione effettuale della storia. C'è un passaggio nell'*Apocalisse* che pare riguardi, sinteticamente ma con altra espressività, questo punto: là dove (5,4-5) di fronte a un libro chiuso e sigillato e impenetrabile che Dio tiene nelle sue mani e che rappresenta la storia nella sua totalità (non la storia come narrazione di eventi, ma gli eventi stessi, e le ragioni e le strutture che li sostengono), Giovanni, il veggente,

esplode in pianto diretto per l'angoscia di vedere che la storia è bloccata, è priva di senso e di realtà; come se per il credente non si desse altro supremo impegno che questo: la partecipazione alla storia tra consensi e dissensi, e rivoluzioni e progetti, ma senza mai gesti di resa o di stanchezza o di non compromissione. Di fatto quel libro verrà aperto, e la storia troverà senso e possibilità di svolgimento perché l'Agnello pasquale, Cristo morto e risorto, ha ormai piena autorità sulla storia.

Nel *Libro delle Origini* il tema del lavoro si presenta in termini alquanto diversi. In quelle pagine la storia è ricondotta a uno schema dialettico, che ne coglie ogni evento, e insieme la totalizza come succedersi di un'iniziativa di Dio (la creazione, un primo progetto), la risposta umana (che è fallimentare), una ripresa e un rilancio che vengono da Dio, la cui iniziativa continua, assumendo in sé la risposta umana e recuperandone la negatività. Ci sono così le varie fasi del libro: la prima parte dice questa prima iniziativa e questa risposta (1,1-5,32); la seconda, con le pagine sul diluvio, visibilizza la radicalità di quella negazione che è il peccato e quindi il rinnovamento assoluto operato da Dio dopo la rottura (6,1-9,17); la terza fornisce il quadro della situazione concreta, le strutture di fondo che avvolgono e configurano la storia della salvezza (9,18-11,32), poiché da quel punto in poi (12,1 ss) ha inizio la storia biblica, con Abramo. Perché da Abramo in poi siamo propriamente nella storia, sia pure una storia molto sui generis, attraversata e finalizzata da preoccupazioni teologiche. Il testo, con le intenzioni e il contesto, perde la carica simbolica, o l'alleggerisce di molto, non svolge più un discorso per puri emblemi, si stacca da nudi presupposti teologici ed entra finalmente nella storia.

In questi termini, stando al primo progetto di Dio di cui parla il *Libro delle Origini* (Gen 2), il lavoro è un'esperienza colma di gioia, e nulla più. Si trova slegato dai problemi della sussistenza, non serve per vivere: l'uomo non ha bisogno, e non ha il dovere di lavorare per vivere. L'uomo deve sì lavorare, viene messo nel giardino per lavorarlo e per custodirlo (2, 15); in quel

parco che è una dimora, o il luogo della vita in comune dell'uomo con Dio: là dove Dio è di casa, e dove l'uomo è il fattore di questa dimora di cui Dio è proprietario, e la custodisce e la lavora (2,8-9). Il lavoro — anche se è un dovere, o addirittura la prima ed essenziale vocazione dell'uomo — non è necessario per la sua sussistenza; ci sono gli alberi del giardino i cui frutti sono disponibili all'uomo, che — nella logica di queste pagine — non ha bisogno d'altro. Ecco dunque una netta separazione tra l'obbligo del lavoro e la sussistenza umana: il lavoro appartiene alla struttura dell'uomo come tale; il legame tra il lavoro e la sussistenza ancora non c'è, verrà dopo, è legato al peccato (3, 17-19).

La condizione dell'uomo rimane aperta, cioè piena di positività e di negatività; e rimarrà tale fino all'ultimo, fino a quel mistero pasquale che comporta la divinizzazione dell'uomo redento e, insieme, la sua disponibilità al peccato, la sua continua labilità, la sua capacità di decadere, di fallire completamente; una pienezza assoluta, insormontabile (al di là di quel livello non si può andare), e allo stesso tempo il vuoto dentro di me, un pozzo senza fine, sotto i miei piedi. Questa situazione in certi momenti può essere sentita come fortemente contraddittoria; e si riflette appunto nel lavoro, che viene visto, insieme, colmo di volontà creativa e di gioia escatologica, ma pure saturo di pena, di tensione, di angoscia che toglie il respiro. L'uomo — ogni uomo — è oscuramente e profondamente consapevole della non ineluttabilità di questa e di altre lacerazioni. Qui il contrasto colpisce il lavoro: cioè il modo proprio con cui l'uomo si inserisce a diversi livelli nella storia del suo tempo, e per mezzo del quale ordinariamente è in grado di costituire la famiglia, quella porzione di storia minore e minima che quasi tutti costruiscono intorno a sè; un lavoro la cui figura ideale è quella di essere indipendente dalla pressione della fame, dal timore dell'indigenza, dalla preoccupazione per l'avvenire proprio e della famiglia. Per l'uomo il lavoro — secondo la parola biblica — è venuto da Dio, comandato da Dio, assegnato da Dio. Dice il secondo racconto della creazione che Dio toglie

l'uomo dalla terra fertile da cui lo ha cavato e con cui l'ha impastato, e lo trasferisce nel giardino; e così si indica, non già una qualsiasi storia che si lasci sceneggiare in un film biblico, bensì una certezza di fede, una affermazione sulla vocazione e il significato dell'uomo, una proposta e una iniziativa fatte non di sole parole, un avvio che era stato disposto da Dio, anche se poi si trova deviato a conclusioni dolorose e aberranti, fino all'idolatria.

3. La torre di Babele: divinizzazione delle istituzioni umane

Il tema dell'idolatria attraversa tutta la Bibbia, e forse il momento in cui raggiunge il massimo di corposità è verso la fine del *Libro delle Origini* nel racconto della Torre di Babele, che mi pare compendi la totalità degli esiti idolatrici di cui è suscettibile il lavoro umano.

Il racconto conclude la seconda terna di peccati di cui parla il *Libro delle Origini*: la colpa di Cham, l'impero di Nimrod, la Torre di Babele. Tutti e tre questi peccati nel loro significato e nei loro riflessi vanno al di là dell'ambito individuale e si caricano di una dimensione comunitaria o politica che manca alla prima terna di peccati di cui parla il *Libro delle Origini*, quello di Adamo ed Eva, quello di Caino e quello di Lamec. Di modo che dalla prima alla terza parte di Gen 1-11 — con un movimento dialettico che tocca l'intera esposizione — si completa l'immagine di una colpa originale, cioè di una fallimentare risposta umana al disegno di Dio, la quale condiziona e circoscrive lo svolgimento di quel dialogo in atto tra Dio e l'uomo che è la storia.

Il racconto della Torre di Babele è un discorso detto per emblemi, con un linguaggio quanto mai sommario. Vi è protagonista l'uomo nell'atto di scoprire l'infinità, la potenza senza limiti che è insita nel lavoro o, più precisamente, nella società, in quella socialità effettuale che è il lavoro. Qui il lavoro è inteso in un'accezione che si direbbe modernissima: non una prestazione fatta da

me per un'altra persona che conosce e con cui collabora in vista di qualche cosa che abbiamo in comune; bensì una prestazione pensata e progettata da fuori e che riceve compimento per opera di persone lontane ed estranee, secondo un disegno che collega e finalizza i contributi singoli. Siamo nella dimensione della città capitale, della grande città che è una metropoli: è un'esperienza nuova ed esaltante, quella di una città che non ha più le dimensioni del villaggio, e non decide più solamente della storia propria, ma è responsabile dei problemi di un ampio territorio, e di numerosi centri abitati che restano all'esterno, talora anche molto lontani. Una simile esigenza di unificazione amministrativa — e quindi anche economica, politica, militare, culturale (si veda l'espressione emblematica, "avevano una sola lingua e le stesse parole", in 11,1) — si manifesta in Mesopotamia e in Egitto e in Cina, più o meno alla medesima epoca, per la necessità di canalizzare i grandi fiumi, in modo da regolarizzare il decorso delle piene e da organizzare l'irrigazione di estese pianure. Nel dare corpo, per gradi successivi, a questa impresa l'uomo scopre l'ebbrezza di un successo senza limiti: la promozione economica che ne consegue è enorme, e spiega come appunto in quelle piane irrigate, percorse da grandi fiumi fioriscano le prime civiltà importanti della storia, quelle civiltà che stanno a monte, remotamente, della nostra civiltà moderna. I primi moti di entusiasmo collettivo che attraversino la storia umana nascono appunto dalla pianificazione del lavoro (e ne è un'eco il duplice "orsù", "suvvia!" pronunciato dai costruttori della Torre di Babele in 14.4). Non più la semplice divisione del lavoro, ma un organismo sociale profondamente unitario e articolatissimo che assegni a ciascuno un compito e faccia convergere gli sforzi di tutti ad un'impresa comune, che va al di là delle possibilità e delle attese e delle speranze del singolo, e in cui peraltro ognuno si riconosce come in qualcosa di pienamente suo.

Lì appunto l'uomo scopre di avere dentro di sé una forza illimitata. È un'affermazione che la Bibbia mette in bocca a Dio stesso: "d'ora in poi non c'è progetto che

sia irrealizzabile per l'uomo" (11,6), se non in questa generazione in un'altra, più o meno lontana.

L'esistenza umana ha una forza potenzialmente infinita, quella che si rivela nella socialità e che ha nel lavoro, appunto, la sua espressione visibile, la sua manifestazione storica.

Ecco dunque, nel linguaggio concentrato e corposo del testo biblico, l'uomo intento a costruire la sua storia, una storia che è soltanto sua e che si raccoglie intorno agli emblemi del sacro (tale è la *ziqqurat*, la Torre templare di Babele, col santuario in cima, la scalinata da cui Dio scende in mezzo al popolo e su cui il clero sale per portare le offerte, e ai cui piedi è la reggia, col re in funzione di supremo mediatore del gruppo) solo per proclamare la divinità delle forze istituzionali — economia e cultura, accentramento amministrativo e tradizione nazionale — che hanno radice nell'uomo e di cui il Dio dimorante nel santuario della *ziqqurat* è la proiezione simbolica. Cose che nel testo biblico, scritto immediatamente per chi sa che cosa sia stata una *ziqqurat*, e ormai specializzato nell'uso di certe parole, riassume col dire, "facciamoci un nome!".

In realtà questa pagina così densa e breve allude ad una congiuntura storica e geografica ed economica determinatissima, dove alcuni particolari hanno perfino sapore di attualità. Vi si parla del progressivo insediamento umano nella piana mesopotamica, che i depositi alluvionali fanno emergere dal fondo ancora sommerso d'acqua e via via consolidano e prosciugano. Vi si accenna al terreno emerso dall'acquitrino, e quindi privo di sassi (le rocce stanno sui monti lontani, da cui discendono gli abitanti), sicché le costruzioni umane sono tutte in mattoni (11, 3); e si ricorda persino l'asfalto o il bitume, che è una traccia dei sedimenti petroliferi della penisola araba, anche se qui la funzione è ridotta — come per lungo tempo fino a noi — a quella del cemento per legare i mattoni tra loro. Si indica nell'alta Mesopotamia (la terra è emersa via via dal Nord verso Sud), cioè "nella piena del paese di Sincar" (11,2), la sede di una di queste grandi imprese collettive di cui parlava-

mo: terreno pianeggiante, non montagnoso, è acquitrino rassodato; abbondanza di acqua per via dei due fiumi che ancora l'attraversano, ma bisogno di irrigazione, e quindi di efficiente canalizzazione, e quindi di forti strutture politiche e amministrative, per accentrare gli sforzi necessari a un'impresa che supera di molto quanto si è saputo fare fino a quel punto. Ottenuta l'irrigazione regolare la piana diventa un posto privilegiatissimo, dove il problema della sussistenza si risolve, mediante l'agricoltura e l'allevamento di bestiame, con relativa facilità: almeno in confronto alla maggior parte dell'umanità nel tardo neolitico, quando gli uomini erano cacciatori e le donne rimanevano a lavorare (soprattutto coltivavano i vegetali) nelle vicinanze del villaggio. La grande novità è, di per sè, appunto quella, l'economia programmata; il resto — cioè la grandezza della capitale, la torre templare che splende come gemma enorme e bellissima in mezzo al deserto, il re e la reggia, le arti, soprattutto il sentimento idolatrico di poter adorare la propria forza, visibilizzata e stabilizzata per sempre (si pensa) mediante la solidità dell'impero, della capitale, della torre — è una conseguenza. Proprio la dimensione stessa dell'uomo cambia, quando cambia la sua economia. Col lavoro l'uomo non costruisce qualcosa che gli rimanga al di fuori, costruisce innanzitutto se stesso; si definisce, si trasforma, acquista via via il volto che intende darsi, buono o no.

“Orsù, facciamo dei mattoni e cuociamoli al fuoco”: i mattoni perché non esiste la pietra, le montagne sono lontane, è tutto limo emerso un po' per volta. “Il mattone servì loro da pietra ed il bitume servì loro da cemento”: il bitume sappiamo che sono i pozzi petroliferi visti con gli occhi di 3000 anni fa. “Costruiamoci poi una città e una torre la cui cima penetri il cielo”: la torre, la cui cima penetri il cielo, non rappresenta nulla di peccaminoso, in realtà è un tempio e il fatto che arrivi al cielo fa parte del nome di ciascuna di esse; le torri templari in Mesopotamia, scoperte da cento anni in qua, hanno tutte un proprio nome, e in questo nome si parla del cielo. La torre di Babele qui direttamente ricordata ha

un nome che significa qualche cosa che da una parte si appoggia sul cielo e dall'altra si appoggia sulla terra, quindi fa da collegamento tra il cielo e la terra; il suo significato è sacro, è quello che era la scala di Giacobbe nella visione di Bethel. La torre avrà proprio questo significato: in cima ci sarà la cella del Dio, la processione salirà su per una scalinata lungo uno dei quattro lati, per l'offerta degli uomini al dio, e per il dono dell'incontro col dio; e questo dono si affaccia tra gli uomini discendendo visibilmente per la stessa scala, quando la statua che è nella cella viene portata processionalmente fino al piano. La terra templare è il luogo della comunicazione e dell'incontro col dio: è un mezzo di comunione; e si fa anche fatica a capire l'intenzione sarcastica per cui un simile racconto (di per sé il racconto di un atto di devozione) diventa il segno della perversione idolatrica, lo schema totalizzante del passaggio all'idolatria.

Il fatto è che qui, appunto nell'impresa che ha il suo coronamento e il suo simbolo efficace nella costruzione della torre, l'uomo diviene consapevole della propria infinità e scopre la possibilità di liberarsi di tutte le lacerazioni interne; la sua coscienza divisa si ricompone. Il peccato descritto nei primi capitoli del *Libro delle origini* lo aveva separato da Dio (Gen 3,8-9), lo aveva separato dagli altri uomini: i tre personaggi del racconto (l'uomo, la donna, il serpente) si dissociano l'uno dall'altro appena compiuto il peccato, l'uno accusa l'altro, gli getta addosso la responsabilità dell'accaduto (Gen 3, 11-13). Ecco che la solidarietà si ricompone tra gli uomini nel lavoro svolto per quella impresa comune; e allora si ricompone anche la solidarietà con Dio, che non è più un Dio lontano e diverso, ma è l'immagine ingigantita delle forze vive dell'uomo, della grandezza dell'uomo, delle sue speranze nazionali, del suo potere politico. L'impero, espresso attraverso la città capitale, e quel segno efficace dell'accentramento amministrativo che è la torre templare, è anche — o soprattutto — un fatto religioso: che ha come capo un Dio visibile, l'imperatore; un Dio provvisorio, anche se sul momento ha tutti i segni dell'onnipotenza.

Si ha dunque, al livello idolatrico, una ricomposizione dei rapporti tra l'uomo e Dio: ma si ha pure, assieme a questa, una ricomposizione interiore nell'uomo; il quale ha ancora addosso tutte le lacerazioni della sua coscienza di vita, ma adesso ha modo di scaricarle nel successo istituzionale. Eccoci giunti così, attraverso la mistica del lavoro collettivo, alla priorità assoluta delle istituzioni sulla coscienza. L'uomo si libera ed al tempo stesso si aliena: l'avventura alla cui riuscita egli concorre con tanto entusiasmo, e in cui si riconosce incondizionatamente, quell'avventura è lui stesso moltiplicato oltre ogni misura; ed è insieme la sua negazione, è lui stesso proiettato tutto fuori di sé e fatto estraneo a se stesso.

Sotto l'aspetto istituzionale l'uomo sembra salvarsi per intero; di una salvezza fittizia, ma capace di stare in piedi per la durata di una generazione umana. E quindi se volete, c'è anche l'aspetto della disumanizzazione operata — allora e oggi — dalla città, quella città che non ha più dimensioni umane, non ha più le proporzioni dell'uomo; e tutto quanto va al di là di quella che è la statura effettiva dell'uomo, diventa gigantesco ed abnorme; è una forza che nasce dall'uomo, e dalla società umana, dal lavoro dell'uomo; qualcosa che ti innalza e ti schiaccia, ti schiaccia nell'atto di sollevarti. I valori istituzionali soffrono di titanismo tutte le volte che non si compongono con l'interiorità umana e non si integrano discretissimamente con l'esistenza personale: che è quanto accade sempre quando le imprese dell'uomo sboccano nell'idolatria.

Ecco un altro dato costante, che ricorre nel caso emblematico proposto da Gen 10, e in ogni altro caso, passato e presente: l'esito religioso dei valori istituzionali quando le istituzioni sono contaminate di idolatria. La cultura è la prima fra tutte a lasciarsi attraversare da una dimensione clericale, cioè da una intenzione religiosa, di religione che si fa chiesa; allora la cultura diventa ideologia a difesa di una certa congiuntura ecclesiale. Ma, intorno alla cultura, anche le altre istituzioni acquistano carattere sacrale: tant'è vero che nell'esempio biblico della torre di Babele si trovano tutte rappresentate

nel tempio o raccolte intorno al tempio. Così il potere politico è insediato nella reggia, che è ai piedi del tempio, e fa parte dell'area stessa della torre: perché il re ha funzioni principali nel culto e impersona il dio. Perfino le istituzioni economiche e bancarie convengono lì per più motivi: nell'antichità il tempio era, per esempio, anche luogo di deposito di valori. Se la *ziqqurat*, rivestita di maioliche colorate (come apprendiamo dall'archeologia), risplende come un gioello in mezzo alla piana assoluta, la ragione non è propriamente artistica, o di solo prestigio politico, è soprattutto religiosa: si vuole esprimere la santità del luogo, e le sue funzioni di centro direttivo, e quindi la sua capacità di dare vita in nome del Dio, e lo si esprime col linguaggio religioso di sempre, che riserva ciò che ha di meglio, di più perfetto, per significare l'incontro col divino.

Propriamente, siamo in un contesto arcaico, dove la religione è l'unica cultura organizzata e quindi l'istituzione fondamentale che serve a definire la nuova unità territoriale e amministrativa e politica. Ne segue che l'unificazione territoriale, politica e amministrativa esige l'unità culturale e religiosa: nessun pluralismo è ormai possibile. Tutte cose che non varrebbe la pena di rilevare se, con ben altro linguaggio, non ritornassero nella società contemporanea, la quale non è meno sacrale di quella arcaica, ma dissimula attraverso dinieghi e dissimulazioni e coperture la propria identità religiosa: si presenta anzi, abitualmente, come areligiosa o irreligiosa; è a vari livelli consacrata al culto dell'egoismo (e l'egoismo comporta, sempre a vari livelli, lo sfruttamento, è una scelta ignobile, a cui ci si dà senza riserve, ma di cui ci si vergogna profondamente; tutto quello che si può fare è non parlarne, non pensarci, dimenticarla, farla dimenticare).

Il lavoro è una sola cosa con l'uomo e la sua capacità di farsi da sè, di progettare un avvenire e di costruirlo effettivamente. Ed è una sola cosa con l'edificazione di una società umana, in cui l'uomo via via si esprime e si riconosce e si libera. Ma è pure una forza — una forza socializzata, quindi irresistibile, virtualmente infinita —

che può manipolare non meno di quanto possa liberare, che illude l'uomo di essere un dio egli stesso e di non aver quindi bisogno di Dio; che distrugge l'uomo — ne fa uno sfruttatore e uno sfruttato — nell'atto stesso in cui egli sceglie di farsi da sè, come libera invenzione della propria creatività. Mi pare sia divenuto chiaro ai giorni nostri che non si dà sfruttamento senza una manipolazione, o perché la manipolazione è già essa medesima uno sfruttamento, o perché è condizione mediata e immediata per lo sfruttamento. In un contesto idolatrico il lavoro spontaneamente si sacralizza, diviene esperienza mistica e insieme occasione principale di sfruttamento.

Dopo l'ingresso in Canaan la vita e il lavoro dell'israelita sono quelli del contadino. Consentono più sicurezza, e più agi, che non quelli possibili al nomade che vive sotto la tenda, ma esigono pure più fatica e più preoccupazioni, in una terra che è povera d'acqua, e non dissimile al deserto cui rimane contigua. Già l'esperienza dell'*Esodo* e poi quella dell'insediamento in Canaan, nella regione montuosa del paese (la pianura costiera è lasciata a Filistei e Fenici), comporta questa duplice economia: un'esistenza modesta, di semi-nomadi e poi di contadini che coltivano la terra ai margini del deserto; in una comunione di animi e di intenti che si alimenta alla fede in una parola di vocazione di fronte a cui tutti sono uguali, e che conosce pure momenti di entusiasmo collettivo, ma più ancora tempi di oscurità, di povertà, di monotonia quotidiana. Dov'è da notare che nella Bibbia povertà o benessere sono cercati od esclusi non mai per se stessi, bensì soltanto per i riflessi che comportano nell'animo: di umiltà o di arroganza, di dipendenza e disponibilità, oppure di chiusura nella propria sufficienza. Più importante ancora: la povertà, secondo la Bibbia, può diventare un valore, e una meta comune, solo entro un contesto di parità; è l'esperienza dell'*Esodo*. Una povertà senza uguaglianza suppone sempre lo sfruttamento e la strumentalizzazione e provoca la protesta profetica: tuttavia non perde necessariamente di significato; al contrario, suole avere come correlativo una vocazione più radicale e interiore, ed equivale quasi a un

privilegio.

Ma già l'egualitarismo — sul modello dell'Esodo, dove tutti sono sullo stesso piano — è una vocazione che perdura di generazione in generazione, e che va riscoperta nel contesto proprio di ciascuna generazione.

Questa esperienza non è poi un dato che rimanga soltanto nella coscienza e nella memoria, sempre più ingigantito da episodi immaginari e da rievocazioni; ma è un'identità — una vocazione — che si viene riscoprendo lungo la storia e un'occasione di ricchezza spirituale, quella grande ricchezza che è il deserto: per cui l'intera storia di Israele sarà lambita dal deserto; e Gerusalemme, fino a pochi anni fa, fondamentalmente fino ad oggi, è una città investita e alimentata spiritualmente dal deserto. Ecco un aspetto inedito della tradizione biblica: la impossibilità di una vita veramente umana se non si sta al confine tra queste due situazioni, o due economie: una situazione — il deserto — che pare contrassegnata dall'immobilità, dove la vita è dura, ma il lavoro è poco e lo spirito è spontaneamente aperto a Dio; e quest'altra situazione a noi ben nota, dove si costruisce visibilmente la storia nel suo tessuto istituzionale e dove però si lavora intensamente con un impegno sempre più complesso da una generazione all'altra, che ti assorbe e ti svuota.

4. L'evento Gesù di Nazaret libera il senso globale del lavoro umano.

Il Nuovo Testamento porta cambiamenti conclusivi. Soprattutto — per riassumerli in un termine solo — direi che mette in evidenza certe situazioni di gratuità.

Con la Pasqua del Signore — che è la novità totale della storia umana — siamo arrivati alla fine: e non nel senso che stia per arrivare la fine dei tempi, ma nel senso che è già venuta. L'essenziale della crescita umana è già qui presente nel mistero pasquale che rievochiamo e attualizziamo mediante la celebrazione eucaristica. Stiamo entrando così nel sabato di Dio.

L'uomo — fatto a immagine di Dio — è definito dai sei giorni di lavoro e dal riposo del sabato: questo modello lo riceve da Dio stesso. Nel sabato l'uomo non lavora, e mangia anche se non lavora. Il riposo del sabato è un tema ricorrente in tutto l'Antico Testamento; viene messo in crisi da Gesù Cristo ma per ragioni che non attenuano la sua importanza. È una realtà che attraversa l'intera storia di Israele: e si esprime mediante la legislazione come santificazione del settimo giorno; la settimana di anni si conclude con l'anno sabbatico, quando la terra, che ha lavorato per sei anni, ha diritto essa pure di riposare, e quando si liberano gli schiavi e si condonano i debiti ai debitori; dopo sette settimane di anni si ha il giubileo, restituzione generale con cui idealmente si restaura, ogni cinquant'anni, l'egualitarismo delle origini. Ecco cosa cambia con il Nuovo Testamento: esplose il momento escatologico perché siamo ormai entrati nella pienezza del sabato che non è più un giorno diverso dagli altri, non nel senso che si trovi banalizzato, ma nel senso che ogni giorno ha ormai la dimensione che era propria del sabato.

Con la venuta di Cristo e il suo mistero pasquale siamo arrivati alla fine dei tempi: e siamo arrivati al punto in cui occorre manifestare anche visibilmente che siamo arrivati alla fine dei tempi. Quindi è l'ora in cui si sommano gesti inopportuni quanto si vuole, ma che hanno valore profetico, e non altro. Se c'è ancora qualche cosa di importante, è proprio che si salvino queste testimonianze profetiche: dire che "è cambiato qualche cosa di essenziale nella storia del mondo". Di qui l'esistenza (fatto singolarissimo, nell'Antico Testamento non c'era) del celibato per motivi sacri. Unico motivo sacro del celibato è non una qualche imposizione, o una consuetudine ecclesiale, bensì la vocazione a testimoniare che la fine è già avvenuta; che si vive in quella condizione assolutamente ultima dove non si genera, dove non si prende moglie, dove non si prende marito, appunto perché siamo arrivati alla fine, alla conclusione, e c'è solo da proclamare che la pienezza escatologica è già arrivata.

Tutto questo tocca pure il tema del lavoro. Si è visto

che l'uomo, immagine di Dio, è chiamato a operare come Dio ha operato, e quindi a prolungare e completare col proprio lavoro la creazione di Dio; ed è anche chiamato al riposo di Dio nel settimo giorno. Ma si è visto che il settimo giorno non è più una tappa transitoria; il tempo è giunto alla sua pienezza, la Pasqua del Signore lo ha portato a conclusione: e il cristiano è tenuto a renderne testimonianza.

La cosa può avere risvolti negativi: ecco che Paolo deve intervenire, nella seconda *Lettera ai Tessalonicesi* (3, 12), perché ci sono gruppi che, in attesa della fine, hanno deciso di non lavorare più, e quindi vivono a carico degli altri; e invece per Paolo, come per ogni credente, è fondamentale il fatto che il cristiano è un adulto che porta per intero il peso della propria vita ed è disposto a portare anche il carico di altri (Gal 6,2).

La vera testimonianza alla certezza escatologica del cristiano si rende, non già smettendo di lavorare, ma nella direzione opposta, con la gratuità del lavoro. L'economia di salvezza del Nuovo Testamento è contrassegnata per intero dalla gratuità: Dio ci dà un Figlio in dono; Gesù muore per i peccatori, cioè per coloro che non hanno diritto a nulla, e nulla hanno da dare in cambio, se non la gratuità dell'amore per gli altri; la resurrezione del Signore apre la vita divina all'uomo, che può riceverla solo come puro dono — il dono dello Spirito — verso cui non può avanzare nessuna pretesa. La gratuità pervade tutti i rapporti umani, nello Spirito del Signore: quindi pure il lavoro. E una volta acquisita questa certezza, il cristiano comincia a guardare intorno a sé, ad accorgersi che tutte le prestazioni che contano — quelle veramente essenziali nella storia di un uomo — sono rigorosamente gratuite: quanto un buon genitore fa per i figli, le attenzioni e le premure dei coniugi l'uno per l'altro, il lavoro fatto con rispetto, con diligenza, con amore, e così via.

È chiaro che chi lavora ha diritto al sostentamento (Mt 10, 10; Lc 9, 7), e a un ampio margine di libertà e di respiro; come ben sa anche Paolo che, dopo aver negato il diritto di sostentamento chi non vuol lavorare

(2 Tess 3, 10), ricorda come parola di Dio che "il lavoratore merita la propria paga" (1 Tim 5, 18). Ma è chiaro pure per un cristiano che il diritto alla paga non trasforma nessuna prestazione umana, e nessuna forma di lavoro, in qualche cosa che si vende: il lavoro è una figura fondamentale della comunione tra persone, è un momento costitutivo dell'edificazione della storia umana; e la comunione non si vende, non ha prezzo, e nemmeno la storia. Né il mio lavoro, né la mia offerta di comunione, né il mio amore, né il mio sforzo per costruire con altri un pezzo di storia accettano di lasciarsi sfruttare: ma nemmeno si lasciano vendere; altrimenti io stesso li sfrutto, e invece nessuno — neppure io — può sfruttarli. L'uomo che vende il suo lavoro vende praticamente se stesso. Il lavoro è troppo essenziale all'uomo: chi lo vende lo fa estraneo a sè, rende se stesso estraneo e inessenziale a se stesso; ecco l'alienazione. Sono certezze di dignità umana che il cristiano è capace di ricordare agli altri uomini, quando ha voglia di essere cristiano.

Tutto ciò che è proprio dello Spirito del Signore, e che caratterizza l'economia salvifica del Nuovo Testamento, acquista particolare evidenza e percettibilità attraverso quella singolarissima esperienza che è stata, nella storia, il monachesimo e la vita religiosa cristiana: assieme a tutti i presentimenti e le anticipazioni e le analogie che essa ha avuto in altre esperienze religiose, non saldate visibilmente alla tradizione guidaico-cristiana. Lo si è già visto a proposito del celibato, che nella vita cristiana ha origine monastica, e anche fuori degli istituti monastici comporta un riferimento preciso, di vocazione e carisma, a quella sua origine. Ma anche gli altri voti con cui esteriormente si definisce la vita religiosa — l'obbedienza, la povertà, la stabilità nel convento — significano proclamazione profetica che la fine dei tempi è già venuta. Per esempio il voto di stabilità emesso dai benedettini da chi entra nel convento, afferma mediante quel voto (ed è dichiarazione di fede) di essere già in possesso degli aspetti essenziali della vita eterna. Così pure la povertà: come nella Gerusalemme dell'ulti-

mo giorno (Apoc 7, 16-17; 22, 1-2), si vive direttamente di quello che Dio dà. Questo non toglie che si lavori e che si lavori molto: ma non c'è un collegamento — e non si ha diritto di esigere un collegamento — tra il lavoro che può essere anche estremamente intenso, e il sostentamento che si ricava.

Casualmente, dagli studi fatti negli ultimi anni su temi di altro genere, mi sono reso conto fino a che punto l'Europa in cui noi viviamo sia debitrice a quanto hanno fatto i monaci nell'alto Medioevo; non solo i benedettini delle prime generazioni, come dissodatori di terre selvagge specialmente nel Nord e nel centro d'Europa, ma quelli dei secoli intorno al Mille, con un lavoro non più agricolo ma sedentario — la trascrizione dei testi — non meno faticoso e ininterrotto e meno visibile del primo. Finito il grosso lavoro di dissodazione e di primo incivilimento di aree incolte, e oggi fiorentissime, tutto il collegamento tra l'antico e il moderno, tutta la trasmissione diretta dell'eredità classica, greca e latina, l'hanno fatta loro, con la continua copiatura di codici. Uno si faceva monaco e passava dieci-dodici ore al giorno seduto a trascrivere codici: ecco che cosa ha permesso la trasmissione delle testimonianze del passato. Un testo moltiplicato per mille ha avuto la possibilità di salvarsi: e di fatto almeno una copia, o due, o tre, su mille si è salvata. Questo è un lavoro molto pesante, e non retribuito, un lavoro gratuito. Si può dare una gratuità più palese di questa?

È tanto palese l'assenza di rivendicazioni prioritarie che le prime manifestazioni della civiltà del profitto consistono nello strappare di mano ai monaci ingiuriosamente quanto avevano raccolto per secoli, nel tacciare di ignavia e di oziosità la vita monastica (una vita tanto eroica e disinteressata difficilmente rimane libera da momenti di decadenza, specie se viene manipolata da estranei che aspirano ad amministrarne a proprio vantaggio il patrimonio). Il passaggio all'epoca borghese, che comincia con il Rinascimento comporta subito la polemica contro la povertà monastica, giudicata ozio perché non è attraversata dalla logica del profitto, cioè perché rifiuta il

collegamento tra il lavoro anche intenso e il guadagno. La logica borghese prende di mira appunto la gratuità del lavoro: guardate che questo è un punto molto importante (si è detto che l'uomo che vende il suo lavoro vende praticamente se stesso) perché questo rifiuto della gratuità e del conseguente impoverimento ed imbestialimento delle relazioni umane riassume tutta l'infamia della coscienza borghese; e anche perché si corre sempre il rischio di diventare i portavoce, consapevoli o no, di tale coscienza.

Con la società borghese ecco che viene fuori questo nuovo assoluto che è il profitto. L'uomo, quando assolutizza i momenti della sua storia, allora diventa egli stesso un idolo, cioè un dio manufatto, un assoluto incoerente e contraddittorio che si frantuma in tanti pezzi in contrasto reciproco: ecco perché l'uomo costruisce idolatrie e perché le idolatrie sono così laceranti. Il profitto è un istituto che rientra nella logica delle cose: ma può diventare il guadagno come assoluto, la norma assoluta, l'affermazione di autonomia dell'uomo nell'economico. Nasce allora — sempre a quella data — l'autonomia dell'economia, per cui l'economia come la politica o l'arte della guerra, non riceve leggi dalla morale; è l'autonomia dell'uomo in ogni dimensione, è divinizzazione dell'uomo in ciascuno dei suoi aspetti, ed è quindi distruzione dell'uomo, perché le dimensioni e gli aspetti che vengono assolutizzati e divinizzati sono molteplici. Finché rimangono modeste dimensioni umane sono ancora il concreto dell'uomo; quando diventano un assoluto spezzano l'uomo, sono incompatibili tra di loro e mandano in frantumi l'esistenza umana.

INDICE

G. Piana, <i>Presentazione</i>	pag. 7
--	--------

PARTE PRIMA

Verso una nuova cultura del lavoro

M. Giacomantonio, <i>Il lavoro in discussione: aspetti e momenti del dibattito sociale e culturale</i>	» 25
F. Totaro, <i>Mutamenti nelle rappresentazioni del lavoro. Lavoro, senso, tempo, valore</i>	» 63
G. Bianchi - C. Penati, <i>Lavoro e atteggiamento giovanile</i>	» 77.

PARTE SECONDA

Identità giovanile e società post-industriale

F. Garelli, <i>Complessità sociale e identità giovanile</i>	» 125
A. Accornero, <i>Giovani e lavoro: il mercato e i bisogni</i>	» 137
A. Ardigò, <i>Società post-industriale e condizione giovanile</i>	» 149
B. Manghi, <i>Giovani e lavoro nel mezzogiorno</i>	» 161

APPENDICE

Riflessioni bibliche sul lavoro

S. Corradino, <i>Il lavoro nella Bibbia</i>	» 171
---	-------