

**Biblioteca di Scienze Religiose - 161**

**Giovani e tempo**  
**Tra crisi, nostalgie e speranza**

**A cura di Riccardo Tonelli - Jesús Manuel García**

**LAS – ROMA**





# GIOVANI E TEMPO

Tra crisi, nostalgie e speranza

*a cura di*

Riccardo TONELLI - Jesús Manuel GARCÍA

LAS - ROMA

*In copertina: foto di Marco Cesati*

© 2000 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano  
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA  
ISBN 88-213-0453-1

---

*Elaborazione elettronica: LAS*  *Stampa: Tip. «Don Bosco» - Via Prenestina, 468 - Roma - Maggio 2000*

## PRESENTAZIONE

Il rapporto tra “giovani e tempo” può essere accostato, dibattuto e verificato a partire dalle prospettive più diverse. Di tanto in tanto l'educatore si trova di fronte a interventi a livello di studio o di pubblicistica che vogliono porre l'accento sulla dialettica tra questi due poli che, inevitabilmente, racchiudono un certo fascino e soprattutto alcune sfide.

La Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma, mentre celebra il 60° anno del suo servizio ecclesiale, ha voluto raccogliere una di queste numerose sfide, e dedicarvi un intero Convegno, il XIV della serie (iniziata nel 1973), a partire dalla categoria “tempo”, ma declinata in contesto di pastorale giovanile.

L'attenzione alla dimensione giovanile è una costante dei Convegni che la Facoltà ogni due anni dedica a problematiche che in qualche modo toccano istanze e attese che l'operatore pastorale vive sulla propria pelle.

“Tra crisi, nostalgie e speranza”: un sottotitolo che, pur partendo da dati di fatto legati a crisi e nostalgie, intende sottolineare in particolare la dimensione della *speranza*. Le sfide che sono in atto nel tessuto della società sono oggetto di ascolto e di lettura attenta da parte dell'educatore; ma sono anche un “luogo” che attende risposte all'insegna della speranza cristiana. Con S. Agostino si può ancora oggi ripetere: «Se i tempi sono cattivi operiamo bene, ed essi diverranno buoni».

Le pagine che seguono, scandite da tre ritmi – “vivere il tempo; l'esperienza cristiana del tempo; rieducare il tempo” –, vogliono essere la traduzione eloquente di una *logica educativa* con cui il lettore ha modo di confrontarsi già a partire dall'ampia e contestualizzata *Introduzione*.

Un ringraziamento particolare intendo esprimerlo a tutti i partecipanti che si sono lasciati coinvolgere in maniera concreta dalle sollecitazioni e dalle istanze del Convegno, dando un loro significativo apporto anche attraverso brevi interscambi di gruppo. Il grazie poi si rivolge a tutti coloro che, in forme diverse, hanno prestato la loro opera per l'ottima riuscita dell'incontro; tra questi il grazie, in particolare, lo rivolgo ai professori Riccardo Tonelli e Jesús Manuel García per la direzione del Convegno e la cura del presente volume. Un grazie, infine, alla Editrice VELAR di Ber-

gamo per la sponsorizzazione dell'apprezzata ed elegante borsa del Convegnaista.

Il grande oratore francese Louis Bourdaloue era solito affermare che “non c'è nulla di più prezioso del tempo, poiché è il prezzo dell'eternità”. È su questa certezza che è chiamata a muoversi la riflessione attenta dell'operatore, nella consapevolezza che crisi e nostalgie di ogni genere possono trovare un senso solo in quella “pienezza del tempo” che è Gesù Cristo, nostra speranza, perché in Lui – come ricorda la *Tertio millennio adveniente* al n. 10 – “l'eternità si è fatta tempo”.

MANLIO SODI

Decano della Facoltà di Teologia  
dell'Università Pontificia Salesiana

## ELENCO DEI COLLABORATORI

BENZI Oreste, Fondatore della Comunità Giovanni XXIII.

BUZZETTI Carlo, Docente di Scienze bibliche presso l'Università Pontificia Salesiana.

CIMOSA Mario, Docente di Scienze bibliche presso l'Università Pontificia Salesiana.

DI NICOLA Giulia Paola, Docente di Antropologia presso l'Università di Teramo.

DI SANTE Carmine, consulente del SIDIC, conferenziere e pubblicita.

GARCÍA Jesús Manuel, Docente di Teologia spirituale presso l'Università Pontificia Salesiana.

GATTI Guido, Docente di Teologia morale fondamentale presso l'Università Pontificia Salesiana.

LAMBIASI Francesco, Vescovo di Anagni-Alatri.

MANTOVANI Mauro, Docente di Filosofia dell'Essere trascendente presso l'Università Pontificia Salesiana.

POLLO Mario, Docente di Pastorale dell'animazione presso l'Università Pontificia Salesiana.

TONELLI Riccardo, Docente di Pastorale giovanile presso l'Università Pontificia Salesiana.

TRIACCA Achille Maria, Docente di Liturgia sacramentaria presso l'Università Pontificia Salesiana.



## SOMMARIO

<i>Per condividere e verificare le scelte di fondo della proposta</i> (Riccardo Tonelli) .....	11
--	----

### Parte prima

#### VIVERE OGGI IL TEMPO

<i>Il vissuto giovanile del tempo</i> (Mario Pollo) .....	19
<i>La crisi del tempo: un problema culturale o solo giovanile?</i> (Giulia Paola Di Nicola)	57
<i>«Farsi nel tempo». A confronto con alcuni modelli di santità</i> (Jesús Manuel García)	79
<i>Vivere oggi il tempo: germi nella cultura e nella situazione attuale. Qualche spunto di riflessione</i> (Mauro Mantovani) .....	93

### Parte seconda

#### L'ESPERIENZA CRISTIANA DEL TEMPO

<i>Presente, speranza e memoria. Una visione del «tempo» nella Bibbia in compagnia del Qoèlet (Ecclesiaste) ma... oltre il Qoèlet (Ecclesiaste)</i> (Mario Cimosà)....	115
<i>«...non hai riconosciuto il tempo in cui sei stata visitata». Note per iniziare una "Lectio" su Luca 19,41-44</i> (Carlo Buzzetti) .....	129
<i>Concezione cristiana del tempo. Il "tempo della salvezza"</i> (Achille M. Triacca) .....	141
<i>Un modello normativo per vivere il tempo. Il presente tra passato e futuro</i> (Carmine Di Sante) .....	177

### Parte terza

#### RIEDUCARE IL TEMPO

<i>L'esistenza si fa nel tempo. Tra memoria e profezia</i> (Guido Gatti) .....	195
--	-----

<i>Il senso della vita nel tempo che fugge. Suggestioni educativi e pastorali per ricostruire nei giovani il ritmo del tempo</i> (Riccardo Tonelli) .....	203
<i>Il tempo e la donazione di sé</i> (Oreste Benzi) .....	219

#### CONCLUSIONE

<i>Tempo dell'uomo e tempo di Dio. Verso il nuovo millennio</i> (Francesco Lambiasi) ...	231
<i>Bibliografia</i> .....	245
<i>Indice</i> .....	249

Introduzione

## **PER CONDIVIDERE E VERIFICARE LE SCELTE DI FONDO DELLA PROPOSTA**

Il libro, come il Convegno di cui riporta gli “Atti”, non offre solo un insieme di contributi interessanti su un tema di particolare urgenza. Esso ha un suo preciso progetto, tanto articolato da poter considerare i differenti interventi come momenti e parti di un insieme.

Per cogliere la proposta e assimilare i suggerimenti, è utile ricordare la prospettiva con cui è stato pensato e progettato il tutto.

### **1. Una proposta di teologia pastorale**

La nostra ricerca si colloca, in modo esplicito, nell’ambito della teologia pastorale. Come tutti sanno, la teologia pastorale possiede un suo statuto epistemologico: esso definisce la sua natura scientifica e la metodologia attraverso cui costruisce la sua riflessione.

Il modello in cui ci riconosciamo, pone l’accento su tre esigenze qualificanti:

- Prima di tutto, la proposta è di tipo teologico. Si muove cioè nell’ambito che è tipico e specifico della meditazione teologica. Pensiamo e progettiamo da credenti, testimoni di un progetto che ci è stato affidato. Da questa prospettiva leggiamo la realtà, con la preoccupazione esplicita di comprendere quella dimensione profonda e nascosta che solo nella fede possiamo decifrare. Suggestiamo linee di azione in ordine alla ricomprensione dei compiti che dalla fede ricadono sui discepoli di Gesù, nella Chiesa di oggi.
- Tra le molte e differenti riflessioni teologiche possibili ne abbiamo scelto una, particolare: una lettura “pastorale”. La ricerca teologica si lascia condizionare dai problemi che il vissuto quotidiano lancia. Su questi problemi provoca le fonti della fede e le sue espressioni culturali attuali. Per la soluzione di questi stessi problemi mette in atto e riorganizza tutte le risorse disponibili.

- La dimensione pastorale non serve solo a qualificare il tipo di riflessione teologica che intendiamo attuare. Essa dice anche il modo attraverso cui vogliamo fare riferimento alla vita concreta e quotidiana, ai dinamismi e ai ritmi che la caratterizzano. Dalla vita, infatti, raccogliamo problemi e contributi per ricomprendere la fede e le sue esigenze espressive. Alla vita vogliamo tornare, per arricchirla di quello che abbiamo compreso. Sulla qualità della vita vogliamo intervenire, rispettando pienamente quella dimensione di gradualità, progressione e concretezza che definisce la vita quotidiana. In questo senso, la nostra riflessione teologico-pastorale cerca una fedeltà continua alla educazione e alle sue logiche.

## **2. Il percorso della nostra proposta**

Una ricerca di teologia pastorale non si qualifica solamente sul tentativo di risultare fedele ad alcune esigenze. Essa vuole assicurare una precisa fedeltà anche ad un modello di percorso logico. La teologia pastorale ne ha infatti uno tutto suo, che in gergo si definisce “empirico-critico”.

La formula ricorda due esigenze, diverse e complementari.

A differenza dei metodi storici che arrivano all’obiettivo procedendo da una comprensione teorica dei dati o da documenti, ritenuti oggettivi, il metodo empirico-critico prende le mosse dai problemi e interroga scientificamente la teologia e le altre discipline a partire da questa collocazione esistenziale e pratica.

Nella comprensione dei problemi si parte da un atteggiamento previo e qualificante, che generalmente viene definito con la formula «sguardo di fede». Esso esprime la convinzione, radicata in ogni credente, che solo nella fede è possibile una interpretazione completa e autentica della realtà.

La nostra proposta assume il metodo empirico-critico e cerca un’articolazione ad esso coerente. Tre momenti la caratterizzano, di conseguenza:

- una lettura della realtà, con l’esplicita preoccupazione educativa,
- una rivisitazione delle fonti della fede a partire dalle sfide raccolte,
- un insieme di suggerimenti per la trasformazione della realtà.

### *2.1. La realtà come “risorsa”*

Il primo momento è destinato ad un confronto, costruito con amore critico, con la realtà.

Vogliamo scoprire se ci sono problemi, tanto seri da obbligarci a porli davanti alla nostra attenzione. Abbiamo paura di inventarci noi i problemi, magari per smerciare meglio le nostre risposte e neppure vogliamo far di-

ventare grandi i problemi piccoli, per restare poi indifferenti davanti ai problemi veramente grandi.

Lo sguardo corre quindi verso la vita quotidiana. La leggiamo dal punto di vista di quel progetto che vogliamo servire e portare a pienezza. Nella trama della vita quotidiana ci confrontiamo, in modo privilegiato, con i giovani. Abbiamo constatato l'emergere di un modo nuovo e originale di vivere il rapporto con il tempo: questo è il problema, grave e inquietante, con cui vogliamo confrontarci.

Non ci piace esprimere giudizi solo a partire dalla nostra esperienza di adulti; ma neppure riusciamo a far coincidere le tendenze spontanee con il modo maturo di vivere la vita. Per questo abbiamo avvertito la necessità di comprendere meglio l'esistente, andando alle sue radici, sia dal punto di vista delle modalità espressive attuali, che da quello degli influssi culturali e sociali.

Tra i tanti temi possibili abbiamo privilegiato tre linee di analisi:

- una lettura della attuale situazione giovanile, assicurata mediante una ricerca qualitativa, capace di far parlare il vissuto giovanile oltre le sue manifestazioni esteriori (M. Pollo);
- una rilettura della situazione attuale, soprattutto dal punto di vista dei dinamismi culturali oggi in atto, per verificare fino a che punto l'essere giovani, tipico dei giovani con cui ci confrontiamo, dipende dal fatto di essere giovani o dal fatto di essere giovani in questo contesto sociale e culturale (G.P. Di Nicola);
- una rilettura dell'oggi dal punto di vista del passato. I modelli in cui esprimiamo le nostre scelte attuali risentono, infatti, di quello che ci è stato consegnato da chi è vissuto prima di noi, come dipendenza o come reazione. È urgente verificare cosa ci è consegnato. Il raggio di confronto è amplissimo e va ristretto per non restare prigionieri della complessità. Abbiamo così scelto il confronto con il vissuto della santità cristiana e con il contributo di alcuni grandi pensatori, il cui influsso ricade anche in certi modelli culturali oggi ricorrenti (J.M. García e M. Mantovani).

Tutta l'operazione è stata animata da un intendimento preciso, quello esigito dal modello procedurale assunto: raccogliere le sfide educative e pastorali che l'oggi ci lancia. Le pagine dedicate a questa prima parte lasciano aperta la questione, per affidare il compito al lettore attento e appassionato.

## 2.2. Ricomprendere la fede

I discepoli di Gesù possiedono una cassa di risonanza speciale, al cui interno far rimbalzare le sfide. Essa non serve solo a comprenderle meglio

e a decifrarle nella trama complessa della realtà. Aiuta a trovare vie mature e autentiche di soluzione.

Certo, non possiamo chiedere alla fede la soluzione dei nostri problemi. Possiamo però farci aiutare da essa, per individuare la prospettiva verso cui metterci a pensare, i progetti su cui giocare entusiasmo e risorse, i criteri per verificare la qualità di quelli messi in cantiere.

In questa logica, il secondo momento della nostra ricerca è destinato a far parlare la grande esperienza di fede dei discepoli di Gesù.

Una preoccupazione caratterizza questa operazione: restituire parola piena e autorevole alla fede e alle sue espressioni ecclesiali, ritrovando tutta la forza provocatoria e propositiva del vissuto attuale, compreso nella sua autenticità e complessità.

Anche a questo livello era indispensabile fare delle selezioni per non naufragare nella impraticabile pretesa di completezza. Di qui le proposte contenute nella seconda parte del libro: il confronto con la radice della fede: la Bibbia. Le questioni sul tempo, sul suo significato, sui modelli tipici dell'uomo biblico sono affrontate da due articoli: uno relativo allo studio dell'A.T. (M. Cimosà) e uno a quello del N.T. (C. Buzzetti). Il taglio e l'ambito è diverso anche per mostrare che alla Bibbia è possibile accostarsi con modalità davvero differenti; la ricomprensione teologica del tempo, dalla prospettiva dell'oggi della salvezza (A.M. Triacca); la riformulazione di quelle tematiche che abitualmente erano oggetto di attenzione, quando nell'esperienza cristiana si pensava al tempo e alla sua scansione (escatologia e "novissimi") all'interno di schemi culturali diversi dagli attuali, per mostrare, in concreto, quanto il cambio di prospettiva deve influenzare anche i modelli linguistici (C. Di Sante).

### 2.3. *Verso una nuova organizzazione delle risorse*

Il terzo momento di un buon progetto educativo e pastorale riguarda le proposte di metodo.

È importante spalancare la ricerca anche su questa frontiera: la pastorale si pone davanti problemi e cerca di affrontarli e risolverli nel migliore dei modi. Non può agire con fretta: per questo ha bisogno di interpretare bene la qualità dei problemi e di costruire corrette piattaforme criteriologiche, per ritornare alla realtà con una precisa cognizione di causa.

Nel terzo momento, la nostra ricerca approda ad una proposta di metodo.

Le comunità educative e pastorali possiedono abbondanti risorse. La loro verifica e organizzazione definisce la qualità del metodo. Come sappiamo, infatti, metodo è quella particolare selezione e organizzazione delle risorse disponibili e delle operazioni praticabili, che serve a creare le con-

dizioni favorevoli per far raggiungere gli obiettivi nelle diverse situazioni di partenza.

Il metodo ha un preciso riferimento all'obiettivo: le risorse sono selezionate e organizzate con l'unica preoccupazione di creare le condizioni favorevoli al raggiungimento dell'obiettivo. Inoltre, momento qualificante è la capacità di selezionare e di organizzare le risorse disponibili (strumenti, agenti, tradizioni, interventi possibili), accantonando quelle che risultano non funzionali rispetto all'obiettivo e integrando con le altre risorse che l'istituzione è in grado di progettare.

Anche su questo livello, la nostra ricerca ha dovuto fare scelte precise, limitando l'ambito dei possibili interessi ad alcuni elementi tra i tanti.

Abbiamo cercato di restare sull'essenziale, affidando poi alle comunità e agli operatori la fatica del lavoro concreto e puntuale.

Prima di tutto, abbiamo cercato di delineare un obiettivo verso cui orientare tutti gli impegni. Convinti che quella del tempo è una questione tanto globale da evocare la stessa qualità di vita, abbiamo suggerito una ipotesi di meta, che riguarda il cammino di maturazione dell'esperienza umana e la sua espressione conclusiva in vita cristiana (G. Gatti).

Abbiamo poi tracciato un elenco di risorse disponibili a chi opera nell'ambito educativo e pastorale, in vista di una rieducazione al tempo, capace di far dialogare, sulla riconquista matura del presente, i contributi positivi che emergono nella cultura attuale e le esigenze normative dell'esistenza umana e cristiana (R. Tonelli).

Consapevoli che l'educazione alla matura gestione del tempo non è frutto, prima di tutto, di proposte intellettuali, ma nasce da esperienze concrete, abbiamo suggerito un luogo privilegiato di esperienza, capace di decentrare verso l'altro, che ha bisogno di attenzione e di accoglienza: la condivisione nell'amore (O. Benzi).

Il libro si conclude con una proposta di sintesi, nata dall'esperienza e dall'autorevolezza di un Vescovo, particolarmente vicino ai giovani e attento ai processi della loro crescita umana e cristiana: Mons. F. Lambiasi. Le sue riflessioni lanciano educatori e comunità ecclesiali verso il terzo millennio con una responsabilità nuova, capace di coniugare il tempo di Dio con quello dell'uomo per una scansione nuova del tempo, per Dio e per l'uomo.

Riccardo TONELLI



Parte prima

---

**VIVERE OGGI IL TEMPO**



# IL VISSUTO GIOVANILE DEL TEMPO

Mario POLLO

## 1. Premessa: il mistero del tempo

Il tempo è uno dei misteri che né la ricerca filosofica, né la ricerca fisica sono riuscite a violare, per cui nonostante le innumerevoli descrizioni, analisi e teorizzazioni a cui esso è stato sottoposto rimane sostanzialmente irriducibile ad ogni spiegazione che tenti di dargli la definitezza di una forma finita o di una legge fisica o di una qualsiasi formulazione concettuale.

Tutto questo nonostante nella fisica moderna il tempo sia un elemento di una struttura matematica attraverso cui vengono descritti gli eventi fisici.<sup>1</sup>

D'altronde una antica tradizione rabbinica vede nel tempo non un semplice divenire ma lo scaturire del mondo dalla potenza di Dio.

Nel cristianesimo poi il tempo diviene il luogo in cui si manifesta la salvezza attraverso l'incarnazione di Gesù che lo spezza in un prima ed un dopo e, nel dopo, giungerà la salvezza con il ritorno del Cristo in gloria e il compimento del Regno alla fine dei tempi.

Nell'orizzonte ebraico/cristiano il tempo non è, quindi, solo il luogo della morte e della distruzione delle cose ma, soprattutto, il luogo in cui Dio manifesta il suo amore e la sua tenerezza per l'uomo.

Il rapporto tra il tempo e Dio è rintracciabile anche in molte altre tradizioni religiose antiche. In alcune di esse il tempo è pensato, addirittura, come una vera e propria divinità.

In ogni caso al di là della sua divinizzazione il tempo è visto sia come il principio creativo e dinamico dell'universo sia principio di distruzione e di morte.

Nella Grecia antica l'*ouroboros*, il serpente che si mangia la coda, che circondava la terra e che portava sulla schiena lo zodiaco era identificato con il tempo. Anche nell'antico Egitto l'immagine del serpente era associata al tempo e simboleggiava la vita e la morte: ogni individuo era protetto da un

<sup>1</sup> M.L. von FRANZ, *L'esperienza del tempo*, Como, Red, 1995, 9.

“serpente della vita” che era una divinità del tempo e della sopravvivenza dopo la morte.<sup>2</sup>

I Maya adoravano un serpente a due teste, di cui una simboleggiava la vita e l'altra la morte.

Nella tradizione dell'India antica testimoniata nella Bhagavadgita, Vishnu dice di sé: «Sappi che io sono Tempo, che fa perire i mondi, quando il tempo è maturo, e vengo a portare loro la distruzione».

Oltre a Vishnu anche Shiva rappresenta il tempo in quanto egli è anche il simbolo dell'energia dell'universo che incessantemente crea e sostiene le forme nelle quali si manifesta.<sup>3</sup>

Mentre nel mondo cristiano il tempo è il luogo della salvezza nel mondo induista, e poi anche in quello buddista, il tempo è il luogo del dolore e della morte per cui esso è considerato un nemico da cui fuggire per approdare alla realtà ultima del mondo, quella vera: l'atemporalità.

Tra gli atzechi, la divinità suprema, il dio creatore Omotéotl, era chiamato signore del fuoco e signore del tempo.

Nella Cina antica il tempo non era associato ad alcuna divinità ma al principio maschile, creativo e dinamico, rappresentato dallo Yang. È interessante notare che sia il confucianesimo che il taoismo non propongono la fuga nell'atemporalità ma bensì la ricerca dell'armonia temporale nella persona e nel rapporto fra società e natura.

Da queste interpretazioni arcaiche del tempo, sentito come qualcosa legato al divino e comunque al senso dell'esistenza umana nel mondo, balena la radicale ragione del suo mistero. Tuttavia, nonostante l'impossibilità della comprensione della vera natura del tempo, l'uomo non può fare a meno di riflettere sul tempo che percepisce come elemento costitutivo della sua stessa umanità oltre che della sua vita.

L'uomo abita il tempo e la storia della sua emersione alla vita cosciente è contrassegnata dalla scoperta del tempo come regolatore della sua esistenza individuale e sociale.

Su questa scoperta si fonda la possibilità dell'uomo di esercitare una forma, efficace anche se limitata, di signoria della sua vita. Il controllo del tempo, la possibilità cioè di scandire la propria vita secondo un ritmo che si fa progetto di vita, è il dono di libertà donato da Dio all'uomo attraverso la coscienza.

Infatti, l'uomo prigioniero della sopravvivenza giorno per giorno, governata dalla necessità e dalle forze istintuali, è un uomo che non percepisce il ritmo del tempo che scandisce la vita dell'universo che abita e, quindi, il senso del suo essere nel mondo.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>3</sup> H. ZIMMER, *Myths and symbols in Indian art and civilization*, New York, Princeton University Press, 1962, 148-151.

L'uomo non emerso alla coscienza è un uomo prigioniero della sua vita fisiologica, oltre che delle sue paure e delle sue angosce più profonde.

L'uomo che non conosce il tempo è un uomo che non sa prevedere il proprio futuro e, quindi, che non sa vivere secondo un progetto.

### 1.1. *L'orologio, il tempo e l'uomo della società complessa*

Il rapporto tempo vita umana nella cultura dell'attuale società complessa, aut postmoderna o surmoderna, è stato banalizzato in quanto il tempo è stato ridotto ad un puro evento meccanico mentre la vita dell'individuo, e forse anche quella della società, è stata privata della dimensione progettuale.

Il tempo nella cultura sociale attuale non ha alcuna consistenza se non il suo scorrere meccanico, regolare ed omogeneo. In altre parole questo significa che nella attuale vita sociale non si riconosce al tempo alcuna qualità rilevante per la vita umana se non la sua disponibilità. Sono le cose che si fanno che rendono il tempo prezioso o dozzinale, pieno o vuoto, costruttivo o distruttivo. Il tempo libero, o addirittura la festa, non ha alcun valore se non quello di essere sottratto al lavoro e reso disponibile per il riposo, lo svago e il gioco.

È questa, indubbiamente, una concezione riduttiva del tempo a cui fa da contrappunto l'offuscamento della concezione del tempo storico, intesa nel senso biblico dell'assunzione di responsabilità della memoria dell'uomo verso il suo futuro.

Questa concezione, infatti, sembra essersi dissolta e di essa rimane traccia solo all'interno di sempre più esigue minoranze sociali. Ad essa sembra essersi sostituita la concezione di un tempo quotidiano insignificante. La vita umana, nella sua dimensione quotidiana, sembra non offrire più alcun senso esplicito e comprensibile che possa essere considerato vero. La vita quotidiana, infatti, sembra risolvere la ricerca della felicità umana esclusivamente all'interno dei gesti che connotano il consumo quotidiano delle informazioni, dei beni materiali e delle relazioni sociali.

La cultura del piacere sembra avere sostituito la cultura della felicità sovrapponendosi ad essa.

Il futuro è più sovente evocato come minaccia piuttosto che come promessa di felicità.

Solo il presente sembra poter offrire strade percorribili alla ricerca di felicità / piacere.

Dentro questa opacità di senso del quotidiano balenano sovente antiche suggestioni che inducono molte persone ad abbandonare il centro esistenziale costituito dalla loro coscienza razionale per affrontare la ricerca di sensi completamente irrazionali, astorici e inconsci della loro esistenza.

L'esoterismo, con le sue pratiche misteriche, che sovente debordano nel ridicolo, rappresenta molto bene questa ricerca che porta l'uomo lontano dal suo tempo quotidiano e dalla sua storia per immergerlo in un tempo privo di qualsiasi rilevanza per la sua vita nella realtà del mondo o che, al massimo, gli offre l'illusione di poter manipolare magicamente, senza la sofferenza dell'impegno quotidiano, il mondo stesso.

Chi non si abbandona a questa fuga dalla realtà del quotidiano rimane molto spesso prigioniero del tempo inteso come somma di opportunità di consumo e cerca disperatamente di elevare il proprio consumare ad atto dotato di senso per la sua esistenza, bruciando senza accorgersene la sua memoria del passato ed il suo sogno di futuro.

Anche se non esclusiva questa cultura del tempo è oggi dominante e lo scorrere del tempo è ridotto ad un meccanico movimento, utile solo alla regolazione della vita sociale, all'interno del quale ogni istante è separato da tutti gli altri.

La solitudine di ogni istante è il segno dell'impossibilità del tempo di proporsi come un disegno dotato di un senso globale e in cui ogni istante assume la funzione di un particolare. Ogni istante, infatti, propone il suo significato, irrimediabilmente relativo e soggettivo, senza avere la pretesa di proporsi come un passo di quel cammino che prende il nome di storia.

Questa concezione del tempo ossessivamente fissato sul proprio presente, fissato cioè sull'istante in cui esso appare alla coscienza, porta con sé necessariamente anche la concezione dell'inconsistenza e della illusorietà del tempo essendo questi considerato solo come la manifestazione di ciò che accade nello spazio.

In altre parole questa concezione postula che il tempo esista solo come prodotto degli eventi che accadono nello spazio. Senza eventi non si avrebbe tempo e sono perciò questi a determinare la qualità del tempo.

Questa trasformazione del vissuto del tempo è uno dei prodotti della cultura sociale della complessità e della sua transizione verso la surmodernità che si è verificato a causa della rottura dell'equilibrio tra sociotemporalità e nootemporalità e del conseguente predominio della prima. L'affermazione della sociotemporalità caratterizza infatti le società complesse.

L'espressione "nootemporalità" indica la concezione del tempo tipica della condizione dell'uomo e nasce dal fatto che esseri umani «sono capaci di comprendere il mondo nei termini di un futuro e di un passato distanti, e non solo nei termini delle impressioni sensoriali del presente»<sup>4</sup> e che le loro azioni nel presente sono influenzate dalla consapevolezza della morte, che appare come «un ingrediente essenziale del tempo dell'uomo maturo, i cui orizzonti si estendono senza limiti nel futuro e nel passato».<sup>5</sup>

<sup>4</sup> J.T. FRASER, *Il tempo una presenza sconosciuta*, Milano, Feltrinelli, 1993, 17.

<sup>5</sup> FRASER, *Il tempo*, 22.

Il tempo che dal futuro attraverso il presente scorre verso il passato è il telaio che tesse l'ordito della vita umana nel mondo e che orienta tutte le domande e le risposte di senso degli uomini maturi emersi alla coscienza.

Infatti, almeno nell'orizzonte dell'Occidente, la vita umana trova il suo senso nella storia, cioè nella memoria e nel progetto di futuro.

La sociotemporalità che accompagna sempre la nootemporalità è nullo altro che la socializzazione del tempo che si esprime nella sincronizzazione e nella pianificazione delle azioni collettive senza cui nessuna società può esistere. Il tempo sociale è fondato sull'esistenza del presente sociale, che è l'intervallo di tempo minimo necessario a consentire alle persone di agire di concerto. Il presente sociale si forma e si mantiene attraverso la comunicazione che interrela i membri di un determinato gruppo sociale e l'ampiezza dell'intervallo temporale che lo costituisce dipende dalla velocità dei processi di comunicazione. È chiaro che quando i messaggi venivano portati da corrieri a cavallo il presente sociale era molto esteso, mentre ora che i messaggi viaggiano alla velocità della luce esso è molto piccolo.

La sociotemporalità è tanto più sviluppata nella vita delle persone che fanno parte di una società quanto più esse sono in relazione. Più la sociotemporalità è sviluppata più gli stili di vita, i valori e le condotte delle persone divengono omogenei.

La sociotemporalità mantiene il suo valore solo se si armonizza con la nootemporalità, ovvero solo se le esigenze della sincronizzazione sociale non entrano in conflitto, o ostacolano, il progetto particolare di vita dell'individuo, non mettono cioè in pericolo la sua unicità, la sua differenza particolare, ovvero non minano la sua identità personale e storico culturale.

Oggi si assiste, invece, ad una dilatazione della temporalità sociale prodotta dai bisogni delle economie e delle culture delle società complesse.

Infatti «via via che i bisogni e le necessità politiche costringono il genere umano ad adottare un comune ritmo di lavoro, procedimenti industriali simili e ragionamenti scientifici identici, viene a mancare la base stessa della molteplicità dei modi di socializzazione e di valutazione del tempo, che ci ha accompagnato sin dall'inizio della storia».<sup>6</sup>

Le tecnologie della comunicazione che relazionano gli individui nelle società complesse tendono sempre più a far dipendere, per la loro sopravvivenza, questi individui dalla rete del sistema informativo in cui sono inseriti. La possibilità di lavorare a distanza, di avere diagnosi sulla loro salute via telefono, di ricevere tutto quanto ciò che hanno bisogno a domicilio, di avere informazioni in tempo reale attraverso la televisione e la radio, di partecipare a video conferenze, ecc., tutto questo fa sì che le perso-

<sup>6</sup> FRASER, *Il tempo*, 300.

ne debbano occuparsi solo del loro presente, mentre la capacità di fare progetti a lunga scadenza, come l'imparare dal passato dipende sempre di più dagli specialisti.

Il presente diventa l'unica dimensione esistenziale significativa per la vita delle persone.

Secondo altri autori questo fenomeno è prodotto dalla "spazializzazione del tempo" che non sarebbe altro che il risultato della supremazia nell'attuale vita sociale delle coordinate spaziali su quelle temporali che, di fatto, anestetizza l'idea del tempo e della storia, del vissuto diacronico a favore della sincronicità spazializzante.

Immersi in questo tempo spazializzato gli individui perdono la coscienza della propria appartenenza alla storia e, quindi, anche la propria capacità di produrre storia e divengono delle comparse prive di memoria e di sogni di futuro.

Questo fa sì che solo ciò che è immediato e simultaneo venga vissuto come reale. Le dimensioni del passato e del futuro sono espulse dalla coscienza, la memoria e il sogno sono esiliati. L'istante diviene un punto nello spazio in cui non vi è durata ma solo l'appartenenza atemporale ad un insieme spaziale.

All'origine di questa trasformazione della temporalità vengono indicati fenomeni sociali complessi come l'urbanizzazione, l'espansione della tecnologia e della presenza dei fondamenti tecnico scientifici di tipo universalistico nelle culture locali, il predominio del senso ottico, ovvero il predominio delle immagini rispetto alla parola parlata e scritta e, infine, l'influenza dell'industria culturale che per evitare che l'effetto del rapidissimo succedersi delle sue proposte abbia effetti distruttivi sulla sua stessa produzione deve appiattare l'esperienza del tempo a favore della simultaneità.

Questa trasformazione della temporalità ha degli effetti profondi sull'identità delle persone, sulla loro coscienza e sulla possibilità di dare un senso alla propria esistenza.

Non è casuale che oggi il percorso di conquista dell'identità che le nuove generazioni debbono percorrere sia frammentato, accidentato e che spesso conduca a quelle forme che vengono definite "deboli". Allo stesso modo, la vita, priva del tessuto del progetto e della storia, appare sempre di più come un caotico susseguirsi di opportunità a volte positive ed a volte negative, piacevoli o spiacevoli ma in cui comunque il paradigma del consumo si manifesta come dominante. La coscienza della propria responsabilità personale e sociale risulta indebolita e la persona sembra avere responsabilità, spesso illusoria, solo verso se stessa e le persone che le sono spazialmente ed affettivamente prossime.

Il risultato è una persona che vive senza un'etica che non sia quella dell'utilità personale e dell'adattamento alla realtà sociale ed alla sua cultura.

La riflessione sul tempo ha toccato fundamentalmente due esperienze

particolari del suo vissuto: l'una legata alla coscienza individuale, al tempo mentale, l'altra alla cultura ed all'organizzazione sociale.

È bene però ricordare che l'uomo vive anche altre esperienze del tempo. Infatti egli condivide attraverso la materia in cui è tessuto la proto-temporalità delle particelle e la biotemporalità dei tessuti organici. Ma non solo. Egli abita l'universo delle stelle e delle galassie in cui è presente sia l'eotemporalità, ovvero un tempo privo di presente, passato e futuro nel senso offerto dalla metafora tradizionale del flusso, sia l'atemporalità della radiazione elettromagnetica.

Questo significa che nell'uomo si intrecciano in modo complesso più tempi che, in qualche modo, al di fuori dell'orizzonte della coscienza, influenzano la sua vita.

## **2. La ricerca**

La crisi della temporalità in atto indica che è urgente che chi ha la responsabilità della formazione delle nuove generazioni affronti educativamente la sfida che la trasformazione della temporalità lancia ai progetti di futuro della condizione umana.

Raccogliere questa sfida significa di fatto affrontare seriamente le novità che nella condizione umana introduce questa trasformazione temporale per valorizzarne, da un lato, gli aspetti evolutivi o, perlomeno, impedire l'emergenza di quelli regressivi di cui essa è portatrice; dall'altro lato, si tratta di favorire nei giovani il confronto di queste innovazioni con la tradizione temporale della nostra cultura affinché ne acquisiscano l'identità.

D'altronde è noto che l'innovazione è realmente evolutiva solo quando ha profonde radici nella memoria e nella storia della civiltà in cui si produce.

Concretamente si tratta di comprendere quale è realmente la trasformazione della temporalità che le nuove generazioni stanno vivendo e le direzioni esistenziali e sociali a cui esse orientano.

La ricerca qui presentata, e realizzata con interviste in profondità del vissuto del tempo di un campione ragionato di adolescenti e giovani, ha cercato di descrivere in modo non superficiale queste trasformazioni.

### *2.1. Il metodo della ricerca*

La ricerca, di tipo qualitativo, è stata svolta attraverso l'intervista in profondità tipo "storie di vita" di un campione ragionato di 129 adolescenti e giovani abitanti nelle città di Torino, Padova, Venezia, Udine, Ferrara ed Ancona. La scelta di queste città è dovuta al fatto che i promotori

della ricerca sono i comuni delle stesse città, salvo Udine dove invece del comune partecipa la ASL, che da anni sono impegnati in un progetto comune finalizzato alla promozione delle condizioni di vita ed alla prevenzione del disagio delle nuove generazioni.

Il campione previsto era però di 144, purtroppo alcuni ritardi e difficoltà incontrate dagli intervistatori lo hanno ridotto di 15 unità.

Tuttavia trattandosi di storie di vita e, quindi, di una ricerca qualitativa tale riduzione non inficia i risultati, tenendo conto che il numero di storie di vita raccolte è comunque enormemente più elevato di quelle che vengono abitualmente raccolte in questo tipo di ricerca.

Gli argomenti trattati dalle interviste erano relativi al loro vissuto del passato, ovvero la struttura della loro memoria, del futuro e del presente.

## *2.2. I risultati della ricerca*

La prima dimensione della temporalità esplorata è stata quella del presente, che ha riguardato sia la percezione che i giovani hanno del tempo e del suo fluire, sia l'organizzazione del loro tempo quotidiano ed il loro rapporto con il calendario.

La seconda dimensione esplorata è stata quella della memoria attraverso il racconto del vissuto dei giovani delle fiabe, delle leggende, dei miti, della loro storia personale e di quella della famiglia, della storia locale, della storia universale e, naturalmente, del loro radicamento nella cultura e nella tradizione locale.

L'ultima dimensione del vissuto del tempo dei giovani esplorata ha riguardato il futuro chiedendo loro di narrare il loro immaginario relativo al futuro personale, a quello sociale e a quello del mondo e dell'umanità.

## **3. Il presente**

### *3.1. Cosa è il tempo?*

Nonostante la consapevolezza delle oggettive difficoltà che la definizione del tempo comporta, e che ha intimorito fior di pensatori, è stato chiesto agli intervistati di dire che cosa è per loro il tempo. Il 60,5% di essi ha offerto un'immagine o una definizione del tempo.

Le riflessioni che i giovani hanno sviluppato nella loro narrazione sono raggruppabili, e non poteva essere diversamente in sette classi.

Per un terzo di essi (33,8%) il tempo è un evento lineare che si dispiega lungo l'asse passato, presente e futuro, ben rappresentato dall'arco della vita nascita, crescita, decadenza e morte, e che è vissuto alcune volte come

un ingranaggio che va solo avanti o come una freccia orientata in un'unica direzione.

A livello esperienziale la linearità del tempo è percepita anche come il susseguirsi degli eventi, come l'invecchiare delle cose e come l'aprirsi del presente al futuro ed al passato.

In questo gruppo di giovani compare dunque la concezione del tempo caratteristica della cultura dell'occidente alle cui radici vi sono indubbiamente le influenze culturali ebraico cristiane. Il fatto che il gruppo di maggioranza relativa si rifaccia ad essa è il segno di una continuità che le trasformazioni della cultura sociale della complessità non ha ancora scalfito.

Dopo questo gruppo vi è quello formato da circa un quarto dei rispondenti (26%) per i quali il tempo è qualcosa di sfuggente, che non è possibile controllare in alcun modo, che alcune volte passa in modo più rapido ed altre in modo più lento, ma che con il trascorrere degli anni scorre sempre più velocemente. Di questo scorrere del tempo l'uomo è solo uno spettatore impotente. Il restante delle risposte si frammenta in cinque gruppi, alcuni dei quali con un numero di componenti molto ridotto.

Con il 9,1% si collocano coloro che hanno del tempo una concezione ciclica o a spirale. Queste due immagini del tempo non sono simili perché quella della spirale è, di fatto, una sintesi tra quella lineare e quella circolare.

C'è anche un 7,8% formato da chi pensa al tempo come un qualcosa di astratto, come una convenzione, qualcosa che si è inventato l'uomo o, molto più semplicemente, come un orologio.

A questa visione del tempo come non realmente esistente, se non come artificio e convenzione umana, fanno da contrappunto quelle espresse dal 3,9%, per i quali il tempo è qualcosa che deve essere vissuto giorno per giorno, e dal 2,6% secondo cui il tempo è l'unico immortale, è qualcosa che è presente in modo costante nelle persone.

L'elenco delle immagini e dei vissuti del tempo si completa con quelle variegate, dal 9,1% dei rispondenti, che formano una classe non omogenea in cui compaiono sia immagini non convenzionali che cenni alla capacità del tempo nel produrre angoscia.

### *3.1.1. Il vissuto del trascorrere del tempo*

Rispetto alla metafora del fluire del tempo, del suo scorrere come un fiume vi è circa un quinto dei giovani (21,2%) che si sente immerso nel fiume del cambiamento. Proprio per questa sensazione dello scorrere del tempo irreversibile e continuo per alcuni di essi è importante non sprecarlo.

Con la stessa percentuale (21,2%) si colloca il gruppo formato da chi

vive il trascorrere del tempo in modo angoscioso o perlomeno opprimente, perché magari evoca il pensiero dell'invecchiamento e della morte.

La consapevolezza dell'essere immersi nel fiume del tempo è espressa anche da chi vorrebbe fermare lo scorrere del tempo (9,1%), magari per poter cogliere la bellezza delle cose che incontra o solo per poterlo sprecare liberamente.

A questi si debbono aggiungere poi quelli che non riescono a vivere bene il trascorrere del tempo (9,1%) o perché sentono di sprecarlo o perché cercano di sfruttarlo al massimo sentendolo come insufficiente per ciò che vogliono realizzare.

Accanto a questi giovani che percepiscono con una certa continuità di essere immersi nel fiume del tempo vi sono quelli, che rappresentano un quarto circa dei rispondenti (24,2%), che affermano di pensare al fluire del tempo solo quando qualcosa glielo fa ricordare. Questo qualcosa va dall'osservazione dei segni dell'invecchiamento su di se o sugli altri alla celebrazione di eventi importanti o di feste cicliche come il Natale ed il Capodanno. C'è anche chi questo scorre del tempo gli si rivela guardando delle vecchie fotografie.

L'insieme di questi cinque gruppi rivela che la coscienza dello scorrere inarrestabile del tempo è presente nei tre quarti (84,8%) del campione anche se con tonalità di senso assai differenti.

Come si può osservare quelli che non si accorgono del trascorrere del tempo o che cercano di non pensarci sono una minoranza assai piccola. Anzi coloro che esprimono in modo chiaro e netto questa posizione sono solo il 9,1%.

### 3.1.2. *Il fluire del tempo*

Tra coloro che percepiscono l'immersione nel fluire del tempo, la maggioranza assoluta, pari al 52,8%, è convinta che il fluire del tempo si possa, anche se non governare, perlomeno gestire in qualche modo o utilizzare al meglio, attraverso l'organizzazione della propria vita quotidiana.

Questa posizione è indubbiamente quella più matura, in quanto pur prendendo atto del fatto che il tempo sfugge ad ogni possibilità di manipolazione e di controllo sa che l'uomo può rendere questo fluire funzionale al proprio progetto di vita e, quindi, fare in modo che la propria condizione di abitatore del tempo sia costruttiva e consapevole ed esente, per quanto possibile, dall'angoscia della caducità della vita umana.

La capacità di organizzare il proprio tempo è la componente essenziale della possibilità di gestire il tempo.

Coloro che ritengono che non si possa in alcun modo governare e gestire e, quindi, all'uomo non resti che abbandonarsi ad esso sono il 38,9%.

Tra queste due posizioni vi collocano quelle, alquanto marginali, di alcuni intervistati che pensano che visto che il fluire del tempo non si può governare ci si debba limitare a vivere il presente oppure che al massimo ci si possa rifugiare nel sogno di poterlo in alcuni momenti della propria vita fermare. Queste posizioni sono espresse rispettivamente dal 2,8% e dal 5,5% dei rispondenti.

### 3.1.3. *Percezione della continuità e della discontinuità nel fluire del tempo*

Il 65,4% dei giovani intervistati percepisce il flusso del tempo come irregolare e discontinuo, mentre il 34,6% lo percepisce, al contrario, come regolare e continuo.

Per alcuni la percezione della discontinuità è prodotta dall'aver vissuto in un periodo di tempo della loro vita dei cambiamenti così forti e significativi che fa dire, ad uno di essi, ad esempio, che nell'anno 1998 è come se avesse vissuto tre anni.

Per la quasi totalità dei rispondenti, invece, la percezione della discontinuità è prodotta dal fatto che in alcuni momenti della loro vita il tempo passa più rapidamente ed in altri più lentamente.

La percezione dell'esistenza di un tempo continuo e regolare è, invece, prodotta sia dal succedersi lineare di futuro, presente e passato, sia dal confronto con il ritmo regolare dell'orologio che sembra rivelare una persistenza della concezione del tempo assoluto di newtoniana memoria.

### 3.1.4. *La pluralità dei tempi della vita*

È interessante osservare che al quesito se i giovani percepivano nella loro vita la presenza di un solo tempo o l'intreccio di più tempi il 60% ha risposto affermando che percepisce la presenza nella propria vita di più tempi che si intrecciano ed il 36% la presenza di un solo tempo.

Alcune delle risposte riflettono, magari banalizzandole un po', antiche riflessioni sul tempo come quella del libro biblico del *Qoelet*, mentre in altre l'intreccio del tempo percepito è quello di passato, presente e futuro.

### 3.1.5. *La percezione del tempo a disposizione nella vita quotidiana*

Un interrogativo a cui la ricerca ha tentato di offrire una risposta è quello se i giovani ritengano di avere a disposizione per svolgere le loro attività quotidiane abbastanza tempo. È interessante rilevare come la maggioranza assoluta di essi, pari al 55,7%, ritenga di non avere a disposizione abbastanza tempo per tutte le attività che desidera o che deve svolgere.

Questo senso dell'insufficienza del tempo indica come la maggior parte di questi giovani siano profondamente condizionati dal modo frenetico di vivere il tempo che caratterizza la cultura sociale contemporanea in cui la qualità della vita di una persona sembra essere determinata più dalla quantità di cose che fa o che consuma che dal valore esistenziale delle stesse.

Accanto a questi giovani malati di tempo, secondo l'espressione di un vecchio Re melanesiano che così commentava il modo di vivere degli uomini abitanti le società occidentali, ve ne è un gruppo abbastanza consistente, formato da poco più di un terzo dei rispondenti (34,4%), che ritiene di avere abbastanza tempo a disposizione per vivere pienamente la propria vita quotidiana. Tuttavia anche questi ultimi non sembrano indenni dalla malattia del tempo.

Tra questi due gruppi ve ne è uno minoritario, pari al (9,8%), che afferma di avere alcune volte a disposizione abbastanza tempo mentre altre volte questo è insufficiente.

La malattia del tempo è prodotta in alcuni casi dall'incapacità di organizzare la propria giornata, in altre dal sovraccarico di attività varie che vanno da quelle della scuola, a quelle del divertimento passando per lo sport e lo stare insieme agli amici. In qualche caso il poco tempo a disposizione è dato dal consumo eccessivo di televisione.

Spesso c'è forte la sensazione di non avere alla fine un po' di tempo a disposizione per dedicare a se stessi, alla propria interiorità.

In qualche caso, poi, la carenza del tempo produce il senso angosciato della inconsistenza, che la approssima al nulla, della vita umana che rimanda al salmo 90.

### 3.1.6. *Il destino*

Le interviste hanno cercato di svelare se gli adolescenti ed i giovani vivono la loro transizione verso il futuro come dipendente unicamente dalle loro scelte o imprigionata all'interno di un percorso disegnato da ciò che ha nome destino.

Ciò che emerge dalle interviste contiene qualche ambiguità, nel senso che vi è il gruppo di maggioranza relativa (43,3%) che crede che il futuro sia frutto tanto della libertà delle scelte che del destino. Destino e scelte personali costituirebbero per questi intervistati una sorta di mix in cui la percentuale dei due fattori cambia a seconda delle persone.

Si avverte in questi intervistati la convinzione che la libertà e l'autonomia umane esistano sì, ma che esse siano limitate perché comunque collocate all'interno di un progetto esterno alla volontà delle persone.

Quelli che credono in modo deterministico nel destino sono il 15%

mentre quelli che lo negano decisamente e credono, quindi, che il futuro sia unicamente figlio delle scelte delle persone sono il 36,7%.

Infine vi è un modesto 5% che pensa che il futuro sia determinato non dal destino ma bensì dai vincoli esterni che una persona incontra nella sua vita. Questa posizione è espressa unicamente dai giovani ed è assente tra gli adolescenti.

La forte componente di fatalismo per la presenza di una diffusa credenza, anche solo parziale, nel destino, sarà resa ancora più evidente da quanto emergerà intorno alla percezione del futuro sociale e dell'umanità degli intervistati.

I giovani nella maggioranza sembrano immersi in una cultura sociale che sembra per molti versi opposta a quella prometeica dominante sino a non moltissimi anni fa.

### 3.1.7. *Un'immagine del tempo*

L'esplorazione della concezione di tempo posseduta dai giovani si è conclusa chiedendo loro di indicare se avevano incontrato un racconto, un romanzo, un film, una canzone, un quadro o una fotografia che esprimesse un'immagine del tempo in cui loro si riconoscevano.

È interessante notare come la maggioranza di essi (41,2%) abbia indicato una canzone o un film (23,5%).

Il primo posto delle canzonette ed il secondo dei film indica come l'immaginario dei giovani che hanno risposto alla domanda sia molto influenzato da prodotti culturali di massa alquanto effimeri e assai poco da prodotti culturali di più lunga durata come l'arte e la letteratura.

Il cantante più citato è senza dubbio Jovanotti con la sua canzone Tempo.

A molta distanza vi sono i gruppi di coloro che indicano un dipinto (11,8%), un'opera letteraria (8,8%) o una fotografia (5,9%).

Ci sono poi casi isolati, complessivamente pari allo 8,8%, che hanno indicato la propria cameretta, degli oggetti antichi e il mare.

### 3.2. *L'organizzazione del tempo quotidiano*

Il rapporto degli intervistati con il tempo quotidiano è stato esplorato attraverso otto dimensioni.

### 3.2.1. *L'organizzazione della giornata*

La prima ha riguardato la presenza o l'assenza del tentativo dei giovani e degli adolescenti di dare una regolarità alle loro attività attraverso la scansione di queste secondo un ritmo programmato od ordinato.

La maggioranza relativa degli intervistati che hanno affrontato questo tema (40,2%) organizza in modo regolare la propria giornata, il 17,2% cerca di organizzarla ma non sempre ci riesce e in questo caso lascia che gli avvenimenti accadano in modo casuale, l'11,5% organizza solo la parte della giornata predeterminata dai tempi della scuola o del lavoro, il 17,2% vive alla giornata lasciando che sia la casualità degli eventi a determinare l'organizzazione delle attività quotidiane, infine vi è il 6,9% che organizza il proprio tempo momento per momento, giorno per giorno o solo all'ultimo momento.

È interessante notare come la maggioranza assoluta (57,4%) ritenga importante, al di là che ci riesca o meno, l'organizzazione del proprio tempo di vita in modo regolare attraverso una programmazione.

Questi giovani rivelano di avere interiorizzato uno degli atteggiamenti tradizionali della civiltà occidentale in rapporto al tempo consistette nel tentativo di dare alla propria vita un senso attraverso la sua scansione armonica lungo l'asse del tempo vissuto come un evento lineare.

### 3.2.2. *La presenza di tempi fissi per le attività quotidiane*

La seconda dimensione ha riguardato la presenza nel trascorrere della giornata di tempi fissi dedicati allo studio, allo svago, all'incontro con gli amici e alle altre attività.

Tra i giovani è presente una sorta di bipartizione tra chi ha dei tempi fissi da dedicare alle varie attività quotidiane (40%) e chi varia questi tempi a seconda dei giorni (37,8%).

Tra queste due polarità si colloca un gruppo intermedio più piccolo (20%) formato da chi si lascia trasportare nello svolgere le varie attività della sua giornata dalla voglia del momento.

Marginale (2,2%), infine, la presenza di chi dichiara di tentare di avere dei tempi fissi per l'attività senza però riuscirci.

### 3.2.3. *I momenti centrali della giornata*

La terza dimensione ha riguardato l'elezione di alcuni usi del tempo come centrali e gerarchicamente più importanti nella giornata normale degli intervistati.

Tra gli intervistati vi è solo una piccola quota (6,1%) che afferma di non avere momenti centrali perché il restante 93,9% dichiara di avere alcuni momenti centrali nell'organizzazione del proprio tempo quotidiano.

#### 3.2.4. *Il tempo della cura di se e della propria interiorità*

La quarta dimensione è stata costituita dalla presenza nella propria giornata di tempi dedicati alla cura di se stessi, della propria interiorità e, quindi, di solitudine.

Il 72,1% dei giovani afferma di riservarsi dei tempi da dedicare a se stessi in solitudine. Le forme in cui questo tempo viene impiegato vanno da quelle tradizionali caratteristiche dell'esame di coscienza serale alla meditazione passando per la scrittura del diario, la preghiera e le analisi mentali.

La forma più utilizzata è comunque quella della riflessione solitaria non importa se diurna, serale o notturna. A questi occorre aggiungere il 12,9% di quelli che attivano questi spazi dedicati all'interiorità saltuariamente e raramente.

Vi è poi chi (4,3%) pensa che il tempo dedicato a se stesso sia quello trascorso con gli amici o comunque in attività sociali. C'è chi (3,2%) ritiene che lo spazio dedicato a se sia quello in cui vede la telenovela, legge l'oroscopo o va a fare shopping. Infine coloro che affermano di non dedicare mai un tempo a se stessi ed alla propria interiorità, magari perché non ci riescono, sono il 7,5%.

Come si è potuto osservare è notevole la quantità di adolescenti e di giovani che dichiarano questa cura di sé e della propria interiorità e, nello stesso tempo, apprezzano il valore della solitudine come luogo dell'incontro con se stessi. Questo dato smentisce alcuni stereotipi presenti nell'immaginario collettivo a proposito dell'attuale generazione giovanile.

#### 3.2.5. *L'orologio, il moto del sole e la percezione dello scorrere del tempo*

La quinta dimensione ha esplorato la percezione dello scorrere del tempo scandita dal moto del sole e della luna o, al contrario, dell'orologio.

Lo scorrere delle ore è percepito dal gruppo dalla maggioranza relativa (31,9%) solo grazie all'orologio mentre quelli che riescono a percepirlo attraverso il cammino del sole nel cielo sono il 25,5%. A questi occorre aggiungere quelli che utilizzano sia l'orologio che l'osservazione della luce solare (23,4%).

C'è poi chi non usa l'orologio (14,9%) ma solo perché non vuole essere angosciato dallo scorrere del tempo e non perché è in grado di regolare i suoi orari utilizzando la posizione dell'astro solare nel cielo. Interessante

l'ultimo gruppo formato dal 4,3% che utilizza i programmi televisivi come orologio.

### 3.2.6. *Emozioni e sentimenti legati a momenti della giornata*

La sesta dimensione è rappresentata dalla presenza nel vissuto degli intervistati di emozioni e di sentimenti particolari legati a qualche momento della giornata.

La maggioranza assoluta di essi (53,1%) ha raccontato di vivere questi sentimenti in rapporto a particolari momenti della giornata con una certa continuità mentre vi è un 18,8% che li vive solo saltuariamente. Coloro che non li vivono sono il 28,1%.

### 3.2.7. *I mutamenti della propria vitalità nell'arco del giorno*

La settima dimensione ha riguardato la presenza nella giornata di momenti in cui gli adolescenti e dei giovani si sentissero più vitali.

Il momento della giornata in cui questa maggiore vitalità è vissuta varia a seconda delle caratteristiche personali e i modelli culturali a cui gli intervistati fanno riferimento.

C'è, infatti, un 24,3% che si sente più vitale al mattino, un 23% che vive questa sensazione la sera prima di cena dopo lo studio, un 16,2% al pomeriggio e un 18,9% alla sera dopo cena. Accanto a questi quattro gruppi più consistenti vi sono poi quelli formati da chi vive questo stato di maggiore vitalità la notte (4,1%) oppure quando è con gli amici, indipendentemente dall'ora del giorno (2,7%) o, ancora, durante il tempo non scolastico (1,3%). C'è anche un 4,1% costituito da chi si sente più vitale solo il sabato sera e un 4,1% di chi si sente vitale a tutte le ore del giorno.

### 3.2.8. *La regolarità della scansione dell'attività vitali nella giornata*

Infine, l'ottava dimensione è stata riferita alla regolarità o meno degli orari relativi al consumo dei pasti e del riposo notturno.

La maggioranza assoluta dei rispondenti (53,7%) afferma di mangiare e dormire seguendo degli orari regolari, mentre la minoranza, comunque consistente (47,3%) dichiara di seguire degli orari irregolari o variabili.

Le testimonianze dei giovani che seguono orari regolari evidenziano spesso, specialmente per gli orari dei pasti, la presenza di un modello familiare che fa del consumo dei pasti un elemento importante della coesione familiare. Per quanto riguarda l'orario del coricarsi la sera gioca, specialmente tra gli adolescenti, la programmazione televisiva.

### 3.3. *Il calendario*

Il rapporto degli adolescenti e dei giovani con il calendario è stato analizzato attraverso il loro vissuto della domenica, delle feste annuali più importanti, degli eventi che si verificano periodicamente e del fluire delle stagioni.

#### 3.3.1. *Il vissuto della domenica*

I vissuti dei giovani intervistati si aggregano intorno a due poli principali: quello in cui gli intervistati percepiscono la domenica come non diversa, o solo marginalmente differente dagli altri giorni feriali (34%) e quello in cui, invece, percepiscono una differenza significativa di questo giorno con quelli feriali (50,9%).

Al di fuori di queste due polarità si collocano con percentuali residuali la posizione neutrale di chi vive la diversità della domenica solo in rapporto alle attività che svolge in essa (3,4%), la domenica come confine tra la fine di una routine settimanale e l'inizio di una nuova (1,1%) e, infine, il sabato come vero giorno festivo (10,2%).

##### a) *La domenica omologata*

I vissuti che omologano la domenica agli altri giorni si articolano in quattro differenti posizioni.

La prima è rappresentata da coloro che percepiscono la domenica come un giorno uguale agli altri, magari un po' più noioso, in cui l'unica vera differenza è costituita dal fatto che non si va a scuola e/o si può dormire un po' di più ma in cui è assente ogni significato di natura religiosa. Per qualcuno è addirittura un giorno triste e malinconico da abolire.

In alcuni è molto evidente che la noia e la tristezza domenicale sono prodotte dal fatto che essa è vissuta come un tempo vuoto e, quindi, come spazio aperto all'angoscia o all'inedia.

Questo insieme di vissuti della domenica è espresso da un quarto esatto degli intervistati.

La seconda posizione ascrive la mancata diversità della domenica al doverla impiegare per studiare (4,5%).

La terza posizione è rappresentata da chi vorrebbe abolire la domenica. Essa non è noiosa e vuota solo quando può andare a sciare (3,4%).

Infine, la quarta posizione è espressa da chi percepisce la domenica come non diversa dagli altri giorni pur andando con una certa continuità, anche se non regolarmente, a Messa e, quindi, attribuendo ad essa un senso religioso.

## b) La domenica giorno diverso

Come si è visto all'inizio la maggioranza assoluta dei rispondenti percepisce il giorno domenicale come un giorno differente dagli altri.

I motivi alla base di questa percezione sono molto differenti e si possono riassumere in otto classi.

La prima classe, quella più numerosa essendo pari al 17% dei rispondenti, è formata dagli intervistati che vivono la domenica come un giorno diverso in cui si può finalmente uscire dalla routine, rallentare il ritmo, fare delle cose diverse e autogestire il proprio tempo. Normalmente per questi giovani la domenica non ha un significato religioso particolare.

La seconda classe è formata dai giovani (9,1%) che sentono la domenica come un giorno diverso perché è un giorno di riposo e per alcuni anche il giorno in cui andare a Messa.

La terza classe di intervistati (7,9%) che sperimenta la diversità della domenica è formata da coloro che hanno al centro di questa giornata il pranzo speciale, domenicale appunto, in famiglia e la vivono comunque come un importante momento di socializzazione familiare. Anche in questi casi la dimensione religiosa è assente.

La quarta classe (6,8%) vede raggruppati coloro che attribuiscono alla domenica principalmente un significato autenticamente religioso.

La quinta classe (4,5%) raccoglie alcuni intervistati che vivono la domenica come il giorno che imprime una cadenza, un ritmo allo scorrere del tempo, che dà una forma al proprio calendario, a volte anche di natura religiosa.

La sesta classe (3,4%) è formata da alcuni giovani che percepiscono la domenica come un giorno diverso solo perché consente loro di andare a dormire più tardi il sabato sera.

La settima classe (3,4%) è formata solo da femmine che legano la maggiore o minore piacevolezza di questo giorno alle attività che riescono a realizzare in essa.

Accanto a questi modi di vivere la domenica c'è un gruppo, abbastanza consistente, di intervistati (10,2%) che percepisce come vera festa settimanale il sabato perché esso non è limitato da un giorno lavorativo.

3.3.2. *Le feste annuali*

Come è noto il calendario oltre che intorno al giorno festivo settimanale, in questo caso la domenica, riceve la sua particolare identità dalle feste annuali.

Per i giovani e gli adolescenti intervistati il Natale e la Pasqua sono sempre le feste principali, quelle cioè che riescono a dare la scansione esi-

stenzialmente più significativa al fluire del tempo. Infatti per ben il 50% dei rispondenti le feste più significative ed importanti sono il Natale e la Pasqua. Se a questi si aggiungono gli intervistati che dichiarano di non riuscire più a sentire queste feste come un tempo (13,3%), vuoi perché sono diventate degli eventi consumistici, vuoi per altri motivi, si raggiungono quasi i due terzi (63,3%).

Dopo Natale e Pasqua, a una certa distanza, compaiono il proprio compleanno (20,4%) e il capodanno (14,3%).

Altri momenti festivi come le vacanze (5,1%), le feste civili come il 25 aprile ed il 1° maggio (2%), alcune feste religiose particolari (2%), il carnevale (1%) ed il ferragosto (1%) sono vissuti come significative per il proprio ritmo di vita annuale, come si vede, solo da circa un decimo dei rispondenti. Coloro che non percepiscono nessuna festa come importante per cui tutti i giorni sono per loro uguali sono solo il 2%.

Questo dato indica, assai chiaramente, il permanere in Italia, nonostante tutte le crisi, di una scansione del tempo annuale legata al calendario della tradizione e alla dimensione religiosa e consente di rilevare che la trasformazione della sociotemporalità non ha ancora ingrigito completamente il calendario che mantiene, anche se attenuati, alcuni chiaroscuri.

### *3.3.3. Gli eventi periodici e/o eccezionali*

Nella scansione del fluire del tempo giocano un ruolo gli eventi che accadono periodicamente o che sono accaduti una sola volta ma che sono stati vissuti come un vero e proprio passaggio da una dimensione esistenziale ad un'altra.

C'è da notare che questi eventi sono diversi a seconda dell'età degli intervistati. Infatti gli eventi vissuti come significativi dagli adolescenti sono il passaggio da un ordine di scuola ad un altro (13,8%), la nascita di un fratello o di una sorella (10,8%), la morte di una persona cara (6,9%), la fine annuale della scuola, il ritorno a scuola o altri eventi scolastici (13,8%), il fidanzamento (3,4%) ed un trapianto di organi (3,4%).

Quelli vissuti come significativi dai giovani sono stati, invece, la separazione dei genitori (3,4%), il compimento del diciottesimo anno (3,4%), gli esami ed il calendario universitario (20,7%), i mondiali di calcio (3,4%), una delusione amorosa (3,4%), l'essere diventati zii (3,4%), la festa del paese (3,4%), il periodo premestruale (3,4%) e un apprendimento intorno alle cose della vita (3,4%).

Il lungo elenco di questi eventi, molto disparati, indica, come si vede anche dalle percentuali, che la loro significatività è alquanto soggettiva e che si disperdono in una frammentazione assai minuta.

Al di là di questo è comunque da segnalare che gli eventi vissuti dalla

maggioranza relativa sia tra gli adolescenti sia tra i giovani sono relativi alla scuola, non importa se secondaria o universitaria.

### 3.3.4. *La percezione del fluire delle stagioni*

L'ultimo aspetto relativo alla scansione del tempo proposto dalle storie di vita riguarda il modo di vivere il fluire delle stagioni da parte degli adolescenti e dei giovani.

Per la maggioranza relativa del campione (40%) il vissuto è legato alle sensazioni di maggiore o minore vitalità, allegria e vivacità sperimentate durante le diverse stagioni dell'anno. Subito dopo compare l'insieme degli intervistati che legge il trascorrere delle stagioni attraverso i segni della natura (26,4%).

C'è anche un gruppo (5,3%) che accanto ai segni della natura percepisce lo scorrere delle stagioni anche attraverso un aumento o una riduzione della propria vitalità personale.

Per un altro gruppo di intervistati (11,6%) le differenze tra le varie stagioni sono vissute in relazione al fatto che durante l'inverno si esce di meno o al fatto che in ognuna di esse si fanno delle attività differenti.

C'è solo un piccolo gruppo di intervistati che dichiara di vivere tutte le stagioni allo stesso modo e che non percepisce delle differenze significative tra di esse (3,2%).

Infine, c'è un intervistato che lega il vissuto delle stagioni alla pratica sportiva (1,1%) e un altro alla capacità di cogliere in ogni stagione la sua unicità (1,1%).

## 4. Il passato

### 4.1. *La storia personale*

Gli indiani Hopi non possiedono la parola "presente". Questo perché il loro tempo si basa solo su due tempi: passato e futuro.

Il passato è formato da tutto ciò che si è già manifestato mentre il futuro è ciò che sta cominciando a manifestarsi sotto forma di immagini interiori, di progetti, aspettative, di sogni e di emozioni.

Il passato appartiene maggiormente, quindi, al mondo oggettivo ed il futuro a quello soggettivo.

Il presente nella concezione degli Hopi non esiste realmente perché non è che quell'istante imponderabile in cui gli eventi smettono di cominciare a manifestarsi o sono sul punto di cominciare a manifestarsi.

L'assenza del presente impediva a questo popolo di percepire la storia, ovvero il continuo fluire del tempo in cui gli eventi si intrecciano, e pro-

poneva loro una esperienza del tempo che per alcuni versi può essere considerata simile a quella del tempo spazializzato.

Questo significa che la loro storia era semplicemente una molteplicità di eventi che sussistevano l'uno accanto all'altro separati da sottili ma precisi confini.

Molti dei giovani intervistati, la maggioranza relativa pari al 44,7%, sembra vivere la propria storia personale in modo simile a quello degli Hopi o del tempo spazializzato. Il loro ricordo è, infatti, frammentario, fatto quasi esclusivamente di flash isolati l'uno dall'altro e privo, quindi di quella linearità e di quell'intreccio che è tipico della storia.

Si potrebbe affermare che esso è simile ad uno zapping che mette accanto momenti, episodi, sensazioni accaduti in tempi differenti e non legati da una qualche relazione causale o temporale.

Accanto agli avventurosi spazializzatori del tempo c'è però ancora un nucleo di resistenti noetici, formato dal 36,2%, che percepisce il proprio passato come una storia lineare, in cui i vari episodi si connettono l'uno all'altro all'interno di una trama unitaria, che intreccia attraverso il senso narrativo il passato al presente.

Tra questi due gruppi di intervistati si colloca un terzo gruppo, formato dal 19,1% dei rispondenti, che percepisce la propria storia passata in modo ambivalente sia come un insieme di frammenti che come una storia.

Il caso più tipico è quello di coloro che percepiscono i loro ricordi da una certa data in avanti come storia e prima di quella data come insieme di flash frammentari.

Di solito i ricordi frammentari sono riferiti all'infanzia mentre quelli connessi in una storia sono i successivi. Sembra quasi che la loro coscienza riesca ad intrecciare narrativamente solo i ricordi più vicini mentre quelli lontani si sfrangano in immagini isolate.

Si potrebbe dire che questi giovani stanno vivendo la crisi del passaggio dalla temporalità noetica a quella spazializzante ma il cui esito è ancora incerto ed indefinito.

La tripartizione appena descritta del vissuto della propria storia personale indica chiaramente la presenza nel mondo giovanile della crisi della temporalità noetica tradizionale il cui esito, come in ogni vera crisi, non è ancora prevedibile ed è tutt'altro che scontato.

Infatti gli stessi giovani che non riescono a vivere la propria biografia come una storia unitaria nel corso delle interviste hanno detto che quella era stata per loro la prima occasione che hanno avuto di pensare in modo sistematico e narrativo al proprio passato.

E già questa occasione sporadica è servita a loro per dare un minimo di struttura e di unitarietà al loro ricordo e, soprattutto, a far percepire loro il valore che può avere per la loro vita presente e futura la memoria della loro storia personale.

Questo fatto fa formulare l'ipotesi che se a questi giovani fossero offerte in modo più continuo delle occasioni e degli stimoli adeguati essi probabilmente potrebbero dare una forma narrativa ai loro ricordi e, quindi, sviluppare una delle strutture di base di quella nootemporalità indispensabile a sostenere la formazione di un Sé meno dipendente dalle situazioni e dalle relazioni in cui sviluppano la loro vita.

#### 4.2. *Le radici nel fondamento arcaico della cultura sociale*

La storia personale dei giovani affonda le proprie radici nella storia del gruppo sociale in cui sono nati e vivono, nella sua cultura e nelle tradizioni attraverso cui essa manifesta la propria memoria viva. Ogni cultura ha un proprio fondamento arcaico, perlopiù inconscio, tessuto da archetipi, valori, orientamenti esistenziali che colora il presente di un senso non contingente.

Le vie di accesso a questo fondamento che il giovane sin dai primi anni di vita ha a disposizione sono costituite principalmente dalle fiabe, dalle leggende e dai miti.

##### 4.2.1. *Le fiabe*

Dalle storie di vita emerge che il rapporto delle nuove generazioni con la memoria ancestrale costituita dalle fiabe è alquanto composito se non complesso. Infatti nella maggioranza di queste storie (68,2%) sono presenti sia situazioni tradizionali, in cui le fiabe sono state raccontate dai genitori e sono state interiorizzate dai giovani intervistati, altre in cui pur essendovi stata l'esperienza del racconto, questa è stata almeno in parte rimossa ed il contenuto narrativo è stato obliato e altre ancora in cui la fiaba è stata trasformata in un intrattenimento o in un semplice supporto ad una esperienza relazionale forte.

A questi casi si debbono aggiungere poi quelli in cui le fiabe sono giunte ai giovani attraverso i media, ovvero attraverso film, video, audiocassette e dischi.

Questa complessità è il segno di una situazione di crisi del racconto orale o letterario della fiaba a fronte dello sviluppo delle moderne forme di comunicazione all'interno di un orizzonte culturale in cui la trasmissione intergenerazionale della tradizione culturale ha perso valore rispetto alla trasmissione del presente.

Tuttavia, anche per questo aspetto della memoria del passato come già per quello della storia personale, l'esito della crisi non sembra essere scontato.

Infatti se è vero che i media sembrano disancorare la fiaba dal suo spazio culturale locale, e a questo proposito basta osservare l'universalizzazione dell'immaginario delle fiabe prodotta, ad esempio, dai film della Disney con i conseguenti effetti di omogeneizzazione dell'immaginario culturale delle nuove generazioni, è altrettanto vero che tra i giovani è diffuso il riconoscimento del valore formativo del racconto orale della fiaba.

Riconoscimento che farà sì che essi raccontino ancora fiabe ai loro figli e tengano vivo il legame del presente con il passato in cui ha sede il fondamento culturale del presente. Ma non solo, questo indica, anche che la memoria viva veicolata dalla fiaba è, magari in forma debole e nascosta, presente nel loro essere.

#### 4.2.2. *Le leggende ed i miti*

Un'altra importante radice della memoria collettiva è costituita senz'altro dal patrimonio narrativo formato dai racconti popolari, dalle leggende e dai miti.

Ogni luogo umanizzato possiede intrecciata con la sua geografia fisica una geografia mitica che dà un senso e orienta l'agire delle persone.

Il territorio disegnato dalla geografia mitica è quello che consente alle persone che lo abitano l'elaborazione di una identità culturale in grado di nutrire la loro identità individuale e di collocarsi all'interno di una storia capace di offrire un senso non precario alla loro esistenza individuale e sociale.

Questa geografia mitica, molto sviluppata e presente nelle cosiddette società tradizionali, è stata per molti versi cancellata dalla modernità e dalla secolarizzazione e, spesso, relegata in quel vasto insieme, qualche volta disprezzato, formato dalle credenze irrazionali.

L'esplorazione di questa geografia attraverso la verifica di quanto del patrimonio narrativo che la innerva è stato trasmesso alle nuove generazioni indica chiaramente che di esso non sono rimasti che tenui barbagli e che è in corso, quindi, il suo irreversibile oblio.

Infatti appare molto debole, soprattutto tra gli adolescenti, la conoscenza del patrimonio dei racconti popolari e delle leggende legati al proprio territorio di vita. Dall'analisi delle storie di vita si può addirittura affermare che la quasi totalità degli adolescenti non ha ricevuto alcuna memoria della narrativa popolare e leggendaria locale.

Il dato interessante è che una minoranza un po' più consistente di giovani ha, invece, ricevuto qualcosa di più degli adolescenti di questo patrimonio culturale.

Confrontando gli adolescenti con i giovani non si può fare a meno perciò di formulare l'ipotesi che questa tradizione sia oramai giunta alla soglia

della scomparsa, visto il suo accentuato deterioramento che il passaggio da una generazione a quella successiva denuncia.

Ciò che del patrimonio narrativo fantastico è tramandato estesamente è, invece, quello dei miti della classicità greca e romana, che essendo però stato trasformato in un patrimonio letterario ha assunto un significato che è molto lontano da quello che normalmente caratterizza la sua presenza nella geografia mitica.

D'altronde non è un caso che la quasi totalità degli intervistati sia entrata in contatto con i miti classici dell'occidente nella scuola media inferiore e superiore attraverso l'epica e lo studio dei poemi dell'Iliade, dell'Odissea e dell'Eneide.

È interessante notare che nonostante il passaggio di questi miti nella sfera della coscienza e della razionalità la grande maggioranza degli intervistati riconosce, più o meno esplicitamente, questi miti come fondanti la cultura dell'occidente ed è attratta, a volte affascinata, dalla loro forza narrativa.

Questo fa affermare che questa radice della memoria collettiva è ancora attiva anche se depotenziata, spesso dei suoi contenuti più profondi. Comunque le storie di vita rivelano spesso la capacità di questi giovani di leggere la presenza del mito nelle espressioni della nostra cultura sia artistiche sia letterarie e filosofiche, quando non addirittura negli stili di vita degli italiani.

### 4.3. *Le radici nella storia*

Dopo l'esplorazione della presenza della radice che lega agli intervistati, è stata effettuata la ricognizione del loro legame consapevole e cosciente con la storia.

Questa radice, molto importante nella cultura dell'occidente, è stata esplorata analizzando il vissuto dei protagonisti delle interviste rispetto alla storia della loro famiglia, di quella del luogo in cui vivono e, infine, di quella della civiltà che abitano.

#### 4.3.1. *La storia della famiglia*

Dalle storie di vita raccolte emerge un dato interessante, ovvero che la maggioranza assoluta (56%) dei giovani ha ricevuto dai propri nonni (37%) o dai propri genitori (19%) delle informazioni sulla vita che questi hanno vissuto.

Anche se spesso si tratta di racconti parziali, limitati cioè ad alcuni aspetti della vita e della situazione storica e sociale che i nonni ed i genitori

hanno sperimentato, essi hanno comunque ottenuto il risultato di dare ai giovani quella memoria necessaria al sentirsi figli di una storia che, per il fatto di essere raccontata all'interno di una relazione affettivamente ricca e significativa, è divenuta in qualche modo parte della loro interiorità.

Accanto a questo ricco tessuto di ricordi di famiglia che fa parte della memoria della maggioranza degli intervistati, vi è però quello non tessuto da coloro i cui genitori e nonni non hanno trasmesso la memoria familiare (44%).

I motivi per cui questa trasmissione non è avvenuta sono molteplici e diversi tra di loro.

Si va, infatti, dal giovane che non ha ricevuto questa memoria per questioni ideologiche, essendo figlio di un rivoluzionario comunista sessantottino, al giovane che vive in una famiglia con gravi problemi relazionali, passando attraverso situazioni di nonni assenti dalla comunicazione intergenerazionale o di disinteresse degli intervistati che appare però quasi sempre prodotto da problemi di comunicazione in famiglia.

#### 4.3.2. *La storia locale*

Nella maggioranza dei casi gli intervistati possiedono una conoscenza, anche se spesso un po' generale e sommaria, della storia del luogo in cui vivono.

Questa conoscenza è stata acquisita quasi sempre nelle scuole elementari e questo spiega il suo livello generico e le dimenticanze.

Coloro che non hanno alcuna conoscenza della storia locale sono solo il 25,6% del totale degli intervistati. La conoscenza della storia locale è maggiore tra gli adolescenti in quanto l'insegnamento della storia locale a scuola ha avuto un significativo sviluppo in tempi recenti.

#### 4.3.3. *La storia*

Un terzo esatto degli intervistati manifesta un interesse reale per la storia e ha vissuto in modo positivo il suo insegnamento scolastico.

Poco meno di un quinto esprime, invece, un non interesse per questa disciplina sia a livello scolastico che extrascolastico.

Tra questi due poli estremi si situano gli altri intervistati, tenendo conto però che poco più di un quarto di essi non ha fornito nel corso della propria intervista notizie significative al riguardo del loro rapporto con la storia.

Molto vicina al polo dell'interesse si colloca un 9,3% formato da coloro che manifestano un interesse solo per un qualche periodo della storia, magari recente, oppure che amano sentir raccontare la storia ma non studiarla.

Più vicino al polo del disinteresse si situa un altro 9,3% che più che la storia non ama l'esercizio mnemonico che essa comporta o le modalità con cui viene insegnata e deve essere studiata.

C'è, infine, un 2,3% che si colloca in una posizione intermedia perché dichiara di aver studiato male la storia ma nello stesso tempo ne riconosce l'importanza e vorrebbe perciò conoscerla meglio.

Le storie di vita rilevano però accanto questo significativo interesse per la storia un deficit di memorizzazione, in quanto molti degli intervistati che pur gradiscono la storia al termine del ciclo di studi affermano di non ricordarla.

Si ha qui il fatto, molto evidente e tutt'altro che paradossale, che lo studio della storia non ha prodotto memoria a livello personale di molti intervistati.

Questo è dovuto al fatto che la storia si colloca ad un livello logico superiore a quello della memoria e si potrebbe affermare che essa è una sorta di metamemoria e, come tale richiede per la sua interiorizzazione nella memoria personale processi che sono tipici dell'apprendimento del sapere scientifico e che sono molto diversi da quelli del sapere narrativo.

#### 4.4. *L'identità culturale*

La ricerca ha poi esplorato se il rapporto con la memoria attraverso la storia, le fiabe i miti e le leggende si riverberava nel possesso di una identità storico culturale.

Questo perché una delle caratteristiche delle società complesse è quella dell'aver reciso in gran parte le proprie radici storico culturali e di aver sostituito, quindi, la loro identità tradizionale con quella derivante dal modello culturale definito a suo tempo da Paul Ricoeur come "universalismo tecnico scientifico". Dove questa espressione indica quell'insieme culturale prodotto dalla applicazione dei modelli derivati dalla razionalità tecnico scientifica alla vita quotidiana veicolati dall'industrialismo, dall'espansione dei consumi.

##### 4.4.1. *Le radici nella cultura locale*

La maggioranza relativa (42,1%) di coloro che hanno affrontato il tema dell'identità culturale, di fatto non vive un'appartenenza significativa alla cultura locale e, quindi, non sente di avere radici profonde nel luogo in cui vive perché si sente maggiormente appartenente a quella cultura sociale universalistica disegnata dai mass media e dai modelli di vita consumistici tipici delle società economicamente più sviluppate.

Un gruppo di giovani poco meno consistente (39,5%) vive, invece, un legame di appartenenza forte nei confronti del luogo e, quindi, della cultura sociale della sua città.

Tra questi due poli vi si situa un gruppo più piccolo di giovani (18,4%) che vive in modo ambivalente questa appartenenza, nel senso che si sentono sia legati alla cultura ed al luogo in cui abitano sia alla cultura sociale disegnata dai mass media e dalla modernità.

Si può affermare che i dati di queste interviste indicano che questo processo non è ancora definitivamente compiuto perché esistono dei giovani che mantengono un radicamento locale. Il fatto che questo sia più forte tra gli adolescenti rispetto ai giovani segnala forse l'esistenza di un processo, ancora allo stato germinale, di ri-simbolizzazione dello spazio urbano.

## **5. Il futuro**

Dopo aver affrontato il tema della memoria e, quindi, del passato le storie di vita hanno esplorato la dimensione temporale del futuro attraverso tre grandi nuclei: il futuro personale, quello della società e quello dell'umanità in generale.

Il tema del futuro personale è stato sviluppato intorno agli aspetti della percezione del proprio futuro, dei progetti a breve, medio e lungo termine riguardanti anche la propria realizzazione personale, il rapporto tra il proprio agire nel presente ed il proprio futuro, la consapevolezza dell'esistenza del limite della morte e, infine, della vecchiaia.

### *5.1. Il futuro personale*

#### *5.1.1. Il vissuto del proprio futuro personale*

Il 43,7% degli intervistati racconta di pensare solo al futuro a breve, di vivere essenzialmente alla giornata lasciandosi trasportare dagli eventi perché non riesce a pensare al futuro a medio e lungo termine o perché non ha progetti e sogni inerenti il futuro.

Qualcuno di questi intervistati si accorge che è necessario fare dei progetti quando si trova a dover affrontare una fase nuova della propria vita perché, ad esempio, è giunto al termine del proprio ciclo di studi.

La maggioranza di quelli che proiettano il loro sguardo su un futuro più lontano (26,2%) restringe la sua attenzione alla famiglia che vuole costruirsi ed al lavoro che vuole ottenere.

C'è anche un piccolo gruppo di giovani ed adolescenti (12,5%) che

tenta di sognare il futuro in modo più ricco e articolato, anche se quasi sempre più che di sogni sembra trattarsi di fantasticherie ad occhi aperti.

Coloro che hanno, invece, un rapporto costruttivo e realistico allo stesso tempo con il futuro, in quanto stanno costruendo nel loro agire quotidiano il loro futuro per mezzo di progetti concreti sono una minoranza esigua (7,5%).

A questo gruppo di giovani che hanno un atteggiamento vitale e imprenditivo nei confronti del proprio futuro fa da contrappeso un altro formato da coloro che affermano di non avere prospettive anche per l'incertezza che contrassegna la loro possibilità di accedere al lavoro (3,7%), oppure dal rifiuto della prospettiva di un impiego, del farsi una famiglia che è vissuta in modo negativo (2,5%).

Accanto a questi raggruppamenti di intervistati vi sono poi alcune posizioni molto marginali espresse da chi vede nel futuro essenzialmente l'evento della morte (1,2%) oppure che non riesce ad aprire il proprio sguardo al futuro perché è proiettato maggiormente verso il passato (2,5%).

Come si vede l'orizzonte del futuro disegnato da una progettualità personale a medio e a lungo termine è presente in modo debole tra i giovani e gli adolescenti di questo campione e non ci sono differenze significative tra i maschi e le femmine, tra le differenti fasce di età e tra gli appartenenti a ceti sociali alti o bassi. Si tratta di un vissuto che prescinde dalle variabili personali e sociali e questo conferma che l'oscuramento del senso del futuro è un fenomeno che attraversa la cultura sociale del nostro paese nella quale domina una temporalità centrata sul presente anche non ha smarrito la capacità di proiezione verso il passato.

Il gruppo di maggioranza relativa che, come si è visto, è centrato sul presente o su un futuro a corto raggio. In alcuni casi la rinuncia a progettare il futuro a medio e a lungo periodo sfiora il fatalismo. Un fatalismo però "gaio" nel senso che chi lo esprime è convinto che in ogni caso le cose gli andranno bene, vuoi per la protezione ancillare della propria famiglia e di quella della società del benessere.

### 5.1.2. *La percezione del rapporto tra presente e futuro*

Un aspetto importante per verificare l'esistenza o meno di una temporalità noetica, ovvero dell'acquisizione da parte della persona della capacità di vivere in modo cosciente e progettuale il tempo costituendolo in storia, è rappresentato dalla consapevolezza del fatto che le scelte nell'oggi avranno dei riflessi sulla vita.

Un po' più dei tre quarti di coloro che lo hanno affrontato (78,2%), pari al 33,3% del campione, ha manifestato una piena acquisizione di questa consapevolezza.

A questi occorre aggiungere il 10,9% che è formato da intervistati che pur avendo questa consapevolezza vivono ugualmente alla giornata o hanno una concezione fatalista in cui gioca un qualche ruolo la credenza che il destino delle persone è comunque scritto.

Una posizione molto matura, espressa però solo dal 3,6%, ritiene si che le scelte del presente condizionino il futuro ma che esista comunque sempre la possibilità di fare scelte diverse uscendo dalla spirale del determinismo.

Ci sono anche alcune posizioni individuali che negano il valore del rapporto tra presente e futuro o perché non si può vivere in funzione del futuro e occorre perciò vivere il presente o perché essendo il futuro imprevedibile esso non può essere condizionato dalle scelte del presente.

Accanto a queste posizioni ve ne sono altre che ritengono che alcune scelte lo influenzino ed altre no. È interessante osservare la presenza di una certa contraddizione tra come i giovani hanno raccontato questo tema e la mancanza di proiezione verso il futuro prima rilevata.

È questo il segno di quella transizione culturale relativa alla temporalità non ancora pienamente compiuta che attraversa il mondo giovanile e che lascia aperta la speranza verso un esito diverso da quello della spazializzazione del tempo.

### 5.1.3. *La percezione del limite della morte*

Questa speranza è rafforzata da come i giovani hanno affrontato il tema della morte.

Infatti nonostante si affermi da parte di molti osservatori della società italiana contemporanea che la morte è rimossa dalla coscienza delle persone che la abitano la stragrande maggioranza delle storie di vita, pari all'80,6%, ha affrontato il tema della morte rivelando che nella gran parte dei casi esso non è in alcun modo oggetto di una rimozione.

È interessante notare che questo tema è stato affrontato maggiormente dagli adolescenti (87,3%) rispetto ai giovani (74,2%) ed in particolare dagli adolescenti maschi (90,6%).

Le storie di vita offrono fundamentalmente tre tipi di narrazione intorno ai momenti in cui gli intervistati hanno affrontato in profondità il pensiero della morte.

*La prima riguarda i motivi e le situazioni che hanno fatto sì che gli intervistati si confrontassero con il mistero della morte.* E qui occorre osservare che le cause più ricorrenti (20,2%) sono costituite dalla morte di un familiare o di un amico/conoscente, da altri eventi esterni come la visione di un film, di una trasmissione televisiva, ecc.

L'altro gruppo di cause, meno diffuso, riguarda poco più della metà dei

casi del gruppo precedente (10,6%), è costituito da esperienze personali come la malattia, che in qualche caso ha condotto l'intervistato alle soglie della morte, dal vivere dei problemi a livello esistenziale o relazionale e, infine dall'aver incontrato in alcuni momenti della propria vita la tentazione del suicidio. Questa tentazione è stata vissuta dal 3,6% degli adolescenti intervistati e da nessun giovane.

C'è, infine, un 13,5% che dichiara di non pensare alla morte perché la sente come un qualcosa di molto lontano e, in qualche caso, perché preferisce godersi la vita.

*La seconda narrazione riguarda l'atteggiamento nei confronti della morte*, che è intriso di paura per il 21,2% dei rispondenti e di distacco e serenità per il 17,3%.

La paura nei confronti della morte nasce da tre diversi ordini di motivi.

Il primo è costituito dalla paura della sofferenza che potrebbe precedere e accompagnare la propria morte.

Il secondo ordine di motivi nasce dal pensiero che la morte possa cogliere questi intervistati in giovane età e, quindi, impedire la realizzazione dei loro progetti e rendere incompiuto il senso della loro vita.

Il terzo ordine di motivi, infine, riguarda coloro che non hanno tanto paura della propria morte quanto di quella dei loro famigliari o di altre persone care.

Coloro che pensano alla morte con distacco e/o una certa serenità derivano questo loro atteggiamento o da esperienze personali, come un incidente o una malattia grave, che li hanno condotti ai confini della vita oppure da riflessioni prodotte dalla fede religiosa o, in casi più rari, dalla riflessione filosofica o, ancora, dalla semplice constatazione che la morte è il limite naturale dell'esistenza.

*La terza narrazione riguarda il tema dell'oltre la morte.*

Solo una minoranza pari al 6,7% è convinta che oltre la morte vi sia il nulla. A questi si possono aggiungere un numero pari formato da coloro che, invece, sono inquietati dal dubbio e si interrogano sul dopo morte senza riuscire a darsi una risposta.

Un numero più consistente, pari al 22,7%, afferma con sicurezza di considerare la morte come un passaggio verso un aldilà o comunque, verso un'altra forma di vita.

È interessante osservare come in questo ultimo gruppo siano presenti sia coloro che vedono la morte come un passaggio verso la vita eterna e sia coloro che vedono in questo passaggio la compensazione delle ingiustizie, delle sofferenze e dei sacrifici che le persone hanno affrontato nella loro vita.

Per questi ultimi intervistati l'aldilà è il luogo in cui si rende finalmente giustizia per cui senza di esso la sofferenza e l'ingiustizia che sono presenti nella condizione umana rimarrebbero senza senso.

Infine c'è da segnalare come vi sia una piccolissima minoranza, pari all'1,9%, che non si preoccupa tanto dell'esistenza di un aldilà quanto di lasciare un segno del proprio passaggio sulla terra o anche semplicemente un buon ricordo in coloro che rimangono.

Come si vede da queste tre narrazioni il tema della morte è tutt'altro che rimosso dall'orizzonte esistenziale di questo campione di adolescenti e giovani, e questo è un indicatore forte della permanenza di un fondamento della nootemporalità nella loro coscienza.

## 5.2. *Il futuro sociale*

Il tema del futuro della società è stato esplorato lungo tre direttrici. Le prime due hanno stimolato l'immaginario degli intervistati per verificare da un lato se essi percepivano il futuro della società come migliore, uguale o peggiore del presente e dall'altro lato se in questo futuro fossero più presenti la giustizia, la solidarietà e la condizione di benessere.

La terza direttrice ha riguardato la presenza o meno tra gli adolescenti ed i giovani di un sogno di società ideale.

### 5.2.1. *L'immagine del futuro*

Le storie di vita che hanno affrontato in modo esplicito questo argomento sono state solo il 52,7% del totale a dimostrazione della difficoltà esistente nell'attuale mondo giovanile di proiettare il proprio sguardo nella direzione dello sviluppo sociale, che è un aspetto costitutivo della politica.

Questa difficoltà segnala, quindi, la persistente crisi della politica che essendo rinchiusa in orizzonti a breve periodo non riesce a stimolare i sogni e la creatività delle nuove generazioni.

Ma non solo a questa opacità di sogni fa da riscontro un certo pessimismo, a volte travestito da realismo disincantato, intorno al futuro della società. Infatti tra coloro che hanno affrontato questo tema la maggioranza relativa (30,9%) è formata da intervistati che pensano che tutto sommato il futuro sarà peggiore del presente.

Coloro che manifestano, invece, ottimismo, in quanto ritengono che ci sarà comunque uno sviluppo ed un progresso sociale sono il 20,6%.

Tra questi due poli si collocano gli intervistati che guardano alla società futura con un senso di inquietudine o di incertezza (11,8%), quelli che ritengono che vi saranno un insieme di progressi e di regressi che in qualche modo si compenseranno per cui non ci sarà di fatto alcuna evoluzione sociale (11,8%), quelli che affermano che secondo loro nel futuro la società rimarrà simile a quella attuale (7,3%) e, infine, un esiguo gruppo (5,9%),

composto solo da giovani, che si affidano alla speranza che nonostante tutto il futuro possa riservare una situazione migliore di quella presente anche se hanno molto dubbi e incertezze.

Accanto a questi vi sono dei giovani e delle adolescenti (11,8%) che non vogliono pensare a come potrà essere la società futura, anche perché non se ne sentono in alcun modo responsabili.

Da tutto questo emerge con chiarezza come quelli che in qualche modo sono convinti o, più semplicemente, sperano che la vita sociale possa essere sono solo un quarto di coloro che hanno affrontato questo tema nel racconto della loro storia personale.

Ciò significa che non esiste a livello della realtà sociale attuale italiana un affidamento alle nuove generazioni che le renda consapevoli che il futuro della società è in qualche modo nelle loro mani e non un qualcosa che fatalisticamente investirà la loro esistenza.

### 5.2.2. *Giustizia, libertà, solidarietà e benessere nella società futura*

Le risposte degli intervistati intorno alla domanda se in futuro nella società ci sarà più o meno giustizia, libertà, solidarietà e benessere che in quella attuale confermano la tendenza già registrata riguardo alla società in generale descritta nel paragrafo precedente.

Infatti tendono a prevalere, tra la percentuale molto bassa di adolescenti e giovani che hanno affrontato questo tema (36,4%), gli atteggiamenti di sfiducia.

Il gruppo più numeroso di poco inferiore alla metà dei rispondenti (46,8%) è convinto che nel futuro la vita sociale registrerà un peggioramento per quanto riguarda la solidarietà, la libertà, la giustizia o il benessere.

Coloro che credono che, al contrario, vi sarà un effettivo progresso sono poco più di un terzo (34,1%) mentre quelli che sono incerti sono solo l'8,5% e quelli che credono che la situazione rimarrà come quella attuale sono il 10,6%.

### 5.2.3. *Gli ideali di società e di vita*

La grande maggioranza dei rispondenti, i due terzi circa (65,9%), esprime ideali che riguardano sempre solo alcuni degli aspetti che definiscono la qualità della vita e si colloca, quindi, in una posizione molto distante da quella ideologizzata, globale ed onnicomprensiva che ha caratterizzato i sogni politici di alcune generazioni di giovani e adulti non molto distanti temporalmente da oggi.

La fine delle grandi narrazioni e, più in particolare, la crisi delle ideologie è facilmente rilevabile da questo dato.

Questo gruppo dei due terzi dei rispondenti si può dividere in quattro sottogruppi.

Il primo sottogruppo, pari al 17%, vorrebbe, ad esempio, vivere in una società tranquilla, rilassata e serena, in cui regni la pace e che sia in grado di offrire un minimo di sicurezza economica a tutti i cittadini insieme ad una effettiva tutela dei loro diritti. Una società in cui le persone siano capaci di accontentarsi.

Il secondo sottogruppo, pari al 21,3%, vorrebbe, invece, una società multietnica senza razzismo e pregiudizi, flessibile, dove vi sia più libertà, anche di espressione, più giustizia, più accettazione delle diversità ed una effettiva democrazia capace di garantire che tutti i cittadini godano degli stessi diritti.

Il terzo sottogruppo, formato, dal 12,8% vorrebbe una società in cui vi fosse più amore e altruismo, più sincerità, onestà e giustizia dove le persone orientassero il loro desiderio di miglioramento più che verso la competizione egocentrica verso la creatività.

Il quarto ed ultimo sottogruppo che vede il 14,8% dei rispondenti si disperde in visioni pressoché individuali.

C'è chi vorrebbe una società meno violenta e più solidale, chi con meno televisione e comodità più aperta però nelle relazioni interpersonali, chi ancora la vorrebbe più sensibile al rapporto con la natura e più altruistica oppure in cui le differenze tra le persone siano accettate.

Come si vede i sogni dei due terzi di questi giovani ed adolescenti, pur essendo permeati di valori, si caratterizzano per la loro concretezza, per il loro disincantato realismo che fa sì essi siano consapevoli che i sogni debbono averli ma certamente non aspettare che si realizzino.

Come si è già detto prima i loro sogni prescindono poi da un progetto organico, o presunto tale, di società da realizzare.

### *5.3. Il futuro del mondo e dell'umanità*

Oltre alle attese verso il futuro della società sono state esplorate quelle verso il futuro del mondo e dell'umanità.

L'esplorazione ha toccato in generale l'immagine che gli adolescenti ed i giovani hanno del futuro dell'umanità, gli eventuali timori nei confronti delle conseguenze dell'inquinamento e della sovrappopolazione, le loro convinzioni circa la possibilità del verificarsi di una guerra, l'esistenza o meno di paure o di credenze circa la possibilità di una apocalisse, dell'instaurarsi di una pace universale e, infine, il loro pensiero sulla possibilità che la piaga della fame del mondo possa essere sconfitta.

### 5.3.1. *Il futuro dell'umanità*

Il gruppo di maggioranza relativa, pari al 45,2%, manifesta un atteggiamento fortemente pessimistico nei confronti del futuro dell'umanità mentre quelli che rivelano un atteggiamento ottimistico sono il 28,6%.

Tra questi due estremi si collocano gli adolescenti ed i giovani che manifestano o un senso di impotenza fatalistico, magari mascherato da constatazione realistica (7,1%), o la rassegnazione verso un mondo che sarà secondo loro sempre più dominato dalle superpotenze (2,4%) o, ancora, la previsione che ci sarà solo un cambiamento che non sarà né positivo né negativo in quanto la situazione continuerà a rimanere come è sempre stata.

C'è, infine, chi si limita ad osservare che sono le persone che debbono cambiare se si vuole che il mondo cambi (2,4%) e chi dichiara di non voler pensare a questo o perché è spaventato o semplicemente perché non vuole pensarci (9,5%).

Il gruppo di adolescenti e giovani che è stato definito come pessimista è alquanto composito essendo formato da intervistati che vedono nel futuro dell'umanità il diffondersi di conflitti, l'avviarsi dell'umanità verso l'autodistruzione, la presenza di guerre, i nefasti influssi delle manipolazioni genetiche o il verificarsi di catastrofi naturali.

Ci sono poi coloro che pensano che nel futuro si diffonderanno i conflitti soprattutto a causa dello squilibrio prodotto dalle forti disuguaglianze tra i paesi ricchi e paesi poveri e dalle guerre cosiddette locali che affliggono il nostro pianeta.

Accanto a questi ci sono gli apocalittici che pensano che l'umanità sia votata, quasi per un suo istinto genetico, all'autodistruzione, magari con l'aiuto delle bombe atomiche.

Anche il gruppo degli ottimisti è formato da un insieme di varie posizioni tra cui quelle di coloro che vedono o sperano in un'evoluzione positiva dell'umanità che condurrà ad un mondo di pace senza conflitti e quelle di chi crede negli effetti positivi dello sviluppo tecnico scientifico.

Gli ottimisti a tutto tondo sono giovani che vivono profondamente la dimensione della speranza e non si fanno condizionare dalle cose negative del presente.

Come prima accennato vi sono quelli che fondano il loro ottimismo sullo sviluppo tecnico scientifico convinti che esso avrà dei benefici effetti che esso avrà sulla vita degli uomini. Le stesse biotecnologie che per qualche pessimista erano il "male" qui sono considerate, invece, per gli effetti positivi che possono avere su persone malate o portatrici di svantaggi a livello fisiologico.

### 5.3.2. *L'inquinamento e la sovrappopolazione*

È il problema dell'inquinamento a godere della maggior attenzione essendo presente in un numero doppio di storie di vita rispetto a quello della sovrappopolazione.

Del 64,8% dei rispondenti che hanno sviluppato le loro riflessioni intorno al problema dell'inquinamento e dell'esaurimento delle fonti di energia i due terzi manifestano timore e preoccupazione, mentre l'altro terzo pensa che esso possa essere efficacemente affrontato e risolto.

La percentuale del 29,6% di chi ha toccato il problema della sovrappopolazione è la somma del 12,7% formato da coloro che o non pensano che questo sia un problema o che pensano che comunque lo si potrà risolvere, del 5,6% costituito da quelli che, invece, temono questo problema e dell'11,3% formato da quelli che sono consapevoli dell'esistenza del problema ma che o non esprimono valutazioni o che non hanno idee in proposito oppure, molto più semplicemente, non ci pensano.

C'è anche un 2,8% di intervistati che unisce sovrappopolazione e inquinamento in un unico problema e pensa che essi possano essere efficacemente affrontati mentre vi è un 9,8% che manifesta alcune paure legate solo indirettamente a questi due temi.

Infine, coloro che dichiarano di non pensare a nessuno di questi due problemi sono il 18,3%.

Il timore manifestato dagli intervistati nei confronti dell'inquinamento è maggiore rispetto a quello relativo alla sovrappopolazione sia perché il primo è più presente nelle comunicazioni di massa, sia perché tocca più direttamente la loro vita.

Non è un caso che qualche intervistata adolescente metta molto l'accento sulle sue esperienze personali che sperimenta quando va in luoghi dove l'aria è più pura.

### 5.3.3. *La guerra*

Tra le paure che possono offuscare lo sguardo verso il futuro delle giovani generazioni vi è quello della guerra. Ora questa paura, in forme ed in modi differenti e più o meno accentuati è presente in oltre i due terzi (69,2%) degli intervistati che hanno affrontato questo argomento (40,3%).

Coloro che rifiutano decisamente la possibilità di una guerra che coinvolga gran parte dell'umanità e, quindi, anche l'Italia sono solo 11,5%.

Si tratta di una paura molto forte che la fine della guerra fredda e dei blocchi non sembra aver ridotto e che aggiunge un'altra ombra allo sguardo verso il futuro di questi adolescenti e giovani.

Tra coloro che manifestano questa paura vi è chi crede nella possibilità

dello scatenarsi direttamente di una guerra mondiale (32,7%), chi pur sperando che non accada una guerra mondiale teme però che i focolai costituiti dalle guerre locali possano scatenarla (32,7%), chi la vede lontana e vicina nello stesso tempo (1,9%) e chi teme l'avverarsi delle profezie millenariste (1,9%).

Coloro che escludono decimante la possibilità di una guerra mondiale sostengono o che l'uomo non sia così stupido (3,8%) o semplicemente perché ci spera (5,8%) o perché pensa che in futuro ci saranno solo guerre etniche locali (1,9%).

La quota di coloro che sentono la possibilità di una guerra come una cosa vaga e lontana e a cui quindi non prestano molta attenzione sono l'11,5%.

Infine vi è la posizione marginale di chi ritiene che, di fatto, la terza guerra mondiale sia già in atto.

C'è anche qualcuno che concepisce la guerra come una sorta di purificazione del mondo.

#### 5.3.4. *L'apocalisse e la pace universale*

La totalità di coloro che hanno affrontato il tema della pace universale, senza distinzioni di sesso e di età, è convinta che essa non potrà esistere. Al massimo una piccola percentuale (3,2%) di essi, formata esclusivamente da giovani femmine, manifesta la speranza che possa realizzarsi anche se è convinta che ciò non accadrà.

C'è su questo argomento, come già per altri affrontati in precedenza, un eccesso di realismo e di scetticismo che contraddice lo stereotipo secondo cui i giovani in genere sarebbero idealisti e sognatori.

Per quanto riguarda, invece, la credenza nella possibilità del verificarsi nel futuro di una apocalisse le risposte si dividono in due gruppi di pari consistenza: l'uno di chi è convinto che essa non si verificherà (32,3%) e l'altro di chi è convinto che, magari a lunghissimo termine, essa accadrà (32,2%).

Coloro che dichiarano di non pensare alla possibilità di questo evento sono il 9,7%.

Su questo argomento c'è un livello di maggiore ottimismo rispetto agli altri pur relativi alla possibilità di catastrofi in grado di mettere in pericolo il futuro dell'uomo.

Forse più che di un vero ottimismo c'è il rifiuto di una immagine, quella dell'apocalisse, che appartiene ad una visione religiosa messa in crisi dalla secolarizzazione.

### 5.3.5. *La povertà e la fame nel mondo*

L'ultimo argomento esplorato riguardo al futuro dell'umanità è stato quello relativo alla possibilità di sconfiggere la povertà che affligge la grande maggioranza della popolazione mondiale.

Solo poco più di un quarto del campione (27,9%) ha affrontato questo tema e questo è da solo indicativo di come questo argomento sia oggetto di una forte rimozione tra gli abitanti dei paesi più ricchi. Che questa ipotesi sia attendibile è confermata dal fatto che tra chi ha affrontato questo argomento non sono comparse le posizioni, presenti in tutti gli altri temi della ricerca, di coloro che affermavano di non pensarci. Chi non ci pensa o non vuole pensarci non ha affrontato il problema della fame nel mondo nel racconto della sua storia di vita.

Tra quelli che lo hanno affrontato più dei due terzi (69,4%) è convinta che la povertà non potrà essere sconfitta a causa di vari fattori tra cui la natura e la condizione umana, l'interesse dei paesi ricchi che, per qualcuno degli intervistati, condurrà addirittura all'eliminazione fisica dal mondo dei poveri e lo sfruttamento da parte degli Stati Uniti dei paesi poveri con l'asservimento delle élite locali.

Il dato che lascia un po' perplessi è che spesso, a fronte di una corretta diagnosi circa le cause della presenza della povertà grave nel mondo, ci sia una sorta di passiva e fatalistica accettazione della realtà esistente. Infatti, in pochissime storie di vita compare qualche barbaglio di ribellione verso questa situazione di ingiustizia planetaria.

C'è anche tra questi pessimisti o iperrealisti chi spera nella sconfitta della povertà nel mondo ma che però nello stesso tempo afferma che questo sarebbe un vero miracolo.

Ancora una volta emerge quella disillusione cinica di cui si è più volte rilevata l'esistenza nella maggioranza degli intervistati.

Coloro che invece hanno un po' più di ottimismo sono solo il 30,6% e motivano questa loro speranza con considerazioni estremamente diverse e alquanto frammentarie.

C'è, infatti, chi pensa che la povertà può essere sconfitta solo se nei paesi poveri sorgeranno dei leader come Gandhi, chi si affida al progresso tecnico scientifico, chi a progetti a lungo termine che favoriscano la crescita dell'istruzione, della solidarietà, sostengano lo sviluppo dei paesi poveri e nello stesso tempo intervengano per porre un freno alla crescita della popolazione, chi richiedendo a chi ha il potere di farlo di intervenire prima che il problema esploda, chi è convinto che una soluzione consista nel non fornire più armi ai paesi poveri e, infine, chi crede nell'efficacia degli interventi umanitari di aiuto.



# LA CRISI DEL TEMPO: UN PROBLEMA CULTURALE O SOLO GIOVANILE?

Giulia Paola DI NICOLA

## 1. Premessa

Raramente lungo il corso della storia il tempo è stato un tale problema come lo è per la coscienza culturale dell'uomo e della donna d'oggi. Potremmo definire questo passaggio di secolo come crisi del senso della temporalità. Non viviamo, infatti, solo un tempo di crisi, ma soprattutto una crisi del tempo.

Si racconta che arrivando al campo di concentramento di Buchenwald, il commediografo Armand Gatti abbia deciso di preparare uno spettacolo dal titolo *Ich bin, ich war, ich werde sein*: di fronte alla morte, egli sentiva il bisogno di riaffermare se stesso come un essere nel tempo.

In effetti, il tempo è radicato dentro le strutture fondamentali della persona e quasi s'identifica col nostro essere, perché non possiamo pensarci scissi dalla temporalità (*Zeitlichkeit*), come ha dimostrato Heidegger in *Sein und Zeit* (Essere e tempo). Siamo così interiormente invischiati nel tempo da non essere in grado di osservarlo come qualcosa di esterno a noi. Non si tratta dunque solo di una dimensione in cui iscrivere le azioni e il vissuto, ma della nostra stessa coscienza. I mutamenti della percezione del tempo insidiano e trasformano il nostro modo di stare al mondo, le nostre categorie mentali, il nostro essere.

## 2. Tempo espropriato e tempo umano

Rispetto al passato, oggi si vive la contraddizione di un tempo insieme liberato ed espropriato. Le società sollecitano ad amministrare il tempo orientandolo secondo priorità pilotate dall'esterno. J.G. Ballard descrive efficacemente la *Cronopoli*, ipotetica città che non potrebbe sussistere senza sincronizzare rigidamente ciascun momento della vita della gente, dal lavoro ai pasti, al sonno, alle chiamate telefoniche... Così scrive (parafrasa-

sando): «Le macchine portavano targhe di colore diverso, secondo l'ora in cui potevano circolare... Non si poteva impostare una lettera o fare il bagno che in un orario determinato... Il ministro del tempo e i suoi programmatori erano i signori assoluti della città. A Cronopoli il tempo come orizzonte aperto e campo di possibilità plurime non esisteva più».<sup>1</sup> In termini più politici, il 1984 di George Orwell aveva già descritto una società in cui il tempo-amico-del-divenire lasciava spazio a un presente perpetuo, dominato dal potere assoluto del sistema. Il tempo dunque come risorsa rubata ed eterodiretta.

Queste fantasie letterarie hanno molto a che fare con la vita contemporanea. La tecnica e la razionalità moderne hanno liberato il tempo prima necessario ai tanti lavori manuali, che assorbivano gran parte della vita in lavori ripetitivi e pesanti. E tuttavia, se si pensa per esempio alla famiglia, si vede bene come questo tempo liberato sia stato riassorbito dalla collettività, come un plusvalore sottratto alla persona per essere gestito dalle grandi centrali dei sistemi economico, politico, massmediale. Si viene sollecitati a “vivere fuori” sia per motivi di lavoro sia per la pluralità di offerte di svago, centri commerciali, cinema, palestre e le tante proposte culturali che cercano di captare il nostro tempo canalizzandolo al consumo e sottraendolo alla vita intima e familiare. “Mi manca il tempo” è una frase ricorrente sulla bocca dei cittadini e specialmente delle madri e dei padri di famiglia responsabili, che devono far fronte alle richieste dei diversi mondi di appartenenza: lavoro, cultura, cura della casa, dei piccoli e degli anziani, tempo libero, partecipazione sociale, politica, scuola, parrocchia... Ciascun mondo esige tempo, come una risorsa preziosa, che va divenendo sempre più rara, giacché chi ne ha, in genere non ha più le forze per partecipare e donare il proprio tempo e chi ha le forze non ha tempo. Per le famiglie è divenuto un lusso anche il tempo per stare insieme. Ne consegue che i legami interpersonali sono più fragili e i valori dell'interiorità offuscati. Perciò uno dei problemi più impellenti, oggi, è quello di difendere il tempo dall'invasione del mercato e dello Stato.

Vi sono aspetti oggettivi che condizionano i ritmi di vita delle persone che non possono essere sottovalutati. Il lavoro femminile ha notoriamente sconvolto i tempi di vita familiare e ne ha fatto un problema sociale, oggetto privilegiato della sociologia e della politica.<sup>2</sup> Lo sviluppo dell'industria, occultando le imprese familiari, e in particolare l'impresa agricola, ha

<sup>1</sup> Novella di J.G. BALLARD riportata da J. CHESEAUX, *Habiter le temps*, Paris, Fayard, 1996, 16.

<sup>2</sup> Cf. P. REALE (Ed.), *Tempo e identità*, Milano, F. Angeli, 1988; A. GIDDENS, *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge, Polity Press, 1987; L. BALBO, *Tempi di vita. Studi e proposte per cambiarli*, Milano, Feltrinelli, 1991; G.P. DI NICOLA, *Per un'ecologia della società*, Roma, Dehoniane, 1994.

disegnato i tempi in modo funzionale alla produzione, riversando soprattutto sulle spalle della donna, almeno inizialmente, l'obbligo di rendere compatibili i tempi della famiglia e del lavoro. Il sistema, orientato al massimo rendimento dell'individuo, col minimo dispendio di energie, ha preferito prendere in considerazione il singolo indipendentemente dal suo nucleo familiare.

L'abbandono del lavoro per causa di matrimonio e per la nascita dei figli è il segno della difficoltà di conciliare famiglia e lavoro, rendendo spesso inevitabile l'*aut-aut* tra il tempo di produzione e il tempo detto, con una brutta parola, della "riproduzione". Tutto ciò è apparso spesso come un conflitto tra i generi, come una rivendicazione dei "tempi delle donne" contro i "tempi degli uomini", dal momento che, dal punto di vista storico, la codificazione del tempo (calendari, ritmi lavorativi e religiosi) è stata opera delle classi dominanti e del genere maschile.<sup>3</sup> Ai nostalgici del passato invece il lavoro femminile è apparso come la causa dello sfaldamento della famiglia. In realtà il lavoro extradomestico non ha creato né risolto tutti i problemi, li ha solo spostati sul versante del rapporto mondo familiare-mondo pubblico, sollecitando la politica a ricercare soluzioni adeguate alle nuove esigenze.

Più in generale la risorsa tempo ha a che fare con la divisione della società in classi o comunque in categorie contrassegnate dall'ineguaglianza. Il problema politico è la difesa di quanti ne vengono continuamente espropriati, per favorire una distribuzione più equa tra superiori e inferiori, tiranni e vittime, ricchi e poveri, uomini e donne. È risaputo che ricchi (intendendo la parola in senso lato come tutti gli individui considerabili "centrali" in un sistema e non solo coloro che dispongono di beni materiali: ricchi di rapporti, di una famiglia, di una maturità personale, di prestigio, di intelligenza...) e poveri (giovani, immigrati, privi di mezzi, di intelligenza...) hanno una diversa maniera di gestire il tempo. È piuttosto dei ricchi la memoria forte della genealogia, la capacità di progettare, di saper differire il godimento, di orientare l'azione verso un obiettivo in tempi stabiliti. I "poveri" invece dovendo risolvere i problemi urgenti della sussistenza giorno per giorno, sviluppano scarsa capacità di programmare nel tempo (per esempio quanti gestiscono corsi di formazione e di orientamento sanno bene che gli immigrati vogliono il lavoro subito e non i corsi di preparazione...). Anche per questo continuano a rimanere poveri e la spirale del disagio cresce attorno a loro. Gli esclusi, i carcerati rappresentano il grado zero di cittadinanza e nello stesso tempo il grado zero di temporalità, perché sono esclusi dal tempo sociale e dai "progetti di vita". Le inchieste hanno mostrato che la loro capacità di pensare nella durata non supera le

<sup>3</sup> Per gli aspetti conflittuali di tale dinamica cf. M.T. BELLENZIER (Ed.), *Donna-Uomo: la dimensione creativa del conflitto*, Teramo, Demian, 1993, 70-92.

quarantotto ore.<sup>4</sup> Lo stesso vale per i disoccupati, altro caso limite del rapporto tra tempo e cittadinanza. Rispetto a questa divisione che passa per la dotazione diseguale delle risorse, l'incapacità di gestire il tempo va considerata come condizione di debolezza, di ristagno nella mentalità premoderna. In società ad alta competitività, chi sarà meno capace di vedersela coi tempi sarà più esposto al rischio della marginalità. È infatti indispensabile nel nostro tempo imparare a gestire famiglia, città, lavoro e tempo libero, organizzando le sequenze secondo priorità personali e di gruppi di appartenenza ("tempo scelto e non subito").

Come riuscire a favorire una distribuzione più equa del lavoro e dei servizi, nel rispetto delle priorità di ciascuna persona e di ciascun gruppo sociale? Dopo la solidarietà naturalistica e spontanea delle società preindustriali e dopo quella espropriata dall'anonimato dei macrosistemi, il bisogno di vivere un tempo più umano reclama nuovi modelli di solidarietà e risposte di diverso tipo.

Con la riforma del Welfare, le scelte di deistituzionalizzazione dei soggetti deboli e in difficoltà seguono una direttiva che chiede alla famiglia di riappropriarsi della cura di anziani, handicappati, malati mentali. Si riconosce il diritto del bambino ad essere educato dai genitori, così come quello delle persone in difficoltà a godere di un ambiente familiare caldo, ma poco si fa per dare fattibilità a questi principi. Sembra che lo Stato previdente sia al tramonto. I servizi pubblici, che implicano sguardo lungimirante sull'avvenire per rispondere a bisogni come la salute, i trasporti, la posta, l'educazione, poiché richiedono tempi lunghi, stanno cedendo il passo alla privatizzazione: la società dell'efficienza deve evitare di "sprecare" il tempo e privilegiare l'immediato, le entrate sicure, a breve termine. Occorre inventare nuove vie per organizzare politicamente la solidarietà, per dare al tempo un senso significativo per tutti, oltre la scissione tra intellettuali e non, coloro che dispongono di mezzi (economici, tecnologici) e non, coloro che sono efficienti e coloro che non lo sono. Il vissuto solidale definisce la differenza tra le rivendicazioni assolute del tempo e lo sforzo di pensare una società-amica per tutti.

Sarà sempre più indispensabile, ma anche sempre più difficile, gestire la complessità, giacché la distribuzione del tempo sociale richiede la considerazione simultanea di più livelli di complessità, se si vuole dare la massima realizzazione possibile all'ideale della giustizia.

A livello di politiche del lavoro, qualcosa si va muovendo. Flessibilità, rifiuto di servizi *standard*, pensati con lo stesso metro delle attività lavorative, ripensamento degli orari dei negozi e dei ritmi della città, banche del tempo sono alcune tra le possibili risposte messe in cantiere. Gli orari di lavoro, previsti in 48 ore settimanali, per effetto della contrattazione col-

<sup>4</sup> Cf. F. DURBET, *La galère, jeunes en survie*, Paris, Fayard, 1993.

lettiva si sono ridotti, nella gran parte dei settori produttivi, a meno di 40 ore, con un minimo di 24-36 ore. La tendenza è perseguire l'obiettivo di una ulteriore riduzione (35 ore), ad ogni rinnovo contrattuale. Viene anche in evidenza la possibilità di periodi di non lavoro da dedicare alla cura, che vanno da 30 mesi a 5 anni, da fruire nell'intero arco della vita lavorativa, potendo conservare il posto e recuperare il tempo "perduto". Vi è anche la possibilità di vendere pacchetti-lavoro di poche ore settimanali, magari gestite a casa, davanti ad un *computer*.<sup>5</sup>

Vi è poi la legge sul lavoro a tempo parziale (n. 653/1984), con contratti in continuo aumento, che ammontano a circa 200.000 ogni anno; richiesti non solo dalle donne, ma anche da giovani e anziani. Significativo anche l'orario flessibile, che tende a costruire un tempo lavoro personalizzato, per favorire il raccordo tra l'orario di lavoro con quello degli altri servizi esistenti sul territorio. Si parla di "tempo scelto", ossia individualizzato, per cui chi è inserito in un percorso occupazionale potrebbe uscirne, per frequentare corsi di riqualificazione professionale o per scelte di cura, senza che ciò costituisca motivo di penalizzazione per la conservazione del posto di lavoro, della pensione, dell'assistenza ed anche del reddito. Infine, l'art. 36 della legge 142 sulle autonomie locali fa obbligo ai Comuni di armonizzare, a vantaggio degli utenti, gli orari dei servizi commerciali, degli uffici pubblici e dei servizi sociali.

Ma, ripensare il *Welfare* non implica solo un più o meno di ore lavorative, un più o meno di servizi, quanto una generale reimpostazione dei tempi e degli stili di vita. Anche il problema ecologico è un problema di tempo: il "tempo lungo" degli equilibri precari e delicati della natura entra in conflitto con quello immediato del mercato, dello smaltimento veloce dei rifiuti, dell'efficienza della tecnologia mirata allo scopo, che non può perdere tempo per guardare all'avvenire.

Il problema dell'ingerenza umanitaria ha a sua volta a che fare col tempo: la si sostiene invocando la solidarietà internazionale immediata, ma si sorvola sulle responsabilità e sulle sofferenze passate come anche su eventuali progetti diretti ad evitare nuove catastrofi.

È compito dei cittadini e delle famiglie difendere tempi di una vita più umana, rivendicando il senso originario dell'*otium*, distinto dalla noia stagnante, valorizzato come tempo della fantasia e della contemplazione, del gioco, dell'arte e della solidarietà, diffusa in tutti i tempi come attenzione a ciò che è fragile e chiede di pro-agire, di "prendersi cura di" (*mothering*). Occorre essere particolarmente avveduti, perché il tempo non lavorativo (che aumenterà certamente per tutti) non sia quello della noia contrappo-

<sup>5</sup> Poco è stato fatto in Italia, al di là di un convegno sul telelavoro, a differenza degli USA che contano già diversi milioni di impiegati/e a casa cf. G. SCARPITI - D. ZINGARELLI, *Il telelavoro*, Milano, F. Angeli, 1996.

sta alla superfatica, del tempo “perso” contrapposto a quello “guadagnato” attraverso il lavoro.

Parallelamente al problema politico, vi è dunque una dimensione etico-culturale del tempo. La voce di cittadini responsabili è importante per segnalare i rischi della riduzione del tempo a consumo, a tecnica, a organizzazione funzionale e per sollecitare interventi preventivi, non solo *ex post* sulla patologia sociale.<sup>6</sup> Viceversa non è un segnale di crescita della solidarietà civica l’abitudine a gestire il proprio tempo, tentando di risolvere i problemi solo per sé, tramite agenzie private, *pony express*, oppure, più furbescamente, tramite conoscenze che consentono di scavalcare le file, tangenti e corruzioni piccole e grandi, sfruttamento del tempo altrui o dei propri privilegi sociali ed anche fisici (ricchezza, conoscenze, fascino, simpatia), tutte scappatoie dirette ad aggirare privatamente gli ostacoli. Non va sottovalutata la dimensione relazionale: la mancanza di persone che hanno tempo comporta disagio nei rapporti interpersonali, provocando l’affermarsi delle più diverse forme della patologia sociale. Infatti i rapporti umani richiedono agio. A un diverso livello ciò vale anche per la democrazia: riunioni, elezioni, decisioni concertate, controllo del potere, scelta delle dirigenze richiedono tempo per riflettere e difendersi dalle insidie del mercato, dai padroni dell’economia che non vogliono perdere tempo e agiscono per programmazioni rigide e imposte, seguendo il gioco degli interessi. Una vera democrazia lotta contro il tempo eterogestito e frettoloso delle decisioni prese da ristrette *élites*.

Vi è connesso un livello più profondo, radicalmente libero dal tempo funzionale a questo o quel sistema; è il tempo di Dio, ossia del recupero del senso trascendente della vita. Oggi si avverte fortemente il bisogno di Dio nel cuore della società secolarizzata, perché non ci si arrende al non senso o al senso strumentale del tempo. Vi è anche una necessità legata alla constatazione che sono ancora possibili guerre di religione e che dunque siamo costretti a tenere conto di Dio e magari riscoprirne il volto misericordioso, che invita alla convivenza pacifica.

Il rapporto personale con quel Tu reclama quel tempo che dà senso al tempo, sottraendo l’essere umano alla soggezione ai vari idoli dell’io, del consumo, dei diversi Moloch che attraggono la sua attenzione, la assorbono e la esauriscono entro i limiti del tempo fuggevole. Se l’essere umano tende ad annegare nel tempo, Dio ricorda che il tempo è per l’uomo e non l’uomo per il tempo.

<sup>6</sup> Cf. A. DANESE, *Cittadini responsabili*, Bologna, Dehoniane, 1992.

### 3. Tempo e cultura

Ogni cultura ha la sua rappresentazione del tempo e s'interroga sul mistero del cambiamento, della morte, della sopravvivenza. Spazio e tempo sono stati costantemente associati. Per parlare di tempo ricorriamo ad un vocabolario che è più proprio dello spazio: flusso, campo temporale, movimento ciclico, lineare, spezzato... Per Kant si trattava delle due categorie fondamentali. Dopo Einstein, alcuni scienziati hanno fatto addirittura del tempo la "quarta dimensione" dello spazio: un determinato punto dovrebbe essere individuato non solo attraverso la sua posizione in altezza, larghezza, profondità, ma anche nell'asse del tempo. Eppure, diversamente dallo spazio, che viene captato da alcune parti dell'orecchio, il tempo non risulta percepibile attraverso specifici organi del corpo umano ed è irreversibile, impedendoci di viaggiare all'indietro o in avanti, se non con la fantasia e in modo virtuale. Spazio e tempo seguono ciascuno un registro irriducibile all'altro, pur essendo entrambi costitutivi del mistero della creazione. Vi siamo immersi fino al collo per poter spiegare il tempo.

Scrivono S. Agostino: «Se nessuno me lo domanda, io lo so, ma se me lo domandano e se voglio spiegarlo, allora non so più cosa è il tempo». <sup>7</sup> Anche Voltaire preferiva esprimersi in enigmi: «Qual è tra tutte le cose del mondo, domandò il Grande Mago, la più lunga e la più corta, la più svelta e la più lenta, la meno divisibile e la più estesa, la più sottovalutata e la più rimpianta, senza cui non si può fare alcunché, che divora tutto ciò che è piccolo e vivifica tutto ciò che è grande? Zadig disse che era il tempo. Niente è più lungo poiché è la misura dell'eternità; niente è più corto poiché non basta a tutti i nostri progetti; niente è più lento per chi attende, niente è più veloce per chi gioisce... Tutti gli uomini la sottovalutano, tutti ne rimpiangono la perdita; niente si fa senza il tempo, esso fa dimenticare tutto ciò che è indegno della posterità e immortala le cose grandi». <sup>8</sup>

Quel che è certo è che solo *nel tempo* possiamo cogliere il senso degli eventi, collegando l'uno all'altro i frammenti del vissuto. Ogni storia, ogni narrazione e quindi ogni attribuzione di senso implicano la capacità di legare con un filo intelligente gli avvenimenti. Una sequenza di puntate al gioco dei dadi non ha alcun interesse se non quando può essere raccontata attribuendole un senso, ossia quando giocare d'azzardo assume il senso di una sfida.

Noi diamo senso agli eventi, al nostro rapportarci alla storia, agli altri, alla nostra stessa identità. Perciò il nostro essere è stato definito come "un'identità narrativa" grazie alla quale percepiamo quello che siamo, ricostruendo il senso degli eventi nel tempo: senza tempo non c'è significato

<sup>7</sup> AGOSTINO DI IPPONA, *Confessioni*, libro XI, 14.

<sup>8</sup> VOLTAIRE, *Zadig*, cap. XIX ("Les enigmes").

come anche – a detta di T.S. Eliot – «senza significato non c'è tempo».<sup>9</sup> Il fatto che l'attribuzione del senso degli eventi vari secondo le diverse sensibilità personali e le culture, costituisce il problema del conflitto delle interpretazioni

È evidente che oggi le differenze si sono accentuate, nonostante e oltre l'omologazione del villaggio globale. Paradossalmente la rivendicazione delle differenze di razza, di cultura, di genere corre parallelamente all'esaltazione della carta dei diritti dell'uguaglianza, come richiesta del riconoscimento di pari dignità alle differenti attribuzioni di senso degli eventi. Il tempo è sempre più multiplo, variabile, dipendente dai differenti stili di vita. Basta osservare la maggiore o minore compatibilità, la scansione e la percezione dei tempi relazionali, sociali, genitoriali, professionali e soprattutto dei tempi interni di ciascuno, grazie ai quali si elaborano le esperienze, assegnando ad esse senso e valore. C'è un diverso valore anche dei semantemi con cui accompagniamo la percezione del tempo: guadagnare tempo, perdere tempo, sottrarre tempo per sé, rubarlo agli altri, donarlo, ritagliare tempi per sé, sfruttare i tempi degli altri... C'è chi attribuisce più importanza alla trasversalità dei tempi (per esempio le madri secondo la convinzione di Ventimiglia)<sup>10</sup> e chi alla verticalità che stabilisce le gerarchie (i padri); chi procede a corto e medio raggio e chi a lungo; chi, con prospettiva monoculare, attribuisce più importanza alla cronologia (prima una cosa e poi l'altra) e chi preferisce la logica del tenere insieme contestualmente una pluralità di cose. La gestione del *timing*, regolando condotte, rapporti, gestione delle norme e dei conflitti nella quotidianità, esprime la diversa assegnazione di senso con cui ciascuno ricollega i segmenti degli eventi nel modo che ritiene più conforme al vero.

È inevitabile il rischio di ricostruzioni ideologiche, parziali e contrapposte, che pretendono di interpretare il tempo con un senso compiuto, sulla base della tradizione, della ragione, della forza, dell'economia... È sempre aperto il rischio di attribuire un significato omogeneo al divenire, di rinchiudere la storia in schemi semplificatori e in teorie lineari. Perciò la cultura postmoderna reagisce diffidando di ogni interpretazione compatta e monotematica. È vero che essa tende a fare della tecnoscienza una ideologia, ma questa si erge sullo sfondo del nichilismo postmoderno, che tende a decostruire il senso del tempo, staccandosi dalle esperienze del passato come pure dalle attese dell'avvenire, concentrandosi sulla soddisfazione dei bisogni immediati. Prevalgono filosofie che programmano il futuro a misura dell'efficienza oppure filosofie che, come lo strutturalismo, elo-

<sup>9</sup> Il testo prosegue: «e quel momento di tempo diede il significato. Quindi sembrò come se gli uomini dovessero procedere dalla luce alla luce, nella luce del Verbo» (T.S. ELIOT, *Cori da "La Rocca"*, Milano, Rizzoli, 1994).

<sup>10</sup> Cf. C. VENTIMIGLIA, *Paternità in controluce*, Milano, F. Angeli, 1996.

giano il tempo immobile delle società arcaiche o infine il pensiero debole, che sottrae senso al tempo.

Nessuno possiede il quadro d'insieme cui fare riferimento per poter considerare "vera" l'una o l'altra interpretazione. Nella vita non è come per i ragazzi che guardano all'immagine data per ricostruire i puzzle o come per i restauratori della basilica di Assisi, che ricompongono i frammenti secondo la foto dell'affresco originario. Non c'è nella storia il *déjà vu* e ciò dà all'avvenire il gusto e il rischio dell'avventura. Non c'è un tempo lineare, ma questo e quel tempo, adeguati a questa o a quella azione:

«Per ogni cosa c'è il suo momento, il suo tempo per ogni faccenda sotto il cielo.

C'è un tempo per nascere e un tempo per morire,  
un tempo per piantare e un tempo per sradicare le piante.

Un tempo per uccidere e un tempo per guarire,  
un tempo per demolire e un tempo per costruire.

Un tempo per piangere e un tempo per ridere,  
un tempo per gemere e un tempo per ballare.

Un tempo per gettare sassi e un tempo per raccogliarli,  
un tempo per abbracciare e un tempo per astenersi dagli abbracci.

Un tempo per cercare e un tempo per perdere,  
un tempo per serbare e un tempo per buttar via.

Un tempo per stracciare e un tempo per cucire,  
un tempo per tacere e un tempo per parlare.

Un tempo per amare e un tempo per odiare,  
un tempo per la guerra e un tempo per la pace» (Qo 3,1-11).

Piuttosto che una condanna generalizzata della cultura postmoderna, è opportuno evidenziare una maggiore vicinanza a questo pluralismo biblico dei tempi. In altri termini i rischi nichilisti della cultura contemporanea non devono occultare le conquiste positive che la stessa pluralità di prospettive consente. È indubbio che la cultura postmoderna aiuta a smascherare le false ricostruzioni del senso della storia e a porre in atto un'operazione di deideologizzazione, utilissima a demolire i falsi idoli.

Il *Qoelet* conclude: «Che vantaggio ha chi si dà da fare con fatica. Ho considerato l'occupazione che Dio ha dato agli uomini, perché si occupino in essa. Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo, ma egli ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore, senza però che gli uomini possano capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine» (Qo 3,9-11).

#### 4. Il disorientamento

a. *Disincanto*. Dal punto di vista culturale la nostra epoca è stata definita in modo da escludere i contenuti: dicendo *post-moderno*, rinunciamo alla possibilità stessa di formulare orizzonti di senso compiuto. Del postmoderno si sa solo che viene dopo il moderno.<sup>11</sup> I problemi teorici, legati ai modelli di profondità, appaiono irrisolvibili e inutili, dopo la critica freudiana alla coscienza, con le sue investigazioni sull'inconscio («l'io non è più padrone in casa propria»), la critica della scuola di Francoforte alle ideologie dominanti, quella del marxismo alla società capitalista e quella delle liberaldemocrazie allo stalinismo. Le radici su cui ha poggiato il sapere delle generazioni precedenti è stato corrosivo ed è andato in frantumi. Il disorientamento sostituisce il peso dell'angoscia kierkegaardiana e la dispersione prende il posto dell'alienazione marxiana.

Il pensiero, scaltrito dal sospetto, rinuncia a credere che sia possibile un coordinamento non oppressivo delle parti, come accade nella ricerca di una totalità metafisica o del senso globale della storia. In effetti, sbagliamo sempre quando pretendiamo di conoscere la verità dell'intero, come ben comprendeva Hegel, quando, esaminando nella *Fenomenologia* le diverse figure dello Spirito nella loro parzialità e nel loro susseguirsi, ciascuna come la verità dell'altra, concludeva: «La verità è l'intero».<sup>12</sup> Come reazione pendolare ai sistemi chiusi del passato, si rifiuta la presunzione della ragione, che ha raggiunto la sua massima esaltazione nel sistema hegeliano (da cui non sembra essere immune lo stesso Fukuyama, come sottolinea opportunamente R. Dahrendorf).<sup>13</sup> Se il mondo non ha una ragione unitaria comprensibile, tanto meno può averla il singolo individuo.

Ciascuno si autolegittima a cercare soluzioni individuali, a costruire mutevoli schemi di comportamento, a sfruttare al meglio le possibilità che la vita offre nel tempo che gli è dato di goderne.

L'azione diretta a determinati obiettivi perde di significato: gli effetti perversi vanificano le buone intenzioni. La reazione estrema implica il rifiuto di un agire umano teleologicamente orientato, liquidandone l'inten-

<sup>11</sup> Cf F.J. JAMESON, *Il post moderno, o la logica culturale del tardo capitalismo*, Milano, Garzanti, 1989; cf. anche G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985; A. TOFFLER, *La terza ondata*, Milano, Sperling & Kupfer, 1987; cf. J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma/Bari, Laterza, 21988; U. PERONE, *Modernità e memoria*, Torino, SEI, 1987; A. DANESE (Ed.), *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*, Bologna, Dehoniane, 1991. Per un bilancio relativo al problema dell'evangelizzazione nel postmoderno, cf. P. VANZAN, *Quali linee e soggetti per una nuova evangelizzazione del mondo post-moderno?*, in «La Civiltà Cattolica» (7 Maggio 1988) II/3309, 245-258.

<sup>12</sup> G.F.G. HEGEL, *La fenomenologia dello Spirito*, I, Firenze, La Nuova Italia, 1970, 13.

<sup>13</sup> Cf. F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli, 1992; cf. anche R. DAHRENDORF, *Fukuyama il tuo Hegel non è il mio*, in «La Repubblica» (14-VII-1992).

zionalità nel tempo. Ne scaturisce la negazione dell'azione morale, con relativa esaltazione del nulla, il nichilismo della "fine della storia".

La sfida sta nel far sì che le false interpretazioni del tempo non spengano il desiderio di dare senso all'agire, di riporre fiducia nell'azione umana, i cui effetti, pur se ostacolata e deviata, possano restare sostanzialmente coerenti coi fini proposti. La persona dovrebbe riacquistare fiducia nella sua capacità di imprimere la sua impronta allo scorrere del tempo, per riguadagnare il gusto di impegnarsi e lottare.

*b. Sradicamento.* Dal punto di vista architettonico, assumono significato simbolico le città-labirinto, i grandi centri commerciali, le *Hall* degli alberghi, grandi complessi, nei quali la persona non riesce ad orientarsi, ad organizzare l'ambiente in rapporto alla posizione del proprio corpo e tuttavia deve raggiungere in fretta le sue mete.<sup>14</sup> Una tale realtà non è puramente geografico-spaziale, ma attiene alla comunicazione. Nelle città virtuali i collegamenti tra utenti delle reti corrono sul filo delle comunicazioni tecnologiche più avveniristiche, ampliando la dimensione virtuale e riducendo quella faccia faccia. Non si conosce il volto anonimo dei dominatori del tempo, ma si da per scontato che occorre adattarsi per sopravvivere, cogliere al volo le opportunità, ridurre le comunicazioni a *post it* funzionali e superficiali, cui corrisponde un agire strumentale e talvolta "doppio". L'agire diviene un lasciarsi trasportare. Il simbolo dell'uomo e della donna senza radici è "l'uomo della baracca" che un tempo possedeva la casa, i mobili, la terra e il bestiame, aveva una famiglia unita e il gruppo sociale come riferimento, mentre «ora dispone soltanto di quello che porta indosso: poco più che nulla, e consuma il tempo della sua esistenza tra l'indigenza e la noia». <sup>15</sup> "L'uomo senza qualità" naviga a vista, senza sapere bene dove va né da dove viene e dunque, come è stato scritto, viaggia attraverso "paesaggi di sabbia". Il pellegrino, *homo viator* è mutato in un vagabondo, *homo vagans*, nell'immensità di un universo senza appoggi e senza meta.<sup>16</sup>

Le nuove generazioni fanno tutto ciò, per esperienza o per intuito. Alcuni reagiscono abbandonandosi all'onda e rinunciando a gestire razionalmente il tempo, altri attrezzandosi per essere forti e programmando nei dettagli la formazione specialistica, la laurea, la specializzazione, il matrimonio e la carriera. I più fragili soccombono e sciupano il loro tempo o lo sfruttano furbescamente.

Lo sradicamento geografico, sociale, culturale e religioso, sottrae al

<sup>14</sup> Nel libro *The Image of the City* viene proposta la città come spazio alienante, di cui la gente non riesce a tracciare una mappa (cf. K. LYNCH, *L'immagine della città*, Venezia, Marsilio, 1985).

<sup>15</sup> Cf. A. PIERETTI, *Oltre lo smarrimento. Linee di antropologia sociale*, Bologna, Dehoniane, 1992, 18.

<sup>16</sup> Cf. S. PALUMBIERI, *L'uomo e il futuro*, vol. II, Bologna, Dehoniane, 1993.

tempo il suo rapporto con l'ambiente, sotto la spinta di una globalizzazione che impone lo sviluppo rapido delle società. Il modello occidentale viene esportato. Le operazioni veloci di deforestazione sono a ritmo incompatibile con i tempi di rinnovo della natura. Così anche per i cicli lenti della formazione del petrolio e del carbone. Si escogitano tutti i mezzi possibili per scavalcare la natura e dettare regole sovratemporali per dominare il tempo, che invece sfugge alle gabbie strumentali. Ancora una volta, come scrive Jonas «l'intrinseca infinitudine del potere umano entra in collisione con la finitudine della natura terrestre».

Si constata l'effetto devastante di certe pretese culturalizzazioni che sono di fatto deculturazioni e di certe veloci operazioni di modernizzazione, che stravolgono i ritmi di sviluppo di una determinata cultura per uniformarla al modello occidentale. Sotto il pretesto di liberare i popoli dal sottosviluppo, vengono imposti modelli alienanti. Accade così che antiche civiltà, caratterizzate da ritmi di vita "lenti" ma più naturali, dal rapporto con la terra, la luna e i suoi cicli, intrinsecamente aperti al soprannaturale, al valore della famiglia, pagano a caro prezzo l'industrializzazione, con la decomposizione materiale e culturale, il parassitismo burocratico, il clientelismo.<sup>17</sup> Si esporta tecnologia, ma anche moda *Kitsch*, psicosi e nevrosi, spaesamento e estraneazione. Nel conseguente *melting pot* culturale, il cittadino disorientato trova il terreno di coltura della violenza.

I rapporti tra Nord e Sud del mondo sono descrivibili anche in termini di tempo. Il caso del Sud Italia è un esempio di sradicamento e modernizzazione a ritmo forzato di un'antica civiltà, di cui è rimasta un'aristocrazia intellettuale, ma che manifesta i suoi scompensi nello sviluppo di mafia, camorra, 'ndrangheta, sacra corona unita.<sup>18</sup> Un caso indicativo per il terzo mondo è il Brasile dove, per la politica massicciamente finanziata da organizzazioni internazionali, anche se ufficialmente non adottata dallo Stato, in vent'anni il tasso di fertilità delle donne è calato del 50%, una riduzione che in Europa avrebbe richiesto 50 anni.

Su scala internazionale, vi sono Paesi in cui tale sradicamento è stato conseguente alla mobilità lavorativa interna, altri in cui è stato prodotto dal livellamento comunista ed altri ancora in cui è legato a bisogni indotti e moltiplicati, per aumentare i consumi, con lo sfruttamento disordinato delle risorse, con effetti di turbamento ambientale e deculturazione (con la perdita di numerose popolazioni *indios* brasiliane).

*c. La felicità comprata ai soldi.* La cultura postmoderna è contemporaneamente e contraddittoriamente, ossessionata e orfana del tempo. L'esisten-

<sup>17</sup> Cf. D. FRISBY, *Frammenti di modernità: Simmel, Kracauer, Benjamin*, Bologna, Il Mulino, 1992.

<sup>18</sup> Cf. G. BOCCA, *L'inferno. Profondo Sud, male oscuro*, Milano, Mondadori, 1992.

za tende a dissolversi in uno *zapping* continuo, senza che lo sguardo e la mente riescano a profittare dell'abbondanza di suggestioni che ci vengono propinate. La TV è simbolo di questa frenesia che rende impossibile meditare, tornare sull'immagine (come con un libro), arrestare la corsa dei fotogrammi. La gerarchia televisiva segue il tasso di ascolto e dunque la logica commerciale, che rende necessario governare gli interessi della gente guadagnando sempre più spazi nelle case e nelle città (si pensi a come diviene morta una città la sera di un'importante partita di qualificazione).

La progettazione a tempi lunghi fa paura. È vero che torna di moda l'attenzione a ricostruire l'albero genealogico ma si tratta di un distintivo di appartenenza, mentre la catena generazionale è stata interiormente spezzata, e con essa il dono che ciascuna generazione fa della sua storia alla successiva. La cultura postmoderna valorizza i tempi brevi in cui sia possibile raggiungere il massimo possibile di felicità attraverso la finalità pratica di un'idea. L'uso strumentale della ragione stabilisce rapporti captativi e di fruibilità; il sapere-potere maneggia oggetti e persone ai fini del vantaggio immediato (*Leistungsgesellschaft*). La fretta di stare al passo, di guadagnare e consumare, riduce l'intelligenza ad abilità nel ritagliarsi tracce di vivibilità, fiutare i pericoli e individuare percorsi di salvezza spicciola. Poiché si considera buono ciò che è possibile, la tecnica spadroneggia, il fare prevale sul pensare e sul contemplare. La tecnica cerca di vincere il tempo, di infrangerne il ritmo, in modo da liberare l'uomo dalla tirannia della consequenzialità delle azioni e dai limiti delle contestualizzazioni. Lo sviluppo della scienza consente di denaturalizzare il tempo, illuminando elettricamente i locali "a giorno" in permanenza, ponendo sul mercato i climatizzatori, annullando le distanze attraverso le comunicazioni *on line* con tutte le parti del mondo, potenziando l'uso dell'aereo, con il relativo stravolgimento dei ritmi e degli orari che rendono il tempo una variabile dipendente dalla tecnica. Si dissocia il tempo sociale da quello tecnologico.

Viviamo in una cultura che sollecita alla soddisfazione immediata, ad essere soprattutto consumatori (*prêt-a-porter, prêt-à-jeter*), a diffidare della ricerca del senso, a gettare immediatamente dietro le spalle il passato. Il tempo ridotto al minimo, sottraendo alla persona i tempi dell'attesa, impedisce di assimilare in profondità, di fabbricare le resistenze e resistere alle aggressioni, sul piano fisico, psichico e culturale.

Viene inficiata la domanda stessa di felicità, ridotta ad appagamento senza lacrime, senza travaglio, giacché il tempo del dolore, dell'inattività, del nascondimento deve essere accorciato con tutti i mezzi possibili. Ci si affanna a rincorrere un godimento cieco, bruciando le tappe e danneggiando il proprio equilibrio. Conta l'abilità nel ritagliarsi una nicchia di senso immediato, una soddisfazione ristretta a ciò che è godibile subito. Si vive nel tempo contratto, sbriciolato tra mille sollecitazioni e proposte contraddittorie, sottoposto alla dittatura dell'urgenza, della fretta e dell'istante,

funzionalizzato alla resa immediata. Quando l'esistenza scoppia nel caos di momenti che si susseguono senza coerenza, quando restiamo orfani del senso che dà ai frammenti una radice unitaria nella durata, il frutto principale è lo stress.

Il patrimonio genetico ancestrale della mente umana è messo a soqquadro per permettere un'attività continuativa con orari regolati dall'efficienza e innaturali. La cultura dei pasti differenziati per stagioni viene relegata al passato per il fatto che frutti e legumi di altre parti del mondo annullano l'alternarsi delle stagioni e riscrivono il calendario in modo omogeneizzato e universalizzato. Si tenta in tutti i modi di ridurre il tempo della crescita di piante, animale e per certi versi anche dei bambini.

Si fa il possibile per eliminare la distinzione tra giorno e notte, che rende così inutili gran parte delle ore della vita, tra settimana lavorativa e domenica di riposo, tra stagioni fredde e calde, secche e umide. La TV funziona a tutte le ore, come pure le macchinette di distribuzione di certi prodotti, i negozi e i luoghi pubblici. Anche alla morte viene dato un tempo limite: deve venire non appena non si risponde più ai criteri dell'efficienza e dell'autonomia.

Non è il caso di auspicare un riflusso nostalgico verso la vita premoderna. Sono stati raggiunti obiettivi importantissimi per far fronte al freddo, all'indigenza, alle distanze, alla paura del tempo delle società contadine. Ma bisognerà pure proteggersi dallo stress e trovare il modo di vivere umanamente il tempo. La sazietà differisce dall'*eudaimonia* come beatitudine, che implica il vivere bene, concepito da Platone a Boezio come uno stato d'essere della persona, la quale non può contentarsi dell'appagamento minimale, al seguito delle scorciatoie pubblicitarie che fanno del consumo la modalità principe nel rapporto con oggetti, notizie, affetti e religione. Le ideologie della felicità comprata ai saldi mostrano la loro cecità di fronte alle conseguenze negative sull'ambiente, sulla genetica, sulla robotizzazione dell'uomo e della donna.

Sono tali esiti fallimentari a far crescere la sensibilità per un ambiente umano, per un'ecologia del tempo.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> «Oltre all'irrazionale distruzione dell'ambiente naturale è qui da ricordare quella, ancor più grave, dell'ambiente umano, a cui peraltro si è lontani dal prestare la necessaria attenzione...ci s'impegna troppo poco per salvaguardare le condizioni morali di un'autentica "ecologia umana". Non solo la terra è stata data da Dio all'uomo... ma l'uomo è donato a se stesso da Dio e deve, perciò, rispettare la struttura naturale e morale di cui è stato dotato... Egli, tuttavia, è anche condizionato dalla struttura sociale in cui vive, dall'educazione ricevuta e dall'ambiente. Questi elementi possono facilitare oppure ostacolare il suo vivere secondo verità. Le decisioni, grazie alle quali si costituisce un ambiente umano, possono creare specifiche strutture di peccato, impedendo la piena realizzazione di coloro che da esse sono variamente oppressi. Demolire tali strutture e sostituirle con più autentiche forme di convivenza è un compito che esige coraggio e pazienza»: GIO-

È la nostalgia per l'*Eden* dell'armonia uomo-donna-Dio-ambiente-tempo.<sup>20</sup>

## 5. Tentazione di riflusso e discernimento

Il disagio provoca talvolta la nostalgia e la tentazione di riflusso nel premoderno. Poiché non è facile oggi valorizzare il perdurare di una storia comune, che consenta il rapporto dell'io con un mondo umano condiviso, che ne colga l'unità di fondo, ricomponendo i frammenti attraverso un filo conduttore di senso.

Si va alla ricerca della cultura popolare antica espressa nelle feste, nei piccoli gruppi solidali, nelle piccole proprietà contadine, negli *atelier*, nella civiltà artigianale, con le macchine in casa, di contro alla spersonalizzazione della megalopoli e della fabbrica. Si esalta l'artigiano, simbolo di un'indipendenza dalla frenesia del consumo del tempo, figura speculare dell'operaio della fabbrica, schiavizzato dai ritmi senza posa dei processi industriali. Il suo lavoro non ha un obiettivo riduttivamente produttivo, dal momento che mira anche al bello, sa attendere i tempi necessari alla ricerca del meglio, alla formazione dell'apprendista, alla eventuale cooperazione, senza soffocare, attraverso e oltre la fatica, i valori umani e spirituali. Tutto ciò che Lukàcs bollava come "apologia del capitalismo" oggi esercita un'attrattiva particolare, alla ricerca di nuove sintonie tra pre e post moderno.<sup>21</sup>

Non si può uscire, però, dal disincanto nichilista semplicemente riprendendo la via del passato con un'impossibile inversione di rotta. Se ci si abbandona al sogno del passato come pure alle fughe verso l'avvenire, l'immaginazione prende il posto del radicamento paziente nel proprio tempo. Si impone la necessità di discernere, di riconciliarsi col tempo in maniera creativa, oltre la cronolatria (adorazione del tempo nel suo mutare e insieme permanere uguale a se stesso), sapendo scartare ciò che è vecchio, in quanto desueto, e recuperare ciò che è antico, che cresce di valore nel tempo. Bisognerebbe guardare al passato con tutto il bagaglio della cultura, con la sana criticità cui ci ha educato la modernità, liberi dalle pretese risolutive della ragione e dal delirio di onnipotenza dell'individuo. Si tratta di selezionare

VANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, 1. V. 1991, in «L'Osservatore Romano» (2-3 Maggio 1991) n. 38.

<sup>20</sup> «Nella sua essenza, la felicità è desiderio di amare e di essere amati. In ultima istanza è il desiderio di Dio» (cf. P. POUPARD (Ed.), *Felicità e fede cristiana*, Casale Monferrato, Piemme, 1992, 8); con riferimento agli sviluppi letterari del tema, cf. P. QUENNEL, *La ricerca della felicità*, Bologna, Il Mulino, 1992.

<sup>21</sup> Cf. G. LUKÀCS, *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi, 1959, cap. III (Nietzsche), IV (sulla filosofia della vita).

dal passato i valori migliori, oggi calpestati dal consumismo e dall'edonismo. Diversamente, pur ricreando ambienti antichi, atti a creare l'illusione di vivere in un mondo ideale, si fa solo un'operazione romantica e commerciale. Di fatto, nessuno ha il tempo di seguire i ritmi ideali della "vita dei campi".

Il postmoderno non può essere oggetto di semplicistiche valutazioni, positive o negative, di acquiescenti esaltazioni della sua pretesa neutralità e impermeabilità ai valori. Se è vero che trionfano le mode, le sterili nostalgie, sembra però più dissodato il terreno per un pensiero meno egemone. Da una parte, la cultura del frammento destabilizza le certezze, aggredisce e nega le teorie, diffida sempre di tutto, lascia le parti isolate e disgregate, dall'altra accenna a quel lavoro di *patchwork* che raccoglie, tesse e valorizza i singoli eventi, le storie personali, costruendo insieme parziali, il cui senso non è dato *a priori*, ma si viene costruendo nel tempo e nel confronto delle identità narrative.

Più che parlare di "appartenenze corte", di incapacità di vivere il tempo, espressioni che alludono alla perdita di perseveranza, di costanza, di fedeltà, si potrebbe considerare la cultura contemporanea come un terreno fertile per apprendere a vivere la dialettica appartenenza-distacco, progetto-rinuncia, tempo lineare-progression del tempo, seguendo i ritmi dell'incontro con gli altri, degli eventi, delle ispirazioni, in una mobilità che è psicologica più ancora che geografica. La complessità esige la capacità di vivere adeguatamente una pluralità di situazioni esistenziali con rapidi spostamenti psicologici, affettivi, fantastici, ideologici, religiosi, in sintonia con la velocità del mondo delle comunicazioni e della tecnologia, senza perdere la bussola del proprio orientamento.

Occorrono identità de-costruibili e ri-costruibili nel tempo pur restando se stesse, soggetti, il cui *idem*, ossia il permanere dell'identità (si pensi all'importanza di mantenere la parola data per esempio per il matrimonio!) sia continuamente nutrito dall'*ipse*, ossia dalla capacità di uscire da sé per andare ad abitare presso l'altro e tornare a se stessi rinnovati dall'incontro: *connaître c'est co-naître*. In tal senso, la cultura del frammento corrisponde all'esigenza di una tenuta nel mutamento, secondo un modello dinamico e dialettico, in cui la tenuta non sia staticità e il mutamento non sia dispersione. Si afferma l'esigenza di una flessibilità relazionale, a vantaggio della centralità della *persona in situazione*, della sua storia, del suo vissuto esperienziale. Diffidando delle pseudo-sintesi e della gestione autoritaria delle parti (*archôn* e *arché* hanno la medesima radice), rinunciando alla pretesa di ridurre *ad unum*, concependo il mondo a misura d'uomo.

In quest'ottica la cultura post-moderna contribuisce a sgombrare il campo dagli *idola* dei sistemi chiusi, dei falsi dei, a convivere con la contraddizione senza tradire la domanda di senso. Meglio aprire le strade giorno per giorno nei labirinti della complessità, seguendo il tenue filo di

Arianna per orientare il proprio cammino. Non si conosce il punto d'arrivo, ma ci si affida, perché quel filo è stato donato da Qualcuno che ci ama, che sta fuori del labirinto e ne conosce il dipanarsi, meritevole di affidamento perché conosce e sa indicarci la strada per uscire dal vuoto girovagare, dal tempo perso senza raggiungere alcuna meta.

Sta alla persona discernere la direzione verso cui guardare, soprattutto quando mancano bussole sicure per selezionare e collegare i frammenti. Sta alle istituzioni e alla cultura il compito di allargare gli spazi del discernimento, ripulendoli dagli occultamenti strumentali.

## **6. Ottimismo ingenuo o tragico**

Il bilancio del XX secolo non conferma le speranze a suo tempo riposte nel "progresso dello spirito umano". Quando si considerano i problemi sul tappeto, antichi e inediti, resta poco dell'ottimismo nello sviluppo lineare. Non è possibile essere all'altezza dei tempi proponendo progetti forti o alimentando un ottimismo ingenuo. Si può optare per l'ottimismo di Bloch e/o per la responsabilità di Jonas o ancora per quell'"ottimismo tragico" di cui parlava Mounier, che in fondo è realismo, animato dall'impegno. «Il futuro, – sottolinea Bettolo – è realizzabile con l'ottimismo dell'intelligenza, criticamente fondato». Con le parole di Teilhard de Chardin, si può dire che occorre gente che rifiuta di stare alla finestra, di guardare e criticare, ed è sufficientemente motivata per sentire che il futuro è nelle proprie mani.

Saranno necessari uomini e donne culturalmente attrezzati, sempre meno docili alla colonizzazione mercantile della vita, sufficientemente motivati per divenire protagonisti del loro tempo, capaci di sperare nonostante tutto. Bisognerà offrire alle nuove generazioni strumenti adeguati a leggere in modo critico la storia, senza che il peso del passato spenga la capacità d'investimento creativo. La qualità di questo nuovo Millennio dipenderà dallo spessore umano di coloro che, con realismo aperto in alto e in avanti, assumono il coraggio di una testimonianza profetica.

Se questo è il tempo della responsabilità, è anche quello in cui occorre l'equilibrio sapiente tra le priorità del presente, le esperienze del passato e i progetti del futuro. Un agire responsabile diffida degli interfaccia, degli abbandoni alla programmazione tecnocratica, dell'affidamento incondizionato agli apparecchi elettronici, ha rispetto degli intervalli, dei rimandi, delle riflessioni. La responsabilità suppone la riflessione sull'esperienza del passato, una valutazione ponderata delle conseguenze degli atti a medio e lungo termine, una capacità di decisione conseguente a tale valutazione. "Persona" e "reciprocità" implicano la tenuta nel tempo. Non si potrebbe essere responsabili verso gli altri se non si avesse cura di sé, fiducia nella

propria capacità di mantenere la parola, di essere domani coerenti con quanto oggi si è cominciato a pensare e a fare, se il mutare del proprio corpo e della propria psiche non fosse in continuità con ciò che eravamo ieri e ciò che saremo domani. Quale altro punto fermo è possibile trovare per sfuggire al nichilismo del tempo disperso se non la persona?

Ma la persona resta un concetto astratto se non è incarnata nel tempo. D'identità non si può parlare in sé, come una metafisica dell'essere, al di fuori dello scorrere del tempo, del sovrapporsi delle diverse esperienze, degli incontri, della serie di relazioni interpersonali che costituiscono una vita. Perciò chiedere "l'identità di" occultando la logica del costruito relazionale che dice identità, significa con-fondere i livelli e ridurli ad uno unico.<sup>22</sup> Incontriamo e conosciamo gli altri e l'Altro nel tempo. Non possiamo catturarli come un tutto in un solo momento. È precisamente il mutamento nel tempo che, risvegliando la coscienza del limite, ci impedisce di ridurre l'altro e noi stessi ad oggetti, di fermarne lo sviluppo e analizzare anatomicamente la persona: senza tempo l'essere umano è senza vita, ma senza trasparenza dell'eterno nel tempo, la vita si spegne nel nulla.

Educare alla pazienza del tempo significa, dunque, educare alla relazionalità e alla reciprocità. Esige persone capaci di stare sulla soglia: flessibili e insieme ben orientate, radicate in un luogo e insieme cittadini del mondo, capaci di spiritualità e insieme coi piedi per terra, umilmente dipendenti dall'altro e insieme in grado di trasformarsi in locomotive, in motori trainanti che rimuovono ciò che è statico e trasformano una massa in focolaio di relazioni. Perché il sociale non si sclerotizzi e muoia nel formalismo, nella burocratizzazione, nell'anonimato, è necessaria la presenza di soggetti generatori di calore umano, trasformatori del vuoto del tempo (solitudine, incomprendimento, assenza d'amore) nella reciprocità e nell'amore.<sup>23</sup>

## 7. Una speranza fondata

Non è possibile legare la speranza ai grandi progetti e tuttavia occorre continuare a progettare alla grande. Una certa ingovernabilità progettuale è garanzia che la storia, la trama non la si costruisce a partire solo dall'io, ma in attenta collaborazione con gli eventi, con gli altri, con la cultura dell'epoca, con Dio.

<sup>22</sup> S. RUSHDIE, *I figli della mezzanotte*, Milano, Garzanti, 1984, 424. Opportunamente si chiede Rushdie: «Chi sono io? La mia risposta: sono la somma di tutto ciò che è accaduto prima di me, di tutto ciò che mi si è visto fare, di tutto ciò che mi è stato fatto. Sono ogni persona e ogni cosa il cui essere al mondo è stato toccato dal mio. Sono tutto quello che accade dopo che me ne sono andato e che non sarebbe accaduto se io non fossi venuto... Lo ripeto per l'ultima volta: se volete capirmi, dovrete inghiottire un mondo».

<sup>23</sup> Cf. *Persona e famiglia*, editoriale di «Nuova Umanità» (1987) 52/53, 3-12.

La cultura postmoderna riconosce che l'essere umano non ha uno sguardo alto, al di sopra del mondo, per poterlo conoscere e giudicare adeguatamente e nel suo insieme. Può procedere solo per tentativi, costruendo isole di significati, correggendo diacronicamente, lungo la via, quello che sembra ingiusto o sbagliato, in una storia la cui trama può essere modificata, riscritta, arricchita di nuove intuizioni, di nuovi incontri. L'importante è l'attenzione con cui ciascuno, nelle diverse "città in cui vive" riconosce il fragile e se ne prende cura. In qualsiasi "città" il fragile non domanda risposte di senso, elaborazioni teoriche; semplicemente si manifesta e "grida", come il bimbo che neanche sa se il pane di cui ha bisogno esista da qualche parte e tanto meno che cosa esso sia e come sia fatto. Lo stesso esplodere del suo bisogno esistenziale è la dimostrazione che il pane, da qualche parte, dev'esserci. Così per S. Weil è il bisogno di Dio, la cui realtà è molto più attestata dal fatto stesso che la donna e l'uomo ne avvertono la presenza nel cuore e nel mondo o almeno ne domandano la presenza, che non dalle mille formule razionali che pretendono di dimostrarne l'esistenza e spiegarne l'essere.

Basta al fragile di essere riconosciuto per provocare una risposta di responsabilità e di cura, la quale è segno e ragione di speranza. È infatti l'amore la grande fucina della speranza, capace di rigenerarne la forza di vivere anche quando ci sarebbero tutte le ragioni per perdere fiducia nel senso della vita.

L'amore supera non solo la ragione ma anche la giustizia, la quale è piuttosto una virtù etica, legata alla razionalità. La speranza ha a che fare con questa dialettica tra giustizia e amore, quando l'un termine completa e ridimensiona l'altro nel senso che l'amore dà alla giustizia lo slancio necessario all'iniziativa pro-sociale e la giustizia dà all'amore la concretezza necessaria ad evitare la retorica, la superficialità sentimentalistica, lo sguardo atemporale, la disincarnazione, la chiusura nella comunità di amici.

Come l'esperienza e la sociologia attestano (si pensi agli studi di Sorokin sugli effetti positivi dell'amore), nella quotidianità vissuta è possibile iniettare la speranza aiutando l'uomo e la donna contemporanei a sfuggire alla trappola del nichilismo e di tutte le tentazioni che lo vorrebbero rinunciatario e che lo tirano in basso, verso la deresponsabilizzazione dei paradisi artificiali (droga, sesso ed anche sciatteria, noia, svalorizzazione della vita, svendita del proprio corpo e della propria dignità).

Ha scritto P. Ricoeur: «Spero che ci saranno sempre poeti che parleranno dell'amore in modo poetico; esseri eccezionali che ne daranno testimonianza poetica; ma anche persone comuni, capaci di raccoglierne il respiro e di metterlo in pratica».<sup>24</sup> Grazie alla dialettica tra giustizia e amo-

<sup>24</sup> P. RICOEUR, *Le sfide e le speranze del nostro comune futuro* in «Prospettiva Persona», (1993), rip. in: A. DANESE (Ed.), *Persona, comunità e istituzioni*, Firenze, Ecp, 1994.

re è possibile il perdono, categoria poetica, ma che ha anche uno spessore sociale e politico. Come catalogare altrimenti se non entro la logica del perdono (dato e richiesto), episodi come quello di W. Brandt che si inginocchia ad Auschwitz o del presidente Havel che chiede perdono ai Sudeti e di Sadat a Gerusalemme e del Papa stesso che chiede perdono alle confessioni religiose perseguitate da cattolici ed anche, con la *Lettera alle donne*, alle donne per la misoginia presente nella tradizione della Chiesa?<sup>25</sup> E il privilegio della grazia concessa dal capo dello Stato non rientra felicemente nella logica di questa necessaria eccezione alle regole della giustizia?

Sono questi alcuni tra i tanti gesti senz'altro ispirati dallo Spirito che diffondono i semi della speranza, molto più che le definizioni, le proclamazioni solenni, l'esaltazione delle appartenenze.

## 8. A mo' di conclusione

J. Chesneaux dedica il suo libro sul tempo: *Habiter le temps* a: "L'operaio dell'ultima ora".<sup>26</sup> Non si capiscono bene le sue ragioni, ma certamente veniamo sollecitati ad un'ermeneutica del tempo più conforme alla novità del cristianesimo.

Mentre viviamo strettamente imbrigliati nel tempo, sentiamo il bisogno di oltrepassarlo con l'anima, come avvertiva Holderlin: «Che la tua anima si lanci, nostalgica, al di sopra del tuo proprio tempo». Ambizione di elevarsi al di là della finitudine, di aprirsi con lo spirito a tutti gli orizzonti del passato e del futuro. Com'è il tempo, visto dalla prospettiva ultraterrena? Può essere scavalcato seguendo parametri altri? Esiste davvero una possibilità di "ritornare al futuro", di vivere nel passato, di eternizzare il presente e quant'altro la fantasia suggerisce alla cultura contemporanea per spezzare il vincolo del tempo? È facile che la sete d'eterno in noi si tramuti in ambizione e in delirio d'onnipotenza. Se ci percepiamo in modo distorto nel tempo, se non viviamo in sintonia col nostro essere situati in un periodo che comincia e termina, è perché come Chronos, il nostro io tende ad assolutizzarsi, ad attribuirsi un potere sovratemporale. Chronos lo fa nel mito mangiando i figli, che lo costringerebbero ad accogliere il limite della durata. La ricerca dell'intemporalità coincide nel mito con lo svincolarsi dalla responsabilità del dare la vita giorno per giorno.

La tentazione di fare l'unità troppo in fretta corrisponde dunque al male dell'io che vuole ridurre a sé, alle sue possibilità conoscitive o morali

<sup>25</sup> La lettera del Papa è riportata e commentata in *Il papa scrive. Le donne rispondono*, Bologna, Dehoniane, 1996.

<sup>26</sup> CHESEAU, *Habiter le temps*, 3.

il principio di unità.<sup>27</sup> Talvolta è la ragione (Hegel) a costituire il rifugio dell'io onnipotente, talaltra l'affettività (amore romantico) e talaltra ancora la rivoluzione (Marx), tutti metodi per ottenere subito, scavalcando il tempo, quell'armonia che gli ostacoli e le contraddizioni frenano nella realtà. Eppure solo assumendo la coscienza del limite possiamo essere generatori d'amore e "solo l'amore al tempo dà il gusto dell'eternità".

Ciò che noi vorremmo fare prometicamente con la fretta, saltando il patire della durata, la croce del differimento, l'amore lo fa sottoponendosi al consenso degli altri, accettando la pazienza dei frutti. Come potremo comprendere diversamente l'atteggiamento di Gesù verso il buon ladrone o la pari retribuzione tra operai della prima ora e quelli dell'ultima ora?

Il buon ladrone sorpassa immediatamente col suo amore verso l'altro condannato gli apostoli fuggitivi. Restiamo sempre colpiti dal fatto che costui, che nel tempo datogli in vita è stato ladro, forse omicida, entra per primo con Gesù in paradiso.

Scriva S. Pietro: «Una cosa non dovete perdere di vista, carissimi: davanti al Signore un giorno è come mille anni e mille anni è come un giorno solo. Il Signore non ritarda nell'adempiere la sua promessa, come certuni credono; ma usa pazienza verso di voi, non volendo che alcuno perisca, ma che tutti abbiano modo di pentirsi» (2Pt 3,8-14).

<sup>27</sup> Per una più corretta impostazione del rapporto tra unità e pluralità rimando a A. DANESE, *Il federalismo*, Roma, Città Nuova, 1995.



# «FARSI NEL TEMPO»

## A confronto con alcuni modelli di santità

Jesús Manuel GARCÍA

«Guardiamo la vita sotto la sua vera luce:  
è un istante tra due eternità».<sup>1</sup>

### 1. Introduzione

Prima di entrare in merito all'argomento, conviene motivare alcune scelte fatte riguardo l'ambito di studio e l'articolazione del tema. Anzitutto voglio manifestare una prima difficoltà dovuta all'inquadramento del tema. Nei santi dobbiamo saper cogliere non soltanto il fenomeno storico in sé ma, soprattutto, il suo «farsi nel tempo» attraverso la loro configurazione a Gesù Cristo. Conoscere come il santo ha vissuto il suo rapporto con la propria temporalità diventa per il cristiano non soltanto un dato sociologico, ma una fonte privilegiata, un modello da seguire per imparare ad 'usare' il tempo in vista della crescita e della maturazione personale. Infatti, i santi hanno saputo cogliere il fondamentale orientamento del tempo verso Cristo e l'hanno colmato di valori autenticamente umani ed evangelici.

È in questo senso che il mio intervento può sembrare un po' forzato, cioè viene collocato nella parte analitica del Convegno, in quanto che i santi sono persone "normali" che vivono la propria esistenza dentro le tensioni e le difficoltà caratteristiche della propria temporalità, ma dovrà progettarsi necessariamente verso la parte propositiva finale, perché si tratta di uomini e donne come noi, ma che sono riusciti, in modo eccellente, a farsi «nell'irrevocabile finitezza dell'esistenza» (Norbert Elias). Tuttavia le linee che emergono dal vissuto di santità vogliono essere presentate più come proposta che come programma definitivo. Quindi sarà doveroso ed utile il confronto con altri modi di vivere la temporalità, in vista di una più completa analisi del rapporto sui giovani e il tempo.

Tentando ancora di delimitare bene l'ambito di studio, mi preme sotto-

<sup>1</sup> S. TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO, *Lettera 87*, in ID., *Opere complete. Scritti e ultime parole*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997, 378.

lineare che, senza escludere altri percorsi nell'approfondimento del tema,<sup>2</sup> il mio intervento, limitato al vissuto di santità, si inquadra all'interno di una concezione cristiana del tempo. Per il cristiano il tempo si è compiuto per il fatto che Dio si è incarnato: «Cristo ieri e oggi, principio e fine, *Alfa e Omega*. A lui appartengono il tempo e i secoli. A lui la gloria e il potere per tutti i secoli in eterno» (*Veglia pasquale*). Coloro che sono entrati nella «pienezza del tempo» perché hanno raggiunto il termine del tempo, e quindi sono usciti dai suoi confini, per trovarne il compimento nell'eternità di Dio,<sup>3</sup> sono i santi. «I veri santi – dice von Balthasar – sono coloro che nutrono il fuoco della loro missione terrena con l'eterna vita celeste interamente vissuta eppure così dolorosamente sottratta. Essi non voltano le spalle al mondo, per godersi in anticipo la pace celeste; ma vivono nella più intensa nostalgia scuotendo il mondo con le forze del cielo, che è loro donato e nello stesso tempo precluso. Sono appesi in croce fra l'aldiqua e l'aldilà; esiliati dalla terra e non ancora accolti in cielo; da questa loro posizione, come da un pulpito, predicano con tutta la propria vita, il cielo alla terra».<sup>4</sup> I santi si presentano, quindi, come testimoni nel tempo dell'eternità di Dio. Una testimonianza che non sfugge dalla condizione di lotta, quando il temporale e l'eterno si contendono il cuore. Infatti, l'esperienza dei santi ci parla di drammi terribili tra l'umano e temporale e il dominio divino: il tutto di Dio e il nulla della creatura.<sup>5</sup>

Il mio intervento, necessariamente breve, consta fondamentalmente di due punti. Nel primo, di carattere più generale, parlerò del rapporto tra il tempo e il vissuto di santità e nel secondo, tenterò di far parlare i santi perché, attraverso il loro messaggio, il tempo diventi risorsa e motivo di crescita personale per i giovani.

Finalmente, credo che, sia la scelta di alcuni esempi di santità, sia l'inserimento di alcune preghiere, aforismi e racconti non devono condizionare il discorso generale, centrato piuttosto sul vissuto di santità in genere.

<sup>2</sup> Si veda, ad esempio, gli Atti del Convegno organizzato dalla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Sezione Padova) sul tema del tempo: L. BERTAZZO (Ed.), *Il tempo e i tempi della fede*, Padova, Messaggero, 1999. Nella pubblicazione si parla non soltanto della concezione cristiana del tempo, ma anche del «tempo nell'ebraismo», «tempo nell'Islam», «la concezione del tempo nell'induismo e nel buddhismo». Inoltre possiamo parlare di «tempo antropologico», «tempo umano», «tempo psicologico», «tempo-memoria», ecc.

<sup>3</sup> Cf. *TMA* 9.

<sup>4</sup> H.U. von BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Milano, Jaca Book, 1974, 154.

<sup>5</sup> «Io non trovo nulla che possa paragonarsi alla grande bellezza di un'anima e alla sua immensa capacità. Il nostro intelletto, per quanto acuto possa essere, non arriverà mai a comprenderla, come non potrà mai comprendere Dio, poiché, com'egli stesso afferma, noi fummo creati a sua immagine e somiglianza»: S. TERESA, *Castello interiore*, in *Opere*, Roma, Postulazione Generale O.C.D., 1992, I,1,1.

## 2. Il vero senso del tempo nel vissuto di santità

Sempre all'interno della concezione cristiana del tempo e parafrasando il pensiero di Dumitru Staniloae,<sup>6</sup> possiamo dire che il tempo concepito come l'impronta dei rapporti intratrinitari porta in sé la possibilità dell'eternità, che può essere attualizzata nella comunione con Dio, per grazia. La definizione del tempo viene data dalla manifestazione dell'amore divino e dal modo in cui l'uomo vi risponde.<sup>7</sup> In tale senso il tempo esprime lo stato della ricerca, del cammino senza sosta; un movimento, uno slancio, un salto verso una pienezza. Seguendo questa linea di pensiero, il tempo appare come possibilità di crescita verso il compimento, verso, cioè, la Comunità divina, attraverso la risposta libera dell'uomo all'offerta dell'amore da parte della Trinità eterna: «Poiché Dio è eterno, possiamo crescere anche noi verso l'eternità».<sup>8</sup> I santi, in virtù della grazia di Dio, e grazie all'impegno umano e alla rinuncia di se stessi (cf. *Mt* 10,39), sono delle persone che ci danno la vera misura del tempo<sup>9</sup> perché, attratti fortemente da Dio, hanno ridotto la separazione tra Dio e l'uomo, fra l'offerta divina e la risposta umana. A loro volta, i credenti, a imitazione dei santi, sono chiamati a dare senso al tempo orientando la propria esistenza verso l'eternità di Dio.

<sup>6</sup> Padre Dumitru Staniloae, nato nel 1903, prete sposato e padre di famiglia, è un teologo rumeno che in modo sistematico si occupa degli attributi di Dio. Restando fedele alla tradizione orientale ortodossa, conosce bene la teologia classica e occidentale. Si veda I. BRIA, *Dumitru Staniloae pour son 75e anniversaire*, in «Ortodoxia» 4 (1978) 639-640. Alcune delle sue pubblicazioni, in italiano, sono: *Il genio dell'ortodossia*, prefazione di O. Clément, Milano, Jaca Book, 1985; *Dio è amore. Indagine storico-teologica nella prospettiva ortodossa*, Brescia, Queriniana, 1985; *La preghiera di Gesù e lo Spirito Santo. Meditazioni teologiche*, presentazione di Tomás Spidlík, Roma, Città Nuova, 1988.

<sup>7</sup> Cf. STANILOAE, *Dio è amore*, 108.

<sup>8</sup> STANILOAE, *Dio è amore*, 68.

<sup>9</sup> STANILOAE, *La preghiera di Gesù*, 31-32: «Colui che avvicina un santo, scopre in esso il culmine della bontà e della purezza ricoperto dal velo dell'umiltà, che lo rende ancora più attraente. Bisogna fare uno sforzo per scoprire l'eroicità delle sue rinunce, della sua ascesi e del suo amore per gli uomini, ma la sua grandezza si impone col manifestarsi della bontà, della semplicità, dell'umiltà e della purezza che emanano da lui. Il suo elevarsi coincide con la sua vicinanza. Egli è l'esemplificazione della grandezza nella *kenosi*, o nell'umiltà. Dalla persona del santo irradia una calma e una pace che nulla può turbare, ma questa calma, questa pace sono conquistate e mantenute con una grande lotta. Nello stesso tempo, il santo partecipa al dolore degli altri, fino alle lacrime. Il santo è radicato nella stabilità dell'amore e della sofferenza del Dio incarnato, perché questo amore irradia da Dio che si è incarnato e ha sofferto per gli uomini. [...] Il santo ha trionfato sul tempo, pur essendo intensamente presente nel tempo. Egli ha così raggiunto la più grande rassomiglianza con Cristo, che, pur essendo nei cieli, è allo stesso tempo, con noi in maniera efficientissima. Il santo porta Cristo in sé, con la potenza invincibile del suo amore per la salvezza degli uomini»

2.1. *Uomini e donne che, lanciati verso Dio e verso il prossimo, danno senso al tempo*

La vittoria sul tempo si compie attraverso la vittoria sul proprio egocentrismo nella realtà interpersonale: «Il tempo è reale solo se è luogo del movimento continuo dell'uomo per superare la distanza tra gli uomini e tra l'uomo e Dio. È reale in questo senso, che Dio è, in esso, forza d'attrazione. Il tempo non è se stesso se non dove è vissuto, attraverso Dio, come durata da superare e non come realtà eterna, ultima in se stessa. Lanciandoci fuori di noi verso il soggetto supremo, penetriamo nella sfera della sua attrazione e viviamo realmente; avanziamo verso la vita piena ed eterna. Così superiamo il tempo».<sup>10</sup> Il vero tempo si realizza mediante la comunione con l'altro e – in ultima analisi – con Dio. Nella misura in cui gli uomini rispondono con un più grande amore all'amore di Dio, questa presenza divina si manifesta in loro e viene annullata la distanza fra uomo e uomo, fra uomo e Dio, distanza che si manifesta attraverso il tempo. In questo senso, seguendo la tradizione orientale, si può parlare di deificazione dell'uomo. Questa realtà di deificazione si manifesta in maniera evidente ed accessibile nella vita dei santi. Nella vita di un santo si può vedere e sperimentare l'eternità ormai compiuta, una vivente eternità.<sup>11</sup> La persona del santo è la personificazione della salvezza realizzata nella storia e la rivelazione dell'eternità nel tempo: egli si riposa nell'eternità della potenza e della bontà di Dio, divenute nel Cristo accessibile agli uomini.<sup>12</sup> «Desideravo – diceva la piccola Teresa – il riposo eterno del Cielo, la *Domenica senza tramonto della Patria*».<sup>13</sup>

Nel caso contrario, quando l'uomo rifiuta l'amore, quando l'uomo rende se stesso totalmente impotente di comunicarsi, allora non esistono più per quest'uomo, né attesa né speranza, non c'è più la possibilità che succeda nella sua vita qualcosa di nuovo. «Il tempo utilizzato in vista del possesso, non conduce alla vita ma alla morte, perché non si esce realmente dall'io destinato alla morte, né si entra in comunione con l'altro e – in ultima analisi – con Dio, Persona assoluta e dunque fonte assoluta di vita».<sup>14</sup> Se nel tempo manca il movimento, la direzione, il tempo viene perso. È il tempo vuoto di sostanza, di senso, il tempo che non attende più niente, o in cui più niente avviene.<sup>15</sup> Soltanto in questo caso si può dire che il tempo è la contraddizione dell'eternità di Dio. Tale tempo sarebbe veramente

<sup>10</sup> STANILOAE, *Dio è amore*, 60.

<sup>11</sup> Cf. STANILOAE, *La preghiera di Gesù*, 32.

<sup>12</sup> Cf. STANILOAE, *La preghiera di Gesù*, 31.

<sup>13</sup> S. TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO, *Manoscritti autobiografici*, in ID., *Opere complete*, 102.

<sup>14</sup> STANILOAE, *Dio è amore*, 59.

<sup>15</sup> Cf. STANILOAE, *Dio è amore*, 68.

eterna monotonia, eterno nulla.<sup>16</sup> Quando non c'è più nulla di nuovo «non c'è più tempo ma un'immagine rovesciata dell'eternità, l'estremo opposto della vera eternità».<sup>17</sup>

## 2.2. Uomini e donne che intravedono l'eternità attraverso il velo della caducità

L'uomo è sempre in ricerca, in tensione verso il futuro. Non esistiamo se non quando viviamo tale attrazione come nostra temporalità. Il riposo definitivo, o solamente prolungato, nell'istante presente non è possibile, finché siamo nella vita terrena. Chi non tende verso l'avvenire, muore. L'istante presente è teso verso il futuro, verso la futura pienezza dell'esistere, verso la vita, verso l'eternità, verso Dio, perché restare nell'istante presente significa la morte. Soltanto l'eterno può darci vera soddisfazione.<sup>18</sup>

Il tempo, come dice Bulgakov, «non è vuoto ma è pieno di eternità, ad essa si approssima senza fine, riproducendo sempre più pienamente il suo volto, e tuttavia secondo il modo, secondo la forma dell'essere, con essa non si identifica. L'apparire del volto dell'eternità nel tempo è in questo senso la fine del tempo, il quale deve per essenza avere anche un principio (*Ap* 10,6)».<sup>19</sup> Parlando di Teresa di Lisieux, scrive von Balthasar: «Fin da bambina Teresa si accorge di quanto sia sottile il velo che separa il tempo dall'eternità. Esso è tanto sottile, che ovunque s'intravede il fondo dorato dell'eternità, mentre il tempo dolcemente si allenta e si dissolve davanti al volto perenne dell'eternità».<sup>20</sup> Tuttavia non dobbiamo pensare che l'eterno nei santi si presenti come forza distruttiva delle legittime aspirazioni umane, ma come superiore presenza di vita, anche nelle più ordinarie e momentanee realtà dell'esistenza quotidiana.

## 3. Dai santi ai giovani: alcune coordinate per vivere nel tempo

Riflettendo sul vissuto di santità, possiamo trarre delle costanti che aiutino i giovani a dare un senso alla loro temporalità. Ne indico alcune.

<sup>16</sup> P. Evdokimov dice che «occorre dunque discernere tra il tempo profano, corrotto, negativo della caduta, e il tempo sacro, riscattato, orientato della salvezza»: *L'Ortodossia*, Bologna, Il Mulino, 1965, 294.

<sup>17</sup> STANILOAE, *Dio è amore*, 68.

<sup>18</sup> Cf. STANILOAE, *Dio è amore*, 58-59.

<sup>19</sup> S. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato*, Roma, Città Nuova, 1990, 186-191.

<sup>20</sup> BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito*, 154.

3.1. *Vivere con serenità la profonda convinzione che «il tempo è la tua nave e non la tua dimora»*<sup>21</sup>

Parlare sul tempo vuol dire imbattersi nella realtà inevitabile della morte.<sup>22</sup> Quanto poco ci importerebbe del tempo, delle sue forme e delle sue misurazioni, se ci credessimo immortali! Lo ignoreremmo come i bambini piccoli, che ci domandano «ti ricordi di ieri?...» e si riferiscono all'estate scorsa... o magari a questa mattina!<sup>23</sup> La temporalità è la coscienza del nostro passaggio verso la morte. A causa della morte ci separiamo di tutto ciò che amiamo. Per questo la morte c'incalza, ci angoscia, ci spinge alla malinconia. La morte diventa così la vera sfida dell'uomo.

Questa consapevolezza della propria temporalità è vissuta serenamente dai santi perché hanno lo sguardo fisso sul punto dell'orizzonte che, seminascosto dal velo dell'acqua che scorre, si mantiene immutato e rappresenta la vera vita: «La vita non è triste! al contrario è molto lieta. Se lei dicesse: "L'esilio è triste", la capirei. Si fa un errore dando il nome di vita a ciò che deve finire. Solo alle cose del cielo, a ciò che non deve mai morire si deve dare questo vero nome; e a questo titolo la vita non è triste, ma lieta, molto lieta...».<sup>24</sup>

Esempio tipico di questo struggente desiderio di Dio è la lettera di Ignazio di Antiochia ai romani nella quale li scongiura pressantemente a non creare ostacoli al suo martirio: «perdonatemi, o fratelli! Non mi impedito di vivere, non vogliate la mia morte; mentre io desidero essere di Dio, non consegnatemi al mondo né vogliate sedurmi con cose materiali. Lasciatemi contemplare la pura luce; quando sarò ivi giunto, sarò un vero uomo. Lasciatemi essere l'imitatore della passione del mio Dio. Se qualcuno possiede lui in se medesimo, comprenda quel che io voglio e abbia compassione di me, sapendo ciò che mi stringe».<sup>25</sup>

Nello stesso senso, leggiamo la testimonianza di Luigi Gonzaga: «Me

<sup>21</sup> Teresa cita, con un errore [«vita» al posto di «tempo»], un verso di *Réflexion [Riflessione]*, poema di Lamartine che al Sig. Martin piaceva recitare: «Il tempo è la tua nave e non la tua dimora». S. TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO, *Manoscritti autobiografici*, in ID., *Opere complete*, 138. Si veda la nota 165, a p. 1255.

<sup>22</sup> José Luis Borges conclude il suo saggio significativamente intitolato *Nuova confutazione del tempo* (un proposito metafisico che, ovviamente, non riuscì mai a realizzare): «Il tempo è un fiume che mi trascina, ma sono io quel fiume: è una tigre che mi divora, ma sono io quella tigre; è un fuoco che mi consuma, ma sono io quel fuoco. Il mondo, disgraziatamente, è reale; io, disgraziatamente, sono Borges». Si veda: F. SAVATER, *Le domande della vita*, Roma/Bari, Laterza, 1999, 207-227.

<sup>23</sup> SAVATER, *Le domande*, 224.

<sup>24</sup> S. TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO, *Altre parole di Teresa*, in ID., *Opere complete*, 1169.

<sup>25</sup> *Lettera di Ignazio di Antiochia ai Romani*, 6,1-3.

ne vado felice», dice alla mamma. E nell'ultima sua lettera scrisse: «Non piangete come morto uno che ha da vivere per sempre davanti a Dio».<sup>26</sup>

Si tratta quindi di un motivo ricorrente nei santi, come nella poesia tereziana: «Muoió perché non muoió». È la stessa forza interiore che faceva scrivere a Paolo «ho il desiderio di andarmene per essere con Cristo, che è cosa di gran lunga migliore» (*Fil* 1,23).

Se solo nei santi e nei mistici l'eternità diventa una così alta e gioiosa esperienza, nel fondo del cuore di tutti i cristiani si può compiere, per la forza del Cristo risorto e glorificato, la realtà dello stesso mistero.

«Ogni istante che Dio ti dona  
 è un tesoro immenso.  
 Non buttarlo. Non correre sempre,  
 alla ricerca di chissà quale domani.  
 Vivi meglio che puoi,  
 pensa meglio che puoi  
 e fai del tuo meglio oggi.  
 Perché l'oggi sarà presto il domani  
 e il domani sarà presto l'eterno».  
 (A.P. Gouthey)

### 3.2. *Amare per abbattere il muro della morte*

Nella vita del santo, questa oscillazione tra il temporale e l'eterno è vissuta con profonda serenità. È il caso di San Giovanni della Croce,<sup>27</sup> la cui anima sente e sperimenta questo appello irresistibile dell'ingresso definitivo nel mare dell'eternità: «quella fiamma delicata d'amore che arde in lei, ogni volta che la investe la va anche quasi esaltando con gloria forte e soave talché, ogni volta che ne è assorbita e investita, pensa di essere sul punto di avere la vita eterna e di rompere la tela della vita mortale, cosa a cui manca molto poco» (*Fiamma viva*, 1,1). È in virtù di questa comunicazione di Dio all'uomo che «l'anima crede che Dio le comunichi la vita eterna, poiché viene elevata all'azione divina in Dio» (*Fiamma viva*, 1,4) e trova scioglimento il problema che tanto angoscia all'uomo: la morte.

La morte qui non solo non è temuta né fuggita, ma è addirittura invocata e affrettata dall'ardente preghiera rivolta alla «fiamma» il cui tocco «sa

<sup>26</sup> Cf. A. SICARI, *Il terzo libro dei ritratti dei santi*, Milano, Jaca Book, 69-82. Luigi Gonzaga morì a Roma il 21 giugno 1591. Nello stesso anno in Spagna moriva san Giovanni della Croce.

<sup>27</sup> Farò riferimento specialmente alle quattro ultime strofe del *Cantico Spirituale* e al commento alle strofe di *Fiamma viva d'amore*, in S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere*, Roma, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, 1991, 487-830.

di vita eterna»: «Rompi la tela in questo dolce incontro» chiede l'anima cui l'attrazione dell'Eterno imprime un movimento e un bisogno dell'unione perfetta e definitiva con Dio. Il motivo di questo desiderio di eternità va ricercato nella natura stessa dell'amore, che è la forza essenzialmente unitiva, anzi il dinamismo primordiale dell'uomo. Si ricordi il famoso aforisma agostiniano: «Il mio peso è il mio amore; è esso che mi porta dovunque io vado» (*Confessioni*, XIII,9,10).

Soltanto la forza dell'amore ci permette di vivere l'eterno non come forza distruttiva, ma come una superiore presenza di vita. L'amore divino è come una forza che spinge l'anima verso Dio come al suo centro. Quando la carità è perfetta e l'anima totalmente pura essa tende con tutta la forza dell'amore ad incontrarsi con l'amore increato. Perciò Giovanni della Croce descrive la morte dell'uomo giunto a tale stato come una morte d'amore «dolce e soave più di quanto non sia stata la loro vita spirituale» (*Fiamma*, 2,30) e l'ingresso nell'eternità come lo sbocco di un fiume largo e spazioso nel mare senza confini.

«Nel mondo sono state create dieci cose dure.  
 La montagna è dura. Ma il ferro può spaccarla.  
 Il ferro è duro. Ma il fuoco può piegarlo.  
 Il fuoco è duro. Ma l'acqua può spegnerlo.  
 L'acqua è dura. Ma le nuvole la portano.  
 Le nuvole sono dure. Ma il vento può cacciarle.  
 Il vento è duro. Ma il corpo può resistergli.  
 Il corpo umano è duro. Ma la paura può spezzarlo.  
 La paura è dura. Ma il vino può allontanarla.  
 Il vino è duro. Ma il sonno può vincerlo.  
 La morte è più forte di ogni cosa.  
 Tuttavia la carità libera dalla morte» (cf. *Pr* 10, 2).  
 (*Proverbio rabbinico*)

### 3.3. *Dare alla vita un sapore forte e intenso proprio perché è breve*

Sapersi temporali significa vivere sempre «poco», ma conferisce alla brevità della vita un sapore forte e intenso. È il caso della piccola Teresa, nella rapida fuga del tempo non dimentica mai due aspetti: l'avvicinarsi dell'eternità e la preziosità del momento presente: «Non guardiamo che l'istante presente: un istante è un tesoro!... Un solo atto d'amore ci farà meglio conoscere Gesù, ci avvicinerà a Lui per tutta l'eternità».<sup>28</sup>

La vita non può mai esserci indifferente, perché è sempre sul punto di

<sup>28</sup> S. TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO, *Lettera 89*, in ID., *Opere complete*, 381.

finire: e l'agguato della morte rende disperatamente *interessante* anche il più insipido degli istanti. Tuttavia può essere veramente vivo ciò che non deve morire? Dobbiamo riconoscere che risulterebbe difficile vivere in pienezza se non si sapesse che la vita un giorno o l'altro finirà. Non ci resta altro che affermare la nostra condizione di pellegrini in viaggio, ma pellegrini che provano a godersi il viaggio.<sup>29</sup>

«Qualcuno mi ha chiesto giorni fa se, potendo rinascere, avrei vissuto in maniera diversa. Lì per lì ho risposto di no, poi ci ho pensato un po' su e...

Potendo rivivere la mia vita, avrei parlato meno e ascoltato di più.

Non avrei rinunciato a invitare a cena gli amici soltanto perché il mio tappeto aveva qualche macchia e la fodera del divano era stinta.

Avrei mangiato briciolosi panini nel salotto buono e mi sarei preoccupata molto meno dello sporco prodotto dal caminetto acceso.

Avrei trovato il tempo di ascoltare il nonno quando rievocava gli anni della sua giovinezza.

Non avrei mai preteso, in un giorno d'estate, che i finestrini della macchina fossero alzati perché avevo appena fatto la messa in piega.

Non avrei lasciato che la candela a forma di rosa si sciogliesse, dimenticata, nello sgabuzzino. L'avrei consumata io, a forza di accenderla.

Mi sarei stesa sul prato con i bambini senza badare alle macchie d'erba sui vestiti.

Avrei pianto e riso di meno guardando la televisione e di più osservando la vita.

Avrei condiviso maggiormente le responsabilità di mio marito.

Mi sarei messa a letto quando stavo male, invece di andare febbricitante al lavoro quasi che, mancando io dall'ufficio, il mondo si sarebbe fermato.

Invece di non veder l'ora che finissero i nove mesi della gravidanza, ne avrei amato ogni attimo, consapevole del fatto che la cosa stupenda che mi viveva dentro era la mia unica occasione di collaborare con Dio alla realizzazione di un miracolo.

A mio figlio che mi baciava con trasporto non avrei detto: "Su, su, basta. Va' a lavarti che la cena è pronta".

Avrei detto più spesso: "Ti voglio bene" e meno spesso: "Mi dispiace"... ma soprattutto, potendo ricominciare tutto daccapo, mi impadronirei di ogni minuto...lo guarderei fino a vederlo veramente... lo vivrei... e non lo restituirei mai più».

(Erma Bombeck)

### 3.4. *Mantenere viva la certezza che il percorso nell'oscurità conduce alla luce e non rimane nelle tenebre*

La parola «notte» esprime una categoria fondamentale dell'esperienza del tempo: in quanto rappresenta una porzione rilevante del ritmo giorno-

<sup>29</sup> Si veda il racconto di J. POWELL, *Esercizi di felicità*, Cantalupa, Effatà, 1989, 134-135.

liero del tempo, ed evoca sia il riposo che le tenebre, sia il pericolo che l'intimità, sia lo smarrimento che l'attesa ardente del nuovo che irrompe. Per quanto l'organizzazione sociale attuale tenda a eliminare il vuoto della notte e la sua simbologia di tempo transitorio, permane ancora forte e suggestiva la sua incidenza simbolica, la sua capacità di evocare e proporre il valore della lotta, del timore, del rischio, del passaggio verso il nuovo, della speranza impaziente e operosa.<sup>30</sup>

Dalle notti mistiche che conducono alla liberazione interiore attraverso purificazioni dolorose e solitarie, oggi si è passati a parlare delle «notti» epocali: le tenebre dell'orrore e della malvagità che imprigionano come in un tunnel oscuro di ingiustizie e distruzione generazioni e popoli.<sup>31</sup> Anche in quest'ultima situazione è implicato il tempo e la fede cristiana: perché si tratta di «percorsi» oscuri che si spera vedere giungere alla luce della giustizia e della libertà; «momenti e circostanze» nei quali bisogna accompagnare il cammino con la solidarietà e la speranza, l'audacia profetica e la vigilanza, il discernimento e la comunicazione fraterna.

L'esperienza dei santi ci invita a vivere questi tempi brevi con la lucidità centrata sui valori e tesi verso la meta che la fede ispira e garantisce. Così non solo si irrobustisce la pazienza e la fedeltà, ma si opera attivamente per un'altra storia, «si aspetta e si affretta la venuta» liberatrice del «giorno del Signore» (cf. *2Pt* 3,12). In San Giovanni della Croce, la prospettiva tipica della «notte oscura» è legata alla certezza che il percorso nell'oscurità conduce alla luce e non rimane nelle tenebre (cf. *Noche oscura*, 2,9,1; *Subida*, 2,3,1-4). Cioè la forza che guida l'attraversamento della notte è la «sofferenza per una causa», non l'enfasi sulla pura sofferenza ripiegata su se stessa. Dio rimane Dio malgrado «polvere e cenere» (cf. *Gb* 42,6), e nella «notte» del credente il sole percorre un viaggio misterioso, prima di approdare a una nuova aurora.

«Nella notte della stanchezza  
lascia che mi abbandoni  
al sonno senza lottare  
confidando in te.

Non lasciarmi forzare  
il mio spirito stanco e intorpidito  
a prepararsi indegnamente  
per la tua adorazione.

<sup>30</sup> Si veda il capitolo di B. SECONDIN, *Quanto resta della notte?... Il simbolo della «notte oscura» nel contesto culturale attuale* in ID., *La spiritualità nei ritmi del tempo. Alla soglia del terzo millennio*, Roma, Borla, 1997, 310-323.

<sup>31</sup> Si veda, ad esempio, il racconto di R. SCHNEIDER, *La notte oscura*, Milano, Jaca Book, 1998.

Sei tu che stendi il velo della notte  
 sugli occhi stanchi del giorno  
 per ristorare la vista  
 con la fresca letizia del risveglio»

(R. TAGORE, *Poesie. Gitanjali*, Roma, Newton, 1988, 63).

### 3.5. *Sapere interpretare i segni dei tempi per non essere schiacciati dalla propria temporalità*

Il tempo passa perché accadono le cose e alle cose accadono altre cose. Dove nulla può accadere non si può parlare di tempo. Occorre quindi saper interpretare le cose che accadono.

Seguendo l'insegnamento dei santi, al posto della condanna, è da preferire il discernimento come strumento di lettura del tempo da un punto di vista cristiano. Un criterio che implica un'accettazione della storia senza riserve pregiudiziali e senza pre-giudizi; anzi la storia è luogo di lettura di «segnî», cioè di significati rilevanti per la fede cristiana (cf. *Mt* 16,4).

Alla diagnosi dei segni dei tempi, corrisponde la terapia dell'aggiornamento, che non costituisce una riduzione moderata dell'esigenza della riforma, ma casomai qualcosa di più: un rapporto vivo e vitale col passato, il presente e il futuro. I cristiani e gli uomini ricercano sempre i beni celesti attraverso il tempo posto a disposizione di ciascuno e con i mezzi che le contingenze della vita terrestre consentono di impiegare. Seguendo l'esempio di Giovanni XXIII, si tratterà di tendere «l'orecchio alle voci della terra». <sup>32</sup> Infatti, il tempo e la storia non sono da considerarsi il covo del nemico, ma i luoghi nei quali la Chiesa deve incontrare l'umanità. Il presente si costituisce in tempo nuovo non per una straordinaria irruzione del divino nella vita sociale, ma per una diagnosi della crisi diversa da quella più frequentata dalla cultura intransigente. La crisi non è più la riprova apologetica della superiorità dei principi ecclesiastici che la società dovrebbe riconoscere con sottomessa docilità, ma il segno di crescita. Sempre seguendo il pensiero di papa Roncalli dobbiamo rifiutare il pessimismo con cui «le anime sfiduciate non vedono altro che tenebre gravose sulla faccia della terra». <sup>33</sup>

«Dio mio,  
 dammi la forza di cambiare le cose  
 che possono essere cambiate;  
 dammi la forza di accettare le cose

<sup>32</sup> GIOVANNI XXIII, *Discorsi, messaggi, colloqui del santo padre Giovanni XXIII*, I, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1960, 10.

<sup>33</sup> GIOVANNI XXIII, *Discorsi*, 4, 868.

che non possono essere cambiate;  
 e dammi la luce  
 per distinguere le une dalle altre»  
 (Anonimo)

#### 4. Verso una conclusione

Dai santi impariamo quanto sia importante la dimensione escatologica dell'esistenza per dare senso alla propria temporalità. In realtà si tratta di una tendenza costitutiva, grazie alla quale, l'essere umano vive l'esistenza in tensione incessante verso l'autotrascendimento graduale che si attua nel tempo.

Il tempo è la nostra stessa vita. Pertanto l'impegno fondamentale verso il tempo sarà quello di non perderlo. Non perdere tempo significa 'viverlo' e non solo 'trascorrerlo'. Il tempo, infatti, è come lo vogliamo noi. Se c'è una lezione comune che ci lasciano i santi è questa: il modo migliore di vivere il tempo è «donandosi nell'amore».

Non perdere tempo significa non perdere l'istante che viviamo. Ogni istante è prezioso e merita di essere vissuto con intensità. Ha avuto un'intuizione brillante lo scrittore argentino Jorge José Luis, quando ha detto: «Non c'è un solo istante che non sia carico come un'arma». È incredibile, infatti, quante cose possono succedere in un istante: si può addirittura morire! Ma si può anche in un solo istante dare senso alla vita. Non perdere tempo significa anche santificarlo, vivere la domenica della vita. Sapersi debitori del buon Dio e dedicare a Lui «singoli tempi o giorni o settimane» (cf. *TMA*, 10) come prescriveva, appunto, l'anno giubilare degli ebrei. Santificare il tempo vuol dire anche darlo a quelle opere buone che vanno a riempire la borsa che non invecchia, di cui ci ha parlato Gesù (*Lc* 12,33).

Per concludere ci domandiamo: che cosa è il tempo? Stando alla lezione dei santi possiamo dire che il tempo è l'occasione per costruire, crescere, avanzare e guadagnare l'eterno. L'Anno Santo dovrebbe essere il modello di come pensare e vivere il tempo: una occasione favorevole per diventare santi.

A conclusione mi piace riportare due citazioni. La prima è una poesia scritta sul muro della Casa dei bambini di Calcutta. Vi è espresso come si può vivere già il tempo in tensione verso l'eternità: la porta è l'amore.

Trova il tempo di pensare  
 Trova il tempo di pregare  
 Trova il tempo di ridere  
 È la fonte del potere  
 È il più grande potere sulla terra  
 È la musica dell'anima

Trova il tempo per giocare  
Trova il tempo per amare ed essere amato  
Trova il tempo di dare

È il segreto dell'eterna giovinezza  
È il privilegio dato da Dio  
La giornata è troppo corta per essere egoisti

Trova il tempo di leggere  
Trova il tempo di essere amico  
Trova il tempo di lavorare

È la fonte della saggezza  
È la strada della felicità  
È il prezzo del successo

Trova il tempo di fare la carità  
È la chiave del Paradiso.

*(poesia scritta sul muro della Casa dei bambini di Calcutta).*

La seconda citazione è un aforisma che ci invita a ballare assaporando la musica della vita prima che la canzone finisca. Diventiamo viaggiatori che sanno gustarsi il viaggio!

Qualche volta hai visto i bambini giocare?  
O ascoltato il ticchettio della pioggia?  
Qualche volta hai seguito il volo di una farfalla?  
O osservato il tramontare del sole?  
Fermati. Non ballare in fretta.  
Il tempo è poco.  
La musica non durerà a lungo.  
Ogni giorno lo vivi sempre di corsa?  
Quando ti domandi chi sei, ascolti la tua risposta?  
Quando il giorno finisce ti sdrai sul tuo letto,  
ti assilli con mille pensieri?  
Fermati. Non ballare in fretta.  
Il tempo è poco.  
La musica non durerà a lungo.  
Le tue giornate trascorrono freneticamente?  
Qualche volta hai detto al tuo bambino  
lo faremo domani e nella tua apatia non vedi la sua tristezza?  
Qualche volta per mancanza di tatto hai lasciato  
che un caro amico morisse, senza averlo chiamato per dirgli ciao?  
Fermati. Non ballare in fretta.  
Il tempo è poco.  
La musica non durerà a lungo.  
Quando corri troppo in fretta per raggiungere qualsiasi luogo,  
ti perdi la metà del divertimento per arrivare lì.

Se sei preoccupato, se corri per tutto il giorno  
è come se gettassi la tua vita nel cestino.  
La vita non è una corsa,  
ma va vissuta e assaporata con calma.  
Ascolta la musica prima che la canzone finisca.

# VIVERE OGGI IL TEMPO: GERMI NELLA CULTURA E NELLA SITUAZIONE ATTUALE

## Qualche spunto di riflessione

Mauro MANTOVANI

### 1. Introduzione

Spetta a questo contributo aggiungere qualche elemento per individuare, circa il tema del Convegno, ulteriori spunti di riflessione partendo dalla cultura e dalla situazione attuale che caratterizza il mondo dei giovani. La ricerca su *Il vissuto giovanile del tempo* e gli interventi precedenti hanno già fornito le coordinate essenziali: ad essi si aggiunge qui qualche semplice cenno, senza particolari pretese di originalità, cercando di far interagire l'esperienza personale di contatto con i giovani, dalla quale ci è stato chiesto di partire e a cui attenersi, con l'impegno di riflessione, soprattutto filosofica, che costituisce oggi il nostro campo di lavoro e di ricerca.

Si è già accennato a come, per indicare una nozione di tempo a loro consona, e nella quale si riconoscessero, i giovani raggiunti della ricerca che ci è stata presentata abbiano fatto riferimento soprattutto ad una precisa canzone (41,2%) o a un film (23,5%).<sup>1</sup> In un momento storico in cui il passaggio di millennio, al di là dei problemi di calendario,<sup>2</sup> favorisce la considerazione del tema del tempo anche nella produzione di film<sup>3</sup> o can-

<sup>1</sup> Interessante quanto emerso durante l'estate 1999 al Convegno di Edimburgo sul rapporto tra media e religione oggi. Cf. J. O'SULLIVAN, *Young find meaning of life in movies, not church*, in «The Independent» (24 July 1999) 10.

<sup>2</sup> Cf. A. TORNO, *La truffa del tempo. Scienziati, santi e filosofi all'eterna ricerca di un orologio universale*, Milano, Mondadori, 1999, 17-40; A. AVENI, *Empires of time. Calendars, Clocks, and Cultures*, London, Tauris, 1993.

<sup>3</sup> Sarebbe estremamente interessante fare riferimento, come per le canzoni, anche ad alcuni film. Per esempio, oltre al famoso *Back to the future* di R. Zemeckis, più volte citato dai giovani della ricerca, si potrebbero considerare anche, a tale proposito, i film *L'esercito delle 12 scimmie* e *Dopo la pioggia*, ove emergono la questione della possibilità di "modificare" il corso già avvenuto della storia e la prospettiva del ripetersi inesorabile degli eventi.

zioni di “fine millennio”,<sup>4</sup> potrebbe risultare di un certo interesse partire proprio dall’osservazione di alcuni testi, soprattutto dalle canzoni che i giovani ascoltano, per chiederci quale modello teoretico di riferimento abbiano e che cosa esso indichi. Interessante il fatto che la famosa canzone *Turn, turn, turn*, grande successo dei Birds, avesse come motivo ispiratore il brano di *Qo* 3,1-8, così come altri brani, tra i quali senz’altro *Times are a changing* di Bob Dylan, abbiano fatto epoca e rappresentato delle generazioni.

Considerare il problema del tempo dal punto di vista filosofico non è certo possibile né richiesto qui;<sup>5</sup> ci permetteremo soltanto, nella terza parte, di ricondurre ad un duplice schema in cui l’individuazione di due eccessi (il “rifiuto del tempo” e la “assolutizzazione del tempo”, a confronto con alcuni pensatori) ci dà la possibilità di richiamare, anche in chiave educativa, la linea del “recupero della creaturalità” come una prospettiva importante verso cui dirigere lo sguardo.

La questione “tempo” è oggi particolarmente di moda, per diversi motivi, tuttavia è indubbio che essa ha accompagnato da sempre la riflessione filosofica, proprio perché è il contenuto stesso, l’oggetto dell’indagine, a rivelarsi sempre enigmatico, sfuggivo. Come ha scritto ancora recentemente A. Torno, chi prova ad occuparsi del tempo rischia di essere sottoposto a sua volta alla “truffa del tempo”, problema che ha suscitato da sempre l’interesse, così si esprime l’Autore, di “scienziati, santi e filosofi”,<sup>6</sup> e non solo loro.

## 2. Il tempo, i giovani ed alcune loro canzoni: tra “truffa” e “possibilità di investimento”

### 2.1. La necessità di un “atteggiamento chiaro”

Già Agostino d’Ippona, a proposito del tempo, affermava che alla domanda “che cos’è il tempo?” è veramente difficile rispondere: se nessuno ce lo chiede, lo sappiamo; lo intuiamo, ma se dobbiamo spiegarlo ad un

<sup>4</sup> Qualche esempio, tra i tanti citabili, anche solo in Italia: *Goodbye Novecento* (A. Venditti); *Grazie Mille* (883); *Viaggiatore sulla coda del tempo* (C. Baglioni), ecc.

<sup>5</sup> Si veda, tra l’altro, sul tema: N. ABBAGNANO, *Tempo*, in N. ABBAGNANO - G. FORNERO, *Dizionario di filosofia*, Torino, UTET, 1998, 1075-1081; G. CASERTANO (Ed.), *Il concetto di tempo. Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana*, Napoli, Loffredo, 1997; G. SASSO, *Tempo, evento, divenire*, Bologna, Il Mulino, 1996; C. GILY REDA, *Temporalità e comunicazione. Chronos, kairos, ritmo*, Napoli, Parresia, 1996; J. DE FINANCE, *A l’écoute du temps*, in «Science et Esprit» 25 (1983) 2, 131-151; F. RIVETTI BARBÒ, *Essere nel tempo. Introduzione alla filosofia dell’essere, fondamento di libertà*, Milano, Jaca Book, 1990, 109-121.

<sup>6</sup> Cf. TORNO, *La truffa del tempo*.

interlocutore ci troviamo in difficoltà.<sup>7</sup> La definizione del tempo rischia sempre di ingannare. L'espressione "il tempo è una truffa" si ritrova anche in un dialogo cinematografico, in cui proprio i protagonisti affermano precisamente: «tempo, tempo, che cos'è il tempo? In Svizzera si fabbrica, in Francia è fermo, in Italia lo sprecano, in America dicono che è denaro, in India non esiste... Per me il tempo è *una truffa*».<sup>8</sup>

Come integrazione a queste difficoltà, oggettive e soggettive, che toccano evidentemente anche il mondo giovanile, è possibile tuttavia rilevare anche indicazioni corrispondenti invece al "guadagno" che il tempo offre: il tempo paragonato ad una banca un po' speciale, una possibilità molto particolare di investimento. È quanto emerge dal testo molto significativo di uno dei programmi radiofonici più seguiti ultimamente in Italia, da giovani e non: «Per capire il valore di un anno chiedi a uno studente che ha perduto un anno di studio; per capire il valore di un mese chiedi ad una madre che ha partorito prematuramente; per capire il valore di una settimana chiedi all'editore di un settimanale; per capire il valore di un'ora chiedi a due innamorati che attendono di incontrarsi; per capire il valore di un minuto chiedi a qualcuno che ha appena perso il treno; per capire il valore di un secondo chiedi a chi ha appena evitato un incidente; per capire il valore di un milionesimo di secondo chiedi ad un atleta che ha vinto la medaglia d'argento alle Olimpiadi. Dai valore ad ogni momento che vivi ...».<sup>9</sup>

In una età che si caratterizza per l'entusiasmo dell'affacciarsi alla vita, di aprirsi delle prospettive, ma che anche riserva le prime grosse delusioni e disillusioni, il tempo pare oscillare proprio tra il rischio della truffa e l'occasione di guadagno. Di fronte ad esso emerge la necessità, della quale

<sup>7</sup> Cf. AGOSTINO, *Confessioni*, XI.

<sup>8</sup> Cf. TORNO, *La truffa del tempo*, 1. L'espressione proviene dalla sceneggiatura del film di J. Huston, *Beat the Devil (Il tesoro dell'Africa)*, 1954, dialoghi di T. Capote).

<sup>9</sup> Il dialogo, che ha come protagonista il famoso personaggio di *Jack Folla*, è tratto dal programma radiofonico *Alcatraz. Un dee-jay nel braccio della morte* (Rai 1999, D. CUGIA). Il testo edito (Eri, Roma, 1999) purtroppo non raccoglie questa parte. Il testo riportato è preceduto dalle seguenti espressioni, ugualmente molto significative: «Ehi, Jack! Immagina che esista una banca che ogni mattina accredita la somma di L. 86400 sul tuo conto. Non conserva il tuo saldo giornaliero. Ogni notte cancella qualsiasi quantità del tuo saldo che non sia stata utilizzata durante il giorno. Che faresti? Ritireresti fino all'ultimo centesimo ogni giorno, ovviamente. Ciascuno di noi possiede un conto in questa banca. Il tempo. Ogni mattina la banca del tempo ti accredita 86400 secondi, ogni notte la banca cancella e dà per persa qualsiasi quantità di questo credito che tu non abbia investito in un'azione. La banca non conserva saldi né permette trasferimenti. Ogni giorno ti apre un nuovo conto, ogni notte cancella il saldo del giorno. Se non utilizzi il deposito giornaliero la perdita è tua. Non si può fare marcia indietro. Non esistono accrediti sul deposito di domani. Devi vivere nel presente con il deposito di oggi. Investi in questo modo per ottenere il meglio nella salute, felicità e successo. Ottieni il massimo da ogni giorno».

mi pare i giovani sentano particolarmente l'esigenza, di assumere nei suoi confronti un atteggiamento chiaro, che permetta di attribuire al tempo "la loro velocità".<sup>10</sup> È quanto emerge anche da un testo dello scrittore e filosofo E. Cioran, considerato come uno dei "maestri" del nichilismo, col quale ci confronteremo più avanti: anch'egli, pur con un esito diverso da quello che consideriamo nostro, evidenzia la necessità di assumere verso il tempo un atteggiamento chiaro, privo di ambiguità: «Se ci sediamo sulla riva degli istanti per contemplarne il passaggio, finiamo col non distinguervi altro che *una successione senza contenuto*, tempo che ha perduto la sua sostanza, tempo astratto, varietà del nostro vuoto. [...] *Tocca ora a noi ridargli vita e adottare nei suoi confronti un atteggiamento chiaro, privo di ambiguità*».<sup>11</sup> Questo coinvolge senz'altro la vita dei giovani.

## 2.2. L'irreversibilità e il problema delle occasioni mancate

Un primo aspetto, a nostro avviso, all'interno del quale si può mostrare l'atteggiamento verso il tempo, è la coscienza o meno della sua irreversibilità. Ciò mi sembra vitale e pregnante nell'esperienza anche del giovane. La coscienza che prendendo una direzione ne comprometto altre, l'impossibilità di tornare completamente indietro, il sapere che le occasioni mancate non tornano; il contrasto tra i sogni e la realtà che sfugge e non ripresenta nuovamente le stesse *chances*, che se sono perse lo sono definitivamente, pur sopravvenendone altre, sono elementi che spesso caratterizzano i colloqui con e tra i giovani.

Una poesia di Pessoa, speditami da una giovane universitaria che mi confidava il problema di "non riuscire a risolversi" – parole sue – rendeva bene il suo stato d'animo: «Non sono niente, non sarò mai niente. Non posso voler essere niente. A parte questo ho in me tutti i sogni del mondo. [...] Ho fatto di me quel che non sapevo e quel che potevo fare di me non l'ho fatto. Quando ho voluto togliermi la maschera, era attaccata al viso. Quando l'ho tolta e mi son visto allo specchio, ero ormai invecchiato» (Pessoa, *Tabaccheria*).

Lo stesso messaggio emerge, per esempio, con un elemento di critica alla società in cui viviamo, anche dalla canzone *L'idiota*, di D. Silvestri, che

<sup>10</sup> Il personaggio shakespeariano di Rosalinda, nel III atto di *Come vi piace*, afferma: «Il tempo viaggia con diversa andatura a seconda delle persone. Vi dirò io con chi il tempo va all'ambio, con chi va al trotto, con chi al galoppo e con chi, infine, se ne resta affatto immobile senza muovere un passo». Cf. A. TORNO, *La truffa del tempo*, 40. È interessante, su questa linea, l'espressione (che accompagnò i suoi studi giovanili) richiamata più volte anche Don Bosco: "*Afflictis lentae, celeres gaudentibus borae*".

<sup>11</sup> E.M. CIORAN, *La caduta nel tempo*, Milano, Adelphi, 31996, 125.

afferma spesso che “è tardi, è troppo tardi”.<sup>12</sup> È assicurata, per esperienza, la presa di questo testo in occasioni di incontro e di riflessione con i giovani. Essi sentono che dice qualcosa di loro.

### 2.3. *Il giudizio sul proprio tempo*

Un altro elemento presente, a mio avviso, nel modo con cui il giovane si rapporta col tempo è la necessità inderogabile di esprimere comunque, anche se non si hanno ancora gli elementi o l'esperienza necessaria (riconoscendolo o no), un giudizio, una valutazione del proprio tempo, del periodo in cui si sta vivendo. Riflettendo sul proprio affacciarsi alla vita compare prima o poi l'interrogativo sul “perché adesso io?”, “perché proprio ora?”. Si emette poi, in qualche modo, una considerazione sul proprio tempo.

Nella parrocchia in cui ho prestato servizio nel periodo natalizio appena trascorso è stata eseguita (al canto di comunione, sigh!) la canzone *Se crederai*, tratta dal film sulla vita di Mosé, che recita: «Questo è il tempo in cui sperare non è facile e la gioia che c'è in noi nel vento vola via. Ed ora sono qui, il cuore è così fragile, cerco in me la forza che io non ho avuto mai» (*If you believe*). L'ascolto della valutazione che il giovane fa del suo tempo a mio avviso è fondamentale.

### 2.4. *Segnali contrastanti di vita*

Oltre alla valutazione esterna sul proprio tempo, vi sono testi interessanti che rivelano anche la percezione più interiore di quei segnali di vita, spesso contrastanti, che dimorano nell'intimo quando si riflette sul proprio divenire, sulla propria storia che avanza. Scrive F. Battiato: «Il tempo

<sup>12</sup> «Ma come non ho fatto a non accorgermi prima, dovevo proprio avere gli occhi bendati, per non vedere tutti i giorni passati, sprecati, buttati, consacrati al niente, a quel continuo trastullarsi della mente, escogitando ogni nuovo espediente per ripromettersi sempre la mattina seguente la stessa carota ... ma come ho fatto a non accorgermi in tempo che il mondo si stava trasformando, mentre invecchiavo non mi stava aspettando, del resto lui non ha mai atteso nessuno, non sono il primo che si sveglia in ritardo ... ma come ho fatto a non sentire i messaggi, quelli che i saggi hanno voluto lasciare e che non erano bottiglie nel mare ma storia, canzoni, dipinti, parole, anche se non le ho mai trovate da sole, ma come ho fatto a non distinguerle al volo ... *Tardi, tardi, tardi è troppo tardi. Ci sono stati troppi sprechi, quando si diventa ciechi la passione non si trova più ...* ma come ho fatto a non capire che i danni li avrei pagati tutti pesantemente, chi mi ha insegnato a dire sempre ‘la gente’, a pensarmi differente a chiamarmi fuori, come se non facessi anch'io quegli errori, gli stessi, peggiori persino se guardo al mio ruolo, che sono solo un passeggero del volo, e mi credevo il pilota». D. SILVESTRI, *L'idiota*.

cambia molte cose nella vita, il senso, le amicizie, le opinioni. Che voglia di cambiare che c'è in me. Si sente il bisogno della propria evoluzione sganciata dalle regole comuni, da questa falsa personalità. Segnali di vita ... Rumori che fanno da sottofondo per le stelle, lo spazio cosmico si sta ingrandendo e le galassie si allontanano, ti accorgi di come vola bassa la mia mente? È colpa dei pensieri associativi se *non riesco a stare adesso qui*» (F. Battiato, *Segnali di vita*).

### 2.5. *L'impegno a vivere il proprio tempo*

Un testo di canzone di grande successo tra i giovani, nella primavera-estate 1999, è *Vivere il mio tempo* (Litfiba). Ci sembra esemplificativo per esprimere, invece, quell'atteggiamento che tra i giovani non è così sopito come si vorrebbe spesso far credere, di impegnarsi a vivere il proprio tempo, intravedendo e coltivando una speranza di novità, di cambiamento, realizzazione e frutto dell'impegno: «vivere il mio tempo, ma viverlo da dentro ... vivere il tuo tempo, e starci bene dentro, e l'equilibrio dentro ... stare nel mio tempo e viverlo da dentro ... e hai ancora voglia di nuotare in questo mare. Aspettiamo l'aurora, quando i più bei frutti saranno di tutti». C'è comunque anche qualcosa da realizzare e da attendere.

### 2.6. *“Cogli l'attimo” e/o “al centro del presente”*

Un ultimo spunto che mi sembra interessante richiamare, in questa carrellata iniziale, è il senso attribuito al momento presente, all'attimo vissuto. Che valore ha per i giovani la famosa espressione oraziana *Carpe diem*, cui possono essere attribuite differenti interpretazioni, da quella positiva, come esortazione ad impegnarsi nella vita, a quella negativa, presentista, di invito ad arraffare tutto ciò che è possibile dalla fugace esperienza terrena? L'espressione è stata ripresa dal famoso film *L'attimo fuggente*, di P. Weir.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Da una sequenza in cui il professore dialoga con gli allievi: « – “O capitano, mio capitano...” chi conosce questo verso? Nessuno. Non lo sapete? È una poesia di Walt Withman che parla di Abramo Lincoln. In questa classe potete chiamarmi professor Keating o, se siete più audaci, “capitano, mio capitano”. [...] – Pitz, vuole aprire il suo libro alla pagina 503? Legga la prima strofa della poesia che ci trova. – “O Vergine, cogli l'attimo che fugge”? – Sì, proprio quella. È appropriata, no? – “Cogli la rosa quando è il momento, che il tempo, lo sai, vola e lo stesso fiore che sboccia oggi domani appassirà...” – Grazie mille Pitz. “Cogli la rosa quando è il momento”... in latino si dice invece: *carpe diem*. [...] ... *carpe*... Sentito? ...*carpe*, *CARPE DIEM*! Cogliete l'attimo, ragazzi! Rendete straordinaria la vostra vita!». Citato in COMITATO ITALIANO PER LA GMG2000, *“Il Verbo si fece carne e venne in mezzo a noi”*, Leumann, Elle Di Ci, 1999, 42-43.

Nel testo di una famosa canzone di un gruppo musicale internazionale di ispirazione cristiana si offre invece una lettura dell'«attimo presente» come situazione di incontro, per l'amore, con la realtà stessa di Dio: «Oh ... vivi il momento che va, cogli l'attimo adesso. Al centro di questo presente, scorre l'eterno nelle cose, ma se in quest'attimo tu ami, incontri Dio nella tua vita».<sup>14</sup>

### 3. Un tentativo di approfondimento

#### 3.1. *Aspetti specifici emergenti dalla ricerca*

A proposito dei testi di canzoni giovanili sul tempo, la ricerca presentata fa riferimento in particolare a due brani: *Un tempo per noi* (Ligabue) e soprattutto, indubbiamente la più citata, *E non m'annoio* (Jovanotti).<sup>15</sup> Ci fermiamo su questa seconda, offrendo in nota il testo completo.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> GEN ROSSO, *Al centro del presente*, 1992.

<sup>15</sup> Si legge nelle testimonianze: «La canzone *Tempo* di Jovanotti diceva che [...] lui passa e ti sfugge e tu stai a cercare di fermarlo, ti accorgi che è già scappato, no, qualcosa di inafferrabile, che sfugge».

<sup>16</sup> Il testo completo: «Tempo, tempo, comunque vadano le cose lui passa e se ne frega se qualcuno è in ritardo, puoi chiamarlo bastardo ma intanto è già andato e fino adesso niente lo ha mai fermato e tutt'al più forse lo hai misurato con i tuoi orologi di ogni marca e modello ma tanto il tempo resta sempre lui quello, l'unica cosa che ci è data di fare è avere il tempo da poter organizzare, si da organizzare, da dividere in bassi cassa rullante la mia voce di bassi medi e alti per fare salti per far ballare il pubblico sugli spalti. *E non m'annoio e no che non m'annoio ...* Tempo 109 battute al minuto, quando finisce forse ti sarà piaciuto, la chiave per capire questo genere di suono che a molte orecchie può sembrare frastuono è liberare la tua parte migliore chiudere gli occhi aprire bene il cuore che non c'è musica che vale di più di quella musica che vuoi sentire tu. *E non mi stanco io no che non mi stanco ...* Sono passate 1000 generazioni dai rockabilli punk e capelloni i metallari paninari e sorcini ed ogni volta gli stessi casini perché i ragazzi non si fanno vedere sono sfuggenti come le pantere e quando li cattura una definizione il mondo è pronto a una nuova generazione. *E non m'annoio e no che non m'annoio ...* Tempo prezioso conosco un modo per rimanere a galla non abboccare a questa grande balla del tempo che ti fa cambiare che ti modella e più vai avanti più la vita è meno bella sfuggi dal gruppo e pensa con la tua testa e stare insieme sarà sempre una festa se riuscirai a sopravvivere lontano dal branco non c'è mai noia non sarai mai stanco sfuggi dal gruppo non lasciarti fregare e non m'annoio io continuo a ballare. *E non mi rompo, e no che non mi rompo ...* Tempo, quando stai bene lui va via come un lampo, quando ti annoi un attimo sembra eterno, il paradiso può diventare inferno. Tempo, ti frego con il ritmo ti catturo e ti chiudo in una ritmica di aspetto molto duro e ti organizzo in battute in quattro quarti allora non avrai tempo di liberarti e con le gambe muovo anche il cervello e allora il tempo sarà mio fratello e come lui mi darà sempre una mano mi darà tempo per andare lontano e come Ulisse cercherò di ritrovare quella mia isola ma intanto viaggiare sarà piacevole sarà indispensabile anche se l'isola sarà irraggiungibile». L. CHERUBINI, *E non m'annoio*.

A nostro avviso, anche in questo testo, senza voler operare delle indebite forzature, sono rinvenibili in qualche modo quegli aspetti che abbiamo cercato di evidenziare più sopra: la necessità di un atteggiamento chiaro nei confronti del tempo («l'unica cosa che ci è data di fare è avere il tempo da poter organizzare»); la sua irreversibilità e ineluttabilità («comunque vadano le cose lui passa e se ne frega se qualcuno è in ritardo, puoi chiamarlo bastardo ma intanto è già andato e fino adesso niente lo ha fermato»); il giudizio sul proprio tempo («sono passate 1000 generazioni dai rockabilli punk e capelloni i metallari paninari e sorcini ed ogni volta gli stessi casini [...] e quando li cattura una definizione il mondo è pronto a una nuova generazione»); la presenza, nel tempo, di segnali contrastanti di vita, circa per esempio la sua azione trasformante («tempo prezioso, conosco un modo per rimanere a galla, non abboccare a questa grande balla del tempo che ti fa cambiare, che ti modella»); l'impegno a vivere il proprio tempo («e allora il tempo sarà mio fratello e come lui mi darà sempre una mano mi darà tempo per andare lontano e come Ulisse cercherò di ritrovare quella mia isola ma intanto viaggiare sarà piacevole, sarà indispensabile anche se l'isola sarà irraggiungibile»); il valore relativo e/o assoluto dell'attimo («tempo, quando stai bene lui va via come un lampo, quando ti annoi un attimo sembra eterno, il paradiso può diventare inferno»).

Per ciascuno di questi elementi, come passo successivo, sarebbe interessante approfondire l'analisi, per cercare di trovare le loro matrici filosofiche e culturali, tuttavia non è possibile, evidentemente, farlo qui. Un solo esempio, in avvio: sul tema dell'irreversibilità del tempo, è emblematico quanto sottolineato da M. Eliade, quando afferma che «il grande mito dell'Eterno ritorno è lo sforzo che fa la ragione cosmologica di bloccare il divenire e l'irreversibilità del tempo».<sup>17</sup> Ci soffermeremo solo su alcune radici culturali e filosofiche, a nostro avviso particolarmente stimolanti da richiamare in questo contesto, a partire dal dato della problematicità del rapporto dei giovani con il presente, il passato e il futuro, che viene normalmente evidenziato in riferimento alla nostra società del "postmoderno".

### 3.2. *La problematicità del rapporto col presente*

Nella società cosiddetta postmoderna, come altri ci hanno ricordato, si parla di "giovani senza passato e senza futuro", proprio perché, culturalmente, nella situazione di vivere un rapporto problematico con il tempo, a partire dalla relazione col presente.

Laddove, come nella società in cui viviamo, si riconosce il *primato al divenire*, ma si afferma che esso *non ha un fine che gli conferisca una direzione, un*

<sup>17</sup> M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, Milano, Rusconi, 1975, 148.

*significato*,<sup>18</sup> si vive secondo una “logica dell’attualità” e del “superamento”. Che un problema, un discorso, siano o no attuali, è considerato il criterio fondamentale per valutarli. Avvenimenti, teorie, uomini contano nella misura in cui rientrano in questa logica. Esistono finché sono attuali, come gli oggetti della società opulenta, che vengono considerati, acquistati e subito consumati per poi essere gettati e dimenticati. Questa regola tocca anche le mode culturali, in termini di “superamento”: la peggiore accusa che oggi si possa muovere a un’idea, a una teoria scientifica, a una forma di espressione artistica, non è di mancare di verità o di validità estetica, ma di essere superata, ossia di non interessare più nessuno.

### 3.3. *La problematicità del rapporto col passato*

Questa tendenza evidentemente tocca il rapporto con il passato, soprattutto in termini di oblio della memoria. Se già è presente normalmente un atteggiamento, che è tipicamente giovanile, di non avere memoria storica, oggi si respira un clima culturale che tende quasi inesorabilmente a cancellare la memoria (o almeno a frammentarla così tanto da far perdere sia la continuità del proprio “tempo noetico”, sia la percezione e la coscienza delle radici della propria storia e del “*work in progress*” che, con alterni risultati, coinvolge l’umanità intera dal momento della sua comparsa su questo pianeta), proprio per la presenza di questa “logica dell’attualità”, di cui si è detto.

Tuttavia, come abbiamo ascoltato, non mancano nelle nuove generazioni segni promettenti, in controtendenza, anche della presenza di memoria culturale e di un rinnovato e crescente interesse per la storia.

### 3.4. *La problematicità del rapporto col futuro*

D’altra parte, per quanto riguarda il rapporto col futuro, i giovani paiono caratterizzarsi per l’assenza di sogni e le tendenze al pessimismo, al fatalismo o alla rassegnazione. Non ci sono grossi sogni rivoluzionari, e si rifugge dal prendere impegni che possano vincolare a lungo termine, proprio perché se la libertà è intesa come assenza di condizionamenti, alcune scelte tenderebbero a limitare la possibilità di esperienze sempre nuove. La vita appare, del resto, così imprevedibile, frammentaria, che tentare di rinchiuderla in un’unica visione, come quella di un progetto, risulta una forzatura.

<sup>18</sup> Scrive G. Vattimo: “Credo che la filosofia non debba né possa insegnare dove si è diretti, ma a vivere nella condizione di chi non è diretto da nessuna parte”. G. VATTIMO, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l’ermeneutica*, Milano, Feltrinelli, 1984, 12.

Ciò si collega anche alla difficoltà di vivere la dimensione dell'attesa. Una dimensione fondamentale, nella condizione giovanile, che per definizione è quella di essere ancora in cammino verso una compiuta maturità. Saper attendere significa saper accettare ciò che è incompiuto, saperne godere anche se non è la realtà definitiva. E quest'ultima trae la sua forza, il suo significato, proprio dall'essere stata l'oggetto dell'attesa, meta a cui si è giunti dopo un lungo cammino. I giovani sono stati sempre caratterizzati da una certa impazienza, ma nella nostra società l'incapacità di attendere è diventata, in qualche modo, anche fatto culturale.

### 3.5. *Il filone del rifiuto del tempo e dell'eternità*

A questo punto ci apriamo ad una riflessione di matrice più filosofica che, a nostro avviso, potrebbe mostrare come gli atteggiamenti che abbiamo delineato possano essere ricondotti ad una considerazione del tempo che è chiamata sempre a riequilibrarsi rispetto almeno a due possibili eccessi, ossia da una parte il rifiuto e d'altra parte l'assolutizzazione della temporalità.

Partiamo dal rifiuto, collegato al tema del non-senso. Un esempio emblematico per intendere questo aspetto ci sembra reperibile in E. Cioran, particolarmente in due suoi testi estremamente significativi (*Sommario di decomposizione*, 1949; *La caduta nel tempo*, 1964), scritti in una prospettiva chiaramente nichilistica. L'Autore parla della "disarticolazione del tempo",<sup>19</sup> cui consegue inevitabilmente la noia.<sup>20</sup> Essa, scrive Cioran, «ci rivela un'e-

<sup>19</sup> E. CIORAN, *Sommario di decomposizione*, Milano, Adelphi, 21997, 26-28. «Gli istanti si susseguono gli uni gli altri: nulla conferisce loro l'illusione di un contenuto o la parvenza di un significato; si svolgono; il loro corso non è il nostro; prigionieri di una percezione inebetita, li guardiamo passare; il vuoto del cuore dinanzi al vuoto del tempo: due specchi, uno di fronte all'altro, che riflettono la loro assenza, una stessa immagine di nullità... Come sotto l'effetto di un'idiozia sognante, ogni cosa si livella: niente più cime, niente più abissi... Dove scoprire la poesia delle menzogne, il pungolo di un enigma?». *Ibid.*, 26.

<sup>20</sup> «Chi non conosce la noia si trova ancora nell'infanzia del mondo, quando le epoche erano di là da venire; rimane chiuso a questo tempo stanco che si sopravvive, che ride delle sue dimensioni, e soccombe sulla soglia del suo stesso... avvenire, trascinando con sé la materia, elevata improvvisamente ad un lirismo di negazione. La noia è l'eco in noi del tempo che si lacera... la rivelazione del vuoto, l'esaurirsi di quel delirio che sostiene – o inventa – la vita... Creatore di valori, l'uomo è l'essere delirante per eccellenza, vittima della convinzione che qualche cosa esista, mentre gli basta trattenere il respiro e tutto si ferma, sospendere le sue emozioni e niente fremere più, sopprimere i suoi capricci e tutto diventa scialbo. La realtà è una creazione dei nostri eccessi, delle nostre misure e delle nostre sregolatezze. Un freno delle nostre palpitazioni: il corso del mondo rallenta; senza i nostri ardori, lo spazio è di ghiaccio. *Il tempo stesso non scorre se non perché i nostri desideri creano questo universo decorativo che un minimo di lucidità metterebbe a nudo. Un briciolo di chiarezza ci riconduce alla nostra condizione primordiale: la nudità; un pizzico di ironia ci spoglia di*

ternità che non è il superamento del tempo bensì la sua rovina; è l'infinito delle anime marcite per mancanza di superstizioni: un assoluto piatto in cui nulla impedisce più alle cose di girare in tondo alla ricerca della propria caduta. La vita si crea nel delirio e si disfa nella noia».

L'Autore può così irridere l'illusione di una vita nuova: «Tutti continuano ad essere gli stessi, modificati soltanto dall'accentuarsi di quella tendenza a decadere che è il loro marchio. Intorno a noi non vediamo che ispirazioni e ardori degradati: ogni uomo *promette* tutto, ma ogni uomo vive per conoscere la fragilità della propria scintilla e la mancanza di genialità nella vita. L'autenticità di un'esistenza consiste nella propria rovina. La fioritura del nostro divenire: cammino in apparenza glorioso, e che conduce a un fallimento; il rigoglio dei nostri doni: camuffamento della nostra cancrena... Sotto il sole trionfa una primavera di carogne; la bellezza altro non è che la morte che si pavoneggia nei germogli... Non ho conosciuto vita "nuova" che non fosse illusoria e compromessa alla radice. Ho visto ciascun uomo procedere nel tempo per isolarsi in un rimuginio angoscioso e ricadere in se stesso, con la smorfia inattesa delle proprie speranze quale unico segno di rinnovamento».<sup>21</sup>

Per Cioran la caduta *nel tempo* è una caduta *dal tempo* ... e *si perdono insieme sia il tempo che l'eternità*.<sup>22</sup> Perso irreparabilmente il tempo, anche l'eternità va perduta, tanto da poterne parlare in termini di "isteria", proprio a proposito del centro del mistero cristiano.<sup>23</sup> In questa prospettiva

*quel paludamento di speranze che ci permette di ingannarci e di immaginare l'illusione: ogni via opposta conduce fuori dalla vita. La noia non è che l'inizio di questo itinerario... Essa ci fa sentire il tempo troppo lungo, inadatto a svelarci una fine. Distaccati da ogni oggetto, senza poter assimilare nulla dall'esterno, ci distruggiamo al rallentatore, poiché il futuro ha cessato di offrirci una ragion d'essere»: Ibid., 26-27.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, 93-94. «Inchiodati a noi stessi, non abbiamo più la facoltà di deviare il cammino iscritto nell'innatismo della nostra disperazione. Farci esentare dalla vita perché essa non è il nostro elemento? Nessuno rilascia certificati di inesistenza. Dobbiamo perseverare nel respiro, sentire l'aria bruciarci le labbra, accumulare rimpianti dentro una realtà che non abbiamo desiderato, e rinunciare a dare una spiegazione al Male che alimenta la nostra rovina. Quando ogni momento del tempo si avventa su di noi come un pugnale, e la nostra carne, sollecitata dai desideri, rifiuta di pietrificarsi – come sopportare che un solo istante si aggiunga alla nostra sorte? Attraverso quali artifici possiamo trovare la forza dell'illusione per metterci alla ricerca di un'altra vita, di una vita nuova? *Il fatto è che tutti gli uomini che gettano uno sguardo sulle loro rovine passate credono – per evitare le rovine future – che sia in loro potere ricominciare qualche cosa di radicalmente nuovo. Fanno a se stessi una promessa solenne e attendono un miracolo che li tiri fuori dal baratro mediocre in cui il destino li ha sprofondati. Ma non accade nulla»: Ibid., 93*

<sup>22</sup> CIORAN, *La caduta nel tempo*, 123-131.

<sup>23</sup> «Capisco che si possa avere il gusto della Croce, ma riprodurre tutti i giorni l'avvenimento trito del Calvario ha un che di meraviglioso, di insensato e di stupido. Poiché alla fine anche il Salvatore, se si abusa delle sue malie, è tedioso al pari di chiunque altro. I santi furono dei grandi perversi, come le sante furono delle magnifiche voluttuose. Gli

il tempo, e con esso l'eternità, è fondamentale rifiutato, perché annichilito.

### 3.6. *Il filone dell'assolutizzazione del tempo*

Una riflessione sul tempo che conduce invece all'atteggiamento opposto al precedente, ossia alla assolutizzazione del tempo, che può essere richiamata certo non per una discussione filosoficamente adeguata al tema e all'interlocutore che chiameremo in causa (che non potremmo svolgere qui), ma soltanto per evidenziare una pista di ricerca, è la identificazione del tempo con l'essere, che trova un esempio particolarmente significativo nell'opera di M. Heidegger, specie nel suo testo filosofico *Sein und Zeit*, riconosciuto come uno dei più importanti del Novecento.<sup>24</sup>

Se vale *tout court* l'equivalenza *Sein ist Zeit*,<sup>25</sup> allora si può, crediamo, evi-

uni e le altre – folli di una sola idea – trasformarono la croce in vizio. La “profondità” è la dimensione di coloro che non sono in grado di variare i loro pensieri e i loro appetiti, e che esplorano una stessa regione del piacere e del dolore. Attenti al fluire degli istanti, non siamo capaci di ammettere un avvenimento assoluto: Gesù non potrebbe dividere la storia in due, né l'irruzione della Croce spezzare il corso imparziale del tempo. Il pensiero religioso – forma di pensiero ossessivo – sottrae all'insieme degli avvenimenti una porzione temporale e la investe di tutti gli attributi dell'Incondizionato. È in questo modo che gli dei e i loro figli furono possibili. La vita è il luogo delle mie infatuazioni: tutto ciò che strappo all'indifferenza glielo restituisco quasi immediatamente. Non così agiscono i santi: essi *scelgono* una volta per tutte. Io vivo per distaccarmi da tutto quello che amo, loro per infatuarsi di un solo oggetto; io assaporo l'eternità, loro vi si inabissano. Le meraviglie della terra – e, a maggior ragione, quelle del cielo – provengono da un'isteria duratura. La santità: terremoto del cuore, annientamento a furia di credere, espressione culminante della sensibilità fanatica, deformità trascendente... Fra un illuminato e un semplice di spirito vi è maggiore corrispondenza che non fra il primo e uno scettico. Ecco tutta la distanza che separa la fede dalla conoscenza senza speranza, dall'*esistenza* senza risultato». CIORAN, *Sommario di decomposizione*, 168-169.

<sup>24</sup> Scrive Heidegger, in un celebre brano: «Se l'essere deve esser compreso a partire dal tempo, e se i diversi modi e derivati dell'essere divengono in effetti comprensibili nelle loro modificazioni e derivazioni in riferimento al tempo, ne viene allora che è l'essere stesso – e non semplicemente l'ente in quanto essente “nel tempo” – a rendersi trasparente nel suo carattere “temporale”. In tal caso, però, “temporale” non può più significare soltanto “essente nel tempo”. Anche il “non temporale” e l’“ultratemporale” sono “temporali” rispetto al proprio essere. E ciò, di nuovo, non soltanto nella forma di una privazione rispetto ad alcunché di “temporale” perché essente “nel tempo”, ma in un senso positivo, certamente ancor da chiarire. [...] Il compito ontologico fondamentale dell'interpretazione dell'essere come tale, include dunque l'elaborazione della temporalità [*Temporalität*] dell'essere»: M. HEIDEGGER, *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, Torino, UTET, 1969, 74-75.

<sup>25</sup> Cf. A. ALESSI, *Sui sentieri dell'Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, Roma, LAS, 1997, 300. L'Assoluto heideggeriano è “temporalità infinita o pienezza infinita del tempo”. Sul rapporto tra temporalità e eternità di Dio, cf. pp. 297-301.

denziare una super-valutazione del tempo, quasi in termini di assolutizzazione. Heidegger, in un serrato confronto con la tradizione metafisica occidentale che viene considerata come caratterizzata dalla presentificazione del tempo, dovuta all'atteggiamento entificante della "soggettività" nei confronti dell'essere, che avrebbe condotto al nichilismo del "Gestell", fa rientrare il suo discorso sulla dimensione temporale del futuro. Tale operazione è condotta a partire dall'analisi esistenziale del "Dasein", il "progetto gettato" che può tentare di attualizzarsi solo in virtù del proprio "essere per la morte", il "Sein zum Tode".<sup>26</sup> Se Kierkegaard aveva parlato dell'istante come dell'irrompere dell'eternità nel tempo, in Heidegger, invece, prescindendo da qualsiasi rapporto con Dio, l'istante è l'attimo dell'angoscia vissuta: un'esistenza autentica è liberazione dalla servitù del mondo, ottenuta con la coscienza della sua vanità.<sup>27</sup>

E. Lévinas, confrontandosi con Heidegger proprio su questo tema, dopo aver ricordato come questa relazione sia fondamentale nella riflessione heideggeriana,<sup>28</sup> ne propone il ribaltamento: non si tratta di chiedersi cosa sia il tempo per la morte, ma «il problema sta nel chiedersi – afferma Lévinas – che cosa la morte sia per il tempo».<sup>29</sup> Per questo egli rileva come preziosi i contributi di Bergson (se il tempo originario è durata, finitezza e morte non sono scritte in essa, dunque la morte non è identica al nulla e l'uomo è allora un modo di non-essere-alla-morte)<sup>30</sup> e, a suo modo, di Bloch (utopia come attualizzazione dell'incompiuto).

Per Lévinas, in una prospettiva di subordinazione dell'ontologia all'etica, che qui non discutiamo, il tempo è rivelazione di un più nel meno, ovvero di un eccesso che costituisce l'interiorità dell'io vincolandola passi-

<sup>26</sup> Ciò non vuol dire, come a volte affrettatamente si interpreta, che il *Dasein* è temporale perché situato nella storia, ma che l'Esserci può esistere storicamente solo perché è temporale nel proprio fondamento, è un essere per la morte.

<sup>27</sup> «Noi, osserva ancora Heidegger, essendo costituiti da una somma finita di potenzialità, abbiamo un esistere che è progettare, anticipare possibilità, protendersi verso il futuro. Per questo esso è la determinazione fondamentale del tempo. Ma se nella vita banale di ogni giorno il futuro ha aspetti che ora chiamiamo attenzione, ora preoccupazione per realizzare fini esteriori, nell'esistenza autentica esso diventa decisione anticipatrice, è un vivere per la morte evitando gli abbagli del mondo. E ancora: il presente nella vita banale è urgenza, cose da fare che assorbono e non lasciano pace, è correre da una occupazione a un'altra; nell'esistenza autentica è l'istante in cui si prende possesso di se stessi, considerando le preoccupazioni del mondo come un nulla». TORNO, *La truffa del tempo*, 73.

<sup>28</sup> «Per il *Dasein* la fine non è il punto finale di un essere, ma un modo di assumere la fine nel suo essere stesso [...] è a partire dal da-essere dell'esistenza che bisogna cogliere il a-morte che è il *Dasein*». E. LEVINAS, *Dio, la morte e il tempo*, Milano, Jaca Book, 1996, 83.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>30</sup> Cf. H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, Brescia, La Scuola, 1993. Scrive Bergson: "Per un essere cosciente, esistere significa mutare, mutare significa maturarsi, maturarsi significa creare indefinitamente se stessi". Citato da TORNO, *La truffa del tempo*, 72.

vamente all'altro, è "agitazione dello Stesso da parte dell'Altro", il tempo è riferito a Dio, è "approssimazione infinita all'Infinito", ripetuta abrasione delle mire "idolatriche", secondo Lévinas, sempre connesse alla parola o al concetto Dio. Il filosofo propone, anche in riferimento all'analisi rapporto tra il tempo e Dio, di sgombrare il campo dall'onto-teo-logia.<sup>31</sup>

Anche il tempo assolutizzato, almeno nel senso dell'identificazione heideggeriana tra essere e tempo, soprattutto nei termini esposti in *Sein und Zeit*, in cui il tempo assume il compito di definirsi quale luogo veritativo dell'essere stesso, in modalità tutto sommato oscure, come il tortuoso percorso dei *Beiträge* conferma, risulta a nostro avviso inadeguato. Tuttavia inadeguato ci sembra anche il rifiuto dell'onto-teo-logia, se intesa rettammente.

Sarebbe molto interessante a proposito anche il confronto con il pensiero di P. Ricoeur, che qui però non consideriamo,<sup>32</sup> se non ricordando come egli interpreti in modo suggestivo proprio la determinazione storico-finita dell'uomo, come apertura all'ascolto. Sulla scorta dell'indicazione contenuta nel paragrafo 49 della terza critica kantiana, Ricoeur introduce l'idea della testimonianza storica "raccontata" (chiaramente il riferimento è alla lettera neotestamentaria) come un invito rivolto all'immaginazione, un appello in cui "la torsione della ragione" è volta ad esprimere l'inesprimibile.

Una ultima menzione anche a L. Pareyson che, in colloquio con Heidegger, rifiuta l'identificazione di essere e tempo attraverso la ben nota ontologia dell'inesauribile, recuperando però l'idea della finitezza umana quale motore d'indagine sul senso cosmico ed individuale della temporalità, attraverso l'interpretazione del mito, ultima frontiera del pensare filosofico, nel senso proprio dell'ulteriorità, della radicalità dell'interrogazione razionale di fronte ad una verità che, ribadisce l'Autore, si colloca non come *filia*, ma come *mater temporis*.

<sup>31</sup> Scrive Lévinas: «Si tratta di farla finita con l'onto-teo-logia. Ma è necessario porsi una domanda: l'errore dell'onto-teo-logia è consistito nel considerare l'essere come Dio, o piuttosto Dio come l'essere?». *Ibid.*, 174. A nostro avviso è tuttavia fondamentale definire cosa si intenda per onto-teo-logia: oltre a rilevare la non indispensabilità di "dogmatizzare" la critica heideggeriana all'onto-teo-logia, si può mostrare anche, in chiave di filosofia realista cristianamente ispirata, come proprio l'ontologia e la teologia filosofica possano, pur con tutta la fatica speculativa, giungere a "darsi ragione" sia di cosa significhi "temporalità" sia dell'eternità di Dio.

<sup>32</sup> Cf. P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, I-III, Milano, Jaca Book, 1984-1994.

## 4. Una categoria chiave: la *creaturalità*

### 4.1. Tra il “niente” e il “tutto”

Partendo da quanto fin qui ora detto, ed entrando in merito, pur solo con qualche breve cenno, alla riflessione prettamente metafisica, affermiamo anzitutto che il recupero della categoria della *creaturalità*, e della “*creaturalità nel tempo*”, in fondo compromesso sia nel caso dell’annichilamento sia della assolutizzazione del tempo, risulta a nostro avviso ancor oggi una categoria interpretativa chiave.

La stessa vita umana, soggetta al divenire, è, ma non esige in se stessa di essere (basti richiamare la distinzione classica tra essere necessario ed essere contingente). Posti in esistenza, abbiamo i tratti della contingenza e del divenire, ed insieme diciamo, con tutto il nostro essere, sia pur limitato (una metafisica dell’analogia e della partecipazione risultano in questo senso le più adeguate chiavi di lettura) “sono”, in ogni frangente.

Alla base di ogni altra considerazione non vanno dunque persi la meraviglia, lo stupore per l’*esistere*, il nostro *esistere* che, soggetto al divenire, comunque è, ed *esistendo* afferma da una parte la sua bontà ontologica e d’altra parte il suo intrinseco limite. Misconoscere questi elementi a nostro avviso compromette il fondamento di ogni discorso successivo.<sup>33</sup>

### 4.2. Il problema del rapporto tra creazione e tempo

Un altro elemento che ci sembra utile richiamare qui è la collocazione filosofica del tempo in rapporto proprio alla creazione, una questione interessantissima affrontata più volte nel corso della storia della filosofia, attraverso il porsi del problema dell’eternità del mondo e anche dell’eventuale eternità di un mondo pur riconosciuto come creato.

La definizione del Concilio Lateranense IV del 1215, che afferma la “*creatio ex nihilo*” e “*ab initio temporis*”<sup>34</sup> contiene anche l’implicito riconoscimento del tempo evidentemente non come alveo in cui è stata posta la creazione, né tantomeno come una dimensione da proiettare all’interno della realtà divina, cui sola spetta l’eternità, ma come, pur “*sui generis*”, “realtà” creata e per questo anch’essa degna dell’applicazione di quanto, nel cap. 1 della Genesi, si dice dell’intera creazione: “ed era cosa buona”. Vi è dunque una preziosità ontologica nell’*esistere* nel tempo.

<sup>33</sup> Cf. A. ALESSI, *Sui sentieri dell’essere. Introduzione alla metafisica*, Roma, LAS, 1998.

<sup>34</sup> Per approfondire questo argomento, si può considerare anche il nostro contributo: Tommaso d’Aquino sulla creazione “*de nihilo*” e “*ab initio temporis*”. Un commento continuo e progressivo al Concilio Lateranense IV: contributo unitario e di genere vario, in «Salesianum» 60 (1998) 729-757; 61 (1999), 279-306.

Se poi a queste considerazioni aggiungiamo quanto proviene dalla rivelazione circa il darsi, secondo il cristianesimo, del rapporto tra eternità e tempo, a partire dal mistero dell'incarnazione,<sup>35</sup> si può davvero rilevare come per la fede cristiana il tempo assuma un'importanza fondamentale, come ricordato dallo splendido n. 10 della *Tertio Millennio Adveniente*.<sup>36</sup>

#### 4.3. Alla radice della "crisi"

Poste queste considerazioni, e alla loro luce, ci sia permesso un breve commento ai tre concetti che il sottotitolo del Convegno (*Tra crisi, nostalgia e speranza*) propone. Se *crisi* significa primariamente, oggi, assenza di significato e di direzione, allora è importante dirigere lo sguardo dei giovani sulla filosofia e la teologia della storia che emergono dal pensiero cristiano, per offrire, pur umilmente, una risposta: per il fatto di esistere, e di un'esistenza in divenire (dunque la temporalità fa parte della vita), si è storia, anche se non solo storia. La storia, che dice questo fluire nella continuità di un'esistenza personale o anche collettiva, per l'umanità considerata nel suo insieme, ha un centro, un senso e una direzione. Di essa si è attori, non solo spettatori, ma non soli, e "sostenuti" nell'esistere da un Dio che è Creatore e Provvidente.

Dio Creatore-Provvidente si attende da noi una risposta "*in itinere*", secondo la nostra condizione viatrice, "da farsi": solo questa verità smentisce in radice la "truffa del tempo", garantendo invece la reale possibilità di investimento anche nelle situazioni esistenziali più paradossali. Non c'è mai nulla di totalmente compromesso, nell'esistenza terrena, proprio perché ci è dato di esistere: ciò sta a fondamento della possibilità di ricominciare, che certo trova la sua giustificazione ultima nell'amore giusto e misericordioso di Dio.

<sup>35</sup> «La verità che Dio ha consegnato all'uomo su se stesso e sulla sua vita si inserisce [...] nel tempo e nella storia». GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica Fides et ratio*, n. 12.

<sup>36</sup> «Nel cristianesimo il tempo ha un'importanza fondamentale. Dentro la sua dimensione viene creato il mondo, al suo interno si svolge la storia della salvezza, che ha il suo culmine nella "pienezza del tempo" dell'Incarnazione e il suo traguardo nel ritorno glorioso del Figlio di Dio alla fine dei tempi. In Gesù Cristo, Verbo incarnato, il tempo diventa una dimensione di Dio, che in se stesso è eterno. Con la venuta di Cristo iniziano gli "ultimi tempi" (cf. Eb 1, 2), l'"ultima ora" (cf. 1Gv 2,18), inizia il tempo della Chiesa che durerà fino alla Parusia. Da questo rapporto di Dio con il tempo nasce il dovere di santificarlo». GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica Tertio Millennio Adveniente*, n. 10.

#### 4.4. *Alla radice delle "nostalgie"*

Come guardare allora alle nostalgie? Le nostalgie, in questo senso, possono essere ricondotte al rischio di uno "sguardo inadeguato" sul passato, sulla storia, in fondo rifiutandone l'inesorabilità e la realtà, spesso tanto cruda. Alla sua radice, in fondo, ci sembra di poter collocare anche una tendenza alla *secolarizzazione della protologia*. Se il principio è cancellato dal suo "essere principio", e non si dà più distinzione con lo svolgersi, col fluire, viene a mancare un "ideale di partenza" che guidi e costituisca anche il criterio che può misurare il vissuto. Quando esso manca, l'atteggiamento della nostalgia, pur sempre presente, diventa ricerca di un principio che non si riesce più a distinguere come tale, perché "fuori" lo si è già portato "dentro". In altre parole, la nostalgia non è vana solo se la storia ha un principio che, pur "riempiendola" e dandole senso e sostanza, non si esaurisce totalmente in essa.

#### 4.5. *Alla radice della "speranza"*

Un cenno, sul versante opposto, al tema della speranza, sul quale, com'è noto, si sono costruite anche delle specifiche filosofie e teologie. Si tratta di intendersi su quale tipo di speranza. In una prospettiva in cui all'escatologia viene riconosciuta una propria collocazione, affermando, per la storia, l'esistenza di un fine metastorico, dunque inesauribile al suo interno, la speranza assume un determinato valore; in una prospettiva esclusivamente intramondana e immanentista, in cui la storia troverebbe in se stessa il suo completamento, la speranza assumerebbe i contorni dell'utopia, quando essa è intesa meramente come vera e propria *secolarizzazione dell'escatologia*. Il rischio di certe interpretazioni utopistiche della storia è stato proprio quello di portare dentro la storia il suo punto finale.

Se si tratta di questo secondo tipo di speranza, la speranza di un certo pensiero utopistico (dalla società senza classi alla "fine della storia" di F. Fukuyama, dalla "era della felicità per tutti" del *New Age* alla "era della felicità per me" del *Next Age*), si potrebbe dire che viene ad essere perduto inesorabilmente il punto d'arrivo, perché già inserito "dentro" e non più riconoscibile nel suo essere "pienezza" e "completamento", vero oggetto di speranza. Ciò evidentemente non costituisce motivo di alibi o di disimpegno rispetto alle "responsabilità di trasformazione della storia", ma anzi ne è proprio la fondata motivazione e giustificazione ultima.

#### 4.6. *La temporalità è parte della vita e insieme indica un limite*

La presenza di un “principio” e di un “fine” della storia, insieme con la consapevolezza di “esistere nel tempo” (dunque con l’integrazione della sua bontà ontologica e del limite che è ad esso implicito) diventano richiamo ad “assumere” la propria temporalità: una preziosità definita.

Accettare la creaturalità è amore per la vita: la questione del rifiuto o dell’amore per la vita, in un tempo in cui proprio i giovani vengono a trovarsi, come si dice, “tra cultura della vita e cultura della morte”,<sup>37</sup> comporta anche lo stare “dentro il proprio tempo”.<sup>38</sup> Pur riconosciuto, – come è stato detto dai giovani contattati per la ricerca – come amico, nemico, a volte amico e a volte nemico, è nel tempo che si gioca la chance della nostra esistenza e si costruisce la nostra fisionomia definitiva, con la quale ci affacciamo oltre la storia.

Nella vita, come ancora ci ricordano i giovani della ricerca, si dà anche un’intrecciarsi di più tempi: è ovvio il richiamo al tema, che qui non abbiamo trattato, della dimensione sia psicologica sia qualitativa del tempo; una “qualità del tempo” che assume, per il pensiero cristiano, la sua pienezza nel *kairos* (distinto, come è noto, dal *chronos*, inteso come tempo cronologico), tempo salvifico che non risponde tanto ai dettami di una ricerca o di una conquista, quanto più ad un dono doppiamente gratuito da disporsi sempre a ricevere.

La “creaturalità nel tempo” mostra che la vita è dono, è limitata, ma si apre verso un ulteriore storico (personale e collettivo) e un Ulteriore metastorico da cui proviene, è sorretta e verso cui è diretta; evidenzia il nostro essere pellegrini in viaggio, e che è possibile anche, pur nella fatica (se non proprio attraverso essa), godersi il viaggio.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Cf. C. SEMERARO (Ed.), *I giovani tra cultura della vita e cultura della morte*, Caltanissetta/Roma, Sciascia, 1999; S. DE PIERI, *Giovani d’oggi: sfida o paura della morte. Una camuffata voglia di vivere* (Relazione al Convegno nazionale AIPAS, *Liberare la speranza*, 5 ottobre 1999).

<sup>38</sup> Affermava M. Rua, primo successore di Don Bosco: “verranno tempi migliori, ma questo è il nostro tempo”.

<sup>39</sup> Un’antica ballata irlandese così si esprime: «Trova il tempo. Trova il tempo di riflettere, è la fonte della forza. Trova il tempo di giocare, è il segreto della giovinezza. Trova il tempo di leggere, è la base del sapere. Trova il tempo d’essere gentile, è la strada della felicità. Trova il tempo di sognare, è il sentiero che porta alle stelle. Trova il tempo di amare, è la vera gioia di vivere. Trova il tempo d’esser contento, è la musica dell’anima». Anche la continua lamentela di non avere mai tempo è in fondo un rifiuto della propria creaturalità.

## 5. Conclusione

*Fides et ratio* (cf., per esempio, nn. 1 e 26) ricorda come proprio la riflessione sulla morte e sul “che cosa ci sia dopo questa vita” sta alla base degli interrogativi fondamentali dell’uomo: è profondamente vero che il guardare alla morte e il pensiero dell’eternità sono ciò che permettono all’uomo anche di percepire il senso e il valore del tempo. Per questo compito, a nostro avviso, la metafisica della partecipazione dell’atto d’essere, e dunque della creaturalità, ed una filosofia della storia che non ne immanentizzi né il principio né il fine sono un patrimonio concettuale fondamentale per il confronto, anche con i giovani, sul proprio “essere nel tempo”.

Don Bosco stesso collegava il discorso sullo scorrere del tempo con la “preparazione alla buona morte”, la vera e propria “soglia da varcare” indipendentemente dall’età o dal periodo storico in cui ci si trova a vivere. La riflessione coi giovani sul senso della vita, del suo fluire nel tempo, della preziosità e del limite della nostra esistenza, sono occasioni favorevoli per “fare la verità”, per andare all’essenziale, per aprirsi a “Colui che era, che è e che viene” e da Lui accogliere l’invito a condurre con saggezza la propria vita,<sup>40</sup> nella scoperta quotidiana che vale la pena dar credito all’affermazione secondo la quale alla sera della vita resta solo l’amore. Proprio perché ogni tempo è tempo per amare.

<sup>40</sup> Ha scritto il vescovo tedesco K. Hemmerle: «Saggio è chi conosce il tempo. Egli sa che l’uomo non è in grado di fare e di realizzare tutto, ma che deve rispondere: rispondere a una chiamata, a un dono che gli tocca in sorte. Sa che deve proseguire la tessitura di un filo che gli viene gettato, e che ha la responsabilità di gettare a sua volta quel filo a qualcun altro. Saggio è chi comprende il tempo, la sua concatenazione e i suoi limiti, il suo procedere e il suo trascorrere, il suo minuscolo ora, il suo infinito non-più e non-ancora». K. HEMMERLE, *La luce dentro le cose. Meditazioni per ogni giorno*, Roma, Città Nuova, 1998, 10.



Parte seconda

---

## **L'ESPERIENZA CRISTIANA DEL TEMPO**



## **PRESENTE, SPERANZA E MEMORIA**

### **Una visione del «tempo» nella Bibbia in compagnia del *Qoèlet (Ecclesiaste)* ma... oltre il *Qoèlet (Ecclesiaste)***

Mario CIMOSA

#### **1. Introduzione**

Per comprendere la concezione di storia e di tempo che aveva l'antico Israele in cui si inserì poi la rivelazione ebraico-cristiana è necessario ricordare che nel vicino oriente antico esistevano due diverse concezioni del tempo che potremmo, per semplificare il discorso, chiamare modello «ciclico» e modello «lineare» o «a spirale».

Presso gli antichi orientali la divinità aveva sempre un progetto sull'uomo. Un progetto statico che l'uomo non poteva conoscere. Mancava presso di loro però una vera valorizzazione del tempo (passato-presente-futuro) perché il tempo non era inteso come veicolo di un effettivo sviluppo. L'esperienza umana era vista come la valorizzazione concreta e deterministica dell'ordine del mondo. L'azione umana non era creativa ma consisteva nel piegare la linea retta del tempo rendendola un cerchio in cui ritornano le stesse vicende: l'attimo così era salvato e svaniva la paura della caducità. Visto entro un modello di tipo «ciclico», il tempo era inteso soprattutto come sterile ripetizione. Veniva sottratto alla storia per trovare un senso nel tempo primordiale e, attraverso il rito, ripeterlo. Le città, gli stati, ma anche i singoli uomini vivevano al ritmo del culto. Le feste, specie quella di capodanno, in cui il mondo finiva e poi tornava a vivere, strutturavano la coscienza che allora si aveva del tempo.

La concezione biblica, invece, era di tipo lineare, cioè conteneva una tensione escatologica, verso un compimento; anche se, nelle tappe più antiche, tale tensione si manifestava spesso come molto terrena, poi negli sviluppi ulteriori esplicitava il suo orientamento ultraterreno.

La tensione «storica» della fede ebraica veniva maturandosi gradualmente. Pensiamo, ad esempio, al cosiddetto «credo storico» di Israele: *Dt* 26,5-9:

«Colui che ha portato l'offerta dichiarerà davanti al Signore, vostro Dio:  
 «Il mio antenato era un nomade senza patria,  
 andò in Egitto  
 e abitò là con un piccolo gruppo di persone:  
 diventarono un popolo grande,  
 forte e numeroso.  
 Gli Egiziani ci maltrattarono e ci oppressero,  
 ci costrinsero a una dura schiavitù.  
 Invocammo l'aiuto del Signore,  
 Dio dei nostri padri:  
 ascoltò le nostre grida,  
 vide la nostra sofferenza, la fatica  
 e i maltrattamenti.  
 Il Signore ci liberò dall'Egitto,  
 usò potenza grande e straordinaria, riempì tutti di terrore, compì miracoli  
 strepitosi.  
 Ci ha condotti in questo posto, ci ha dato questo paese, paese dove scorre  
 latte e miele».

Nel rito liturgico viene ricordato e celebrato un fatto storico, la liberazione dall'Egitto, l'intervento di Dio nella storia di Israele. Il tempo biblico appare come un intreccio di storia e di eternità.<sup>1</sup>

Molto opportunamente Ravasi rileva nella Bibbia l'esistenza di alcuni modelli interpretativi in cui è possibile cogliere nella rivelazione l'intreccio tra tempo ed eternità, tra contingenza e trascendenza.<sup>2</sup>

Anzitutto il *modello profetico*: i profeti attenti alla vicenda umana, storico-concreta di Israele scorgono all'interno di essa la presenza di una storia sacra o di salvezza, l'azione di Dio, la logica del suo intervento. Basti pensare che gli ebrei chiamano i libri storici: «profeti anteriori».

Il *modello messianico*: è la tensione di speranza di ogni testo biblico che vede negli avvenimenti storici un'apertura verso un orizzonte ulteriore, una mèta verso cui cammina la storia, l'attesa del Messia come principio-speranza.<sup>3</sup>

Il *modello escatologico*: l'*escaton* inteso come il trascendente, l'eterno, il divino che si mescola con lo storico, l'umano, il temporale, anche se la sua realizzazione definitiva è alla fine del tempo.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cf. N. LOHFINK, *Attualità dell'Antico Testamento*, Brescia, Queriniana, 1968, 177-200; F. FESTORAZZI, *Storia della salvezza*, in *Enciclopedia della Bibbia*, VI, Leumann, Elle Di Ci, 1971, coll. 673-682.

<sup>2</sup> G. RAVASI, «*In principio...*»: la concezione biblica del tempo, in «Parola Spirito e Vita» (1997) 36,13-23.

<sup>3</sup> Cf. M. CIMOSA, *Il messianismo*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1988, 937-953.

<sup>4</sup> Cf. M. CIMOSA, *Il giorno del Signore e l'escatologia nell'Antico Testamento*, in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* 16 (1997) 20-61.

Il *modello apocalittico*: l'intreccio tra tempo ed eterno visto però come bipartito, in due *eoni*, quello presente, del male, e quello futuro divino, del bene. Soltanto alla fine della storia il bene trionferà sul male, mentre nella storia è intrecciato ad esso.

Il *modello sapienziale*: cerca la presenza del trascendente nei segni modesti del quotidiano: tutto l'orizzonte temporale può ospitare epifanie divine.

Il *modello liturgico*: Israele «storicizza» le sue feste che originariamente avevano un'origine agricolo-pastorale-naturistica e le trasforma in memoriale degli interventi di Dio nella sua storia.

Il *modello pasquale*: in esso il tempo della finitudine radicale (la morte) viene visto come ancorato all'eternità e alla trascendenza (la risurrezione). Cristo morto e risorto è «Il centro del tempo».

Presupponendo questi modelli, che non intendo analizzare in questa sede, ma avendo come punto di riferimento un libro dell'AT che affronta direttamente il problema, anche senza risolverlo, il libro del *Qoèlet*, vorrei riflettere sulla visione del tempo che ha la Bibbia come successione di presente, di speranza e di memoria. Il *Qoèlet* scopre che i «tempi» si succedono contro ogni logica di causa-effetto. I fatti non sono che momenti di un tutto. Il *Qoèlet* nota che nell'uomo c'è (cioè Dio ha posto) un principio di globalità, per cui l'uomo sa che il tutto deve esistere come unità avente un senso, senza però essere in grado di cogliere il senso dei singoli momenti. Ma proprio alla luce di questa categoria di globalità l'uomo percepisce l'illogicità dei momenti.<sup>5</sup>

È chiaro che per cogliere il senso del tempo nella Bibbia bisogna andare oltre il *Qoèlet*. Questo libro ha la sua importanza ma esprime solo un momento critico della rivelazione, è un libro di crisi, occorre andare oltre.

## 2. Il senso del tempo per il *Qoèlet*: «C'è un tempo per nascere e un tempo per morire...»

Cominciamo col leggere due unità di senso, quasi due poemi in prosa, caratteristiche dello stile di questo autore:

«Passa una generazione e ne viene un'altra;  
ma il mondo resta sempre lo stesso.  
Il sole sorge, il sole tramonta;  
si alza e corre verso il luogo  
da dove rispunterà di nuovo.  
Il vento soffia ora dal nord ora dal sud,  
gira e rigira, va e ritorna di nuovo.

<sup>5</sup> P. SACCHI, *Il problema del tempo in Qoèlet*, in «Parola Spirito e Vita» (1997) 36,73-83.

Tutti i fiumi  
 vanno nel mare,  
 ma il mare non è mai pieno.  
 E l'acqua continua a scorrere  
 dalle sorgenti dove nascono i fiumi.  
 Tutte le cose sono in continuo movimento,  
 non si finirebbe mai di elencarle.  
 Eppure gli occhi non si stancano di vedere  
 né gli orecchi di ascoltare.  
 Tutto ciò che è già avvenuto  
 accadrà ancora;  
 tutto ciò che è successo in passato  
 succederà anche in futuro.  
 Non c'è niente di nuovo sotto il sole» (*Qoèlet* 1, 4-9).<sup>6</sup>

L'altro brano è l'inizio del capitolo terzo:

«Nella vita dell'uomo, per ogni cosa c'è il suo momento,  
 per tutto c'è un'occasione opportuna.  
 Tempo di nascere, tempo di morire,  
 tempo di piantare, tempo di sradicare,  
 tempo di uccidere, tempo di curare,  
 tempo di demolire, tempo di costruire,  
 tempo di piangere, tempo di ridere,  
 tempo di lutto, tempo di baldoria,  
 tempo di gettar via le pietre,  
 tempo di raccogliere le pietre,  
 tempo di abbracciare, tempo di staccarsi,  
 tempo di cercare, tempo di perdere,  
 tempo di conservare, tempo di buttar via,  
 tempo di strappare, tempo di cucire,  
 tempo di tacere, tempo di parlare,  
 tempo di amare, tempo di odiare,  
 tempo di guerra, tempo di pace» (*Qoèlet* 3,1-8).

Tutta la vita dell'uomo, dalla nascita alla morte, comprendendo tutti i casi opposti e la serie indefinibile degli eventi (simboleggiata dai numeri della perfezione, il sette, e della totalità, il quattro, moltiplicati) è l'oggetto della riflessione di questo filosofo dell'esperienza umana.

Ora è significativo che non sia l'uomo a scegliere e decidere i tempi, i quali perciò non sono nelle mani dell'uomo e del suo agire. Noi non pos-

<sup>6</sup> Una analisi esegetica della pericope l'ho pubblicata in A. BONORA (Ed.), *Libri Sapienziali e Altri Scritti*, «Logos. Corso di Studi Biblici» 4, Leumann, Elle Di Ci, 1997, 239-253. Avverto pure che in questo contributo uso la traduzione della Bibbia in lingua corrente: *Parola del Signore*, Leumann, Elle Di Ci/ABU, 1985.

siamo dunque determinare il contenuto dei «tempi». I contenuti arrivano al loro tempo, senza che noi possiamo disporne a piacimento. Noi non abbiamo «scelto» di nascere e di morire (v. 2), ma nemmeno è in nostro potere eliminare dalla vita umana qualcuno dei «poli» che la costituiscono. E tuttavia, il vissuto umano non è affidato al caso, ma ha «un tempo proprio», dunque fa parte di un ordine. Sia il positivo che il negativo rientrano entro un «sistema» controllato. Ma da chi?

L'espressione «per ogni cosa c'è il suo momento» del v. 1 equivale dunque a «c'è una moltitudine varia di sorti umane». L'elenco proposto non è ovviamente esaustivo, perché è simbolico e non descrittivo. Viene cioè evocata la condizione umana universale come possibilità inquietante: può capitare di tutto e, di fatto, nella vita accade un po' di tutto, ma la successione articolata dei tempi elimina subito l'idea di un caos o di un disordine radicale.

Dopo i vv. 2-8, il saggio esclama: «Ecco tutto ciò che c'è, ecco la storia infinita e tutto ciò che si fa». Davanti a questo tutto, non è possibile scegliere o sperare, ad es., di prendere per sé i momenti «buoni».

Ma allora «quale guadagno» c'è per l'uomo? Questa è la domanda di chi intende vivere per accaparrarsi i momenti buoni, procurarseli come si fa con il cibo. Se non posso guadagnarveli, prenderli, sceglierli, allora che vantaggio c'è?

*Qoèlet* non si interroga sul «valore» dei momenti o situazioni della vita e sul loro «senso», ma sul fatto che la successione e l'alternarsi degli accadimenti sfugga alla presa e al controllo umano.

Sia le attività enumerate nei vv. 2-8 sia la fatica del v. 9 sono ora compendiate nella definizione dell'esistenza umana come un'occupazione data da Dio agli uomini perché vi si applichino (v. 10).

La vita è travaglio e preoccupazione, eppure con tutto il suo affannarsi l'uomo non riesce a far sì che avvenga questa o quella cosa. Dio ha «dato» all'uomo le varie attività, ma più ancora ha dato all'uomo il «desiderio» che è la sorgente della preoccupazione e l'afflizione dolorosa che tormenta l'uomo.<sup>7</sup>

### 3. Linee di soluzione proposte dal *Qoèlet*

Al v. 11 *Qoèlet* risponde:

«Dio ha dato un senso a tutto  
ha messo ogni cosa al suo posto (lett. Dio ha fatto bella ogni cosa a suo tempo).

<sup>7</sup> A. BONORA, *Il Libro del Qoèlet*, Roma, Città Nuova, 1992, 58-62. Cf. anche M. CIMOSA, *Temi di Sapienza Biblica*, Roma, Dehoniane, 1989, 106-109.

Negli uomini Dio ha messo il desiderio (lett. una certa visione di insieme) di conoscere il mistero del mondo.

Ma non sono capaci di capire tutto quel che Dio ha fatto, dalla prima all'ultima cosa».

Ogni cosa è «bella» e con riferimento ai vv. 2-8 si può dire: nascere è «bello», morire è «bello», amare è «bello», odiare è «bello», ecc. Non c'è un confronto e una valutazione su che cosa sia «meglio» o su che cosa sia buono o cattivo.

Il richiamo a *Gn* 1,31 è, a mio parere, evidente nonostante qui non si usi l'aggettivo *tob* (= buono e bello), ma tenendo conto che i LXX lo hanno tradotto con *kalà*/«bello», forse usando il termine *yafèh*, *Qoèlet* vuole sottolineare che l'interesse della riflessione sua è puntato sull'ordine che governa il mondo e sui rapporti funzionali tra i vari aspetti della realtà esistenziale umana. Il problema non è se nascere sia bene e morire un male, se amare sia bene e odiare sia male.

L'azione di Dio è presente in ogni «tempo» ed Egli fa che ogni cosa accada «a suo tempo», ossia abbia uno scopo e un senso di cui sarebbe priva se fosse soltanto affidata all'uomo o al caso. Più avanti, al v. 14, si dirà che «qualunque cosa Dio fa è per sempre», ha una durata eterna, è talmente perfetta che non si può né togliere, né aggiungere alcunché; precisamente per questo, essa è ultimamente inscrutabile, misteriosa.

Tuttavia gli uomini non riescono a comprendere totalmente ciò che va al di là del momento singolo, del singolo evento. L'opera di Dio è «eterna», dura sempre (v. 14); a lui non sfugge nulla e niente andrà perduto come insignificante: «Dio ricerca ciò che è già passato» (v. 15), il presente che diventa passato e il futuro che diventa presente. Non c'è un tempo che sfugga a Dio.

Capire che ogni cosa, fatta da Dio, è bella non significa ignorare che ci sono, nella storia umana, cose brutte; ma è comprendere che in tutto è presente un'azione «bella» di Dio. *Qoèlet* non afferma che tutto è bello, ma che in tutto ciò che accade si nasconde «l'operare di Dio». L'uomo non riesce a vedere l'agire misterioso ed eterno di Dio perché non può abbracciarlo in tutta la sua estensione, «dall'inizio alla fine».<sup>8</sup>

Se l'uomo arriva a scoprire l'«eternità», ossia un ordine costante e armonioso, voluto da Dio che dà senso alla realtà e presente nel variare delle cose, allora giunge ad avere il timore di Dio. In altre parole, temere Dio vuol dire riconoscere che Dio fa bella ogni cosa, cioè fa tutto secondo un ordine che è immanente al mondo stesso.

Allora il *Qoèlet* esorta a vivere il momento presente come un dono di

<sup>8</sup> *Ibid.*, 62-65.

Dio. Su questo punto si può dunque considerare il *Qoèlet* come un innovatore. La cura con cui sottolinea il valore dell'attimo presente già prepara – remotamente, poiché egli non ne esplicita e ancora nemmeno ne sospetta tutto quanto il contenuto – la nozione cristiana dell'attualità della salvezza, che avrà nell'eucaristia la sua gioiosa espressione. La riconoscenza per il dono divino concretizzato anche nelle realtà più umili dell'esistenza, la gioia con cui esse verranno accolte, l'azione di grazie incessante non saranno infatti caratteristiche d'una spiritualità particolare – quella di Francesco d'Assisi, per esempio –, ma di qualsiasi cristiano. Giacché qualsiasi cristiano dovrà rinnovare il suo modo di pensare facendo la scoperta progressiva della duplice vacuità d'un passato che non appartiene più all'uomo e d'un avvenire che per ora appartiene solo a Dio, e compiendo anche quel lungo lavoro di spogliamento che permette di discernere nel prezioso attimo presente, qualunque esso sia, l'occasione veramente unica per incontrare Dio.

Il dono di Dio si rinnova in una successione di attimi presenti la cui continuità costituisce l'unità della vita umana. E la loro densità è tale che è in ciascuno di essi, non altrove, che si svolge tutto quanto il dramma dell'anima e va preparandosi il suo destino eterno.

Se tu conoscessi il dono di Dio! (*Gv* 4,10).<sup>9</sup>

#### 4. Oltre il *Qoèlet*: la fedeltà di Dio vince la morte. “Tutto è vanità...” eccetto...

L'esatta versione del termine ebraico «*'olam*» [che è tradotto in tanti modi dagli studiosi] dovrebbe essere questa: «*Inoltre l'eternità diede nel loro cuore*», che conserva l'ordine delle parole in ebraico. Il «cuore» dell'uomo non è rivolto solo ai «tempi» e alle «stagioni» che si alternano e succedono uno all'altro; ma ad esso è «dato» pensare addirittura l'eternità, ciò che è caratteristico e proprio dell'opera e dell'azione di Dio.

L'eternità è «messa nell'uomo» nel senso che egli ha una originaria e costitutiva capacità di conoscere non solo la storia umana e i suoi «tempi», ma la stessa eternità.

È proprio questa parola ebraica *'olam* che unisce in sé presente e orizzonte futuro; l'*aion* dei greci che non è il *kairos*. È il cosiddetto «modello escatologico»: il “tempo di Dio” e “tempo degli uomini”. Un orizzonte comune che è possibile cogliere e vivere già nella nostra storia.

Il concetto atemporale di eternità di Dio, di origine platonica, non è espresso nella Bibbia con nessun termine.

<sup>9</sup> E. BEAUCAMP, *I Sapienti d'Israele o il problema dell'impegno*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1991, 140-141.

La parola ebraica *'olam*, circa 460 volte negli scritti dell'AT (greco *aion*, 450 volte) indica un rapporto con il tempo. Per «il tempo di Dio» ne esclude inizio e fine, verso il passato o verso il futuro. Nella Bibbia appaiono perciò due piani diversi della storia. Il tempo di Dio o celeste, il tempo dell'uomo o terreno, nel mistero salvifico le due realtà tendono a raggiungere un punto di incontro (storia e metastoria).

Per il *Qoèlet* l'uomo ha sete del definitivo, ma deve accontentarsi di ciò che è relativo. Desidera ciò che è certo e sicuro, ma deve accontentarsi dell'incerto e del provvisorio.

Temere Dio significa riconoscere e accettare la situazione, serenamente e lucidamente.

Non si riesce a raggiungere l'orizzonte, ma nemmeno esso scompare completamente, così la vita può diventare allora una pacifica passeggiata fra un'alba radiosa piena di promesse, e un tramonto sereno pieno di ricordi. Fra un tempo di seminare, un tempo di raccolta e un tempo di festa.

S. Agostino dice nel libro XI delle Confessioni:

«Il presente delle cose passate è la memoria, il presente delle cose presenti è la percezione diretta, il presente delle cose future è la speranza».

Concepire il nostro tempo come una unità di passato, presente e futuro, significa collegare la nostra percezione presente delle cose con la memoria delle cose passate e con la speranza delle cose future. Una ricerca di approfondimento della soluzione al problema della temporalità dovrebbe soffermarsi sui termini che ci propone S. Agostino, non sulla percezione diretta, che come esperienza di ogni giorno non ha bisogno di un particolare chiarimento, ma sugli altri due, la memoria e la speranza.<sup>10</sup>

## 5. Il *Qoèlet* e i giovani di oggi

Ecco i consigli che il *Qoèlet* dà ai giovani.

Poiché la gioventù è effimera, non bisogna disprezzarla ma goderla con responsabilità dinanzi a Dio.

«Dolce è la luce!  
 Ci rallegriamo alla vista del sole.  
 Anche se vivrai a lungo,  
 godi tutti i giorni della tua vita,  
 ma ricordati  
 che saranno molti i giorni oscuri.

<sup>10</sup> H. SIMIAN YOFRE, *Presenza, Speranza e Memoria: una meditazione sulla temporalità a partire dal Qoèlet*, in *Gli anziani nella Bibbia*, L'Aquila, ISSRA, 1995, 156-157.

Non sai come sarà il tuo avvenire.  
 Perciò, godi la vita, ragazzo!  
 Sii felice, finché sei ancora giovane.  
 Fa' tutto quello che ti piace  
 e seguì i desideri del tuo cuore.  
 Ma non dimenticare che Dio  
 ti chiederà conto di tutto.  
 Scaccia le preoccupazioni dal tuo animo  
 e tieni lontani da te i dolori,  
 perché la giovinezza passa presto» (*Qoèlet* 11,7-10).

Il primo versetto estende a tutta la vita ciò che poi concentra nella gioventù, perché c'è una proporzione: ciò che la gioventù è rispetto al resto della vita, questo, e molto meno, è tutta la vita rispetto agli anni oscuri. Donde il consiglio di godere, che nel contesto del libro significa un godimento moderato, senza eccessi.

Il secondo versetto è la famosa descrizione allegorica della vecchiaia vista come una fattoria e una casa che va in rovina.

Per il *Qoèlet* la giovinezza e l'aurora della vita passano presto e i giovani devono saperlo non per farsi catturare dalla frenesia del piacere ma per valutare realisticamente e senza inutili illusioni la loro età e le gioie della vita. Il suo programma sembra essere questo: godi più che puoi, ma non farti inutili illusioni!<sup>11</sup>

## 6. Il futuro è la speranza

A ben vedere le radici della novità e originalità della concezione biblica sono:

– Il Dio di Israele è misterioso: chiama, conduce, costruisce l'uomo e la sua storia quando vuole e come vuole.

– La tensione «storica» della fede ebraica viene maturandosi gradualmente [(a. il cosiddetto «credo storico» di Israele: *Dt* 26,5-9); b. il concetto di «creazione»: «in principio»: *Gn* 1,1; *Gv* 1,1 (6+1= 7, sabato); c. il «*sjom* Jhwh/giorno del Signore»].

Il presente è la porta d'ingresso della Bibbia, come dice anche Mesters «porta che unisce la casa alla strada e la strada alla casa, il passato al presente e il presente al passato, l'oggetto al soggetto e il soggetto all'oggetto, la Bibbia alla vita e la vita alla Bibbia, Dio agli uomini e gli uomini a Dio».<sup>12</sup>

<sup>11</sup> BONORA, *Il Libro del Qoèlet*, 160-161.

<sup>12</sup> Cf. C. MESTERS, *La Parola dietro le parole*, Brescia, Queriniana, 1975.

È così che noi dobbiamo accostarci alla Bibbia (AT-NT) per coglierne la pedagogia di Dio non solo per il popolo di Israele ma ancora per noi oggi che viviamo all'inizio del terzo millennio. La ragione sta nel fatto che le Sacre Scritture, proprio perché ci riportano secoli ed esperienze tanto diverse, proprio perché hanno raggiunto solo in parte Colui che annunciano e che aspettano, lasciano uno spazio illimitato ad ogni possibile cammino dell'uomo, coi suoi tentativi e le sue vittorie, i suoi sbagli e le sue scoperte. Quelle Scritture sono, per così dire, il libro fatto per noi, eterni viaggiatori del tempo e nel tempo, come Abramo, Mosè, Miriam, Davide, Debora, Giuditta, Ester... alla ricerca della verità e del perdono, alla ricerca di Cristo.

La Bibbia guardando avanti ci invita ad aiutare, specie i giovani, a fare esperienze di futuro: ad aiutarli a coltivare una cultura della speranza che è cultura di futuro e di vita. Il motto della speranza di chi crede è: «nulla è impossibile a Dio», come lo dimostra la vicenda del popolo di Israele in attesa del Messia, la vicenda di Gesù crocifisso e la vicenda di Maria di Nazaret, una donna che opta per la vita, che guarda al futuro e che spera nel cambiamento del mondo perché ha fiducia in «Colui che è potente». Maria aiuta a non sbagliare strada e dà speranza di vittoria.

## 7. La memoria corregge la speranza

Il *Qoèlet* sembra d'accordo con quei giovani che rifiutano del passato perché inutile e superato. Ma il resto della rivelazione biblica mostra come sia necessario che il passato venga recuperato nella memoria.

La memoria permette di recuperare il passato, di valutarlo, di appoggiarci su di esso per trarne gioia e sicurezza dalle esperienze riuscite, e ammonimenti e direttive dalle esperienze frustranti e negative.

L'AT nel suo insieme ha una visione ricca, e un rispetto profondo per la memoria come fondamento della costituzione del popolo, e dei rapporti fra l'uomo individuale e Dio (cf. l'esperienza dei profeti, gli insegnamenti del *Siracide*, la lezione dei salmi storici, specie il *salmò* 105 e 106...).

Il fondamento del rapporto fra Dio e il suo popolo è l'alleanza, della quale Dio si «ricorda» nei momenti critici della storia del popolo (cf. con *Noè*, *Gen* 8,1;9,15-16).

## 8. Il bilancio di una vita: dalla giovinezza alla vecchiaia nei Salmi 30 e 71<sup>13</sup>

La Bibbia vuole che il coro delle voci del popolo di Dio non sia solo composto di suoni squillanti, freschi e giovanili ma anche di contributi diversi:

«Lodatelo, re della terra....Ragazzi e ragazze, vecchi e bambini, lodate tutti il nome del Signore...» (*Sal* 148,11-14), come poi continua anche *Ger* 31,13: allora «gioirà per la danza la vergine, giovani e vecchi esulteranno insieme».

È l'uomo adulto che fa un bilancio della sua vita. L'orante del *Sal* 71 riflette sul suo *presente*: il venir meno delle forze fisiche e psichiche, la solitudine, l'emarginazione, il terrore, l'avvicinarsi della morte (vv. 10-11.20):

«Adesso parlano di me i miei nemici,  
mi tengono d'occhio e tramano insieme.  
Essi dicono: "Dio l'ha abbandonato:  
inseguitemelo, prendetelo: nessuno lo salva" (...).  
Tu mi hai fatto provare dolori e disgrazie.  
Ma di nuovo mi darai vigore,  
mi farai risalire dall'abisso della morte».

Dal suo presente dà uno sguardo retrospettivo al passato, alla sua giovinezza, alla sua costante fiducia in Dio, «rifugio, rupe, difesa, speranza, baluardo, fiducia, appoggio, sostegno, presidio» (vv. 3-7):

«Sarai per me roccia e dimora  
dove sempre posso venire.  
Tu hai promesso di salvarmi,  
sei tu la mia roccia e la mia difesa.  
Fammi sfuggire, mio Dio,  
dalle mani del malvagio,  
di chi mi deruba e commette ingiustizia.  
Signore, sei tu la mia sola speranza,  
in te, dalla mia giovinezza,  
ho riposto fiducia.  
Dal seno materno sei stato il mio sostegno,  
tu mi hai raccolto  
dal grembo di mia madre;  
da sempre sale a te la mia lode.  
Sono sembrato a molti un segno misterioso,  
ma tu eri il mio sostegno sicuro».

<sup>13</sup> M. CIMOSA, *La preghiera dell'anziano "Tu sei la mia fiducia fin dalla giovinezza": La "Terza età" nei Salmi*, in *Gli anziani nella Bibbia*, 23-47.

Attingendo alla ricchezza della sua esperienza passata può davvero presentarsi ora come «maestro di vita» per i ragazzi e i giovani, orientato verso un *futuro* inteso come rinnovamento interiore e come una speranza piena di gioia con la possibilità di un impegno missionario ed evangelizzatore (vv. 17-18.24):

«Fin dalla giovinezza, o Dio, mi hai istruito,  
e ancor oggi proclamo i tuoi prodigi.  
Ora sono anziano, con i capelli bianchi,  
o Dio, non mi abbandonare!  
così annunzierò ai giovani la tua forza,  
la tua potenza ai figli che verranno (...).  
Tutto il giorno la mia lingua  
racconterà le tue opere gloriose:  
chi attentava alla mia vita  
è coperto di vergogna e disonore».

Nell'antichità la viva voce degli anziani era la via normale attraverso cui le nuove generazioni venivano a conoscenza dei fatti storici del passato. Anche la trasmissione del credo storico in Israele basato sul ricordo dei fatti e delle meraviglie operate dal Signore nell'ambito familiare era uno dei compiti più preziosi delle persone anziane. Attraverso la trasmissione di generazione in generazione l'anziano è il custode e il garante della parola di Dio, viva, presente nella comunità. I verbi «narrare, ricordare, insegnare» appartengono al vocabolario biblico della catechesi. L'ultimo versetto del salmo:

«Tutto il giorno la mia lingua  
racconterà le tue opere gloriose:  
chi attentava alla mia vita  
è coperto di vergogna e disonore» (*Sal* 71,24).

Dal presente con uno sguardo retrospettivo al passato ma per essere rilanciati verso il futuro perché «ciò che chiamiamo il principio è spesso la fine e finire è cominciare. E la fine è là donde partiamo». <sup>14</sup>

La vita umana esce dall'angoscia della temporalità quando è vissuta come una continuità nella quale non ci si aspettano delle rotture radicali, un'armoniosa sintesi di un presente che non rifiuta né la memoria dei fatti compiuti da Dio in noi, né la memoria delle proprie vicende ed esperienze, persino negative, e che si apre alla speranza fondata appunto sui fatti compiuti da Dio in noi e da noi in Dio.

<sup>14</sup> T.S. ELIOT, *Quattro quartetti*, Milano, Garzanti, 1976, 77.

## 9. Conclusione

Riprendendo perciò e completando quanto si diceva all'inizio dell'intervento bisogna dire che a riguardo della Bibbia possiamo registrare due costanti:

### *a) La permanenza del tempo nella storia*

La storia biblica è «libertà (o liberazione) e ripetizione» nel senso che tutta la storia è nello stesso tempo dell'uomo e di Dio, è storia e metastoria: si tratta di una realtà attuale e contingente che, insieme, si apre verso la sua pienezza nel futuro. Nessuna teologia radicata nella Bibbia (sia essa una teologia della speranza o politica o della liberazione o delle realtà terrene...) può prescindere da questa visione. Ogni sana lettura dei testi biblici deve essere, insieme, memoriale del passato, ricerca della pienezza di significato nel presente, apertura verso il significato futuro e definitivo.

### *b) La logica della storia della salvezza*

La seconda costante consiste nella logica dell'amore di Dio che continua sempre lungo le varie tappe dello sviluppo del piano della salvezza. L'AT è come una strada aperta, come una rivelazione progressiva della felicità, amore, sicurezza, salvezza per l'uomo, per tutto l'uomo.

Per la Bibbia la salvezza è messa in rapporto con tutto l'uomo, come singolo e come collettività, in una situazione di spazio, di tempo e nel suo divenire.

L'iniziativa è di Dio e si tratta di una salvezza teleologicamente ultramondana, anche se permane e si trasforma radicalmente.

È logico che dal punto di vista della storia della salvezza AT e NT costituiscono un'unità e raccontano tutta questa storia della salvezza fino all'eschaton della risurrezione.

Storia umana e storia della salvezza non si oppongono, né l'una va separata dall'altra, ma neppure si devono considerare identificate e sovrapposte tra loro: spetta alla fede e alla profezia coglierne la reciprocità nella distinzione e gli appelli verso un incontro finale.

Rispetto all'annuncio dell'AT, Cristo ha rivelato con maggiore chiarezza e con novità di accenti la tendenza ultima del tempo dell'uomo: ci ha insegnato come recuperare la storia presente dentro quella divina di salvezza (escatologia); la vocazione per ogni uomo è di veder trasformata la sua esistenza nel tempo dentro alla «vita eterna», grazie alla risurrezione di Cristo.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Cf. Anche il contributo di F. Festorazzi citato nella n. 1.



## «...NON HAI RICONOSCIUTO IL TEMPO IN CUI SEI STATA VISITATA»

Note per iniziare una “Lectio” su *Luca 19,41-44*

Carlo BUZZETTI

Circa il nostro tema, come per qualsiasi altro tema di riflessione cristiana, la Bibbia è punto di riferimento ineludibile; ciascuno deve saper leggere la Bibbia in modo fruttuoso, perché essa guidi ed illumini la sua concreta riflessione attuale. Ora iniziamo una Lectio Divina (= LD) a partire da un testo biblico, cioè una pagina dei vangeli che mostra un riferimento esplicito proprio al nostro tema; soprattutto, essa indica l'importanza – faticosa e decisiva – del saper comprendere il significato di uno speciale momento del tempo. È la pagina in cui si dipinge la scena di Gesù che piange su Gerusalemme (*Luca 19,41-44*).

Il contesto – l'intera vicenda di Gesù e persino il più ampio quadro dell'intera Bibbia – mostra come questo episodio sia emblematico; infatti esso costituisce l'occorrenza concreta di una situazione ripetutasi più volte, prima e anche in seguito, nella storia ebraica e cristiana: il dramma del non capire (da parte di Gerusalemme) e anche quello del faticoso comprendere (da parte di Gesù) quale messaggio venga dal tempo attuale, non deciso dalle persone che nel tempo vivono.

Usando un'espressione, poi trasmessa in forma quasi proverbiale, che leggiamo in una pagina di vangelo dove troviamo parole di rimprovero rivolte da Gesù a scribi e farisei, possiamo dire: è la capacità o l'incapacità di avvertire o “distinguere” i “segni dei tempi” (vedi *Matteo 16,3*).

Qui seguiamo la catena, ben nota, di cinque fasi o momenti: lectio, meditatio, oratio, contemplatio, actio. Sappiamo bene che una buona LD è sempre paziente; quindi, prende molto tempo. E noi, qui, almeno la iniziamo.

**Lectio.** Dopo aver letto il testo – così come risuona comunemente nella proclamazione liturgica delle comunità cattoliche o in gran parte dei contesti della loro catechesi – scegliamo la via di svolgere una sorta di racconto esplicitante nel quale, pur rimanendo sempre entro l'orizzonte

del testo, cerchiamo di cogliere con pazienza il significato originario e di indicarlo esplicitamente. Questo testo evangelico, evidentemente molto condensato, è il punto di partenza per una ricostruzione che, in non pochi dettagli, senza dubbio rimane ipotetica. Ma, come in ogni lettura di un testo, il ricostruire la scena è inevitabile! E, comunque, esso è condizione necessaria per comprenderlo; per cui l'uso dell'immaginazione, sapientemente dominata, possiede dignità ermeneutica e scientifica. In ogni caso, tenendo come punto di riferimento il testo, ciascun lettore della ricostruzione può avvertire quanto in essa sia da ritenere – più o meno – soltanto probabile.

All'interno di quel ri-racconto, come tra parentesi, qui vengono esplicitate alcune informazioni – anche audio-visive – di natura storica e contestuale che l'autore della pagina evangelica lascia implicite poiché può ritenere che i suoi primi destinatari già le conoscano; oppure, in maniera analoga, qui vengono segnalate alcune condizioni per giungere a una buona comprensione.

Anzitutto, la lettura del testo.

Quando fu vicino, alla vista della città, pianse su di essa, dicendo:  
 Se avessi compreso anche tu, in questo giorno, la via della pace!  
 Ma ormai è stata nascosta ai tuoi occhi.  
 Giorni verranno per te in cui i tuoi nemici  
 ti cingeranno di trincee, ti circonderanno e ti stringeranno da ogni parte;  
 abatteranno te e i tuoi figli dentro di te  
 e non lasceranno in te pietra su pietra,  
 perché non hai riconosciuto il tempo in cui sei stata visitata.

Poi, un ri-racconto esplicitante (svolto seguendo, oltre il contesto del vangelo di *Luca*, anche quello dei vangeli nel complesso e quello della Bibbia intera).

Poco prima Gesù ha fatto il suo ingresso verso la città (cf. il racconto di *Lc* 19,29-40); ma ora egli si trova ancora in periferia, decisamente fuori del Tempio. In precedenza, più volte Gesù è venuto a Gerusalemme; la prima esperienza dell'incontro con la città risale a quando egli, ancora ragazzo, ha accompagnato il padre e la madre che, nella carovana dei parenti e dei compaesani, andavano in pellegrinaggio verso il Tempio (cf. *Lc* 2,41-50).

Al tempo di Gesù, Gerusalemme ha circa 100.000 abitanti; quindi, non è certo un villaggio qualunque, ma non è nemmeno una grandissima metropoli. (Noi lettori odierni, per cominciare a ben comprendere il rapporto di una persona con Gerusalemme, dobbiamo rifarci all'esperienza, diretta o indiretta, delle persone che hanno familiarità con un centro abitato di quelle dimensioni. Ad esempio, il sottoscritto, per la maggior parte della sua vita, ha abitato una città che è di poco più grande).

Nella sua vita di maestro itinerante, quando va a Gerusalemme con i Dodici, spesso Gesù alloggia nel vicino villaggio di Betania (cf. *Mt* 21,17-18; *Mc* 11,11-12) che si trova a circa due miglia soltanto (cf. *Gv* 11,18); egli può stare nella casa di amici che risiedono lì e lo ospitano facilmente: la famiglia di Lazzaro, Marta e Maria. Anche questa volta Gesù passa da Betania e Betfage, presso il monte degli Ulivi; ma questa volta non si ferma; invece, egli punta diritto verso il centro della città; a Betania tornerà probabilmente più tardi, per la notte (cf. *Mt* 21,17).

Oggi, quando si trova “ormai vicino alla discesa del monte degli Ulivi”, Gesù è subito circondato e quasi assalito da una clamorosa “folla dei discepoli” (cf. 19,37); sono le persone che lo ammirano e, più o meno disordinatamente, lo seguono.

Anche in precedenza, altrove, non poche volte gli è capitato qualcosa di simile. Nella pagina di un evangelista, dove si racconta come Gesù ha guarito un uomo coperto di lebbra, leggiamo un fatto che si è ripetuto spesso: “La sua fama si diffondeva ancor più; folle numerose venivano per ascoltarlo e farsi guarire dalle loro infermità. Ma Gesù si ritirava in luoghi solitari a pregare” (cf. *Lc* 5,15-16). Similmente, un giorno, al nord, dalle parti di Cafarnao, in un prato dove c’era molta erba, poco lontano dal lago di Galilea, una folla di gente rumorosa addirittura voleva prenderlo per farlo re; ma Gesù era riuscito a sfuggire quella gente e se n’era andato lontano da un entusiasmo che probabilmente gli sembrava ambiguo; in fretta, aveva preso un sentiero che porta su una collina lì accanto e si era nascosto; in quel rifugio, rimanendo tutto solo, aveva avuto la possibilità di pregare (cf. *Gv* 6,14-15).

Oggi, qui, la folla lo circonda entusiasta e continua a gridare... In genere, le folle commuovono Gesù; quando vede quelle persone che lo seguono con tenace perseveranza, sino ad essere stanche e sfinite, egli le guarda con compassione. E allora si comporta come un pastore buono il quale deve prendersi cura delle sue pecore (cf. *Mt* 9,36; *Mc* 6,34): accoglie quella gente, parla loro e guarisce tutti quelli che hanno bisogno di essere curati (cf. *Lc* 9,11-12).

La folla continua a gridare... Ma Gesù ama anche lo stare da solo, specialmente per pregare (in *Lc* 6,12 leggiamo che, prima di scegliere i dodici apostoli, “Gesù se ne andò sulla montagna a pregare e passò la notte in orazione”; in *Mt* 14,23 si riferisce di un giorno quando, in un luogo desertico presso il lago di Genèsaret, Gesù ha dato pane alla folla, poi ha detto ai discepoli di salire in barca mentre egli avrebbe congedato la gente, e poi si è ritirato su un vicino monticello fino alle ultime ore di buio (cf. anche *Mc* 6,46: “Appena li ebbe congedati, salì sul monte a pregare”; cf. *Mt* 26,36 al Getsemani: “sedetevi qui, mentre io vado là a pregare”; cf. *Mc* 6,46; cf. anche *Lc* 5,16; 6,12; 9,18; 9,28). A volte, per pregare, egli chiama con sé anche i discepoli più vicini, oppure soltanto alcuni di loro (cf. *Lc* 9,18;

9,28). Tuttavia, non sempre può fare così; spesso Gesù non riesce a isolarsi perché, di fatto, attorno a lui la folla si mostra molto esigente e insistente, al punto che egli e i discepoli non possono “neppure prendere cibo” (cf. *Mc* 3,20).

Questa volta, Gesù non rimane da solo; è ancora circondato da una folla vociante. Forse anche questa volta avrebbe preferito vorrebbe isolarsi, ma non può. Oggi, questa gente lo accoglie in maniera trionfale. Probabilmente costoro pensano che Gesù è – oppure, che potrebbe diventare – un capo capace di liberare il popolo dai pesi della sua triste condizione, combattendo le autorità politiche straniere e i capi religiosi corrotti. Poco prima, nel loro entusiasmo, sulla strada, davanti a lui, hanno steso i mantelli mentre esultavano e lodavano Dio a gran voce: “Benedetto...!” (cf. *Lc* 19,38; gli altri vangeli, là dove descrivono l’insieme di questa scena, aggiungono un quadro: la gente canta “Osanna...!” e intanto getta sulla strada le fronde tagliate dagli alberi, facendo come un tappeto d’onore per Gesù; oppure la gente prende rami di palma e, agitandoli come segni di festa, va incontro a Gesù: cf. *Mt* 21,8; *Mc* 11,8; *Gv* 12,13).

Chiaramente, tutta la nostra scena è molto movimentata e molto rumorosa; nulla ci autorizza ad immaginare, come si fa spesso, un quadro di questo genere: immerso nello spazio di un’austera solitudine e avvolto da un’atmosfera di nobile silenzio, un uomo contempla la città e piange...

Ormai Gesù si trova vicino a Gerusalemme. (Chiunque giunge da quella strada, dopo una svolta, dall’alto scorge le mura del Tempio e d’improvviso si trova davanti, laggiù, un panorama di tutta la città. Chi è spinto da un amore forte e appassionato verso quel luogo, si trova come colto di sorpresa e facilmente è afferrato da una commozione anche violenta).

Nel caso di Gesù, non v’è dubbio che egli nutra verso Gerusalemme un affetto profondo: qui egli è venuto spesso; più volte ha parlato proprio in queste strade o nei cortili di questo Tempio; le persone che ora vede muoversi o sente gridare laggiù, in questo panorama vivo, egli le ha già incontrate, ha discusso con loro, ha guarito i loro malati...; Gesù guarda Gerusalemme quasi come uno che si trova a contemplare la *sua* città; poiché, comunque, egli è un vero ebreo ed ha gli stessi sentimenti di ogni buon ebreo di allora: anche per lui Gerusalemme è il centro della *sua* terra promessa, quella che fu assegnata al *suo* popolo Israele sin dai tempi dei *sui* Padri, è il luogo dove ogni buon ebreo va in pellegrinaggio per la *sua* celebrazione delle grandi feste annuali e dove spesso volge il *suo* sguardo anche da lontano.

Il vedere Gerusalemme, improvvisamente, dall’alto, da un punto di vista che permette di considerare la città tutta insieme, costituisce per Gesù quasi una vera sorpresa, affascinante e dolorosa allo stesso tempo; tale esperienza è, per tanti aspetti, persino traumatica. Già altre volte egli ha provato sentimenti analoghi. Ma ora sono ancor più violenti: in mezzo a

questa gente che continua a gridare entusiasta e lo vorrebbe trascinare subito in avanti, è facile pensare che Gesù si fermi un momento a riflettere sulla realtà che tutta d'un tratto egli si è trovata davanti.

Forse, Gesù pensa e chiude gli occhi ... Quando li riapre, rivede quelle case bianche, con il tetto a terrazza, dove tante volte ha incontrato persone: al caldo del giorno, oppure mentre soffia il vento fresco della notte (cf. *Gv* 3,2.8...). Rivede quelle viuzze a gradini che egli conosce: qui ha incontrato gente malata che gli domandava d'essere aiutata da lui... È probabile che, in un momento di sosta, Gesù riveda un po' tutte quelle persone.

(Quali? La nostra immaginazione può attingere a varie pagine dei vangeli, connesse anche a luoghi diversi da Gerusalemme. Pensiamo ai paralitici, come quello presso la porta delle Pecore, alla piscina di Betzata (cf. *Gv* 5); ai lebbrosi, come quello di Galilea: "Se vuoi, puoi guarirmi" (cf. *Mc* 1,40); ai ciechi, come quello di Gerico: "Gesù, abbi pietà di me" (cf. *Mc* 10,47); a certe persone pateticamente tenaci, come la donna che sperava nell'effetto quasi magico del contatto: "Se riuscirò anche solo a toccare il suo mantello, sarò guarita" (cf. *Mc* 5,28). Pensiamo alla gente che gli chiedeva di intervenire a favore di un figlio o una figlia o un servitore; come il centurione di Cafarnao che l'ha scongiurato: "Scendi, prima che il mio bambino muoia" (cf. *Gv* 4,47.49); come la donna della zona di Tiro e Sidone che, per sua figlia, ha insistito in maniera mirabile (cf. *Mc* 7,26); e pensiamo a molti altri...).

La grande massa del Tempio, davanti a lui, gli fa tornare alla mente ricordi molteplici. Forse egli ripensa a quando, da ragazzo, si è trovato in una delle sale situate attorno al cortile e lì Maria e Giuseppe l'hanno ritrovato mentre egli ascoltava e interrogava i sapienti "dottori" radunati (cf. *Lc* 2,46). Gesù vede quella cima – il pinnacolo del Tempio – da dove un giorno il demonio tentatore gli ha detto di gettarsi giù nel vuoto per mostrare che egli, il Figlio, era sempre protetto da Dio (cf. *Mt* 4,5-6; *Lc* 4,9-11). Ricorda quando una volta, d'inverno, durante i giorni della festa della Dedicazione, mentre egli passeggiava sotto il grande portico detto di Salomone, dal lato delle mura che danno sulla valle del torrente Cedron, alcuni capi giudei gli si sono avvicinati nervosi per chiedergli con stizza di cessare il suo atteggiamento enigmatico e dire apertamente, alla fine, se egli era davvero il Messia (cf. *Gv* 10,22-23). Gesù rivede le piazze dove i ragazzi giocano: come altrove, spesso, per divertirsi, essi tentano di imitare gli adulti, mimando la musica festosa delle nozze oppure i lamenti dei funerali... Mentre guarda quei ragazzi, Gesù pensa al comportamento di molta gente; sa che certi ragazzi a volte sono capricciosi: tutt'a un tratto, rifiutano di continuare il gioco, non seguono più i compagni che propongono un'imitazione, e allora nascono delle tensioni. Il che somiglia ai diversi atteggiamenti che la gente tiene verso Giovanni Battista e verso lui stesso: per un po' li ascoltano come vere guide spirituali; ma poi, forse

senza un motivo importante, rifiutano di seguirli ancora. Perciò, un giorno, in un altro luogo, al nord, Gesù ha usato parole molto severe contro “gli uomini di questa generazione” (cf. *Lc* 7,31-35).

Soprattutto, Gesù rivede con emozione quella piazza, vicino al Tempio, dove un giorno alcuni scribi e farisei gli hanno trascinato davanti una donna che affermavano di aver sorpreso in flagrante adulterio... Si capiva che avevano già deciso di condannarla, ma dicevano che volevano anche il parere del rabbi Gesù...; in realtà cercavano di metterlo alla prova per avere di che accusarlo; quindi, per riuscire a incastrare questo rabbi tanto ammirato dalla gente, gli hanno posto una domanda trabocchetto: “Mosè, nella Legge, ci ha comandato di lapidare donne come questa. Tu che ne dici?” Gesù ricorda quel momento: allora egli pareva uno che ormai non ha più una via d’uscita, è messo al muro e non ha scampo; ma anche quella volta lo Spirito del Padre gli aveva dato la forza e l’abilità di uscire dalla trappola; dapprima, egli si era messo a scrivere per terra, col dito nella polvere...; poi, aggredito dalle parole insistenti di quegli scribi e farisei, aveva detto loro che potevano pure colpire la donna con le pietre, cominciando da chi non aveva nessun peccato; l’effetto di quel suo intervento era stato clamoroso e quasi comico: tutti gli accusatori si erano allontanati... Gesù vede ancora la scena: egli si era trovato solo di fronte a quella poveretta la quale, con i capelli tutti in disordine, tremava di spavento perché temeva che, alla fine, sarebbe stata condannata da quel famoso e imprevedibile rabbi...; e quando lui, invece, le aveva detto che non la condannava e le aveva comandato di andar via per cominciare una nuova vita senza peccato, la donna era fuggita, ma con incertezza...; era come spinta dalla fretta e, insieme, pareva frenata da una certa incredulità...; andava via, ma di continuo si guardava indietro... finché era scomparsa dentro una stradina ... (cf. *Gv* 8,1-11).

Probabilmente Gesù si domanda: E adesso? Ora forse è giunto il tempo del momento critico? Se pensa che per i suoi fratelli ebrei il Tempio ha un prezioso e altissimo valore simbolico, e che tuttavia gran parte della gente – i capi per primi – vive molto male quel privilegio, Gesù sente ribollire dentro di sé lo sdegno; avverte d’essere come afferrato da uno zelo critico e aggressivo, simile a quello che in passato ha mosso gli antichi profeti. Forse egli si chiede: Questa volta, bisogna dare sfogo a tali sentimenti profetici? Se chiude gli occhi, immagina di scatenare una scena forte: magari agitando una frusta di cordicelle, egli potrebbe scacciare la gente che – nei cortili del Tempio – si ferma a comperare e vendere; poi potrebbe buttare all’aria i tavoli dei cambiavalute e le sedie dei venditori di colombe; e intanto potrebbe gridare che quella deve essere una casa di preghiera e non una spelunca di ladri... Se farà così, è molto probabile che alcuni, soprattutto tra i capi, lo prendano ancora per pazzo o indemoniato; ma certamente resteranno impressionati e, forse, dopo il trauma del-

lo scandalo essi si sentiranno costretti a riflettere. (L'ipotesi non è infondata: in tre pagine dei vangeli – *Mt* 21,12-17; *Mc* 11,15-19; *Lc* 19,45-48 – leggiamo che la purificazione del Tempio avviene proprio dopo l'ingresso a Gerusalemme).

Già in precedenza, molte volte Gesù ha provato a convincere la gente di Gerusalemme, ha cercato di raccogliera come fa una chiocchia con i pulcini; ma senza successo. Di fatto, fino ad oggi, quando ha dato sfogo ai suoi sentimenti, Gesù si è limitato alle parole; ha rimproverato la sua città parlandole come se fosse una persona e ha detto:

Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi coloro che sono mandati a te, quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli come una gallina la sua covata sotto le ali e voi non avete voluto! | Ecco, la vostra casa vi viene lasciata deserta! Vi dico infatti che non mi vedrete più fino al tempo in cui direte: Benedetto colui che viene nel nome del Signore! (*Lc* 13,34-35; cf. anche *Mt* 23,37-39).

In quei casi, non vi sono stati grandi cambiamenti. Ma adesso, poco fa, è accaduto qualcosa di diverso; la folla che ha accolto Gesù, a gran voce gridava proprio parole come quelle:

“Benedetto colui che viene, il re, nel nome del Signore” (*Lc* 19,38).

E la gente continua ad acclamare, rumorosamente. Quindi, forse ora per Gesù è il momento di farsi “vedere” di nuovo; adesso è proprio il tempo di andare oltre le parole e di manifestare quel sentimento sdegnato operando un gesto speciale e forte!

(Intanto, forse, s'avvicina l'ora del tramonto... cf. *Mc* 11,11).

Non è facile dare sfogo al proprio desiderio di rimprovero quando, davanti agli occhi, si ha un mondo che, nonostante tutto, rimane oggetto di un amore può forte d'ogni sdegno. Gesù lo sa bene: oggi egli prova per questa città e per questo popolo un doloroso amore che semplicemente continua l'amore forte e faticoso di Dio stesso; da secoli, in tale amore si alternano e si intrecciano rimprovero e consolazione, minaccia di punizione e promessa di perdono, messaggi e gesti di castigo e di misericordia. Sono temi che si sentono ripetere, ogni sabato, nelle sinagoghe, quando si leggono le pagine dei profeti, specialmente quelle che riferiscono proprio le parole del Signore; più volte, molto chiaramente, quelle parole parlano di sdegno, di commozione e di gelosia:

“Il mio popolo è duro a convertirsi [...*Ma*...] Come potrei abbandonarti [...] Israele? [...] Il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo fremito di compassione” (*Os* 11,7-8); “Io sono ingelosito per Gerusalemme e per Sion di gelosia grande [...] Io di nuovo mi volgo con compassione a Gerusalemme [...]” (*Zc* 1,14.16); ecc.

È faticoso decidere di punire chi si ama. Si capisce come, avvertendo che adesso deve progettare i prossimi passi, Gesù si senta preso dalla commozione: al vedere Gerusalemme e – insieme – al pensare che tra poco la incontrerà e dovrà rimproverarla in maniera pesante, Gesù non riesce ad evitare di piangere. Nulla suggerisce che egli faccia finta; piange davvero!

Tra le lacrime, egli parla ancora a questa città quasi come farebbe uno rivolgendosi a una persona capace d'ascoltare: *Se avessi compreso anche tu, in questo giorno, [...]*. Come a dire: Perché non hai capito, Gerusalemme?! Quante volte i profeti hanno voluto indicare a te la via che ti avrebbe condotto alla pace vera e piena, ma tu li hai uccisi; quante volte io, il Figlio inviato come ultimo e grande anello di quella lunga catena profetica, ho voluto raccogliere i tuoi figli, ma tu non mi hai ascoltato davvero! Non hai colto l'importanza dei tempi critici, importanti per te.

Forse in questo momento Gesù è incerto; prima di lanciarsi a compiere questo passo, forse teme che, quando egli sarà nel cuore della città, la gente reagisca con superficiale e patetico entusiasmo (proprio come fa quella folla di discepoli che ancora lo circonda vociando...) oppure reagisca con ostile chiusura, come si fa di fronte a un pericolo (e questo può essere soprattutto l'atteggiamento dei capi...).

(Un evangelista registra un clima di questo genere altre due volte. Prima, già quando in Gerusalemme giunge la notizia che è nato un bimbo-messia:

“Dov'è il re dei Giudei che è nato? Abbiamo visto sorgere la sua stella e siamo venuti per adorarlo”. All'udire queste parole, il re Erode *restò turbato* e con lui tutta Gerusalemme (Mt 2,2-3).

Più avanti, il medesimo evangelista descrive un clima simile proprio in questo momento:

“Entrato Gesù in Gerusalemme, tutta la città *fu in agitazione* e la gente si chiedeva: “Chi è costui?”. E la folla rispondeva: “Questi è il profeta Gesù, da Nazaret di Galilea” (Mt 21,10-11).

O forse Gesù ha paura per sé; teme che i capi religiosi, sentendosi minacciati, reagiscano come vedendo in lui un pericolo, capiscano di non riuscire più ad evitarlo, e quindi pensino che ormai lo debbono distruggere. Contro di lui, essi potrebbero presentare delle accuse di tipo religioso, per cercare di renderlo spregevole agli occhi della gente e per eliminarlo mediante un qualche linciaggio operato dalla folla opportunamente sobillata, al punto da scatenare uno zelo fanatico. Oppure, se non riescono ad attuare i loro propositi servendosi di quella via giudaica, i capi religiosi potrebbero cercare di coinvolgere le autorità politiche dei dominatori romani

presentando Gesù come un pericoloso sobillatore; lungo questa via, per loro l'efficacia sarebbe ancor più sicura perché metterebbero in moto chi davvero ha il potere di intervenire con la forza estrema, chi è facilmente disposto a usare quel suo potere per annientare anche una piccola radice di sospetto. Comunque, in entrambi i casi, Gesù si troverebbe di fronte alla prospettiva d'essere ucciso: o dalla folla agitata e scatenata, o dai romani sempre ben decisi a stroncare sul nascere ogni minaccia. Egli conosce che cosa, probabilmente, lo attende in Gerusalemme: se vorrà confermare e accentuare il suo atteggiamento, facilmente potrebbe diventare la vittima di una cieca invidia religiosa che non teme neppure di far morire un innocente, oppure potrebbe diventare la vittima di chi, per difendere il suo ordine preferito, saprebbe servirsi di ogni mezzo e agire con spietato opportunismo politico. L'idea della morte lo spaventa.

(Noi, che leggiamo questa pagina oggi e conosciamo il seguito della vicenda, sappiamo come in questo momento Gesù abbia davvero molti reali motivi per non essere tranquillo; sappiamo che, per evitare di finire in croce, egli dovrebbe fuggire via...).

Gesù comprende che adesso il tempo critico pare giunto, che ora è il momento della decisione. In quest'ora le sue lacrime sorgono certamente dalla fortissima commozione, ma forse non solo da essa. Forse nascono anche dall'angoscia che uno prova di fronte alla morte (i vangeli dicono che Gesù prova sentimenti di quel genere in forma violenta quando, un po' più tardi, è nell'orto del Getsemani e vede molto vicino il momento critico decisivo).

(Chi adesso piange è la medesima persona; quindi un'interpretazione drammatica del lamento su Gerusalemme pare suggerita come plausibile dagli stessi testi evangelici).

La pagina che abbiamo scelto per questa LD si dilunga parecchio nel riferire le parole di Gesù; offre il quadro di uno che, mentre piange, esprime molte parole... (È vero che alcuni – non pochi, persin troppi – descrivono una scena fatta di composti sussurri leggeri, bagnati da sobrie e dignitose lacrime...; ma, basandosi su argomenti soltanto incerti, sarebbe arduo sostenere che il testo invita ad escludere un'interpretazione più mossa e più rumorosa, soprattutto un'interpretazione che – al limite – fornisce l'immagine di alcune parole quasi urlate a fatica e avvolte in forti singhiozzi).

Molte di quelle parole indicano le varie e penose vicende che stanno per abbattersi su Gerusalemme (l'attacco dei "nemici"... , le "trincee"... , l'assedio di coloro che "circondano" e "stringono" la città da ogni parte... , i "figli" uccisi... , le distruzioni... , il ribaltamento di ogni "pietra"... ); tali parole si riferiscono a concrete vicende ormai passate, e tanto contingenti da sembrare forse senza un reale parallelo con la nostra situazione e quindi poco interessanti per una lettura attualizzante. (Noi, senza verifica-

re qui la fondatezza di tale criterio di lettura – quindi senza accoglierlo né rifiutarlo – ora scegliamo di considerare soprattutto le altre parole).

Gesù dice:

Se [tu] avessi compreso anche tu, in questo giorno, la via della pace!  
Ma ormai è stata nascosta ai tuoi occhi.  
[...] non hai riconosciuto il tempo in cui sei stata visitata.

Come a dire: Perché non hai voluto capire, Gerusalemme? Eppure tante volte le voci di Dio, i profeti, ti hanno parlato e hanno cercato di farti vedere quale via conduce al benessere totale, pieno e profondo il cui nome è “pace” (*shalom*); ma tu non li hai voluti ascoltare, non hai accolto i loro richiami, non hai convertito la tua vita; anzi, hai perseguitato in mille modi quei profeti. Ugualmente, quante volte io – il Figlio stesso del Padre – ho voluto raccogliere attorno a me i tuoi figli, per istruirli e guidarli; ma tu, dimenticando o rinnegando alcuni entusiasmi iniziali, ti sei rifiutata di seguirmi sino in fondo; anzi, per me tu stai preparando una croce (uno di quei patiboli che si vedevano abbastanza spesso da quelle parti, in quei tempi). Ormai tu hai deciso di trattarmi come un eretico o un delinquente! E adesso tu sei come accecata; ora non sei più in grado di vedere quella via; quindi, per te ormai essa è “nascosta” e praticamente invisibile.

Quel che ora accade contro di te, avviene come conseguenza suicida della tua penosa scelta di trascurare i messaggi incontrati. Un tempo tu sei stata “visitata”, cioè tu hai ricevuto interventi di generosa misericordia, gesti di potente salvezza, parole di netto rimprovero; ma tu non hai “riconosciuto” l’importanza decisiva di quei momenti, non hai saputo né voluto avvertire ed accogliere quel tempo come occasione preziosa e decisiva. Perché questo? Tutto ciò mi colma di una tristezza infinita...

Quindi, per Gesù il dramma è duplice: da una parte, egli vede che ora Gerusalemme non sa più comprendere il significato del tempo nel quale è stata “visitata”; dall’altra, egli fatica a cogliere e ad accettare l’invito che il Padre gli rivolge proprio in questo momento del tempo vissuto nella condizione concretamente umana di chi anzitutto è chiamato ad ubbidire (cf. *Eb* 5,7-8:

Egli nei giorni della sua vita terrena offrì preghiere e suppliche con forti grida e lacrime a colui che poteva liberarlo da morte [...] imparò l’obbedienza dalle cose che patì [...]).

Da quei due motivi, intrecciati, sorge una faticosa tristezza: per cui Gesù piange ...

(Seguono poi gli altri momenti della LD; qui li indichiamo solo in forma molto schematica)

*Meditatio* = una luce sulla propria situazione...  
= da ieri a oggi, sul ponte delle analogie...

- la continuità  
(analogie: entusiasmo, superficialità, rifiuto...  
i momenti critici del tempo e la nostra esperienza...)
- l'estensione del messaggio-fonte...  
(il testo parla anche oggi, dice a me/noi che *il tempo* è...)

*Oratio* = una risposta-preghiera...  
= in dialogo con la fonte del messaggio...

- Di fronte al messaggio del testo che dice:  
*questo tempo, adesso, è critico...*  
forse i primi destinatari hanno parlato e risposto?...
- Anche noi, destinatari di oggi, parliamo e rispondiamo...

*Contemplatio* = un'apertura di prospettiva...  
= per una mentalità, verso il futuro...

- dopo la notizia (ieri),  
dopo la riflessione circa la situazione (oggi),  
dopo la risposta-preghiera...
- considerando le possibilità future, noi ora vediamo:  
*la nostra vita, segnata dal tempo critico, è...*

*Actio* = un programma  
= pianificando la nostra esistenza convertita dall'in-  
contro con la Parola...

- vogliamo stabilire un collegamento con il nostro fare quotidiano...
- noi abbiamo capito: *il tempo è critico...*;  
ecco dunque alcune linee del nostro programma di riforma di vita...  
perché noi ora ci siamo proposti di non fare come Gerusalemme,  
che ha ignorato il richiamo espresso nelle vicende del tempo,  
ma di fare come Gesù che, pur a fatica,  
in quel momento del tempo ha saputo cogliere la voce del Padre.



## CONCEZIONE CRISTIANA DEL TEMPO

### Il “tempo della salvezza”

Achille M. TRIACCA

Le concezioni circa il tempo che nel decorso dei secoli si sono succedute e si avvicenderanno ancora evolvendosi e involvendosi, superandosi e inglobandosi, meritano ogni considerazione. Fanno parte della *mens humana*, dell'*intellectus quaerens aliquid* della insaziabilità della scienza umana. Non mi ci attardo. Altri lo hanno fatto. Io stesso in altra occasione mi sono soffermato tracciando una loro sintesi sotto due versanti: le concezioni o interpretazioni del tempo da un punto di vista “profane” e le altre da un punto di vista sacro.<sup>1</sup> Oggi cambierei le loro denominazioni. Decisamente parlerei di quelle non cristiane e di quelle cristiane. Queste ultime nei venti secoli della loro esistenza si sono fondamentalmente mantenute nella stessa tonalità. Effettivamente vivono di tre modalità che sono sintetizzate come segue:

(\*) Modalità *biblica* perché è lo Scritto Sacro che la inculca e cioè: “Cristo sta all’inizio e alla fine del tempo perché l’*alfa* e l’*omega*, l’inizio e la fine, il primo e l’ultimo (cf. *Ap* 1,8; 21,6; 22,13) Egli ne è la pienezza” (cf. *Gal* 4,4).

(\*) Modalità *patristica* perché la *mens* dei Padri della Chiesa interpretando la Parola di Dio l’hanno inculcata nelle generazioni di fedeli loro coeve. Mi piace sintetizzarla con due scultoree asserzioni:

Cristo è *autore e creatore del tempo*;<sup>2</sup>

Cristo *denominato Alfa-principio e Omega-fine, egli stesso fonte e ragione di tutto quello che c’è, che fu e che sarà nel futuro.*<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Si veda per esempio il lemma *Tempo e liturgia*, in D. SARTORE - A.M. TRIACCA (Edd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma, Paoline, 1984, 1494-1508 e la bibliografia citata qui sotto alla nota 5.

<sup>2</sup> L’affermazione è di AMBROGIO DA MILANO, *De fide* I, 9, 58 “*temporis auctor et creator*”.

<sup>3</sup> L’asserzione è di un poeta cristiano PRUDENZIO, *Cathemerinon liber, Hymnus IX* “*Alpha et Omega cognominatus ipse fons et clausula omnium quae sunt, fuerunt, quaeque post futura*”. Questo inno è usato nei II Vespri del 1° Gennaio - Solennità di Maria Madre di Dio.

(\*) Modalità *liturgica* che mette in risalto che Cristo non solo è il “panokrator” ma è anche *sacralizzatore del tempo e ragione d’essere dei secoli*.<sup>4</sup>

È nella scia di questi principi apoftegmatici e di altri disseminati anche in questo contributo che anni or sono<sup>5</sup> avevo osato formarne uno sintetico con il quale si asserisce che *Christus omnium temporum Dominator non adstringitur spatiis temporalibus*. Effettivamente il Signore dominatore e fautore di tutti i tempi, non può essere coartato da alcun tempo. Ciò equivale ad affermare che anche lo studio di questo soggetto, al caso pratico, non è affatto esauribile.

In ogni caso lasciando a monte le problematiche, preferisco – in forma schematica – fornire una specie di elenco illustrativo di quanto meriterebbe una più ampia trattazione sintetizzata in enunciati. Essi sono di per sé intuibili di primo acchito. Qualche breve riflessione che segue al loro enunciato, servirà per avviare personali approfondimenti. Il loro insieme vuol raggiungere la finalità di porre in risalto i contenuti, racchiusi nel titolo del contributo.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> L’espressione è nel *Liber Mozarabicus Sacramentorum* (al nr. 187 dell’edizione di M. Férotin): “consecrator temporum et conditor saeculorum”.

<sup>5</sup> A comodità del lettore e perché possa integrare quanto qui viene esposto, ritornando a volte sui precedenti miei contributi, ricordo che sollecitato dall’incombenza dello studio e della docenza ho dovuto trattare sia 1) sull’anno liturgico [si vedano: A.M. TRIACCA, *Anno liturgico: alcuni presupposti della sua esistenza e struttura*, in «Salesianum» 34 (1972) 321-330; ID., *Anno liturgico: verso una sua organica trattazione teologica*, in «Salesianum» 38 (1976) 613-621; ID., *Anno liturgico: “icona” del rapporto tra l’“hodie” e l’“eschaton”*, in «Rivista liturgica» 75 (1988) 473-485; ID., *Teologia dell’anno liturgico nelle liturgie occidentali antiche non romane*, in S. MARSILI (Ed.), *Anamnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia* 6. *L’Anno liturgico: storia, teologia e celebrazione*, Genova, Marietti, 1988, 307-366; ID., *Sangue di Cristo e anno liturgico (contributo alla spiritualità liturgica)*, in A.M. TRIACCA (Ed.), *Il mistero del Sangue di Cristo nella liturgia e nella pietà popolare* 1, Roma, Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1989, 99-139; ID., *Adattamento e anno liturgico*, in *Liturgia e adattamento. Dimensioni culturali e teologico-pastorali*, Roma, CLV, 1990, 97-152; anche in «Salesianum» 52 (1990) 3-52. Ed anche ID., *Vers une théologie liturgique de l’eschatologie (pour une lecture des éléments du langage liturgique d’un point de vue eschatologique)*, in A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (Edd.), *Eschatologie et liturgie*, Roma, CLV, 1985, 295-312]; sia 2) più direttamente sul concetto di tempo liturgico: [per esempio: A.M. TRIACCA, *Cristo e il tempo: la “Redenzione come storia”. Alcuni presupposti teologico-liturgici per la comprensione e vitalizzazione dell’Anno Liturgico*, in «Liturgia» 12 (1978) 830-850 anche in: *L’anno liturgico e la sua spiritualità. Cristo ieri, oggi e sempre*, Bari, Ecumenica, 1979, 7-31; ID., *Tempo e liturgia*, in SARTORE - TRIACCA (Edd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, 1494-1508; ID., *La celebrazione tra “hodie” e “quotidie”: da categorie cronologiche a realtà liturgiche*, in «Ecclesia Orans» 16 (1999) 63-78] sia 3) di un particolare aspetto patristico santambrogiano sul concetto di tempo nel cristianesimo [Si veda A.M. TRIACCA, “*Christianus qui plenitudinem temporis agnovit*”. *Una prospettiva escatologica in Sant’Ambrogio*, in «Ecclesia Orans» 2 (1985) 31-65].

<sup>6</sup> Mi premuro di avvertire che per quanto si manterrà uno stile espositivo, si dovrà far ricorso a volte a terminologia tecnica e appropriata per poter esprimere in poco spazio diversi concetti. Sempre sono memore di un detto dell’abate Bernardo di Chiaravalle nel-

## 1. La concezione cristiana del tempo prende l'avvio dal contesto di fede

Senza la fede il tempo è solo *chronos*, mitizzato in una divinità che tutto divora o idealizzato in una concezione filosofica che è illudente e deludente. Il *tempo della fede* al contrario supera le ritenute e intese nozioni eterree di tempo, perché non è corrispondente a sterili arzigogoli.

Dalla Parola di Dio la fede (cf. *Rom* 10,17) e dalla fede, con la conversione, il tempo della fede porta a prendere coscienza riflessa che il tempo appartiene a Dio come ogni altra realtà dove l'*anthropos* vive. È quindi *tempo di Dio*, come di Dio è lo spazio e ogni essere. Con l'autore e il facitore della fede (cf. *Ebr* 12,2) che è il Cristo Signore, nostra fede (cf. *Rom* 3,26; *Gal* 3,22), il tempo appartiene tanto all'uomo quanto a Dio. Il tempo è in Cristo Gesù, Persona divina, come in Lui c'è l'umanità. Il *tempo della fede* è *tempo di Dio* perché appartiene a Cristo; in una parola è *tempo di Cristo*. In Cristo, con Cristo e per Cristo l'*anthropos*, fatto *fidelis*, vive e dà senso a tutto, perché il "Kyrios-Dominus-Signore del tempo" è struttura e orientamento interiore della storia stessa.

È da questo enunciato che si comprende come al concreto si possano superare le concezioni sul tempo quanto meno parziali per non dire erronee, che circolano nel mondo che si etichetta di cultura.

Ed è proprio nel contesto di fede che scaturisce e si sviluppa il concetto e la realtà corrispondente di tempo "sacro" nell'accezione di sacro autentico. Esso dà il primato a Dio "Uni-Trino", in sinergia con la libera azione umana. Di per sé esiste un'unica autentica interpretazione di tempo sacro: come unica è la rivelazione per eccellenza e unico è il Dio tri-personale.

L'*interpretazione del tempo* o si radica nell'eternità di Dio o essa si vanifica.

È di nuovo la Parola di Dio che permette di acquistare i parametri esatti per fondare la concezione cristiana di tempo. Essa si sviluppa da "In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio" (*Gv* 1,1) a "In principio Dio creò" (*Gen* 1,1), per giungere alla sua pienezza (cf. *Gal* 4,4).

Si faccia caso che l'*arché* del tempo non dà luogo all'*arche*-logia ma alla *alfa*-logia: l'*alfa* è Cristo come egli è la pienezza del tempo e si pone come il punto *omega* dove il tempo stesso tende. Dunque l'*arche*-logia si sovrappone quanto alla *alfa*-logia come all'*omega*-logia: si tratta di Cristo-logia vitale, vitalizzata, vitalizzante. Tocca ai fedeli capire che è anche vitalizzanda.

La scienza dunque che studia ed approfondisce la visione cristiana del

*l'Epistola* 398,2 cioè il canto come il dire deve essere: *Sic suavis, ut non sit levis; sic mulceat aures, ut moveat corda (...)* sensum litterae non evacuet sed fecundet.

tempo è sovrapponibile alla Cristo-logia. Egli è il Salvatore, il *Sóter* per cui dalla Cristo-logia si deve passare alla Soterio-logia. È per Cristo che si realizza la salvezza in una serie di fatti storico-salvifici. Per lui è stato creato il *cosmos*. Qui si avvicendano momenti o eventi che rispetto al vivere dell'umanità appartengono o al passato o al presente o al futuro salvifico. Il tempo *vero* non illusorio il tempo *pieno* non vuoto, il tempo *significativo* non scipito proviene dalla successione, e dalla reciproca dipendenza gli uni dagli altri, degli eventi di salvezza esprimibili con un termine molto caro ai Padri di lingua greca qual è: *Kairós*.

Un nuovo evento di salvezza non abolisce l'effetto salvifico del precedente ma lo porta verso il suo completamento che è il *Kairós* per eccellenza: Gesù storico-metastorico. Egli quale "pienezza del tempo", dà senso compiuto alla dimensione temporale, spaziale, creaturale. Poiché la creazione del mondo è inclusa nel periodo che ha come vertice e centro il *Kairós-Cristo* (cf. *Ef* 1,10), la stessa sua realizzazione e palingenesi con terre nuove e cieli nuovi (cf. *Apoc* 21,1-8; *2Pt* 3,13) tende progressivamente all'Éschaton. La concezione cristiana del tempo illuminata dalla fede percorre il tragitto *dalla* "protologia" salvifica (= alfa-logia) *all'* "escatologia" altrettanto salvifica (omega-logia) passando dalla keiro-logia che è soterio-logia. La storia della salvezza è orientata fondamentalmente dal disegno di Dio che si svolge e si manifesta in essa in moltissimi modi ma che si concentrano in Cristo (cf. *Ebr* 1,1). Dunque la storia è costellata non dal ritorno ciclico di corsi e ricorsi storici, ma dall'insieme di eventi che hanno un carattere unico e non si ripetono. Essi si depositano nella "memoria-anamnesis" con la propria virtualità ed efficacia salvifica. Questa a sua volta è tutta rapportata alla Trinità santa Padre-Figlio-Spirito Santo Tre Persone coinvolte ciascuna a titolo speciale nella comprensione cristiana del tempo, come si cercherà di ricordare per sommi capi qui sotto ai paragrafi 2 (= Padre), 3-4-5 (= Figlio), 6 (= Spirito Santo).

## 2. Il tempo è ordinato a manifestare la bontà del Creatore

Per mezzo della fede, dono e conquista, il fedele riesce a comprendere che in ogni *kairós* si concentra l'amore del Creatore che dona il "segmento di tempo dell'esistenza", come memoriale vitale della creazione in atto.

Si faccia caso che presso i cristiani delle chiese dell'Oriente è convinzione diffusa che studiare la teologia è innanzitutto riflettere sinergicamente con lo Spirito Santo sull'oikonomia, cioè sulla serie di fatti, di eventi mediante i quali Dio entra nella vita dell'uomo e che sono coordinati fra di loro dalla Sapienza divina, in vista di una finalità specifica. Il più *appariscnte* fra i momenti di salvezza è la creazione dell'uomo a immagine del Cristo. Il più *dinamico e operativo*, ovvero il più sorprendente e il più efficace,

è l'evento del Verbo fatto carne. L'espressione di Leone Magno: "Mirabilmente hai creato, più mirabilmente hai redento", potrebbe essere resa così: "In principio Dio disse: 'Sia fatto'. Disse: 'Sia fatto bene in ogni sua parte'. E fu fatto 'bene'. Poi, per opera del primo Adamo, venne distrutta ogni parte di 'bene' e fu la rovina. E Dio ri-disse: 'Sia ri-fatto'. Disse: 'Sia ri-fatto bene in ogni sua parte'. E fu ri-fatto 'meglio'. Per opera del secondo Adamo venne rifatta ogni parte di 'bene'. Fu fatto il gaudio della creazione. Fu fatta la gloria della creazione. Ed abitò fra noi in persona, nel tempo, una volta per la continuità di sempre". La bontà di Dio si manifesta nell'umanità e benignità del Salvatore nostro per mezzo del quale tutto è creato (cf. *Tt* 3,4; *Col* 1,16).

Al "in principio Dio creò" pari all'*hodie* della creazione buona, succede e s'avvicenda l'*hodie* "nella" e "della" "pienezza del tempo": l'*hodie* "escatologico" della Ri-creazione ottima.

Tutto ciò viene esplicitato da Paolo che fissa il suo sguardo sul Cristo 'uomo-Dio', sul Cristo di carne e di gloria, sul Signore che entra nel tempo tramite una donna (cf. *Gal* 4,4) ma che è sempre, anzitutto, "il Figlio proprio di Dio" (*Rom* 8,32), il Signore. Il Padre è creatore, ma nel suo unigenito Figlio Gesù Cristo. Professa Paolo in *1Cor* 8,6: "Non c'è che un solo Dio, il Padre da cui tutto procede, e mediante il quale noi siamo; e un solo Signore, mediante il quale tutto esiste, e anche noi *per mezzo suo*". Anzi, nella Lettera ai Colossesi, Paolo precisa e inquadra questo tema: "Egli è l'immagine del Dio invisibile, il primogenito di tutta la creazione, perché *in lui* sono state fatte tutte le cose nei cieli e sulla terra, le visibili e le invisibili, i troni, le dominazioni, i principati, le potestà: tutto è stato creato *da lui* e *per lui*" (1,15-17). E l'Autore della *Lettera agli Ebrei* (1,2-3) asserisce: "Dio ha parlato per mezzo del Figlio, *per opera del quale ha creato* il mondo. Questo Figlio, che è lo splendore riflesso della gloria del Padre e l'impronta della sua sostanza, sostiene *tutto* con la sua potente parola". D'altra parte il prologo giovanneo accentua la medesima realtà quando afferma: "*Tutto* è stato fatto per mezzo di lui; in lui era la vita, e la vita era la luce degli uomini... Era nel mondo e il mondo fu creato *per mezzo di lui*" (*Gv* 1,3-4.10).

In verità i testi dell'eucologia, che nella celebrazione fanno della parola di Dio un'esegesi viva, sottolineano la centralità di Cristo nella realtà della creazione. Nel *Credo* professiamo la nostra fede nell'unico Signore Gesù Cristo, *per mezzo del quale* sono state create tutte le cose. Nel *Canone Romano* preghiamo: "Per Cristo nostro Signore, tu, o Dio, *crei* e santifichi sempre... e doni al mondo *ogni bene*". E l'*innodia* antica prega: "Cristo, re e creatore per sempre"; "Quando venne la pienezza del tempo sacro, fu inviato dal Padre il Figlio, creatore del mondo, re eterno degli eletti, *creatore di tutte le cose*".

E nel Verbo il Padre pensa e crea il tempo. Il Padre crea il tempo e dà il tempo al mondo mediante il Verbo, denominato dall'inno delle domeni-

che di quaresima (ufficio delle letture) con l'apposizione "*omnium rex atque factor temporum*" e nell'inno delle lodi del tempo della Natività si rammenta che Cristo nato dalla Vergine è il "*beatus auctor saeculi*". Il tempo così è ordinato, nella sua totalità, a realizzare e a manifestare la ricchezza del Pensiero-Parola di Dio creatore, facitore del succedersi dei tempi, lui stesso fattosi 'tempo'. La Trinità architetta e realizza l'incarnazione del Verbo eterno nel tempo per poter manifestare a tutti l'amore che è il costitutivo di Dio.

È nella visione cristiana che possiede sì le radici nell'Antico Testamento ma che è una novità assoluta, unica, esclusiva nell'arco di tutti i tempi e presso tutte le culture che sono resi possibili la conoscenza e l'approfondimento del tempo ordinato a manifestare la bontà del Creatore. La più mirabile creazione, come la prima, passa da Cristo il vero "cosmos" cioè l'ornato, il più bello tra i figli dell'uomo (cf. *Sal* 44,3), l'opera di meraviglie, il concentrato della divinità e dell'umanità.

Si comprende quindi che la concezione cristiana del tempo è mediata da Gesù Cristo Verbo di Dio fatto carne perché passa *da Lui*, *con Lui* è redenta, *per* suo mezzo è comprensibile e *in Lui* da concezione noetica diventa realtà vivibile e da viverci intensamente.

Effettivamente l'attenzione alla bontà del Creatore nei riguardi del tempo che è realtà buona (si rammentino le ripetizioni della bontà del Creato presenti nei primi due capitoli della Genesi) porta la logica espositiva di questo contributo a porre attenzione alle implicanze dei misteri di Cristo in rapporto al tempo stesso.

### **3. Nel tempo si fa presente l'eterno il che equivale a prendere atto che l'Incarnazione del Verbo di Dio dà inizio alla "pienezza-completezza" del Mistero, "eterno e tempo coesistenti"**

Con l'Incarnazione del Verbo di Dio l'eterno invade il tempo perché l'incarnazione segna l'eterno con il tempo, la divinità con l'umanità. L'incarnazione è il 'miracolo dei miracoli' nel quale si compiono le opere meravigliose di Dio. La volontà di Dio si incontra in Maria, con quella dell'umanità. Nel grembo della Vergine Maria e attraverso la sua maternità verginale si compie il tempo della salvezza, poiché 'in quel giorno' una donna diventò la madre di Dio.

La creazione del tempo è voluta da Dio perché esso è destinato ad essere tempo di salvezza in cui nascerà il Salvatore, che compirà in sé il mistero pasquale.

Dio crea il tempo e lo dona al mondo mediante il suo Verbo; lo dona come l'alveo che deve ricevere Colui che del tempo è la pienezza: Cristo Gesù.

L'Oriente cristiano nella sua liturgia si sofferma maggiormente sulla completa epifania dei 'mirabilia Dei', che hanno inizio in Cristo per mezzo dello Spirito. Nell'umanità di Gesù Cristo si manifesta la divinità (festa della teofania, epifania, doxofania, agapetofania). L'Occidente cristiano ama di preferenza vedere nel Signore-Kyrios l' 'humanitas-benignitas' del nostro Salvatore (solennità di Natale).

L'Oriente accentua di rincalzo la festa della croce e la prolessi liturgico-storica della festa della trasfigurazione, che ha implicazioni epifaniche con la croce e la risurrezione, con l'invio dello Spirito e la parusia. L'Occidente, specie nell'arco delle liturgie ambrosiana e gallicana, accentua la parusia. Il regno eterno di Dio è la tappa finale extra-temporale della storia della salvezza che ha inizio già nel 'qui e adesso' ('hic et nunc') del tempo sacro.

Con l'incarnazione del Verbo, incomincia la più grande irruzione, che mai sia avvenuta, dell'eterno nel tempo della storia umana: Dio stesso abita il grembo di una vergine, prende un corpo come il nostro, è in mezzo agli uomini suoi simili, di modo che tutto l'universo trova oramai il suo centro non solo in Dio, ma in un uomo che è Dio. Attraverso il tempo della salvezza erano state preparate le vie al Cristo. La sua venuta, il suo venire a piantare la tenda in mezzo a noi, dà inizio alla 'svolta del tempo', il quale può così superare se stesso e 'per-in-con' Cristo rendersi un continuo presente di salvezza. In questo senso il tempo autenticamente sacro diventa il tempo liturgico, mediante il quale il Dio 'a-temporale' opera nel tempo con le stesse azioni salvifiche che Cristo ha compiuto, in una continuità dell'opera dell'eterno nel tempo. La storicizzazione di quest'opera iniziata nell'incarnazione ha il suo culmine nella pasqua-pentecoste cristiana. Le azioni compiute da Cristo attraverso una durata temporale sono realizzate, dal tempo liturgico che è il Cristo-tempo, in un'attualizzazione che è insieme storica e meta-storica, umana e divina, temporale e sopra-temporale. Con il Cristo, vi è la novità assoluta, il sommo principio, la ripresa radicale del rapporto tra l'umanità e il suo creatore, oramai fondato non più soltanto su Dio che si vuol donare, ma sul Dio-incarnato che è effettivamente donato. Poiché il Verbo si fa uomo, entra nell'esistenza temporale con tutte le relazioni che la situano e la limitano. Ma poiché questo essere umano è anche il Verbo eterno, diviene immediatamente, fin nella sua esistenza temporale, "colui nel quale Dio fa abitare tutta la sua pienezza" (Col 1,19), quella della divinità, dell'eternità, dell'universale e quella dell'umanità, del tempo, del particolare.

Egli diviene colui nel quale tutto nasce, sussiste e si consuma; colui che è il principio, il centro, il fine del tempo cosmico nella sua totalità; diviene il tempo vero, pieno, che ha senso: l'ieri, l'oggi, il 'sempre', il qui, l'ora, l'alfa e l'omega. È l'eterno sempre personalmente impegnato nel divenire e che, nella sua umanità, fonda, inizia e misura il tempo.

Occorre ben comprendere l'"ephapax", il "semel", l'"una volta per tut-

te (o per sempre)” di *Eb* 7,27; 9,12; 10,10, che ha in sé anche l’idea di continuità sovratemporale. È infatti una volta per sempre che Cristo ha compiuto l’“hapax”, cioè l’unica realtà, il mistero pasquale. Cristo, chiamato alfa e omega, è all’origine e al termine di tutte le cose che sono, che furono e che saranno. Una sola volta inviato dal Padre, è apparso in mezzo a noi. Una sola volta nato, morto, risorto, asceso al Padre, penetrato nei cieli, siede alla destra del Padre per intercedere per noi. Una sola volta il Verbo si fa carne, l’eternità si fa tempo, per donare al mondo, attraverso la sua umanità, essere, senso e valore. Perciò, giacché l’eternità fondatrice del tempo è letteralmente presente ed efficace in Gesù Cristo, l’eterno in persona crea il mondo temporale e fa scaturire il tempo come la misura di tutta l’esistenza. Il tempo del mondo è oramai e per sempre, da una parte all’altra e nella sua totalità, fondato, posto, misurato da Gesù Cristo. Il Cristo compendio della salvezza, il Salvatore, il mistero, cioè il piano di salvezza architettato dalla Trinità e realizzato in lui, è la sorgente unica e semplice di tutta l’intelligibilità del mondo. La presenza dell’eterno nel tempo deve essere compresa come l’assunzione del tempo nell’eterno; come la ricreazione del tempo nella sua funzione più radicale, come l’inizio del tempo della salvezza per tutti gli uomini. E questo punto di assunzione, di trasfigurazione, di consacrazione del tempo, costituito da Gesù Cristo, è necessariamente unico, perché è l’intreccio unico: dell’eterno e del tempo; del Creatore e della sua creazione; del Salvatore con i salvati; della Liberazione con i liberati.

La venuta del Verbo incarnato è così l’avvenimento escatologico per eccellenza. Poiché l’eterno diviene presente nel tempo, i ‘primi tempi’ sono chiusi, gli ‘ultimi tempi’ sono inaugurati; l’alleanza è nuova ed eterna. In questo senso gli ultimi tempi sono Gesù Cristo stesso in cui si compie il mistero totale della salvezza, poiché il “Salvatore del mondo” è lo stesso “ieri, oggi e nei secoli” (*Eb* 13,8). Così la salvezza è storia piena, che passa attraverso l’umanità di Cristo. Cristo è in se stesso tutto il mistero, in quanto nella sua umanità il piano eterno di salvezza si attua totalmente per mezzo della presenza e dell’azione divina in lui. Il mistero di Cristo è il *fine* a cui tendeva dall’inizio il piano di Dio; e insieme è il *principio* concreto di quella salvezza che Dio vuole comunicare agli uomini. Il mistero di Cristo è perciò il *centro* e il *culmine* della storia della salvezza che in lui soltanto trova la sua attuazione e la sua ragione.

Si può asserire che il tempo cristiano ha relazione con la redenzione. Essa ha inizio dall’incarnazione del Verbo di Dio e cioè da quando Dio è il “Dio-con-noi” l’Emmanuele.

L’“*Emmanueleitas*” sta a dire la *divinitas* con l’*humanitas*, l’*aeternitas* con la *temporeitas*. Il Dio inumanizzato-temporalizzato perché l’uomo potesse divinizzarsi ed esternizzarsi, liturgicamente si concretizza nell’*hodie* che è Cristo (si veda qui sotto nr. 7).

L'*hodie* liturgico è compartecipato al cristiano perché esso sta a dire compartecipazione del Cristo nel tempo.

L'*hodie* è il tempo nuovo, come il Cristo è la novità dell'omo.

Non capire l'*hodie* liturgico è non capire il segno del tempo (cf. *Mt* 16,4): è non capire Cristo.

L'incarnazione del Verbo di Dio dà la possibilità di riscrivere l'eterno nel tempo, senza che l'eterno smetta d'essere quello che è. Nel corso del tempo l'"*Emmanueleitias*" rende attuante il presente e cioè: "Cristo Signore – l'*hodie* liturgico". È l'Incarnazione che conferisce al presente liturgico (alias: ogni *hodie* liturgico) la *dynamis* di perdurare, cioè di durare per i secoli. Per cui l'*heri* si sovrappone all'*hodie* nel quale l'*et in saecula* vi è "fuso-con", senza essere "con-fuso".

E di nuovo: è per mezzo dell'Incarnazione che la realtà del *kairós* salvifico non è confondibile con la nozione di "istante senza spessore" (come si suol dire), né è sovrapponibile al concetto di "presente senza temporalità".

Il presente liturgico – l'*hodie* per l'appunto – si carica dell'"imminenza" dell'*et in saecula* e della "prossimità" dell'*heri*. Tanto più che l'Incarnazione del Verbo *nihil aliud est quam incohatio gloriae*, cioè è il postulato per la Risurrezione di Cristo.

#### 4. La Risurrezione di Cristo dà inizio ad una nuova realtà di tempo redimendolo dal soggettivismo

Si faccia caso che il Vangelo secondo Matteo inizia con "Libro della generazione di Gesù Cristo, figlio di Davide, figlio di Abramo" (*Mt* 1,1). Da Gesù Cristo, *centro del tempo*, si risale alle origini, per poi ripercorrere la via dello ieri ad oggi (cf. *Mt* 1,2-16.17). Invece il Vangelo secondo Giovanni prende le mosse dalla protologia (cf. *Gv* 1,1) e cioè si parte dal principio (= en arché) per procedere innanzi. Si va dall'eternità al tempo per sottolineare che l'eterno entra nel tempo. Infatti il Verbo di Dio si è fatto carne ed abita fra noi (cf. *Gv* 1,14).

Il Cristo è al centro tra il passato, che possiede le sue "radici" nell'eternità, e il futuro a cui Egli porta e conduce e che è l'eternità. Se – come è – Cristo è al centro, il centro stesso fa perno sull'Incarnazione e sulla Risurrezione gloriosa del Cristo dopo la sua Passione e Morte.

La *Pasqua del Cristo imprime un'altra velocità al tempo*. Esso urge, impelle, impulsa. È la *velocità dell'arrivo*. Di fatto la Risurrezione del Signore è il "momento assiale" del tempo. Essa comunica a quest'ultimo la capacità di superare le accezioni con cui si può considerare il tempo stesso. Non interessa il tempo fisico, né quello fenomenologico. Il tempo liturgico cristiano, in ragione dell'originalità del suo "momento assiale", possiede la capa-

cità che ogni *hodie* liturgico può far coincidere il tempo dell'avvenimento con il "discorso" liturgico che lo enuncia *per preces et ritus*.

All'*hodie* liturgico è connaturata una funzione mediatrice operantesi tra le prospettive eterogenee che la mente umana può possedere circa il tempo. D'altra parte in ragione della Pasqua di Cristo la liturgia possiede in se stessa la sorgente per poter perpetuare il "sarò con voi fino alla fine dei secoli" (cf. Mt 28,20) promesso da Gesù. Effettivamente il tempo è "redimito", con l'umanità stessa, da tutte le concezioni antropiche, simboliche, mitiche, solipstiche, frantumistiche, utopiche, degeneranti ecc. che falsano la realtà del tempo.

Con la Pasqua di Cristo il tempo ha smesso d'essere "imperfetto" nel senso grammaticale ed etimologico (= ciò che non può essere mai compiuto). Esso è compiuto, completo, perfetto. Dalla Pasqua di Cristo deriva all'*Hodie* liturgico d'essere posto tra il "memoriale" dello *Heri* e la "prolessi" dell'*Et in saecula*. Però non con una instabilità indeterminata, ma con la stabilità dinamica.

Si comprende come mai sono inadeguate per comprendere il tempo liturgico concezioni di tempo quali le circolari, lineari, puntualizzate, segmentate, cicliche, a spirale.

Dato che la Risurrezione di Cristo dà inizio alla coesistenza del tempo con l'eterno, ogni tipologia tassonomica, come ogni tassonomia tipologica di tempo, sono inadeguate per esprimere quanto è sotteso al "tempo redimito".

Solo l'*hodie* liturgico rende l'idea che esso è posto al confluire del *moto centripeto* causato dal *quotiescumque* che perviene all'*ecce*, e, a sua volta, è origine del *moto centrifugo* dal *kairós* salvifico alla celebrazione. Ivi iteratamente si concretizza l'*hodie* liturgico. Esso sta a dire, a nuovo titolo, che l'*heri* e l'*et in saecula* co-presenti nell'*hodie*, coinvolgono, con Cristo, i fedeli stessi.

Di fatto le categorie cronologiche per il computo del tempo non sono adeguate né ad esprimere né a significare il tempo liturgico. Esso non è quantitativamente computabile secondo appunto la categoria della *quantità*. Né lo è secondo la modalità "sic et simpliciter" della *qualità*. Di fatto né successioni di entità, né intensità qualitative sono adeguate a significare il tempo liturgico. Forse bisognerebbe inventare un termine nuovo a metà strada tra quantità e qualità quale *quantilità*. Infatti il tempo liturgico è equidistante dall'archeologia (= en arché) temporale e dall'escatologia (= eschaton) temporale perché l'*hodie* liturgico porta nel tempo l'*arché* e l'*eschaton* che non appartengono al tempo ma al mèta-tempo, all'eterno. L'*hodie* liturgico è sempre una *proto-logia* salvifica, rinnovativamente *nuova* e univocamente *unica*.

Le prospettive del futuro nell'*hodie* liturgico hanno forza delle potenzialità del passato in una vivezza, vivacità, vitalità sconosciute dalle teorie filosofiche di ogni cultura e di ogni tempo.

Si è così necessitati a prendere in considerazione più da vicino i parametri della storia della salvezza sovrapponibili alla realtà di “Cristo-tempo”.

### 5. Il tempo è radicato nel “mysterium Christi”, cioè nell’evento storico salvifico di “Cristo-tempo”

Storicamente parlando in rapporto alla rivelazione, strettamente intesa, abbiamo due grandi periodi corrispondenti ai due Testamenti ovvero ai patti di alleanza tra Dio e l’umanità. Di fatto però si tratta di una sola realtà in quanto l’Antico Testamento è preparazione al e del Nuovo Testamento. Secondo il detto santambrogiano “*in vetere, umbra; in novo, lux*” che diventa l’agostiniano “*in vetere latet, quod in novo patet*. Effettivamente in vetere *via*, in novo *veritas*, in Ecclesia *vita*” e cioè sempre Cristo (cf. *Gv* 14,6) perché – come attestato dalla scrittura sacra – nella presente “oikonomia”, cioè nel concreto piano di salvezza, unico tra gli indefiniti piani a lui possibili, Dio escogita e attua liberamente, d’intesa con uomini che si presceglie, una serie di fatti che si dispiegano in determinati ‘momenti’ o ‘eventi’ (*kairói*). Tutti questi momenti nel loro insieme sono ordinati fra loro in vista della realizzazione di un piano divino [= Mistero]. Ci sono momenti o eventi che, rispetto al vivere dell’umanità, appartengono al passato, altri che appartengono al presente o al futuro salvifico. Essi costituiscono la storia della salvezza che ha come centro il Salvatore: Gesù Signore.

In questo senso il paradigma del tempo sacro ricalca lo schema seguente: pone l’accento sul fatto epifanico del ‘Signore’ come inizio della ‘pienezza del tempo’ ed ha il suo vertice nell’evento storico della passione-morte di Cristo, collaterale al *kairós* storico-metastorico della sua risurrezione e dell’invio dello Spirito alla ‘ecclesia’, cioè nel mistero pasquale.

È ovvio che la concezione sacra del tempo (la quale, ripetiamo, è unica: non ce ne possono essere altre che siano autentiche) nell’impatto con le diverse culture assume chiarificazioni, approfondimenti, tonalità differenti. I tentativi per ‘comprendere’ la storia della salvezza sono stati vari, datano fin dall’inizio del cristianesimo e continuano nel fluire dei secoli. La riflessione sulla storia della salvezza si basa e a volte è condizionata da concezioni filosofiche e filosofico-teologiche che intendono comprendere più a fondo il dato di fatto rivelato.

Da questi dati solo accennati, ma il cui senso è facilmente intuibile, si comprende come tanto lo sviluppo quanto il diversificarsi delle connotazioni di tempo sacro, nelle diverse generazioni e culture cristiane, siano in stretto rapporto con le grandi riflessioni teologiche sul ‘mistero della salvezza’. Basta ad esempio prendere in considerazione l’espressione “mysterium salutis” e studiarla alla luce dei padri occidentali. Si vede subito che

in genere essi intendono 'salus' come un qualcosa di definitivo, sicuro, decisivo, terminato, compiuto, mentre avvertono che la realtà 'mysterium' racchiude un qualcosa che si muove nell'ambito, diremmo noi, del dialettico. D'altra parte questi padri avvertono in modo riflesso che la salvezza ha la sua scaturigine fontale e teleologica in Dio. Ciò fa prendere coscienza di questo: affermare l'esistenza di una storia salvifica equivale ad asserire che la salvezza si realizza mediante atti umani liberi e contingenti, coi quali l'uomo costruisce la sua storia, che è storia di salvezza per iniziativa e per aiuto di Dio.

L'interpretazione sacra della realtà tempo, proveniente dalla rivelazione, fa comprendere al pensiero orientale antico che la storia non obbedisce alla legge di un 'ritorno ciclico' del 'tempo cosmico' che tutto divora e consuma inesorabilmente e ineluttabilmente (si pensi, lo ricordiamo di nuovo, alla divinità Chronos), ma è orientata fondamentalmente dal disegno di Dio che si svolge e si manifesta in essa. La storia è costellata di eventi che hanno un carattere unico e non si ripetono, ma che si depositano nella 'memoria-anamnesis' con la propria virtualità ed efficacia salvifiche. Nelle concezioni religiose pagane il tempo non ha sacralità, anche se con la ripetizione di atti, comandata dalle cosiddette religioni, si pensa che un fatto particolare riproduca la storia primordiale della divinità (o degli dèi), come avviene nei cicli ripetitivi della natura. Con la rivelazione dell'unico Dio, completata in e da Gesù Cristo in forza dello Spirito, il concetto e la realtà di tempo sono radicalmente nuovi. L'opera di Dio Unigenito si manifesta effettivamente in una storia sacra, con gli eventi di cui essa è intessuta e la cui 'virtus' proviene dal fatto che essi sono sempre eventi teandrici, divino-umani. Perciò il tempo, in cui si inscrivono gli eventi di Dio verso l'uomo e con l'uomo, ha per sé valore sacro. Il tempo è sacro, quindi, non perché ripete il tempo 'primordiale' in cui Dio ha creato, il Verbo si è fatto carne, il Cristo è morto in croce, lo Spirito è disceso sulla chiesa ecc. *una volta per sempre*, ma in quanto Dio vivifica le 'virtutes' di questi eventi e l'umanità (la cristianità e chi ad essa è orientato) ne celebra la 'memoria' a mano a mano che le tappe del disegno di Dio si succedono, ciascuna con il suo significato particolare, a bene di ogni fedele nella 'ecclesia' e a gloria della Trinità.

Ciò che conferisce un senso a tutti questi 'punti del tempo' (ovvero: eventi, *kairói*) non è la rete di fattori storici che vi si incrociano, ma esclusivamente l'intenzione divina che li ha orientati verso Cristo "sator temporum", "plenitudo temporum", alfa e omega, principio e fine (cf. *Ap* 1,8; 21,26; 22,13). Significativo, in questo contesto, è il rito della preparazione del cero nella veglia pasquale, in cui si proclama solennemente: "Il Cristo ieri e oggi. Principio e fine. Alfa e omega. A lui appartengono il tempo e i secoli. A lui la gloria e il potere per tutti i secoli in eterno. Amen".

Quella sacra è la vera concezione del tempo: essa è frutto genuino del-

l'Eterno-nel-tempo esistenziale: la rivelazione. Quando poi la rivelazione fu portata a completamento nell'“inviato-messia-rivelatore” Cristo – cioè quando il Verbo eterno si è fatto uomo senza cessare di essere eterno –, allora gli eventi da lui compiuti e lasciati al suo corpo mistico hanno assunto la duplice caratteristica della temporalità e della sopra-temporalità. La sacralità del tempo proviene: *dalla* com-memorazione di fatti di salvezza che, superando il tempo, sono sempre com-presenti; *dalla* presenzialità dell'evento che tutto assomma in sé: Cristo; *dall'*appartenenza di ogni ‘passato-presente’ al futuro escatologico già iniziato. Il tempo autenticamente sacro testimonia che la salvezza è una realtà che si attualizza continuamente. Esso è quindi il mezzo con cui l'economia divina si attualizza. Ma se questa si dispiega nella storia, è più che ovvio che nella storia si debba sviluppare anche l'avvicinarsi dei misteri che si sono storicamente compiuti in un susseguirsi di fatti, di cui il tempo autenticamente sacro si rende garante facendone il ‘memoriale’ (concepito però non come qualcosa di statico bensì di dinamico), un memoriale in cui aleggia lo Spirito del Cristo: uomo-Dio, tempo-eternità, principio e fine, simultaneamente e inscindibilmente.

Si comprende allora come le caratteristiche del tempo autenticamente sacro lo connotino come tempo liturgico. Il tempo appartiene a Cristo liturgico. In esso Cristo è presente ed agisce. In Cristo esso attinge il proprio valore (si veda qui sotto nr. 9).

Il computo del tempo secondo i parametri umani è computo sottoposto a parametri relativi, mutevoli, contingenti e sempre in via di essere perfezionati proprio perché sono in pratica manchevoli di coordinate sostanzialmente oggettive.<sup>7</sup>

Se il tempo non è rapportato a “qualcosa” che è fuori del tempo stesso e che quindi gli conferirebbe un significato non del tutto relativo, il tempo rimarrà sempre fasciato dal “passeggero”.

Il tempo per i cristiani trova non “qualcosa”, bensì “Qualcuno” che gli dona senso pieno. Quel Qualcuno è Cristo stesso. Chi permette di scandire il tempo in ritmi giornalieri, ebdomadari, annuali ecc. è Cristo. Per cui il tempo appartiene ai cristiani perché esso è *di Cristo*. I secoli, l'anno, la settimana, i giorni, le ore, gli istanti sono dei cristiani perché appartengono a Colui che vive “nei secoli dei secoli” (espressione che ritorna a conclusio-

<sup>7</sup> Il caso si presenta anche ai giorni nostri. La scansione del tempo con il cosiddetto “orologio a scansione di cesio” sembra aver peccato di eccessiva precisione. In ogni caso la relatività delle misurazioni del tempo e le convenzioni su cui si basano hanno acuito la questione della fine e/o dell'inizio del secolo e del millennio. È dal dicembre 1799 che periodicamente ci si “incaglia” su questo “topico” né i diversi *Bureaux* ed enti nazionali e internazionali riusciranno ad accordarsi senza ricorrere a convenzioni relativi, e mutabili e sempre più perfezionabili.

ne delle orazioni liturgiche); a Colui che dà senso all'anno essendo posto al suo centro; a Colui che ritma le settimane con il giorno che è tanto suo da essere denominato domenica (*dies Domini*); a Colui che 'l' 'oggi' con il quale la Chiesa celebra i sacramenti e la liturgia delle ore; a Colui che riempie ogni battito ritmico del "cuore dei fedeli". Si comprende così l'espressione di uno degli attuali inni di compieta: "Se i nostri occhi si chiudono al sonno, *veglia in te il nostro cuore*" (*Sommo si datur oculi, cor semper ad te vigilet*). Il tempo – in altre parole – appartiene al cristiano come il cristiano appartiene a Cristo. Per cui il cristiano prende coscienza che, nel tempo che Dio gli concede, ha tutto il tempo di fare quello che Dio desidera egli faccia. Perché il cristiano ha il tempo che è Cristo. E Cristo, per il cristiano, è tutto. Né ci si deve meravigliare di tante errate concezioni di tempo, da cui il cristiano corre il rischio di essere sopraffatto: dato che la verità è una, è più che ovvio che l'errore sia molteplice; dato che la verità è Uno, è più che normale che gli erranti siano molti. La verità è Cristo. Egli è nel tempo. Egli è presente fino alla consumazione del tempo. Si comprende quindi come il tempo trovi la sua scaturigine, il suo svilupparsi e il suo completarsi nel mistero di 'Cristo-tempo', per molteplici ragioni, di cui alcune vengono accennate nel presente contributo. Tra queste una merita di non essere sottaciuta per la sua importanza qual è la seguente.

## 6. Lo Spirito Santo nel tempo e sue tipiche modalità di presenza e di azione

Il valore dell'*hodie* cristico-cristiano con quanto vi è connesso in rapporto alla concezione cristiana del tempo è in ragione della presenza e azione dello Spirito Santo nella storia. Anzi in modo preminente lo Spirito Santo che è presente nella celebrazione liturgica, talché è presente nel tempo-storia collaborando alla "redenzione" del *chronos*.

Si prenda atto che lo Spirito che spira dove, come, quando, con chi vuole, spira senza dubbio nella celebrazione liturgica. Essa è azione di Cristo-Chiesa, proprio perché è *locus ubi floret Spiritus* e cioè è il *dove*, il *come*, il *quando*, il *con chi*, il *con che mezzi* è presente ed agisce lo Spirito Santo. Dove c'è Lui, ivi c'è pienezza *ex toto e pro omnibus*.

Nella celebrazione i partecipanti si trovano nella *plenitudo Spiritus* cioè *plenitudo gratiae-gloriae*. Essi sono sospinti dallo stesso Spirito ad entrare in sintonia e in sinergia con Lui, che attua "in-con-per" l'azione liturgica la *plenitudo scripturae* perché è nell'*ecce* liturgico che la Parola di Dio si realizza di nuovo e rinnovatamente. Nell'*hic et nunc* della celebrazione si realizza l'*ecce*, tematica cara alla liturgia ispano-visigotica.

L'*hodie* liturgico celebrativo attualizza i contenuti della Parola di Dio in un *hodie* che è un *hodie* con tonalità "festive".

Ogni esegeta deve prendere atto del fatto che *la celebrazione liturgica è "normativa"* per una vera esegesi, quella di *heri, hodie et in saecula* che non dispossa nessuna di quelle delle diverse scuole esegetiche, anche se di tutte si serve, si è servita e si servirà.

La celebrazione è *normativa* che trasforma lo *scriptum* in *verbum*. La celebrazione possiede la *proclamatio* che si colloca su un gradino superiore alla semplice *lectio* della Parola di Dio. La *celebratio Verbi Dei* ingloba tutti i tipi di *meditatio-ruminatio-degustatio Verbi Dei*. A tanto si deve essere educati e bisogna educare i fedeli. La *praedicatio Verbi Dei* nella *celebratio* trova la sua forma più profonda. Tanto più che la perenne ed unica Parola di Dio contenuta nello scritto sacro "nella-con-la-per mezzo della" celebrazione è caratterizzata da *tre dinamismi di trasformazione* che sfociano nella presenza e nella attuazione del *mysterium* di cui lo scritto è vettore.

\* Un dinamismo di *trasformazione sacramentaria* per cui la celebrazione in quanto *plenitudo* in atto, trasforma la stessa e sempre medesima Parola di Dio in Parola appropriata ai fedeli. È Parola di *santificazione* e da cui promana la *glorificazione* alla Trinità. Il contesto dell'Eucaristia imprime alle pericopi proclamate impronta, impulso, *virtus-dynamis* peculiari.

\* Un dinamismo di *trasformazione esistenziale* per cui la celebrazione trasforma l'assemblea in Corpo Mistico di Cristo, per il quale si verifica o/e si deve avverare quanto il Corpo assunto dalla Divina Persona del Cristo ha sofferto. Senza dubbio i suoi sentimenti sono trasfusi nei fedeli.

\* Un dinamismo di *trasformazione attualizzante e vitalizzante* per cui la celebrazione *trasforma* la Parola di Dio, decristallizzandola dalla sua forma di scritto o di parola detta, *trasformandola* nell'*animus* dei fedeli ad una *temperies* che è confacente alla maturazione spirituale di ciascun partecipante.

Nella celebrazione l'*avvenimento-evento* e l'*annuncio* coincidono. L'*in illo tempore* salvifico diventa nell'*hodie* liturgico, il *quotidie* salvifico perenne.

Si comprende che in un simile contesto la Parola di Dio è capita e compresa per quello che in verità è. Nel contempo, di essa è fornita all'assemblea dei fedeli non una delle esegesi possibili seguendo le diverse scuole esegetiche, ma ogni fedele usufruisce dell'esegesi ecclesiale che tale è, perché è liturgica, e viceversa.

La *lectio Verbi Dei* diventa *celebratio Verbi Dei* e, a sua volta, connessa con un'altra endiadi qual è *confessio-professio*.

È la tacita ma continua presenza ed azione dello Spirito Santo che *come* rende la celebrazione normativa per una vera esegesi della Parola di Dio, con i tre dinamismi a cui ora si è accennato, *così* dà valore all'*hodie* liturgico. Questi non è una unità di misura per la datazione esatta del tempo, o come si suol dire per la sua "pubblicizzazione". L'*hodie* liturgico è posto nella *tensione tra l'universalità* del tempo e *la sua concentrazione* in un segmento istantaneo. L'*hodie* liturgico rifiuta così sia il livellamento della temporalità, sia il concetto di autonomia del tempo in cui alcune concezioni filosofiche

vanno imprigionandolo, tanto da concepire o un tempo *senza* presente o un tempo *solo con* presente. L'*hodie* liturgico supera la stessa sua formulazione linguistica. La mediazione linguistica serve per poter significare che l'*hodie* liturgico sta a dire: "Lo Spirito di Dio, che è tutto, è con noi appunto nell'*hodie* liturgico". Di conseguenza nell'avvicinarsi dei singoli *hodie*, lo Spirito Santo è presente nel perpetuarsi e perennarsi della storia. Di fatto la storia con lo Spirito si trasforma in storia di salvezza e la salvezza con lo stesso Spirito e primariamente salvezza storica svincolata e redenta da ogni concezione mitica, illusionistica, relativistica. È lo Spirito che impedisce di sostituire l'erudizione alla formazione intellettuale e spirituale e tiene l'una e l'altra radicate all'esistenziale. È Lui che porta all'essenziale che poi è la sinergia tra Lui e l'*anthropos* che altri preferirebbe esprimere ricorrendo alla pericorese dello Spirito divino e dell'uomo. Nella Cristologia odierna si parla di *Third Quest* e si discute *pro e contra*. Nella Pneumatologia si dovrebbe parlare della *First Quest* perché la ricerca si trova agli inizi e una prospettiva ermeneutica nelle interpretazioni delle formule dogmatiche concernenti lo Spirito Santo permetterà – senza dubbio – di rimotivare con maggior efficacia le modalità della sua azione nella storia.

Data e concessa l'unicità e l'universalità salvifiche della presenza e dell'azione dello Spirito Santo nella storia, si dovrà convenire che si deve stare lontano sia dal "babelismo" sia dal "pluralismo confusionario". Dal babelismo perché porterebbe all'impossibilità di cogliere l'unicità dello Spirito dalla molteplice sua azione inducendo una confusione errante ed errabonda. Ma ci si deve tenere discosti anche dal pluralismo piattificante e confusionario circa l'ammissione dell'esistenza di più spiriti santi. Esiste sì un pluralismo di attività, di manifestazioni dell'Uno e Unico Spirito Santo come si può constatare che c'è anche un pluralismo di operazioni, di frutti, di carismi (cf. *1Cor* 12,4-31; 13,1-13); però non si deve confondere tutto questo con un eventuale pluralismo di spiriti santi; realtà impossibile per cui è anche eretica. Proprio per poter concentrare in poco spazio "realtà" alle quali sarebbe non solo doveroso ma utile e proficuo dedicare più spazio, faccio seguire, tra i molti, solo alcuni principi che possono servire per chiarire l'argomento delle modalità di azione dello Spirito Santo. Di per sé questi, che chiamo io principi, una volta che sono formulati appaiono già di per sé evidenti; non necessitano di delucidazioni ulteriori se non dedicando a ciascuno una monografia.

(1) Uno e uno solo è lo Spirito che vivifica tutto il cosmo e santifica l'umanità ieri, oggi e nei secoli.

A Cristo unico salvatore e redentore, corrisponde lo Spirito unico che estende salvezza e redenzione a tutti. Questa azione paracletica completa quella del Cristo secondo quanto Egli stesso aveva predetto (cf. *Gv* 16,7).

(2) Esiste una unità-continuità tra lo Spirito *ab/in aeternitate* e lo Spirito

donato da Cristo *in tempore*. Come c'è continuità personale esistente tra il Gesù della Storia (*in tempore*) e il Cristo della fede e del dogma (*in tempore et in spatio*) e il Cristo della gloria (*in aeternitate*).

L'azione paracletica dello Spirito Paraclito, corre in parallelo con l'azione di Cristo, lo Spirito agisce sempre per portare a Cristo e Cristo è presente in virtù dello Spirito.

(3) Lo Spirito Santo è colui che dà la vita e nel quale l'imperscrutabile Dio uni-trino si comunica agli uomini, costituendo in essi la sorgente della vita eterna.

Cristo è la *vita* e “conquista” per gli uomini la vita eterna. Lo Spirito ce l'ammannisce. È come dire Cristo è la *via*, lo Spirito la *viabilità*. Cristo è la *luce*, lo Spirito è l'*illuminazione*, la *luminosità*.

Non c'è un logos che non sia Gesù e non c'è uno Spirito Santo che non sia lo Spirito di Gesù. L'epiclesi liturgica cioè quella che avviene nella celebrazione dei *mysteria fidei*, i sacramenti, che sono di Cristo (e sono sempre e tutti presieduti da Lui *in persona ministri*, perché il ministro agisce *in persona Christi*), cioè ogni epiclesi liturgica *in tempore*, è iconizzazione *udibile* (manda o Padre il tuo Spirito...) e *visibile* (imposizione delle mani, uso di unzioni) dell'epiclesi *in aeternitate* e *ab aeternitate*.

(4) L'azione paracletica dello Spirito si concretizza nell'estendere l'“evangelion” al mondo intero. Egli è il principio della missionarietà. Cristo comanda di andare e invia i suoi a predicare. Lo Spirito sospinge ad andare, alimenta l'evangelizzazione e riempie la storia, il tempo e lo spazio con la sua azione diffonditrice ed estenditrice del Vangelo che è Cristo-lieto-annunzio”. Non sarà mai approfondito esaustivamente che Cristo è colui che invia; ma l'*invio* è nello Spirito. Cristo manda i suoi nel mondo (= cosmo), come il Padre ha mandato lui; ma la *missio* è lo Spirito. Cristo testimonia il Padre nello Spirito, perché la *testimonianza* è lo Spirito Santo.

La presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui, ma la società e la storia, i popoli, le culture, le espressioni di culto disseminate nei popoli e nascoste nelle singole persone. I nobili ideali e le iniziative di bene presenti qua e là nell'umanità trovano nello Spirito Santo il loro movente primo.

Egli, lo Spirito, con mirabile provvidenza smuove e dirige il corso dei tempi, rinnovando progressivamente “la faccia della terra”.

È lo Spirito che sparge i “semi del Verbo”, presenti nella storia dei popoli sia in modo diacronico, sia in modo sincronico. Egli prepara popoli, culture, culti a maturare per Cristo. E come lo Spirito operava nel mondo prima ancora che Cristo fosse glorificato, Egli ancora è Colui che *riempie* l'universo abbracciando e circondando ogni cosa e conosce ogni voce, ogni impercettibile movenza e moto degli animi (cf. *Sap* 1,7). Lo Spirito è all'opera in continuità, in profondità, e con costanza, con finalità specifi-

che, arrecando i suoi semi che sono anche frutti, i suoi doni che sono anche richiesta, le sue esigenze e i suoi desideri che sono anche carismi proficui.

(5) Ogni azione dello Spirito Santo è finalizzata a portare l'umanità a Cristo perché Egli la porti al Padre.

Se si considerassero bene le diverse dossologie liturgico-celebrative si dovrebbe constatare che esse sono, quasi sempre, cosmico-totalizzanti. Anzi il più delle volte sottolineano un "andare" *da noi verso Dio*, pur potendo cogliere ivi presente anche l'altra sfumatura, cioè l'"andare" *dal Padre al Padre, per Cristo, in virtù dello Spirito*. Quanto la liturgia prega (= *lex orandi*) è mutuato dalla vita (= *lex vivendi*) dove *per chi è parte* della "famiglia-popolo del Padre-Corpo del Cristo-Tempio dello Spirito Santo", ogni presenza epicletica è finalizzata ad assimilarsi sempre di più in Cristo, per essere tempio il più degno possibile dello Spirito e per costituire quel popolo che, elevato sugli altri, deve attirare in Cristo, "virtute Spiritus Sancti", gli altri al Padre.

*Per chi è già figlio di Dio* (cf. *Gv* 11,51-52), ma *non ancora figlio nel Figlio*, lo Spirito con le sue azioni paracletiche, si fa presente per sospingere all'Unità in Cristo.

È prendere coscienza che la paraclesi dello Spirito rapportata alle epiclesi, da quelle celebrative a quelle extra-celebrative, chiarisce i termini del dialogo, dell'azione, della missionarietà, dei dinamismi tra il cristiano e il non-cristiano, sia esso credente o no.

Di per sé la presenza ed azione dello Spirito nel mondo, come nella sua storia, sono da intendere come parte dell'oikonomia, cioè della storia della salvezza. Essa si attua in modo *diretto* in Cristo-Chiesa. In modo *indiretto* però essa conduce sempre e comunque a Cristo-Chiesa. D'altro canto la missione dello Spirito dal Padre (oriente) o dal Padre e dal Figlio (occidente) mentre trova la sua *exiologia* nel mistero eterno della "processione" dello Spirito, ha la sua *teleologia* nel riportare "in Cristo, con Cristo e per Cristo" ogni persona al Padre. Ciò equivale ad asserire che l'azione dello Spirito nella storia (= paraclesi) postula come termine, sfocia come traguardo, sbocca come meta finale nell'*anaclesi* cioè dell'azione dello Spirito Santo che riporta tutti a Cristo e da Cristo al Padre.

(6) Le multiforme (= polysikilos di *Ef* 3,10) azione paracletica del sacro Pneuma si manifesta nella vita dei fedeli con una miriade di sfaccettature.

Senza avere la pretesa di essere esaustivo ma solo per suscitare la *curiositas* e svegliare le capacità di penetrazione dei dati circa l'azione paracletica dello Spirito, ricorderò le seguenti *nuances* dell'agire del sacro Pneuma.

Lo Spirito Santo che con la sua azione paracletica, nella vita di ciascuna persona continua i *mirabilia Dei*, *trasforma* gli stati d'animo di ciascuno in un

*habitat* di risorse spirituali insospettate e insospettabili. Egli che è *donazione* senza riserve, sta all'inizio dei *motus spiritalis* per il porre le propria persona a servizio degli altri. Diventa condivisione intima e profonda dei beni spirituali, e no, per gli altri. Fa passare dall'ingannevole miraggio dell'evasione, all'attuante, attuale e attuato ministero operativo di porsi per gli altri.

Come *principio di novità*, il Paraclito fa trasmettere anche dal tempio corroso dal peccato impulsi di ravvedimento con il rimorso e *motiones* di atti di amore indirizzati al Padre di Misericordia. *Aiuta a far passare* chi si trova sopraffatto dalla fragilità verso il pieno vigore spirituale. *Aprè squarci* di cielo in chi se ne sta doloroso e dolorante chiuso nel proprio egocentrismo.

Egli *muta* la sofferenza, che isola alcune persone in un "lager" in atto redentivo.

Egli *compie* un atto di sincera e piena disponibilità anche in chi è chiuso e indisposto spiritualmente alla *misericordia* del Padre, nel Figlio *misericordioso*: Egli è la *miseri-cordialità*.

Egli è il *ritorno* al Padre di chi si dimentica di Dio sospeso tra un momentaneo oblio e una labile volontà soffusa di noncuranza verso il Creatore.

Egli è la *forza* e la *dynamis* della coscienza umana che, da lui illuminata, progressivamente si trasforma in coscienza cristiana.

Egli è *irruzione dall'alto* in un legame e con un legame di solidarietà per far superare l'impervio cammino che lo spirito umano deve percorrere verso la perfezione.

Egli è *slancio spirituale* che permette di far trasparire dalla persona un diffuso senso di serenità e di forza spirituale.

Egli ha la *missione* ed è *permissione* di contrassegnare di speranza ogni essere umano.

Egli è *prudenza* tra il desiderio di fare e di "esplodere" e il timore di prevaricare la libertà della personalità.

Egli è *presenza* sul crocevia che divide la morte dalla vita, a cui nessuno può eludere.

Egli è *aura* sottile e dolce che fa tacere il "brontolio" delle tentazioni e spegne le "lagne" delle distrazioni dall'essenziale.

Egli è il *silenzio* che predispone a parlare con Dio e che porta al dialogo con gli altri.

Egli è *amalgama* per l'unità, *provocazione* alla verità, *rinnovamento* per la vitalità del fedele, *fonte di alimento* all'apostolicità.

Nel mondo *creato* come nel tempo che è creatura di Dio esiste e agisce lo Spirito Santo che è dono *increato*.

La sua presenza è *tanto spontanea* in quanto come Persona Divina "agisce quando, dove, come, con chi vuole", *quanto rapportata* alla preghiera

dell'unico mediatore e di coloro che sono i fedeli del Cristo. L'*epicletica presenza* dello Spirito è *azione paracletica* che postula in rapporto alla sua Unicità che non ci sia che una sola fede, un solo battesimo in una sola chiesa, per eccellenza *locus ubi Spiritus agit, ubi Spiritus floret*.

Per cui la presenza e l'azione dello Spirito nella storia costituiscono la base per costruire quanto lo stesso Spirito intende conseguire e cioè riportare al Padre tutta l'umanità.

Nel tempo lo Spirito Santo è armonia cosmica e amalgama col Cristo fattore e completamento della pienezza del tempo.

È lo Spirito Santo che nella *pienezza* dei giorni di Pentecoste (= *pienezza del tempo*), riempi la casa (= *pienezza dello spazio*) come riempi tutti quelli presenti (= *pienezza antropologica*) nel Cenacolo (cf. *Atti 2,1-4*). Ed è ancora lo Spirito Santo che dà pienezza del tempo in ogni suo segmento come potrebbe essere ogni "hodie-oggi".

## **7. L'hodie - l'oggi è il punto di convergenza della realtà tempo nell'ambito della concezione cristiana**

L'esistenza del tempo è ordinata a Cristo e alla sua opera di cristificazione. Egli è nel tempo come l'*oggi* a cui appartiene lo ieri e i secoli futuri. Egli è il perpetuo oggi. Per questo la liturgia può asserire esclamando e cantando: "Oggi sapete che il Signore viene a salvarci!", "Oggi la vera pace è scesa a noi dal cielo!", "Oggi su di noi splenderà la luce perché è nato per noi il Signore!" così le antifone d'ingresso delle messe di natale.

Ciò corrisponde a verità. Di fatto per coestensione la storia della salvezza si attua in un oggi perenne. Ecco perché la liturgia meritatamente può dire: "... o Maria: oggi sei stata assunta sopra i cori degli Angeli e trionfi con Cristo in eterno": così l'antifona d'ingresso della messa vespertina nella vigilia dell'Assunzione della Beata Vergine Maria.

*L'oggi liturgico serve a prendere atto che la riflessione cristiana sul tempo è filtrata dalla liturgia* (si veda qui sotto specie al nr. 9).

Prendendo l'avvio da una considerazione su un dato di fatto ineludibile e cioè che il tempo è dono "tragicamente" limitato e, a sua volta, limitativo di altri doni. Lo scritto sacro – in cui si riflette anche l'evidenza dei dati a tutti nota – afferma che il tempo è breve (cf. *1Cor 7,29*). La brevità è calcolata in ragione dell'approssimarsi alla sua fine che per ogni persona umana corrisponde alla sua morte.

Dato lo spazio coartato del tempo, la mente umana può muoversi dal vagabondaggio inerte, al rammarico pessimistico; dal "carpe diem" passionale, all'appassionato economizzare il tempo; dal narcisistico chiudersi sui segmenti di tempo, allo sconfinato orizzonte di un'apertura all'infinito ecc. È ovvio che qui il discorso lascia a monte i diversi tipi di visuali an-

tropologico-filosofiche del tempo, per accostarsi al tempo considerato da un punto di vista cristiano. Ciò nonostante, fatto un accenno ad alcune posizioni correnti circa il tempo, si procederà verso considerazioni di spessore differente e differenziato, utili per il nostro tema.

Il tempo per quanto breve è da ogni cultura, come da ciascuna persona, ritmato suddividendolo in *segmenti* che si possono definire “esistenziali”. Di fatto il fluire dell’esistenza vede – per esempio – l’alternarsi dei giorni festivi contrapposti a giorni di lavoro. La sospensione delle attività di un tipo, che dà luogo ad altro tipo di attività, è il segno primordiale che scandisce il tempo, analogamente al succedersi della luce alle tenebre. Questo ultimo succedersi è detto *giorno cosmico*. Esso è modificato dal *giorno antropico* legato per l’appunto alle attività dell’*anthropos*. Tra questi giorni (cosmico e antropico), quelli che sono caratterizzati da tonalità commemorative di episodi legati ai fatti naturali come nascita o morte, appartenenza al clan o espunzione, successo o insuccesso del clan, ecc. o alla storia civile di un popolo, alla sua storia religiosa, danno luogo alla “*caratterizzazione*” dei giorni.

Ora di fronte a ciò, anche la persona più sprovveduta dal punto di vista culturale, si pone l’interrogativo: ma perché questo? Il ritorno del giorno libero dal lavoro, “*sic et simpliciter*” è della stessa natura del giorno libero dal lavoro per motivi religiosi? O forse quello trae origine da questo? E chi professa una fede si domanda: “Dove sta il vero senso della festività religiosa?”.

La risposta a questi, e ad altri analoghi interrogativi si può trovare investigando sul “significato del tempo”. Anzi resti detto subito che per il cristiano la risposta completa gli deriverà dalla comprensione del “mistero”, ovvero dalla “storia della salvezza” che si svolge nel tempo. Convenzionalmente, e non solo, il tempo per il cristiano si concentra – al pratico – nel segmento di un *oggi* qual è una giornata esistenzialmente liturgica: qui si *converge* ogni “segmento-linea passata”, e già vi *promana* ogni continuità lineare o segmentata che segue a ciascun “oggi”.

Si comprende che dalla riflessione umana sul tempo a quella cristiana si frappone come discriminante l’*hodie* perché l’*oggi* liturgico, di cui si intende dire, non è di per sé, e/o primariamente, una nozione. Esso, facendo parte del fedele cristiano, è vita. È dare spazio vitale allo Spirito di Cristo, presente nel quotidiano vivere del cristiano. Per cui l’*oggi* liturgico si capisce meglio vivendolo, che disquisendo su di esso. Se ne tratta per comprenderlo più profondamente.

Si può parlare dell’*oggi* da un punto di vista antropologico. Un siffatto discorso non andrà esente dalle erronee concezioni di tempo che si respirano con l’aria, come quelle proprie:

– *all’incivilimento tecnico*, che crea un nuovo ritmo della vita umana, perché razionalizza, collettivizza, accelera il tempo in modo inconsiderato;

– *all'ateismo*, che fabbrica un tempo assurdo, caotico, sfrenato, spaventevole; l'uomo di un tale mondo non ha mai il tempo, non ha più tempo;

– *a varie filosofie contemporanee*, che bloccano l'uomo in una temporaneità piatta e scialba;

– *al marxismo stesso*, che trae con sé una concezione di tempo inesorabile e chiuso su se stesso, perché è deliberatamente staccato da ogni possibile legame con l'eternità.

L'*oggi* liturgico è l'*oggi* sì cronologicamente computabile con ventiquattro ore, o misure corrispettive e convenzionalmente mutabili secondo i parametri umani, ma è *l'oggi dei cristiani*, quindi di Cristo; e perché di Cristo è dei cristiani. Infatti l'*oggi* perché cristiano è ripieno di Cristo e, simultaneamente, è vissuto *con, in, da, per* Cristo. È l'*oggi* in cui Cristo è posto al centro in modo che l'*oggi* appartenga al cristiano come il cristiano è di Cristo. Per cui il cristiano prende sempre coscienza che ha tutto il tempo di fare, nel tempo che gli è concesso come il più grande dono, quello che la Trinità vuole che egli faccia, perché il cristiano ha il tempo che è poi un susseguirsi di *oggi*, che è di Cristo, e Cristo per il cristiano è tutto. Così l'*oggi* liturgico diventa discriminante delle modalità cristiane nel considerare il tempo. Esse si diversificano e si stagliano con caratteristiche del tutto speciali e specifiche rispetto ad altre modalità.

Senza dilungarmi, sempre secondo lo stile a cui si è accennato all'inizio, non sarà male che si ponga attenzione ai seguenti capisaldi che vengono elencati e ritenuti come già comprovati da altri studi. Si deve convenire che per il cristiano il tempo mitico non esiste. Il cristianesimo segna, se non la morte di ogni mito, almeno lo svuotamento dei suoi contenuti. Eventualmente – al più – il cristianesimo assume le positività ivi insite. In ogni caso si deve convenire che:

- l'*hodie* liturgico non coinvolge la ripetizione mitica del tempo e di quanto vi è connesso e che è transeunte, ma è la ripercussione temporale di quanto perdura in realtà, del mistero di salvezza ovvero è la ri-temporalizzazione dell'evento;

- l'*hodie* liturgico non è la ritualizzazione del tempo originario nel tempo quotidiano;

- l'*hodie* liturgico non è il ritorno eterno di un evento iterato;

- l'*hodie* liturgico spezza la ritualizzazione che dice ciclicità. Ciò avviene, in nome di pienezza, di tutto, del tutto;

- l'*hodie* liturgico concentra le dimensioni temporali e “levita – fa levitare” il tempo.

Effettivamente l'*hodie* liturgico è punto di convergenza perché l'*hodie* liturgico stesso appartiene alle realtà di fede (si veda sopra nr. 1) per cui lo si comprenderà tanto più, quanto più si vive con fede, e *per mezzo* della fede.

Di fatto l'*hodie* liturgico postula la collaborazione del fedele al dono

gratuito di Dio qual è il tempo. È nel tempo che l'*aión*, l'evo eterno si rivela e si manifesta. Il *chrónos*, cioè il computo dell'evo incomputabile serve per misurare l'incommensurabile. Per cui l'*hodie* liturgico per il fedele è come un immergersi nella prostrazione adorante con la sua vita culturale, al cospetto del Signore: il *kairós*-evento di salvezza, perché Egli è il Salvatore, percepito vivamente, percepito presente nel tempo: percepito vivo con il rapporto di fede.

Effettivamente nell'*hodie* liturgico convergono le attenzioni di ciascun fedele e dell'insieme dei fedeli: l'*ecclesia fidelium*, perché ivi converge l'eternità temporalizzata. In altri termini l'*aión* è nel *chrónos*. Questi non è il mito che tutto corrode, bensì è il tempo misurato con il parametro di intendimento del tempo stesso cioè il *chrónos* visto dal *kairós* e con esso valutato.

Anzi la considerazione sull'*hodie* salvifico qual è quello liturgico induce a soffermarsi su una considerazione non marginale della teleologia del tempo cristiano.

## 8. I "passaggi" delle concezioni e delle fasi del tempo verso una pienezza salvifica *alias* dove sbocca la realtà del tempo cristiano

È ovvio che anche il tempo cristiano è proteso ad altro, all'oltre di se stesso. Detto in altri termini dove va a "sboccare", dove va a concludersi.

Per questo si devono fare alcune considerazioni. Esse prendono l'avvio che l'*hodie* liturgico (a cui si è accennato or ora al nr. 7) non è un fatto solo privato o personale, bensì è:

- una *professione ecclesiale* di fede nell'intervento della Trinità nel tempo;
- una *ecclesiale presa di coscienza* che Cristo è il Signore, il *Kyrios*. Egli può fare quello che vuole perché ha in mano tutte le creature e vuole il massimo bene dei suoi fratelli e sorelle. Egli è il *Pantocrator*, il dominatore di tutti gli avvenimenti e di tutti gli eventi;
- un *ecclesiale rapporto di fede* con Cristo; rapporto strutturato nella compagine della realtà della liturgia. Per l'appunto è un "hodie" *liturgico*.

Mutuando il *sensus patrum* della Chiesa circa le sette epoche dell'umanità, si potrebbe fare una loro sintesi sotto una nuova prospettiva e asserire che l'*hodie* liturgico è il punto di convergenza e di comprensione, l'*anima* e l'*animus* vitale delle epoche temporali, la "chiave di volta" per la struttura di ogni computo del *chrónos* in quanto *kairós* salvifico perpetuato. Le ragioni e le motivazioni di tanto sarebbero da ricercare nel fatto che le sette epoche del tempo sono segnate da sette passaggi nei quali l'orientamento all'*hodie* liturgico o/e la *dynamis* che da esso proviene lo pongono al centro del "chrónos".

L'elenco delle epoche del *chrónos* sarebbe il seguente:

1. dall'eternità (aión), al tempo (chrónos) caotico;
2. dal tempo caotico, al tempo cosmico;
3. da quello cosmico, a quello sacro;
4. da quello sacro, a quello santo;
5. da quello santo a quello cristico;
6. dal tempo cristico, a quello cristiano-teantropico;
7. da quello cristiano-teantropico, all'eternità.
8. dall'eternità (aión), al tempo (chrónos) caotico;

Chiunque riflette in chiave e con la chiave del Cristo “alfa et omega, principio e fine” (cf. *Apoc* 1,8; 21,6; 22,13), appare evidente che le categorie cronologiche mutano in ragione di Lui, il *leitourgos* per eccellenza che è la ragione d'essere del tempo e dei passaggi che il tempo subisce. È Lui la scansione del tempo; è Lui la sua misura; è Lui la sua pienezza (cf. *Gal* 4,4).

È anche sotto queste angolature che è capibile ed è reso possibile l'approfondimento dell'*hodie* liturgico. Tanto più che esso è correlato ad altre realtà tra le quali la seguente ravvisabile dal fatto che *l'una volta per tutte* (il *semel pro semper*, l'*hapax* già citato) sfocia nel *ogni volta che* (il *quotiescumque*, l'*hosakis* di *1Cor* 11,26) cioè nel *quotidie* salvifico.

Dato poi che l'ambito del presente contributo si muove quasi esclusivamente nel fornire “linee metodologiche” per ulteriori approfondimenti, per non discostarmi dalle finalità del contributo e quindi poter realizzare l'apporto metodologico, anche in questo paragrafo, preferisco prendere le mosse da tre previ capisaldi. Essi sono stati in parte illustrati nei precedenti paragrafi, o se più piace, essi sono loro corollari. Si tratta di ricordare che:

– l'*hodie* liturgico è radicato nel mistero “Cristo-tempo” (si veda sopra nr. 5);

– l'*hodie* liturgico è la storia della salvezza che si fa presente e si concentra nel segmento non tanto e solo cronologico di un computabile giorno, quanto nella salvezza puntualizzata nel “kairós” (si veda in parte qui sopra al nr. 7);

– l'*hodie* liturgico dà modo al Mistero che si concentra e si assomma in Cristo, di farsi presente, cioè di presenzializzarsi e di attualizzarsi.

È quindi resa più facile la comprensione che la *temperies* liturgica (= 8.1.) e la conseguente *dynamis* liturgica (= 8.2.) portano ad approfondire che dall'*hodie* liturgico necessariamente passano le coordinate sia dell'*hapax* (= *semel pro semper*), sia dell'*hosakis* (= *quotiescumque*). In altri termini si tratta di convogliare l'attenzione delle conseguenze pratico-vitali rapportate all'*hodie* liturgico. Questi c'è, esiste. Però non appartiene a categorie filosofiche che lo potrebbero sottoporre ad una disamina demolitrice o

costruttrice su lunghezze d'onda che depisterebbero il suo "consistere". L'*hodie* liturgico è da porsi nell'*actio* liturgica cioè nella realtà della *celebratio* che è un fare per eccellenza, e che dice un simultaneo continuo *cominciare e perdurare, principiare e finire*, essere *alfa e omega*. Di fatto è proprio il suo "consistere liturgico" che chiarifica le coordinate che lo compongono, in quanto dove esse si intersecano, là si può cogliere la realtà dell'*hodie* stesso.

### 8.1. *Per la temperies liturgica: l'hodie ingloba il quotidie, e viceversa*

Si può asserire, perché è dimostrabile, che l'*hapax* biblico è tradotto nel linguaggio liturgico con *hodie*. Qui l'*hodie*, dato che è nelle coordinate liturgiche, dà la possibilità all'*hapax* che sta a dire "una volta sola", "una volta per tutte" di perpetuarsi in un perenne *quotidie* e cioè "tutte le volte che si celebra altrettante volte (*hosakis*) si attua il "semel pro semper".

È la realtà della liturgia che rende possibile il fatto che nell'*hodie* sia inglobato il *quotidie* e il *quotidie* si "disviticchi" in un perenne *hodie*.

Riprendendo idee ed espressioni qui sopra già ricordate si può convenire che ciò avviene perché l'*hodie* è "Cristo vita", vivo nel tempo, creduto e vissuto dal credente in un rapporto di intimità. L'intimità col Signore, dominatore e facitore di tutti i tempi, che non può essere coartato da alcun tempo: *Omnium temporum Dominator non adstringitur spatiis temporalibus*;

– è il "tempo di Cristo", per cui il tempo è per Cristo, e Cristo è il tutto. In lui non c'è più distanza, c'è solo intimità. In lui non c'è più passato, ma sempre e solo presente. Al più si è protesi al futuro. Infatti l'*hodie* non è nostalgia del passato, ma del futuro; è il "già", ma "non ancora" svelatamente tale; è il già e ancora; è il già, ma ancor di più. Nell'urto dell'eterno col tempo si sprigiona la presenza di Cristo nel tempo: in un *Hodie* perenne;

– è la pienezza (plêroma) estesa nel tempo, partecipata e vissuta dai fratelli del Primogenito di molti fratelli, dalla "primizia della nuova creazione";

– è l'eternità dell'amore della Trinità, che ci segue nel tempo che è Cristo. La certezza di essere amati in lui, è che tutto il mondo è amato *da e per* lui; è questo il fondamento dell'ottimismo, che a sua volta è come l'atmosfera dell'Anno liturgico;

– è il pensiero del Padre, concretizzato e per noi attuato in Cristo (*elegit nos in Ipso: Ef 1,4*) in virtù dello Spirito. Il Padre non ci pensa fuori di Cristo. E noi non possiamo per ora essere fuori dell'*hodie* che è lui;

– è l'attuazione crono-ontologica dell'unica legge: in Cristo. La coordinata tipica in cui si vive il tempo, è l'*hodie* che è in mano a Cristo; è di Cristo: si vive solo per lui.

Tutto questo si realizza in quanto la liturgia è sintesi e corona delle attività dei singoli fedeli nella *ecclesia fidelium*.

Di fatto:

## 8.2. Per la “*dynamis*” liturgica si realizza il superamento di antinomie tipiche

Le antinomie basilari superate dalla *dynamis* liturgica sono quelle che portano il discorso dell’*hodie* liturgico quale *locus* dove si opera la sintesi tra l’umano e il divino, il visibile e l’invisibile, l’attivismo e la contemplazione, l’essere nel mondo e in posizione di pellegrinaggio per lasciare il mondo.

È l’*hodie* che sta a dire:

– presenza del mistero celebrato nel tempo, perché dal mistero della Risurrezione si è abbattuta definitivamente la diga di separazione tra Dio e l’umanità, che già era stata infranta in Cristo con la sua Incarnazione, per cui è stato permesso alla vita divina di invadere il tempo;

– lo sguardo del Cristo anche quando non lo vedo, che mi guida al Padre.

Di fatto l’*hodie* è uno nella pluralità, e nell’avvicinarsi, è sempre lo stesso e misteriosamente diverso; è Cristo presente in ogni segmento di tempo e sopra-esistente ad ogni susseguirsi.

L’*hodie* sprona alla “*sequentia vitae Iesu*”; è la ricchezza insondabile della vita di Cristo che si snoda, si estende e si compartecipa nel tempo ai fedeli, tanto che l’*hodie* comporta:

– il passare la vita all’unisono con Cristo;

– il trascorrere il tempo con il pulsare del proprio essere con quello di Cristo.

Effettivamente la *dynamis* liturgica fa sì che l’*hodie* si coscientizzi nel fedele come l’approfondimento che il tempo appartiene al fedele per cui il Cristo è il “tutto”.

L’*hodie* liturgico postula ed esige di vivere solo di Cristo e dà la possibilità al fedele di continuare, completare, terminare quanto nel tempo Cristo ha compiuto.

L’*hodie* liturgico sta a dire la trasfigurazione della realtà “tempo” in Cristo, nel quale sono immesse le altre realtà.

Cristo! Entriamo nella cattedrale di Cefalù: vediamo il Cristo Pantocrator. Domina tutte le cose, perché tutto è assommato in lui. Non è Chronocrator: perché il tempo è lui! La Chiesa si mette ai piedi del Pantocrator, con nelle mani il tempo. Tutti i frammenti di tempo che si concentrano in Cristo. Cristo, l’eternamente presente, ora! Se esiste un tempo nel quale la presenza di Cristo è vissuta dalla Chiesa in modo del tutto speciale, quel tempo andrebbe vissuto, meriterebbe la spesa di conoscerlo

per viverlo: è l'*bodie* liturgico gesto salvifico di Cristo, che entrato nel tempo, vi rimane. È il Mistero del tempo cristificato.

La liturgia pone la persona del fedele in posizione tale che la sua esistenza è culto dove *tre* modalità di preghiera spiegano l'appartenenza del tempo al fedele stesso, per cui l'*bodie* liturgico appartiene al fedele perché vi si realizzi la sintesi fra passato e futuro nel presente.

Di fatto:

\* il *passato* appartiene al fedele, per poter supplicare: “Kyrie eleison: Signore pietà”;

\* il *futuro* è presente al fedele per poter esclamare in attesa speranzosa: “Maran-atha: Vieni Signore Gesù”;

\* il *presente* è per il fedele in modo che faccia sprizzare, in una continuità perpetua, “Gloria Deo: gloria a Te o Dio: doxa theò”.

Dal vivente che è *Gloria Dei* una esplosione esaltante *Gloria Deo*, fino a tuffarsi nel Dio Uni-Trino, realizzando la *Gloria in Deum*.

\* \* \*

Stante le realtà a cui fin qui si è accennato è più che ovvio che la concezione cristiana del tempo sia ritmata dalla scansione del medesimo nel ciclo liturgico dell'anno stesso.

## 9. Il tempo della salvezza nel ciclo dell'anno liturgico

Il tempo nella concezione cristiana è *tempo della fede* cioè tempo che appartiene tanto al Padre, al Figlio, allo Spirito Santo quanto al fedele. Questi ritma il fluire del tempo *non tanto o solo* con il ritmo impresso o ereditato dalle diverse culture, *quanto piuttosto* dalla realtà della liturgia. Si faccia caso – a questo proposito – che è pensiero comune ai padri che nel ciclico ritorno di ogni anno si riattualizza per noi il mistero della nostra salvezza: mistero che, promesso sin dall'inizio e finalmente portato a compimento, si protrarrà senza aver mai fine. A tale visuale fa eco ad esempio l'inno dei secondi vesperi di natale: “Hic praesens testatur dies, currens per anni circulum”. Dinanzi a una simile ciclicità, potrebbe sorgere se non proprio un dubbio, almeno un senso di confusione rispetto a quanto abbiamo asserito più sopra: essere cioè il tempo liturgico nettamente in posizione di superamento delle concezioni profane del tempo, molte delle quali stanno in strettissima connessione con la ciclicità cosmica. D'altra parte sopra abbiamo pure ricordato un dato di fatto: l'incarnazione del Verbo sta a dire 'intemperazione' dell'eterno. E il Verbo, come assume la natura umana, così assume anche la dimensione temporale, rinnovando e l'una e l'altra.

Se poi si aggiunge che *né* Cristo intende legarci ad alcuna formalità, nemmeno a quelle temporali proprie dell'antica economia, a sua volta legata a prassi scandite da ritmi temporali, *né* la chiesa ha male interpretato il pensiero e la volontà del suo 'Sposo' nell'organizzare l'anno liturgico, allora si devono ricercare alcuni altri fondamenti oltre a quelli ricordati qui sopra, per una più adeguata comprensione del tempo liturgico per eccellenza tempo del cristiano.

(\*) Innanzitutto esiste *una risposta biblica alla realtà del tempo liturgico*.

A prima vista sembrerebbe che il Nuovo Testamento neghi la legittimità di modellare il tempo liturgico così come la chiesa ha fatto. Questa asserisce – al nr. 1 delle *Norme generali sull'anno liturgico e sul calendario* – di voler celebrare “con sacra memoria, in giorni determinati nel corso dell'anno, l'opera della salvezza di Cristo”. Se all'occhio del profano l'anno liturgico appare come un insieme e un susseguirsi di solennità, di feste, di memorie, ben diversa è la vera visuale che di esso bisogna avere. Forse anche i fedeli potrebbero restare colpiti ascoltando le letture di pericopi del vangelo secondo Giovanni, il quale riporta sistematicamente e regolarmente i fatti compiuti da Gesù a Gerusalemme nei giorni di festa (cf. *Gv* 2,13.23-25; 11,54ss; 12, 12ss; 13,1; pasqua: *Gv* 5,1; 7,14.37; 8,2; festa: *Gv* 10,22: encenia), per significare il compimento in Cristo di tali feste (cf. *Gv* 20,19.26) e quindi la loro fine. Anzi Paolo, nel riscontrare che i Galati osservano giorni, mesi, anni, nutre il forte dubbio di aver lavorato invano tra di loro (cf. *Gal* 4,10), perché le feste, i noviluni, i sabati, sono ombre del futuro, la cui realtà è Cristo (*Col* 2,16). Tuttavia ciò che l'Apostolo combatte è la maniera, lo spirito anacronistico, formalistico di osservare date e ricorrenze. I Galati dimostravano di non comprendere che *quelle* celebrazioni compromettevano la fede cristiana. Alla luce della polemica esplicitata da Paolo, implicita in Giovanni, contro l'osservanza di date e ricorrenze, emerge la necessità di superare concezioni farisaiche e formalistiche circa il modo di vivere il tempo, per entrare nelle visuali introdotte dal Cristo a proposito del tempo.

In altri termini: quanto la chiesa, che per mezzo della liturgia è interprete verace e veritiera della volontà di Cristo, compie nell'anno liturgico, non è qualcosa di piattamente circolare e privo di significato. Sotto l'aspetto di un computo e di una determinazione temporale, nell'anno liturgico è presente l'insieme di tutte le azioni salvifiche di Cristo, che conglobano tutta la storia della salvezza, dai primordi della sua implicita rivelazione nella creazione fino al suo compimento finale, nel quale, per mezzo di Cristo glorioso, tutto il mondo formerà il regno di Dio, il popolo santo di acquisto, l'uomo nuovo, perfetto, formato al livello di statura che attua la pienezza del Cristo (cf. *Ef* 4,13). Ma perché questo avvenga, l'uomo deve non solo ricevere la 'rivelazione' del piano di Dio (aspetto del

dono accettato), ma deve raggiungere lo stesso Cristo come 'piano salvifico rivelato', partecipare cioè al mistero di Cristo (aspetto del dono conquistato e trafficato) attraverso quello sviluppo ciclico dell'anno che è *figura* di tutto il ciclo-della-redenzione che Cristo compì in se stesso dall'incarnazione alla pentecoste e che ancora attende d'essere compiuto definitivamente per mezzo della seconda venuta di lui nella gloria. *Questo svolgimento* del piano della redenzione è il vero anno della salvezza, *a immagine del quale* è stato disposto l'anno liturgico. D'altra parte Cristo nella sinagoga di Nazaret, applicando a sé la profezia di Isaia, aveva proclamato come realizzata in se stesso la liberazione sacra dell'anno del giubileo, indicando il proprio 'tempo' e tutta la propria attività come l'anno sacro della liberazione (cf. *Lc* 4,16-21). È da *questo anno della redenzione*, il quale abbraccia tutto il tempo di Cristo, che nasce e si sviluppa l'anno liturgico come sua proiezione e sintesi ciclica nella storia umana, che esteriormente viene computata in base al movimento della terra attorno al sole, ma il cui intimo senso è il gravitare degli uomini, del creato, del tempo attorno al Cristo.

(\*\*) Si tratta quindi di prendere atto che *l'anno della redenzione è ritmato dall'anno solare*.

La storia della formazione dell'anno liturgico, nell'interno dei singoli riti orientali e occidentali, ci attesta che le diverse chiese locali sono state guidate simultaneamente e tacitamente da un'idea madre, attorno alla quale si sono articolate le tappe genetiche dell'anno liturgico: imitare cioè la vita di Gesù, riclebrando i fatti salvifici da lui compiuti, compendian-doli in un anno solare, in modo da rivivere le sue azioni. D'altra parte la rivelazione presentava alle generazioni dei cristiani 'un sistema' di ricorrenze festive che al popolo di Dio dell'antico patto aveva dato la possibilità di usufruire dell'irripetibile ritmo di crescita nella vita di fedeltà a Dio, che spronava ciascun componente il suo popolo ad essere santo perché egli è santo (cf. *Lv* 19,2). Lo stesso insieme di disposizioni sul culto nell'antico patto implicava anche un atteggiamento interiore attraverso il quale la santità divina potesse raggiungere l'uomo in profondità. Nel nuovo e definitivo patto, ogni chiesa locale, prendendo coscienza di doversi conformare a Gesù Cristo, venuto quale unico protagonista della salvezza divina portata a compimento, si modella sulle antiche strutture, ma con uno spirito nuovo. Anzi prende coscienza che Gesù quale umile Figlio dell'uomo e Signore onnipotente, ha dato senso a tutte le antiche feste. "Dai sinottici e da Giovanni, dall'epistola agli Ebrei, dall'Apocalisse egli è presentato come l'unico vero protagonista della festa della *pasqua* (l'Agnello di Dio); della *pentecoste* (il donatore dello Spirito quale primizia dei frutti di salvezza); dei *tabernacoli* (egli datore dell'acqua di vita che è lo Spirito santo; egli luce del mondo; egli nuova alleanza; egli giudizio di Dio; egli sacerdozio dell'unico popolo di Dio; egli datore della nuova legge che è lo

Spirito); del *kippúr* (egli che è entrato una volta per sempre col suo sangue nell'eterno tabernacolo non costruito da mano dell'uomo); ed inoltre del *capodanno* (egli che inizia le nuove realtà senza più fine); della *dedicazione del tempio* (egli nuovo tempio); delle *sorti* (egli che è il primogenito dei morti, che ha vinto la morte con la Morte, che ha stabilito la vita come destino dell'uomo che crede). Infine egli è protagonista e signore del *sabato*, perché ha compiuto i sei giorni delle opere del Padre accettando di morire, di rigenerare la creazione e di rigenerare l'uomo creato ad immagine di Dio, entrando così nel riposo di Dio".

Le diverse liturgie orientali e occidentali, sorte sotto questo impulso e, spinte da queste idee direttrici, hanno sviluppato, accentuando ora un aspetto ora un altro, la gamma dei misteri di Cristo, com-presenti nell'unico mistero di pasqua-pentecoste. Cristo glorioso con il suo mistero storico e sopra-storico si rende presente nella storia della chiesa, che ne celebra le diverse manifestazioni nell'arco di un anno solare. L'anno liturgico è un sacramentale; sullo stampo dei sacramenti esso è mezzo efficace per 'storizzare' la vita del Signore, che viene proposta agli uomini che lo cercano con cuore sincero nell'insieme dei suoi avvenimenti, affinché diventino una sequela di eventi salvifici.

L'anno solare diventa simbolo di eternità per il fatto che nel suo alternarsi, mentre ritorna al punto di partenza, non si ferma mai a un qualche termine, ma è sempre teso a Cristo. L'anno della redenzione, quello liturgico, svolgendosi secondo l'anno solare, si rinnova di continuo. Gli anni solari, come misura del tempo, si sovrappongono gli uni sugli altri in modo che il termine di un anno coincide con l'inizio di un altro nuovo anno in una circolarità piattiforme. Per l'anno liturgico il finire di un anno dà inizio ad un altro, in un progresso a spirale, in modo che il termine di uno sia più elevato del suo inizio e dal termine più avanzato inizi un nuovo ciclo di redenzione. Ciò significa, in modo figurato, che il tempo di tutta la storia della salvezza che si realizza nella chiesa e nei singoli fedeli può essere non solo computato come anno del Signore 1999-2000: ma anche perfezionato e accresciuto attraverso una progressione. Infatti per mezzo dell'avvicinarsi e del succedersi degli 'anni della redenzione', ogni fedele si inserisce sempre più nei misteri di Cristo, ossia negli aspetti diversi mediante i quali l'unica e medesima grazia della salvezza ci è data nel Cristo.

Mediante l'immagine temporale dell'anno, il fedele entra in comunicazione con la santità eterna, per mezzo della quale è stato attuato per noi, nell'umanità di Cristo, il piano salvifico di Dio. È questa dunque la via attraverso la quale i singoli uomini sono chiamati nell'unità salvifica del popolo di Dio, che ha una storia, con un tempo la cui 'forma' è la chiesa, "corpo di Cristo e pienezza di lui" (*Ef* 1,23), che diventa per di più essa stessa 'mistero', cioè "segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano" (*LG* 1), anzi "regno di Cristo già presen-

te” nel fluire del tempo, sacro per eccellenza. Così si realizza ogni giorno ciò che una volta fu fatto. Ed è proprio degli atti salvifici di Cristo non risolversi nel loro passato, ma restare efficaci, per la grazia, nel presente del suo mistero totale che è Cristo-chiesa: non venire sepolti nell’oblio, ma rinnovarsi nel loro influsso. Per l’onnipotenza di Dio nulla è abolito, nulla è passato, ma per la sua grandezza tutto è per lui presente, tutto il tempo per lui è ‘oggi’.

Per la comune concezione di tempo, ciò che è passato, appare come un qualcosa di ‘statico’ e di ‘obliterato’. Il mistero, invece, come “azione nella quale si rivela la salvezza di Dio nel Cristo”, è realtà che sempre si rinnova nel presente: è per sua natura ‘dinamico’ ed ‘efficace’. Nel ciclo dell’anno liturgico i misteri sono azioni del Cristo presente con noi fino alla fine dei secoli e diventano un’immersione e cooperazione e partecipazione a ciò che Cristo compie “oggi e nei secoli”.

(\*\*\*) La conseguenza, di quanto è stato qui esposto, è da ricercare nell’*incidenza del tempo cristiano* – nella sua massima espressione qual è il tempo liturgico – *nella vita dei fedeli*.

Dato che il mistero di Cristo rivive nel ciclo liturgico annuale, si potrebbe asserire che il tempo liturgico è la somma cronologica dei misteri celebrati in un ciclo, in cui la presenza del mistero nel tempo ha abbattuto il velo di separazione tra un ieri e un domani, rendendo il tempo un perenne oggi salvifico. Come la separazione tra Dio e l’umanità è stata abolita in Cristo (incarnazione del Verbo), così per mezzo di Cristo la vita divina ha invaso il tempo (in-temporazione dell’eterno), abolendo i parametri umani *sia* del passato salvifico che sempre è presente, *sia* del futuro salvifico che è già anticipato. Infatti Cristo è presente in ogni tempo liturgico e simultaneamente sopraesistente ad ogni ciclo liturgico, sicché l’anno liturgico è uno nella pluralità e nell’avvicinarsi ed è sempre lo stesso e misteriosamente diverso. Qui sopra al nr. 8.2. si è asserito che per ogni fedele l’anno liturgico diventa “sequela vitae Jesu”, cioè ricchezza insondabile della vita di Cristo che si snoda, si dipana, si estende, si compartecipa nel tempo appunto ai fedeli; è trascorrere la propria esistenza all’unisono, con Cristo; è ‘passare’ il tempo con il pulsare del proprio essere in sintonia con la vita misterica di Cristo.

Il tempo liturgico è il tempo per cui Cristo è il ‘tutto’, mentre si continua (e si completa e termina) quanto nel tempo Cristo ha compiuto e compie nelle sue membra.

Ogni fedele vivendo queste realtà e in questo atteggiamento fa l’esegesi esistenziale del “Christus heri, hodie ed in saecula” (*Eb* 13,8). In un oggi perenne, il tempo liturgico ha la capacità di ritmare e misurare l’esistenza dell’uomo riscattata in un ‘oggi di grazia’ in cui la parola di Dio diviene vita. Riflettere, anche scientificamente, su questo ‘oggi di grazia’ per scor-

gervi concentrata tutta la portata della storia della salvezza fissata nella parola di Dio, concretizzata in Cristo “oggi e nei secoli”, celebrata nell’anno liturgico e vissuta dai singoli fedeli, significa percorrere esistenzialmente una teologia biblica autenticamente perenne. In tal modo il tempo liturgico trasfigura l’esistenza umano-cristiana concretizzando l’epifania dei ‘mirabilia Dei’ inseriti nel tempo. La vita del fedele è così portata a modellarsi sulle manifestazioni dei singoli misteri celebrati, per giungere profondamente, anche se mai in modo adeguatamente perfetto, a trasformarsi in Cristo. Allora i misteri del Cristo diventano la vita della chiesa, e a sua volta la vita di ogni fedele inserito nella chiesa prolunga e completa il mistero di Cristo. Progressivamente il tempo liturgico, che appartiene a Cristo-chiesa, ricapitola l’intera storia della salvezza facendo rivivere nelle celebrazioni l’impatto dell’eternità con il tempo e anticipare l’incontro parusiaco del tempo con l’eternità. In questo senso, per mezzo della liturgia, la chiesa, ‘Christus totus’, diventa rivelazione non scritta ma vivente del mistero del Verbo incarnato presente nel tempo.

\* \* \*

Si comprende quindi che i cenni fatti in questi nove paragrafi e altrettanti enunciati non si possono arenare nel teorico ma devono sconfinare nel vissuto dei fedeli. Infatti ci si dovrebbe attardare sul seguente paragrafo.

## **10. Implicanze pastorali per una autentica spiritualità cristiana del tempo**

Quanto è stato esposto non è privo di conseguenze pratico-vitali. Infatti la concezione autentica del tempo è legata a ‘Cristo-tempo’ ed è stata colta progressivamente, e lo sarà sempre più in modo riflesso, dalle varie generazioni di cristiani. Le quali però vissero, vivono e vivranno la realtà di Cristo-tempo per il tramite della liturgia. La stessa storia della comunità cristiana primitiva testimonia che il tempo veniva scandito dai ritmi giornalieri di preghiera (cf. *At* 1,14; 3,1; 10,9; ecc.) e da quelli settimanali con riferimento al “giorno del Signore” (cf. *Ap* 1,10), che sostituiva il “giorno di Jahve” dell’AT (cf. *Am* 5,18; *Gl* 2,1; *Sof* 1,7; ecc.) portandolo al suo compimento escatologico. Infatti il concetto di parusia, o di tempo ultimo-escatologico, equivale al tempo dell’intervento di Dio da lui stesso premeditato (*Dn* 2,21; 7,12), equivale al momento in cui l’intervento di Dio si sarebbe concretizzato (*Dn* 9,2.24-27; *Mt* 24,3). A questo proposito celeberrimo è il passo di *Qòbelet* 3,1-13, che ribadisce come l’uomo non possa conoscere i fini di Dio nel mondo. Sino a *quando* l’ordine prestabi-

lito da Dio comincia ad attuarsi; *da allora in poi* sarà perpetuata la salvezza per tutti gli uomini. Ciò si realizza in 'Cristo vita', presente nel tempo sino alla fine dei secoli, creduto, celebrato, vissuto dal credente in rapporto di intimità. L'intimità col Signore, dominatore e facitore di tutti i tempi, non può essere coartata da alcun tempo, secondo il principio sopra già ricordato: "Omnium temporum Dominator non adstringitur spatiis temporalibus".

Il vivere del fedele è 'tempo di Cristo', per cui il tempo è per Cristo, e Cristo è il tutto. In Cristo non c'è più distanza temporale, c'è solo presenza intima. In lui non c'è più passato, ma sempre e solo presente. Con lui si è protesi al futuro, Non si è in una nostalgia del passato, ma del futuro. È il 'già', ma 'non ancora' svelatamente tale; è il 'già' e 'ancora'; è il 'già', ma 'ancora di più'. Nell'impatto dell'eterno col tempo si sprigiona la presenza di Cristo nel tempo e si approfondisce l'unione con lui che *s'insempra* nell'eterno. Paradossalmente il tempo, da quando con Cristo sommo ed eterno sacerdote diventa tempo liturgico, trascende se stesso. D'altra parte il Pensiero del Padre, concretizzato e per noi attuato in Cristo (ci ha scelti in lui: *Ef* 1,4) in virtù dello Spirito santo, è tale che egli non ci pensa fuori di Cristo. E noi non possiamo per ora essere fuori del tempo, che è Lui: il Signore.

Il tempo per la liturgia è l'attuazione crono-ontologica dell'unica legge: tutto in Cristo (cf. *Ef* 1,10). La coordinata tipica in cui il fedele vive – cioè il tempo –, è in mano a Cristo, ed è di Cristo: si vive solo per lui, in lui e con lui.

È ovvio che il discorso della concezione cristiana del tempo sconfini, o meglio, si sovrapponga al tempo liturgico che alla fin fine null'altro è che storia della salvezza che continua.

Infatti il Verbo eterno con la sua incarnazione si è inserito non in un tempo astratto o mitico, ma 'nel tempo della storia' degli uomini facendone un tempo di reale e sempre attuale 'storia di salvezza'. Noi infatti "siamo divenuti partecipi di Cristo" (*Eb* 3,14) al momento in cui egli "è divenuto partecipe della nostra carne e del nostro sangue" (*Eb* 2,14), facendoci entrare in quel suo 'oggi' che costituisce l'adempimento nel tempo di quella salvezza di cui egli è il portatore e che è un fatto 'di ogni giorno', per tutto il tempo in cui l'oggi viene proclamato.

Effettivamente la liturgia in quanto vita è tempo di storia della salvezza in atto. Di fatto il tracciato della storia della salvezza contenuto nella bibbia è vissuto nella liturgia: della bibbia in tutta la pienezza del suo significato la liturgia propone un commento vivo che si articola in *tappe salvifiche*, quali sono il *dispiegamento organico della memoria* dei misteri di Cristo, che si assommano nell'unico mistero pasquale, e la *celebrazione di tali misteri* sotto i vari aspetti dei singoli avvenimenti della vita storica di Cristo. Effettivamente l'asserzione di Agostino: "Poiché Cristo è il Verbo di Dio, anche un

fatto del Verbo è verbo di salvezza per noi”, non è intesa dalla liturgia in modo intellettuale o noetico, bensì in modo concreto e operativo. Vale a dire: non solo noi siamo partecipi di Cristo, ma ogni suo fatto e parola sono per noi fonte di salvezza, perché ci sono compartecipati tramite la liturgia. È la liturgia l’esegeta perenne, che nel decorso dei secoli è capace di fare una presentazione unificata, progressiva, dinamica e reale dei contenuti biblici. Tale presentazione non è solo persuasiva, ma fa comprendere che il cristianesimo non è tanto una dottrina da credere, quanto una realtà viva e operante; una storia, l’unica grande e vera storia della salvezza. La liturgia è ‘il momento’ di questa storia-che-continua.

In questo senso la costituzione liturgica del concilio Vaticano II asserisce che “le ricchezze delle azioni salvifiche e dei meriti del Signore” sono resi “come presenti a tutti i tempi, perché i fedeli possano venire a contatto ed essere ripieni della grazia di salvezza” (SC 102). Con ciò viene posta l’attenzione sull’attuazione e sull’attualizzazione del mistero che è Cristo, mistero che è legato all’efficacia delle azioni che Cristo stesso ha compiuto e compie. E le azioni del Signore sono quelle mediante le quali viene rivelato e attuato il piano divino della salvezza. Lui, il Signore, persegue e prosegue nel tempo il cammino di immensa misericordia iniziato nella sua vita mortale. Mediante la liturgia tutta la chiesa con Cristo può compiere, un anno dopo l’altro, il proprio cammino fino alla vittoria finale e percorrere ad una ad una le principali fasi del mistero di Cristo, per conformarsi così progressivamente all’immagine di lui. Si comprendono così i *giustificativi del tempo liturgico* che si radicano nell’accezione di tempo autenticamente sacro, è tale per la presenza di Cristo in esso. Anzi il Verbo fatto carne per opera dello Spirito, il Cristo, l’unto per eccellenza, re e sacerdote, riempie il tempo dandogli senso pieno e definitivo. Tale senso è in relazione con la sacerdotalità del Cristo, perché il tempo, dall’incarnazione del Verbo a sempre, è per rendere gloria al Padre, in Cristo-tempo, in forza dello Spirito. Ma poiché è Cristo che è asceso al cielo e che siede alla destra del Padre, penetrato nei cieli (*Eb* 9,12) (= nell’eterno) una volta per sempre, egli porta a dimensione eterna la gloria che l’uomo insieme al creato deve rendere a Dio. Il tempo assume caratteristica liturgica. È pieno della gloria del Padre che è Cristo. È per la gloria del Padre in Cristo. È in forza dello Spirito che nel tempo liturgico viene data, ad ogni uomo, reso un ‘fedele’, la possibilità di configurarsi e conformarsi a Cristo, di ripercorrere cioè la sua traiettoria umana e di mettersi a contatto dei singoli suoi misteri, che hanno per ciascuna persona una esemplarità e un’efficacia inesauribili. La linfa della vita viene trasmessa ai tralci: la vita di Cristo capo passa nelle membra del suo corpo mistico.

È con il tempo liturgico articolato su una ripetitività annuale, che per il fedele si possono realizzare alcune realtà tipiche che sono alla base della comprensione dell’anno liturgico globalmente considerato e vissuto nelle

singole solennità, feste, memorie, ferie e nel suo fluire in 'tempi forti' (avvento-natale-epifania; quaresima-pasqua-pentecoste) e 'tempi deboli' ('tempo ordinario' o 'per annum'). Con l'intreccio della polarizzazione sulla persona di Cristo e sui suoi misteri e dell'attenzione agli imitatori del Cristo (i santi: ciclo santorale), l'anno liturgico innanzitutto realizza, in modo graduale e progressivo, la legge dell'imitazione della vita di Gesù. Infatti i fedeli del Signore, accettando il dono del Padre e l'opera continua dello Spirito, debbono riprodurre perfettamente in se stessi, imitandolo, Gesù Cristo. Gesù ci dice di seguirlo (*Mt* 26,14; *Mc* 8,34; *Gv* 12,26) e pone ai discepoli una meta di perfezione: il Padre (*Mt* 5,48). A sua volta Paolo inculcherà nella chiesa primitiva la medesima legge: quella dell'imitazione (mimesis) di Cristo (cf. *1Cor* 4,15; *Ef* 5,11; *Fil* 3,17; *1Ts* 1,6). La liturgia porta questo precetto al pratico in un modo che le è esclusivo.

L'imitazione, per quanto possibile, comporta che si rivivano le azioni salvifiche operate da Gesù in terra (i suoi misteri): principale tra tutte, l'unico grande evento della morte-resurrezione di Gesù con il dono dello Spirito. A questo proposito troviamo nei padri della chiesa espressioni come: "Ciò che è accaduto una volta nella realtà storica, la solennità [liturgica] lo celebra in modo ricorrente e così lo rinnova nel cuore dei credenti" (Agostino); "Quante feste liturgiche per ognuno dei misteri di Cristo" (Gregorio Nazianzeno). Perché ogni festa liturgica ha in sé una forza-virtus: "Quel giorno non è passato *in tal modo* che sia passata anche la forza intima dell'opera (virtus operis) che fu allora compiuta dal Signore" (Leone Magno).

Ma se da una parte il mistero di Cristo è ricco e molteplice, la nostra natura umana è limitata nelle sue possibilità. Essa ha bisogno di considerare lentamente in tutti i suoi dettagli, in tutte le sue sfaccettature, il mistero totale che è Cristo, per penetrare maggiormente nella sua conoscenza, per essere stimolata all'adesione, per uniformarsi integralmente all'immagine di lui, per crescere progressivamente in grazia e in sapienza come lui e in lui, mentre cresce il numero degli anni. E l'essere ogni persona inserita nel tempo, la configura già implicitamente al Figlio. L'incarnazione del Verbo del Padre è avvenuta nella carne e quindi anche nel tempo: è 'in-temporazione', immersione nel tempo. L'incarnazione non ha sconvolto il ritmo naturale del tempo, non ha provocato un arresto nel processo naturale dell'"incalzare", della crescita del computo cronologico. Ha bensì consacrato il tempo, rinnovandolo e rendendolo mezzo di novità (si comprende allora il nostro modo di computare gli anni [di salvezza], partendo dalla nascita di Cristo).

Il tempo, per la vita del fedele, non è semplicemente un insieme di coordinate che, come una cornice, inquadrano i suoi propri atti. Il tempo fa parte dell'esistenza della persona. Questa vi è immersa, con tutto il creato, in un alternarsi di giorni, di anni, di secoli. Il Verbo, assumendo la natura

umana, ha assunto tutto il creato e lo restaura, santificandolo, infondendovi la possibilità di rendere piena e perenne gloria al Padre. Anche i giorni, gli anni, i secoli, entrano nel nuovo movimento impresso dal Redentore all'universo. Si comprende quindi come il tempo, a partire dall'«intemporazione» dell'eterno diventi «sacramentum», ossia segno efficace dei misteri che Cristo vi ha compiuto. L'anno liturgico trasfigura, elevandoli, tutti i giorni dei fedeli, rendendoli strumenti di efficace conformazione a lui, il Signore che vive e regna nei secoli dei secoli. Anzi è il tempo liturgico che, in un «oggi» (*hodie*) perenne, ha la capacità di ritmare e di misurare l'esistenza riscattata e redenta.

\* \* \*

Qui sopra sono stati fatti cenni solamente a dieci fotogrammi che costituiscono l'esordio per una trattazione meglio articolata e completa che sarà adeguata e atta ad approfondire la concezione cristiana del tempo in quanto tempo di salvezza.

A questo punto oserei sintetizzare con tre pennellate che:

(\*) nel primo millennio l'anno liturgico è stato capito, celebrandolo. Si è così primariamente compresa la nozione cristiana del tempo per mezzo della *lex orandi*;

(\*\*) nel secondo millennio il tempo cristiano, quello liturgico mentre si è sviluppata e articolata meglio la sua struttura è stato maggiormente compreso con la teorizzazione e lo studio, cioè ricorrendo alla *lex credendi*;

(\*\*\*) si profila all'orizzonte che nel terzo millennio dalla *lex orandi*: la celebrazione per la vita e dalla *lex credendi* si passerà alla contemplazione del mistero di Cristo presente e celebrante «nella storia – nel tempo» per una vita di culto (= *lex vivendi*) in Spirito e Verità santificando sempre più il tempo.

# UN MODELLO NORMATIVO PER VIVERE IL TEMPO

## Il presente tra passato e futuro

Carmine DI SANTE

Quale la concezione del tempo biblico – in modo particolare la concezione neotestamentaria – con la quale confrontare la concezione o le concezioni del tempo che vanno delineandosi nel cosiddetto postmoderno e che creano preoccupazioni e disorientamento soprattutto a quanti hanno responsabilità educative e si occupano e preoccupano delle sorti delle nuove generazioni, testimoni di trasformazioni così sconvolgenti da mettere in crisi lo stesso *Qoelet* per il quale non ci sarebbe «niente di nuovo sotto il sole»? Se fosse vissuto oggi, all'inizio del terzo millennio, questo antico autore biblico, celebre per il suo disincanto, scriverebbe ancora la stessa cosa o non si unirebbe, piuttosto, al coro di coloro che temono che l'umano stia subendo una trasformazione «genetica», secondo l'espressione coniata da E. Scalfari in uno dei suoi recenti editoriali sul quotidiano «La Repubblica», dedicati all'analisi dei nuovi fenomeni sociali emergenti?

Scopo della presente relazione è duplice.

Da una parte disegnare o ridisegnare il senso del tempo biblico come *tempo del presente*: tempo che, pur sospeso tra il passato e il futuro, non si volge al passato, come vuole il mito delle origini, né si proietta al futuro, come vuole il mito dell'era messianica intesa cronologicamente, ma è *tempo dell'istante*, tempo il cui senso è nell'«in-stante», in ciò che sta «qui» e «ora»: non nel «qui» e «ora» della fruizione bensì nel «qui» e «ora» della ricognoscenza e della responsabilità.

Dall'altra mostrare come la concezione del tempo biblico, entrando in dialogo con la concezione o concezioni postmoderne del tempo, le illumina e le risignifica, contribuendo a sciogliere alcuni dei nodi antropologici ed esistenziali di fronte ai quali ci si trova in questo inizio di millennio, chiamato a confrontarsi con tali cambiamenti (bio-ingegneria genetica, informatizzazione, globalizzazione e mercato planetario) che non hanno riscontro in nessuna epoca passata della plurimillenaria storia umana, dal neolitico ad oggi.

La relazione si articolerà in quattro parti:

– nella prima si presenterà la specificità del tempo neotestamentario come *tempo escatologico*, alla luce della concezione apocalittica del tempo, entro cui matura la coscienza neotestamentaria, e alla luce della riscoperta della «radice ebraica» che, come ricorda e vuole la *Nostra Aetate* 4, è «il vincolo con cui il popolo del Nuovo Testamento è spiritualmente legato con la stirpe di Abramo»;

– nella seconda ci si interrogherà sul *tratto specifico del tempo postmoderno* che si caratterizza per una pluralità di concezioni dove l'elemento comune è lo *s-radimento* che richiama così da vicino l'esperienza del popolo d'Israele, il popolo «senza radici», che vive nel «deserto» e nell'«esilio» e che anche quando occupa una terra (sia pure solo per pochi secoli, fino all'esilio babilonese) l'occupa nella consapevolezza che si tratta di una terra non «propria» perché di Dio, dove non è possibile piantare «radici» e dove l'unica modalità di starci è la modalità dell'ospite che vi è ospitato;

– nella terza si metterà a *confronto* la concezione escatologica del tempo biblico con le concezioni postmoderne e si mostrerà come il suo contributo consiste nell'assumere e nel «convertire» il tempo postmoderno da tempo di «vagabondaggio» in tempo di «pellegrinaggio», intendendo per «pellegrinaggio» l'essere nel mondo nella modalità dell'ospite. Il tempo biblico, tempo escatologico, trova qui il suo senso ultimo: nella istituzione del tempo come tempo ospitale dove si vive nella consapevolezza di essere ospiti di Dio e nella responsabilità ad ospitare allo stesso modo con cui si è ospitati da Dio;

– nella quarta si trarranno alcune *conseguenze* dal confronto tra tempo biblico e tempo postmoderno rilevando come l'*escaton* inteso biblicamente come tempo ospitale contribuisce a districare alcuni nodi culturali sui quali, credenti o non credenti, ci si interroga con preoccupazione e, a volte, con angoscia.

## 1. La concezione biblica del tempo

È nota l'affermazione che il tempo biblico è tempo «escatologico», tempo abitato dall'*escaton*, da ciò che è ultimo, l'«escatologico» appunto, «l'ultimale», l'assoluto oltre il quale non è possibile andare.

La riscoperta del tempo biblico come tempo escatologico lo si deve al Vaticano II che ne ha richiamato e sottolineato due aspetti importanti.

Il primo riguarda la ricollocazione dell'escatologia al centro dell'esistenza del credente: non più al termine della sua vita (i celebri «novissimi»: morte, giudizio, inferno e paradiso, che venivano fatti coincidere con la fine e il dopo-fine) bensì nel cuore dei suoi giorni e delle sue notti; e non più confinato in un trattato a parte ma dimensione irrinunciabile di ogni

trattato, da quello cristologico a quello ecclesiologico e liturgico, ecc. Come vuole K. Barth: «Un cristianesimo che non è in tutto e per tutto e senza residui escatologico non ha niente a che fare con Cristo».<sup>1</sup>

Il secondo si riferisce ad un approccio ermeneutico nuovo con cui accostarsi all'escatologia e ai suoi *teologoumeni* (affermazioni il cui statuto è di essere affermazioni teologiche) che vanno de-temporalizzati e de-spazializzati per essere «soggettivizzati»: non nel senso che è il soggetto a definirne la dimensione veritativa bensì nel senso che è il soggetto, nella sua coscienza e responsabilità, il «luogo» dove la dimensione veritativa del discorso escatologico si rivela ed appare. Da questo punto di vista i cosiddetti «novissimi», più che «luoghi», sono «stati coscienziali oggettivi», come vuole von Balthasar il quale scrive che, se Dio è l'amore che ama e che chiama ad amare, egli «è il cielo per chi lo guadagna, il giudizio per chi è esaminato da lui, il purgatorio per chi è purificato da lui. Egli è colui per il quale muore tutto ciò che è mortale e che risuscita per lui e in lui».<sup>2</sup>

Nonostante però gli impulsi venuti dal Vaticano II, il ripensamento dell'escatologia deve essere portato ancora più a fondo, e tale ripensamento esige di essere fatto alla luce della concezione apocalittica, che il Nuovo Testamento assume e reinterpreta superandola e, in parte, negandola e soprattutto alla luce della «radice ebraica», cioè dell'ebraismo che, nel suo filone rabbinico, a differenza della teologia cristiana, non si è lasciato «contaminare» dalle categorizzazioni dell'ellenismo, restando più fedele allo spirito biblico originario.

Quanto alla concezione apocalittica, due sono i tratti fondamentali che la caratterizzano: la convinzione che la storia umana è storia di dannazione e di perdizione, a causa della sofferenza, delle ingiustizie e delle violenze che l'attraversano, dall'altra la certezza che questa marea travolgente di male sta per giungere a termine e che l'alba di un nuovo giorno si annuncia da un momento all'altro. La coscienza neotestamentaria matura la sua comprensione di Gesù e il mistero della sua identità all'interno di questa concezione apocalittica ma, paradossalmente, per superarla e dichiararla giunta al termine. Gli autori del Nuovo Testamento, infatti, condividono, con gli apocalittici, l'idea del mondo dominato dalle «potenze» del male e la certezza che queste potenze stanno per essere debellate; ma a differenza degli apocalittici, il passaggio dal mondo vecchio al mondo nuovo, dall'«eone» presente, dominato dal male, all'«eone» futuro, abitato dalla felicità, è avvenuto in Gesù, il quale è «messia», figlio di Dio e Dio perché istituisce questo passaggio con la sua morte e la sua risurrezione e soprattutto perché insegna, a chi crede in lui, come realizzarlo. Credere in Gesù

<sup>1</sup> K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Milano, Feltrinelli, 295.

<sup>2</sup> H.U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia, Queriniana, 1967, 44-45.

messia vuol dire, per il Nuovo Testamento, *avere tra le mani il segreto* per rigenerare e far risorgere il mondo, riproducendo il gesto di perdono di Gesù Crocifisso. Da questo punto di vista, per il Nuovo Testamento, Gesù dichiara la fine del tempo apocalittico e inaugura il tempo escatologico: il tempo dove ogni istante è tempo pieno, abitato dalla vita eterna. Si potrebbe anche dire diversamente: Gesù realizza il tempo apocalittico, portandolo a compimento. Ma in questo caso bisognerebbe subito aggiungere, per evitare equivoci, che ciò che Gesù porta a compimento non è *il mondo dell'oggettivo* ma *il mondo del soggettivo*: il mondo delle coscienze umane alle quali è riconsegnato il «segreto» per rinnovare il mondo e trasformarlo da «eone» presente, abitato dal male, in «eone» futuro, abitato dal bene.

Ma è soprattutto della radice ebraica che necessita il ripensamento della escatologia cristiana. *Escato-logia* è il discorso sull'*escaton*, che in greco vuol dire letteralmente «ciò che è ultimo», «l'ultimo» (in senso neutro), «l'ultimale», «il definitivo», «l'intrascendibile». Ma in cosa consiste in realtà questo *escaton*? E che cosa, nel mondo e nella storia, è davvero «ultimo» o «ultimale», raggiunto il quale non c'è più nulla da attendere, essendo, appunto, l'«ultimo» o l'«ultimale»?

Comunemente la tradizione ha preso il termine in senso cronologico-temporale intendendo per «ultimo» ciò che viene «dopo» e, per questo, conclude e porta a compimento ciò che viene «prima». In questa prospettiva l'*escaton* (l'ultimale) è stato inteso come sinonimo stesso di «fine», nel duplice senso di ciò che costituisce «il fine» e quindi «la fine» di un cammino; e l'escatologia è stata intesa come discorso sui «fini» o teleologia (*telos* in greco vuol dire appunto fine nel duplice senso di finalità – il fine – e di determinatezza o conclusività – la fine –).

Da questo punto di vista l'escatologia era ed è sinonimo del futuro assoluto e metastorico che conclude l'avventura dell'esistenza personale (di qui i quattro grandi temi classici della morte, del giudizio dell'inferno e del paradiso) e quella dell'esistenza cosmica e collettiva del mondo e del genere umano (di qui i grandi temi della fine del mondo e del giudizio universale).

Ma ultimo può avere anche un altro significato, come nell'espressione secondo cui in una famiglia l'*ultima parola* spetta al padre o in un tribunale al giudice. In frasi come queste «ultimo» o «ultimale» – l'*escaton* – non si riferisce ad un processo temporale che si dispiega tra un inizio e una fine che ne è il fine bensì ad una relazione tra due voleri di cui uno è *misura* e *limitazione* per l'altro. Stando a questa accezione l'*escaton* più che il *fine* dell'uomo e della storia è il *principio intrascendibile e l'imperativo* che ne interrompe la spontaneità e il determinismo rigenerandoli ogni istante alla possibilità della responsabilità e dell'evento. Per questo l'escatologia, secondo E. Lévinas, «non introduce un sistema teleologico nella totalità» e «non consiste nell'insegnare l'orientamento della storia» bensì «mette in relazione

con l'essere al di là della totalità o della storia, e non con l'essere al di là del passato e del presente... L'escatologia, in quanto 'aldilà' della storia, sottrae gli esseri alla giurisdizione della storia e del futuro, li colloca nella loro piena responsabilità e li porta ad essa».<sup>3</sup>

Nella tradizione cristiana l'interpretazione dominante (sia in ambito strettamente teologico che in quello "secolarizzato" di K. Löwith) è stata la prima e si deve a R. Bultmann e a Lévinas il tentativo più coraggioso e sistematico di proporre la seconda lettura. Soprattutto a Lévinas, per il quale la bibbia è fonte di un pensiero irriducibile al pensiero greco e l'*escaton* – il Dio biblico, l'Assoluto – può essere pensato adeguatamente solo al di fuori della filosofia dell'essere.

Ripensare l'*escaton* biblico alla luce ebraica esige:

– la «de-erotizzazione» dell'*escaton*: il pensarlo al di fuori della categoria dell'eros e del bene come bene oggettuale. La sostanza dell'ellenizzazione è l'aver trasformato Dio, l'Assoluto, in oggetto del desiderio, sulla linea del Simposio di Platone o in bene come appetizione, come «bonum quod omnia appetunt», sulla linea dell'etica aristotelica. Mentre nella bibbia Dio non è oggetto di desiderio ma soggetto di amore e non Bene in quanto appetizione ma Bene in quanto «bene-volenza», volontà di bene che, dove non c'è il bene, lo istituisce, chiamandolo dal non essere all'essere.

– la «de-teleologizzazione»: il pensarlo al di fuori della categoria del *telos* o fine. Per la bibbia ebraica Dio non solo non si iscrive nello spazio del desiderio ma neppure è il fine dell'uomo e della storia. Nella bibbia Dio non è *colui verso il quale l'uomo si volge* bensì *colui alla presenza del quale egli cammina* seguendone i passi e imitandolo, secondo le mirabili parole di Osea in cui Rosenzweig vede riassunta la bibbia stessa e l'esperienza del popolo santo di Israele: «Egli ti ha detto, o uomo, ciò che è bene e ciò che esige da te l'Eterno tuo Dio: cioè praticare la giustizia, essere buono nel cuore e camminare in semplicità con il tuo Dio» (*Mi* 6,8). Dio non è *colui verso il quale tendere* bensì *colui con il quale camminare*: praticando la giustizia, che vuol dire essere capaci di amore gratuito e senza concupiscenza.

Commentando queste parole, con le quali termina la sua *La Stella della redenzione* perché in esse vede la luce che, come stella discreta, introduce nel mondo la redenzione, Rosenzweig scrive: «E quest'ultima cosa [camminare in semplicità con il tuo Dio] non è nulla di estremo ma qualcosa di sempre vicino, la cosa più vicina e prossima, non l'ultima quindi ma la prima. Com'è difficile questa prima cosa! Com'è difficile ogni inizio! Praticare la giustizia ed essere buoni nel cuore, questo appare ancora come una meta. Davanti ad ogni obiettivo la volontà può ancora sostenere di dover prendere un poco fiato. Ma camminare in semplicità con il tuo Dio, questo non è più un obiettivo, questo è così assoluto, così libero da ogni con-

<sup>3</sup> E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1990, 21.

dizione, da ogni “soltanto ancora...” e da ogni “posdomani”, così completamente “adesso” e quindi tanto eterno quanto lo sono la vita e la via e perciò così direttamente partecipe alla verità eterna quanto lo sono la vita e la via. Camminare in semplicità con il tuo Dio: qui non si richiede nulla più della completa presenza della fiducia. Ma fiducia è una parola grande. È il seme da cui crescono fede, speranza e amore ed il frutto che da essi matura. È la cosa più semplice di tutte e proprio per questo la più difficile. Ad ogni istante essa osa dire “è vero!” alla verità. Camminare in semplicità con il tuo Dio. Le parole stanno scritte sulla porta, sulla porta che dal misterioso-miracoloso splendore del santuario di Dio, dove nessun uomo può restare a vivere, conduce verso l'esterno. Ma su che cosa si aprono allora i battenti di questa porta? Non lo sai? Sulla vita».<sup>4</sup>

– la «de-metastoricizzazione»: il pensarlo a di fuori della categoria del dopo morte. Per l'ebraismo è perfino proibito pensare al «dopo morte» e l'idea di una vita oltre la morte si afferma tardivamente, nell'epoca dei maccabei, per rispondere non al desiderio d'infinito del cuore umano, come diventerà corrente nella tradizione occidentale e cristiana, bensì al problema dei giusti che, fedeli all'alleanza stipulata da Dio, assistono impotenti al trionfo dei malvagi. È per questi, per i giusti fedeli a Dio ma smentiti dalla storia, che la bibbia intravede l'aldilà inteso non come il fine verso il quale tendere bensì come il luogo metastorico dove si realizzerà l'irrealizzato della storia.

– la sua «collocazione» nell'istante del «qui» e «ora»: l'*hodie* – il celebre *hodie* del Deuteronomio e della liturgia – come il luogo originario dove l'*escaton*, l'assoluto si dà e si rivela. Il luogo dove l'*escaton* accade ed entra nella storia non è il passato, né il futuro né l'aldilà ma il presente. L'*escaton* abita il presente, e l'abita nella modalità del Tu che ama gratuitamente e gratuitamente chiama ad amare o, più rigorosamente ancora, che ama gratuitamente nella modalità del chiamare ad amare gratuitamente. È qui che va colto in profondità il senso dell'*escaton* biblico: non l'*escaton* come *Bene sinonimo di bonum* che attira a sé bensì l'*escaton* come *Bene sinonimo di benevolenza* che eleva il soggetto dall'ordine della desiderabilità all'ordine della bontà o santità, rendendolo capace di amare come Dio. Scrive Lévinas: «Egli [Dio, l'*escaton*]: non mi colma di bene, ma mi obbliga (*m'astreint*) alla bontà, migliore del bene da ricevere. Essere buono è deficit, deperimento e stoltezza nell'essere – è eccellenza e altezza al di là dell'essere, ma è altrimenti e *miglio* che essere».<sup>5</sup>

<sup>4</sup> F. ROSENZWEIG, *La Stella della Redenzione*, Casale Monferrato, Marietti, 1985, 453-54.

<sup>5</sup> E. LÉVINAS, *Dio, la morte e il tempo*, Milano, Jaca Book, 1996, 296.

## 2. Il tempo postmoderno

Negli anni Settanta, poco prima di morire, di fronte alle grandi trasformazioni in atto che l'Italia attraversava, sul «Corriere della Sera» Pasolini denunciava la grande «mutazione antropologica» che lentamente andava consumandosi: mutazione non solo, quindi, *economica* e neppure solo *politica* ma *antropologica*. Egli intravedeva che, al di là delle profonde trasformazioni della *polis* e dell'*oikos* (eco-nomia rimanda alla radice *oikos* e letteralmente vuol dire la «legge» che governa la casa che però solo con la modernità viene a identificarsi tout court con la legge del «denaro») ciò che andava davvero trasformandosi e assumendo una nuova forma era l'*anthropos*: l'uomo in quanto uomo, in quanto cioè soggettività o io. E tra l'altro, con una anticipazione sorprendente e quasi profetica scriveva: «L'Italia sta marcendo in un benessere che è Egoismo, Stupidità, Incultura, Pettegolezzo, Moralismo, Coazione, Conformismo: prestarsi in qualche modo a contribuire a questa marcescenza è, ora, il fascismo. Essere laici, liberali, non significa nulla, quando manca quella forza morale che riesce a vincere la tentazione di partecipare a un mondo che apparentemente funziona con le sue leggi allettanti e crudeli». Si è già detto che, recentemente, questa stessa immagine – di una mutazione antropologica in atto – è stata ripresa da E. Scalfari radicalizzandola come «mutazione genetica».

Questa mutazione in atto si riflette soprattutto in un nuovo modo di vivere il tempo: percepirlo, rappresentarlo e interpretarlo. Dire in cosa consista questo nuovo modo non è facile e per decifrarlo gli studiosi ricorrono a linguaggi vari e spesso contraddittori. Ho raccolto alcuni di questi linguaggi, per lo più metafore, sfogliando, negli ultimi mesi, le pagine di riviste o quotidiani:

1. Il tempo dell'Io Narciso: *homo se contemplans* (M. Introvigne);
2. Il tempo della fruizione: *l'homo del «Paradise Now»*,<sup>6</sup>
3. Il tempo dell'immagine: *l'homo cosmeticus e televisivus* (Quotidiano «La Repubblica»);
4. Il tempo del sentimento: *homo sentiens* (F. Ferrarotti);
5. Il tempo della *doxa* o apparenza: *homo irresponsabilis* (F. Ferrarotti) o «decorativo» (cf. S. Faludi, in «La Repubblica» [22.12. 1999] 47);
6. Il tempo della navigazione Internet: *homo digitalis* (E. Scalfari);
7. Il tempo della disappartenenza: *homo «believing without belonging»* (M. Introvigne).

Per quanto diversi, c'è un elemento che accomuna questi tempi ed è, con una metafora, il tratto del vagabondaggio: il tempo moderno come

<sup>6</sup> Si veda il numero monografico di «Concilium » (1999) 4, dedicato a: «La fede in una società della gratificazione istantanea».

tempo dove l'andare e il camminare è senza meta e senza origine, senza *arke* e senza *telos* e dove ogni «luogo» è «non luogo» e ogni «non luogo» «luogo». Scrive il filosofo Y. CATTIN in un bellissimo articolo apparso su *Concilium*, dal titolo: «L'uomo l'essere che passa le frontiere»: «Lo straniero prolifera dappertutto e il mio vicino di pianerottolo non è più vicino a me del canaco della foresta caledoniana, a cui sono a volte più vicino grazie ai documentari televisivi. Lo straniero è presente dappertutto, ci invade come un fantasma, perché è in noi, perché è noi. E i movimenti estremisti o razzisti si radicano in questa paura. Rivendicano il ritorno ai valori della terra, del suolo, delle radici, e rifiutano gli stranieri come una minaccia per l'identità personale o nazionale. Ma la paura e il rifiuto dell'altro che essi sviluppano non sono che l'espressione dell'angoscia di *essersi già perduti*. Siamo diventati stranieri a noi stessi. Nelle nostre società moderne in cui la solitudine e l'anonimato si generalizzano, gli individui, senza fuoco né luogo, diventano *nessuno* e il solo modo di distinguere gli individui è di attribuire loro un numero d'ordine nella società. E tutti i numeri si equivalgono. La persona e l'io scompaiono inghiottiti nell'anonimato di una solitudine che è preludio all'inferno. Perché essere nessuno equivale a essere senza persona. Essere senza se stesso significa essere senza l'altro che mi riconosce e che mi chiama. E l'uomo che non è più chiamato diventa l'individuo di una umanità perduta».<sup>7</sup>

È un'analisi del tempo postmoderno che ne coglie il tratto dominante e che la maggior parte degli studiosi e di quanti lavorano con i giovani si troveranno forse a condividere facilmente.

### 3. Dialogo tra i due tempi

Il tempo biblico assume il tempo postmoderno condividendone lo sradicamento. Lo statuto d'Israele, infatti, è da sempre lo statuto dello «straniero» e dell'«esiliato», cioè dello «sradicato» e, anche quando i figli di Giacobbe hanno avuto una loro «patria», questa non è stata mai vissuta come terra da possedere bensì come terra da accogliere nella riconoscenza e da condividere nella giustizia.

Israele, la cui visione del mondo ha preso corpo nella bibbia, condivide quindi con l'epoca postmoderna lo «s-radimento», metafora dell'essere stranieri ed esiliati. Ma bisogna subito aggiungere che, per la bibbia, si tratta di uno «s-radimento» paradossale che non è vissuto come un negativo bensì come un positivo, non come una privazione bensì come una elevazione, non come un meno bensì come un più, perché condizione di possibilità di un nuovo modo di essere nel mondo che è l'essere ospitali,

<sup>7</sup> Cf. Y. CATTIN, *L'uomo l'essere che passa le frontiere*, in «*Concilium*» (1999) 2, 39.

nel duplice senso di ospitalità recettiva ed attiva. Essere ospiti è, infatti, essere «s-radicali», essere in un mondo dove non è possibile piantare radici e dire «è mio», perché ciò che si ha e la terra che si abita lì si hanno nella modalità della donazione e non dell'appropriazione.

Il testo fondamentale dove, nella bibbia ebraica, è formulato lo statuto dello «s-radicalamento» di Israele da intendere non negativamente ma positivamente, perché condizione di possibilità dell'ospitalità, è il capitolo 25 del *Levitico* dove, a fondamento della istituzione dell'anno giubilare, caratterizzato, come è noto, dal riposo della terra, dal condono dei debiti, dalla restituzione delle proprietà e dalla liberazione degli schiavi, viene data la motivazione seguente: «Perché la terra è mia e voi siete presso di me come forestieri e inquilini» (in ebraico: *gberim ve-toshavim*; nei LXX: *proselitoi kai paroikoi*; nella Volgata: *advenae et coloni*).

C'è una interpretazione «ellenizzata» di questo celebre versetto biblico che lo fraintende completamente ed è quella secondo cui l'uomo è forestiero sulla terra perché la sua vera patria non è questa ma un'altra: quella celeste verso la quale tende e rispetto alla quale la terra se non un carcere, come vuole Platone con il suo dualismo, è però una «tappa» o uno «scalin»». Questa lettura, che inizia già con Filone d'Alessandria, sarà fatta propria e radicalizzata dalla tradizione cristiana che leggerà e ancora legge la sua permanenza nel mondo come un momento intermedio per il cielo o come il momento penultimo rispetto a Dio che è l'ultimo.

In realtà altra è l'interpretazione del testo del *Levitico* per il quale l'uomo è nella terra «forestiero» e «inquilino» non perché questa non è la sua vera patria, bensì perché questa non gli appartiene, essendo il suo proprietario Dio che ne rivendica il diritto. Se «proprietario» della terra è Dio, l'uomo può solo starci non con la coscienza di chi se ne appropria, dicendo «è mio», bensì con la coscienza di chi sa che gli è data, riconoscendo: «è tuo; ti ringrazio»; può starci solo con la coscienza di chi è ospite, accettando di essere ospitato e di ospitare. Una traduzione che volesse essere fedele al tenore del testo originario dovrebbe pertanto suonare: «La terra è mia e voi siete presso di me come ospitati che, per questo, non possono rivendicare il possesso («forestieri») pur abitandola e fruendone pienamente («inquilini»).

Il dono di senso del tempo escatologico biblico al tempo postmoderno è di provocarlo ed elevarlo alla possibilità del tempo ospitale.

Tempo «ospitale» come alternativo ai tempi sopraricordati: *al tempo dell'Io Narciso*, dispiegamento della autocontemplazione e della autocelebrazione dell'Io dove l'altro esiste ed assiste solo come spettatore o come soggetto che, a sua volta, si autocontempla e si autocelebra nell'orgia dei Narcisi; *al tempo della fruizione*, dispiegamento della consumazione e della divorazione delle merci dove la felicità dell'io è fatta coincidere con la soddisfazione del bisogno; *al tempo dell'immagine*, dispiegamento dell'eterna

giovinezza e della bellezza della forma che cancella la diacronia del tempo e i calli della mano come se fossero una vergogna invece che traccia della donazione di sé all'altro; *al tempo del sentimento*, dispiegamento delle energie che inabitano l'io e lo determinano consegnandolo all'immediatezza della spontaneità e dell'istinto contro cui nulla possono la forza del logos e della responsabilità; *al tempo della doxa o apparenza*, dispiegamento del «così dice» la maggioranza e dell'idolo dell'«audite!» dove la verità (sia essa la verità scientifica, filosofica e teologica) regredisce al rango della opinione e l'opinione è elevata al rango della verità; *al tempo della navigazione Internet* e della *disappartenenza*, dispiegamento della onnipresenza dell'io e della sua ubiquità al mondo dove l'io non ha più frontiere e dove sfuma, per lui, la differenza tra reale e virtuale; in una parola *al tempo dell'identità*, dispiegamento del viaggio dell'Io o del Moi Môme che, come denuncia E. Lévinas, torna sempre dannatamente a se stesso, come Ulisse alla sua Itaca.

Il tempo ospitale, inaugurato dal tempo escatologico, è alternativo a tutti questi tempi ed è dispiegamento del Tempo come Recettività e Responsabilità dove l'io, sapendosi accolto nella sua alterità, accoglie a sua volta l'altro nella sua alterità, facendosi sua compagnia e diaconia. La grandezza di E. Lévinas, recentemente scomparso, è di aver contribuito come nessun altro ad un pensiero dell'ospitalità, come scrive lui stesso nella prefazione al suo saggio più sistematico, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*: «Questo libro presenterà la soggettività come ciò che accoglie Altri, come ospitalità».<sup>8</sup>

Il tempo come tempo ospitale si presenta, nella bibbia, con due tratti correlati ma distinti.

Il primo è la gratuità o grazia. Affermare il tempo come tempo ospitale è viverci nel mondo come ospiti nel senso passivo di ospitati: amati da Dio gratuitamente e asimmetricamente che, secondo il racconto biblico, volge il suo sguardo sugli «stranieri» e sui «nemici», cioè su un mondo con il quale istituisce un rapporto non organico ma di alterità. Se a sottolineare il primo aspetto è il primo Testamento, che incentra il suo racconto sull'intervento liberatore di Dio che si china su Israele «straniero» in Egitto, a focalizzare il secondo è soprattutto il secondo Testamento che incentra il suo racconto sulla croce dove, nel cuore della violenza che lo uccide, Gesù pone il gesto amicale con cui, a chi gli toglie la vita ritenendolo nemico, non risponde con la inimicizia ma continua a dirgli: «tu mi sei amico». L'ospitalità recettiva, che il Nuovo Testamento vede dischiudersi sulla croce di Gesù, è l'ospitalità impensabile di chi accoglie nella propria casa non solo l'estraneo, che con l'io non ha legami previ di conoscenza, di affinità e di affetto, ma il nemico stesso, che nega l'io e lo colpisce e lo «of-fende», che etimologicamente vuol dire «percuotere» e «ferire» fino ad uccidere.

<sup>8</sup> LÉVINAS, *Totalità e Infinito*, 25.

Il secondo tratto del tempo ospitale è viverci nel mondo come ospiti nel senso attivo di ospitare. E. Lévinas ha scritto che gli attributi divini, nella bibbia, non sono delle quiddità ma dei comandamenti: essi cioè non dicono *chi è Dio* ma *come bisogna agire nel mondo secondo Dio*. Se la bibbia, pertanto, afferma che l'uomo sulla terra è ospitato da Dio nella sua estraneità e nella sua inimicizia, il senso profondo dell'affermazione è nella istituzione di una soggettività ospitale che, come Dio, sappia accogliere l'estraneo e il nemico, andandogli incontro gratuitamente e a mani piene.

Il tempo escatologico, tempo ospitale, è il tempo dove, in ogni istante, l'io si sa ospitato da Dio gratuitamente e si sente chiamato ad ospitare gratuitamente. Il Padre celeste, insegna Gesù nel discorso programmatico sulla montagna, «fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti. Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,45-48). L'agire divino è l'agire ospitale che si dà all'uomo nella modalità del comandamento, perché anche l'uomo diventi ospitale come Dio. La perfezione alla quale Dio chiama l'uomo a tendere (siate «perfetti», *teleioi*, nell'originale greco) è l'agire ospitale, ospitando, nella propria soggettività, l'estraneità e l'inimicizia. Se perfetto è chi raggiunge il suo fine, secondo l'etimo greco di *teleioi*, perfetto, per la bibbia è chi, sapendosi ospitato nel mondo, ospita come Dio, accogliendo e perdonando asimmetricamente. Il tempo biblico, tempo escatologico, è il tempo della perfezione come ospitalità.

#### 4. Alcune coniugazioni dell'escaton biblico con i tempi postmoderni

Il tempo biblico come tempo ospitale è una possibilità anche per l'uomo postmoderno. Possibilità che gli si offre come un dono di senso capace di sciogliere alcuni nodi che lo travagliano. Proviamo a coniugare alcuni di questi nodi con l'escaton biblico:

1. *Crisi e escaton*. Nel suo recente libro *Per curiosità. Una specie di autobiografia*, il grande accademico dei Lincei, Cesare Segre, ebreo di nascita e docente di Filologia romanza all'Università di Pisa, parlando del suo inserimento nella vita delle comunità ebraiche dopo gli eventi traumatici della *shoah*, si confessa scrivendo: «Anche le comunità ebraiche facevano il possibile per ricompattare i loro aderenti: fra l'altro organizzando tutte le estati un campeggio montano per i giovani. A questi partecipai più volte... Non si attenuava tuttavia il mio abituale senso di distacco. E presto anche agli ambienti ebraici dissi arrivederci. Ora ho contatti molto sporadici. Ancora una volta constatavo che non c'è posto in cui io mi senta a mio posto».<sup>9</sup>

<sup>9</sup> C. SEGRE, *Per curiosità. Una specie di autobiografia*, Torino, Einaudi, 1999, 113 [corsivo mio].

Il «non sentirsi a posto in nessun posto», non è il tratto caratteristico solo del popolo ebraico che per millenni è vissuto nella diaspora e che ancora oggi, dopo la costituzione dello Stato d'Israele, continua, nella stragrande maggioranza, a vivere fuori della propria patria, ma, come si è visto, sta diventando il tratto dominante dell'uomo postmoderno per il quale è impossibile ricostituire confini, radici e «fondamenti» dai quali attingere sicurezza e senso di orientamento; e, più semplicemente, forse da sempre è il tratto antropologico per eccellenza che, come vuole Lévinas, consiste nel suo «s-radimento» dall'essere e dal mondo.

L'*escaton* biblico non solo non teme la crisi dell'uomo postmoderno, il suo sradicamento e l'impossibilità di ritrovare «i fondamenti», ma gli annuncia come assoluto l'ospitalità che, del suo «non sentirsi a posto», fa la condizione di possibilità per «sentirsi a posto in ogni posto».

2. *Eros e escaton*. Alla radice della crisi che travaglia la nostra epoca e le nuove generazioni la maggior parte degli osservatori, credenti e non credenti, vede operante il principio dell'eros o desiderio in cui il Simposio di Platone vede la definizione stessa dell'umano e che, per la prima volta, nella storia, anche se limitata solo all'area occidentale, si trova nelle condizioni di viversi come illimitato, senza il correttivo della durezza della vita delle società arcaiche o delle società povere del Terzo e Quarto Mondo. Ma il desiderio, in cui l'antropologia platonica e occidentale legge il senso dell'umano, non conosce al suo interno l'alterità dell'altro. Per il desiderio esiste infatti solo l'io identitario e all'interno della sua logica l'amore, come vuole Platone nel Simposio, è l'amore come *movimento, spinta, tendenza e nostalgia verso ciò di cui si ha bisogno e che è recupero o ritrovamento dell'identità o pienezza perduta e riconquistata*.

L'*escaton* biblico, annunciando all'uomo l'ospitalità, nel duplice senso di ospitato e di chiamato ad ospitare, ridefinisce l'umano, da struttura desiderante e movimento di ascesa dell'uomo verso ciò che riempie, soddisfa e appaga, a sorpresa, evento ed accoglienza del gratuito e a responsabilità che restituisce il gratuito accolto. Il dono di senso dell'*escaton* biblico (di Dio che dice: «Ti accolgo e ti comando di accogliere») è nella liberazione dal desiderio come principio e nella sua rifondazione sull'ospitalità come accoglienza e responsabilità.

3. *Solitudine e escaton*. Il pieno dispiegamento dell'eros che caratterizza il postmoderno e la ubiquità consentita dai mezzi di comunicazione e dall'informatica, lungi dal promuovere più dialogo e intesa, crea una babele il cui paradosso è che là dove più alta è la comunicazione, più fragile è la comunione e dove l'altro più si avvicina l'io più si allontana, dilaniato dall'angoscia della solitudine. Scrive E. Lévinas in un saggio dedicato a M. Proust: «Il tema della solitudine, dell'incomunicabilità radicale della persona, si presenta al pensiero e alla letteratura moderna come l'ostacolo fon-

damentale contro il quale viene ad urtarsi lo slancio della fraternità universale. Il *pathos* del socialismo [e per noi cristiani della ecclesialità] si infrange contro l'eterna Bastiglia costituita dal fatto che ciascuno resta prigioniero di se stesso e così si ritrova quando la festa finisce, le luci si spengono e la folla se ne va. La disperazione della comunicazione impossibile, che riempie per esempio le "solitudini" di Estaunié [Eduard, morto nel 1942 e famoso tra l'altro per aver pubblicato nel 1922 tre volumi dal titolo "solitudini"], abbastanza ingiustamente dimenticato, segna il limite di ogni pietà, di ogni generosità e di ogni amore.<sup>10</sup>

L'*escaton* biblico, istituendo il soggetto ospitale, chiamato ad accogliere l'altro gratuitamente, non teme la solitudine e promuove una comunione che non è fusione, accordo o partecipazione a ciò che si ha in comune bensì l'andare all'altro nella sua alterità e lontananza. Il soggetto ospitale è da sempre in comunione perché è lui a instaurarla, rendendola, nella sua bontà, da inesistente esistente.

4. *Violenza e escaton*. C'è da chiedersi se il dramma della solitudine, messa in luce soprattutto dalle correnti esistenzialistiche, non rimandi ad un dramma ulteriore e più inquietante che è l'inimicizia nella sua duplice figura di violenza e di guerra. Lo spazio disegnato dalla violenza e dalla guerra è altro da quello disegnato dalla solitudine. Nella violenza e nella guerra l'altro non è l'estraneo irraggiungibile, lontano dal quale l'io è chiuso nel cerchio del suo solipsismo, ma il *nemico*, non chi mi è *extra* ma chi mi è *contro* e che, essendomi *contro*, gli rispondo con un contro «il suo contro», in quella spirale di violenza che, oggi, nella posmodernità, esplose in forme incomprensibili e assurde, come nel lancio dei sassi dai cavalcavia o nell'aggressività omicida di preadolescenti e adolescenti.

L'*escaton* biblico, soprattutto neotestamentario, rivelatosi sulla croce di Gesù come il gesto amicale dato in risposta al gesto inimicale di chi lo uccide, non solo sconfigge la solitudine dell'io chiuso nel suo solipsismo, ma porta allo scoperto la radice perversa dalla quale si genera la storia inaudita della sofferenza umana: il cuore inimicale che, come occhio malato e deformato, coglie l'altro come nemico e se ne *di-fende*, scansando il colpo, come vuole l'etimo di *di-fendere*. L'altro come colui che mi colpisce e l'io come colui che para il colpo con un contraccolpo: questa la struttura inimicale della relazione umana, secondo la lettura neotestamentaria.

Ponendo a fondamento del suo kerigma l'amore incondizionato al nemico, l'*escaton* biblico individua il punto di Archimede sul quale far leva per capovolgere la storia e reintegrarla, spezzando la catena della violenza e reinstaurando la fraternità e la giustizia.

5. *Secolarizzazione e escaton*. Un tratto peculiare della postmodernità è

<sup>10</sup> E. LÉVINAS, *Nomi Propri*, Casale Monferrato, Marietti, 1984, 135.

l'estendersi della secolarizzazione, il fenomeno per cui il riconoscimento di Dio si eclissa e le società e gli individui si organizzano senza più il riferimento al suo nome e alle istituzioni che lo rappresentano. Questo fenomeno resta persistente, nonostante il fenomeno contrario dell'apparente ritorno al religioso sul quale ci si interroga se è veramente tale o non piuttosto l'esito stesso della secolarizzazione, quale figura ultima dell'estetica e dell'Io Narciso che si inventa religioni su misura.

L'*escaton* biblico, fondato su Dio che ospita l'uomo gratuitamente e che chiama ad ospitare gratuitamente, non teme né demonizza la secolarizzazione: sia perché annuncia che Dio è presente non là dove lo si riconosce ma là dove lui sceglie di andare, cioè dovunque, accanto all'uomo che soffre e geme, e negli stessi inferi, come insegna Gesù con la sua discesa nei suoi abissi; sia soprattutto perché, per esso, il luogo originario dove Dio incontra l'uomo e gli chiede obbedienza è il gesto anonimo della ospitalità attiva o giustizia dove, nella nudità e semplicità del gesto, si riproduce la trascendenza della gratuità di Dio che «fa sorgere il sole sui buoni e sui cattivi».

6. *Consumismo o «morte del soggetto» e escaton*. In un articolo pubblicato sul «Corriere della Sera», il 1 agosto 1975 dal titolo *Fuori del palazzo*, Pasolini denunciava con spietatezza la violenza devastante del consumismo. Scriveva: «Uscendo “fuori dal Palazzo” [metafora del potere politico] si ricade in un nuovo “dentro”: cioè dentro il penitenziario del consumismo. E i personaggi principali di questo penitenziario sono i giovani... Eccoli qui, intorno a me, con un'ironia imbecille negli occhi, un'aria stupidamente sazia, un teppismo offensivo e afasico...».<sup>11</sup> Si potrà dissentire dal tono impietoso di Pasolini ma non con la sua denuncia nel vedere nel consumismo – che rispetto ai suoi tempi ha raggiunto livelli più persuasivi e devastanti – una vera minaccia all'umano, soprattutto all'umano responsabile e solidale.

È possibile sottrarsi al potere del consumismo e contrastarlo o, impotenti, si è condannati a subirlo, in una omologazione dove l'unica regola è la regola che non è possibile sottrarsi alla sua regola?

La storia del popolo ebraico come popolo della diaspora, vissuto senza mai lasciarsi assimilare dalle nazioni «pagane» e dagli imperi circostanti e rivendicando sempre una differenza irriducibile rispetto ad essi, è la storia della «re-sistenza» di cui è dotato il soggetto umano, capace di trascendere e governare il mondo esterno ed oggettivo, anche se avverso e tirannico.

Per quanto sovrastante e dotato di «persuasione occulta», per la bibbia il soggetto ha sempre il potere di «re-sistere» al mondo «esterno», giudicandolo e detronizzandolo della sua pretesa di parola ultima. L'*escaton* bi-

<sup>11</sup> *Lettere luterane*, Roma, L'Unità/Einaudi, 1991, 96.

blico, ponendo al centro del suo kerigma l'ospitalità recettiva e attiva e istituendo la trascendenza del soggettivo sull'oggettivo, impedisce al soggetto postmoderno di rassegnarsi alla ineluttabilità devastante del consumismo e del mercato, risvegliandolo ed elevandolo all'altezza della responsabilità per l'altro dove i «diritti» dell'io sono meno importanti e subordinati ai doveri per l'altro.



Parte terza

---

## **RIEDUCARE IL TEMPO**



# L'ESISTENZA SI FA NEL TEMPO

## Tra memoria e profezia

Guido GATTI

### 1. Il tempo umano: un tempo di decisione

Il tempo dell'uomo è tale in quanto siglato dalla decisione. La decisione permette all'uomo di dominare il tempo, di farne il suo tempo; essa introduce nella catena dei determinismi della natura (per cui tutto ciò che viene dopo è già totalmente incluso in ciò che è venuto prima) il radicalmente nuovo che fa del tempo un tempo storico, cioè creativo di storia.

Da questo punto di vista, la decisione è qualcosa di rigorosamente personale, nel senso che è una caratteristica della persona, quella che più da vicina ne definisce lo statuto. Questo non esclude una attenta considerazione del peso dei condizionamenti socioculturali che gravano su di essa e la influenzano, né esclude il carico di responsabilità sociali che su essa pesano (che anzi dovremo, più avanti, fortemente sottolineare); ma costringe a ricordare che la decisione è veramente tale solo se veramente attribuibile in ultima istanza alla libertà della persona e proprio per questo dotata di valenza etica: *"ibi incipit genus morum ubi primum dominium voluntatis invenitur"* (S. Tommaso).

Le stesse responsabilità che essa pone in atto cominciano proprio solo là dove è in gioco la libertà del soggetto decidente.

Di sua natura, la decisione è cronologicamente qualcosa di puntuale, che appartiene unicamente al presente in cui è attuata.

Affermando il carattere puntuale della decisione, non intendiamo rinchiuderla ermeticamente nell'istante, vogliamo anzi sottolineare il fatto che la decisione di sua natura pone fine a un tempo più o meno prolungato di in-decisione, e che una volta compiuta (o come si diceva una volta "elicit"), essa entra nella storia della persona e del mondo con un suo specifico "per sempre": altre decisioni la potranno revocare o correggere, ma nulla sarà mai più come se non fosse stata: "decisione fatta". Resta comunque vero che essa affondando le sue radici nel passato e pro-

tendendosi verso il futuro, conferisce continuità e unità al tempo umano, che non è più solo successione di istanti, ma unità creativa.

L'uomo ha sempre avuto la coscienza di essere una specie di tedorfo nella grande staffetta del tempo della storia.

## **2. Crisi della speranza progettuale**

Eppure proprio oggi, quando il tempo dell'uomo ha assunto ritmi impensabili in un passato anche abbastanza recente, la coscienza del tempo creativo di storia pare essere entrata in crisi. E i giovani sono le antenne rivelatrici di questa crisi.

Numerose inchieste condotte sui giovani sembrano concordemente rivelare che, nel mondo giovanile contemporaneo, prevalga, pur accanto a non sopite tensioni, speranze, coraggio e assunzione di responsabilità, una preoccupante assenza di apertura progettuale al futuro.

Molti giovani faticano a pensare al futuro, o per lo meno non hanno il coraggio di "pensarlo in grande"; le loro prospettive si fermano al futuro immediato, si accontentano di "vivere alla giornata"

Le cause di una simile carenza di progettualità sono diverse: i giovani vivono in una società in continuo cambiamento, che non garantisce futuro: la prospettiva di un lavoro sicuro, di una carriera lineare, di una stabilità familiare viene meno, a fronte di richieste sempre più impellenti di flessibilità, di adattabilità, di innovazione continua.

Ma vi sono anche cause più profonde, di natura culturale e, potremmo dire, di natura morale e religiosa. I grandi ideali di natura politica, sociale, spesso carichi di utopia, che hanno animato la giovinezza di altre generazioni precedenti sono clamorosamente fallite e hanno lasciato dietro di sé una grande delusione; questa delusione è largamente diffusa nella nostra società e i giovani la respirano. Esitano ad affidarsi alle grandi speranze progettuali, perché temono di andare incontro alle stesse delusioni; soffrono di una specie di disinganno preventivo.

Si tratta di una forma di umile realismo, di preziosa concentrazione sul quotidiano, non necessariamente deresponsabilizzante né del tutto priva di valenze etiche positive. E tuttavia essa è anche il sintomo di una situazione di disincanto non priva di gravi pericoli. Privati della speranza di un futuro diverso, molti giovani sono portati a vedere nella loro vita nient'altro che una serie di esperienze slegate tra di loro, e prive di qualsiasi orientamento d'insieme, di qualsiasi disegno unitario.

Il risultato è naturalmente una estrema frammentazione e disorganicità del vissuto, ma anche la rassegnata passività del lasciarsi vivere alla giornata, dell'abbandonarsi al flusso casuale delle esperienze, con la rinuncia quasi totale a governarle e a dar loro senso.

La progettualità di ampio respiro pare venuta meno e il suo posto è stato occupato dalla rassegnazione e dal piccolo cabotaggio.

Questa rassegnata passività e questa crisi della coscienza progettuale non è una caratteristica esclusiva dei giovani: è una malattia di tutta la società, legata all'insicurezza che domina la prospettiva del futuro e al disinganno che seppellisce i sogni del passato. Nei giovani, la gravità di questa malattia sociale si rivela in modo più evidente e suscita più sensazione.

### **3. La ricaduta sul vissuto religioso e morale**

Tutto questo influisce pesantemente sul vissuto religioso e morale: l'una e l'altra esperienza prendono corpo infatti in decisioni di un certo rilievo che hanno bisogno di radicarsi in un passato significativo da cui ci si possa ispirare e di protendersi verso un futuro promettente verso cui valga la pena di tendere.

La perdita del passato e del futuro è quindi una caratteristica della cultura contemporanea, portata a considerare il passato come insignificante, separato dal presente da un invalicabile gap tecnologico e culturale e portata a guardare al futuro con lucido disincanto.

Ne troviamo una prova nel pensiero etico più recente: di un pensiero etico non si può comunque fare a meno: non potendolo radicare nel passato e non potendo contare sul futuro, la nostra cultura tende a rivalutare gli imperativi intemporalmente dell'etica kantiana, magari rielaborati nella forma delle astratte "teorie della giustizia" di J. Rawls, di L. Kohlberg, di J. Habermas e di O. Apel, oppure nelle etiche della responsabilità di H. Jonas e di E. Lévinas. Si tratta di teorie che rivendicano una totale indipendenza dal "mondo della vita" e quindi dai ricordi fondanti del passato e dalle attese di un futuro diverso.

Va da sé che queste astrazioni dal tempo tolgono motivazioni e serietà all'impegno morale e all'esperienza religiosa, confinate nel mondo delle preferenze individuali e prive di efficace presa sulla realtà.

### **4. Ma la decisione include un passato...**

In una situazione del genere, l'educatore, se vuole prendere sul serio il suo compito di iniziatore al difficile "mestiere di uomo", dovrà puntare, come su una condizione previa, su una riscoperta del tempo come luogo della decisione, e quindi della creatività, luogo in cui essa si trova di fatto sempre inserita e da cui riceve significato e rilevanza pratica.

Ogni decisione libera e consapevole è dotata di un segno morale positivo e negativo (non c'è spazio per una vera neutralità!) ed è perciò sempre

anche luogo concreto di una risposta, magari solo implicita, ma comunque carica di decisività salvifica, al progetto di Dio.

Ma una decisione di questo genere non è il prodotto di una libertà senza storia e senza tempo, di una libertà “sulla punta di uno spillo”: ogni vera decisione di un certo peso si inserisce in-, è sorretta e resa possibile da tutta una storia di vita, segnata da una particolare educazione ricevuta ed assimilata e costellata da innumerevoli altre decisioni, che hanno lasciato un’impronta indelebile nella persona e ne hanno plasmato la fisionomia morale e religiosa.

Di questa iniziazione alla vita fanno parte in particolare le esperienze più lontane nel tempo, esperienze di cui la persona non serba memoria consapevole, ma che essa conserva incisa nelle strutture portanti della sua personalità: proprio come gli strati delle rocce delle nostre montagne portano incisi gli eventi della storia della terra.

Tra le esperienze del passato che, presenti magari solo a livello di memoria inconscia, incidono sulla decisione, vi sono quelle nelle quali il soggetto è stato oggetto di attenzione e di cura da parte di altri, che trasmettevano un messaggio di accoglienza nei suoi confronti.

Prima e più decisiva di tutte queste esperienze è quella, altamente gratificante e promettente dell’amore incondizionatamente accogliente della madre e del padre.

Esse trasmettevano una promessa che fin dall’inizio sosteneva il desiderio di vivere: attraverso di esse egli avvertiva d’essere noto ad altri, addirittura atteso, d’essere amato. Attraverso queste esperienze il soggetto accedeva alla coscienza di sé, alla consapevolezza di un compito: egli sentiva di dover corrispondere all’attesa che mostravano nei suoi confronti coloro che lo amavano.

La natura ha voluto che noi non potessimo serbare il ricordo consapevole del volto di nostra madre nel suo primo chinarsi su di noi, la sollecitudine con cui ci ha vegliato, l’ansia con cui ha atteso il nostro primo sorriso, il nostro primo balbettio.

Ma il suo volto è indelebilmente impresso nella nostra memoria inconscia; e di lì esso riaffiora in ogni nostra esperienza morale, alimentando incessantemente la nostra capacità di crescere in umanità, di amare, di avere fiducia nella vita e di assumerne generosamente le responsabilità.

Secondo un grande psicologo (E. Erikson), è proprio l’amore incondizionatamente accogliente della madre a formare nel bambino quella “fiducia di base” che diventa poi la stoffa di cui è intessuta ogni altra qualità positiva e ogni vera virtù. Da questa oscura memoria del volto della madre è nata e continuamente rinasce, non solo l’esperienza morale, ma anche quella religiosa.

Ma il passato è presente sullo sfondo di ogni autentica esperienza morale non solo nella memoria promettente di un amore incondizionato, ma

anche nel ricordo dell'appartenenza rassicurante a un ambiente umano affidabile, perché ordinato, che garantiva certezze ma chiedeva comportamenti anche esigenti, ma ispirati a ragionevolezza.

Da questo secondo tipo di esperienza è nato il senso della norma ragionevole, che protegge solo se osservata.

E, al di là di queste, molte altre esperienze del passato continuano a influenzare il nostro presente: si tratta magari di esperienze non direttamente morali, ma capaci di fare da retroterra la morale in senso stretto. Pensiamo ad esempio all'apprendimento del linguaggio, che ci ha aperto al mondo della comunicazione e del pensiero; oppure alle esperienze del bello che hanno sviluppato in noi una certa sensibilità estetica, indubbiamente diversa, ma non del tutto estranea alla sensibilità del bene.

## 5. ... e va verso un futuro

Ma anche il tempo futuro, un futuro più o meno esteso in avanti, è sempre incluso in ogni decisione consapevole e significativa.

Anzitutto nella *forma oggettiva* della *responsabilità*, intesa non tanto come la condizione subordinata che ci impone di dover rispondere a qualcuno delle nostre azioni, quanto piuttosto come la realtà non eliminabile di essere con queste azioni all'origine di una catena non più ritrattabile o dominabile di conseguenze sia su di noi che su altri.

Ogni decisione getta un seme di felicità o di infelicità, di vita o di morte, nel grande fiume del tempo, e questo seme verrà trasportato dal suo scorrere sempre più a valle.

Tra le conseguenze sociali dislocate nel futuro vanno poste in primo piano quelle di natura educativa e culturale.

Anche se, al limite, consistesse solo in un atto di volontà interiore, la decisione cambierebbe comunque la persona decidente, ed essa influirebbe, con quello che per la decisione è diventata, sul livello etico del mondo. Qualcuno ha detto che quando un uccello si sposta da un ramo all'altro di un albero, cambia l'equilibrio dinamico dell'universo. E questo è naturalmente ancora più vero sul piano spirituale.

Ma anche da un *punto di vista soggettivo*, ogni decisione contiene sempre un rimando, almeno implicito a un qualche abbozzo di progetto.

La decisione quindi si inserisce in un passato e prepara un futuro: ogni singola decisione si inserisce in un sistema più ampio e complesso di decisioni, che è un progetto di umanità: decidendosi per un oggetto particolare, la persona decide chi diventare, chi essere davanti a Dio.

## 6. Tempo e comunicazione educativa

Ed è qui che scopriamo una prima importante indicazione di carattere educativo e pastorale. Il tempo infatti non è soltanto riempito di decisioni e di progetti: è anche il tempo della comunicazione e, in particolare, della comunicazione educativa.

La comunicazione educativa è appunto quel genere di comunicazione che influisce sulle decisioni dell'educando, non per produrle deterministicamente, ma per renderle veramente libere, cioè espressive della verità profonda della persona: ed esercita questo influsso proprio offrendo esperienze promettenti di accoglienza, di stima, di gratificazione e di senso che rendano possibile vivere il tempo come tempo di autorealizzazione.

Attraverso questa comunicazione liberante, l'educatore offre all'educando una possibilità di acquisizione di un maggiore e più consapevole aggancio a quelle esperienze originarie di amore accogliente, generatore di fiducia, di ragionevolezza e di affidabilità dell'ordine, di sensibilità per tutto ciò che è bello e nobile (*kalòn kai agatòn*), esperienze che sono già da sempre latenti in lui. La loro rivitalizzazione e la loro riemersione dinamica apre l'educando alla progettualità fiduciosa e al senso di responsabilità.

L'autentica azione educativa è, in qualsiasi momento della vita, una specie di replicante dell'amore accogliente, affidabile, capace di aprire a quella fiducia di base, a quel bisogno di ordine e di affidabilità, alla gioia di poter comunicare e pensare, a quella sensibilità al bello da cui sono nate l'esperienza morale e religiosa.

Una azione di questo genere ha la stessa efficacia di quello che è il c. d. "richiamo" nel corso di una vaccinazione, richiamo che ravviva la memoria immunitaria dell'organismo prolungandone l'efficacia profilattica. Nel nostro caso, essa non soltanto ravviva, rafforza, ma aiuta anche a portare a coscienza quel legame creativo col passato da cui nasce l'apertura al futuro.

La comunicazione educativa può contare, per questa coscientizzazione del passato, anche sull'efficacia della narrazione che racconta frammenti di passato significativi, capaci di sorreggere l'impegno nel presente e di illuminare il futuro.

Ma la comunicazione educativa ha bisogno, per questo, del coinvolgimento personale e della testimonianza credibile dell'educatore.

È chiaro che il passato riaffiorante nel presente non è sempre stato così idealmente felice. Amore accogliente, ordine e ragionevolezza, comunicazione arricchente possono essere mancati in forme più o meno gravi. Il tentativo di colmare queste lacune chiama l'educatore a una difficile ortopedagogia, che dovrà comunque restare consapevole della non sempre pienamente superabile negatività di queste lacune e quindi della necessità che egli resti consapevole dei limiti delle sue chances educative e che sia meno rigido nel programmare e perseguire obiettivi educativi ottimali.

## 7. Educazione della fede e allargamento del tempo

È su questa linea di riscoperta di un passato promettente, e di approfondimento ulteriore di questa opera di illuminazione che la comunicazione educativa può diventare educazione della fede.

Essa produce in questo modo il riconoscimento del progetto divino che sta all'origine prima di ogni esperienza promettente della vita.

Il carattere religioso della promessa fin dall'inizio iscritta nelle esperienze di amore accogliente, può essere tematizzato dall'educazione e ricevere un nome: il nome di Cristo.

C'è nel passato della storia dell'umanità un evento sommamente promettente, sedimentato nel presente dell'umanità stessa attraverso la consapevolezza esplicita e matura che i credenti ne hanno nella fede: è l'evento Cristo, momento culminante e decisivo di una storia che è, in forza di lui, in tutta la sua estensione, storia di salvezza.

Nella coscienza collettiva dell'umanità, il ricordo, magari estremamente oscuro, dello sguardo materno di Dio, chinato, nella persona di Cristo, su ogni sofferenza, povertà, fragilità umana è una riserva di fiducia e un appello alla responsabilità che bussava alla porta di ogni coscienza umana.

L'esplicitazione di questa memoria collettiva, il suo giungere a consapevolezza esplicita, il suo accoglimento libero nella fede permette di allargare il tempo del proprio passato fino ad includervi motivazioni e orientamenti capaci di sorreggere un impegno etico segnato dalla radicalità evangelica. Questa esplicitazione è operata normalmente dall'evangelizzazione, cioè dalla narrazione esplicita di questo evento fondante, presente, altrimenti, solo nella penombra dell'implicazione vitale.

Nello stesso tempo, questo ampliamento del proprio passato significativo, prodotto dall'incontro esplicito e credibile col vangelo, allunga la presa della decisione umana sul futuro, sia nella forma di un approfondimento della responsabilità che in quella di un *surplus* di speranza.

Il vangelo infatti è anche profezia: l'annuncio degli eventi salvifici del passato promette cieli nuovi e terra nuova.

Anche questo annuncio sarà reso credibile solo dalla testimonianza di una comunità ecclesiale, capace di vivere davvero di speranza.

## 8. Quotidianità e trascendenza

Così la fede, che inserisce vitalmente nel passato della storia della salvezza e apre gli orizzonti del futuro escatologico si pone in continuità vitale con il ricupero delle proprie personali esperienze promettenti del passato e dà senso e sconfinata larghezza di orizzonti alla propria speranza progettuale.

Tra il tempo della propria storia personale e il tempo della storia della salvezza esiste una continuità che non esclude la trascendenza del secondo sul primo: l'intervento di Dio nella storia è gratuito e imprevedibile; esso dilata il tempo umano senza fargli violenza.

Tutto ciò che nella quotidianità del nostro tempo, scandita dal susseguirsi incessante di compiti e di decisioni etiche, dotate di consistenza mondana, ci richiama all'irrompere dell'evento Cristo e all'incombere dei cieli nuovi e della terra nuova, annuncia, o celebra non qualcosa di totalmente altro rispetto a questa quotidianità, ma le sue radici e il suo destino più vero e trascendente.

Il tempo dell'uomo, pur restando nella sua dimensione etica, un tempo profano, ospita una sua sacralità che lo scandisce e lo apre al divino.

Questa sacralità trascendentale, cioè coestesa a tutto il tempo profano, viene scandito da tempi di sacralità categoriale: i tempi dell'annuncio, della celebrazione, dell'incontro esplicito col mistero.

Questi tempi sono naturalmente dotati di grande efficacia educatrice; questa efficacia, che non va automaticamente presunta misura l'autenticità di queste celebrazioni. Una celebrazione che non è capace di incidere sulla decisione per richiamarne il significato trascendente, per motivarne la radicalità etica, per illuminarne le responsabilità e sorreggerne la speranza, aperta al futuro di Dio, non potrebbe esser detta cristiana.

# IL SENSO DELLA VITA NEL TEMPO CHE FUGGE

## Suggerimenti educativi e pastorali per ricostruire nei giovani il ritmo del tempo

Riccardo TONELLI

### 1. Una questione urgente e inquietante

Dichiaro subito, a scanso di equivoci, la convinzione che sta alla radice delle riflessioni che intendo condividere con chi è interessato alla proposta.

Questa è la mia convinzione: la questione del tempo e della ricostruzione di una sua corretta scansione nei modelli di personalità, è centrale rispetto alla qualità della vita, del suo senso e della possibilità di viverla in modo autentico e maturo. Considero, di conseguenza, molti dei modelli culturali oggi dominanti una provocazione inquietante ed una sfida forte nei confronti dei processi educativi e pastorali.

La faccenda, di conseguenza, riguarda anche l'educazione alla fede. La qualità della vita, quella cercata, sognata e vissuta, infatti, ha un influsso notevole sulla possibilità e qualità della vita cristiana.

#### 1.1. *Passato-presente-futuro: quale rapporto?*

Tempo dice rapporto tra presente, passato e futuro. Lo ricorda anche ogni buon dizionario della lingua italiana. Cito, per esempio, il Devoto-Oli: "Tempo è nozione che organizza la mobile continuità di stati in cui si identificano le vicende umane e naturali. Insita in questa nozione è il collegamento ad una idea di successione e di evoluzione".

Questo è il dato di fatto, di immediata constatazione. La questione spinosa è quella della qualità della scansione. Qual è il rapporto ottimale per collegare passato, presente e futuro?

La tradizione educativa e pastorale aveva una sua scansione precisa:

- il riferimento fondamentale stava nel passato, considerato il luogo dei progetti realizzati secondo modalità ottimali (l'età dell'oro);

- il presente era solo funzionale: un banco di prova, dove si poteva sperimentare e verificare se e come le proposte erano state concretamente assimilate;
- il futuro funzionava come il tempo dell'appagamento dei sogni, del premio o del castigo, al massimo il tempo del riscatto, perché venivano finalmente riordinate le cose secondo il progetto originario, facendo eventualmente arrivare i nodi al pettine.

Oggi la qualità della scansione è profondamente mutata.

Scarso è il riferimento al passato. Il giorno di ieri è lontano e dimenticato. È considerato, al massimo, per quello che fa rimbalzare sull'oggi. Avvenimenti che hanno occupato, qualche giorno fa, le prime pagine della cronaca sono ora un ricordo tenue e sfumato. L'accenno nostalgico "ti ricordi di..." è tacitato immediatamente, con la scusa dei molti problemi che ci attraversano, oggi, l'esistenza.

Il futuro è considerato inquietante e preoccupante (dove andremo a finire?). L'attenzione e le preoccupazioni sono tutte concentrate sul presente... e si tratta, spesso, di un presente rapido e accecante, come il guizzo del fulmine in un temporale estivo.

### *1.2. Il riflesso sull'identità personale e la questione del senso*

A causa della differenza di scansione, nel modello tradizionale e in quello attuale sono proposte figure ideali di esistenza, personale e collettiva, davvero assai diverse.

La via educativa tradizionale prevedeva una consegna alle nuove generazioni di progetti impegnativi: gli adulti offrivano i loro sogni e le loro realizzazioni ai giovani, con la pretesa di portare a compimento quello che era stata iniziato e di costruire qualcosa di diverso rispetto all'esistente nella direzione del miglioramento.

I compiti erano abbastanza semplici: non c'era da inventare, ma da realizzare. Il futuro era la bella copia del passato.

Oggi la rottura della tradizionale scansione temporale non permette più di consegnare ad altri qualcosa che viene dal passato. L'adulto si riduce al silenzio. Il presente è attraversato da profonde incertezze.

Il presente diventa una rincorsa di frammenti sganciati da una storia. L'esito è lo scarso livello di identificazione nei confronti di quanto è già dato. Molti cercano persino di fermare il tempo, rallentando la crescita, per non essere costretti ad immergersi in responsabilità ingovernabili... spesso anche per ragioni strutturali (crisi del lavoro). La perdita di memoria si traduce in una diffusa crisi di identità o la riduzione in identità deboli e fragili, unico rimedio gestibile per una stagione di crisi.

L'incertezza sul senso produce la ricerca affannosa di esperienze "mor-

di e fuggi”, che spesso sollecitano a sfidare persino la morte come ripiego nei confronti dell’anonimato e della noia.

### 1.3. *Reazioni diverse e una proposta*

Due sono le reazioni educative possibili in chi non si accontenta dell’esistente e ne cerca una trasformazione:

- Per qualcuno, il problema è solo di metodo. Chi la pensa così concentra la ricerca sulla invenzione di metodi raffinati per ricondurre i giovani alla posizione tradizionale. La domanda è: come fare per riportare i giovani alla situazione precedente?
- Per altri, invece, il problema è di prospettiva. L’esistente pone innegabili problemi, ma suggerisce anche preziosi contributi, da raccogliere, ripensare e rilanciare. Di conseguenza, la domanda diventa: verso quale meta, educativa e pastorale, rinnovata possiamo orientare la ricerca? La domanda sul “come” è successiva alla domanda sul “cosa”.

La mia ricerca assume la seconda prospettiva. Al centro pongo, quindi, la domanda sul “verso dove”. Per questo, pur essendo impegnato in una riflessione di carattere metodologico, ripenso prima di tutto, quasi come pregiudiziale, alla meta per ricostruire quel processo di iniziazione alla vita (oggi in crisi), decisivo anche per la possibilità e la qualità dell’esperienza cristiana.

## **2. La meta: possedere il presente**

Propongo questa meta: abilitare i giovani a possedere in modo pieno e autentico il presente e a lasciarsi misurare dalle esigenze che lo pervadono per riscrivere verso il futuro la fedeltà.

Due ragioni mi sollecitano a formulare in questo modo la meta del processo educativo e pastorale.

Prima di tutto, nell’attenzione al presente, tipica della cultura attuale, posso recuperare interessanti dimensioni di verità e di autenticità che avevamo dimenticato. Per i credenti, infatti, l’oggi è sempre un “oggi di salvezza”. Le grandi cose che Dio compie per il suo popolo si realizzano in un misterioso processo di contemporaneità (la liturgia ricorda che “oggi Cristo è nato per noi”...); oggi il futuro promesso viene sperimentato come ragione fondamentale di speranza e di prospettiva.

Nello stesso tempo, però, la meta del processo educativo e pastorale suggerisce anche esigenze di maturazione da far acquisire. Il presente, infatti, non può ridursi ad una successione casuale di eventi: va ricostruito il

rapporto con il passato e la responsabilità verso il futuro. Solo così “siamo” il tempo che produciamo.

Spendo una parola per approfondire queste affermazioni. In questa riflessione suggerisco una iniziale operazionalizzazione della meta.

### *2.1. Possedere il presente per dare senso alla vita*

Siamo impegnati a “possedere il presente”, per ritrovare in esso il senso della vita.

Senso è ragione e fondamento della nostra concreta esistenza, capace di interpretare i singoli avvenimenti e ricondurli ad unità. La sua ricerca è esperienza personale, legata alla gioia e alla fatica di esistere, nella libertà e nella responsabilità, ed è tensione verso qualcuno o qualcosa che offra le buone ragioni di ogni decisione e scelte importanti. Queste “buone ragioni” non ce le possiamo dare noi, da soli. Troppi eventi le mettono in crisi, nel momento in cui pensiamo di non aver più bisogno del contributo di altri. Esse sono un dono, che ci viene da lontano. Vengono dagli altri, dal passato, da quella trama di eventi e persone per cui e in cui esistiamo. Vengono, alla radice, da Dio che si è fatto vicino, tempo nel nostro tempo, per essere la ragione del nostro vivere e sperare. Il futuro è parte del presente perché ne rappresenta il sogno e la realizzazione, almeno nella promessa.

Per questo, il recupero nella memoria degli eventi che ci avvolgono, come l'aria che respiriamo, è condizione pregiudiziale per vivere il presente in una intensa esperienza di senso.

Fare memoria per dare senso al presente non coincide con la ripetizione del passato, ma richiede quella capacità di discernimento critico che permette di interpretare il vissuto, distinguendo tra la passione che ha spinto verso realizzazioni precise e le realizzazioni stesse.

Mi spiego con un esempio.

Chi osserva una foto di gruppo, vecchia di qualche decennio, difficilmente riesce a non sorridere. Non è solo questione di tecnica fotografica e di gusto artistico. In quella foto incontriamo un mondo che non è più il nostro. Nel profondo di quelle pettinature strane, di quegli abiti smessi da tempo e di quelle pose da maniera, ci sono, però, volti cari e passioni forti, persone coraggiose che hanno realizzato imprese grandi. Discernere vuol dire separare quello che conta davvero da quello che invece è ormai decaduto, per raccogliere il primo, abbandonando, senza falsi rimpianti, il secondo.

Al presente restituiamo quelle esigenze che la cultura attuale ha permesso di riscoprire come dimensione irrinunciabile di ogni esistenza autentica: la riscoperta della soggettività come realtà non pattuibile, la solida-

rietà in chiave orizzontale, il “gusto” della vita e la voglia di felicità... Facendo memoria, siamo abilitati ad accogliere queste esigenze e a riformularle all’interno di quella dimensione di oggettività che la vita si porta dentro. Il tempo e la sua scansione determinano una specie di piattaforma esistenziale per questa esperienza: il presente è radicato nel passato e aperto in responsabilità non pattuibile verso il futuro.

## *2.2. Riscrivere la fedeltà*

L’attenzione verso il presente sollecita, nello stesso tempo, ad una profonda capacità prospettica.

Alle sfide dell’oggi vogliamo rispondere con un’azione che sappia prevedere, riorganizzare, ridefinire compiti e priorità, inventare risorse e ridisegnare l’uso di quelle disponibili.

Anche questo è un momento della memoria: l’oggi, ricompreso dalla prospettiva del passato, si protende verso un futuro nuovo.

La proiezione verso il futuro restituisce serietà alla memoria ed evita di bruciare tempo ed energie nel vuoto rincorrersi di rimpianti del passato.

La tentazione è facile. Nelle situazioni di crisi, quando i problemi incombono e sembrano pronti a sommergere le persone, riaffiora la nostalgia dei “bei tempi”. Si consolida l’impressione che allora tutto filasse a puntino e che, in ultima analisi, è sufficiente ritornare con coraggio a ripetere quei gesti, per non dover più fare i conti con le crisi che ci investono.

Lo sguardo verso il futuro restituisce invece alla fedeltà la capacità inventiva. Nel progetto, pieno del rischio del futuro, rimettiamo in gioco la capacità di servire la vita e di consolidare la speranza.

## **3. Interventi pastorali**

Precisata la meta, rifletto sulle modalità per assicurarne il raggiungimento e il consolidamento nell’attuale situazione culturale e giovanile. Seleziono quindi alcune risorse tra quelle disponibili, suggerisco l’invenzione di nuove e tento poi una loro prima organizzazione.

### *3.1. La riscoperta matura del senso del limite*

Il presente è esplosione, in positivo e in negativo, del passato, il suo esito ineludibile. Staccato dal passato, diventa incomprensibile e invivibile, frutto incontrollabile del caso e del gioco. Dal passato invece ricava il suo senso e la sua carica interpellante.

Il presente trae prospettiva e vocazione dal futuro. Esso è responsabilità, avventura, rischio sognato e calcolato. Per questo il presente ritrova speranza dal futuro: da ciò che attende, costruisce, anticipa... senza poter possedere e sperimentare. La speranza diventa apertura, attesa trepida, esperienza di ulteriorità.

In questo gioco di responsabilità e attesa, si decanta ogni pretesa di potenza e la tentazione di fare progetti troppo sicuri. La fiducia si fonda sulla capacità di affidarsi.

Se questa è una prospettiva di autenticità verso cui orientare l'esistenza, la domanda sul "come" assicurarla e consolidarla si affaccia immediata.

La mia proposta è precisa: restituire alle persone la consapevolezza del "limite", che investe e attraversa la nostra esistenza, contro ogni pretesa di onnipotenza.

Questa riscoperta passa attraverso:

- l'esperienza del confronto con la morte, il dolore, l'imprevedibilità, da rilanciare nell'esperienza giovanile rendendoli attenti e critici nei confronti dell'esistente personale collettivo;
- l'esperienza della "indisponibilità" (= non le possiamo manipolare a piacimento) di tante esperienze vitali (l'amore, per esempio, la responsabilità...).

### 3.1.1. *A confronto con la morte*

Cosa è vita? Qual è il suo senso? Quale esperienza di vita è autentica, pienamente e radicalmente "mia", degna di essere accolta, vissuta, amata e offerta?

Per definire la qualità della vita verso cui orientare i giovani, la tradizione educativa ha utilizzato spesso uno stimolo forte ed efficace: il confronto con la morte. Il richiamo alla morte faceva parte, infatti, di quella meditazione sui "novissimi" di cui erano carichi tanti momenti formativi, secondo la raccomandazione delle "Massime eterne" di S. Alfonso.

L'intenzione e la logica erano molto precise.

La vita è come un fiume in piena che travolge tutto. Va controllato e arginato. Solo il confronto con quell'esito, ineludibile e inquietante che è la morte (e, soprattutto, con quello che viene dopo...), può restituire le persone all'oggettività dell'esistenza, oltre il fascino dell'immediato e del superficiale.

Per le persone distratte, cui la morte sembrava un fatto lontano almeno per ragioni anagrafiche, il confronto era programmato, attraverso qualche anticipazione, che costringeva forzatamente ad un incontro, altrimenti disatteso. Tipico era, in molte tradizioni educative, "l'esercizio della buona morte". I toni foschi di qualche preghiera e la retorica suasiva di qualche

predicatore ottenevano facilmente (almeno al primo impatto) lo scopo di rendere “vicina” una esperienza remota.

Noi possiamo cercare risposte autentiche alla domanda inquietante sulla vita e sulla sua qualità, realizzando lo stesso confronto con la morte, proposto da tanti educatori religiosi, da una prospettiva radicalmente diversa. Possiamo, in altre parole, superare la prospettiva della paura e la pretesa di oggettività, per collocarci invece dalla parte della vita, con la voglia di restituirla piena e abbondante alla responsabilità e alla libertà di ciascuno.

La morte costringe al realismo: la domanda sulla vita “dalla parte della morte” resta inchiodata su una piattaforma di verità da cui non può fuggire.

Certamente esistono molti “limite” nella vita di ogni uomo. Spesso dipendono da cause note e controllabili, anche se non facilmente superabili. Altri, come il dolore e la sofferenza, dipendono dalla struttura fisica della nostra esistenza. Contro i primi impariamo a ribellarci, eliminandone le radici, dentro e fuori di noi. Con i secondi ci abilitiamo a convivere, per amore di verità.

C'è però una situazione di limite, che tutti ci pervade e attraversa inesorabilmente la nostra esistenza: la morte incombe su di noi proprio perché siamo vivi. Non ci sentiamo rattristati da questa condanna. L'esperienza più bella, quella di essere vivi, si porta dentro la traccia indelebile del limite che l'attraversa.

La morte ci restituisce così alla qualità e all'autenticità della nostra vita. Essa non è un incidente di percorso, di cui possiamo evitare il confronto, quasi fosse statisticamente irrilevante rispetto al problema centrale.

In qualche modo, dovremmo essergliene grati: essa è un supplemento di libertà in un mondo di costrizioni pericolose e alienanti, anche se opera con mano pesante e senza permetterci di giocare a nascondino...

### 3.1.2. *Esperienze forti*

La seconda strada che possiamo percorrere per rieducare ad una nuova scansione del tempo, è quella della positività, facendo riscoprire la dimensione di imprevedibile ricchezza di cui molte esperienze quotidiane sono cariche. Penso, per esempio, all'amore gratuito che si fa servizio, alla disponibilità a sostenere, in una presenza silenziosa e accogliente, il dolore e la sofferenza, fino a riscattare il suo significato per la vita di tutti, alla passione per la vita e la libertà, che conduce a sacrificare la propria esistenza come dono per quella di tutti.

Queste esperienze hanno in sé una vivacità umana così ricca e imprevedibile, da diventare come segnali indicatori di una ragione ultima e misteriosa

dell'esistenza. Ci offrono un modo di essere uomini e donne che rilancia più verso qualcosa che ci supera e ci è stato donato, che alla nostra responsabilità e autonomia.

L'esperienza della morte e quella della vita non sono due esperienze alternative. Solo assieme, nella stessa trama di cui è tessuta la nostra esistenza, riconducano, in modo autentico, a quel limite esistenziale che è la nostra verità e da cui sale il grido verso l'altro-da-noi che riconosciamo, alla fine, l'Altro assoluto.

### 3.2. *L'adulto, testimone del vissuto*

Un compito, preciso e impegnativo, per ricostruire una scansione matura del tempo, è affidato all'adulto: a colui che professionalmente ha una responsabilità educativa e a tutti coloro che di fatto ne esercitano una nei confronti dei più giovani.

L'adulto è custode della memoria collettiva, interprete privilegiato di quell'insieme di ideali e di valori comuni che reggono e guidano la convivenza sociale. Lo sono per quello che sono e rappresentano e lo sono per la funzione educativa che è affidata ad essi.

Tre annotazioni possono aiutare a comprendere meglio questa funzione irrinunciabile.

#### 3.2.1. *Testimoni del senso*

La crisi di trasmissione culturale, tipico della nostra stagione, diventa crisi di senso e diffusa esperienza di orfanità sul senso.

Nella ricerca di senso, la persona si mostra disposta a consegnare le ragioni più profonde della sua fame di vita e di felicità, persino i diritti sull'esercizio della propria libertà, a qualcuno fuori di sé, che ancora non ha incontrato tematicamente, ma che implicitamente riconosce capace di sostenere questa sua domanda, di fondare le esigenze per una qualità autentica di vita. Nell'avventura del senso, cercato sperato sperimentato, ci fidiamo tanto dell'imprevedibile, da affidarci ad un amore assoluto che ci viene dal silenzio e dal futuro.

Purtroppo, oggi è davvero difficile vivere questa esperienza. Il servizio alla sua maturazione rappresenta una delle sfide più alte di ogni servizio educativo. Lo sanno molto bene gli educatori, impegnati soprattutto a livello giovanile. Facciamo, infatti, molta fatica ad accettare le offerte di senso che altri ci insegnano, anche perché sono in crisi i meccanismi di trasmissione di queste proposte. Come reazione, affidiamo la questione del senso ad un semplice gioco di soggettività. Incapaci di invocare o delu-

si sull'oggetto del nostro cercare, molti sono trascinati verso l'angoscia o vengono tristemente ributtati nella alienazione del consumo e dell'autosufficienza.

Tocca all'educatore ricostruire nuove esperienze di senso, attraverso la verifica e il consolidamento del processo temporale che sta alla sua radice.

### *3.2.2. Testimoni del mistero che attraversa il tempo*

L'esperienza di fede dei discepoli di Gesù ci rivela una dimensione decisiva del tempo: la presenza del tempo di Dio nel tempo dell'uomo. Il nostro tempo non è solo scandito nel ritmo di passato, presente e futuro; esso è già abitato da Dio, che ha preso dimora tra noi, diventando tempo per noi, lui che è l'eterno e l'inaccessibile.

Il nostro tempo è il tempo felice di Gesù il Signore.

Questa consapevolezza è decisiva per vivere in responsabilità e in speranza il tempo: quello felice che scorre come un lampo e quello triste e pesante, che ci preme addosso come una cappa di terrore e di morte.

Questa certezza, fondata sulla fede, porta a constatare la necessità di sviluppare l'educazione al tempo e la riconquista del presente, come dono e come responsabilità nell'incontro consapevole con Gesù di Nazareth.

L'adulto diventa testimone del vissuto per il senso della vita, in modo pieno, quando riesce a condividere e a comunicare la sua esperienza del Crocifisso risorto, che dà speranza anche alle situazioni più disperate.

### *3.2.3. Ricostruire una rete relazionale intergenerazionale*

La testimonianza del vissuto e del mistero che lo avvolge, è resa possibile, nella situazione culturale attuale, attraverso la ricostruzione di una rete relazionale, capace di ritessere il dialogo tra le generazioni, attorno al senso e alla prospettiva dell'esistenza.

Qualcuno deve ricominciare. Chi di certo non può tirarsi indietro su questo compito è proprio l'adulto. Uno dei modi è proprio quello, tipico dell'adulto, di essere propositore del "già vissuto".

L'esigenza non basta affermarla. Vanno pensate le modalità che la rendano efficace. L'esperienza di questi anni ne suggerisce una, molto precisa: la narrazione della storia della sua esistenza (in questa storia, la storia personale risulta continuamente segnata dalla storia esigente della vita e dei frammenti inquietanti di altre storie).

Il raccontare storie di vita è momento e motivo di ricomprensione riflessa del processo di sviluppo del tempo, a livello personale e sociale.

Sottolineo l'esigenza e il modello, ricordando alcune condizioni operative, capaci di assicurare la funzione terapeutica della relazione:

- prima di tutto, nel racconto l'educatore è impegnato a proporre eventi che, in qualche modo, siano avvertiti come significativi e congruenti rispetto al problema che vuole affrontare e alle difficoltà che si impegna a risolvere: racconti dissonanti rispetto al problema risultano inadeguati ad assicurare attenzione ed incidenza;
- in secondo luogo, nella struttura del racconto l'interlocutore deve poter avvertire qualcosa che è alla misura delle sue possibilità reali, anche se la realizzazione della proposta richiede impegno e responsabilità: un racconto che proponga progetti irrealizzabili risulta privo di efficacia e, spesso, controproducente;
- la terza condizione riguarda il rapporto tra il risultato suggerito dal racconto e quello desiderato dall'ascoltatore: la soluzione proposta deve risultare vicina e desiderata. Certo, la struttura del racconto deve aiutare l'ascoltatore a cogliere come desiderabile qualcosa che magari, a livello iniziale, non lo era: questo è possibile se il racconto aiuta a considerare la situazione con un distacco critico;
- infine, attraverso il racconto, l'ascoltatore va aiutato a riconfigurare la propria esistenza, per cogliere aspetti sommersi, dimensioni disturbate, prospettive affascinanti nuove verso cui orientare i propri progetti di futuro.

Attraverso una narrazione, capace di rispettare le condizioni ricordate, l'educatore fa proposte che chiedono una decisione.

Lo stretto legame che lega gli avvenimenti raccontati al fluire del tempo, intrecciando nella storia narrata il presente con il suo passato e il suo futuro, fa scaturire spontaneamente l'invito a "Bada! Sta attento a quello che viene detto! È importante per la tua vita!". Eventi insignificanti diventano esempi coinvolgenti. La storia raccontata appella all'interlocutore, con la stessa intensità con cui si sente coinvolto il narratore. Egli si sente piegato verso questa avventura; si rende conto di doverla accogliere in sé, proprio perché si sente "ospitato" nel racconto.

Sono i fatti a chiedere attenzione, rispetto, disponibilità: fatti evocati in un onda di emozioni, che porta ad "amarli", a sentirli "nostri", anche se hanno protagonisti lontani. Chi racconta, ama la realtà raccontata e la fa amare. Lo fa per la vita. Per questo chiede una decisione, raccontando storie.

### 3.3. *Esperienze di solidarietà*

La solidarietà nel presente è un dato di fatto. Lo sperimentiamo continuamente attraverso gli influssi positivi e negativi degli altri.

Il fatto della solidarietà diventa risorsa educativa quando viene riscoperta e vissuta nella massima ampiezza possibile: verso il passato, come ri-

conoscimento e riconoscenza dei contributi che da esso sono giunti sul presente, e verso il futuro, come responsabilità verso le generazioni che verranno.

Il luogo della solidarietà è il presente e lo strumento della sua realizzazione è lo scambio interpersonale: quell'intreccio di parola e gesti che dice la decisione di assicurare una presenza, accogliente e liberante, nei confronti di chi percorre la stessa mia strada dell'esistente.

La solidarietà si realizza sempre in un intreccio di parole e gesti. Il luogo di questo concreto intreccio è il presente. Con il fatto che io salvo uno dall'affogare, io non lo salvo dalla disperazione nel futuro, la stessa che lo spinse al suicidio. Se non avviene null'altro, piuttosto io lo tengo fermo nella sua privazione di futuro.<sup>1</sup> Ciò che gli dona futuro è la parola che accompagna e interpreta il gesto, capace di infondergli speranza, fargli balenare un senso per vivere.

La solidarietà ci porta ad inventare e a realizzare un modello nuovo di rapporto con le cose: esse, come siamo invitati a riconoscere, ci sono offerte dal passato e vanno gestite in modo da anticipare nel presente quello cui sono destinate verso il futuro.

Le cose sono per la vita di tutti. Quello che possediamo, ci appartiene. Ma tutti hanno il diritto di chiederci conto del suo uso. Solo in una condivisione che permette a tutti il diritto al possesso, possiamo davvero esprimere la nostra signoria sulle cose.

Per questo, la solidarietà nasce e si manifesta nella responsabilità: è riposta ad un diritto di tutti sulle cose di ciascuno.

Questa consapevolezza va tradotta nella proposta di concrete esperienze di solidarietà. La fantasia e il coraggio di ciascuno può stilare lunghi e affascinanti elenchi.

### *3.4. Verifica delle strumentazioni disponibili*

Sono molte le strumentazioni educative e pastorali di cui possiamo disporre. Esse sono già cariche di frammenti di tempo (riguardano il passato, parlano di futuro, cercano un'attenzione al presente...).

Basta ricordare

- i luoghi della vita quotidiana (spesso segnati da presentismo esasperato)
- i luoghi formativi tradizionali (spesso segnati da dipendenza passiva e acritica verso il passato): la scuola (cultura... mostre e musei...), le celebrazioni liturgiche, le raccomandazioni educative...
- la vita dei gruppi, un luogo dove sarebbe possibile sperimentare al-

<sup>1</sup> Cf. G. EBELING, *Dio e parola*, Brescia, Queriniana, 1969.

ternative, ma dove purtroppo si resta prigionieri di modelli poco formativi, carichi come sono del ritmo ossessivo di cose da fare, senza pensare troppo e senza progettare affatto.

Questi luoghi rappresentano una esperienza privilegiata in vista dell'abilitazione a vivere il tempo in modo autentico. Il modo è quello tante volte ricordato: fare proposte, facendo fare esperienze. Il far fare esperienza – assicurando spazi vitali dove sia davvero possibile fare esperienze nella logica della meta – è condizione irrinunciabile per assicurare significatività e incidenza alle proposte, in una stagione di complessità e di pluralismo.

Faccio tre esempi concreti tra i tanti possibili:

### 3.4.1. *Uno spazio privilegiato: il "tempo libero"*

Il "tempo libero" rappresenta uno spazio privilegiato per una educazione alla gestione matura del tempo sul piano esperienziale.

È pacifica la rilevanza esperienziale della prospettiva suggerita. Va precisata e approfondita la proposta educativa.

Prima di tutto diventa urgente tentare una intesa di massima sul significato di "tempo libero". Prigionieri di equivoci diffusi, diventa impossibile costruire una piattaforma educativa comune e condivisa.

Il "tempo libero" non è una dimensione del tempo, che può essere collocata accanto a tempo occupato.

Unico è il tempo nell'esistenza dell'uomo. Esso trova unificazione proprio nella tendenza a realizzare la propria maturazione in umanità nel ritmo del tempo. Gioco e lavoro, necessità e libertà non possono essere vissuti come opposti. Il giovane va invece aiutato a trovare nella vita la reciproca complementarità, per essere pronto a vivere da adulto nella libertà la necessità del lavoro e degli obblighi sociali.

Purtroppo le cose non vanno esattamente così. Arriviamo fino al limite di usare il tempo libero come spazio di recupero e di sopravvivenza contro l'alienazione e la noia, riempiendo poi lo stesso tempo libero di noia e di alienazione.

L'alternativa va inventata e fatta sperimentare.

Si tratta di fare dei vari spezzoni di vita dei momenti egualmente espressivi di un unico tempo dell'uomo e per l'uomo, secondo una scansione capace di collegare, da una parte passato presente e futuro, e, dall'altra, libertà e necessità, interesse e responsabilità, lavoro e divertimento.

La questione, come dicevo, non è risolvibile sul piano teorico. Richiede invece la messa in opera di esperienze adeguate e, soprattutto, la rivisitazione delle strutture educative secondo questa esigenza.

Penso, in concreto, a due che coprono un arco notevole della vita dei

giovani: la scuola e lo sport. In questi due ambiti – e nei molti altri simili a questi – la responsabilità educativa non può essere risolta nella polarizzazione verso una delle due tensioni (lavoro e divertimento) né tanto meno nella riduzione dell'una sull'altra (come purtroppo sta capitando con insolita frequenza). Si tratta invece di gestire le cose in modo tale da aiutare i giovani ad organizzare il loro tempo di vita in una temporalità adeguata ad ogni azione: il tempo dello studio non può ridursi a quello delle lezioni né quello della conversazione al tempo trascorso nei gruppi e sui muretti della piazza.

### 3.4.2. *L'anziano*

Gli anziani sono i depositari di quella saggezza che è frutto dell'esperienza, acquisita alla scuola di quel grande maestro che è il tempo.

Purtroppo la crisi del tempo è diventata anche crisi della funzione e della figura dell'anziano.

Va recuperata la loro presenza. Lo ricorda, con passione, la *Lettera del Santo Padre Giovanni Paolo II agli anziani*: “Possa la società valorizzare appieno gli anziani, che in alcune regioni del mondo – penso in particolare all’Africa – sono stimati giustamente come ‘biblioteche viventi’ di saggezza, custodi di un patrimonio inestimabile di testimonianze umane e spirituali. Se è vero che sul piano fisico hanno in genere bisogno di aiuto, è altrettanto vero che, nella loro età avanzata, possono offrire sostegno ai passi dei giovani che si affacciano all’orizzonte dell’esistenza, per saggiarne i percorsi” (12).

Può sembrare strano a noi gente dalla memoria corta, riscoprire questa urgenza nelle espressioni, piene di vita e di poesia, della “preghiera dell’anziano” del *Salmo 71*:

“Sono sembrato a molti un segno misterioso,  
ma tu eri il mio sostegno sicuro.  
Delle tue lodi è piena la mia bocca,  
tutto il giorno canto la tua gloria.  
Fin dalla giovinezza, o Dio, mi hai istruito,  
e ancor oggi proclamo i tuoi prodigi.  
[...] Ora sono anziano, con i capelli bianchi,  
o Dio, non mi abbandonare!  
così annunzierò ai giovani la tua forza,  
la tua potenza ai figli che verranno” (*Salmo 71, 7-8, 17-18*).

La valorizzazione dell'anziano è legata ad alcuni gesti concreti:

– la scelta di riconoscere che il luogo più naturale per vivere la condizione di anziano è quella dell'ambiente in cui egli è di casa, tra parenti, amici e conoscenti, e dove può rendere ancora qualche servizio;

- la decisione di affidare di fatto ad essi compiti che possono svolgere in modo proficuo ed eccellente: nell'educazione e nell'evangelizzazione;
- un atteggiamento ricostruito nei giovani, che li renda capaci di accogliere ed apprezzare la sapienza degli anziani.

### 3.4.3. *Il tempo liturgico e le celebrazioni sacramentali*

Un momento prezioso per una educazione ad una scansione nuova del tempo, è dato dalle celebrazioni sacramentali nel ritmo del tempo liturgico. Sono un momento privilegiato di “tempo libero” e gratuito, tutto proteso verso il recupero di un tempo pieno per la vita e la felicità.

Riportando il nostro tempo quotidiano nello spazio del tempo e della celebrazioni liturgica, scopriamo e sperimentiamo due dimensioni di grande importanza: la festa, che anticipa il futuro nelle trame difficili del presente e restituisce senso all'incertezza del presente; la presenza del tempo di Dio nel tempo dell'uomo, come fondamento sicuro della speranza.

Ancora una volta questa esperienza rilancia verso una solidarietà più ampia verso tutti.

Non voglio allargare questa riflessione. Mi limito a suggerire qualcosa, pensando soprattutto alla celebrazione eucaristica.

Il segno eucaristico spalanca verso l'evento di Dio che si fa vicino a noi per la nostra vita e, nello stesso tempo, verso la nostra vita quotidiana che progressivamente si trasforma nel progetto di Dio. E, nello stesso tempo, ci aiuta a riallacciare, sul tempo che vivendo produciamo, il passato al presente e al futuro. Essa è la grande festa cristiana del presente tra passato e futuro, tra memoria e profezia.

Il passato è rievocato come sorgente e ragione della festa nel presente. Non è il greve condizionamento che pesa sul presente; ma l'avvenimento che gli dà senso e lo riempie di ragioni.

Viene anche anticipato il futuro. La celebrazione eucaristica è scoperta gratuita ed entusiasta dei segni della novità anche tra le pieghe tristi della necessità del presente. Per questo, possiamo vestire nel presente i panni fantasiosi del futuro, senza passare per uomini che fuggono quelle responsabilità cui chiama ogni presente. Essa è quindi una grande esperienza trasformatrice. Aiuta a spezzare le catene del presente, senza fuggirlo. È un piccolo gesto di libertà, che sa giocare con il tempo della necessità e sa anticipare il nuovo sognato: il regno della convivialità, della libertà, della collaborazione, della speranza, della condivisione.

È importante ricordare che tutto questo non si realizza in un gioco d'intese, di realizzazioni o di compromessi. La sua radice è invece il mistero di Dio, reso presente nella pasqua del Crocefisso risorto.

Lo stretto collegamento tra celebrazione e vita quotidiana sollecita chi è

tentato a leggere la propria esperienza solo dalla prospettiva del suo esito, quando asciugata ogni lacrima vivremo nei cieli nuovi e nella nuova terra, a misurarsi coraggiosamente con i gesti della necessità, nel tempo delle lacrime e della lotta. Nello stesso tempo, immerge nel futuro la nostra piena condivisione al tempo: in quel frammento del nostro tempo che è tutto dalla parte del dono insperato e inatteso. Dalla parte del futuro, il presente ritrova la sua verità, il protagonismo soggettivo accoglie un principio oggettivo di verificaione.

In questa discesa verso la sua verità, siamo sollecitati a restare uomini della libertà e della festa, anche quando siamo segnati dalla sofferenza, dalla lotta e dalla croce.

Come i discepoli di Emmaus ritroviamo le ragioni più profonde della speranza e un desiderio ardente di “tornare a Gerusalemme”, per inondare tutti di questa speranza.

Dalla Gerusalemme dell'eucaristia ritorniamo alla Gerusalemme della vita quotidiana.



# IL TEMPO E LA DONAZIONE DI SÉ <sup>1</sup>

Oreste BENZI

Quando mi invitano a parlare, non dico mai di no. Anche perché io penso che il Signore sapeva che oggi noi ci saremo incontrati. Questo incontro avviene nel suo amore. Io sono convinto – ma tutti siamo convinti – che certe cose si capiscono nella misura che si ama. Il Signore avrà qualcosa da dire a me e anche a voi, per crescere un poco e camminare insieme. Vi ringrazio di cuore di questo invito, in modo da poter imparare e insieme camminare. Grazie di cuore!

Comincio con alcune riflessioni teoriche, per passare poi alla concretezza. Mi è piaciuto tanto il tema di questo convegno e anche il titolo che è stato dato a questo mio intervento: «Il tempo e la donazione di sé». Io mi sono chiesto tante volte: per un giovane, cos'è il tempo? Parlo dei giovani. Voi siete tutti giovani se siete qui. Finché si hanno orizzonti aperti si è sempre giovani.

## 1. Cosa è il tempo?

Il tempo, secondo me, è la distanza tra il punto di partenza e il punto di arrivo. L'espressione non è esatta, ma spiego cosa vuole dire. Il tempo è il divenire. Un divenire che è tutto proteso al punto di arrivo. Mentre c'è questo divenire, il giovane si arricchisce fino a raggiungere la pienezza. E quindi è gioia perché cresce, gioia perché tende a una pienezza, gioia perché raggiunge gradualmente quella pienezza. Nel campo della persona umana la pienezza è come quando tu sei sulle vette alpine, vedi, spero che la meta sia vicina, vedi la cima di un monte e dici: «la meta sarà lì». Poi, quando sei lì, l'orizzonte è ancora più vasto, è ancora più su, poi, ancora

<sup>1</sup> Il testo, con alcune modifiche, corrisponde all'intervento registrato durante il Convegno. Non si è voluto perdere né l'immediatezza nello stile né il carattere, a volte provocatorio, delle proposte.

più su, ancora più su... Questo è il cammino dell'uomo, ma, soprattutto, il cammino dei giovani.

Il gusto dell'esistere è in proporzione a questo divenire della pienezza verso un punto di arrivo certo. Se non c'è il punto di arrivo è evidente che non c'è neanche il punto di partenza. E là dove non c'è il punto di arrivo, allora c'è la stasi.

Se non c'è il punto di arrivo, non c'è neanche il punto di partenza. Sembra una contraddizione, ma non lo è. E se non c'è il punto di arrivo, non c'è il cammino: c'è la stasi, c'è l'essere fermo.

L'essere umano ha dentro di sé delle istanze così grandi, che non trovano risposte in se stesso. Per cui se non va verso un punto di arrivo, allora la stasi è insopportabile, inaccettabile. Quindi bisogna fuggire da quell'io che è in stato di stasi, che è fermo. Ma, come si fa a fuggire? Tutti i mezzi sono buoni?

È evidente che oggi si cercano sempre nuove emozioni. Ad esempio, sulle colline riminesi hanno chiuso due discoteche e hanno chiuso poi quella che è la discoteca simbolo per diecimila ragazzi: *Il Coccoricò*. Tutti questi giovani sono lì, in realtà non accettano se stessi perché vogliono vivere se stessi. Questa stasi crea in loro non solo uno stato di disagio, ma anche di disperazione. Quindi di novità, anche di lotta contro. Il grande problema allora è quello dell'inserirsi dentro. Non vi scandalizzate, io vado nelle discoteche, non per ballare. Non ho l'età... Ma, soprattutto, vado nei pub. I pub sono le nuove aule di catechismo. Si tratta di un vero catechismo, che – se si vuole – non ha limite nel tempo.

Quindi una soluzione c'è. Vi leggo una pagina di una persona che si trova nella situazione di stasi per vedere come ragiona. Prendo il brano da un libro che ho scritto: *Scatechismo*.<sup>2</sup> Forse la parola *scatechismo* attira. Tre edizioni in breve tempo, edito da Mondadori. Adesso sta per uscire il secondo volume sulla Chiesa. Sarà intitolato: *Goel*, il *Goel* biblico.

Sentite! Quando uno non ha il punto di arrivo, cioè proprio il punto dove arrivare, allora non ha la meta e diventa un non-senso, un non-essere. Però non è che si confonda con il non essere. È uno che cerca, che vuole vedere, che vuole incontrare, che vuole vivere. Però non sa da chi andare. Non può venire da me, se io semplicemente gli faccio delle prediche che non gli interessano. Io cerco sempre di stare molto attento. Se uso i linguaggi che si usano nelle prediche, parlo a me stesso. Tanti incontri non sono altro che incontri in cui i presenti parlano a se stessi, non parlano alle persone alle quali si rivolgono.

<sup>2</sup> O. BENZI, *Scatechismo*, Milano, Mondadori, 1999. Tra le pubblicazioni di Don Oreste citiamo le due più recenti: *Il meraviglioso dialogo della vita*, Fossano, Esperienze, [1998]; *Non posso tacere. Dalla rubrica del «Corriere Cesenate»: «Lettere a Don Oreste»*, [Cesena], Corriere Cesenate, 1999.

Allora inizio proprio così: «solitudine, rabbia e noia. Ma che cosa mi succede. Sto bene solo quando sono stordito, o giù di lì. Quando non ho niente che mi prende e rientro in me. Non mi sopporto, non sono contento. Solitudine e noia!». Mi manca il punto di arrivo. E quello di partenza non lo considero neanche più, anzi lo butto via perché non mi viene illuminato da quello di arrivo. «Che cosa mi succede? Sento voglia di essere pulito – ecco le istanze profonde –; sento voglia di essere sincero e invece sono una “balla” dietro l'altra; sento la voglia di essere libero e invece sono condizionato dalla testa ai piedi. Per farmi notare le combino tutte. Devo sempre esagerare per darla a bere. Faccio il coraggioso e invece mi tremano le gambe; mi viene voglia di urlare ma non so contro chi; mi viene voglia di bestemmiare ma non so chi; mi viene voglia di scazzottare qualcuno e mi sfogo contro qualcosa. A volte spaccherei tutto. Sono un disastro. Non so capirmi. Mi masturbo continuamente e mi faccio schifo. Chi mi libera? Solitudine, rabbia, noia. Ma che cosa mi manca?. Una cosa posso dire! Sento in me la canzone di Jovanotti: “voglio sempre di più, voglio sempre di più, voglio sempre di più. Non mi basta mai, non mi basta mai, non mi basta mai!”. C'è sempre un più che non riesco a essere. C'è sempre un oltre che non riesco a raggiungere. Mi fai venire in mente – perdonate se leggo, ma è quello che mi dico – un incontro caratteristico. Sono entrato in un bar. Uno, ubriaco, con il bicchiere pieno di birra e con l'orlo sporco dei residui gialli delle sue labbra mi dice: “Toh!, bevil!”. Non ne avevo voglia, sentivo schifo. Mentre tergiversavo, lui ha tracannato tutto e poi, guardando il bicchiere vuoto, ha detto sconsolato: “Non c'è più niente, non c'è più niente!”. E ha scaraventato il bicchiere contro il muro frantumandolo. Senza saperlo quel tipo ha fatto il film della tua vita: a volte hai voglia di scaraventarti, ma non sai dove».<sup>3</sup>

Ma la risposta c'è. E questo è il grande problema: la risposta c'è. Sento che i nostri giovani – quando dico giovani intendo tutti gli uomini, ma in particolare mi fermo sulla età giovanile – si possono ritrovare in questo. C'è qualcuno che mi aspetta da qualche parte e sono inquieto, perché non l'ho ancora scoperto. Sono triste perché non l'ho trovato. Ho sete di orizzonti sconfinati e di terre immisurabili! Ho fame di qualcosa o di qualcuno, che è al di là di me stesso!

È questo il punto. Sono in cerca di una sorgente di acqua pura in cui poter bagnare le mie labbra. Vado girovagando nel deserto del vivere d'oggi per scoprire lo stelo di un fiore che sta per sbocciare. C'è qualcosa dentro di me, che mi spinge a camminare in cerca di una realtà diversa in cui ritrovarmi. È il punto di arrivo, l'insieme delle istanze nell'interno dell'uomo, che vengono sentite in maniera particolare durante il periodo giovanile, e che non trovano la risposta dentro.

<sup>3</sup> Cf. BENZI, *Scatechismo*, 11.

Quindi sono inquieto per natura, per struttura. È proprio il «sto alla porta e busso, dice il Signore»; cioè, è implicato Lui. Io glielo dico spesso: «Tu, sei più implicato di me, Signore!».

## 2. Da dove partire

È ovvio che non trovando nulla, rimane vero quello che Guccini ha cantato insieme ai Nomadi: «Ho visto la gente della mia età andare via – eternamente vero – lungo le strade che non portano mai a niente». Cercare il sogno che conduce alla pazzia. C'è anche qualcosa che non trovano. Non trovano il mondo che hanno già. È questo il punto centrale, formidabile! Quando i cantautori cantano queste cose, parlano dell'Infinito e di Dio come io non sono capace di parlare. Li invidio. Realmente parlano! Per questo affascinano. Però, dopo, non sanno dare la risposta. Ma toccano i giovani, li fanno vibrare.

In fondo, un Piero Pelù, anche lui, si è convertito un pochettino. Jovanotti, quando canta «*l'albero*», è evidente che scuote. Oppure, nell'ultima canzone «*per te*»... Sono canti contemplativi di un mistero che è oltre, e che io non so più leggere. Invece lui me lo traduce con una sua complessa armonia. Ecco, «nella ricerca di qualcosa che non trovano nel mondo che hanno già». E lo cercano però! «Quel Dio che cercano ma che è morto ai bordi delle strade. Ai bordi delle strade, Dio è morto! Nelle auto prese a rate, Dio è morto!». Lo cercano, ma non lo trovano. Nei miti delle strade, nel duemila, Dio è morto. Ecco, non c'è mica nessun cambiamento. È tutto un'illusione. «M'hanno detto che questa mia generazione ormai non crede in ciò che spesso ha mascherato con la fede».

Questo è il dramma! Come deve essere la fede perché venga sentita? Non puoi mascherare la fede. È venuto ormai il momento di negare tutto ciò che è falsità; è venuta l'ora di sentire «Giovanni il Battista, voce che grida nel deserto»; «la voce che spezza il silenzio». Gridare nel deserto, spezzare il silenzio. Allora c'è un sobbalzo di vita! Ancora si può sperare! Non i profeti della normalità. No! Perché tutto deve essere accomodato, mentre si sostiene un mondo che è semplicemente orribile? Allora tutto ciò è falsità: le fedi fatte di abitudine e paura.

Ma dov'è la fede genuina? Io, quando vado nelle discoteche, faccio la domanda: «ma, la fede, come va?». Un'altra domanda: «da quanto è che non ti confessi?». Cioè, parto dall'intimo del suo bisogno. È potentissimo questo.

Una politica che sia solo far carriera... Il perbenismo interessato; la realtà fatta di vuoto; l'ipocrisia di chi sta sempre con la ragione e mai col torto. È un Dio che è morto.

Io penso che questa generazione è preparata ad un mondo nuovo. È

una speranza appena nata! Perché noi tutti sappiamo che, se Dio muore, è per tre giorni e poi risorge.

Ho chiesto a Beppe Carletti: «in tanti anni di attività artistica, qual è la canzone che ti è rimasta nel cuore?». E lui mi ha risposto: «Ma è ovvio: Dio è morto». E gli ho chiesto: «Ma, perché?»; e perché, ha detto «è per tre giorni solo; al terzo risorge». Questi giovani non hanno bisogno di sentirselo dire, perché glielo dicono loro, ma hanno bisogno di renderlo storia; di storicizzarlo. E allora, secondo me, il tempo non è altro che la distanza dal punto di partenza al punto di arrivo. Il tempo è il divenire di una realtà che si arricchisce nel divenire stesso. È una grande pienezza. Il tempo è l'avventura di Dio con l'uomo e dell'uomo con Dio. Nel senso però di *adventus*, un qualcosa che irrompe nella storia. Ma non di duemila anni fa, o di duemila anni e sei fa, non ci interessa. Ma di uno che è venuto e che viene continuamente e irrompe nella storia, che si è fatto contemporaneo alla storia.

Quindi, quando c'è questo divenire, entra il gusto di esistere, che è la cura contro la morte. Ecco! Il gusto di esistere è in rapporto al termine da raggiungere, il termine del divenire e ha anche la potenza della perfezione che il soggetto raggiunge. Se non c'è il punto di arrivo, c'è la stasi, la noia, la morte. C'è la non vita, dalla quale necessariamente il soggetto fugge, va via.

Questa società attuale realmente è fuori del tempo, ha distrutto il tempo. Perché la distanza tra il futuro e il presente si è annullata. Per cui esiste soltanto un presente senza termine di arrivo. Perciò i giovani sono stati prefabbricati in maniera molto intelligente. E sono, invece, destinati, obbligati o costretti, anche se non vogliono, ad essere consumatori di emozioni, di piaceri e di insoddisfazione. Cioè, questa società li ha castrati. Li ha lasciati nella emozione e ha tolto via loro la rivoluzione.

### **3. La via della comunione**

Parlo di rivoluzione nel senso di un divenire, di un più, di un cammino. Il dramma, però è che i giovani sono stati fatti fuori dalla Chiesa. Io credo che lo scandalo più grave del secolo XIX sia stato quello della perdita degli operai. Quello del secolo XX è la perdita dei giovani. Ma non perché l'abbiamo fatto intenzionalmente. Il motivo è che abbiamo presentato loro una forma di Chiesa nella quale loro dovevano ridursi ad accettarla passivamente e non li abbiamo invece resi creativi di un'altra forma di esistere in cui l'incontro, per esempio, con Gesù Cristo eucarestia diventa il centro dell'esistere, come sa fare Giovanni Paolo II.

Questa società è riuscita a fare dei giovani consumatori di emozioni. Ed è ovvio che quando tutto si riduce alla consumazione di emozioni, ci si

assuefà all'emozione. E allora? È evidente che bisogna trovare sempre nuove emozioni. Ecco il perché delle droghe, che oggi ci invadono. Il vero problema della droga non è tanto la ricerca del piacere, ma che crea la fuga. Oggi si cerca la cultura eccitante. Ci vuole l'eccitazione. E quindi tutte le nuove forme, dalla cocaina all'estasi, ecc. Ma, mentre prima si tendeva più a calmare, adesso l'estasi accende moltissimo.

Però è sempre il medesimo denominatore comune. Un mondo che grida: «Vogliamo la vita, vogliamo vedere Gesù!». Io credo che mai, come in questo secolo, si gridi: «Vogliamo vedere Gesù!». E i giovani, come i Greci, domandano: «Qual è la strada?».

Io adesso non vorrei fare il presuntuoso! Ma è un piccolo contributo che io do. Una via per poter mettersi nell'incontro reale, vero, è la via della comunione ad oltranza e senza limiti, all'infinito. La Chiesa essenzialmente è una comunione; è un popolo radunato nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo; ed è sacramento di salvezza. La parola «sacramento» la uso con voi, non la uso con i giovani. Le nostre terminologie restino tra noi. La Chiesa deve essere se stessa, deve essere anzitutto comunione. Cioè, deve rendere visibile la comunione!

Facciamo un ragionamento più profondo. La comunione per natura sua è un divenire continuo nell'infinito. La comunione si espande proprio perché mentre tu vivi la comunione, la comunione cresce, e per natura sua tende ad espandersi. Andate e predicate a tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Cioè, immergendole nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo: quindi un popolo radunato nella Trinità. Che vuol dire questo? Vuol dire che Dio si è compromesso con l'uomo e l'uomo si è compromesso con Dio. Allora questa realtà dev'essere visibilizzata. In questa visibilizzazione si trova la risposta verso l'Infinito.

Ogni via è buona; basta che faccia conoscere Gesù. Conoscere nel senso etimologico latino della parola, cioè possedere. Io ritengo che questa sia la via preparata da Dio per noi: quella della comunione. Allora bisogna perseguirla in due modi: in una forma positiva ed eliminando ciò che è negativo.

La comunione, prima di tutto, mette la propria vita in stretta relazione con la vita dell'altro. Salvatore Asorzo, della nostra comunità di Sardegna, un ragazzo di 24 anni, seriamente handicappato, rispondeva ad una mia domanda con quella saggezza che viene dallo Spirito Santo: cos'è la condivisione? E lui: «La gioia partecipata si moltiplica». Così mi ha risposto un handicappato mentale. E poi mi ha detto: «La sofferenza partecipata si diventa». Salvatore ha parlato come un santo padre, dei primi secoli però. Mi domando: perché lui ha detto questo?. Perché l'ha visto, perché la vive, perché la sente. È in una realtà di comunione, di condivisione.

Che differenza c'è tra il servizio e la condivisione? Il servizio chiede la

prestazione. La prestazione fatta con amore è qualcosa di grande, è un dono. Però, quando tu l'hai fatta, per natura sua, la prestazione rimane come prima. L'altro, che l'ha ricevuta, rimane come prima e tu, che l'hai fatta, rimani come prima. Voi non vedrete che la gente si converte perché le date un chilo di pane, o le date il pasto. Ma, neanche per sogno!

Riguardo a questo argomento Sant'Agostino era molto avanti. Nel *discorso a tavola*, capitolo 5, dice: «Tu dai da mangiare all'affamato. Ma come sarebbe meglio – e questo i giovani lo sentono – che non dovessi dare da mangiare a nessuno. Perché tutti hanno il pane». Io mi devo sforzare perché tutti abbiano il pane. E devo essere voce nel deserto che spezza il silenzio. Perché colui che viene a ricevere da me la carità, viene umiliato. Altro che storie! E continua Sant'Agostino: «Tu dai da mangiare all'affamato; tu vesti l'ignudo. Ma come sarebbe meglio che non dovessi vestire nessuno, perché tutti hanno il vestito!». E poi finisce e dice: «Noi non dobbiamo coltivare i poveri per fare le opere di misericordia. Ma abbattere la miseria. E non ci saranno più opere di misericordia». E qui sentite che i giovani esplodono di fronte a questa linea. Dice san Vincenzo de' Paoli – quello pregava molto. E tutti quelli che stanno vicino al popolo e pregano molto sono da temere, sono pericolosi, credete! –. Lui dice a Giovanna: «Guarda, Giovanna, che la carità è dura a portarsi, più del brodo e del pane che tu porti. Il brodo e il pane lo possono dare anche i ricchi». E, poi, dice: «Però ricordati che i poveri quanto più sono brutti, lerci, prepotenti, pretenziosi, tanto più tu li devi amare! Perché i poveri sono i tuoi padroni». E ha ragione, in pieno. Sono i grandi liberatori nostri. E continua: «Ricordati, Giovanna, che per il tuo amore, per il tuo amore soltanto, i poveri ti perdoneranno il pane che dai a loro».

Però continuate a darglielo. Continuate a raccogliere più che potete; date! Mi raccomando tirate fuori, svuotate anche i portafogli, e se c'è qualcosa dentro, fate la carità! Voglio dire, non state quieti perché avete fatto questo, ma il vostro punto di arrivo sia la giustizia distributiva.

#### **4. Giubileo, Chiesa e condivisione**

Il Giubileo è il ritorno alla giustizia di Dio. Ma la giustizia di Dio si riferisce al Dio che conta nella vita di ciascuno e alle prove che chiede il Signore per la liberazione degli schiavi e la liberazione degli oppressi, la remissione del debito e la distribuzione del reddito. Perché non ci sia chi ha troppo e chi ha niente. Allora appena ci si mette sulle vie della giustizia, sorge un popolo nuovo.

Perché l'allontanamento silenzioso dalla Chiesa? Perché ciò che oggi manca presso i fedeli battezzati e non battezzati, è la coscienza di popolo. La riforma protestante è stata una grave rovina perché ha tolto ogni me-

diazione della Chiesa. Però, nella controriforma, anche noi siamo rimasti insensibili alla ricerca della santità.

I grandi santi, questi scalatori della santità, non avevano intenzione di nascondere il popolo e di farlo scomparire. Siamo un popolo, il popolo santo di Dio. Capitolo secondo della prima lettera di Pietro, leggetelo tutti i giorni. Quando avremo coscienza di popolo, costruiremo insieme la Chiesa santa. Allora, i giovani ci staranno dentro.

Un punto importante è la formazione del popolo: prendere coscienza di essere popolo. Non vedete come si sviluppa enormemente la devozione verso i santi? Ma – vorrei dire – i santi sono dentro un popolo e vogliono un popolo santo. Ma perché non sarebbe stato bello che la Chiesa di San Francesco di Assisi fosse rimasta ultima, e lui protestando: «Finché non aiutate tutti i miei poveri io vivo in una capanna!». Non avremmo creato un popolo in Italia? Certamente i ministeri e il governo hanno altri interessi. Perché San Francesco porta un bel po' di soldi in Italia. E così utilizziamo i santi. Ma non è questo il popolo di Dio. Non è questo!

In questa luce della condivisione, che contiene la giustizia, si ricomprende la preghiera. La preghiera diventa un fatto osmotico tra me e il Signore; si ricomprende anche l'Eucarestia. Noi, che mangiamo un solo Pane, formiamo un corpo solo. È il grande momento edificatorio! Lì, la nostra intelligenza è in rinnovamento. È ottimo! Anche i nostri canti devono essere rivoluzionari, nel senso che celebrano la lode di Dio. Che non sia anche la Chiesa un'altra orchestra dove si va a sentire della bella musica! Che dramma vedere la Chiesa disarmata dal suo interno! La Chiesa cattolica è l'unica vera Chiesa di Cristo. E i giovani hanno bisogno di sentirselo dire. Dobbiamo avere il coraggio di dirlo!

Un altro esempio è la contemplazione che ritorna. I nostri monasteri contemplativi diventano punti di riferimento per la rivoluzione reale. Tutta l'espiazione riprende il suo significato; l'olocausto riprende significato. Qual è la caratteristica di un padre? Il rischiare. Allora tutto si ricomprende. È la Chiesa il grande dono al mondo. Solo la Chiesa. Perché, quando manca, anche tra di noi il punto di arrivo, si prendono tutte le malattie da pollaio. Io così le chiamo, malattie del pollaio. «Pollaio», quando è che si usa? Quando le galline si pizzicano, i galli fanno i galli! Anche nella Chiesa santa di Dio si può prendere la malattia da pollaio.

Per finire, voglio dirvi questo: la grande via del futuro è la condivisione nella Chiesa del terzo millennio. Cosa produce la condivisione? Vi racconto un'altra testimonianza: Giasmin è una nostra bambina di sette anni, malata di AIDS, la abbiamo accolta a quattro anni. Col permesso sempre del Vescovo, – per me dove c'è il vescovo c'è la Chiesa. Se non c'è il Vescovo ci può essere anche un milione di fedeli, ma non c'è la Chiesa –. E allora, io chiesi al Vescovo il permesso di poter darle la comunione benché fosse ancora molto piccola, perché Giasmin mi diceva: «Gesù, Gesù».

Ma lo diceva in un modo che mi faceva sentire che amava Gesù, come neanche io sono capace. Gli ho dato la prima comunione. Lei lo desiderava tanto. Non so se voi avete preso in braccio i bambini malati di AIDS. Hanno un qualcosa di unico che io non so come spiegare. Ma certamente Dio è presente in loro. Nei loro occhi si vede Dio.

Questa ragazza ha convertito decine di giovani. Aveva un fascino unico. Di fronte a Giasmìn questi giovani venivano come distolti completamente da se stessi, dalle loro paranoie, dalle loro stanchezze, dalle loro noie, da tutto. E dalla noia della vita, che è drammatica. Per un momento, l'azione dello Spirito rifioriva nei loro cuori. Giasmìn aveva questo potere di conversione. Ma, perché? Non chiedeva il servizio, chiedeva la condivisione. 24 ore su 24. Allora l'altro sente che tu sei mio. Che tu sei in me e io sono in te. Questa è la grande sfida che oggi ci viene rivolta.

Un altro esempio: l'operazione colomba è il corpo di pace dell'associazione Papa Giovanni XXIII. Questo corpo di pace ha come punto di arrivo l'essere presenti nei luoghi del conflitto sugli opposti fronti. Siamo stati molto presenti proprio in Ucraina e in Croazia. Tanti giovani che rischiano la vita! Nel Chapas – dove siamo anche presenti – tre dei nostri giovani si sono salvati soltanto perché «il Signore veglia su chi ha cura del debole». E i giovani continuano a rischiare! Ci sono giovani membri della comunità. Ma tanti altri sono lontanissimi dalla fede: «Io non credo in Cristo», dicono. Però, venendo, io gli dico: «Non mi interessa. Cristo ti propone di vivere come Lui». Questo è lo scherzo da prete. Oppure adesso, anche in Kosovo, queste forme di radicalità totale per riportare la giustizia, la fraternità, l'amore e superare la guerra. Quanti obiettori di coscienza sono giovani stupendi che hanno capito la vita. Questi giovani vengono colti, in questa maniera, nelle forme pressoché illimitate, infinite. Perché lo Spirito spira come vuole, quando vuole e dove vuole.

È arrivata finalmente l'ora di non guardare più soltanto il piccolo gruppetto. È arrivata la grande ora della Chiesa dai mille fiori. Come è bello che ognuno celebri e lodi i carismi, non tanto i suoi, ma i carismi degli altri. È arrivata la grande ora di una Chiesa stupenda, dove non ci si difende da gruppetto a gruppetto; ma si coltivano a gruppetti anche di due. Tutto è grazia, tutto è dono.

Una nostra ragazza – lontana da Dio – ha incontrato Nicola, un bambino pluri handicappato gravissimo ed è rimasta sconvolta. Ecco, lo Spirito del Signore, tramite lo strumento di grazia – in questo caso è stato Nicola – l'ha fatta rifiorire nel Signore. Era fidanzata, si doveva sposare e il suo fidanzato gli disse: «Guarda: o lui o me!». E lei ha detto: «No, guarda, se prendi me, prendi lui, perché lui è me». Allora lui l'ha lasciata e lei ha continuato a vivere. Anzi, lui si è sposato con un'altra e lei è andata con Nicola a far da testimone. Canto di gioia! Io non so quanti giovani, proprio su questo piano di vita così radicale, risentono di nuovo la nostalgia, il

cammino di una mano. Non è che si è bravi, o altro. È bravo Cristo, che riporta il soggetto, lo fa rinascere, gli fa trovare quella risposta ultima di cui dicevo. C'è un movimento di vita, un movimento di comunione, che riprende dentro la persona. E questo cammino può diventare un cammino universale per tutta la Chiesa. Ognuno con il suo carisma. E poi, quando ci incontriamo, celebriamo la grande festa, perché siamo il dono dello Spirito in Cristo Signore.

Io ci credo molto in questo rinnovamento universale, cioè che la Chiesa diventi se stessa. Uno dei segni di rinnovamento della Chiesa saranno proprio i giovani che ritornano a vivere, perché trovano quella risposta che cercano, che essi cercano da sempre.

Allora, come poter andare avanti? Io credo sia molto semplice. Il problema non sono gli altri; bensì me stesso. Non esiste più un campo dove la Chiesa non è presente. Ma dovunque essa deve essere presente nella linea della condivisione.

Discutevano in una diocesi cosa lasciare come ricordo del Giubileo. Alla fine hanno deciso di fare nuove le porte del duomo. Io ho detto: «Ma no, dai, non fare questo!». Come possiamo noi fare il Giubileo lasciando cinquantamila ragazze sulla strada? In ogni parrocchia c'è una ex prostituta – ma sono stato capito male –. Noi non troviamo più dove metterle! Ne abbiamo centosessanta. Io mi trovavo una sera a Faenza. Si vedevano tanti giovani sulla strada. E allora ho visto una ragazza che era tutta triste e le ho detto: «Cosa è successo?». E mi ha detto che il suo boss l'aveva tutta bastonata perché invece dei sette milioni al mese che si aspettava, lei ne aveva solo quattro. Gli ho detto: «Scegli un salmo, Mary!». E scelgono sempre il *Salmo 23*. E ho detto: «Leggi». Ma, lei ha detto: «No, padre, perché non mi sento. Non posso leggere la Parola di Dio, perché mi sento sporca. Leggi tu, padre». E lei ha cominciato a piangere, piangere, piangere.

Quella sera siamo andati via tutti zitti, dopo che avevamo finito. E io mi son detto: «Don Oreste, sta attento: le prostitute ti precederanno nel Regno dei cieli, perché loro si sentono sporche, e tu ti senti pulito e a posto».

## **CONCLUSIONE**

---



# TEMPO DELL'UOMO E TEMPO DI DIO

## Verso il nuovo millennio

Francesco LAMBIASI

Qual è la bella notizia che la chiesa può offrire ai giovani del nuovo millennio perché quest'ora “magnifica e drammatica” della storia (Giovanni Paolo II) che sono chiamati a vivere, abbia i contorni di una vera storia sacra? A domande solenni e impegnative come questa, si debbono risposte chiare ma non scontate, ed essenziali e complesse ma non complicate. È quanto qui si tenta di offrire.

### 1. In principio il Logos: il tempo è di Dio

Per capire questa proposizione (*il tempo è di Dio*) che viene offerta dalla rivelazione biblica con linguaggio nitido e tenace, può forse bastare confrontarla con un'altra affermazione che la secolarizzazione ci ha reso più familiare: *il tempo è dell'uomo*. È – questa – la concezione prometeica del tempo: dopo aver dato la scalata all'Olimpo, Prometeo ruba il fuoco agli dei, lo porta sulla terra e così avvia la catena dell'eterno progresso. Non per nulla, secondo Marx, questo eroe mitico doveva essere il capofila nel calendario dei santi atei, perché quale vicenda più della sua dimostra che il tempo appartiene agli uomini non per benevola concessione della divinità, ma per loro rischiosa e faticosissima conquista?

Certo, questa affermazione di principio – l'uomo è signore del tempo – si scontra con molti limiti e ostacoli di fatto, che impediscono di usare il tempo sempre e solo secondo i nostri progetti. È soprattutto la morte a dettare la sua legge inesorabile: la volontà di disporre del tempo può anche strappare successi parziali, ma poi di fatto si è costretti a subire lo scacco dell'“ultimo nemico”. La vittoria finale della morte resta inesorabilmente vera, ma il mito prometeico oggi, anche se non assume più i radiosi contorni del sol dell'avvenire, conosce tuttavia una sua persistenza nella forma “debole” dell'utilitarismo spicciolo: trattare il tempo come un bene di con-

sumo (*time is money*), riempiendolo dei nostri desideri e piegandolo ai nostri piccoli futuri.

Per Israele la fede in un Dio trascendente (che è “da sempre e per sempre”, “di età in età”: *Sal* 90,2) permette di sfuggire ad una duplice tentazione: sia quella di divinizzare il tempo (il dio Chronos del pantheon greco) sia di negargli ogni significato dinanzi all’Eterno, come fa l’Islam. Nel Corano si leggono espressioni come questa: «Allah pone mano ogni giorno ad opera nuova», insomma Allah interviene continuamente, giorno per giorno, anzi istante per istante; non si dà alcun confine reale tra evento miracoloso ed evento normale. La storia non è il teatro della cooperazione tra Dio e l’uomo, ma dell’illimitata onnipotenza divina e della totale più o meno inconsapevole sudditanza umana. Nell’induismo il tempo non è vero, è un epifenomeno, in quanto origine della molteplicità e quindi come il disfacimento dell’essere. Occorre quindi salvarsi dalla dispersione corrosiva del tempo attraverso la meditazione su ciò che è senza tempo, il *brahman*. A differenza dell’induismo, tutto costruito sull’idea brahmanica di essere, il buddismo è tutto costruito sull’idea di divenire: poiché il tempo è transitorio e la transitorietà è la causa fontale di ogni dolore, l’unica salvezza è la fuga dal tempo e da tutti i tempi per entrare nel *nirvana*, il nulla assoluto.<sup>1</sup>

Per la rivelazione biblica, affermare che è Dio il Signore del tempo significa dire che il tempo degli uomini non è soggetto né all’ineluttabile necessità di un destino cinico e baro né al capriccio volubile della dea bendata, ma è *grazia*, dono immeritato e gratuito, perché il tempo è la prima delle “cose buone” create dal Signore Dio “in principio”; è, certo, anch’essa sottoposta alla corruzione del peccato, ma è salvata e riscattata da Cristo (*Rm* 8,19-23). Grazie a Dio, il tempo non è più lo scorrere uniforme di istanti autoeliminanti o continuamente scartati dagli istanti successivi (tempo onnivoro e autocorrosivo), ma è “economico”, cioè strutturato secondo un piano preordinato, e “salvifico”: ogni anno è ormai “anno di grazia”, ogni giorno è giorno della salvezza (*2Cor* 6,2).

Ormai il tempo è abitato da Dio, poiché egli si è rivelato non solo nella storia ma anche mediante la storia.

## 2. Il Logos si “attimpò” fra noi: l’in-temporazione di Dio

«Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna» (*Gal* 4,4), ma con il Feuillet dovremmo rendere il *ghenòmenon* di

<sup>1</sup> Per un approfondimento di queste concezioni, cf. i rispettivi saggi di C. SACCONI e di A.N. TERRIN, in L. BERTAZZO (Ed.), *Il tempo e i tempi della fede*, Padova, Messaggero, 1999.

Paolo con “*diventato* (uomo)”, per aver egli assunto un nuovo modo di essere. Se è vero che il messianismo è la spina dorsale di tutta la Bibbia, l'evento-Cristo è non solo il punto assoluto di non ritorno del tempo, ma anche il vertice insuperabile e il centro pulsante di tutta la storia. Poiché – come afferma Lutero – «non fu la pienezza del tempo a determinare l'invio del Figlio, ma l'invio del Figlio a causare la pienezza del tempo», è giusto dare all'evento dell'incarnazione il meritato risalto che lo pone, anche nel computo degli anni, al centro di tutta la storia, precedente e successiva.

«Non ci è lecito accantonare lo scandalo dell'incarnazione (...): Dio stesso ci si è messo tra le mani. L'incarnazione è la consegna che Dio fa di se stesso (*Selbstpreisgabe*) che Dio fa di se stesso, e a questo dobbiamo dire di sì».<sup>2</sup>

Con Cristo si svela il disegno del Padre: fare del Figlio il cuore del mondo e del tempo. Ormai la volontà di Dio che dirige la storia e guida la vita degli uomini non si può più identificare totalmente né con la sola osservanza dei comandamenti né con la rassegnata accettazione degli eventi ineluttabili; Dio Padre «ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose» (*Ef* 1,9-10), o, come rende la nuova versione della CEI: “*riconduurre a Cristo unico capo tutte le cose*”.

Se il «il Logos si è fatto carne» (*Gv* 1,18) e quindi si è fatto tempo: l'incarnazione è l'in-temporazione di Dio,<sup>3</sup> il tempo è manifestazione del Logos, e il Logos è il senso del tempo. Non è azzardato allora dire che il Logos senza tempo è vuoto (nel senso che non è ancora rivestito della nostra carne) e il tempo dell'uomo senza il Logos-Cristo è cieco. Dio non si rende reperibile dietro l'angolo del cimitero della storia. Per incontrarlo non dobbiamo andare oltre il nostro quotidiano e protenderci verso chi sa quali empirei rarefatti e irraggiungibili.

### 3. Il Logos pasquale: “ormai il tempo si è fatto breve”

Di nuovo: qual è il senso ultimo della storia? Superata (o accantonata?) l'ideologia marxista-blochiana che riponeva il senso del divenire in una pienezza immanente, intrastorica e intramondana, oggi sembrano prevalere le concezioni che configurano lo scorrere del tempo come un divenire mai finito, mai definitivamente compiuto; un divenire che si fa e si farà senza *un* fine e senza *una* fine: il senso della storia sarebbe quindi quello di

<sup>2</sup> J. JEREMIAS, *Il problema del Gesù storico*, Brescia, Paideia, 1966, 25.

<sup>3</sup> A.M. TRIACCA, *Tempo e liturgia*, in SARTORE - TRIACCA (Edd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, 1507.

un processo illimitato di mete sempre penultime e mai complete, senza nessuna tappa finale, né di pienezza assoluta né di vuoto totale.

Questa risposta assolutizza il divenire come divenire e ne fa un divenire per il divenire, cioè lo priva di senso, rendendolo fine a se stesso senza altra ragione che il processo come processo. È come dire che il senso della storia sta nel suo non-senso: la libertà della persona umana sarebbe determinata dalla molla impersonale di una forza fatale che, in ultima istanza, spingerebbe ciecamente la storia verso il non senso, cioè verso il nulla. Insomma ciò che è specificamente umano (coscienza e libertà) sarebbe attratto da ciò che è anti-umano, in quanto forza irrazionale e impersonale: ma ciò che è anti-umano come può essere la *Heimat* (Bloch), la “patria dell’identità” dell’*uomo vero*, ossia dell’umanità pienamente compiuta?

Resterebbe inoltre irrisolto il problema della morte: che senso ha la continuazione della storia per tutti quelli che la fecero, la fanno e la faranno, se, mentre la storia continua, sono definitivamente scartati da essa e dal suo futuro? La *ratio* postula dunque l’apertura del tempo ad un assoluto oltre-la-morte, e la *fides* identifica questo assoluto nella risurrezione del Dio-uomo.

La risurrezione di Gesù Cristo infatti non è l’*happy end* del dramma della passione o la lieta appendice della morte in croce, ma è l’evento centrale e il culmine insuperabile di tutta la storia, che proprio da quell’evento è resa storia di salvezza. Tutto il divenire è finalizzato al Cristo pasquale: se il mondo è creato in vista del Figlio glorioso (appunto, risorto), si può dire che il Padre crea il mondo risuscitando suo Figlio. Tutto è compreso nell’unico mistero filiale di Cristo portato a compimento nella risurrezione. Nella sua vita, culminante nella morte, Gesù liberamente consente, nella debolezza estrema, a lasciarsi generare come Figlio di Dio. Con la risurrezione, l’incarnazione giunge a pienezza quale generazione del Figlio incarnato all’eterna relazione divina con il Padre. Risuscitando suo Figlio e creando il mondo, il Padre non fa altra cosa che si aggiungerebbe alla sua generazione paterna. «Dio ha risuscitato Gesù, come sta scritto: Mio figlio sei tu, io oggi ti ho generato» (At 13,33).

Nel Cristo risorto si ricapitola dunque l’Alfa della storia come pure il suo punto-Omega. La parusia non è qualcosa che si aggiunge alla risurrezione, non è il “ritorno” o la “seconda venuta” del Cristo glorioso: come può egli ritornare se non è mai partito? «La chiesa procede verso due limiti apparentemente contrapposti: verso l’origine della sua storia, la risurrezione di Cristo, e verso la fine della sua storia, la parusia. Vi tende mediante un unico movimento, senza deviazioni in direzioni contrarie, e trova nella risurrezione e nella parusia l’unica salvezza alla quale aspira. L’armoniosità tra quest’unico slancio e l’unicità della salvezza raggiunta dimostrano la confluenza della pasqua di Cristo e della sua parusia in unico mistero. In quanto riferito alla persona di Cristo il mistero pasquale lo si chiama risur-

rezione; lo si chiama *parusia* se lo si considera nel suo venire incontro agli uomini».<sup>4</sup>

Gesù che risorge è lo stesso Gesù veniente (*ho erchomenos*), in atto di giudicare gli uomini e di concludere la storia mondana. Nel libro degli Atti è descritto Stefano morente che contempla «i cieli aperti e il Figlio dell'uomo che sta (in piedi) alla destra di Dio» (At 7,36): Gesù risorto è quindi il Figlio dell'uomo sul punto di (venire ad) attuare la *parusia*. «Solo in rapporto al mondo, sul versante del tempo, essa resta un avvenimento futuro, perché il mondo non ha ancora aperto gli occhi ed è imprigionato dall'apparenza. Quando il filo del tempo si sarà spezzato e la scena di questo mondo sarà definitivamente crollata, tutti si ritroveranno al cospetto di Gesù Risorto, Signore, Veniente, non perché si sarà aggiunto un altro fatto alla serie degli avvenimenti salvifici di cui Cristo è protagonista, ma perché l'universo sarà finalmente entrato tutto nel regno, dove già adesso Gesù siede alla destra del Padre».<sup>5</sup> Il giudizio segue alla morte nel senso che conclude il tempo dell'uomo, ma non ne fa parte: come il giudice, anche il giudizio è l'oltre-tempo, cioè l'al-di-là della successione temporale, e pertanto «ogni uomo alla sua morte si trova al termine anche della storia umana in atto di essere giudicato» con un giudizio che sarà insieme (non uno dopo l'altro!) particolare perché nessuna singola persona vi si può sottrarre, e universale in quanto è tutta l'umanità ad essere giudicata.<sup>6</sup>

#### 4. *Rythos* <sup>7</sup>

La liturgia cristiana è la celebrazione dell'evento cristologico. Il tempo liturgico è quella parte del tempo cristiano dove la fede sospende, per così dire, la propria operazione nella carità per cantare la carità come pienezza del tempo, come seme e frutto dell'istante messianico.<sup>8</sup> All'interno del tempo liturgico si possono articolare due versanti: del significato e del significante. Sul primo versante, il tempo liturgico viene configurato dal tempo cristologico e si concretizza nel *tempo celebrato*: la liturgia è la celebrazione memoriale-attualizzazione-attesa dell'evento («Annunciamo la tua morte, Signore; proclamiamo la tua risurrezione, nell'attesa della tua venuta»). Sul versante del significante, il tempo liturgico si lascia scandire

<sup>4</sup> F.-X. DURRWELL, *La risurrezione di Gesù, mistero di salvezza*, Roma, Città Nuova, 1993, 209; cf. anche p. 126, n. 34.

<sup>5</sup> G. BIFFI, *Tu solo il Signore - Saggi teologici d'altri tempi*, Casale Monferrato, Piemme, 1987, 106.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 107.

<sup>7</sup> Il termine non si trova nel greco antico, classico o biblico; è una grecizzazione del lat. *ritus*, che pare derivare dal sanscrito (*rta*) ed è affine al gr. *arithmos*.

<sup>8</sup> Cf. A. RIZZI, *Tempo e liturgia*, in «Parola, Spirito e Vita» (1997) 36, 317-328.

dal tempo naturale: è il *tempo celebrante*, che ritrova le sue cadenze nel ritmo quotidiano, settimanale, annuale.

#### 4.1. *Il tempo celebrato*

La teologia liturgica ha recuperato la nozione biblica di mistero come *evento*: infatti se il mistero celebrato non è più inteso come reale inserimento nel mistero-evento, ma – come avveniva nella Scolastica – semplicemente come godimento dei frutti salvifici maturati in un passato definitivamente trascorso, è inevitabile lo scadimento della celebrazione a istituzione commemorativa, a informazione didascalica o a strumento di santificazione, e lo Spirito Santo sarà visto tutt'al più come il garante e il frutto della celebrazione, ma non il suo vero protagonista e principio animatore. Senza il ponte dello Spirito si spezza il legame tra la liturgia e la vita: «se il mistero-evento di ieri non è costitutivo del tessuto storico del mio oggi (cioè del mio celebrare), il mistero-celebrato (cioè il mio oggi) non può essere costitutivo del tessuto storico del mio domani».<sup>9</sup>

La memoria di cui il Paraclito è protagonista non è vuota commemorazione ripetitiva, perché le parole e le gesta di Dio non sono fatti contingenti, ma assoluti: «non soggiacevano al destino degli altri accadimenti, quello cioè di scivolare inesorabilmente nel passato; essi erano contemporanei di tutte le generazioni, ma non solo nella ricorrenza festiva la comunità viveva “spiritualmente” i fatti storici, bensì, attraverso il mimo e il rito, Israele si “attualizzava” nel senso pieno della parola, e si collocava in modo realissimo, nella situazione storica quale era determinata di volta in volta nelle rispettive feste».<sup>10</sup> Per cui quando una famiglia ebraica mangiava la pasqua con l'abito da viaggio, il bastone nelle mani, i sandali ai piedi (*Es* 12,11) non solo commemorava l'uscita dall'Egitto, ma si inseriva realmente nell'evento salvifico dell'esodo e lo viveva come pienamente attuale. Il *Deuteronomio* svilupperà una vera e propria teologia della memoria: «Ricordati di quello che il Signore tuo Dio *fece* al faraone e a tutti gli Egiziani; ricordati delle grandi prove che hai viste con gli occhi, dei segni, dei prodigi, della mano potente e del braccio teso, con cui il Signore tuo Dio ti *ha fatto* uscire; così *farà* il Signore tuo Dio a tutti i popoli, dei quali hai timore» (*Dt* 7,17-19).

La fede-memoria è una fede feconda, gravida di futuro. Scriveva acutamente Pedersen: «Quando l'anima (israelitica) rammenta qualcosa, non

<sup>9</sup> E. RUFFINI, *Spirito Santo e realtà sacramentale*, in *Spirito Santo e Liturgia*, Casale Monferrato, Marietti, 1984, 29.

<sup>10</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, I, Brescia, Paideia, 1974, 130 (con correzione della traduzione sull'or. ted.).

significa che abbia in memoria un'immagine oggettiva di qualcosa o di qualche evento, ma che questa immagine è suscitata nell'anima e l'aiuta a determinare la sua direzione, la sua azione. Quando l'uomo ricorda Dio, lascia che il suo essere e la sua azione siano determinati da Dio. (...) Ricordarsi delle opere di Dio e cercarlo, cioè lasciare che i propri atti siano determinati dalla sua volontà, rappresentano in realtà la stessa cosa. L'israelita domanda costantemente a Dio di ricordarsi di lui, così come lo supplica di non ricordarsi dei suoi peccati. (...) È proprio dell'israelita non potersi assolutamente rappresentare la memoria senza che in pari tempo si abbia un influsso su tutta la sua persona e il suo orientamento».<sup>11</sup>

Nel consegnare ai discepoli il comando di "fare il suo memoriale", Gesù non chiede semplicemente di ripetere ciò che egli quella sera ha compiuto. Domanda piuttosto di inserirsi nel suo "fare": darsi corpo e sangue per amore. Celebrare l'eucaristia-anamnesi vuol dire allora che nessun altro corpo può essere dilaniato, sfruttato o vilipeso per una presunta ragione di salvezza o di bene comune; vuol dire introdurre nella comunità eucaristica questa "memoria" come coscienza nuova dell'intero suo essere e creatrice della sua vita dentro l'evento divino-umano che ha posto il Signore Gesù nella notte in cui veniva tradito.

Si coglie qui lo specifico della memoria cristiana: non è una memoria ideologica che ricorda grandi principi o idee astratte; non è filosofia e neppure morale: è storia, storia di salvezza. Questa storia mi riguarda: nella grande riconciliazione sono compreso anch'io. Questo è l'*euaggelion*, la bella notizia: che siamo amati, perdonati, immersi in un infinito abbraccio. Non in astratto, né in modo anonimo, ma nel vissuto originalismo e inconfondibile che ci riguarda e nel concreto della storia di ieri, oggi e domani.

«I nostri misteri – leggiamo in s. Giovanni Crisostomo – non sono delle rappresentazioni sceniche, perché in essi tutto è regolato dallo Spirito» (*Hom. in 1Cor* 41,4). Lo Spirito, protagonista dell'incarnazione-intemporazione del Logos, crea la "con-temporazione" di Cristo a noi (cf. *Eb* 2,14), di noi a Cristo (*Eb* 3,14) e la celebrazione appare nella sua verità: rappresentazione (o meglio *re-praesentatio*: presentazione *in re*, contrapposta a *in figura*: cf. *STh.* III, q.73, a.5; q.75, a.1; q. 76, a.2) della storia della salvezza; è il mistero di Cristo, non ricordato o rivissuto emotivamente, ma reso presente qui e ora, in sacramento. «Tutto quello che era visibile nel Cristo, è passato nei sacramenti della chiesa», afferma S. Leone Magno (*Serm.* 74,2). Infatti gli atti storici di Cristo sono atti compiuti personalmente dal Figlio di Dio, sono atti di qualità umana, ma di potenza divina: trascendono lo spazio e il tempo, o meglio invadono e impregnano ogni spazio e ogni tempo. «Noi rendiamo culto mossi dallo Spirito di Dio» (*Fil* 3,3): lo stesso

<sup>11</sup> J. PEDERSEN, *Israel, its life and culture*, I-II, London, G. Cumberlege, 1940, 106-107.

Spirito che ha operato in e per Cristo, opera nella chiesa e attraverso la chiesa, in piena libertà non solo da determinazioni spaziali, ma anche temporali. La liturgia appare come “la coppa della sintesi”, per riprendere la suggestiva immagine di Ireneo di Lione (*Adv. Haer.* 5,33), e così, oltre ad essere segno “rimemorativo” dell’atto salvifico operato da Cristo, il tempo liturgico è “indicativo” della salvezza operata nel presente, e “prefigurativo” del futuro del Regno (cf. *STh.* III, q.60, a.3).

#### 4.2. *Il tempo celebrante*

Cristo «è lo stesso ieri, oggi e nei secoli eterni» (*Ebr* 13,8), come viene pure proclamato nella veglia pasquale: «Il Cristo ieri e oggi. Principio e fine. Alfa e omega. A lui appartengono i secoli e il tempo: A lui la gloria e il potere per tutti i secoli in eterno». Il tempo è di Cristo: il genitivo possessivo sta a dire appartenenza e presenza: l’*oggi* del Verbo incarnato si distende e si dispiega nel tempo dell’uomo, se ne lascia scandire per poterlo salvare.

Le articolazioni principali e più importanti sono il *giorno*, la *settimana*, l’*anno*. Senza parlarne in dettaglio, dal momento che ci ritorneremo tra breve, è forse il caso di accennare al senso di questa “consacrazione” del tempo: quando si celebrano le ore o la pasqua settimanale o quella annuale, la chiesa, mentre viene visitata dal Cristo risorto che continua così ad essere presente nella storia («Io sono con voi tutti i giorni sino alla fine dei tempi»: *Mt* 28,20), offre all’uomo la possibilità di inserirsi in qualità di partner corresponsabile nella grande storia della salvezza: in tal modo avviene che l’anno liturgico sia sempre lo stesso eppure sempre nuovo, perché nuovo è ogni volta il tempo che viene di volta in volta salvato e santificato dallo Spirito del Signore.

E nuova è anche l’in-temporazione di Cristo in ogni cristiano. Purtroppo non è del tutto infrequente imbattersi in una concezione della liturgia come “sacra finzione” dei credenti che immaginano ancora attuali le sofferenze di Cristo, come se egli non fosse già risorto. Che senso ha offrirsi con Cristo per alleviare le sue pene? In che senso il credente, nell’eucaristia fa memoria della passione del Signore e prende parte al suo dramma? In che senso le parole del Cristo risorto a Tommaso: *Stendi la tua mano...* (*Gv* 20,27) e che la liturgia della II domenica di pasqua ripropone come antifona di comunione si attualizzano nello stendere veramente la mano e nell’accostarsi all’eucaristia?

La forza attualizzante dell’anamnesi ha un fondamento nel mistero dell’incarnazione per cui Cristo vive veramente in ogni uomo. «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (*Gal* 2,20) è un’espressione che ha senso solo se egli “mi ha amato” e per questo ha anticipatamente assunto e

vissuto proprio la mia drammatica e rovinosa esistenza, per strapparmi ad essa. «Le sue sofferenze e le sue piaghe appartengono al tempo della sua vita mortale e la risurrezione le ha ormai glorificate; ma le nostre sofferenze e le nostre piaghe, con tutto il loro realismo, sono anch'esse sue, e ancora attendono che il miracolo della risurrezione si faccia nostro».<sup>12</sup> Il magistero dell'ultima santa dottore della Chiesa, Teresa di Gesù Bambino, al riguardo è di una luce solare: bisognerebbe rileggere tutta la poesia *Gesù ricordati* in cui Teresa ripercorre in 33 strofe tutta la vita del Salvatore per accorgersi di come ella si sentisse implicata nelle vicende terrene di Gesù. Tutto ciò avveniva «non con successive e sempre più estenuate trasposizioni simboliche, ma in forza della sua personale e sempre più profonda immersione nei misteri di Cristo».<sup>13</sup> Teresa di Lisieux è una vera maestra dell'anamnesi della fede: nello stendere la sua autobiografia, in verità ella non intende scrivere la storia della sua vita, ma la storia della misericordia del Signore da lei sperimentata: «non è la mia vita vera e propria che scriverò, ma i miei pensieri sulle grazie che il Buon Dio si è degnato di accordarmi», afferma all'inizio del *Manoscritto A* (3r<sup>o</sup>), e nel fare questo «è possibile che si sia ispirata alla liturgia», attesta uno dei migliori conoscitori della sua spiritualità.<sup>14</sup>

## 5. Ethos

Oltre che essere *lex credendi*, la *lex orandi* è anche *lex vivendi*. Tenendo presente la strutturazione, su proposta, del tempo nella sua valenza di tempo celebrato e di tempo celebrante, è ora possibile cogliere il risvolto vissuto sia dell'asse lineare del tempo (passato-presente-futuro: è quello che si potrebbe chiamare il *tempo liberato*), sia dell'asse ciclico (giorno-settimana-anno: è il *tempo liberante*).

### 5.1. Il tempo liberato

Tutto sia riassume in una sola parola: *speranza*, che è virtù centrale e sintetica. Da sola può dire il tutto dell'identità cristiana. I credenti sono «quelli che sperano» (cf. *1Ts* 4,13; *1Cor* 15,19), uomini «rigenerati a una speranza viva» (*1Pt* 1,3); il Dio cristiano è «il Dio della speranza» (*Rm* 15,13), un Dio «che ha dato... una buona speranza» (*2Ts* 2,16).

<sup>12</sup> A.M. SICARI, *La teologia di S. Teresa di Lisieux, dottore della Chiesa*, Milano, Jaca Book, 1997, 225.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> C. DE MEESTER, *Teresa di Lisieux - Dinamica della fiducia*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1996, 191.

Ma la speranza è cristiana se si fonda su una fede decisa: non può sbilanciarsi verso il futuro se non poggiando stabilmente su un terreno solido, quello della fede, come dice Paolo: «Ho creduto, perciò ho parlato» (2Cor 4,13). La dinamica del desiderio, che struttura dall'interno il movimento della speranza, è sorretta dalla sicurezza di possedere già il traguardo verso cui si slancia: «la speranza non delude, perché l'amore di Dio (per noi) è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito che ci è stato dato» (Rm 5,5). «manteniamo senza vacillare la professione della nostra speranza, perché è fedele colui che ha promesso» (Eb 10,23; cf. 6,19). Rimettere in questione ogni certezza è atteggiamento che non ha in sé niente di cristiano: «L'inquietudine nel senso moderno del termine rinuncia ad evangelizzare, prova, questa del suo non essere cristiana».<sup>15</sup>

A sorreggere la speranza è la memoria delle meraviglie operate dal Signore. Senza memoria la chiesa è condannata a sopravvivere. Vale anche per il popolo di Dio, quanto scrive M. Kundera, nel suo *Il libro del riso e dell'oblio*: «Per liquidare i popoli si comincia a privarli della memoria. Si distruggono i loro libri, la loro cultura, la nostra storia. E qualcun altro scrive per loro altri libri, fornisce un'altra cultura, inventa per loro un'altra storia. Dopo di che il popolo comincia a dimenticare quello che è e quello che è stato. E il mondo attorno a lui lo dimentica ancor più in fretta».

Oggi sono soprattutto i giovani a non sapere dove vanno perché non ricordano più da dove vengono: «Anche i giovani faticano e si stancano, gli adulti inciampano e cadono; ma quanti sperano nel Signore riacquistano forza, mettono ali come aquile, corrono senza affannarsi, camminano senza stancarsi» (Is 40,30-31).

«Con la speranza – afferma Agostino – Dio ci allatta, ci nutre, ci fortifica e ci consola fra gli tenti della vita presente. Per questa speranza cantiamo l'alleluia. E se la speranza ci procura una gioia così grande, cosa sarà la realtà posseduta? Chiedi cosa sarà? Ascolta: “Saranno inebriati dall'abbondanza della tua casa” (Sal 36,9). Ecco ciò che ha per oggetto la nostra speranza» (Serm. 255,5).

Uno dei più acuti pensatori del nostro tempo si è posta la domanda su quale “nucleo solido, certo e invalicabile” deve fondare l'uomo la sua esistenza perché essa sia autentica, e la risposta è stata: il suo nulla! Tutte le possibilità umane sono, in realtà, delle impossibilità. Ogni tentativo di progettarsi ed elevarsi è un salto che parte dal nulla e finisce nel nulla. «La nullità esistenziale non ha affatto il carattere della privazione e della manchevolezza rispetto a un ideale proclamato e non raggiunto. È l'essere di questo ente ad essere nullo antecedentemente a tutto ciò che può progettare e solitamente raggiungere, ad essere nullo già come progetto».<sup>16</sup>

<sup>15</sup> DURRWELL, *La risurrezione*, 72.

<sup>16</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976, 58.

Ritorniamo alla limpida lezione di Kierkegaard: «L'eterno è, ma benché l'eterno tocchi il tempo, ovvero sia nel tempo, essi non si incontrano nel presente, poiché allora il presente si identificherebbe con l'eternità... Se quindi l'eterno è nel tempo, allora è nel futuro, ossia nella possibilità».<sup>17</sup> Ecco ciò che fonda la speranza, la possibilità. «La possibilità è l'unica cosa che salva. Quando uno sviene, manda in cerca di acqua, acqua di colonia, gocce di Hofman, ma quando qualcuno vuole disperarsi, bisogna dire: Trovate una possibilità, trovategli una possibilità! La possibilità è l'unico rimedio; dategli una possibilità e il disperato riprende lena, si rianima, perché se l'uomo rimane senza possibilità è come se gli mancasse l'aria».<sup>18</sup>

Questa è la missione della chiesa oggi: dire al mondo come ha detto Gesù: c'è speranza, anzi «una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati» (Ef 4,4). La speranza è come la vela che fa andare avanti la barca della chiesa, della mia chiesa (come ho voluto dire nel mio stemma episcopale), della mia vita: noi non siamo padroni del vento dello Spirito che non si sa da dove viene e dove, ma possiamo orientare la vela...

## 5.2. *Il tempo liberante*

Ripercorrendo l'asse "ciclico" del tempo (giorno, settimana, anno), sembra più opportuno cominciare dalla domenica, la pasqua settimanale, da cui si è sviluppato e attorno a cui si struttura tutto l'anno liturgico. Purtroppo il "programma" del giorno del Signore è attaccato da tanti virus: il formalismo che si preoccupa solo dell'osservanza legalista del precetto; l'individualismo di praticanti che vanno in chiesa non a fare chiesa ma a "prender messa"; il frazionamento di messe per le comodità dei praticanti e non per la comunità dei credenti. Da questi virus ci si salva solo con una terapia collettiva. Occorre ripartire dal Vaticano II, che nella costituzione liturgica aveva ribadito il carattere eminentemente comunitario della celebrazione domenicale: «Bisogna fare in modo che il senso della comunità parrocchiale fiorisca soprattutto nella celebrazione comunitaria della messa domenicale» (SC 42). Non si sfugge: se è vero che noi formiamo lo stesso corpo perché mangiamo lo stesso pane e non viceversa, l'ideale sarebbe quello dell'unica mensa per tutti. Per tutti vale la raccomandazione della chiesa antica a «non diminuire la chiesa e a non ridurre di un membro il corpo di Cristo con la propria assenza» (*Didasc. Apost.*, 27). Visto però che si deve tener conto di vari fattori pratici, bisogna almeno evitare da una parte la proliferazione di messe, dall'altra le eucaristie parallele (di comunità religiose e gruppi ecclesiali). A questo riguardo, se è

<sup>17</sup> S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, Milano, Rusconi, 1983, 430.

<sup>18</sup> S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, in *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972, 639.

l'eucaristia che fa la comunità, ci si domanda se sia giusto favorire la messa per gruppi particolari il sabato sera. Se la cosa viene motivata come un cammino propedeutico per gente che deve essere educata o rieducata alla celebrazione eucaristica, non sarebbe più rispettoso sia della messa che di questi gruppi collocare tali celebrazioni durante la settimana?

Per quanto riguarda i giovani occorre che fin da piccoli siano educati al culto della bellezza della domenica e dell'assemblea liturgica, ma questa allora non potrà mai essere imposta come un ordine odioso né dovrà apparire come un peso o una noia, ma come un bene prezioso, di cui non si può fare a meno. Un problema delicato è quello degli adolescenti e dei giovani che hanno abbandonato la frequenza dell'assemblea domenicale: questi figli verranno rispettati nella loro libertà, ma i genitori credenti continueranno ad aiutarli con una testimonianza convinta, gioiosa e convincente: i figli potranno fare anche scelte diverse dai genitori, ma non dovranno mai nutrire dubbi sul valore irrinunciabile della pasqua settimanale per un papà e una mamma credenti. Perché «più si abbandona la domenica cristiana, più ci si allontana dalla vera fede e più si corre il rischio di arrivare a perdere la vera fede».<sup>19</sup> E la prova del nove della fede nel Signore dei giorni sarà la gioia con cui si trascorrerà il giorno del Signore: «Il giorno di domenica siate sempre lieti, perché colui che si rattrista in giorno di domenica fa peccato» (*Didasc. Apost.*, V,20,11).

Una rapida parola sulla celebrazione della *pasqua annuale*. Verrà data la precedenza alla celebrazione in parrocchia, ma se si andrà fuori in famiglia, si avrà cura di programmare la celebrazione possibilmente di tutto il triduo sacro.

La luce e l'energia che promanano dal mistero celebrato nella pasqua e rinnovato ogni domenica segnano tutta l'esistenza cristiana che si può definire una liturgia pasquale prolungata nella vita di tutti i giorni. Perché ciò avvenga, mi limito ad elencare alcuni atteggiamenti essenziali.<sup>20</sup>

Innanzitutto sarà indispensabile educare e aiutare concretamente i giovani a vivere l'esistenza come un miracolo continuo, come un dono inestimabile: ogni giorno è giorno di grazia, anche quello segnato dall'ora noia. Il fatto che il giorno che comincia, una volta passato, non tornerà più («pensa che questo di mai non raggiorna», dice Dante: *Purg.* 12,24) non deve spingere né all'avidità vorace di spremere ogni possibile stilla di piacere dalle ore fugaci né all'angoscia di chi prevede fin dal mattino che quello appena cominciato sarà un altro giorno di pena o di noia.

Concretamente occorre vivere ogni giornata come fosse l'ultima: il

<sup>19</sup> A. VERGOTE, *Le dimanche: un acquis culturel*, in *Le dimanche: un temps pour Dieu, un temps pour l'homme*, Bruxelles, LICAP, 1992, 37.

<sup>20</sup> Per queste ed altre indicazioni molto concrete e interessanti, cf. L. ACCATTOLI, *Io non mi vergogno del Vangelo*, Bologna, Dehoniane, 1999.

pensiero della morte non è coltivato da un masochismo arcigno e paralizzante, ma da un cuore da pellegrini che sa vivere il tempo «non come un gioco di scacchi in cui ogni mossa è calcolata, non come una partita in cui tutto è difficile, non come un teorema che ci fa rompere la testa, ma come una festa senza fine» (M. Delbrel).

Un cuore da pellegrini – ci insegna il grande giubileo – è quello che ha imparato a vivere giorno per giorno, sapendo gestire tempi e contratempi («basta a ogni giorno la sua pena»: *Mt* 6,34), cosa ben diversa dal tirare a campare o vivere alla giornata (*Lc* 12,28ss). Il pellegrinaggio della vita ha bisogno di una meta e di una strada: ogni giovane va accompagnato a dotarsi di un progetto di vita che corrisponda al disegno di Dio. Una seria e serena ricerca vocazionale non è surrogabile. Camminare nella vita da pellegrini non è fare né i vagabondi né i turisti.

Una brevissima parola sul tempo libero, che non è tempo da “ammazzare”, da “perdere”, da “consumare” o da “capitalizzare”, ma da progettare bene liberandolo dalla tensione, alla frenesia e dalla banalità e perciò imparando a dividerlo insieme, a goderlo con calma (a “passarlo”) e con gusto, come vera ricreazione.

Non possiamo finire senza ritornare al giubileo. L'anno che inaugura il nuovo millennio ci consegna una parola-chiave: riconciliazione, che significa anche riconciliarsi con il proprio tempo. Il giubileo è un anno speciale di grazia per ricordarci che non esistono anni di disgrazia. «Non domandare: come mai i tempi antichi erano migliori di questi? una tale domanda non è ispirata a saggezza» (*Qo* 7,10). Si potrebbe commentare con S. Agostino: «Troverai degli uomini che si lamentano dei loro tempi, convinti che solo i tempi passati siano stati belli. Ma si può essere sicuri che se costoro potessero riportarsi all'epoca degli antenati, non mancherebbero di lamentarsi ugualmente» (*PL*, *S* 2,44).



## BIBLIOGRAFIA

(a cura di Jesús Manuel GARCÍA)

- ABBAGNANO N., *Tempo*, in N. ABBAGNANO - G. FORNERO, *Dizionario di filosofia*, Torino, UTET, 1998, 1075-1081.
- AGOSTINO (s.), *Le Confessioni*, Casale Monferrato, Piemme/Direct, 2000.
- ALESSI A., *Sui sentieri dell'Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, Roma, LAS, 1997.
- ANASTASIO DEL SS. ROSARIO et al., *Tempo e vita spirituale*, Roma, Teresianum, 1971.
- AVENI A., *Empires of time. Calendars, Clocks, and Cultures*, London, Tauris, 1993.
- BALBO L., *Tempi di vita. Studi e proposte per cambiarli*, Milano, Feltrinelli, 1991.
- BALTHASAR H.U. von, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia, Queriniana, 1967.
- BERGSON H., *L'evoluzione creatrice*, Brescia, La Scuola, 1993.
- BERTAZZO L., *Il tempo e i tempi della fede*, Padova, Messaggero, 1998.
- BOFFI G., *Eternità e tempo nel nostro destino*, in «La Scuola Cattolica» 3 (1959) 202-212.
- BORDONI M., *Presenza dell'eternità divina nella durata temporale*, in «Divinitas» 3 (1963) 436-454.
- BORGONOVO G., *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel libro di Giobbe. Analisi simbolica*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1995.
- BOSETTI E., *Tempo e attesa nella Prima lettera di Pietro*, in «Parola, Spirito e Vita» (1997) 36, 223-237.
- BRESSAN L., *Il tempo presente: occasione o tentazione?*, in «La Rivista del Clero Italiano» 79 (1998) 3, 166-181.
- CASERTANO G. (Ed.), *Il concetto di tempo. Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana*, Napoli, Loffredo, 1997.
- CHESEAUX J., *Habiter le temps*, Paris, Fayard, 1996.
- CIMOSA M., *La preghiera dell'anziano "Tu sei la mia fiducia fin dalla giovinezza": La "Terza età" nei Salmi*, in *Gli anziani nella Bibbia*, L'Aquila, ISSRA, 1995, 23-47.
- CIORAN E.M., *La caduta nel tempo*, Milano, Adelphi, <sup>3</sup>1996.
- , *Sommario di decomposizione*, Milano, Adelphi, <sup>2</sup>1997.
- COLOMBO P., *«Servire il tempo, servire Dio». Per una teologia dell'esperienza cristiana in Dietrich Bonhoeffer*, Milano, Glossa, 1997.
- CULLMANN O., *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, Bologna, Il Mulino, 1946.

- DARLAPP A., *Tempo*, in H. FRIES (Ed.), *Dizionario teologico*, vol. 3, Brescia, Queriniana, 1966, 453-460.
- , *Eternità*, in H. FRIES (Ed.), *Dizionario teologico*, vol. 1, Brescia, Queriniana, 1966, 604-609.
- DI SANTE C., *Il futuro dell'uomo nel futuro di Dio. Ripensare l'escatologia*, Leumann, Elle Di Ci, 1994.
- , *Il Grande Giubileo 2000*, Roma, Lavoro, 1998.
- DURANDEAUX J., *L'éternité dans la vie quotidienne. Essai sur les sources et la structure du concept d'éternité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964.
- ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, Milano, Rusconi, 1975.
- FINANCE J. de, *A l'écoute du temps*, in «Science et Esprit» 25 (1983) 2, 131-151.
- FRANZ M.L. von, *L'esperienza del tempo*, Como, Red, 1995.
- FRASER J.T., *Il tempo: una presenza sconosciuta*, Milano, Feltrinelli, 1993.
- GARCIA MONGE, J.A., *Cuando el tiempo es oportunidad*, in «Sal Terrae» 81/11 (1993) 963, 847-856.
- GILY REDA C., *Temporalità e comunicazione. Chronos, kairos, ritmo*, Napoli, Parresia, 1996.
- GROSSI V., *Le "gocce del tempo" (Conf. XI, 2,2). La riflessione sul tempo di Agostino di Ippona*, in «Parola, Spirito e Vita» (1997) 36, 269-282.
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, Torino, UTET, 1969.
- HELM P., *Eternal God. A study of God without time*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- JÜNGEL E., *L'essere di Dio è nel divenire*, Casale Monferrato, Marietti, 1986.
- LÉVINAS E., *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1990.
- , *Dio, la morte e il tempo*, Milano, Jaca Book, 1996.
- MICHEL A., *Éternité*, in VACANT A., *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 5, Paris, Beauchesne, 1913, coll. 912-921.
- MOLARI C., *Tempo e senso della vita*, in «Note di Pastorale Giovanile» 29 (1995) 1, 7-8.
- MOUROUX J., *Il mistero del tempo*, Brescia, Morcelliana, 1965.
- NELSON H.J., *Time(s), Eternity and Duration*, in «Initiation philosophique» 21 (1987) 3-19.
- O'DONNELL J.J., *Trinity and temporality. The christian doctrine of God in the light of process theology of theology of hope*, Oxford, Oxford University, 1983.
- PADGETT A.G., *God and time: toward a new doctrine of divine timeless eternity*, in «Religious studies» 25 (1989) 209-216.
- PERONE U., *Modernità e memoria*, Torino, SEI, 1987.
- POZO C., *Eternità*, in L. BORRIELLO et al., *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998, 481-483.
- RAVASI G., «*In principio...*»: *la concezione biblica del tempo*, in «Parola Spirito e Vita» (1997) 36, 13-23.
- REALE P. (Ed.), *Tempo e identità*, Milano, F. Angeli, 1988.
- RICOEUR P., *Tempo e racconto*, I/III, Milano, Jaca Book, 1984/1994.
- RIVETTI BARBÒ F., *Essere nel tempo. Introduzione alla filosofia dell'essere, fondamento di libertà*, Milano, Jaca Book, 1990.
- RIZZI A., *Il segreto del tempo*, Leumann, Elle Di Ci, 1993.
- RUSHDIE S., *I figli della mezzanotte*, Milano, Garzanti, 1984.
- SASSO G., *Tempo, evento, divenire*, Bologna, Il Mulino, 1996.

- SACCHI P., *Il problema del tempo in Qohelet*, in «Parola Spirito e Vita» (1997) 36, 73-83.
- SAVATER F., *Le domande del vita*, Roma/Bari, Laterza, 1999.
- SECONDIN B., *La spiritualità nei ritmi del tempo. Alla soglia del terzo millennio*, Roma, Borla, 1997.
- SEMERARO C. (Ed.), *I giovani tra cultura della vita e cultura della morte*, Caltanissetta/Roma, Sciascia, 1999.
- SIMIAN YOFRE H., *Presenza, Speranza e Memoria: una meditazione sulla temporalità a partire dal Qohelet*, in *Gli anziani nella Bibbia*, L'Aquila, ISSRA, 1995, 156-157.
- STANCATI T., *Eternità*, in L. PACOMIO - V. MANCUSO (Edd.), *Dizionario teologico enciclopedico*, Casale Monferrato, Piemme, 1993, 380-381.
- TORNO A., *La truffa del tempo. Scienziati, santi e filosofi all'eterna ricerca di un orologio universale*, Milano, Mondadori, 1999.
- TRIACCA A.M., *Cristo e il tempo: la "Redenzione come storia". Alcuni presupposti teologico-liturgici per la comprensione e vitalizzazione dell'Anno Liturgico*, in «Liturgia» 12 (1978) 830-850.
- , *Tempo e liturgia*, in D. SARTORE - A.M. TRIACCA (Edd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma, Paoline, 1984, 1494-1508.
- , *"Christianus qui plenitudinem temporis agnovit". Una prospettiva escatologica in Sant'Ambrogio*, in «Ecclesia Orans» 2 (1985) 31-65
- , *Anno liturgico: "icona" del rapporto tra l'"hodie" e l'"eschaton"*, in «Rivista liturgica» 75 (1988) 473-485.
- , *La celebrazione tra "hodie" e "quotidie": da categorie cronologiche a realtà liturgiche*, in «Ecclesia Orans» 16 (1999) 63-78.
- VANNUCCI G., *Mistero del tempo*, Sotto il Monte, Servitium, 1996.
- VÖGTLE A., *Tempo e superiorità del tempo nella visione ebraica. Sui fondamenti della auto-comprensione della Chiesa in questo tempo mondano*, in J.B. METZ (Ed.), *Comprensione del mondo nella fede*, Bologna, Dehoniane, 1969, 281-318.



# INDICE

<i>Presentazione</i> .....	5
<i>Elenco dei Collaboratori</i> .....	7
<i>Sommario</i> .....	9
<b>Per condividere e verificare le scelte di fondo della proposta</b> ( <i>Riccardo Tonelli</i> ) .....	11
1. <i>Una proposta di teologia pastorale</i> .....	11
2. <i>Il percorso della nostra proposta</i> .....	12
2.1. La realtà come “risorsa” .....	12
2.2. Ricomprendere la fede.....	13
2.3. Verso una nuova organizzazione delle risorse.....	14

## Parte prima

### VIVERE OGGI IL TEMPO

<b>Il vissuto giovanile del tempo</b> ( <i>Mario Pollo</i> ).....	19
1. <i>Premessa: il mistero del tempo</i> .....	19
1.1. L'orologio, il tempo e l'uomo della società complessa.....	21
2. <i>La ricerca</i> .....	25
2.1. Il metodo della ricerca .....	25
2.2. I risultati della ricerca.....	26
3. <i>Il presente</i> .....	26
3.1. Cosa è il tempo?.....	26
3.1.1. Il vissuto del trascorrere del tempo .....	27
3.1.2. Il fluire del tempo .....	28
3.1.3. Percezione della continuità e della discontinuità nel fluire del tempo .....	29
3.1.4. La pluralità dei tempi della vita.....	29
3.1.5. La percezione del tempo a disposizione nella vita quotidiana.....	29
3.1.6. Il destino.....	30
3.1.7. Un'immagine del tempo .....	31

3.2. L'organizzazione del tempo quotidiano .....	31
3.2.1. L'organizzazione della giornata .....	32
3.2.2. La presenza di tempi fissi per le attività quotidiane .....	32
3.2.3. I momenti centrali della giornata .....	32
3.2.4. Il tempo della cura di se e della propria interiorità.....	33
3.2.5. L'orologio, il moto del sole e la percezione dello scorrere del tempo .....	33
3.2.6. Emozioni e sentimenti legati a momenti della giornata.....	34
3.2.7. I mutamenti della propria vitalità nell'arco del giorno.....	34
3.2.8. La regolarità della scansione dell'attività vitali nella giornata.....	34
3.3. Il calendario.....	35
3.3.1. Il vissuto della domenica .....	35
3.3.2. Le feste annuali .....	36
3.3.3. Gli eventi periodici e/o eccezionali.....	37
3.3.4. La percezione del fluire delle stagioni .....	38
4. <i>Il passato</i> .....	38
4.1. La storia personale .....	38
4.2. Le radici nel fondamento arcaico della cultura sociale.....	40
4.2.1. Le fiabe.....	40
4.2.2. Le leggende ed i miti .....	41
4.3. Le radici nella storia .....	42
4.3.1. La storia della famiglia .....	42
4.3.2. La storia locale.....	43
4.3.3. La storia.....	43
4.4. L'identità culturale.....	44
4.4.1. Le radici nella cultura locale.....	44
5. <i>Il futuro</i> .....	45
5.1. Il futuro personale.....	45
5.1.1. Il vissuto del proprio futuro personale.....	45
5.1.2. La percezione del rapporto tra presente e futuro.....	46
5.1.3. La percezione del limite della morte.....	47
5.2. Il futuro sociale.....	49
5.2.1. L'immagine del futuro.....	49
5.2.2. Giustizia, libertà, solidarietà e benessere nella società futura .....	50
5.2.3. Gli ideali di società e di vita .....	50
5.3. Il futuro del mondo e dell'umanità.....	51
5.3.1. Il futuro dell'umanità.....	52
5.3.2. L'inquinamento e la sovrappopolazione.....	53
5.3.3. La guerra.....	53
5.3.4. L'apocalisse e la pace universale.....	54
5.3.5. La povertà e la fame nel mondo.....	55

<b>La crisi del tempo: un problema culturale o solo giovanile?</b> ( <i>Giulia Paola Di Nicola</i> ).....	57
1. <i>Premessa</i> .....	57
2. <i>Tempo espropriato e tempo umano</i> .....	57
3. <i>Tempo e cultura</i> .....	63
4. <i>Il disorientamento</i> .....	66
5. <i>Tentazione di riflusso e discernimento</i> .....	71
6. <i>Ottimismo ingenuo o tragico</i> .....	73
7. <i>Una speranza fondata</i> .....	74
8. <i>A mo' di conclusione</i> .....	76
<b>«Farsi nel tempo». A confronto con alcuni modelli di santità</b> ( <i>Jesús Manuel García</i> ).....	79
1. <i>Introduzione</i> .....	79
2. <i>Il vero senso del tempo nel vissuto di santità</i> .....	81
2.1. Uomini e donne che, lanciati verso Dio e verso il prossimo, danno senso al tempo.....	82
2.2. Uomini e donne che intravedono l'eternità attraverso il velo della caducità.....	83
3. <i>Dai santi ai giovani: alcune coordinate per vivere nel tempo</i> .....	83
3.1. Vivere con serenità la profonda convinzione che «il tempo è la tua nave e non la tua dimora».....	84
3.2. Amare per abbattere il muro della morte.....	85
3.3. Dare alla vita un sapore forte e intenso proprio perché è breve..	86
3.4. Mantenere viva la certezza che il percorso nell'oscurità conduce alla luce e non rimane nelle tenebre.....	87
3.5. Sapere interpretare i segni dei tempi per non essere schiacciati dalla propria temporalità.....	89
4. <i>Verso una conclusione</i> .....	90
<b>Vivere oggi il tempo: germi nella cultura e nella situazione attuale. Qualche spunto di riflessione</b> ( <i>Mauro Mantovani</i> ).....	93
1. <i>Introduzione</i> .....	93
2. <i>Il tempo, i giovani ed alcune loro canzoni: tra “truffa” e “possibilità di investimento”</i> .....	94
2.1. La necessità di un “atteggiamento chiaro”.....	94
2.2. L'irreversibilità e il problema delle occasioni mancate.....	96
2.3. Il giudizio sul proprio tempo.....	97
2.4. Segnali contrastanti di vita.....	97
2.5. L'impegno a vivere il proprio tempo.....	98
2.6. “Cogli l'attimo” e/o “al centro del presente”.....	98
3. <i>Un tentativo di approfondimento</i> .....	99
3.1. Aspetti specifici emergenti dalla ricerca.....	99

3.2. La problematicità del rapporto col presente .....	100
3.3. La problematicità del rapporto col passato .....	101
3.4. La problematicità del rapporto col futuro .....	101
3.5. Il filone del rifiuto del tempo e dell'eternità.....	102
3.6. Il filone dell'assolutizzazione del tempo.....	104
4. <i>Una categoria chiave: la creaturalità</i> .....	107
4.1. Tra il "niente" e il "tutto" .....	107
4.2. Il problema del rapporto tra creazione e tempo.....	107
4.3. Alla radice della "crisi" .....	108
4.4. Alla radice delle "nostalgie" .....	109
4.5. Alla radice della "speranza" .....	109
4.6. La temporalità è parte della vita e insieme indica un limite .....	110
5. <i>Conclusione</i> .....	111

Parte seconda

L'ESPERIENZA CRISTIANA DEL TEMPO

<b>Presente, speranza e memoria. Una visione del «tempo» nella Bibbia in compagnia del Qoèlet (Ecclesiaste) ma... oltre il Qoèlet (Ecclesiaste) (Mario Cimosà)</b> .....	115
1. <i>Introduzione</i> .....	115
2. <i>Il senso del tempo per il Qoèlet: «C'è un tempo per nascere e un tempo per morire...»</i> .....	117
3. <i>Linee di soluzione proposte dal Qoèlet</i> .....	119
4. <i>Oltre il Qoèlet: la fedeltà di Dio vince la morte. "Tutto è vanità..." eccetto...</i> .....	121
5. <i>Il Qoèlet e i giovani di oggi</i> .....	122
6. <i>Il futuro è la speranza</i> .....	123
7. <i>La memoria corregge la speranza</i> .....	124
8. <i>Il bilancio di una vita: dalla giovinezza alla vecchiaia nei Salmi 30 e 71</i> .....	125
9. <i>Conclusione</i> .....	127
<b>«...non hai riconosciuto il tempo in cui sei stata visitata». Note per iniziare una "Lectio" su Luca 19,41-44 (Carlo Buzzetti)</b> .....	129
<b>Concezione cristiana del tempo. Il "tempo della salvezza" (Achille M. Triacca)</b> .....	141
1. <i>La concezione cristiana del tempo prende l'avvio dal contesto di fede</i> .....	143
2. <i>Il tempo è ordinato a manifestare la bontà del Creatore</i> .....	144
3. <i>Nel tempo si fa presente l'eterno il che equivale a prendere atto che l'Incarnazione del Verbo di Dio dà inizio alla "pienezza-completezza" del Mistero, "eterno e tempo coesistenti"</i> .....	146
4. <i>La Risurrezione di Cristo dà inizio ad una nuova realtà di tempo redimendolo dal soggettivismo</i> .....	149

5. Il tempo è radicato nel "mysterium Christi", cioè nell'evento storico salvifico di "Cristo-tempo" .....	151
6. Lo Spirito Santo nel tempo e sue tipiche modalità di presenza e di azione .....	154
7. L'hodie - l'oggi è il punto di convergenza della realtà tempo nell'ambito della concezione cristiana .....	160
8. I "passaggi" delle concezioni e delle fasi del tempo verso una pienezza salvifica alias dove sbocca la realtà del tempo cristiano .....	163
8.1. Per la temperies liturgica: l'hodie ingloba il quotidie, e viceversa.	165
8.2. Per la "dynamis" liturgica si realizza il superamento di antinomie tipiche .....	166
9. Il tempo della salvezza nel ciclo dell'anno liturgico .....	167
10. Implicanze pastorali per una autentica spiritualità cristiana del tempo .....	172

<b>Un modello normativo per vivere il tempo. Il presente tra passato e futuro (Carmin Di Sante) .....</b>	<b>177</b>
1. La concezione biblica del tempo .....	178
2. Il tempo postmoderno .....	183
3. Dialogo tra i due tempi .....	184
4. Alcune coniugazioni dell'escaton biblico con i tempi postmoderni .....	187

### Parte terza RIEDUCARE IL TEMPO

<b>L'esistenza si fa nel tempo. Tra memoria e profezia (Guido Gatti) .....</b>	<b>195</b>
1. Il tempo umano: un tempo di decisione .....	195
2. Crisi della speranza progettuale .....	196
3. La ricaduta sul vissuto religioso e morale .....	197
4. Ma la decisione include un passato .....	197
5. ... e va verso un futuro .....	199
6. Tempo e comunicazione educativa .....	200
7. Educazione della fede e allargamento del tempo .....	201
8. Quotidianità e trascendenza .....	201

<b>Il senso della vita nel tempo che fugge. Suggestioni educative e pastorali per ricostruire nei giovani il ritmo del tempo (Riccardo Tonelli) .....</b>	<b>203</b>
1. Una questione urgente e inquietante .....	203
1.1. Passato-presente-futuro: quale rapporto? .....	203
1.2. Il riflesso sull'identità personale e la questione del senso .....	204
1.3. Reazioni diverse e una proposta .....	205
2. La meta: possedere il presente .....	205
2.1. Possedere il presente per dare senso alla vita .....	206
2.2. Riscrivere la fedeltà .....	207

3. <i>Interventi pastorali</i> .....	207
3.1. La riscoperta matura del senso del limite .....	207
3.1.1. A confronto con la morte .....	208
3.1.2. Esperienze forti.....	209
3.2. L'adulto, testimone del vissuto.....	210
3.2.1. Testimoni del senso.....	210
3.2.2. Testimoni del mistero che attraversa il tempo .....	211
3.2.3. Ricostruire una rete relazionale intergenerazionale.....	211
3.3. Esperienze di solidarietà.....	212
3.4. Verifica delle strumentazioni disponibili.....	213
3.4.1. Uno spazio privilegiato: il "tempo libero".....	214
3.4.2. L'anziano .....	215
3.4.3. Il tempo liturgico e le celebrazioni sacramentali.....	216
<b>Il tempo e la donazione di sé</b> ( <i>Oreste Benzi</i> ) .....	219
1. <i>Cosa è il tempo?</i> .....	219
2. <i>Da dove partire</i> .....	222
3. <i>La via della comunione</i> .....	223
4. <i>Giubileo, Chiesa e condivisione</i> .....	225
CONCLUSIONE	
<b>Tempo dell'uomo e tempo di Dio. Verso il nuovo millennio</b> ( <i>Francesco Lambiasi</i> ).....	231
1. <i>In principio il Logos: il tempo è di Dio</i> .....	231
2. <i>Il Logos si "attempò" fra noi: l'in-temporazione di Dio</i> .....	232
3. <i>Il Logos pasquale: "ormai il tempo si è fatto breve"</i> .....	233
4. <i>Rythos</i> .....	235
4.1. Il tempo celebrato .....	236
4.2. Il tempo celebrante .....	238
5. <i>Ethos</i> .....	239
5.1. Il tempo liberato .....	239
5.2. Il tempo liberante .....	241
<i>Bibliografia</i> .....	245

---

## BIBLIOTECA DI SCIENZE RELIGIOSE

---

(seconda parte)

100. **Felici S.** (a cura), «Humanitas» classica e «Sapientia» cristiana. Scritti offerti a Roberto Iacoangeli, p. 446
102. **Ferasin E.** (a cura), Teologia e vita. Studi in occasione del venticinquesimo anno di attività della Sezione di Torino della Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana, p. 274
103. **Laberthonnière L.**, Saggi di filosofia religiosa. Edizione italiana a cura di C. Cantone, p. 262
104. **Buzzetti C. - Cimosa M.** (a cura), I giovani e la lettura della Bibbia. Orientamenti e proposte, p. 220
105. **Favale A.** (a cura), Vocazione comune e vocazioni specifiche. Aspetti biblici, teologici e psico-pedagogico-pastorali, p. 538 (2ª ediz. riveduta e aggiornata)
106. **Felici S.** (a cura), Egesi e catechesi nei Padri (sec. II-IV), p. 204
107. **Midali M. - Tonelli R.** (a cura), Qualità pastorale delle discipline teologiche e del loro insegnamento. Una ricerca interdisciplinare, p. 184
108. **Trenti Z.**, Invocazione. Opzione religiosa e dignità umana, p. 182
109. **dal Covolo E. - Triacca A.M.** (a cura), Sacerdoti per la nuova evangelizzazione. Studi sull'Esortaz. apostolica «Pastores dabo vobis» di Giovanni Paolo II, p. 362
110. **Amato A.** (a cura), Trinità in contesto, p. 382
111. **Merlo P.**, Liberi per vivere secondo il Logos. Principi e criteri dell'agire morale in San Giustino filosofo e martire, p. 374
112. **Felici S.** (a cura), Egesi e catechesi nei Padri (secc. IV-VII), p. 288
113. **Midali M.**, Spiritualità apostolica. Personali e vitali riferimenti fondanti, p. 504
115. **Sodi M.** (a cura), Giovani, liturgia e musica, p. 300
116. **Toso M.**, Welfare Society. L'apporto dei pontefici da Leone XIII a Giovanni Paolo II, p. 534
117. **dal Covolo E. - Uglione R.** (a cura), Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Costantino, p. 184
118. **Abbà G.**, Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale - 1, p. 330
119. **Cantone C.**, Trascendenza e storia, p. 112
120. **Tonelli T.**, Per la vita e la speranza. Un progetto di pastorale giovanile, p. 222
121. **Ferasin E.**, Un lungo cammino di fedeltà. La Vita Consacrata dal Concilio al Sinodo, p. 404
122. **dal Covolo E.** (a cura), Donna e matrimonio alle origini della Chiesa, p. 170
123. **Toso M.**, Educare alla vita. Studi sull'«Evangelium vitae» di Giovanni Paolo II, p. 378
124. **Taconi G.**, La persona e oltre. Soggettività personale e soggettività ecclesiale nel contesto del pensiero di Tommaso Demaria, p. 204
125. **Amato A. - Maffei G.** (a cura), Super fundamentum Apostolorum. Studi in onore di S. Em. il Cardinale A.M. Javierre Ortas, p. 768
126. **Turek W.**, La speranza in Tertulliano, p. 136
127. **Amato A. - dal Covolo E. - Triacca A.M.** (a cura), La catechesi al traguardo. Studi sul Catechismo della Chiesa Cattolica, p. 490
128. **Alessi A.**, Sui sentieri dell'Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica, p. 384
129. **Carlotti P.**, Teologia morale e magistero. Documenti pontifici recenti, p. 190
130. **Gatti G.**, Questioni di etica dell'economia, p. 214
131. **Escudero Cabello A.**, La cuestión de la mediación mariana en la preparación del Vaticano II, p. 422
132. **Composta D.**, L'esperienza metafisica dell'essere in Aristotele, p. 132
133. **dal Covolo E. - Uglione R. - Vian G.M.** (a cura), Eusebio di Vercelli e il suo tempo, p. 500

134. **dal Covolo E. - Uglione R.** (a cura), Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano, p. 210
135. **Alessi A.**, Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione, p. 358
136. **Anthony F.-V.**, Ecclesial Praxis of Inculturation. Toward an Empirical-theological Theory of Inculturizing Praxis, p. 342
137. **Gamba G.G.**, Vangelo di San Matteo. Una proposta di lettura. Parte prima: Mt 1,1-4,16: Chi è Gesù Cristo, p. 326
138. **dal Covolo - Rinaldi G.** (a cura), Gli imperatori Severi. Storia Archeologia Religione, p. 354, con numerose illustrazioni in b.n.
139. **Gianazza P.G.**, Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar, p. 274
140. **Maffei I.**, Aspetti organizzativi e qualità della comunicazione in una diocesi. L'esperienza di Trento, p. 208
141. **Gamba G.G.**, Petronio Arbitro e i cristiani. Ipotesi per una lettura contestuale del Satyricon, p. 412
142. **Sfameni Gasparro G.**, Origene e la tradizione origeniana in Occidente. Letture storico-religiose, p. 426
143. **García J.M.** (a cura), Accompagnare i giovani nello Spirito, p. 262
144. **Asquato O.**, I laici in Giovanni Crisostomo. Tra Chiesa, famiglia e città, p. 244
145. **Alessi A.**, Sui sentieri dell'essere. Introduzione alla metafisica, p. 378
146. **Strus A. - Blatnický R.** (a cura), Dummodo Christus annuntietur. Studi in onore dei prof. Jozef Heriban, p. 542
147. **Thuruthiyil S.**, The joy of creative living. Radical revolution of the mind, p. 284
148. **Mantovani M. - Thuruthiyil S. - Toso M.** (a cura), Fede e ragione. Opposizione, composizione? p. 358
149. **Coffele G.F.** (a cura), Dilexit Ecclesiam. Studi in onore dei prof. Donato Valentini, p. 1020
150. **Anthony F.-V.** (a cura), Seguire i percorsi dello Spirito. Studi in onore del prof. Mario Midali, p. 304
151. **Bozzolo A.**, La teologia sacramentale dopo Rahner. Il dibattito e i problemi, p. 246
152. **Dotolo C.**, La teologia fondamentale davanti alle sfide dei «pensiero debole» di G. Vattimo, p. 502
153. **dal Covolo E. - Perrone L.** (a cura), Mosè ci viene letto nella Chiesa. Lettura delle Omelie di Origene sulla Genesi, p. 170
154. **Fizzotti E. - Squarcini F.** (a cura), L'Oriente che non tramonta. Movimenti religiosi di origine orientale in Italia, p. 260
155. **Rosso S.**, Un popolo di sacerdoti. Saggio di liturgia fondamentale, p. 396
156. **Midali M.**, Practical theology. Historical development of its foundational and scientific character, p. 390
157. **Toso M.**, Verso quale società? La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità, p. 492
158. **Carlotti P.**, Etica cristiana, società ed economia, p. 166
159. **Midali M.**, Teologia pratica. 1. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica, p. 470 (3<sup>a</sup> ediz. ristrutturata, aumentata e aggiornata)
160. **Midali M.**, Teologia pratica. 2. Attuali modelli e percorsi contestuali di evangelizzazione, p. 452 (3<sup>a</sup> ediz. ristrutturata, aumentata e aggiornata)
161. **Tonelli R. - García J.M.** (a cura), Giovani e tempo. Tra crisi, nostalgia e speranza, p. 254