

## Dimensione "eucaristica" del lavoro e povertà evangelica

### Riferimenti biblico-teologici

ANITA BERTOLDI

*Ecco verranno giorni, dice il Signore, in cui chi ara si incontrerà con chi miete  
e chi piglia l'uva con chi getta il seme;  
dai monti stillerà il vino nuovo e colerà giù per le colline  
(Am 9,13)*

Ogni parola detta relativamente a problemi di carattere economico implica necessariamente una ben precisa scelta etico-antropologica che costringe ad inserire anche il mero dato tecnico entro un quadro di principi e di riferimenti più vasto e articolato. L'economia si presenta infatti come il campo concreto in cui esercitare e crescere una coscienza capace di corrispondere ad un corretto servizio al bene globale dell'uomo e di promuovere l'autentico ben-essere della persona.

In questa direzione il messaggio cristiano propone un orizzonte di senso decisamente originale che suggerisce un'inedita reinterpretazione della realtà, anche economica, come "luogo teologico", luogo di salvezza.

Per questo ritengo fondamentale fermarci un momento a fare i conti con l'universo biblico, segnato appunto da una sua ben specifica e decisamente peculiare visione antropologica, allo scopo di recuperare quella prospettiva entro cui la fede cristiana invita a situare le molteplici questioni sociali ed economiche.

Cercheremo quindi di vedere qui quale contributo offre la Parola di Dio circa il tema dell'economia e, più specificatamente circa le categorie di "lavoro" e di "povertà evangelica", privilegiando solo alcuni degli infiniti spunti provocatori disseminati nel messaggio biblico.

## Abitare la terra. L'uomo compreso nella dialettica lavoro-riposo

Nella sua attuale disposizione la Bibbia si apre con il grandioso quadro della creazione dell'universo ad opera di Dio e con la costante, insistente affermazione della bontà del creato. Questo racconto della tradizione sacerdotale che inaugura il Libro Sacro rappresenta il frutto di una lunga meditazione e di una già matura riflessione sul significato religioso del mondo per l'uomo.

L'idea biblica di creazione, pur appartenente al più antico patrimonio religioso del giudaismo, emerge e viene a configurarsi infatti solo in maniera graduale, parallelamente alla presa di coscienza della sovranità di Dio sulla storia, che deriva dall'esperienza dell'Esodo. Scegliendo Israele quale suo popolo, dando ad esso un'unità, una terra, una legge, affidandogli una missione, Dio si manifesta come signore della storia. E proprio nell'ambito di questa storia - che è storia della salvezza - la creazione è vista quale suo primo e mirabile avvio, quale grande preludio degli interventi di Dio sul mondo in favore dei suoi eletti. L'idea di creazione nasce perciò dalla riflessione sull'esperienza dell'Esodo, sviluppatasi in ambiente profetico, culturale e sapienziale, e prolunga la risonanza dell'alleanza fino alle più remote origini della storia. Essa viene quindi delineandosi come una sorta di proiezione nel lontano passato di quella potenza salvifica di Jahve sperimentata nel cammino di liberazione di Israele.

L'occhio contemplativo dell'uomo biblico vede quindi il mondo come una dimora amorevolmente preparata da Dio.

*"In principio Dio creò il cielo e la terra... Dio disse".*

L'attività creatrice di Dio, descritta come passaggio dal caos, dalla vastità deserta, dall'abisso a un cosmo ordinato in cui c'è vita e armonia, è prevalentemente presentata come un lavoro: emerge dunque dal libro della Genesi l'immagine di un *Dio lavoratore*. Un lavoratore tuttavia che per la sua opera si avvale di uno strumento particolare: la *parola*.

Nel racconto sacerdotale della creazione infatti solo quattro volte ricorre il verbo "*fece*", mentre per ben dieci volte ritroviamo l'espressione "*Dio disse*". La parola di Dio pone in essere quanto essa afferma e promette; è viva, efficace, dinamica.

La formula stereotipata "Dio disse" che introduce le singole opere della creazione, è la stessa che ricorre nei decreti legislativi del Sinai e negli oracoli profetici. La stessa parola divina che legifera, richiama all'osservanza della legge e annuncia le promesse di salvezza, è pure la parola che crea e ordina l'universo, parola che è vista volta a volta come forza creatrice, conservatrice, normativa; parola che imponendosi alle cose crea, e imponendosi agli uomini diviene legge. Una stessa prospettiva abbraccia quindi creazione e storia.

Una tale visione nella mentalità biblica comporta le sue ben precise conseguenze: anche per l'uomo infatti la parola può farsi evento, realtà capace di incidere dentro la storia, di dirigerla. Così, per fare un esempio, nel libro degli



Atti Stefano ricorda che Mosè in Egitto, alla corte del faraone, “*era potente nelle parole e nelle opere*” (At 7,22). Ma la parola umana si propone nella Bibbia quale realtà feconda e gravida di senso solo là dove essa sceglie ed accetta di farsi eco di quella Parola originaria dalla quale essa scaturisce e dalla quale è supportata (cfr. profetismo). Nella fedeltà a quel rapporto sponsale che la unisce costitutivamente al Verbo che era in principio e dal quale tutto deriva, la parola umana viene abilitata a partecipare della sua stessa potenza creativa. Essa risulta così dunque in grado di caricarsi di un suo potere economico, e di farsi momento produttivo. All’immagine di uomo *faber* che, come afferma il Salmo 104 “*esce per la sua opera, per compiere il suo lavoro fino a sera*” si accosta così sul “*terreno economico*” anche quella di uomo *sapiens*, nel linguaggio.

Tale sapienza del linguaggio si radica per la mentalità biblica nell’atto contemplativo: è parola che sorge dalle pieghe del silenzio adorante.

Non a caso il primo racconto della creazione termina proprio col riposo di Dio al settimo giorno, quando la Parola tace. L’atto creativo di Dio è tutto orientato verso il riposo sabbatico, inteso come un consolidamento del suo lavoro e della sua alleanza con l’uomo. Il sabato diventa così il primo sì detto da Dio all’uomo: un sì irrevocabile, che attende di giungere al compimento nell’eterno sabato della Gerusalemme celeste. Conseguentemente anche per l’uomo il sabato acquista un’importanza fondamentale: esso viene a porsi come irrinunciabile invito ad assumere uno sguardo contemplativo sul creato e sul Creatore; come momento che ci ricorda che tutto il tempo appartiene a Dio: l’eterno non è dopo il tempo, ma è dentro il tempo. Proprio il riposo sabbatico di Dio rivela dunque il senso del lavoro: lavoro e riposo si presentano come strettamente collegati, ma è il riposo che dà significato al lavoro, che costituisce l’approdo della fatica. Inteso come momento intensamente contemplativo, il riposo si fa invito a sentirsi depositari di una sovranità sull’universo, perché il lavoro dell’uomo sia poi vissuto come l’effondersi della stessa opera creatrice di Dio. Il sabato non è dunque pausa, non è tempo di noia, ma evento che collega l’uomo a Dio e gli rinnova la capacità di diventare quotidianamente, con il proprio lavoro, suo collaboratore nella creazione; esso si fa inoltre anticipo profetico della piena intimità di comunione tra Dio e uomo cui è orientata la storia. Il lavoro per la mentalità biblica risulta così ordinato al grande riposo del sabato, dove l’uomo contemplativo ricondotto al suo ancoraggio vitale con il Creatore si apre al canto della lode.

Quattro sono dunque le fondamentali dimensioni costitutive dell’uomo biblico relativamente alla dimensione del lavoro:

- col lavoro manuale l’uomo è *faber*;
- con la potenza del linguaggio diventa *sapiens*;
- col riposo diventa *contemplator*;
- raccogliendo in sé tutto il creato e riportandolo a Dio egli si fa *homo liturgicus*.

La fedeltà dell’uomo, *adam*, alla terra, *adamah*, - simbolicamente qui intesa come luogo che l’uomo è chiamato ad abitare e a coltivare - si fa così fedeltà a quel Dio che gliela ha donata e alla vocazione di dominarla da Lui ricevuta. Il lavoro, qualora venga disancorato da questa dinamica di relazione dentro cui è originariamente concepito, si svilisce nel vano ardimento titanico di Babele, la città dell’imperialismo, il luogo della rovina, dove tutto si ribalta nel suo contrario: il lavoro febbrile vede vanificata ogni propria fatica, asservisce gli uomini; persino la parola risulta frantumata, tradita e rovesciata in ciò che le si oppone: da strumento di comunione a strumento di divisione. E così Babele, il cui nome originariamente significherebbe “porta di Dio” si fa rocca della solitudine.

### Dall’Egitto alla terra promessa: la sfida del deserto

Babele - abbiamo visto - si erge a simbolo eloquente della difficoltà da parte dell’uomo di costruire una città ed una civiltà nell’ordine, nel rispetto dell’altro e di Dio, nel retto uso dei beni.

Particolarmente educante in questo senso risulta per l’uomo l’intervento di Dio nell’esperienza dell’esodo e del cammino di Israele attraverso il deserto.

Due sono gli elementi che marchiano di segno negativo la minoranza ebraica nella terra di Egitto: da una parte il duro lavoro e la fatica cui gli ebrei erano sottoposti (cfr. Esodo 1,6-14) e dall’altra, in maniera decisamente più rilevante, la condizione di mancata identità, di stranieri nella quale essi vivevano. La fatica degli ebrei infatti, diversamente da quella degli egiziani che pure, come loro, lavoravano duramente, era orientata a costruire dei monumenti che si ponevano quale simbolo visibile di un’identità di popolo dalla quale essi e i loro figli erano esclusi. Gli ebrei diventano qui *i poveri*. Dentro tale contesto la povertà emerge infatti come categoria indicante colui che non conta, che è privato di una propria dignità e cittadinanza. Povero è qui lo straniero, la persona marginale che vive ai confini tra due mondi e due culture: quella di origine e quella in cui viene a trovarsi e a cui deve adattarsi per trovare un lavoro.

La prima parola di Israele in Egitto è perciò il *grido*, quel gemito inespri-mibile che dice tutto il disagio e la nostalgia di una patria, quel lamento che giunge all’orecchio di Dio, il quale risponde gettando il ponte della propria parola tra l’argine umano e quello divino: “Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido... Sono sceso per liberarlo dalla mano dell’Egitto e per farlo uscire da questo paese...” (Es 3,7-8).

Confessione originaria della fede ebraica diventa così il riconoscimento che “Dio ha fatto uscire Israele dall’Egitto”.

Dal lavoro disumano vissuto come strumento di oppressione e di schiavitù



in Egitto si passa alla dimensione del dono del riposo e di un lavoro dignitoso, finalmente capace di restituire l'uomo a se stesso.

Chiamato a vivere nella terra promessa, Israele è però ad essa condotto attraverso l'esperienza profondamente educante del deserto, luogo del "già" e "non ancora", che invita a farsi itineranti, tempo dell'attesa, della provvisorietà, della conversione, dell'innamoramento uomo-Dio, cammino liturgico.

Tale opera educatrice di Dio verso il suo popolo appare particolarmente chiara nel dono quotidiano della *manna* (Es 16).

Un miracolo questo che non trasforma il deserto in una terra di cuccagna, ma che al contrario si limita a colmare lo scarto tra realtà e bisogni elementari. La manna richiama a dismettere il senso di autosicurezza per rinnovare quotidianamente la fede-affidamento in Dio; essa inoltre si fa invito a non prostituire il meglio di sé, cioè la libertà e la dignità di figli di Dio, per avere le cipolle di Egitto. Richiama alla sobrietà, contro l'affanno dell'accumulo. Anche Gesù insegnerà ai suoi discepoli a chiedere ogni giorno il pane quotidiano. Dio vuole che Israele diventi figlio della meraviglia quotidiana, il bambino che ogni giorno sa accogliere come dono il cibo, come dono della terra, sempre capace di dire: "*Man hu*" "che cos'è?"

Per questo ben 150 volte la Bibbia ci ricorda che la terra stessa è un dono di Dio, da lui elargito ad *ogni* uomo. E in virtù di questo suo carattere di dono la terra possiede una duplice bontà: la bontà donante di Dio e la bontà fruitiva delle cose. Ne deriva che il dono della terra e il lavoro che su di essa l'uomo compie, vanno vissuti con gratitudine, con *atteggiamento eucaristico* e di *solidarietà sociale*. I beni del mondo richiedono dunque d'essere valutati e trattati in *destinazione universale*. E questo non solo per ragioni di carattere "strumentale", ma prima ancora per un'esigenza ontologica che impone che tutto l'agire dell'uomo nel mondo si faccia trasparenza dell'"immagine" di Dio, di quel Dio-Trinità, anti-individualistico, personale e solidale che è già di per se stesso la negazione di qualsiasi tipo di solitudine egocentrica e di chiusura a-relazionale.

Primi beneficiari della manifestazione del regno di Dio e destinatari privilegiati dell'*euaggelion*, del "lieto annuncio", sono dunque i poveri, la cui condizione di ingiustizia si pone come un'offesa ed una sfida alla giustizia di Dio. Essi rappresentano infatti il segno di quell'ambiguità nella quale, dopo la caduta iniziale, tutta la storia e quindi anche l'economia vanno a finire. La Scrittura in questo senso stimola l'uomo a vigilare, indicando nel riconoscimento del primato di Dio sulla creazione e nell'appello alla solidarietà i criteri di riferimento imprescindibili per riguadagnare una autentica "*equonomia*" (= distribuire equamente) capace di porsi a servizio di ogni uomo.

## Gesù povero tra i poveri

Paradigma fondamentale di colui che riassume in sé tali atteggiamenti è per la Bibbia in maniera somma Gesù Cristo, il povero tra i poveri, colui che "da ricco si fece povero" (2 Cor 8,9).

I Vangeli presentano l'esistenza di Gesù come marcata da una sobrietà economica e sociale fin dalla nascita. Gesù nasce povero (Lc 2,7-12. 16.27), si guadagna il pane col mestiere di carpentiere (Mc. 6,2-3; Mt 13,55; Lc 4,22); svolge il suo ministero all'insegna dell'insicurezza, nella dimensione itinerante. Vince la tentazione dell'aver e del potere (Mt 4,1-11).

La povertà di Gesù non è tuttavia miseria, rinuncia al necessario; non è motivata da un ideale di rigoroso ascetismo, né parte da un rigetto manicheo dei beni di questo mondo. Gesù sa gustare dei frutti della natura e lo accusarono persino di essere un mangione e un beone (Mt 11,18-19).

Ma l'autentica povertà che Gesù volontariamente sceglie e vive rivela una natura ben più profonda e radicale: la rinuncia a disporre di se stesso e del proprio tempo. Quello di Gesù è un tempo totalmente consegnato al Padre e alla sua opera. La povertà di Gesù si presenta perciò nel suo fondamento ultimo come rinuncia ad una propria progettualità. Di sé egli dirà: "Il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo" (Mt 8,20). Gesù sceglie di posare il proprio capo sul Padre. La sua povertà diventa così solo un risvolto del suo autoaffidamento alla volontà del Padre, come chiaramente emerge da due significativi passi cristologici di Paolo: "Spogliò se stesso assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini" (Fil 2,6-8); "Conoscerete infatti la grazia del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà" (2 Cor 8,9). Qui la povertà di Cristo si rivela principalmente come piena disponibilità a vivere il progetto del Padre, ad incarnarsi dentro gli angusti confini dell'uomo, dentro il suo limite: Gesù si è fatto povero per penetrare nel nucleo più intimo della povertà dell'uomo.

La povertà di Gesù entra così nel vasto progetto della totale consegna di sé alla missione salvifica del Padre. La sua povertà si radica nella coscienza filiale e viene a coniugarsi quindi con il valore dell'*agape*: *agape* verso il Padre, *agape* verso gli uomini, espressione somma del primato della comunione intrinseca e della solidarietà con l'uomo.

## Il "privilegio" della povertà: "Beati voi..."

Gesù si presenta nei Vangeli come colui che "sceglie" i poveri. Parlando di essi, egli si ricollega chiaramente, sia nel vocabolario che nella sua maniera di considerare il "povero", all'Antico Testamento. La nozione di povero risul-



ta perciò ancora una volta sottratta alla dimensione meramente economica o quantitativa in nome di un ampliamento capace di ricomprenderla sotto un profilo che sia anche umano, sociale, culturale, religioso. Ne deriva l'immagine di uomo curvato, spezzato nella propria libertà, svilito nella dignità di persona. A lui si orienta la scelta preferenziale di Gesù.

Tuttavia, il povero emerge nei Vangeli come il privilegiato destinatario del regno non perché "ha" la povertà, come se questa fosse un passaporto o un brevetto di santità; Gesù fa la scelta dei poveri come scelta di tutti. Non si tratta cioè di un privilegio riduttivo, esclusivistico, ma al contrario, universalistico, come in senso universalistico si propone l'amore creativo e liberante del Cristo. E la ragione di tale privilegio si colloca nella giustizia di Dio e nel suo amore per l'uomo. Gesù infatti nel Vangelo dichiara i poveri "beati" non perché miseri, afflitti, affamati o perseguitati, ma perché Dio, conformemente all'immagine tradizionale del mondo biblico e del medioriente antico, si presenta come il re giusto che difende e protegge quelli che hanno bisogno: i poveri appunto.

La scelta preferenziale di Gesù per i poveri è dunque supportata da un duplice valore: teologico e antropologico. Ha un *valore teologico* nel senso che in essa si manifesta la volontà di Dio di esercitare la propria sovranità misericordiosa e di porre fine a tutte le situazioni di ingiustizia contrarie alla sua regalità. Ha un *valore antropologico* in quanto appello rivolto all'uomo a ritrovare una propria consistenza ontologica nel riconoscersi iscritto dentro un rapporto di sponsale intimità con Dio e nel comprendersi come da Lui dipendente. La grandezza dell'uomo sta infatti nello scoprire la propria non-autocostitutività e nel cogliersi come dono. Diffidente di sé il povero sa trovare in Dio il compenso dei propri limiti. La "beatitudine" del povero è quindi descritta come insospettata ricchezza, come una situazione privilegiata capace di restituirci ad un autentico rapporto con Dio, nella riscoperta dei tratti più intimi del suo volto. Dall'esilio le file dei poveri cominciano a raccogliere l'avvenire e la salvezza. Un messaggio, questo, che allude ed abbraccia il paradosso fondamentale del Vangelo: il "discorso" della croce. Qui infatti anche all'"ultimo" degli uomini si spalanca un destino di speranza che lo restituisce alla vita. Nello "sfiguramento" del Cristo sofferente si manifesta la "figura" del Dio-amore.

I poveri si propongono così a noi nel Vangelo come criterio ermeneutico per una nuova visione di Dio e del mondo: scegliendo i poveri Gesù non solo infrange scandalosamente schemi culturali e sociali da tempo consolidati ma manda in frantumi quello stesso schema che l'uomo si è fatto di Dio, quell'immagine rassicurante di un Dio della potenza, che cede così il passo a quella dell'"impotenza" della croce. Con la sua scelta di amore attento agli ultimi Gesù ci presenta il volto del Dio della carità, il volto di quel Dio che quotidianamente si fa prossimo all'uomo. L'opzione che Gesù fa dei poveri è dunque realtà intimamente appartenente alla natura più profonda del Vangelo.

## Gesù sfida alla povertà

L'appello alla povertà lanciato da Gesù ai suoi ha per troppo tempo alimentato la moda di esaltare un certo umanesimo precristiano contrapponendolo ad un presunto antiumanesimo cristiano. Il cristianesimo avrebbe incupito e rattristato la visione delle cose, proiettando l'ombra della croce e diffondendo disgusto e paura delle realtà materiali prima amate e godute con piena naturalezza.

Ma quello che Gesù propone non è certo una triste mortificazione dell'esistenza. Gesù invita i discepoli a partecipare alla sua povertà volontaria, come segno visibile del riconoscimento che il definitivo dell'uomo non sta in nessun bene creato, neppure nel dono supremo della vita (cfr. Lc 12,15). La povertà non è perciò indicata come un bene in se stessa ma come realtà che acquista valore significativo nel momento in cui esprime e manifesta che l'uomo riconosce in Dio il proprio tesoro. È in questa prospettiva che la ricchezza cercata come un idolo in alternativa all'unico autentico Dio, si fa "mammona di iniquità" (Lc 16,11). In tal modo il ricco si presenta paradossalmente nel Vangelo come il più subdolo traditore ed ingannatore di se stesso: confidando nella ricchezza egli compie una truffa ai danni della sua stessa vita, la depreda e la svuota di contenuti. Il possesso dei beni acquista così un potere seduttivo tale da far nascere un delirio di onnipotenza e da compromettere quel senso di appartenenza e di comunione filiale dell'uomo con Dio che solo è fonte di ricchezza autentica.

La sfida alla povertà è dunque supportata da una ragione di carattere teologico, prima ancora che sociale: "Dio non ha forse scelto i poveri nel mondo per farli ricchi con la fede ed eredi del Regno che ha promesso a quelli che lo amano?" (Gc 2,1-6). La povertà volontaria emerge così come elemento qualificante della vita del discepolo, come segno escatologico della dimensione filiale vissuta insieme al Figlio nei confronti del Padre e del primato del regno. Ne consegue che la povertà dei discepoli assume una determinazione cristologica: è un consegnarsi al mistero messianico di Gesù fino alla condivisione della sua sorte (odiare la propria vita, perderla, portare ogni giorno la croce, testimoniare che tutto è penultimo, relativo rispetto al Cristo e al suo regno).

La scelta della povertà così intesa appartiene perciò all'ordine stesso del Vangelo. Sposandola e proponendola ai suoi, Gesù rovescia le attese e gli schemi umani: l'immagine del Dio potente cede il passo alla sconvolgente icona del Servo sofferente. Dalla croce l'uomo dunque è interpellato a vivere una carità che raggiunge tutti, cominciando dal basso. La sfida si orienta alla promozione di un tipo di economia capace di porsi a servizio di quella società alternativa al mondo che nel Nuovo Testamento è presentata con due parole: il sostantivo *koinonia* o comunione (cfr. At 2,42; Rom 15,16; 2Cor 8,4; 9,13; Gal. 2,9;



Fil 2,1; Eb 13,16; 1Gv 1,3.7) e soprattutto il pronome di reciprocità *allelon* (a vicenda, gli uni gli altri).

## La Parabola del Samaritano

Una sola rapida esemplificazione di tale società alternativa: la parabola del Samaritano.

“Un uomo scendeva”: non si dice nulla relativamente alla sua condizione; non conosciamo il suo nome; non veniamo informati circa la sua età; ci è ignota la sua professione religiosa. È un uomo. Un uomo e basta.

E davanti a questo uomo, davanti ad ogni uomo non si può rimanere neutrali: *o lo si sfrutta* (così si comportano i briganti), *o lo si evita* come fanno il sacerdote ed il levita, completando così l'opera dei banditi ed uccidendolo con l'indifferenza, *o lo si accoglie*: è quanto fa il samaritano, uno straniero, un “nemico” ed un lontano, di cui la parabola dice: “ne ebbe compassione”. Egli replica l'atteggiamento di Dio ripetendo il sì che Dio continua a dire su ogni persona. Egli si fa incontro al povero e fattiva risposta al suo tacito appello ad un corretto uso dei doni ricevuti, rompendo una contiguità che Dio non tollera: quella tra chi sta bene e chi è nel bisogno, quella tra sviluppo e sottosviluppo.

L'interrogativo fondamentale che pone la parabola diventa dunque non tanto “chi è il povero”, ma cosa deve cambiare dentro l'uomo perché egli si accorga del povero, affinché il povero si faccia evento, assuma un volto, acquisti dignità di persona e di figlio di Dio.

Per la “logica” evangelica solo uno sguardo capace di “vedere” l'altro, di guardare all'ultimo sa promuovere un'autentica “*equonomia*”, perché l'economia è un bene se lo è anzitutto per il povero. ■

Nota: per ulteriori approfondimenti si rinvia particolarmente al contributo di L. Zani, *L'economia è un bene di tutti e per tutti*, in “Quaderni di economia e banca”, n° 15/1996, Banca di Trento e Bolzano.