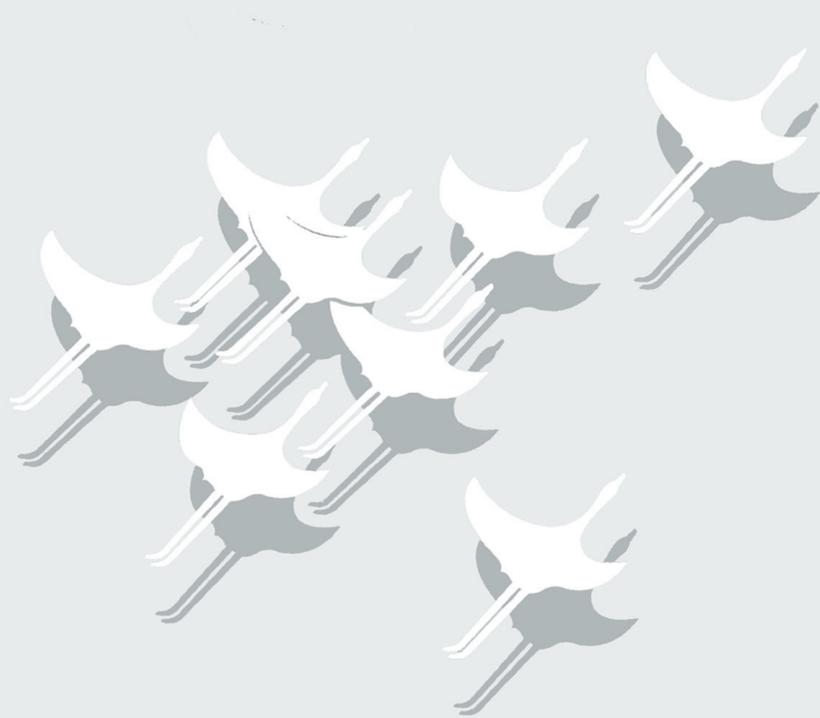
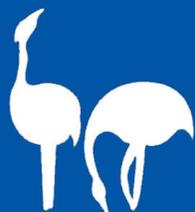


ESODO

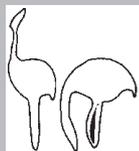


"Cosa cercate?"

Bodrato, Bolpin, Caena, Caramore, Casati, Destro, Macchi, Mancuso, Manzioga, Pesce, Piccioli, Pilastro, Stefani, Tarca, Toniolo, Vianello, Ziliotto.

Quaderni trimestrali dell'Associazione *Esodo*, n. 3 luglio-settembre 2011 - Anno XXXIII - nuova serie
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96 Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

SOMMARIO



"Cosa cercate?"

Editoriale *C. Bolpin, P. Caena* pag. 1

PARTE PRIMA: "Cosa cercate?"

Lo stile di vita di Gesù

Gesù: una pratica di vita rivoluzionaria	<i>M. Pesce</i>	pag. 4
Seguo il rumore dei passi	<i>A. Casati</i>	pag. 11
"Venite e vedrete"	<i>G. Caramore, G. Manziega</i>	pag. 17
Quem quaerimus	<i>A. Bodrato</i>	pag. 22
La preghiera di Gesù secondo Marco	<i>P. Stefani</i>	pag. 28
Il tesoro e il cuore	<i>G. Pilaastro</i>	pag. 32
Gesù. Un uomo, una "pratica di vita"	<i>A. Destro</i>	pag. 36

Altre vie

Spiritualità senza religione e senza Dio	<i>P. Caena</i>	pag. 44
Nichilismo, mistica del nulla e vacuità	<i>G. C. Vianello</i>	pag. 49
La filosofia come sapienza compiuta ma aperta	<i>L. V. Tarca</i>	pag. 54

La parola dei lettori

Crede che Gesù è il figlio del Dio vivente	<i>F. Macchi</i>	pag. 60
Spiritualità oggi	<i>G. Piccioli</i>	pag. 64
Il Divino, l'Umano e il Cosmico	<i>A. Ziliotto</i>	pag. 67
Seguire Gesù senza dogmi	<i>M. Toniolo</i>	pag. 71

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Echi di Esodo

Un dibattito fra cristiani nel secolo scorso	<i>F. Macchi</i>	pag. 75
Un ebreo di nome Gesù	<i>G. Mancuso</i>	pag. 77

“Cosa cercate?”

Editoriale

La prima parte della monografia si propone di capire quale sia la pratica di Gesù, per cercare di avere i suoi stessi “sentimenti” (Fil 2,5-8). Che altro è la spiritualità di chi segue la sua via? Nella seconda parte gli interventi parlano di altre vie “spirituali”, mentre la terza contiene alcuni contributi di chi ha accolto l’invito al confronto. Senza entrare nella discussione sulle definizioni di spiritualità, etica o di altri termini che riguardano la vita interiore e il comportamento, i rapporti con gli altri e con la realtà, proponiamo ora alcune linee di riflessione, invitando a continuare il dialogo nella rivista e nel sito.

Cristo senza il cristianesimo? A chi negli interventi ha dato risposta affermativa chiediamo se non si rischia di sostituire al cristianesimo come dottrina, che si pensa aver tradito Cristo, un altro sistema di significati e valori, in nome sempre di Cristo. Non si resta nello stesso “vizio” originario della chiesa, pur proponendo contenuti e modelli più radicali? E ancora: si coglie veramente il dramma di Cristo che rimane fedele fino alla fine ai suoi discepoli che lo tradiscono? Si coglie alla radice la tragedia della chiesa che vedendo il fallimento di Cristo nella storia pretende di sostituirsi a lui per salvare questo mondo, come il Grande Inquisitore di Dostoevskij? A chi propone inoltre una spiritualità fuori anche dell’orizzonte di Cristo, poniamo il problema se non esista il pericolo che questa saggezza si traduca in un insieme chiuso di categorie sul mondo, che può rendere difficile il confronto. Il “volgersi ad oriente” o il recupero della pratica filosofica, di cui parlano alcuni interventi, sembrano uscire dal nostro schema, trattandosi di scelte che si propongono come saggezza, e intendono avviare a quello che considerano un fallimento o nonsenso del cristianesimo.

Ma voi chi dite che io sia? È la domanda di fondo per chiunque voglia prendere sul serio Gesù, facendo propria quella che lui stesso rivolge ai suoi discepoli, ma anche continuamente a se stesso. Riguarda non il suo insegnamento, ma la sua stessa persona, il significato della sua esistenza in rapporto a Dio e agli altri. Un interrogativo a cui non vuole rispondere da solo e una volta per tutte, e a cui ogni uomo può dare quella risposta che viene non dalla carne ma dallo Spirito: “Tu sei il Cristo”, il Figlio di Dio morto e risorto. Questa è la differenza cristiana. Quale altro è il nucleo di questa fede? Con l’esperienza dell’incontro con Gesù Cristo abbiamo sempre cercato di confrontarci, chiedendo di farlo con noi anche a credenti di altre religioni e culture. Di questo infatti si tratta: di dare ragione dell’esperienza di questo incontro esistenziale, che è ogni volta originale e realizza un nuovo inizio. Cristo è infatti contemporaneo a ciascuno di noi, in ogni epoca, e interroga ogni storia e cultura. Il suo



messaggio è la sua pratica stessa. Egli è Parola vivente nel frammento, Parola da rivivere nelle diverse contingenze della storia. Ed è per questo che non si tratta di confronto tra dottrine o sistemi di valori. Postasi a presidio di una dottrina etica per il "governo delle anime", secondo il paradigma tridentino, la chiesa cattolica ha troppo spesso chiuso le domande, ha inaridito la Tradizione plurale e la vitalità originaria dei "dogmi", rendendoli formule sterili, senza significato, nonostante le aperture del Concilio Vaticano II. Ma così non riesce più a parlare veramente di Cristo, aprendosi al pluralismo di interpretazioni, che caratterizza tutta la storia.

Cosa cambia questo incontro? Niente: perché il credente rimane uguale a tutti gli altri uomini, di cui condivide limiti e bisogni, precarietà e passioni; nella storia non ha garanzie né qualità in più. Ma è proprio questo che voleva Gesù per se stesso e i suoi discepoli: infatti "spogliò se stesso", rompendo con le protezioni della famiglia, del potere, del denaro, delle appartenenze, della religione, rifiutando la tradizionale identità di potenza messianica che la chiesa cattolica è costantemente tentata di attribuirgli e di esercitare al suo posto. Tutta la sua vita fu dedicata ai senza-potere, ai deboli, ai minori. Ma così per noi cambia *tutto*: lo sguardo verso se stessi, gli altri e la realtà, letta a partire dalle domande di chi è escluso, considerato peccatore, impuro, o impossibilitato ad andare nel Tempio come i bambini, le prostitute, i pubblicani. Gesù svela a loro Dio e il suo Regno: un Dio asimmetrico, che ama in modo indiscriminato e non in base al merito; che capovolge i criteri della giustizia e si attarda a raccogliere gli scarti umani facendone i suoi testimoni privilegiati e affidando la sua testimonianza alla loro pochezza. Il Regno viene da Dio, non può venire dallo sviluppo di questo mondo, impossibile da salvare per mezzo delle opere degli uomini: ma Gesù pone più interrogativi che risposte, indica una via, al suo seguito, in cammino tra la gente.

È questa *la radicalità evangelica*? La caratteristica della Salvezza sta nella grazia assolutamente gratuita di Dio che privilegia la misericordia verso tutti, al di là dei meriti e dei diritti. È lo scandalo di un Dio che per questo soffre e si fa servo. Gesù immagina l'armonia e la pienezza nelle relazioni, la riconciliazione del creato con Dio in Dio, ma sa che questo non è possibile secondo le logiche del mondo. Non è un invito alla passività. Tutti i verbi del Vangelo indicano azione, movimento: andate, cercate... Resi liberi da ogni necessità: del potere, del denaro, della ricerca del senso, la radicalità è "pregare" di diventare pienamente umani non secondo le leggi della propria perfezione concepita in un ordine cosmico natural-razionale, ma secondo la logica della gratuità, dell'amare per niente, "solo" per quell'amore donato da Cristo senza attendersi reciprocità, vivendo la fragilità del peccatore, del pezzo scartato. Questa è la nostra "porta stretta".

Carlo Bolpin, Paolo Caena





PARTE PRIMA

“Cosa cercate?”

L'idea centrale sostenuta da Mauro Pesce, docente di storia del cristianesimo, è che Gesù pone in atto una forma sociale, quella del discepolato, che entra in relazione dialettica con le forme sociali di base della società del tempo, a partire dalla parentela. Gesù comporta la necessità di rovesciare e disattendere i normali doveri della propria comunità.

Gesù: una pratica di vita rivoluzionaria

1. Gesù è un uomo di villaggio (1). Egli guarda alle grandi città e a tutto il resto della Terra d'Israele a partire da un punto di vista periferico (2). Questo non è per lui un ripiego o una rinuncia, ma un punto di forza. I villaggi della Galilea sono luoghi dove la romanizzazione non è vissuta passivamente. Del resto, oggi siamo più che mai consapevoli dei ruoli creativi e attivi delle realtà locali e marginali nei processi d'inclusione o globalizzazione (3). Nei villaggi, Gesù si collocava soprattutto nelle case e nei luoghi normali del lavoro, ad esempio la pesca, qualche volta nelle sinagoghe. Per Gesù il villaggio e il nucleo domestico erano le realtà fondamentali e centrali, e in esse voleva situare il suo messaggio e la sua rivoluzione.

2. Gesù evita le strade principali (quelle frequentate da tutti e anche da autorità e da non Giudei) e intima ai suoi discepoli, quando li manda in missione (Mt 10,5): «Non andate sulla strada delle Genti e non entrate nella città dei samaritani» (4). Quest'affermazione è d'importanza eccezionale: rivela aspetti fondamentali delle scelte di Gesù e dei suoi discepoli.

Normalmente gli esegeti non prendono sul serio questo divieto di percorrere un tipo preciso di strada, e si limitano a discutere se davvero Gesù avesse vietato di predicare ai non Ebrei. La "strada delle Genti" è, invece, una strada reale, così come reale è la città dei samaritani. La strada vietata di cui Matteo parla, non può essere una di quelle romane che saranno costruite solo agli inizi del II secolo. Deve essere comunque molto importante se è percorsa prevalentemente da non Giudei. Potrebbe darsi che la "strada delle Genti" corrisponda a quella che Flavio Giuseppe, in un periodo non distante da quello in cui scriveva Matteo, chiamava "strada principale" (*leoforos*), come abbiamo visto prima e che conduceva dal Nord a Gerusalemme. Quando infatti Gesù andrà a Gerusalemme, secondo Marco e Matteo, la eviterà e attraverserà la Perea al di là del Giordano.

Gesù sembra preferire le strade minori seguite dai Giudei nei loro spostamenti tra villaggi. Sotto questa luce, la sua presenza nella realtà territoriale appare capillare e selettiva, estranea ai grandi flussi della comunicazione politico-amministrativa. Se Gesù evita le strade frequentate dai non Ebrei è perché riserva la propria attenzione agli ambienti sociali a cui appartiene. In breve, pur mirando a tutta la popolazione di Israele, Gesù nasce come un *leader* degli strati sociali che popolano i villaggi e che è possibile incontrare solo andando là dove essi vivono (5).



“Cosa cercate?”

3. Gesù non frequenta le città che sono aree permeate di cultura ellenistica e romana e dominate dalle *élites* dei proprietari. Era profondamente estraneo alla città come nucleo di strutture giuridiche costituito dalle *élites* che miravano all'integrazione nell'Impero. Da questo punto di vista egli è uomo non integrato. Nell'Impero, di cui la Terra d'Israele faceva parte, «la società veniva scomposta in una serie di cerchi concentrici, fra i quali la città si collocava come anello intermedio fra la famiglia e lo stato». Il controllo era esercitato dall'Impero soprattutto tramite le città e per questo i Romani svolsero «un'opera di urbanizzazione intensa» (6).

4. Gesù ha una visione del rapporto città-campagna in cui il polo positivo è rappresentato dalla campagna. Studi sulla situazione economico-sociale della Galilea insistono su una contrapposizione tra città e campagna, sfruttata dai proprietari terrieri dei centri urbani. Questa contrapposizione non deve essere ridotta a quella tra Gentili e Giudei, i quali risiedevano nelle grandi città, e tra di essi si trovavano anche alcuni ricchi proprietari (7). Agli occhi degli strati cittadini dominanti, i villaggi della campagna non sono portatori di identità e di ascendenze storiche riconoscibili. Sono solo fornitori o produttori subalterni. A tutta questa visione, Gesù sembra sfuggire e opporsi. Per lui, il luogo dell'identità giudaica è innanzitutto il villaggio. Nei nuclei rurali egli vedeva la base portante di tutta la struttura socio-culturale. La società cittadina appariva, del resto, a Gesù un mondo a parte. L'estraneità, e anzi l'ostilità verso gli ambienti cittadini in genere, sembra manifestarsi, ad esempio, anche nella parabola del figlio di un possidente terriero di campagna che dissipa insensatamente i suoi beni in città e cade in rovina (Lc 15,11-31) (8). Egli trova salvezza tornando alla casa del padre, dalla quale voleva emanciparsi e nella quale trova invece una protezione naturale e definitiva. La città esprime il polo negativo di valori, in cui ci si può perdere. Ha la forza di rovinare l'individuo. Essa appare anche come un luogo dove non si rispettano le leggi tradizionali come il divieto di far uso di carne suina. Quando il figlio del possidente perde tutti i suoi averi è infatti costretto a porsi al servizio di un allevatore di maiali della città.

5. La distanza di Gesù dal mondo cittadino è simile alla sua lontananza dai romani (9). I suoi contatti con il loro mondo sembrano essere stati rarissimi (e forse non cercati da lui). Il caso del centurione (Lc 7,1-10) è un'eccezione ed è presentato come tale. Alcuni hanno messo in dubbio che si trattasse di un romano, visto che né Luca né Matteo (Mt 8,5-13) ci dicono che lo fosse, e vista la scarsa presenza militare imperiale in Galilea all'epoca. Il termine *ekatontarchos* (centurione) potrebbe applicarsi anche a un ufficiale non Giudeo dell'esercito di Erode. Secondo il *Vangelo di Luca*, l'incontro con questo ufficiale avviene con molte cautele e con un cerimoniale complesso. Gesù si rende disponibile solo per guarire il servo del centurione e non per motivi di carattere politico.



Questo atteggiamento di distanza è confermato dalla sua critica agli ambienti erodiani, se dobbiamo credere a *Luca* che gli attribuisce una frase in cui definisce Erode una "volpe" (Lc 13,32). Ciò conferma quanto grande fosse la diffidenza di Gesù verso la romanizzazione che contava sulla clientela erodiana. La reazione di Gesù al sistema centrale e al mondo urbano tendeva in sostanza a situarsi nei villaggi e nelle zone rurali dove egli pensava che fosse ancora possibile combattere l'integrazione o resistere alla romanizzazione.

Nel mondo del I secolo la connessione tra *oikos* e *polis* si realizzava spesso attraverso i rapporti di patronato (10). Un patrono che normalmente abita in città ha clienti nei villaggi che sono da lui protetti politicamente e favoriti economicamente. Gesù però non ragionava nei termini di una relazione necessaria dei nuclei domestici di villaggio con la *polis*. Non aveva fiducia verso sistemi compensativi o di interessata solidarietà fra città e campagna. Il suo obiettivo non era di porre in relazione i nuclei domestici con i poteri politici delle città mediante un rapporto di clientela. Non si propone l'integrazione politica dei villaggi nel territorio controllato dalle città.

6. Gli spostamenti continui di Gesù avevano per scopo l'incontro diretto con il maggior numero possibile di persone. Non esiste un passo nelle fonti evangeliche in cui risulti che Gesù abbia cercato una via diversa dall'incontro frontale e diretto (11). Alla domanda perché abbia parlato e non abbia scritto nulla si può tentare di dare una risposta. L'opera scritta si interpone tra l'autore e il suo lettore. Chi legge entra in contatto con l'autore solo tramite uno strumento molto elaborato, complesso e spesso non univoco: un testo utilizzabile da molti. Gesù, invece, vuol entrare in uno scambio concreto e unico. Tende a provocare una decisione che riguarda la totalità dell'esistenza e deve essere immediata.

Gesù ha sempre cercato incontri molto brevi ed intensi, seguiti da una rapida separazione. Non ha mai cercato di aggregare folle che lo seguissero costantemente e fornissero una massa di manovra più o meno direttamente politica.

Gesù non istituisce un luogo specifico e fisso in cui la folla possa radunarsi e costituire un nuovo modello o assetto religioso. La folla non crea una forza di pressione o un movimento difensivo. Gesù non intende manovrarla a suo favore. Non la organizza a garanzia della continuità della sua azione. Sfugge rapidamente alla gente e la congeda. La traiettoria delle folle converge su Gesù. Ma è divergente rispetto a quella messa in atto da lui.

Gesù non cerca di controllare e indirizzare le reazioni della gente e gli eventi che si verificavano in seguito alla sua azione (12). Alla fine egli fu travolto da un insieme complesso di fattori che si erano forse inevitabilmente accumulati. Ogni volta che egli parlava o predicava, si verificava una reazione di adesione o di rifiuto. Era esposto all'ineluttabilità degli eventi così come si verificavano (13). Nel suo caso avviene quello che sempre succede quando molti soggetti interagiscono: le dinamiche sociali che si creano vanno oltre gli



“Cosa cercate?”

intenti di chi ha provocato l'incontro. Sebbene le ripercussioni dell'agire di Gesù siano oggi difficilmente ricostruibili, non va dimenticato che i suoi propositi e quelli dei suoi interlocutori potevano essere molto divergenti. Spesso una lettura teologica della prima storia cristiana tende a trasformare in effetti provvidenziali quelli che invece sono sviluppi autonomi, non cercati e non controllati da Gesù. Egli quasi mai mette in atto strategie che sigillino e perpetuino la versione corretta delle sue parole o che indirizzino le reazioni della gente in un modo piuttosto che in un altro. Si limita a lanciare un messaggio che scuote la gente. Il suo messaggio, stando ai vangeli, sembra assumere forme diverse a seconda delle concrete situazioni che gli si presentavano volta per volta. È perciò impossibile per noi conoscere realmente quali furono gli effetti della sua predicazione. Non sappiamo in che modo le diverse ripercussioni della sua azione si siano incrociate fino a produrre fra i tanti esiti anche quello della fine drammatica (14).

7. Gesù considera i nuclei domestici, *l'oikos* (la *household*), come il nucleo vitale della terra di Israele dei suoi tempi. La preparazione dell'avvento del Regno di Dio deve iniziare dai nuclei domestici, deve rivoluzionare essenzialmente il loro stile di vita e la logica interna. Si tratta, per Gesù, di trasformarli da centri introversi di esclusione a centri aperti di inclusione.

Il fatto che Gesù o alcuni predicatori itineranti vadano temporaneamente ad abitare presso una casa, ne trasforma in qualche modo la vita interna e le relazioni sociali. In quella casa si riversano vari tipi di persone: tutti coloro che in qualche modo aderiscono al messaggio di Gesù o lo cercano. Essi trasformano le case in ambienti affollati e pieni di movimento. Grazie alla presenza di Gesù, i luoghi domestici diventano quindi spazio aperto per chi mai vi avrebbe avuto accesso e occasione di relazioni precedentemente inimmaginabili (15). Da luoghi privati d'esclusione si trasformano in spazi aperti di inclusione. Gesù non fa mai dell'ospitalità un'occasione per la propria integrazione o per un solido inserimento locale. Transita nelle case e introduce all'interno delle logiche domestiche e introverse i principi estroversi e trasversali del movimento. È nelle singole aree domestiche ospitanti, che si avvia una disseminazione religiosa sottile e pervasiva. La natura interstiziale del movimento si manifesta proprio così. Si rivela nel fatto che esso non crea delle forme sociali alternative a quelle esistenti, né cerca di capovolgere i meccanismi istituzionali e religiosi, ma tende invece a trasformare i rapporti e i nodi sociali di base (la domesticità, le aree delle relazioni intime) all'interno dei quali si colloca la vita di tutti. La interstizialità che satura spazi, dissemina e trasforma, accomuna in modo nuovo casa a casa, crea omogeneità impreviste (16).

8. Il mangiare insieme diventa per Gesù la pratica di convivenza per eccellenza. È un mangiare insieme che rivoluziona la normale commensalità: tra



persone che appartengono a nuclei domestici diversi, tra peccatori e no, tra ricchi e poveri. «Il Figlio dell'uomo» era accusato di essere «un mangione e un beone, amico degli esattori di tasse e dei peccatori» (Lc 7,33-34; Mt 11,18.19). In questo giudizio affiora l'accusa che Gesù usi mangiare in cattiva compagnia. È evidente, però, che non si possono ridurre le sue abitudini commensali all'incontro con peccatori ed esattori di tasse. Nel mangiare insieme vedeva un'occasione per avvicinare e condividere la vita della gente. Si può pensare che per Gesù non ci sia una forma di aggregazione sociale altrettanto forte della riunione conviviale.

Fra tutti i meccanismi partecipativi sembra che per Gesù la mensa comune sia fondamentale per la «costruzione degli uomini» (17). Gesù non ha scelto la collaborazione familiare, l'unione coniugale o lo studio della Torah come massimo esempio dell'incontro tra gli uomini, ma una commensalità che includa tutti. Il mangiare insieme degli amici, ricchi e poveri, giusti e ingiusti, insegna agli uomini cosa sarà il regno di Dio sulla terra. Per questo Gesù insegna il regno mentre si mangia insieme. Per questo l'insegnamento sul regno di Dio è in qualche modo insegnare agli uomini come devono mangiare fra loro (18).

9. Non si può comprendere il movimento di Gesù e la nascita del cristianesimo se non si ha una visione dinamica della storia e un apparato concettuale in grado di comprendere le logiche sociali che determinano e guidano il mutamento. L'idea centrale che abbiamo sostenuto fin dal nostro primo articolo esegetico-antropologico di argomento protocristiano - *Parentela, discepolato e movimento nel Vangelo di Giovanni* (19) - è che Gesù pone in atto una forma sociale, quella del discepolato, che entra in *relazione dialettica* con le forme sociali di base della società del tempo, a partire dalla parentela.

Un testo di *Luca* contiene la rappresentazione teorica del conflitto che si genera quando un membro del nucleo domestico vuole diventare itinerante con Gesù (20): d'ora innanzi cinque persone in un *oikos* si divideranno. Tre contro due e due contro tre saranno divisi; padre contro figlio e figlio contro padre, madre contro figlia e figlia contro madre, suocera contro nuora e nuora contro suocera (Lc 12,52-53; Mt 10,34-36; *Vangelo di Tommaso* 16). Anche un altro brano di *Luca* sull'odio dei familiari (Lc 14,26; Mt 10,37-38) sembra implicare una radicale critica delle normali relazioni intergenerazionali interne al nucleo domestico. Evidenzia che il conflitto è inevitabilmente in agguato. Seguire Gesù comporta la necessità di rovesciare e disattendere i normali doveri della *household*: sposarsi, occuparsi dei propri campi e dei propri animali, come si racconta nella parabola del banchetto che *Luca* aveva appena riportato (Lc 14,18-20).

Il detto sembra implicare una certa distanza dalla funzione stessa di una linea parentale fondante, quella dei consanguinei di tre generazioni. A dover essere odiati sono quelli che hanno un rapporto forte fra di loro e che hanno



“Cosa cercate?”

vincoli emotivi dai quali è difficile staccarsi. È evidentemente più difficile staccarsi dai parenti che da altri componenti della casa. Luca avrebbe potuto limitarsi a suggerire l'odio per il lavoro o il possesso di beni, cioè verso la propria posizione sociale. Ha invece posto l'accento sui parenti delle tre generazioni (21).

La dialettica tra *nucleo domestico* e movimento crea una dinamica portatrice di sviluppo. Comprendere questa dialettica permette di capire gli sviluppi provocati dal contrasto tra l'associazione volontaria del discepolato di Gesù e la forma sociale non volontaria della parentela. Dopo gli studi di G. Theissen degli anni Settanta e di quelli successivi di W. A. Meeks sulle comunità paoline, e dopo un trentennio di attività dei membri americani e europei del *Context Group*, è diventato ovvio utilizzare i concetti di “movimento”, di “associazione volontaria”, di *oikos* o *household*. Il fatto è che non si tratta di usare questi concetti per classificazioni astratte e statiche. Bisogna individuare i fattori dinamici del mutamento e le logiche dell'evoluzione nella dialettica creata dalle forme sociali. Gesù vuole cambiare la società e si serve di leve dotate di estrema forza e dinamismo.

In conclusione, chi è Gesù secondo questo tipo di analisi?

a. non è un teologo, non è filosofo, *non è un pensatore* astratto. La sua specificità non è quella di elaborare teorie o riflessioni religiose astratte. Viveva religiosamente, era fedele a Dio.

b. Gesù *non è neanche un predicatore*. Gesù fundamentalmente non predica, parla. Cerca le persone ed entra in contatto con loro parlando. Parla direttamente con le persone in un dialogo faccia a faccia.

c. *La sua fisionomia è determinata dal suo modo di vita*. Un modo di vita che rende possibile un *adeguamento* alla volontà di Dio come egli la concepisce e rende possibile a Dio intervenire nella vita delle persone. La sua fisionomia è determinata dallo sradicamento dal lavoro, dalla famiglia, da un'abitazione fissa, dal possesso di beni. La sua fisionomia religiosa è determinata da un'esistenza incerta, mobile, alla ricerca della gente, quello che abbiamo chiamato *un'esistenza interstiziale*.

Il primo messaggio di Gesù è il suo stile di vita e la sua fisionomia dipende da esso.

Mauro Pesce

Note

1) Nel primo capitolo di A. Destro-M. Pesce, *L'uomo Gesù*, Milano, Mondadori, 2008, esaminiamo il rapporto di Gesù con i luoghi e lo spazio in genere, da cui risultano diversi elementi della sua figura storica. Qui l'antropologia dello spazio è importante: Tim Ingold, *Ecologia della cultura* (ed. or. 1989-2001), trad. it. Roma, Meltemi, 2004; Id., *The Perception of Environment*, London-



New York, Routledge, 2004; Marc Augé, *Le sens des autres*, Paris, Fayard, 1994, pp. 149-72; Id., *Non Luoghi*, ed. or. 1992), trad. it. Milano, Eléuthera, 1993; Gaston Bachelard, *La poetica dello spazio* (ed. or. 1957), trad. it. Dedalo, Bari, 2006; Tuan Yi-Fu, *Space and Place. The Perspective of Experience*, Minneapolis, University of Minnesota, 1977; Peter Gould e Rodney White, *Mental Maps*, Boston, 1986 (2ª ed.).

2) Marco dice che Gesù si muoveva per «villaggi, città e campagne» (eis kōmas, poleis, agrous) (6,56), ma parla anche di villaggi-città (*kōmopoleis*) che erano forse villaggi con struttura autonoma o città mercato. In Marco, anche la campagna sembra pensata dal punto di vista del centro abitato.

3) Adriana Destro (a cura di), *Antropologia dei flussi globali*, Roma, Carocci, 2006, pp. 7-9.

4) Per l'esegesi del passo, vedi *L'uomo Gesù*, pag. 220 nota 40.

5) Molti altri storici ed esegeti concordano su questa nostra collocazione di Gesù, come ad esempio P. Sanders. Theissen (*Gesù e il suo movimento*, cit., pp. 152-54) ha cercato di classificare i movimenti socio-religiosi giudaici «di rinnovamento» in base agli ambienti sui quali influivano: il deserto, i monti, le campagne densamente popolate, e ha giustamente collocato Gesù in queste ultime.

6) Lellia Cracco Ruggini, "La città imperiale", in *Storia di Roma*, vol. IV, Caratteri e morfologie, a cura di E. Gabba e A. Schiavone, Torino, Einaudi, 1989, pp. 201-207.

7) Horsley, Galilea..., cit., pp. 234-40. Cfr. anche Douglas E. Oakman, *The Countryside in Luke-Acts*, in Jerome Neyrey (a cura di), *The Social World of Luke-Acts*, Peabody Massachusetts, Hendrickson, 1991, pp. 151-73.

8) La parabola è trasmessa solo da Luca, ma risale certamente a Gesù perché è coerente con il fatto che Gesù evita le città e rispecchia il nucleo centrale dell'idea di Gesù sul perdono. Le parabole sono il genere letterario in cui maggiormente sembra esprimersi l'originalità di Gesù. Il confronto sinottico (laddove è possibile) mostra Luca più fedele di Matteo nel riportarle.

9) Ernst Bammel e C. F. D. Moule (a cura di), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984; Richard Horsley, *Jesus and Empire*, Minneapolis, Fortress Press, 2003.

10) Per una definizione di patronato, ecco quanto scrive Richard P. Saller: «Primo, essa implica lo scambio reciproco di beni e servizi. Secondo, per essere distinta da una transazione commerciale che avviene nel mercato, la relazione deve essere personale e di una certa durata. Terzo, deve essere asimmetrica nel senso che le due parti sono di status diseguale e offrono tipi differenti di beni e servizi nello scambio - una qualità che differenzia il patronato dalla amicizia tra eguali» (*Patronage and Friendship in Early Imperial Rome* in Wallace-Hadrill A. (a cura di), *Patronage in Ancient Society*, London-New York, Routledge, 1990, p. 49).

11) *L'uomo Gesù*, p. 96. Nel terzo capitolo di *L'uomo Gesù* abbiamo esaminato in dettaglio i molteplici tipi di incontri di Gesù con tante differenti categorie di persone.

12) *L'uomo Gesù*, p. 210.

13) *L'uomo Gesù*, p. 57.

14) *L'uomo Gesù*, pp. 59-60.

15) Si spiega così la scena a tutta prima improbabile di una prostituta che entra senza essere invitata nella casa di un fariseo che ha ospitato Gesù a pranzo (Lc 7,37). La presenza di Gesù in una casa provocava l'accorrere di ogni tipo di persone. Cfr. ad esempio Mc 1,33; 2,1-2; 3,20.

16) *L'uomo Gesù*, pp. 154-155.

17) *L'uomo Gesù*, pp. 120-127. Cfr. Claude Calame e Mondher Kilani (a cura di), *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, Lausanne, Payot, 1999; Francesco Remotti, *Forme di umanità*, Milano, Bruno Mondadori, 2002.

18) *L'uomo Gesù*, p. 127.

19) Destro-Pesce, "Kinship, Discipleship, and Movement. An Anthropological Study of the Gospel of John", *Biblical Interpretation* 3/3 (1995) 266-284. Cfr. anche il successivo articolo "Fathers and Householders in Jesus' Movement: the Perspective of the Gospel of Luke", in *Biblical Interpretation*, 11, 2003, pp. 211-38, ripubblicato e rivisto in *Forme culturali del cristianesimo nascente*, pp. 67-97.

20) *L'uomo Gesù*, pp. 145-148.

21) *L'uomo Gesù*, p. 148.



Don Angelo Casati ci offre una riflessione sulla radicalità del vangelo che è il modo stesso di stare al mondo di Gesù, Dio che abita il frammento, dimora nella nostra povertà e debolezza, raccoglie i pezzi scartati, non la nostra pretesa di perfezione. La vita stessa di Gesù mostra una concezione rivoluzionaria della giustizia e del Regno.

Seguo il rumore dei passi

Sono lettore innamorato dei vangeli, non sono un esegeta, scavo nelle parole. Mi emoziono quando incontro e posso portare alla luce l'oro che le abita. Trovo tracce di Gesù sotto polvere di sabbie, che il tempo e la nostra opacità vi hanno in ampia misura depositato.

Quando leggo sento il rumore dei passi, sono leggeri, senza fanfare, senza esibizioni, senza autocelebrazioni che ne rompano l'incanto. L'incanto della realtà, la realtà della sua persona, del suo vangelo, della sua via. La sua via, via dello Spirito, tanto diversa da tante vie dello spirito che abbiamo disinvoltamente chiamate cristiane, di Cristo.

Seguo il rumore dei passi che portano a una casa. "Dove abiti?". "Venite e vedrete". I due, iniziatori del movimento, si videro aprire una casa. Lui non abitava sinagoghe, né abitava palazzi. Entrarono, erano tutt'occhi per vedere, erano le quattro del pomeriggio: quella luce sulle cose di casa e sul suo volto niente e nessuno di lì in poi l'avrebbe più cancellata, impigliata per sempre nel più profondo dei loro occhi.

Qui mi ha portato il rumore dei suoi passi. E mi pento di essermi a lungo illuso di sapere di lui leggendo dissertazioni teologiche, illuso che lo avrei potuto conoscere senza abitare la sua casa. Giorni fa un'amica mi ha scritto di occhi: "Da parecchio tempo ti osservo, spio qua e là tra i tuoi modi di fare...". Uno, chi è, lo conosci nella sua casa, molto più che nei luoghi cosiddetti sacri.

La casa è più umana, nella casa si può smarrire una moneta e passare ore a cercarla e chiamare le donne del vicinato a far festa quando, dopo tanto frugare, è uscita dalla penombra agli occhi. Nella casa succedono gli inciampi, succedono anche le nostre fragilità, le nostre debolezze, succede di smarrire una moneta. Nelle chiese no, tutto procede senza scarti, dall'inizio alla fine, tutto deve filar liscio, roba da mostri sacri. Lui lontano anni luce dal posare come un mostro sacro. E senza un grumo di simpatia, un grumo che è un grumo, verso i mostri sacri.

Chi veramente fosse e dove spingessero i suoi pensieri lo videro fin da quei suoi inizi. Perché, già, i saggi dicono che dalle luci dell'alba si intravede il giorno. Cominciò a strabiliare dall'inizio.

Non so se quel giorno, là lungo le acque del fiume Giordano, vi fosse, per caso attratto dalla curiosità, qualcuno di quelli che muoiono dal desiderio di organizzare gli ingressi ufficiali, loro ci sanno fare. Nel caso avrebbero storto il naso, increduli ai propri occhi. Iniziava dal basso, non da un minimo di importanza, ma dalla fragilità degli umani. Si era messo in una strana compa-



gnia e senza un rigo di distanza. Nell'acqua dei peccatori. E per di più non era una finta. Non faceva finta, come quelli che all'inizio della messa chiedono perdono, bontà loro! No, di cose per finta lui non ne aveva mai fatte, chiedeva di essere immerso con loro, senza corsie preferenziali. Il Battista, suo cugino, trovò disdicevole la compagnia e voleva impedirglielo, ma lui in risposta a dirgli: "Lascia fare, ora: così infatti conviene che si compia ogni giustizia". Sconcertante! Ancora più sconcertante se pensiamo che queste sono le prime parole esplicite di Gesù nel vangelo di Matteo.

Ebbene, le prime sue parole mettono a fuoco una concezione rivoluzionaria di giustizia. Dico rivoluzionaria perché qui si ribaltano le nostre visioni, le nostre comuni, ovvie, condivise nozioni di giusto e di non giusto, di giustizia e di non giustizia, è una sovversione del nostro comune modo di pensare, di sentire. Perché? Ma perché per noi giusto sarebbe marcare la distinzione, tra Dio e chi non è Dio, e giusta sarebbe la distanza tra chi ha peccato e chi non ha peccato. "Tu - sembra dire il Battista - non solo confondi i ruoli, ma porti ulteriore confusione, perché non metti una separazione dove è giusto metterla, tra giusti e non giusti. Con la tua scelta di stare con tutti a ricevere il battesimo, e pure pregando, sinceramente pregando! Porti confusione nelle menti e nei cuori".

E Gesù non arretra, non arretra mai sui gesti che diventano fessura da cui spiare il vero volto di Dio, da cui spiare il suo disegno, il disegno della nuova giustizia. Che è la misericordia. Che è la compassione per la fragilità umana in cui siamo immersi e da cui possiamo risalire, purché uno sia stato nelle acque con noi.

Lo sentivano compagno delle acque, che sembrarono quel giorno prendere ai loro occhi un altro colore, tant'è che qualcuno disse di aver visto i cieli aprirsi e pure una voce dall'alto che diceva gradimento su quella disdicevole compagnia. Una compagnia che durò poi una vita, tant'è che i puri non gliela avrebbero mai perdonata, "Mangione e beone", per loro, "amico dei pubblicani e dei peccatori". Loro, monumenti di perfezione!

Primo ingresso, il secondo sarebbe stato nella sinagoga di Nazaret: "Venne a Nazaret e secondo il suo solito entrò di sabato nella sinagoga si alzò a leggere. Gli fu dato il rotolo del profeta Isaia". Aprì il rotolo e non si fermò, come avrebbe dovuto, alla lettura del brano del giorno. Andò - e come si permetteva! - a cercare qualcosa di diverso, cercò il passo del profeta Isaia, dove si parla di un Messia chino sulle debolezze degli umani, uno che ha come sogno la condivisione della carne dell'uomo, la loro povera misura, il loro pianto e il loro riso, i loro giorni, la loro fatica e i loro sogni, una tenda, telo di vento e non una reggia, mura immobili a segnare distanze. E lesse. Il timbro rimase nell'aria, era di voce forte, ma a un tempo tenera: "Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi,



“Cosa cercate?”

e predicare un anno di grazia del Signore” (Lc 4,18-19). Si fece un brivido di silenzio nell’aria. Aveva chiuso con un taglio la citazione del profeta. Scandaloso taglio per gli uomini dell’ortodossia. Aveva puntualmente omesso le parole che minacciavano castigo. Il testo proclamava “l’anno di grazia del Signore”, ma aggiungeva: “il giorno di vendetta del nostro Dio”. Cancellato! La liberazione era completa. Liberati anche dalla vendetta. E da quelli che annunciano e minacciano vendetta, la vendetta di Dio.

Prese come sua passione, passione di una vita, le parole del rotolo di Isaia: “Porterà il diritto alle nazioni. Non griderà né alzerà il tono, non farà udire in piazza la sua voce, non spezzerà una canna incrinata, non spegnerà uno stoppino dalla fiamma smorta. Proclamerà il diritto con fermezza. Ti ho chiamato per la giustizia, come alleanza del popolo, come luce delle nazioni, perché tu apra gli occhi ai ciechi e faccia uscire dal carcere i prigionieri”. Per fedeltà alla profezia non abitò le esternazioni delle piazze, passò fasciando canne incrinatate, dando un brivido di olio agli stoppini dalla fiamma smorta.

Lui che aveva appreso, nella bottega del cielo, da suo Padre vasaio, l’arte di ricomporre argilla, lontano ogni disprezzo per un minimo scarto. Proprio come stava scritto: “Ora se si guastava il vaso che stava modellando, come capita con la creta in mano al vasaio, egli riprovava di nuovo e ne faceva un altro, come ai suoi occhi pareva giusto” (Ger 18,4-5).

Passò una vita a raccattare scarti, quelli che si sentivano tali o quelli che si portavano addosso, a ferita d’occhi, lo sguardo spietato dei censori senza cuore né anima. Raccoglieva scarti, uomini come Matteo o come Zaccheo, donne come Maria di Magdala o la donna del pozzo di Sicar.

Aveva negli occhi la perfezione di suo Padre, ma dava alla perfezione del Padre un nome, il nome della misericordia. L’aveva negli occhi e la insegnava: “Siate misericordiosi - diceva - come il Padre vostro che è nei cieli!”.

Passò giorni e notti con discepoli. Raccattandoli impenitente dai loro sbandamenti. Raccontando loro le vette del regno, ma mai incenerendoli per tradimento, per essersi lasciati sedurre da vita di pianure. Mi succede, a volte, di chiedermi se qualcuno spiò ombra di tristezza nei suoi occhi per la loro dura cervice, anche loro, come noi, così lenti a capire. Ogni volta che gli capitò di raccontare ai discepoli con emozione che un amore come il suo avrebbe avuto come sbocco naturale, ormai vicino, la morte di croce, li sorprese, a distanza di secondi, a discutere di posti e di primati. Non li lasciò. Non li lasciò per durezza di cervice.

Non li lasciò per delusione, neppure l’ultima delle sue sere, quando nella grande sala addobbata al piano superiore raccontò, nell’ultima cena con i suoi, che la sua vita ardeva inconsumabile in quel pane spezzato, in quella coppa di vino versato, sintesi eloquente di una vita e di una morte come la sua. Com’erano, mi chiedo, i suoi occhi? Che cosa passò nei suoi occhi quando, per tutta risposta, quelli si misero a discutere di chi fosse tra loro il più grande?



Ricordò loro il suo comandamento, ma non mostrò loro la porta. Andò con loro al giardino.

Non li lasciò per delusione neppure l'ultimo giorno, quando da risorto diede loro appuntamento sul monte: li trovò, ultima ora, tra i dubitanti: "Ma essi - è scritto - dubitavano". Scommise sulla fragilità, scommise sulla debolezza, scommise sulla loro pochezza, affidò, agli undici dubitanti, la buona notizia del regno. E forse, a ben pensare, a nessuno meglio che a loro poteva essere affidata la notizia buona che Dio raccatta gli scarti e li fa portatori di buone notizie.

Notizia sorprendente, questa ultima nel vangelo di Matteo. A fronte di uomini religiosi che si sono ampiamente esercitati lungo i secoli nell'arte, dopo tutto facile, ma altrettanto impietosa, di sradicatori. Contravvenendo, contravvenzione ignorata, alla parabola del grano e della zizzania. Che metteva in guardia uomini e donne di ogni tempo da ogni forma di impazienza, da ogni forma di intolleranza. Dalla furia degli sradicatori. "La zizzania", si dice, "è da sradicare". Con questo pretesto hanno sradicato anche Gesù. Sradicato con il pretesto che era un bestemmiatore, un indemoniato, un amico di pubblicani e prostitute, era zizzania. Da sradicare.

C'è sempre qualcuno che sa dov'è la zizzania ed esige lo sradicamento. E, dobbiamo confessarlo, anche noi, che custodiamo questo invito inequivocabile di Gesù, spesso non gli siamo stati lungo i secoli, forse nemmeno oggi, fedeli. Ci siamo lasciati travolgere da zelo improvvido, funesto, diventando giudici implacabili, intransigenti, non rispettosi né delle coscienze né dei tempi. I tempi di Dio. Che non sono i nostri. La storia è costellata di questa infedeltà all'invito: "Lasciate che crescano insieme". Penso alle crociate, alla lotta violenta agli eretici o a quelli ritenuti tali, alla caccia alle streghe, alla spogliazione delle culture diverse. C'è sempre qualcuno che sa dov'è la zizzania e ne invoca a gran voce lo sradicamento. Magari pensando di rendere così gloria a Dio. In realtà offendendola. Non è forse scritto nel libro della Sapienza: "Tu, Signore, padrone della forza, giudichi con mitezza. Ci governi con molta indulgenza. Con tale modo di agire hai insegnato al tuo popolo che il giusto deve amare gli uomini. Inoltre hai reso i tuoi figli pieni di dolce speranza" (Sap 12,19)? Riconoscibili i figli? Sì, dai loro occhi "colmi di dolce speranza". Riconoscibile una comunità? Sì, da che cosa? Dagli occhi colmi di dolce speranza.

Indicava orizzonti, come i pastori di Palestina che non stazionano nelle retrovie ma camminano davanti al gregge. Lui li aveva anche visti misurare il passo e farlo lento come lo fa Dio, secondo i profeti. Un Dio pastore che misura il passo su chi fa più fatica, sulla pecora malata, stanca, incinta. Come leggiamo nel rotolo del profeta Ezechiele, là dove Dio, parlando di sé, dice: "Io stesso condurrò le mie pecore al pascolo e io le farò riposare. Oracolo del Signore Dio. Andrò in cerca della pecora perduta e ricondurrò all'ovile quella smarrita; faserò quella ferita e curerò quella malata, avrò cura della grassa e della forte;



“Cosa cercate?”

le pascerò con giustizia (Ez 34,15-16). Rallentava i passi, spiava il rumore degli stanchi, faceva il suo passo su quello degli ultimi, misurava stanchezze sui volti, vedeva schiene piegate dalla fatica, e visi segnati da tristezze.

Lo sguardo all'umana debolezza succede, dobbiamo riconoscerlo, quando si condividono i giorni e le notti, quando non ci si tiene a “dovuta” distanza, quando si parla solo dopo essere stati nelle case di uomini e donne, e non per visite ufficiali e fugaci, solo dopo aver condiviso l'allegria e il pianto. Forse anche per questo mancano oggi sguardi come il suo all'umana debolezza.

Diceva Don Primo Mazzolari: “Noi sappiamo quanto peso può reggere una bestia da soma, o l'arcata di un ponte, ma quasi mai chiediamo quale peso possano reggere le spalle di un uomo o di una donna”.

Indicava orizzonti. Ancor prima che con le parole, li indicava con la vita. Poi si dimostrava esperto dei tempi delle crescite, anche della crescita del seme nella terra. Invitava a dilatare negli occhi l'attesa, per veglia fiduciosa, ai bordi dei campi seminati. A essere custodi di attese anche nei giorni dell'inverno quando tutto sembra senza vita sotto la crosta dura e fredda del campo. Insegnava la pazienza del contadino del vangelo: “Il regno di Dio - diceva - è come un uomo che getta il seme nella terra; dorma o vegli, di notte o di giorno, il seme germoglia e cresce; come, egli stesso non lo sa. Poiché la terra produce spontaneamente, prima lo stelo, poi la spiga, poi il chicco pieno nella spiga. Quando il frutto è pronto, subito si mette mano alla falce, perché è venuta la mietitura” (Mc 4,26-29).

Conosceva i tempi delle crescite, lontano anni luce dai maestri dello spirito che le sollecitano a tal punto da pretendere crescite, forzando con le mani i piccoli teneri germogli. Lui al gonfiarsi del terreno già sentiva salire dentro l'emozione, si incantava e si lasciava cullare dai sogni per i germogli. Aveva aperto una domanda nel cuore della donna samaritana, una semplice domanda, ed era come se non avesse più fame né sete. I discepoli erano fermi al cibo, li invitò ad alzare gli occhi, a sognare. Lui correva in avanti. E, in anticipo di quattro mesi, vedeva campi biondeggiare per la mietitura.

Avrebbe qualcosa da dire, io penso, a questa generazione sedotta dal mito ubriacante dell'efficienza e della qualità: se sei al massimo delle prestazioni conti, se sei al massimo dell'eccellenza conti; se non lo sei, non conti: la vita deve essere bella, perfetta, intelligente, ricca di successo, la vita conta se è così, se appare. Un mito che sforna a getto continuo, giorno e notte, donne e uomini frustrati che non reggono il passo, non sono “all'altezza”, e si vivono come fossero il nulla.

Avremmo dovuto, come chiesa, per fedeltà resistere e contestare alla radice questo impoverimento della vita, della vita nella sua interezza, della vita con le luci e con le ombre, con i ritmi con cui accade.

Non doveva forse insegnarci anche questo l'incarnazione di un Dio, che ha abitato il frammento, ha dimorato la nostra povertà e debolezza? Lui che



quando camminò per le nostre strade fece una cosa dopo l'altra, e mai due insieme, lui che stava nelle misure degli umani con rispetto per le loro lentezze, con sguardo di tenera compassione per la debolezza e la fragilità che incrociava. E si negava fretta di sorpasso: si fermava, si chinava e rialzava.

Era un invito a non snaturare la vita: ha una sua lentezza. Se la neghi perdi il colore, perdi il sapore, il colore e il sapore della vita vera, quella autentica. Un invito a fuggire l'inganno dell'illimitato, che ti fa stare in quello che succede senza esserci, perché i tuoi occhi sognano altro. Sono già altrove. Non sono alla pagina della vita che stai leggendo, al volto che stai incontrando, all'emozione che ti sta sfiorando.

A volte, forse esagerando, mi succede di pensare che questa sia la radicalità del vangelo, la radicalità dell'incarnazione. La radicalità sta in questo modo di stare al mondo di Gesù. Che ci sia chiesta, me lo chiedo, la radicalità di diventare più umani secondo l'immagine dell'umano che lui ci ha lasciato? Le sue contestazioni più forti, quasi violente per urto d'amore, non furono forse contro coloro che, in nome della religione, ponevano carichi di "perfezione" sulle spalle delle gente, salvo poi non fare quello che ampiamente avevano declamato? "Sulla cattedra di Mosè - diceva alla folla e ai discepoli - si sono installati scribi e farisei... legano pesanti fardelli e li impongono sulle spalle della gente, ma loro non vogliono muoverli neppure con un dito" (Mt 23,2.4)

È notizia buona, e dunque vangelo, per me, per me che me ne vado carico d'anni, il fatto che lui sia un Dio che raccoglie i pezzi. Mi sorprende e mi commuove.

Perdo pezzi
e tu li raccogli
alle spalle, Signore,
tu Dio dell'orfano e della vedova,
tu Dio dei frammenti,
tu hai compassione
del non intero,
dei pezzi di pane avanzati,
tu che non vuoi
che si perda nessuno.
Perdo pezzi di voce e di occhi,
di memoria e di cuore.
Dietro
alle spalle tu ti chini
e raccogli.

Angelo Casati



Il dialogo tra Gabriella Caramore, conduttrice del programma RAI "Uomini e profeti" e Gianni Manziega, della redazione di Esodo, riflette sulla fede, non formula dottrinale ma tensione di vita verso il suo compimento nella dinamica della gratuità. Gesù insegna a vivere nel conflitto cercando un'armonia raggiungibile non nel presente ma solo alla fine.

"Venite e vedrete"

Manziega G. I primi due discepoli di Gesù erano della cerchia di Giovanni il Battista, e sono invitati dal loro maestro a seguire "l'agnello di Dio" - almeno così racconta il quarto evangelista (Gv 1,35-39): «... Allora Gesù si voltò e, vedendo che lo seguivano, disse: "Cosa cercate?". Gli risposero: "Rabbi, dove abiti?". Disse loro: "Venite e vedrete". Andarono dunque e videro dove abitava, e quel giorno si fermarono presso di lui». L'esito della ricerca di verità, della ricerca di fede non è una formula dottrinale, non una presunta definizione che si possa cogliere oltre il demone del relativismo, ma una vita: venite e vedrete. Una vita nel suo farsi, nel suo tendere al compimento.

C'è da immaginare che i due discepoli del Battista fossero rimasti per lo meno imbarazzati nel "vedere" la distanza tra la vita di Giovanni e quella del Maestro di Nazaret: il primo, uomo del deserto vestito di peli di cammello che si cibava di locuste e miele selvatico, voce stentorea che profetava "la scure posta alla radice degli alberi" (Mt 4,7-8); il secondo, uomo della città che frequentava i banchetti (solo quattro giorni dopo sarà con i discepoli alle nozze di Cana), annunciatore di un Dio Padre che invia il Figlio per la salvezza di tutti, anche di "ciò che era perduto" (Lc 19,10). E tuttavia da quali segni i due discepoli riconoscono che è Gesù, non Giovanni, l'uomo "del quale hanno scritto Mosè nella Legge e i Profeti" (Gv 1,45)? Perché non si scandalizzano di lui, ma ne divengono convinti seguaci, lo proclamano Messia? Cosa "hanno visto" di tanto convincente?

La sequela cristiana è stata ed è spesso, e da molti, interpretata come dura ascesi fatta di rinunce, come se la "santità" fosse il traguardo di un cammino della ragione e della volontà. Ma l'incontro del divino con l'umano - la salvezza! - si realizza solo perché il Figlio si fa compagno di strada dell'uomo e ne condivide tutta la realtà. Gesù non predica il distacco dai beni terreni, ma la loro inconsistenza, la loro secondarietà di fronte all'esigenza del Regno: "Cercate prima di tutto il regno di Dio e la sua giustizia e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta" (Mt 6,33; Lc 12,31). Il Maestro di Nazaret, mentre vive intensamente la compagnia con gli uomini, cerca, nelle lunghe e solitarie meditazioni notturne, la volontà del Padre; non si sottrae agli inviti ai banchetti ma la sua missione è preparata da quaranta giorni di digiuno; condanna ogni sorta di violenza e di male ma cerca l'amicizia di pubblicani, prostitute, peccatori...

Forse Gesù pensava a Giovanni il Battista quando raccontò la parabola della zizzania e del grano (Mt 13,24-30), che parla della storia come di un



campo in cui sono destinati a convivere il bene e il male. Non è possibile eliminare la zizzania "prima della mietitura", sarebbe operazione rischiosa e presuntuosa: "... non succeda che, cogliendo la zizzania, con essa sradichiate anche il grano. Lasciate che l'una e l'altro crescano insieme...". Se il Battista annuncia "l'ira imminente" (Lc 3,7), Gesù insegna la necessità di vivere nel conflitto cercando un'irraggiungibile armonia. Armonia che solo alla fine, non nel tempo presente, si realizzerà pienamente nella vittoria della vita sulla morte.

Che abbiano "visto" questo i due discepoli?

Caramore G. Hai scelto di partire da un *enigma* del testo: che cosa hanno "visto" i due discepoli, andando nella casa di Gesù, per convincersi che era lui il Messia atteso da Israele? Penso sia fruttuoso ragionare intorno a questo enigma, lasciando soluzioni aperte, senza cercare di costringerle in un significato univoco. Non per amore del mistero, ma perché la ricerca di ogni vita ha in sé enigmi che non si possono risolvere, oscurità che non si possono diradare. In ogni caso, indubitabilmente, la prima cosa che i due hanno notato è che Gesù li convoca. "Venite". Non dà un indirizzo. Li invita. "Venite e vedrete". Li chiama a spostarsi, a muoversi da dove sono. E lui va con loro.

Il primo passo del riconoscimento è una chiamata. Una esortazione a muoversi da dove sono, a spostarsi, ad andare. E ad andare con lui. Non espone una dottrina, come giustamente osservi, ma li invita a compiere il primo gesto di ogni fede, che è rispondere a un richiamo, andare altrove rispetto a dove si è. "E vedrete". Che cosa? Il testo non lo dice. Non dice quando sono arrivati, che cosa hanno mangiato, come hanno dormito, di che cosa hanno parlato. Ma, anche qui, possiamo almeno intendere che hanno ricevuto un invito ad attivare i sensi. E con i sensi, l'intelligenza. E il cuore. Cominciare a guardare significa cominciare a toccare, a intendere, a sentire. A desiderare, a pensare. A riconoscere. "Videro dove abitava. E quel giorno si fermarono presso di lui". Il luogo in cui "abitava" è la sua casa, la sua dimora, e dunque il suo modo d'essere, la sua gestualità quotidiana, il suo cuore. Non sono queste le cose che vede chi ci viene a trovare "dove abitiamo"? L'uomo che hanno "visto" è qualcuno come loro e diverso da loro. Non così visibilmente diverso, come il Battista, ma portatore di una possibilità, di una speranza vicina, di una vita che sia "altrimenti" per tutti. Di una salvezza?

Tu ti chiedi, Gianni, se è un segno di "salvezza" quello che hanno visto. Confesso che "salvezza" è una parola che mi ha sempre messo in difficoltà. Immagino che al tempo di Gesù fosse ancora possibile pensare che "salvezza" fosse, come tu dici, "l'incontro del divino con l'umano". Ma noi, io credo, abbiamo rinunciato, almeno così mi sembra che la nostra cultura ci imponga, a immaginare sia la realizzazione piena del Regno di Dio qui sulla terra, sia la prefigurazione di quel Regno in un mondo a venire. Faccio fatica a pensare



“Cosa cercate?”

anche a una “armonia che solo alla fine, non nel tempo presente, si realizzerà pienamente nella vittoria della vita sulla morte”. O almeno faccio fatica a concepirla come un orizzonte che possa dare un senso alla nostra vita, come “salvezza”. E tuttavia mi sembra che, anche a partire da questa doppia rinuncia, non sia poco quello che ancora ci possiamo attendere e quello per cui ha senso vivere e operare su questa terra. E non sia poco quello che Gesù, con le sue parole, e la sua vita, ci ha mostrato. “Cercate prima di tutto il regno di Dio e la sua giustizia...”. In primo luogo, “*cercate*”! Non dice: “avete trovato”. Non dice “aspettate”. Non dice: “vi prometto”. Dice: “*cercate*”! La “salvezza”, se la vogliamo chiamare così, è un processo attivo, che chiede di “andare”, di “guardare”, e anche di scegliere e di decidere. Perché è vero che la storia è “un campo in cui sono destinati a convivere bene e male”, ma è anche vero che chi “cerca il regno di Dio e la sua giustizia” è anche chiamato, ad ogni istante, biblicamente, a scegliere il bene e non il male, la vita e non la morte. Che sia questo “salvezza”? Che abbiano “visto” questo i discepoli? Un “cercatore”, assieme a noi, del regno di Dio e della sua giustizia?

Manziaga G. Teniamo presente, Gabriella, che l’uomo non può salvare se stesso. Nel vangelo la salvezza è dono, è grazia: “Sono venuto per dare la vita e darla in abbondanza” (Gv 10,10). E Gesù parla di una pienezza, attiva come seme sempre in sviluppo, che non fa riferimento solo alla vita oltre la morte, ma anche a questa vita terrena. La salvezza è vita piena, comunicata a quanti accolgono lo Spirito di Gesù, che si fa proposta di precise ed esigenti scelte. Ma non dalle nostre scelte veniamo salvati, bensì dall’amore di Dio che in Gesù si manifesta. L’apostolo Paolo ha una bellissima pagina in proposito: “Se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove. Tutto questo però viene da Dio, che ci ha riconciliati con sé mediante Cristo e ha affidato a noi il ministero della riconciliazione. È stato Dio, infatti, a riconciliare a sé il mondo in Cristo, non imputando agli uomini le loro colpe e affidando a noi la parola della riconciliazione. Noi fungiamo quindi da ambasciatori per Cristo, come se Dio esortasse per mezzo nostro. Vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio” (2Cor 5,17-20). Dio salva, naturalmente nel rispetto della libertà. È stupendo questo “vi supplichiamo, lasciatevi riconciliare”, lasciatevi amare.

Il Profeta di Nazaret rivela e attua l’amore di Dio attraverso l’opera della riconciliazione e dell’inclusione. Egli lotta contro ogni forma di emarginazione, di separazione, di pregiudizio. E apre le porte agli esclusi: dalla società, dal tempio, dalla legge. Pensa al Regno come alla convivenza di fratelli/sorelle, pensa alla fraternità come apertura all’altro ritenuto parte di te, costante relazione all’esterno che superi l’egoismo dell’autosufficienza, una relazione che



arrivi al gesto del servire, massima espressione di amore.

Se "colui che è il divisore e il mentitore fin dall'inizio" rivela la sua potenza nel costruire barriere e quindi nella violenza, il Salvatore rivela la sua potenza nell'abbattere ogni muro e quindi nella logica della condivisione. È dunque salvato - io credo - chiunque entra nella dinamica della gratuità, del dono. Basta leggere il capitolo 25 di Matteo...

Insisto, mi pare che questo abbiano "visto" i due discepoli: la proposta di una vita basata sulla ricerca dell'armonia, possibile solo se si è costantemente aperti al donare e all'accogliere il dono, al sentirsi parte di una comunità, di un "tutto". Il termine armonia non riduce ma rispetta le differenze e le accoglie come nuova ricchezza, immagina il compimento dei singoli e della storia come un esito mai raggiunto, ma verso il quale bisogna costantemente orientarsi: armonia tra le diverse facce della nostra identità, armonia con la realtà che ci circonda, armonia con l'altro da noi, armonia con Dio. Verso un mondo nuovo, una nuova terra (2Pt 3,15). Una ri-creazione, ora non solo opera di Dio, ma anche traguardo a cui l'uomo stesso è invitato a dire il suo "Fiat".

Caramore G. Mi aspettavo, scrivendo la prima parte di questo intervento, l'obiezione che "l'uomo non può salvare se stesso". Il discorso sarebbe lungo, e non lo possiamo svolgere qui, in queste nostre parole veloci. Ma, al limite, il punto non è tanto "che cosa sia salvezza", ma che cosa hanno visto i discepoli per dire di Gesù che era il salvatore annunciato, il Messia, e che cosa, di fatto, un uomo come Gesù ci mostra possibile, stando almeno alle parole che ci narrano la sua vita, morte, e resurrezione. A me sembra che Gesù mostri possibile una vita trasformata, una vita vissuta altrimenti rispetto agli schemi del mondo, una vita fatta di dono, di servizio per gli altri, come tu dici, di riconciliazione, di "armonia", forse. Ma ci mostra anche che questa "armonia" ha un prezzo molto caro, se la si vuole raggiungere. "Convertitevi" (Matteo 3,2 e altrove) ripete continuamente. Sapendo che convertirsi - cambiare strada, invertire la rotta - non è cosa di tutti i giorni. Sapendo che l'amore ha, talvolta, bisogno di una spada per separare (Matteo 10,34-35; Luca 12,51-53) piuttosto che di una pace per fingere di unire. Sapendo che c'è una "porta stretta" (Matteo 7,13 e altrove) da attraversare e una croce da prendere e da portare (Marco 8,34-35) se si vuole accogliere quell'idea di umanità pienamente vissuta che egli sembra suggerirci in ogni sua parola, in ogni suo gesto.

Può questa "ri-creazione", questo "fiat dell'uomo", che comporta rischio, avventura, sporgenza verso l'ignoto passare da qualcosa che non sia una decisione? Anche *accogliere* è *decidere*! Anche *affidarsi* è prendere una *risoluzione*. Anche *convertirsi* è *scegliere*! Questo non significa esaltare la grandezza della creatura umana. Al contrario, mi sembra che piuttosto ne esca evidenziato il



“Cosa cercate?”

suo carattere di povero essere pieno di contraddizioni, “gloria e rifiuto dell’universo” (Pascal), sempre a rischio di perdersi, ma capace anche del prodigio dell’amore, che, talvolta, può trasformare questo mondo di tribolazione in un frammento di regno.

Del resto, tutte le immagini che indicano il “regno” sono immagini di movimento e di trasformazione: il piccolo che si fa grande, il seme che si fa albero, il lievito che si fa pasta. Non vi può essere che una *decisione del*



Albrecht Dürer, *Cristo, uomo dei dolori*
1493 circa, Staatliche Kunsthalle, Karlsruhe

cuore a operare questa trasformazione. Come sarebbe possibile, altrimenti, “accogliere la testimonianza” (cfr. Giovanni 3,11) e provare a invertire la linea di tendenza per cui gli uomini hanno sempre preferito le tenebre alla luce (cfr. Giovanni 3,19)?

Mi chiedo infine, Gianni, se termini come “sequela” o “imitazione di Cristo” non abbiano finito per rinchiudere, nonostante le intenzioni, la parola pulsante del vangelo dentro una dottrina, invece che aprirla a una interrogazione, dinamica, arrischiata, spalancata sulle nostre vite...

Gabriella Caramore,
Gianni Manziega



Aldo Bodrato, filosofo e teologo, propone la domanda sul "Crocifisso-Risorto" per interrogarci su di noi come "seguaci della via". Gesù non impone, non proclama la sua identità, ma la ricerca. Interroga e si interroga su una identità che si costruisce gradualmente, come rifiuto della tradizionale potenza messianica e come spogliazione di se stesso.

Quem quaerimus

«Seguaci della via», era la definizione con cui, secondo gli Atti, si riconoscevano e venivano riconosciuti dai correligionari ebrei quanti si riunivano nel nome di Gesù il Cristo.

*Parole,
angeli
di un Dio sconosciuto,
dateci voi notizia:*

*Chi non siamo,
noi,
e cosa
non vogliamo?*

*Si dà una via
che non ci porti
a perdere?*

La liturgia è, con la Scrittura, il luogo in cui la nostra vita esplicitamente s'incontra con la figura e la parola di Gesù, detto il Cristo. E la liturgia, come messa in scena partecipata, *memoriale* della Pasqua, forse ancor più della parola evangelica, dovrebbe essere lo strumento attraverso cui la nostra confessione di fede inizia a farsi prassi di amore, di condivisione e di perdono, oltre che di ascolto, preghiera e annuncio.

È per questa ragione che, dovendomi interrogare sul rapporto tra il nostro agire terreno e quello del Nazareno, non mi pare incongruo partire dal modo in cui l'antica liturgia, fin dal IX-X secolo, poneva la questione del nostro incontro col *Mysterium fidei*. Mistero, termine teologico e liturgico, ma termine che appartiene anche alla storia del teatro medioevale e, perché no, a quella della ricerca esistenziale, tanto da poter accompagnare tutta questa riflessione, che tenta di essere esegetica e teologica, ma anche essenzialmente laica.

Un mistero mette in scena la liturgia, il mistero della fede, che nulla ha a che fare col "sacro", ma con l'annuncio della morte e resurrezione del "Signore", l'uomo in cui Dio si è fatto carne e storia per noi, l'essere in cui l'immanenza della creatura rivela la sua intima vocazione alla trascendenza. Un mistero a cui ci si deve accostare con una domanda che coinvolge interrogato, interrogante e oggetto dell'interrogazione, e si trasforma subito in teatro, perché teatro è la vita coscientemente interpretata e interrogata.



“Cosa cercate?”

Non è un caso, dunque, che il primo “testo” relativo al teatro dell’*evo* presente sia il «*Quem quaeritis*». Esso consisteva in poche battute, inserite come *tropo* nel cuore della liturgia pasquale in una scena che fingeva l’incontro delle donne con l’angelo al sepolcro:

«*Quem quaeritis in sepulcro, christicolae?*»
 «*Jesum Nazarenum crucifixum, o caelicolae.*»
 «*Non est hic; surrexit, sicut praedixerunt. Ite et nuntiate.*».

La liturgia sapeva, allora, di avere al centro la domanda sull’uomo e su Dio, sulla loro drammatica relazione e sulla loro possibilità di trascendersi. O meglio, la liturgia sapeva di mettere in scena e annunciare la vicenda di un uomo, esemplarmente vissuto, che era morto in una prospettiva che andava oltre la morte e metteva in relazione la dimensione terrena e quella celeste, l’uomo e Dio. Sapeva questo, e sapeva che alla comprensione e all’accettazione di questo annuncio l’ascoltatore non si poteva aprire che accostandosi con una domanda: «Chi? Chi era ed è colui che abbiamo incontrato, amato e, mossi dall’amore, ancora cerchiamo? Chi siamo e vogliamo essere in relazione con lui nostro maestro, amico e fratello? Chi sono e possono essere l’uomo e Dio se, in sé, sono per l’altro?».

Theatrum vitae: il Gesù della storia come Gesù della fede

Noi sappiamo che quel che la liturgia e le *Sacre rappresentazioni* facevano per l’uomo medioevale, in chiave, diciamo, religiosa, il teatro antico, e ancor più quello moderno, hanno fatto e fanno per tutti noi nella forma dell’ultimo interrogativo sopra formulato, e sappiamo che è quello che noi facciamo quando, in forma di saggio e riflessione spirituale, ci interroghiamo sul rapporto che c’è tra i due termini del binomio “Gesù-Cristo”. Ci interroghiamo sul “Crocefisso-Risorto” per interrogarci su di noi, sul nostro essere e dover essere uomini e, come cristiani, “seguaci della via”.

Con A. Schweitzer e altri teologi d’inizio ‘900, ieri credevamo impossibile tentare la ricerca del Gesù storico, libero dalle riletture cristologiche tipiche dei vari scritti neotestamentari. Sappiamo oggi di poter afferrare alcuni dati e aspetti della sua avventura terrena. Ma sappiamo anche che finiamo col ritrovarci con un pugno di mosche, se la loro nuda fattualità non è accompagnata da storici esercizi interpretativi. La storia sempre laicamente si prefigge di offrire un volto espressivo al suo oggetto di studio, una dimensione umana complessa, almeno abbozzata, anche se mai definitiva e oggettivabile (G. Segalla, *La terza ricerca del Gesù storico e il suo paradigma post-moderno*, in R. Gibellini, *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia 2003, pp. 227-249).

Come sostiene R. Penna: «Gesuologia e cristologia sono esse stesse intimamente connesse» (*I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I, Cinisello Balsamo 1996, p. 15 e ss.). Certo la cristologia vera e propria, quella che in forme diverse è



prerogativa che distingue sia i quattro vangeli tra loro, sia le varie lettere di Paolo e gli altri scritti neotestamentari, inizia solo col Risorto. Ben poco di essa si può cogliere nel dire e nell'agire del Gesù terreno, e della stessa gesuologia si può parlare più come interrogativo aperto che come possibile base di una dottrina costituita. Tanto è vero che i suoi sviluppi cristologici, oltre che non essere inevitabili e necessari, sono molteplici. Essi appartengono alla storia di Gesù come suoi echi e ricadute ben più che marginali, ma non fanno parte della sua avventura terrena e sono a tutt'oggi suscettibili di ulteriori arricchimenti (B. Salvarani, «*Chi dite che io sia?*», *Atti della XXIX Assise ecumenica*, pp. 391-430, Roma 1992).

Sulla base degli studi dello stesso Penna e di G. Barbaglio (*Gesù, ebreo di Galilea*, Bologna 2002) possiamo dire che, oltre la nascita in Galilea e la morte di croce a Gerusalemme, fanno parte della gesuologia: l'attività itinerante come predicatore, maestro e taumaturgo, i legami col Battista, l'annuncio della presenza incoativa del regno, il richiamo alla paternità di Dio in prospettiva elettiva e come particolare tensione personale all'obbedienza e all'amore filiale, l'esaltazione enigmatica, e forse autoreferenziale, del "Figlio dell'uomo", la predilezione degli ultimi e la misericordia per i peccatori, il rimando creativo e liberante alla Legge, la coscienza profetica, il rifiuto di ogni ruolo di potere e struttura di dominio, la vocazione alla povertà e al servizio, alla *charitas* e alla donazione di sé all'altro; vale a dire l'invito all'amore gratuito e oltre misura verso Dio e verso il prossimo.

Ma se in ipotesi è lecito dire che: «Nessuno può essere qualcuno per gli altri, se non è qualcuno per sé, che il valore di una persona non sta solo nella relazione, ma prima ancora nella sua propria irripetibile identità» (Penna, vol. I, p. 8), è tesi dimostrata che la propria identità, tanto teologica quanto storica, il singolo non può trarla da sé senza entrare in relazione con gli altri, senza confrontarsi con la loro richiesta di conoscenza e di riconoscimento, senza che l'*io sono* non suoni prima come: «Chi sono io?»; «Chi sono per me Dio e gli altri? Chi sono io per gli altri e per Dio?».

Queste domande Gesù se le è poste? Che risposta ha dato?

Che se le sia poste e abbia cercato una risposta credo sia evidente dal suo essere uomo, oltre che dal modo in cui gli altri ci parlano di lui. Cosa ne abbia concluso è più difficile e problematico tentare di capirlo, anche se non è proibito farlo, anzi è doveroso, e gli storici lo fanno riferendosi alla sua "fede" e alla sua "autocoscienza" (Barbaglio, p. 595 e ss.; Penna, vol. I, pp. 167-171).

Un passo in questa direzione è quanto mi propongo di abbozzare a partire, non solo dai dati raccolti a seguito della loro ricerca su Gesù, ma anche da quelli che ci vengono offerti dalla prima interpretazione narrativa e teologica della sua vita, vale a dire da quel vangelo di Marco che, in altra occasione ho scritto, affronta il tema dell'identità di Gesù, più che come "segreto messianico", come "teofania invisibile" (*Il vangelo delle meraviglie*, Assisi, 1985, pp. 22-24).



“Cosa cercate?”

Il mistero dell'identità accettata

Partire dalla cristologia di Marco, per tentare di rispondere alla domanda: «Chi cerchiamo, quando cerchiamo il Gesù originario della nostra vita di fede?», non significa farla propria. Significa interrogarla, nella convinzione che essa stessa si articoli come ricerca continua di un'identità intuita, interrogata e alla fine accettata con supremo esercizio di *teologici virtù*.

Certo l'esegesi ci dice che la cristologia vera e propria vede la luce con la Pasqua (Penna vol. I, pp. 175-176; Barbaglio pp. 616-618), ma ci dice anche che: «Il cristianesimo è nato due volte», una prima nella sequela del Nazareno, una seconda dalla metabolizzazione dell'esperienza-annuncio della resurrezione (L. Cerfaux, *Gesù all'origine della tradizione*, Roma 1972, p. 144; W. Marxen, *Il terzo giorno risuscitò*, Torino, 1993, p. 54).

Ora il punto di congiunzione e di snodo tra queste due fasi dell'articolazione del “credo in Gesù il Cristo” non resta nascosto al lettore dei vangeli, anzi è forse il vero punto di aggancio a cui può ancorarsi la nostra fede, per essere a un tempo intelligenza laica dei fatti e sua interpretazione esistenzialmente compiuta. È nel Gesù dei vangeli che ci viene incontro il Gesù della storia insieme al Gesù della fede, e ci viene incontro come domanda storica e teologica nella forma sinottica: «E voi chi dite che io sia?» (Mc 8,29 e paralleli) e in quella giovannea: «Tu chi sei?» (Gv 8,25).

Tanto la gesuologia, quanto la cristologia sono risposte a questa domanda. Anzi, nel vangelo che titola: «Vangelo di Gesù Cristo Figlio di Dio», che inizia con «Voce di uno che grida nel deserto», che mette in bocca al centurione del Golgota l'unico riconoscimento umano della figliolanza divina di Gesù e chiude con le donne che mettono a tacere l'annuncio dell'angelo (Mc 1,1; 1,3; 15,15,39; 16,8), sono risposte che si articolano come interrogativi che coinvolgono tanto l'evangelista quanto l'eroe del suo racconto (Penna, vol. II, p. 337-339; *Il vangelo delle meraviglie*, pp. 224-229). Il che, credo, non sia interpretabile, come intenzionale “segreto messianico” da parte di Gesù (Barbaglio, p. 604; Penna, vol. I, p. 129 ss.), ma neppure come suo privato ritegno a confessare una messianicità o una divinità esplicita, al fine di lasciare ad altri il compito di coglierla con le proprie capacità intellettuali, morali ed emozionali (Penna, vol. I, p. 171).

Se è vero, infatti, come scrive Penna stesso che: «Resta il fatto sorprendente per le nostre esigenze di chiarezza fin troppo razionale, che Gesù non ha parlato *apertis verbis* della propria divinità» (ivi), è vero anche che in tutto il vangelo di Marco, più che *suggerire, proporre, mostrare*, Gesù interroga e s'interroga sulla propria identità. Non solo non la *propone, impone, proclama*, ma la ricerca. Questo a partire dalle tentazioni, che seguono l'investitura battesimale dall'Alto (1,9-13), per continuare col problematico interrogare i suoi a Cesarea di Filippo, dove verifica, tra l'altro, l'infelice esito del suo eventuale affidarsi alla capacità di comprensione altrui (8,27-33), e per finire col drammatico colloquio col Padre nel Getzemani (14,32-42), coi fraintendimenti dei processi



(14,53-65; 15,1-15), con la falsa identificazione dell'iscrizione (15,26), col «Dio mio, perché mi hai abbandonato» e l'ultimo «forte grido» (15,34-37).

Né vale, a smontare il tono interrogativo dell'intera narrazione gesuano-cristologica di Marco, il richiamo al carattere interpretativo di sviluppi narrativi quali le tentazioni e il Getzemani e la citazione del Salmo 68. L'intervento redazionale dell'evangelista dà, infatti, corpo ad una lettura della vicenda di Gesù che è personale, ma che si richiama a un'esperienza originaria che resta, in se stessa, fondamentalmente problematica negli sviluppi e tragica nella conclusione.

È evidentemente Marco che, nel proporre il suo «Vangelo di Gesù Cristo Figlio di Dio», ce lo propone come racconto di una difficile e sofferta accettazione, da parte di Gesù, di un'identità teologica proposta dal Padre, all'atto dell'adozione battesimale. È Marco a mostrarcene il graduale sviluppo come adesione ad una pratica di *charitas* universale e salvifica, che evoca la messianicità del *Servo*. È ancora lui a sottolineare che tale scelta identitaria, volta al riscatto degli ultimi, è mantenuta salda anche di fronte al radicale e mortale conflitto con l'autorità religiosa e politica di Gerusalemme, al tradimento dei suoi e all'abbandono dall'Alto. Ma è altrettanto evidente che tutto ciò gli viene dal clima drammatico spirituale ed esistenziale che si respirava intorno alla figura di Gesù e che da lui emanava, soprattutto nei giorni della salita a Gerusalemme e della Passione.

Ecco perché, a mio sentire, l'identità teologica di Gesù, come Cristo e Figlio di Dio, è un'identità eroicamente accettata anche se mai pienamente compresa e portata a chiara sicurezza. Un'identità che si è costruita come scelta di una visione amorosa e amorevole di Dio, ma anche come rifiuto di identità di potenza messianica e divina, tradizionali e alternative alla sua, quasi lui sapesse bene ciò che non era e non voleva, ma sempre si interrogasse su chi davvero dovesse e potesse essere.

Certo si tratta per la fede di Gesù di una fede che si fonda su un particolare rapporto con Dio, con un Dio che «occupa il centro della sua persona e può persino essere definito il codice genetico della sua anima» (Barbaglio, p. 570). Ma si tratta anche di una fede che si fa assertiva solo in quanto è stata ed è interrogativa, perché è fede di un uomo che con Dio s'interroga sul mistero di Dio e dell'uomo e, alla fine, sentendosi lasciato solo dagli uomini e da Dio, tiene fermo il suo ruolo di carità oblativa, di offerta per amore al Padre e ai fratelli e, così facendo, dà volto degno di vita, non vinta dalla morte, all'uomo e a Dio (Bodrato, *Esodo*, 2004, n. 3, pp. 22-25).

L'eccesso di Dio

Ho scritto che la vicenda del Gesù terreno e la gesuologia terminano con la croce, mentre la cristologia vera e propria inizia con la riflessione sul Risorto. Questo ci obbliga a tornare sul finale, senza apparizioni, di Marco, finale che sembra poterci consentire l'accesso a uno spiraglio di storicità anche sul tema



“Cosa cercate?”

della resurrezione (16,1-8). Lasciando nell'ombra le dibattute questioni della tomba vuota e della presenza celeste, ci resta la possibilità di tentare di interpretare in chiave storica l'esperienza di ricezione della parola dell'angelo da parte delle donne, messe in scena dall'evangelista, e la soluzione narrativa da lui data a tale esperienza-annuncio.

Non c'è lettore che non mostri il proprio sconcerto di fronte a un finale che recita: «Ora andate, dite a Pietro e ai suoi discepoli che vi precede in Galilea... Ed esse uscite fuggirono via dal sepolcro... e non dissero niente a nessuno, perché erano piene di paura» (16, 6-8).

«Marco enuncia la sua fede nel Risorto, che è fede precisa e concreta... con lo stile retorico della negazione che gli è consueto. La enuncia mediante il rifiuto dell'enunciazione. Annuncia il risorto, mostrandone l'assenza e la difficoltà insormontabile di annunciarlo... La sua fede non è fede della visione, la fede della certezza assoluta, della verità posseduta toccata con mano, ma quella della promessa e dell'attesa. È *fides ex auditu* che si nega anche il conforto dell'ascolto... per aprirsi direttamente alla venuta del regno», alla continuazione della missione salvifica nella Galilea delle genti, là dove «Egli (ci) precede» e precedendoci si rende a tutti visibile nella *charitas* (*Il vangelo delle meraviglie*, pp. 230-231). Quella *charitas*, che come “Figlio per fede” di Dio, come uomo eletto, che elegge Dio nell'amore oblativo, apre l'uomo alla trascendenza e Dio all'incarnazione e dà modo alla chiesa delle origini di innalzare l'inno:

«Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono di Gesù Cristo, il quale pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua somiglianza a Dio, ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini, apparso in forma umana umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce » (Fil 2,5-8).

*Non chiederci la parola che squadri da ogni lato
l'animo nostro informe, e a lettere di fuoco
lo dichiari e risplenda come un croco
perduto in mezzo a un polveroso prato.*

*Ah l'uomo che se ne va sicuro,
agli altri e a se stesso amico,
e l'ombra sua non cura che la canicola
stampi sopra uno scalcinato muro!*

*Non domandarci la formula che mondi possa aprirti,
sì qualche storta sillaba e secca come un ramo.
Codesto solo oggi possiamo dirti
ciò che non siamo, ciò che non vogliamo.
(E. Montale, *Ossi di seppia*, 1925)*

Aldo Bodrato



In Marco la preghiera di Gesù avviene sempre nella solitudine, che segna la distanza da Dio ma anche la domanda di entrare in rapporto con Lui. Piero Stefani, esperto di ebraismo e Sacra Scrittura, analizza in particolare la preghiera dell'orto percorrendo quattro termini: calice, possibile, di nuovo, Abbà (1).

La preghiera di Gesù secondo Marco

La preghiera di Gesù è tratto particolarmente caro a Luca. Il terzo Vangelo sottolinea, infatti, tutti i passi decisivi della vita di Gesù - battesimo, scelta dei dodici, trasfigurazione, morte - attraverso il ricorso alla preghiera (cfr. Lc 3,21; 5,16; 6,12; 9,18-28; 10,21; 11,1; 22,32.46; 23,34.46). Al confronto, Marco è molto più sintetico e spoglio. Nel suo Vangelo solo per tre volte si dice, in modo esplicito, che Gesù prega. In tutte e tre le occasioni la preghiera si svolge nella solitudine della notte o nel precoce mattino. Tutte e tre le volte si tratta di una supplica.

«Al mattino presto si alzò quando era ancora buio e, uscito, si ritirò in un luogo deserto, e là pregava» (Mc 1,35). «E subito costrinse i discepoli a salire sulla barca e precederlo sull'altra riva, a Betsàida, finché non avesse congedato la folla. Quando li ebbe congedati, andò sul monte a pregare» (Mc 6,45-46). «Giunsero in un podere chiamato Getsèmani, ed egli disse ai suoi discepoli: "Sedetevi qui, mentre io prego". Prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni e cominciò a sentire paura e angoscia. Disse loro: "La mia anima è triste fino alla morte. Restate qui e vegliate". Poi, andato un po' innanzi, cadde a terra e pregava che, se fosse possibile, passasse via da lui quell'ora. E diceva: "Abbà! Padre! Tutto è possibile a te: allontana da me questo calice! Però non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu". Poi venne e li trovò addormentati e disse a Pietro: "Simone, dormi? Non sei riuscito a vegliare una sola ora? Vegliate e pregate per non entrare in tentazione. Lo spirito è pronto, ma la carne è debole". Si allontanò di nuovo e pregò dicendo le stesse parole» (Mc 14,32-39).

In queste preghiere pronunciate nella solitudine si misura una distanza. Lontananza dagli uomini, anche i più prossimi che non sanno vegliare; distanza anche da Dio. Ha scritto Christian Duquoc: «Pregare Dio nel segreto, incontrarlo nel deserto, fuggire al fascino rassicurante della liturgia collettiva: tutto ciò esige un'attenzione sostenuta dal carattere personale della relazione con Colui di cui è dato solo il Nome. Il segreto e il deserto non sono delle oasi: sono luoghi di solitudine, raffigurano la notte» (2).

Proprio in Marco, vale a dire nel Vangelo che più di ogni altro pone in luce la presenza continua e spesso assillante di una folla che impedisce a Gesù persino di prendere cibo (cfr. Mc 1,33.37.45; 2,1.3. 7-10; 3,20-32; 4,1; 5,21.31), la preghiera avviene sempre nella solitudine. Quella apparsa sulle labbra di Gesù è un'orazione che nella tradizione ebraica si denominerebbe *tefillah yachid* (preghiera solitaria), qualificata dai rabbì con termini come «suppliche», «domande per i bisogni», o semplicemente «parole». Non sappiamo quali espressioni comparissero sulla bocca di Gesù quando, in un mattino ancora avvolto



“Cosa cercate?”

nel buio, usciva a pregare. Siamo però consapevoli del fatto che questo tipo di preghiera è contraddistinto innanzitutto dal grido, dall'invocazione, dal lamento. La preghiera è solitaria, non silenziosa. Nel mondo biblico anche la preghiera individuale è formulata ad alta voce, tanto è vero che una prece sussurrata come quella compiuta da Anna, la madre di Samuele, è considerata una vera e propria stranezza (cfr. 1Sam 1,13). La voce, il grido, l'invocazione, i gesti sono le modalità di una preghiera che passa attraverso il corpo. Nessuno può entrare in relazione con chi gli è accanto, a prescindere dalla fisicità del corpo, della voce, dello sguardo e dell'abbraccio. Nella preghiera solitaria non si abdica alla corporeità appunto perché anch'essa è posta all'insegna dell'incontro, o almeno del desiderio che esso avvenga. Si è soli, tuttavia si compiono gesti e si innalzano voci e grida per entrare in rapporto con l'Altro che, pur presentandosi anche come distante, resta Colui che si vuole incontrare.

Marco conserva le parole di una sola preghiera di Gesù, quella dell'orto. In un contesto tutto maschile, Gesù, Pietro, Giacomo, Giovanni e Dio a cui ci si rivolge con l'appellativo di Padre, il peso della morte diviene incombente. Qui ci troviamo di fronte a una preghiera che si fa corporeità e fisicità al massimo grado. Nel parallelo lucano si parla del sudore di sangue scaturito dal corpo di Gesù orante (Lc 22,44). Ci sono però anche parole. Le ripercorreremo seguendo quattro termini presenti in Marco: «calice», «possibile», «di nuovo», «Abbà».

- «Calice». Marco è il più radicale tra i sinottici nel riferire il modo in cui Gesù chiede l'allontanamento del calice. Lo fa ricorrendo a un esplicito «tu», senza alcuna attenuazione: «Abbà! Padre! Tutto è possibile a te: allontana da me questo calice!» (Mc 14,36). Matteo, dal canto suo, ricorre a questa formulazione: «Padre mio, se è possibile, passi via da me questo calice...» (Mt 26,39), espressione in cui la perentorietà della richiesta è smorzata inserendo tanto l'inciso «se è possibile» quanto l'impersonale «passi» (quasi fosse il calice stesso a compiere l'operazione di allontanarsi). Luca, dal canto suo, antepone alla supplica un preventivo «se vuoi», che situa tutta la richiesta in una sfera di minor intensità: «Padre, se vuoi, allontana da me questo calice!» (Lc 22,42). In Marco, invece, si domanda subito e direttamente l'allontanamento del calice, e solo dopo si pronunciano parole di sottomissione alla volontà paterna: «Però non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu» (Mc 14,36).

Il calice da cui Gesù chiede di essere risparmiato è lo stesso che il Maestro, rivolgendosi a Giacomo e Giovanni, aveva chiesto se erano in grado di bere: «Potete bere il calice che io bevo, o essere battezzati nel battesimo in cui io sono battezzato?» (Mc 10,38). Nella Bibbia la figura del calice è spesso immagine sia di sofferenza sia dell'ira di Dio che si abbatte sugli empi (cfr. Ger 25,15; Ez 23,31-34; Sal 75,9). Tuttavia già nelle pagine dell'Antico Testamento il calice della punizione si abbatte anche sulle realtà più care e preziose: «Svegliati, svegliati, alzati Gerusalemme che hai bevuto dal Signore il calice dell'ira» (Is 51,17). Nell'orto avviene qualcosa di simile, riservato però a chi è solo innocente.



Al Getsèmani il principale richiamo al calice, però, è più ravvicinato. Il rimando fondamentale, infatti, è quello alla coppa dell'ultima cena. Con la mente si deve riandare a quel vino offerto ai discepoli. Solo dopo averlo bevuto, essi odono le parole di Gesù: «Questo è il mio sangue dell'alleanza, che è versato per molti» (Mc 14,24). Se l'avessero saputo prima, non sarebbero stati in grado di berlo. Il calice da cui Gesù chiede di essere risparmiato nell'orto è quella coppa; ora egli si accorge del peso di quell'offerta. Quando è giunta, chiede che l'«ora» (termine biblico di grande spessore) passi: «pregava che, se fosse possibile, passasse via da lui quell'ora» (Mc 14,35); «allontana da me questo calice!» (Mc 14,36). «Questo». «ora», *hic et nunc*; nell'incombere del momento presente si domanda di essere risparmiati; la coppa sparsa per molti è il calice dell'ira di Dio che si abbatte sull'innocente. Egli, mentre offre la propria vita, è consapevole di quanto alto sia il prezzo richiesto. Gesù non innalza il «calice delle salvezze» di cui si parla nei salmi pasquali del grande *Hallel* (Sal 116,13). Non lo fa perché lui stesso è ora coppa versata. Il vino si è trasformato realmente in sangue (simbolo primo della vita). Si è nella verità quando si accetta tutto questo solo dopo aver gridato di esserne scampati: «allontana da me questo calice! Però non come voglio io, ma ciò che vuoi tu» (Mc 14,37).

- «Possibile». La preghiera si iscrive sempre nell'ambito della possibilità, essa rappresenta una specie di corpo a corpo con il possibile. Per questo la preghiera di Gesù nell'orto si apre con l'attestazione di un Dio a cui fanno capo tutte le possibilità. Tuttavia il possibile rappresenta, per definizione, lo spazio dell'angoscia (si pensi al magistero di Kierkegaard). In ogni momento può, infatti, irrompere la possibilità che il calice *non* passi; «e cominciai a sentire paura e angoscia» (Mc 14,33). Nel possibile tutto è possibile; in esso nulla garantisce che a prevalere non sia il negativo. Perciò ci si appella al Padre che tutto può, ben sapendo, però, che la sua volontà può essere quella secondo cui il calice vada versato.

Il Vangelo di Marco riporta un episodio in cui i discepoli non riescono a scacciare uno spirito muto che si è impossessato di un ragazzo. Il padre, rivolgendosi a Gesù, dice: «Ma se tu puoi qualcosa, abbi pietà di noi e aiutaci». Gesù gli rispose: «"Se tu puoi! Tutto è possibile a chi crede"». Il padre del fanciullo rispose subito ad alta voce: "Credo, aiuta la mia incredulità"» (Mc 14,22-24). «Tutto è possibile a chi crede», ma questa possibilità per l'essere umano non è mai completa, infatti è il credere stesso a non essere mai compiuto. Lo stesso vale per il domandare attraverso la preghiera. In entrambi i casi vi è sempre una "parte mancante" che diviene oggetto della richiesta: «Credo, aiuta la mia incredulità» (Mc 9,24); «Tutto è possibile a te: allontana da me questo calice!» (Mc 14,36). La preghiera è il corpo a corpo con il possibile.

- «Di nuovo». «Si allontanò di nuovo e pregò dicendo le stesse parole» (Mc 14,39). La voce della preghiera passa attraverso la fatica della ripetizione. Bisogna picchiare e bussare per poi ricominciare a farlo. Gesù pronunciò ancora una volta le stesse parole. Tuttavia il testo evangelico non le riporta più per



“Cosa cercate?”

esteso: la ripetizione è più stanca e sommessa. La seconda volta l'abbandono diviene ancora maggiore. Di nuovo Gesù torna dai tre discepoli e di nuovo li trova addormentati. Qui il testo di Marco ormai fa solo capire che, per la terza volta, Gesù si allontana e prega. Alla fine non tenta più neppure di svegliarli; l'«ora» è ormai giunta, ma lo è solo dopo che per tre volte si è chiesto di esserne risparmiati. La ripetizione diviene l'assottigliarsi del grido e l'ingigantirsi dell'«ora».

- «Abbà, Padre». L'Abbà dell'orto è quello della supplica, non quello della presenza. Quando il calice dell'ira non sarà più dilazionabile, quando si abatterà in pienezza su Gesù, egli non griderà più Abbà; si rifugerà, invece, in parole che, per quanto contraddistinte da un possessivo, impiegano un termine più generale: «Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,36; Sal 22,1). Infine Gesù accompagnerà il versetto del salmo con un grido grande e inarticolato. Ci sono circostanze in cui la voce della Scrittura diviene ancora più distante e spoglia di quella della supplica. Esistono frangenti in cui la parola rivelata esprime, per antitesi, il silenzio di Dio. Il Signore che parlò ai padri è colui che rende, ora, più

abissale il suo silenzio. Quella mancanza, ora, può trovar riscontro solo nella corporeità e nella fisicità del grido inarticolato, posto al di sotto di ogni capacità di diventar parole di supplica o di protesta: «Alle tre, Gesù gridò a gran voce: “Eloì, Eloì lama sabactàni?” che significa: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato” (...) Ma Gesù, dando un forte grido, spirò» (Mc 14,34-37).

Piero Stefani



Anton Mor van Dashorst, *Calvario*
XVI sec., Museo Nacional de Escultura de Valladolid

Note

1) L'autore ripropone qui, con alcune modifiche, una parte del capitolo «Gesù e il Padre: la preghiera di Gesù nel Vangelo di Marco» in P. Stefani, *La Parola e il commento. Dodici letture bibliche*, Giuntina, Firenze 1993, pp. 133-140.

2) C. Duquoc, «La preghiera di Gesù», in *Concilium* n. 9, 1982, p. 33.



"La ricerca dell'armonia appare complessa. L'equilibrato rapporto dei beni e delle necessità materiali con una pulsione spirituale non è agevole. Serve un cambio di stile. Invertire la rotta (...). È un vero e proprio percorso di liberazione che bisogna intraprendere".
Giorgio Pilastro è scrittore e giornalista.

Il tesoro e il cuore

In un seducente film di Michelangelo Antonioni, *"Al di là delle nuvole"*, c'è un episodio nel quale una ragazza si avvicina ad un uomo seduto al tavolino di un caffè di Parigi e gli racconta una storia. In Messico degli scienziati hanno ingaggiato alcuni portatori per raggiungere una città Inca in cima ad una montagna. Ad un certo punto del percorso, i portatori si fermano e non vogliono più proseguire. Gli scienziati, innervositi, non sanno come fare per convincerli a ripartire. Dopo qualche ora i portatori si rimettono in marcia. Il loro capo spiega: "Abbiamo camminato troppo in fretta, dovevamo aspettare l'anima".

... attendere l'anima

È un racconto che interpella. In modo particolare l'attuale società occidentale. Pone interrogativi sul mito dell'efficientismo ("stiamo morendo tutti di efficienza" - scriveva Adriana Zarrì) o sul senso del tempo. Ma interroga soprattutto sull'esistenza e sulla presenza di una dimensione *altra*. Quella dell'anima, appunto. Quella spirituale. La ragazza nel caffè di Parigi sottolinea: "Anche noi corriamo dietro a tutte le nostre cose e perdiamo l'anima: bisogna aspettarla". "Per farne cosa?" - ribatte l'uomo. "Tutto quello che ci sembra inutile", è la risposta della giovane donna. Sono l'armonia, l'equilibrio, la conciliazione, le parole chiave del racconto. Gli indigeni non sono solo i portatori delle merci destinate alla spedizione, ma anche dell'istanza spirituale. L'appello è rivolto ad un atteggiamento più disponibile nei confronti di una realtà (spirituale) che va oltre quella specificamente materiale.

Ma cosa intendiamo per spiritualità? Parola con attribuzioni plurime, difficile da condensare in una definizione. Soprattutto se intesa in una accezione estremamente ampia: religiosa, laica e anche atea. Il teologo Carlo Molari lo ha fatto recentemente sulle pagine di questa rivista: "La dimensione spirituale è una qualità personale che si sviluppa nella maturità di ogni persona che sia pervenuta a determinati sviluppi interiori; [...] non si riferisce a pratiche religiose o all'osservanza di leggi morali, quanto alla qualità nuova dell'esistenza, a un modo di vedere la realtà, di vivere relazioni" (1). Un soffio, un respiro, un'aspirazione profonda di ciascuno, la definisce il teologo della liberazione Marcelo Barros. La spiritualità, quindi, non è attinente a specifiche opzioni legate al mondo della religiosità strettamente inteso. Non esclude la dimensione materiale. Semplicemente non si limita ad essa. Allarga lo sguardo. Presuppone "la consapevolezza che in gioco, nella vita, c'è una forza più grande di noi" e, di conseguenza, richiede un atteggiamento di ascolto e di accoglienza di questa "forza fondante



“Cosa cercate?”

dello Spirito” (2). Non include nemmeno la sola dimensione trascendente. È un’operazione di armonizzazione. Di equilibrio. Bisogna attendere l’anima!

Non preoccupatevi...

Durante il viaggio verso Gerusalemme, dopo aver parlato a una moltitudine di persone, mettendoli in guardia dalla cupidigia, Gesù si rivolge ai suoi discepoli. Lo fa con uno dei tanti discorsi provocatori, difficili da interiorizzare: “Non preoccupatevi per la vita per ciò che mangerete, né per il vostro corpo come lo vestirete; infatti la vita vale più del cibo e il corpo più del vestito” (Lc 12,22). Cita poi i corvi che trovano da mangiare e i gigli che hanno vestiti più belli di quelli del re Salomone. L’invito è a non preoccuparsi, a non affannarsi per le cose materiali. Un messaggio ostico. Il senso, però, appare sufficientemente chiaro. L’ansia e l’agitazione per i beni non permettono di dare il giusto peso alle realtà umane” (3). Non permettono, soprattutto, di accogliere l’invito alla realizzazione di quella particolare condizione che viene indicata come regno (4). Sembrerebbe un invito al disimpegno ed è, invece, un messaggio di liberazione. Dalla schiavitù dei beni, dal loro accumulo: dall’esserne posseduti invece che dal possederli (5).

Anche il brano del Vangelo pone numerosi interrogativi. Alcuni su tutti. Quale rapporto c’è tra le istanze della vita materiale e quelle spirituali? L’una è davvero impedimento per l’altra? A quali condizioni si può arrivare a quella armonia cui si faceva cenno? Il racconto evangelico indica nella cupidigia, nell’attaccamento egemone ai beni, nella scelta di *mammona* l’ostacolo fondamentale alla dimensione spirituale. Sono i semi caduti tra le spine della parabola del seminatore: vengono soffocati, perché “... sopraffatti dalle preoccupazioni, dalla ricchezza e i piaceri della vita, e non giungono a maturazione” (Lc 8,14). La risposta evangelica sembra, quindi, chiara. La visione materialista, legata solamente al possesso delle cose, alla relazione individualista e all’esclusivo soddisfacimento dei desideri materiali, è un ostacolo alla vita spirituale. La sola strada possibile per aprirsi a una realtà spirituale (religiosa o laica) passa, dunque, attraverso la ricerca di ciò che potremmo definire un rapporto “essenziale” con i beni e con le cose materiali (necessari, ma non esclusivi).

La soluzione appare, quindi, la ricerca dell’essenzialità. C’è da chiedersi, però, cosa s’intende per essenzialità? Ma, soprattutto, è necessario interrogarsi se c’è ancora spazio nell’attuale modello sociale di convivenza per la ricerca della spiritualità e dell’essenzialità delle cose. Le domande si intrecciano. La risposta negativa all’ultimo interrogativo appare meno scontata di quanto possa apparire.

Per quanto il mondo occidentale viva in larga parte immerso in una sorta di dittatura economico-consumistica, che ha addirittura provocato una mutazione antropologica in senso individualista ed edonista, i segnali di un profondo disagio interiore dell’“uomo post-moderno” sono abbastanza evidenti. Pur espressa con modalità e atteggiamenti spesso contraddittori, la ricerca di un “senso” nelle cose è più presente di quanto possa sembrare. A volte viene declinata in



modo confuso e addirittura utilitaristico, ma una certa irrequietezza sembra essere presente. Le sbornie di consumo e, nello stesso modo, le frustrazioni per il mancato consumo, lasciano strascichi di malessere evidenti. “La rivolta contro la brutale riduzione di ogni cosa al fatto economico, la ricerca di una ragione morale per rimanere umili nella prosperità e sereni nelle sfortune, la stima di qualche cosa al posto del danaro, della produzione e del benessere, mi sembrano le prime parole che vanno pronunciate se vogliamo diventare umani e vedere con occhi umani”, affermava don Primo Mazzolari.

Nemmeno la risposta positiva appare, però, scontata. Non è vero che il livello di imbarbarimento culturale, civile, sociale nel quale è stato trascinato l'occidente industrializzato dal modello socio-economico capitalista debba/ possa necessariamente esprimere una spinta alternativa in senso spirituale e, soprattutto, di essenzialità. Tutt'altro. Spesso anche le pulsioni spiritualiste sono spesso intrise di culture e valori prettamente individualisti ed edonisti (6).

Un vero e proprio percorso di liberazione

La ricerca dell'armonia appare, dunque, complessa. L'equilibrato rapporto dei beni e delle necessità materiali con una pulsione spirituale non è agevole. Serve un cambio di stile. Invertire la rotta. Langer al competitivo motto olimpico *citius, altius, fortius* (più veloce, più alto, più forte) contrapponeva il suo pensare ed agire *lentius, profundius, suavius* (più lento, più profondo, più dolce). È un vero e proprio percorso di liberazione che bisogna intraprendere. Paragonabile a quello biblico dell'Esodo. Richiede le medesime tappe percorse dal popolo d'Israele. Prima, la coscienza della propria schiavitù. Apparentemente il passaggio più immediato: probabilmente, invece, il più impegnativo. Nell'attuale società non è semplice percepire completamente il grado di asservimento (in gran parte indotto) nei confronti degli averi, dei bisogni falsi o repressivi come li definiva il filosofo Herbert Marcuse.

Spesso individuiamo nelle valvole di sfogo, che il sistema stesso accuratamente costruisce, un atto libero che mitiga le sensazioni di oppressione. Sarebbe forse necessaria la figura profetica. Come quella di Mosè. Oggi, comunque, assolutamente assente. Come noto, anche dopo la determinante presa di coscienza della propria realtà, il cammino della liberazione non è compiuto. Attende il deserto. La prova. In questo luogo, non fisico, ma psicologico e (non per tutti) teologico, la ricerca dell'essenzialità diventa urgente. Un'essenzialità intesa nelle sue molteplici declinazioni, che i vari sinonimi di questa parola ci aiutano a decifrare: sobrietà, semplicità, modestia, sostanza, senso del limite, onestà, giustizia. Il deserto è il luogo della prova. Dove ognuno può confrontare e testare la sua scelta con le difficoltà e, soprattutto, con le proprie debolezze.

È un percorso individuale, certo. Ma anche collettivo. Comunitario. Rispetto al racconto biblico non si raggiungerà la terra “dove scorre latte e miele”. Sarà solo un lungo viaggio. Vissuto con la massima consapevolezza possibile.



“Cosa cercate?”

Una questione di scelta di vita e di responsabilità. Perché “dov’è il vostro tesoro, là sarà anche il vostro cuore” (Lc 12,34)(7).

Giorgio Pilastro

Note

- 1) Carlo Molari, “La sfida dello Spirito”, *Esodo*, n° 4/2010.
- 2) Ibidem.
- 3) Santi Grasso, *Luca*, Edizioni Borla, Roma 1999, pag. 366.
- 4) “Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta” (Mt 6,33).
- 5) “La vera motivazione della libertà nei confronti delle preoccupazioni materiali sta nell’impegno totale del discepolo alla ricerca del regno di Dio, il quale non è quello futuro ed escatologico, ma quello già presente nella storia”. - Santi Grasso, *Luca*, Edizioni Borla, Roma 1999, pag. 367.
- 6) “Il distacco non riguarda solo le cose materiali, non è solo digiuno della bocca, ma anche del cuore: digiuno dal cibo, dall’affettività, dai beni superiori dello spirito, perfino digiuno da Dio, per un più puro amore di lui. Perché l’uomo rozzo è concupiscente nella carne, avido di piaceri e di ricchezze, ma l’uomo interiore, l’asceta, il mistico è concupiscente nello spirito, avido di virtù, cupido di Dio che vuole avere per sé: per possederlo più che per farsene possedere. E questa ossessività, quest’ingordigia, è anch’essa una mancanza di silenzio”. - Adriana Zarri, *Un eremo non è un guscio di lumaca*, Einaudi Editore, Torino 2001, pag 44.



Carl Bloch, *Gesù nel Gethsemani confortato dall'angelo*
Cappella del Castello di Frederiksborg, dettaglio

- 7) “Il tesoro è il punto di gravitazione della vita dell’uomo; a seconda che si colloca in un posto o in un altro imprime un indirizzo diverso alla propria esistenza”. - Ortensio da Spinetoli, *Luca*, Cittadella Editrice, Assisi 1999, pag. 438.



Secondo Adriana Destro, docente di antropologia culturale presso l'Università di Bologna, è lo stile di vita la base più certa per la ricostruzione storica di Gesù. Per definire la "pratica di vita" di Gesù prende perciò in considerazione le scelte ed esperienze regolari e costanti, soprattutto il suo modo di spendere la propria esistenza.

Gesù. Un uomo, una "pratica di vita"

È difficile presentare una figura chiara e definitiva di Gesù. I luoghi e la gente che conosceva o frequentava, il suo stile di vita, spesso ci sfuggono. A ben vedere, ci sfuggono parecchi dati essenziali. È nato a Betlemme (*Matteo*) o a Nazaret (*Luca*)? Come si presenta alla gente, quali sono i suoi atti e gesti? Le narrazioni divergono. In alcuni testi canonici i suoi discepoli non riconoscevano la sua identità (*Marco*) in altri passi chi lo incontra non ha difficoltà a cogliere tale identità (*Giovanni*). Anche le azioni di Gesù sono narrate in modo differente. Per fare solo un esempio, in *Marco* si narra che, caricato della croce, Gesù cammina silenziosamente verso la crocefissione. In *Luca* parla e interagisce durante il cammino e perfino sulla croce. È noto che le scene ricostruite nelle narrazioni evangeliche sono state in circolazione molto tempo prima di essere messe per iscritto e sono state variamente rielaborate (1). Come affrontare, date le circostanze, lo stile di Gesù?

1. Agli occhi di molti, i dati concreti relativi all'esistenza terrena di Gesù sembrano di poco conto, ad altri sembrano troppo incerti, incompleti e manipolati. Gli uni e gli altri tendono a sottovalutarli perché si tratta di informazioni o notizie raccolte molti decenni dopo la morte di Gesù e da testimoni non oculari. Non pochi preferiscono interpretazioni o quadri concettuali che prescindano del tutto da ciò che Gesù faceva o dal modo in cui agiva con la gente. Noi riteniamo che, malgrado tutto, alcuni dei racconti, pur incompleti o rielaborati, possano restituirci dettagli significativi sul modo di comportarsi di Gesù. Nel libro *L'uomo Gesù. Luoghi, giorni, incontri di una vita* (2), abbiamo tentato di rappresentare Gesù come persona, con un proprio profilo e modo di fare, consapevole dei problemi e delle condizioni degli uomini. E ciò nella convinzione che il primo e più diretto "messaggio" di Gesù vada trovato nel tipo di vita che ha seguito.

E. P. Sanders, nel suo libro *Gesù e il Giudaismo* (3), non aveva voluto basare la sua ricostruzione storica sulle parole di Gesù, ma sulle sue azioni. Nel nostro libro *L'uomo Gesù*, invece, abbiamo sostenuto, che è lo stile di vita la base più certa per la ricostruzione storica di Gesù. È il genere di esistenza che egli decide di scegliere per sé - e che richiede a chi lo segue - che offre una serie di sintomi sulla sua realtà terrena, sul suo modo di comunicare e insegnare. Questa prospettiva permette di attenuare le difficoltà presentate dalle divergenti versioni dei testi. Ci differenziamo da Sanders perché non prendiamo in considerazione singoli atti. Non ci limitiamo ad analizzare il fatto che Gesù è



“Cosa cercate?”

stato battezzato da Giovanni, ha compiuto un'azione di “purificazione” nel Tempio, è entrato a dorso d'asino e con un corteo acclamante in Gerusalemme. Queste sono tutte azioni singole, anche se molto decisive, ma non definiscono il modo o “pratica di vita” di Gesù. Ciò che determina il suo modo di esistenza sono scelte ed esperienze regolari e costanti. È soprattutto quella di lasciare tutto e di muoversi fra la gente, ogni giorno. È quella di cercare di incontrare ovunque e aiutare persone a lui per lo più sconosciute; è quella di dedicare, senza risparmiarsi, la propria vita alla folla, e di chiedere ai discepoli più vicini di condividere la sua stessa vita. Noi abbiamo cercato di capire questo suo modo di spendere la propria esistenza.

La “pratica di vita” è l'insieme delle scelte, strategie e tecniche messe in atto da un individuo o da un gruppo per dar senso e garantire la propria esistenza. Si riassume nell'interagire con un preciso ambiente e nell'adeguarsi. Significa, in modo più o meno inevitabile, spingersi verso certi obiettivi. La pratica di vita di un contadino sedentario è diversa da quella di un mercante che viaggia per comprare e vendere, da quella di un eremita isolato o di un monaco chiuso per lunghe ore in una cella. Ma è diversa anche da quella di un pastore (che pur vive accanto al contadino o al mercante), legato come è costui alla pastura, alla custodia del gregge. I vari modi di percepire e vivere necessità, ruoli e doveri, offrono a ciascun individuo squarci e visioni diverse sulla vita.

A trent'anni circa - dunque ad un'età sicuramente matura per la sua epoca - Gesù sceglie una modalità di vita radicale che non ha nulla a che vedere con il radicarsi in un territorio, in un mestiere o in un gruppo sociale (4). Gesù decide cioè di non accettare più i modi e le consuetudini dei suoi compaesani. Non desidera perpetuare per sé le regole del suo cetto e della sua tradizione familiare. Vuole dare altre prospettive alla gente e strappare le persone dalla loro condizione, ristretta e senza esito. Decide di cercare un'altra via. Inaugura un'altra pratica di vita, e la propone a molte persone che incontra. Lascia beni e casa, si mette in cammino.

2. Gesù apparteneva a un mondo di contadini, di braccianti, di operai giornalieri, di pescatori, di proprietari di campi e di barche, spesso modesti. Si narra che visitasse villaggi di ogni genere, in continuazione. Si racconta che si muovesse a piedi, lungo sentieri di campagna, che scegliesse camminamenti e zone rivierasche (5). La sua fatica non era poca, le incertezze infinite. In questo senso, ha rinunciato alla stabilità e alla sicurezza degli usuali ambienti protettivi (famiglia, parenti, alleati, vicini e compaesani).

Vivendo e muovendosi in un paese agricolo, Gesù conosceva bene la vita dei campi, i ritmi e i cicli delle stagioni, le risorse e le insidie del “mare” (cioè del lago di Galilea). Aveva una conoscenza di prima mano dei modelli e delle condizioni di ristrettezza della gente d'Israele. Sapeva cos'era la vita domestica e il radicamento in un territorio, i ripetuti spostamenti degli artigiani di casa



in casa, i traffici dei commercianti che solcavano le strade, lo sradicamento dei nullatenenti e l'abbondanza delle case ricche. Il suo modo di fare non poteva non dipendere dal suo avere sott'occhio tutto questo. Egli era nella situazione di ammaestrare e di dar fiducia a quelli che aveva di fronte perché capiva e conosceva la loro esistenza. E questo specifico sapere entra nel suo stile di vita.

Gesù era immerso in un mondo fatto di fatica e di frugalità. Forse ha visto molte persone affaticate, sfiduciate o rassegnate. Egli rimane in questo mondo marginale e provato. Non lo lascia mai. Resta legato al destino dei villaggi, dei borghi che hanno esigenze elementari e ineliminabili. Gesù trova nei villaggi il mondo reale che lo interessa e al quale vuole rivolgersi.

Bisogna ricordare che il villaggio non è un ambiente amorfo e desolante: i villaggi sono una porzione essenziale, sebbene fragile, di ogni società antica. Producono per sé, commerciano e approvvigionano le città. Il loro tessuto sociale è variegato. È ciò che mostrano le vicende attribuite a Gesù: egli tratta con poveri e ricchi, mendicanti e esattori di tasse, farisei potenti e povere vedove. Si racconta, per di più, che Gesù "entrava" in case benestanti e in piccole dimore. Si rifocillava ai pozzi e si cibava in sale da pranzo di uomini importanti. È come dire che Gesù non sembra in rapporto solo con mendicanti, malati e relitti umani. Avvicinava o meglio non allontanava da sé né bisognosi né ricchi. Stringeva legami con coloro che accettavano di incontrarlo, di essere avvicinati.

I testi (Mt 10,5-6; 15,24) esplicitano bene il fatto che Gesù si muoveva con l'intento di contattare "le pecore perdute di Israele", un mondo da soccorrere, da istruire sull'avvento divino. Annunciava il prossimo Regno di Dio. In questo suo proposito, è opportuno sottolinearlo, Gesù appare socialmente debole, senza reti di protezione. Come uomo religioso non aveva patroni e difensori. Non aveva sostegni cittadini e istituzionali. I suoi difensori e alleati naturali erano soprattutto le folle che lo seguivano, deboli quanto lui.

Gesù si era assunto dunque un compito arduo. Lo perseguì a modo proprio. Non volle istituire un luogo (scuola, casa, convento, mensa o luogo di raduno) in cui mettere insieme "allievi" o "compagni", in cui fondare un gruppo o un sistema religioso. Non sembra sia stato intenzionato a costruire aggregazioni massicce e permanenti, affiliazioni robuste e durature. Gesù anzi diceva spesso di voler andare oltre o "altrove" (Mc 1,38), in posti non ancora raggiunti per annunciare il suo messaggio. Dopo aver visitato un villaggio pare non vi volesse restare o ritornare. Proseguiva verso un altro luogo. Sentiva l'urgenza di farlo; era disposto a tutto, pur di raggiungere più gente possibile.

Lo stile di Gesù si costruisce nell'incontro personale, nel faccia a faccia, nel colloquio tra individui reali. Tende a creare rapporti con uomini e donne di tutti i ranghi. Non mira a solidificarsi in alcun rapporto standardizzato. Non si lega ad alcun potere. Osserva il mondo che lo circonda con gli occhi di una persona che vive la vita di chi lo ascolta. Ma che passa e va più avanti. Per



“Cosa cercate?”

questo suo incalzante “proseguire oltre”, egli attrae molta gente. Essa si incammina con lui, lo segue fiduciosa. Noi siamo convinti che la gente aderisse a Gesù in primo luogo per il modo in cui egli viveva e si comportava giorno per giorno, casa per casa. Egli poteva stare con chiunque. Si presentava in mezzo alla sua gente privo di risorse, di protezioni, di propri tornaconti. Ma si accostava con autorità alle persone, parlava intensamente con loro. Ciò modellava la sua vita e quella di quanti lo ascoltavano.

Ciò che Gesù mostrava di sé era un’infinita e fedele attesa del Regno. La sua vita era spesa per annunciarlo e prepararne l’avvento. Possedeva solo le sue forze ed era disposto a donarle per questo. Era questo tipo di comportamento radicale che faceva crescere il suo legame con le folle e dava loro speranza.

3. Il rapporto fra parole e stile di vita è chiaro. Il parlare o il predicare alla gente richiede una decisiva scelta di vita. Nessuno può dire a un altro “vendi tutto, poi vieni e seguimi”, se per primo non ha venduto tutto e non ha deciso di dipendere per il proprio nutrimento e la propria difesa dagli altri. La condizione di Gesù è quella dell’incertezza totale e dell’affidamento incondizionato a Dio. Per questa sua concreta scelta di campo può essere credibile, elargire a proprio modo parole e insegnamenti.

È lo stile concreto e convincente di Gesù che porta i discepoli a lasciare tutto e a seguirlo. Essi, nel momento in cui lo seguono, percepiscono che egli non li invita a una vita insicura e povera, quasi che la povertà fosse un ideale ascetico di vita. Nulla è più lontano da Gesù dell’ascetismo fine a se stesso o come mezzo per raggiungere un contatto col divino. Il distacco radicale e la vita itinerante che Gesù praticava (e chiedeva) erano le condizioni per rendere la propria vita disponibile alla volontà di Dio.

Da ciò deriva un corollario. Strettamente legate alla pratica di vita di una persona crescono le sue idee, le sue concezioni. Non è possibile separare astrattamente il modo di pensare di un individuo dal suo modo pratico di comportarsi con gli altri. Per questo motivo, siamo convinti che le parole di Gesù, le sue idee, il suo messaggio non siano comprensibili al di fuori della sua realtà umana ed esistenziale. Non si possono sviluppare degli insegnamenti e delle teorie teologiche e dogmatiche su Gesù discostandosi, ignorando la sua pratica di vita.

Parte del corollario riguarda il fatto che l’itineranza di Gesù è costellata da eventi in cui sono importanti il soccorrere, oltre che il parlare. Gesù agisce: guarisce e fa atti portentosi, libera dai demoni. La gente lo conosce per questo e lo cerca per essere sanata, liberata, restituita alla vita. Questo è un altro versante indicativo delle modalità di vita di Gesù che non può passare inosservato.

I testi ci mostrano che, tuttavia, la strada era difficile. Gesù invitava all’attesa del Regno, ma la gente cercava conforto, protezione, il potere taumatur-



gico di un maestro. Lo vuole toccare, lo insegue spesso per ottenere benefici istantanei. La gente lo vede sicuramente come un baluardo contro disgrazie e penurie. Non sempre capisce. Lo stile di Gesù è stato anche frainteso.

In sostanza, l'elemento fondamentale della pratica di vita di Gesù è la sua disponibilità senza retropensieri e senza mire o traguardi istituzionali. Le conseguenze sono chiare. Gesù, rinunciando ad avere sicurezze e riprendendo ogni giorno, incessantemente, il cammino verso altra gente, altri luoghi, corre pericoli. Diventa facilmente contestabile, attaccabile. Il suo stile di vita è costantemente esposto ad un annientamento.

In breve, la condizione di Gesù è segnata dal *distacco* dall'ambiente protettivo della parentela e dal nucleo domestico, come pure dalle forti relazioni (anche politiche) che l'uno e l'altro comportano. È caratterizzata dalla sua *vicinanza e intimità* con la popolazione, soprattutto con quella indifesa e debole. È un intimo accostamento che consola e aiuta la gente, ma non offre a Gesù nulla in termini di solidità e protezione. Chi cercherà di farlo morire (Mc 3,6-7; Gv 7,1) avrà alla fine buon gioco.

4. Una pratica di vita, si è detto, ha una propria logica che determina e condiziona il modo di rapportarsi a persone, luoghi e tempi, di entrare in rapporto con se stessi e con un intero ambiente. Il fatto che Gesù non abbia scelto volontariamente uno stile ascetico o disincarnato, significa che ha consapevolmente preferito le logiche della relazionalità vera e mobile, del concreto coinvolgimento negli eventi reali. E gli effetti della provvisorietà che esse comportano.

Lo stile di vita di Gesù comporta, in sostanza:

a) *Una grande disponibilità ai rapporti diretti e spontanei con soggetti di ogni genere.* Gesù va incontro a viso aperto alle persone, non sta ad aspettare che la gente lo cerchi o mostri la voglia di seguirlo. Non si ritira e non fonda luoghi privilegiati in cui tessere i propri rapporti e crescere una classe di *leaders* o guide religiose. Qualsiasi luogo è adatto al faccia a faccia. Ogni momento è favorevole per parlare ed instaurare un contatto. Gesù è disponibile ad ascoltare, istruire, rimproverare, perdonare.

b) *Una netta distanza dai poteri che condizionano la vita quotidiana della gente.* L'incontro con la gente avviene al di fuori di condizionamenti estranei, lontano da ambienti influenti. Non dipende o non risponde cioè agli interessi di un ceto, di un ambiente, di un nucleo domestico (nel quale di solito gli individui sono vittime delle proprie relazioni economiche e politiche, parentali). Soprattutto Gesù non è portatore di propri interessi personali, di quelli di un gruppo o di un settore emergente che vuole affermarsi.

Decisivo è anche un altro fatto. Dato che Gesù appare svincolato da forze e sostegni esterni, la gente che egli incontra non riesce a situarlo all'*interno* delle proprie categorie culturali e sociali, del proprio normale reticolo di relazioni. Egli resta fuori dagli schemi in uso nelle vicende della gente comune. E



“Cosa cercate?”

questa sua situazione di alterità, di eccezionalità, viene contornata di luce particolare. Ha molta influenza.

Gli incontri diretti con la popolazione avvengono in una situazione di rarefazione, di sospensione degli usuali ritmi, dei normali legami. Dove si presenta Gesù, le reti sociali avvinghianti sembrano allentarsi o interrompersi. Gli orizzonti sembrano allargarsi e il seguito di Gesù, che spera nella sua azione, si ingigantisce.

L'entusiasmo di chi segue Gesù non è immaginabile. Travolgente è la massa di persone che accorrono e vogliono un contatto, un incontro con lui. Egli è letteralmente assediato, costretto a sottrarsi all'incalzante pressione di tanta gente. La folla non gli dà tregua. Questa situazione di folla che preme non è dovuta a un mero bisogno spirituale o religioso della popolazione. È l'effetto del modo di comunicare di Gesù, rassicurante e coinvolgente, in cui si crea la speranza di molti di sentirsi accolto e protetto (al di fuori dei normali mezzi sociali di protezione).

c) *La mobilità da villaggio a villaggio impone il “centramento” dell'itinerante in Dio.*

Non avendo alcuna base nel lavoro, nei nuclei familiari, nei doveri usuali, l'uomo Gesù cerca in Dio il proprio sostegno. Vi cerca il senso degli eventi. Visto che non cerca di dare agli eventi un significato personale, chiede a Lui di intervenire: Gesù desidera che l'ordine del cielo si riversi nel mondo. Pensa che solo Dio possa cambiare gli eventi. Questo è ciò che annuncia e cerca di far capire con la sua modalità di vita. Personalmente si affida e resta fedele al suo progetto radicale fino alla morte.

Gesù, nella sua pratica religiosa, prega. Questo è un tipo di “centramento” decisivo. Va notato con forza che Gesù non solo si muove e visita i villaggi, ma cerca luoghi solitari per la propria preghiera. È proprio la fragilità e lo sradicamento dell'itinerante che conduce Gesù a centrarsi in Dio. Importante è dunque il fatto che il bisogno di isolamento è una parte assolutamente centrale del suo stile di vita. Le narrazioni dicono che Gesù si alza presto il mattino, se ne va in luoghi deserti o nascosti, si isola per pregare.

Gesù vive dunque fra bagni di folla e momenti di separatezza da tutti. Conosce la solitudine. Nessuno è testimone in tutti i momenti della sua vita interiore. Nessuno ha potuto assistervi, senza il suo permesso. Forse si sottraeva ai compagni in certi momenti di assoluta concentrazione in Dio. È questa una parte poco nota della storia personale dell'uomo Gesù. Molte potrebbero essere state le giornate in cui Gesù è stato assolutamente solo.

I suoi momenti di preghiera talora precedono la ricerca di nuovi incontri e di nuovi faccia a faccia con la gente (6). Per un uomo che non portava neppure una bisaccia, si può immaginare che la preghiera fosse la modalità che dava senso al “cercare” le pecore di Israele. Alcuni aspetti fondamentali della figura storica di Gesù possono essere compresi a partire proprio dall'isolamento. Gesù riceve - secondo il linguaggio odierno - “visioni e rivelazioni”.



Si tratta di nuovo di eventi che vive da solo. Fanno parte della sua vita interiore mal conosciuta dai seguaci, e influiscono sulle sue traiettorie di vita.

In sostanza, nelle narrazioni evangeliche, affiora un'alternanza fra "stare insieme" e "allontanarsi", entrare in un villaggio e uscirne. Tra starsene "nascosto" (Mc 7,24) o "in disparte" (Mc 6,30-32). Tutto questo scandisce una vicenda che non è uniforme. È anzi singolare e imprevedibile (7).

d) *L'insicurezza materiale e quotidiana comporta la necessità di appoggiarsi ad altri.*

Chi non ha casa, ha poche alternative: ha bisogno di chiedere aiuto e ospitalità, cibo e riparo. Ospitalità e commensalità diventano un elemento essenziale dell'itineranza gesuana. Gesù e i suoi chiedono e ottengono sostegno dalla gente comune, ma anche da persone abbienti. La regolarità di queste richieste, la frequenza con cui vengono presentate e il modo in cui vengono soddisfatte aggiungono consistenza alla pratica di Gesù. Danno un tono tutto particolare alla figura storica di Gesù. Egli conta sulla benevolenza altrui, è nelle mani di chi accetta di accoglierlo. Ne fa tanto conto che diventa severo e inflessibile verso chi si sottrae al dovere dell'accoglienza gratuita.

5. Con queste riflessioni, noi non affermiamo solamente che Gesù era un itinerante, ma che la sua modalità di vita, come si è detto, con tutte le sue particolarità, genera un messaggio, il vero messaggio di Gesù. Esso proviene da ciò a cui ha rinunciato, dalle fatiche che ha sopportato, dal dramma che ha vissuto. Questo approccio, evidentemente, intende andare aldilà di una storia della teologia, o di una storia del cristianesimo. Vuole essere un passo in altra direzione. È un punto di vista che ci spinge a pensare a Gesù come a un soggetto storico, definito da aspettative, logiche, dinamiche, gesti e comportamenti. Ci conduce a collocare Gesù al "suo posto", entro il suo quadro culturale e la sua epoca. La specificità di Gesù sta nell'aver incarnato un modo di esistere che ha intensificato e fecondato i rapporti umani.

Aver posto al centro del discorso la pratica di vita di Gesù, significa avere dato indirettamente anche un contributo teologico rilevante. Una teologia cristiana non può proporre una dottrina cristiana se non ha una conoscenza profonda dello stile di vita di Gesù. Le idee staccate dalla pratica come è stata vissuta da Gesù non sono di Gesù.

In conclusione, il gruppo di Gesù è diverso dalla parentela e dalle istituzioni religiose della sinagoga e del tempio. È una forma associativa volontaria e interstiziale (8) che occupa spazi ed esiste accanto o in mezzo ad altre strutture. Essa entra necessariamente in stretto confronto con le forme sociali di base della società, e le influenza. Tutto questo costituisce il fattore delicato o il centro creativo del movimento di Gesù come struttura sociale. Si tratta di un argomento che sicuramente merita un'approfondita riflessione.

Adriana Destro



“Cosa cercate?”

Note

1) Cfr. B. Ehrman, *La verità sul Codice da Vinci*, Milano, Mondadori 2004, 114-115.

2) (Milano, Mondadori 2008; Fortress Press 2011) Traduzione americana, *Encounters with Jesus*, Minneapolis, Fortress Press 2011. Avevamo presentato in passato analisi di singole tematiche: “La remissione dei peccati nell’escatologia di Gesù”, *Annali di Storia dell’Esegesi* 16/1 (1999) 45-76; “Gesù e il sacrificio ebraico”, *Annali di Storia dell’Esegesi* 18/1 (2001) 129-168; “Between family and temple. Jesus and sacrifices”, *HTS Theologese Studies - Theological Studies* 58 (2002) 472-501; “Fathers and Householders in Jesus’ Movement: the Perspective of the Gospel of Luke”, *Biblical Interpretation* 11 (2003) 211-238; “Die zentrale Rolle des Konflikts in Verkündigung und Handeln Jesu”, in G. Gelardini-P. Schmid (Hrsg), *Theoriebildung im christlich-jüdischen Dialog. Kulturwissenschaftliche Reflexionen zur Deutung, Verhältnisbestimmung und Diskussionsfähigkeit von Religionen*, Stuttgart, Kohlhammer 2003, 131-149; «I detti extracanonici di Gesù e la loro rilevanza per la ricerca sul Gesù storico», *Ricerche Storico-Bibliche* 10/2 (2005) 105-132; “Continuità o discontinuità tra Gesù e i gruppi dei suoi seguaci nelle pratiche culturali di contatto con il soprannaturale?” in L. Padovese (a cura di), *Atti del Nono Simposio Paolino. Paolo tra Tarso e Antiochia*, Roma, Pontificio Ateneo Antoniano 2006, 21-43. Di pubblicazione imminente: M. Pesce, *Da Gesù al Cristianesimo*, Brescia, Morcelliana 2011.

3) Ed. orig. 1985; trad. it. *Gesù e il Giudaismo*, Genova, Marietti 1995.

4) Destro-Pesce, *L’Uomo Gesù*, 5-7; 42-58.

5) Cfr. *L’Uomo Gesù*, 26-28.

6) *L’Uomo Gesù*, 55-58.

7) *L’Uomo Gesù*, 55.

8) Da circa 10 anni abbiamo insistito in articoli e libri diversi sul concetto di interstizialità a partire da un articolo di J. Z. Smith del 2000 poi ripubblicato in *Relating Religion* del 2004. Vediamo che oggi alcuni altri sulla nostra scia hanno adottato questo termine, ma ciò implica anche il mutamento di diversi concetti, come quello di chiesa e del modo stesso di concepire la nascita del cristianesimo e la natura delle prime cosiddette “comunità” di seguaci di Gesù. Vedi quanto abbiamo scritto in: *L’Uomo Gesù*, 42-58; e “Dalla pratica religiosa di Gesù a quella dei suoi seguaci”, in *Ricerche storico-bibliche* 2009/2, 139-164; “Dal gruppo interstiziale di Gesù alla ekklesia: mutamenti nel ruolo delle donne”, *Annali di Storia dell’Esegesi* 27/2 (2010); “Dentro y fuera de las casas. Transformaciones en el papel de las mujeres desde el movimiento de Jesús hasta las primeras Iglesias”, in: Mercedes Navarro - Marinella Perrone (eds.), *La Biblia y las mujeres. El Nuevo Testamento*, Estella, Editorial Verbo Divino 2011, 307-326.



Colijn de Coter, *Cristo come uomo dei dolori*
1500 circa, Collezione privata



Ciò di cui si vuol parlare generaliter in questo articolo riguarda la possibilità di una "spiritualità" senza ulteriori determinazioni per "silenziosi su Dio" o del tutto non credenti. Ma riferimenti alla spiritualità cristiana inevitabilmente non mancheranno, in forma sia allusiva che esplicita. Paolo Caena è membro della redazione di Esodo.

Spiritualità senza religione e senza Dio

Spiritualità e secolarizzazione

Credo sia giusto rivendicare, per molti di coloro che non praticano una religione o non credono in un Dio (le due cose non vanno sempre assieme), il diritto di veder riconosciuta anche alla loro vita un carattere "spirituale". Termine quasi indefinibile questo, e come ho potuto constatare addirittura ostico a qualcuno, e ciò nonostante a molti così chiaro nel suo senso più vasto di vita interiore, personalmente direi - da praticante buddhista - di "coltivazione del cuore" (o meglio: della mente-cuore, 'citta'), *citta-bhâvanâ* (cioè "ciò che fa essere, sviluppare, maturare la mente-cuore") nell'antica lingua pali: un percorso interiore, ma volto a vivere nel mondo tra gli altri in modo saggio e consapevole. Vorrei insistere su come questa "coltivazione del cuore" possa andar bene sia per i non credenti come per i credenti; è infatti curioso, se non addirittura insensato, pensare che non si possa trarre, da questa come da altre pratiche sapienziali antiche, che funzionano da tempo immemorabile e in cui non si parla mai espressamente di Dio o di dèi, una strada di saggezza valida anche per dei credenti, a qualsiasi religione o fede si sentano legati. Una strada che andrebbe anzi recuperata, poiché la cultura occidentale, abbandonata fin quasi dai suoi albori (salvo eccezioni e ritorni) la saggezza in favore della verità e della tecnica, nonostante i grandi successi ottenuti, lo ha fatto purtroppo a scapito di ciò che ora finalmente sembra fondamentale recuperare.

Ma quale può essere o diventare il seme di una dimensione spirituale nella vita di un non credente o semplicemente di un "silenzioso su Dio"? Come si può non credere e avere insieme, oltre a una vita interiore, dei valori in base a cui agire in condivisione e dialogo anche con credenti in una società che sia comunque aperta e democratica? Forse perché ogni uomo è per natura *capax boni*, in grado di distinguere bene e male? Mi sembra una spiegazione troppo legata a una presunta "natura dell'uomo". Se non altro perché, solo per fare degli esempi, se contrastare la violenza e l'ingiustizia, riconoscere valori e diritti può essere proprio di credenti come di non credenti, se si va poi a vedere *quali* valori e *quali* diritti (cosa molto di attualità, in un periodo di temi eticamente sensibili e di nuovi valori che diventano da subito non negoziabili), solo pochi, credenti e non credenti, sembrano riuscire (o essere riusciti) a raggiungere un'onesta capacità di discernimento a questo riguardo, al di là delle appartenenze.

I percorsi biografici dei non credenti possono essere i più svariati e anche



“Cosa cercate?”

riservare delle sorprese. Ciascuna di queste persone - io sarei più tra i “silenziosi su Dio” (proprio come il Buddha), espressione con cui ho sostituito l’equivoco termine “agnostico” -, lasciata nella giovinezza o in un altro momento della vita una fede e soprattutto una religione ricevute con la nascita, perché magari inculcategli con sottile violenza nell’infanzia e nell’adolescenza, oppure perché percepite come ormai destituite di verità, invece di smarrirsi, o dopo essersi smarrita, può con onestà cercare ancora il suo sentiero “spirituale”, magari impegnativo o tortuoso, metafora dello smarrirsi e del (ri)trovare, nel bosco della vita. Sì, anche ritrovare, dopo aver perduto; così come trovare per la prima volta, perché il percorso può essere inverso, e c’è chi da un vuoto o un nonsenso può scoprire una fede e una religione, nonché una spiritualità. Dipende spesso comunque da dove si parte e da come ciò viene percepito e vissuto. L’importante è gioire infine di un senso convincente, magari *di un modo solo “etico-spirituale” di vivere quella che era stata una religione complessa e totalizzante*, e viverlo questo senso, senza restare nel “sonno sveglio” in cui siamo prevalentemente immersi; giocarselo nella propria interiorità di fronte al limite e alla morte, così come nei rapporti intersoggettivi e in quelli più vasti della *polis*, davanti all’alterità che ci interroga. Certo è che le chiese cristiane hanno prodotto nei secoli troppa infelicità umana non necessaria, con la condanna e la persecuzione (anche con la guerra e col fuoco) del “diversamente”... essere, vivere o credere, facendo sorgere contemporaneamente una domanda fondamentale sulla natura della verità e della moralità, se esista cioè una qualche struttura dell’esistenza che possa fungere da punto di riferimento in campo ontologico ed etico.

Mi preme qui far notare che, quando parlo di etica o di morale, considero i due termini come degli omologhi, per quante distinzioni si vogliano e si possano fare: etica viene dal greco (*ethos*), morale dal latino (*môis*), e significano: relativo ai costumi. Poi il linguaggio della filosofia e della teologia, nonché quello delle professioni o quello comune della vita, hanno specializzato delle formulazioni cristallizzate, per cui si va dalla filosofia (o teologia) morale alla banca etica (sarebbe meglio dire “equa”), passando per la bioetica e la morale sessuale, l’etica professionale (o deontologia) e “la questione morale” o etica pubblica, e così via. Si evince comunque, dalle espressioni citate, che normalmente, vicino a “comportamento”, è sottinteso anche l’aggettivo “buono”, “giusto” o “retto”. Fare qui una distinzione tra etiche “teleologiche” antiche (volte alla realizzazione della felicità nella saggezza) e moralità “deontologica” cristiano-kantiana mi sembrerebbe in questo contesto fuori luogo, seppur interessante; ma - ripeto -, mi premeva chiarire concetti in uso, tutti riferiti a un dover-essere (deontologici), e termini usati ormai in modo interscambiabile.

È il momento ora però di ritornare alla “coltivazione del cuore”, che deve comunque sempre (e qui dico: qualunque sia la strada scelta) poggiare su una



base di fiducia e ferma intenzione, e servirsi di uno sforzo discernente, in grado di commisurare le proprie forze alle difficoltà di questo *work in progress*, in qualsiasi modo esso si configuri. Ma deve anche basarsi su una pratica etica parallela, anche provvisoria, anche onestamente sperimentale. Si potrebbe dire - viceversa - che anche l'etica deve fondarsi su una spiritualità: in realtà le due cose vanno di pari passo, e crescono assieme. Certo che cercare da soli quest'etica è talvolta come una navigazione in solitaria, dopo l'apparente scomparsa della virtù dal nostro orizzonte di senso e la "svalutazione" dei valori che hanno costruito l'Europa moderna, che è sotto i nostri occhi, per chi sa cogliere la cifra nichilista di questo passaggio epocale, e che fu già preconizzata ed elaborata da Nietzsche.

Ma, tornando a ciò di cui si era ripreso a parlare all'inizio del capoverso precedente, è il momento a questo punto, di approfondire maggiormente il rapporto tra etica (non come struttura dell'esistenza, ma come un navigare a vista guidati dal discernimento) e "cura della mente-cuore". Riformulando un po' parole e concetti, ma credo senza tradirne il senso, di un insegnamento ricevuto tempo fa da un amico e maestro, insegnamento che mi ha fatto a lungo riflettere, perché anche se il contesto è cristiano può valere anch'esso per tutti ed essere trasposto in linguaggi diversi, mi sento di dire, dunque, che è proprio e solo una previa o contemporanea "coltivazione del cuore" che può fondare il "diritto dell'altro", fondamento vero dell'etica, diritto che non è altro che il mio "dovere di giustizia davanti al suo bisogno"; e che questo "dovere di giustizia" può risiedere solo in una mente-cuore (o in un'anima, se si preferisce, comunque la si voglia intendere) appunto già dissodata, coltivata e "portata ad essere" (cfr. *cittabhāvanā*, e il gr. *phýein* "far essere, generare", peraltro della stessa radice *bhû-). Forse è questa l'unica risposta che mi sento di dare alla domanda fondamentale cui accennavo sopra, quella sulla natura - che qui appare nel suo carattere generativo (*phýsis* appunto) - della moralità/della spiritualità.

Religioni? Umane, troppo umane... tuttavia

Per quanti non si riconoscono più in una religione o non hanno più una fede, il problema è vivere comunque "a proprio agio" in questa nostra civiltà occidentale, ora in gran parte secolarizzata, in cui però fede e ragione sono coesistite - in un meticcio fecondo (direbbe il card. Angelo Scola) -, e che si è nutrita nei secoli di trascendenza, consegnando una "memoria" che non va lasciata in mano ai fondamentalisti e fanatici di turno. Sentiamo alcune parole di Umberto Eco riguardo alla possibilità di far tesoro di questo meticcio spirituale: «Ma lei dice che senza l'esempio e la parola di Cristo, ogni etica laica mancherebbe di una giustificazione di fondo che abbia una forza di convinzione ineludibile. Perché sottrarre al laico il diritto di avvalersi dell'esempio di Cristo che perdona?». E continua: «Se Cristo fosse pur solo il



“Cosa cercate?”

soggetto di un grande racconto, il fatto che questo racconto abbia potuto essere immaginato o voluto da bipedi implumi, che sanno solo di non sapere, sarebbe altrettanto miracoloso (miracolosamente misterioso) del fatto che il figlio di un Dio reale si sia veramente incarnato. Questo mistero naturale e terreno non cesserebbe di turbare e ingentilire il cuore di chi non crede» (U. Eco, Cinquescritti morali, pag. 90 s.).

Come l'etica anche la spiritualità, soprattutto direi quella di un non credente, perché dotato di meno punti di appoggio, è un navigare a vista tra le simplègadi odierne che, come gli antichi massi erranti da cui dovevano guardarsi i marinai tra le nebbie del mare, si aggirano insidiose fra quelle della post modernità. Le nuove simplègadi sembrano essere - come accennavo sopra - il nichilismo e il rinascente fanatismo e, perché no? anche l'indifferenza (che non è la tolleranza, né il relativismo).

Le simplègadi del mito schiacciavano i marinai incauti. A noi non restare impigliati tra nichilismo e fanatismo, ma adottare un atteggiamento “spirituale” fermo e mite, che dovrebbe essere comune a credenti e non credenti, e che è quello della laicità “aperta”: per la fedeltà al meglio della tradizione cristiana che ha forgiato l'occidente medievale; per la libertà di coscienza e la tolleranza religiosa fattesi strada a fatica dopo l'implosione della cristianità occidentale avvenuta con la Riforma; nonché per i Lumi e per i loro valori, che hanno dato vita alla modernità, in opposizione a ogni risorgente irrazionalismo. Questo atteggiamento consapevole, “mite” e basato sul dialogo è fondamentale: è per la libertà, per tutti; “per”, non “contro”, cioè non contro le religioni o le fedi o le saggezze, né contro la ragione, ma per la tolleranza e la libertà di credere o di non credere, e per il pluralismo relativista (nel senso che tutti vanno ascoltati e rispettati, anche nel dissenso) nella convivenza civile e politica, conquiste della modernità. Il suo nome, come ho detto, è “laicità”... nel senso di “apertura spirituale”.

Tutto questo va tramandato alle nuove generazioni, come un patrimonio comune. Chi non crede non dovrebbe dire a suo figlio: «Le religioni sono tutte falsità!», bensì: «Per motivi legati alla mia storia personale, io non credo in questa (o in nessuna) religione, ma tu devi guardarti intorno e magari trovare e seguire - se ne senti il bisogno - una tua via “spirituale”; devi, in ogni caso, anche dovessi scegliere onestamente di non credere, conoscere la nostra cultura e i suoi testi fondanti: anche la Bibbia accanto a Omero e a Platone, Shakespeare e Kant, senza considerarla necessariamente “sacra”, lasciandola ai credenti, per i quali è appunto “Sacra Scrittura”, ma inserendola nel vasto contesto “culturale” di cui fa parte e che ha in molti modi ispirato, basti pensare alla musica e alle arti figurative.



Sappi comunque che, una volta avanti negli anni (e qui prendo a prestito delle parole "laiche" ma sommamente "spirituali" di Eugenio Scalfari dal suo libro *L'uomo che non credeva in Dio*, pag. 149), "se è stata una vita piena, se hai potuto realizzare te stesso al meglio delle tue capacità, se hai conosciuto amore e dolore, se hai accettato i tuoi limiti ma hai utilizzato tutte le valenze vitali delle quali disponevi, se non hai prevaricato, se infine non sei stato avaro di te stesso; questo vuol dire aver fatto i conti con la morte"»... e soprattutto la vita.

Paolo Caena



Giovanni Domenico Tiepolo, *La crocifissione*
XVIII sec., Museo del Prado, Madrid



Giancarlo Vianello ha di recente pubblicato "Colligite fragmenta. La questione del nulla" (Rubbettino, Soveria Mannelli, 2011. La deriva nichilistica ha riattualizzato la necessità di una riflessione sul nulla. Il presente articolo accenna alla mistica del nulla, alla vacuità buddhista ed alla sintesi interculturale della scuola di Kyoto.

Nichilismo, mistica del nulla e vacuità

Nichilismo non è l'astrusa elucubrazione di un gruppo di pessimisti estremi. È invece un processo storico, in cui siamo immersi e che agisce sia su un piano culturale sia su un piano materiale, concreto. Nichilismo significa il collasso di quell'insieme di valori che hanno determinato l'Europa. È infatti un fenomeno europeo che, tuttavia, a seguito dell'occidentalizzazione su scala planetaria, è diventato fenomeno globale.

Secondo l'ormai celebre analisi di Nietzsche, i valori che hanno retto la civiltà occidentale hanno iniziato a sfaldarsi con patologica rapidità, aprendo la strada a una irrequietezza e ad una incoerenza diffuse. Nella diffusa inefficacia dei valori generali, si afferma la parcellizzazione di valori particolari, individuali, che si nutrono di volontà di potenza. A sua volta, la volontà di potenza si esprime attraverso la tecnica che manipola il mondo circostante con finalità di dominio.

Il nichilismo, inoltre, si presenta come l'esito di un itinerario metafisico, che ha visto in occidente il primato dell'essere e di una prospettiva dualista, che contrappone mondo delle idee e mondo reale, cielo e terra, seguendo la tradizione platonico-cristiana.

Vacuità, invece, è il termine con cui si usa tradurre la nozione buddhista di *sunyata*, che indica il nulla originario, o che include in sé essere e non essere. La prospettiva orientale, che qui prendiamo in considerazione nella sua versione buddhista, appare quindi orientata verso una dimensione a-duale improntata dal vuoto o, appunto, dalla vacuità.

I due termini, nichilismo e vacuità, sembrano quindi riferirsi a due realtà radicalmente diverse e distanti tra loro. In che senso, quindi, diventa congruo avvicinarle e relazionarle? La questione è che il nichilismo, anche etimologicamente, apre a una riflessione sul senso del nulla, di quell'elemento paradossale che, in quanto negazione della prospettiva parmenidea, è sempre stato emarginato e ostracizzato dal pensiero occidentale.

Ciò che in occidente viene definito nulla è un concetto (per definizione, un concetto ha la funzione di rappresentare un oggetto. Nel caso del nulla risulta una palese contraddizione, perché il nulla nel momento in cui viene definito, diventa *qualcosa*. In realtà il nulla non può essere pensato) che si costruisce logicamente come negazione dell'essere. Il nulla, in occidente, viene pensato come la modalità negativa rispetto al suo correlativo, l'ente. Il nulla viene "pensato" in relazione, e quindi in subordine, all'ente e in maniera negativa.

Alle origini del pensiero occidentale, si pone l'affermazione di Parmenide



(1): il nulla non è, ed è assolutamente altro dall'essere. Nel tentativo di negare contraddizione ed enigma, viene posto un drastico rifiuto del nulla, che segnerà l'itinerario metafisico occidentale.

Tale posizione sarà mediata da Platone che, nel *Sofista* (2), ammetterà la possibilità del non essere, cioè dell'errore e della falsità. Errore e falsità sono presenti nell'essere, ne rappresentano il lato oscuro. Compito del filosofo sarà allora quello di affermare ciò che è, e rifiutare ciò che non è, che è falso. A partire da questa prospettiva, il pensiero occidentale opererà una rimozione costante del nulla e si terrà ancorato all'essere. In conseguenza di ciò, si perderà molto del senso del mistero e verrà lentamente operata una trasformazione dell'essere in ente, cioè in oggetto, in materiale manipolabile attraverso la tecnica, aprendo quella deriva che porterà al sorgere del nichilismo.

A differenza della filosofia, la mistica occidentale utilizza in maniera determinante la speculazione sul nulla e, *in primis*, la dialettica tra *nulla sommo*, l'essenza di Dio al di là delle concezioni umane, e il *nulla infimo*, la creatura nella sua povertà ontologica. Ad esempio, Meister Eckhart ipotizza una *Gottheit*, un'essenza divina che sta al di là della modalità con cui noi umani possiamo cogliere e concepire Dio. Questa *Gottheit* viene definita come puro nulla, nel senso che è al di sopra di tutti gli esseri. Il percorso mistico che Eckhart indica inizia con l'abbandonarsi dell'anima al Dio trinitario, nella modalità di un ritorno. Successivamente, l'anima deve abbandonare Dio - inteso come il modello di Dio, l'immagine di Dio - per unirsi all'essenza di Dio, alla *Gottheit*.

D'altro lato, la creatura, senza l'essere concesso da Dio, è puro nulla. Questa nullità ontologica originaria deve essere abbandonata, la creatura deve abbandonare se stessa e diventare puro nulla, cioè il *nulla del nulla*. Abbandonata la condizione creaturale, con l'anima ridotta a nulla, si procede verso il *Nulla* super-essenziale. L'anima, superata la soglia del nulla, diviene tutt'uno con la propria origine. Annullandosi nell'abisso del nulla, ci si colloca nel luogo che precede tutte le determinazioni, compreso Dio. Gli umani, però, vogliono l'essere e vogliono Dio, inseguono vanamente queste figure ontologiche. Abbandonando la volontà e lasciandosi andare al nulla, si raggiunge al contrario ciò che è stato vanamente inseguito.

Ho accennato a Meister Eckhart, tuttavia vi è una lunga tradizione mistica che fin dall'antichità, in occidente, ha sviluppato temi analoghi. Si è trattato però di un filone che è stato marginalizzato e si è mosso tra censure, sospetti e autocensure, perché contrastava con il pensiero dominante e creava forti problemi alla teologia ufficiale, cattolica o riformata che fosse. Certi temi, benché fossero presenti, hanno avuto difficoltà a collocarsi in una visione della realtà fortemente determinata dalla prospettiva parmenidea. Non è del resto casuale che un rinnovato interesse per il nulla si determina in occidente con l'emergere del nichilismo e della crisi che comporta. Sono soprattutto autori esistenzialisti come Jaspers e Sartre, o come Heidegger, che riprendono la



“Cosa cercate?”

prospettiva hegeliana che vede nel nulla il primo inizio logico, cioè qualcosa che, come l'essere, si intuisce ma non è possibile definire.

Jaspers, ad esempio, riprende il tema del doppio nulla, proprio dei mistici. Vi è un nulla alto, trascendente, rappresentato dalla pienezza indeterminata, e vi è un nulla infimo, un fondo abissale pronto a ghermirci. Nel primo senso, la pulsione per il nulla esprime un anelito per l'*autentico*, un desiderio di annullarsi per l'eternità. Il non pensare, che è l'unico approccio al nulla, esprime slancio esistenziale, il desiderio di dissolversi con le proprie finitezze. Nel secondo caso, il non pensare significa orrore per il vuoto metafisico. L'esser-ci, con le proprie determinazioni, è collocato a cavallo di questo doppio nulla e vive nell'angoscia di questo doppio destino.

È tuttavia Heidegger l'autore che maggiormente affronta la questione del nulla, in una modalità che presenta molte assonanze con la vacuità orientale. La circostanza non è casuale, in quanto Heidegger si pone il problema dell'oblio dell'essere e del dominio della tecnica in epoca di nichilismo maturo. Il filosofo tedesco constata che si è perduto completamente il senso dell'essere. L'essere è strettamente legato all'ente, alla cosa realmente esistente. È l'astrazione generale che si incarna nelle cose e permette loro di esistere. Tuttavia, con il tempo, si è confuso l'essere con l'ente. L'idea di essere, e il mistero che vi è connesso, sono entrati in una forma di oblio. La metafisica, per Heidegger, si muove a livello ontico: considera l'ente e si lascia sfuggire l'essere. In tal senso è essenzialmente nichilistica e va trascesa, tornando a un pensiero essenziale che recuperi il senso dell'essere, che resta contrapposto all'ente e, in quanto *non* dell'ente, è nulla (ni-ente). Questo nulla, il *non* dell'ente, non può diventare oggetto di pensiero. Pertanto il nulla, come modalità connessa all'essere, può essere espresso solo dal silenzio. Oppure colto intuitivamente nel momento dell'angoscia e in relazione con la morte. L'uomo è per la morte, ossia è indirizzato dal destino al luogo dove il nulla si rivela. È anche conscio di questa propria finitezza radicale, che vive con angoscia. Il non essere, incontrato nell'angoscia, è ciò che permette un'apertura primordiale all'essere. Attraverso l'angoscia, le cose sono messe in relazione con il loro poter non essere, ed emerge il nulla da cui l'ente proviene. Per contro, il fatto che l'ente sia fondato sul nulla permette la libertà e ci salva da un rigido determinismo. Il nulla, per Heidegger, è un momento essenziale nella manifestazione dell'essere (3). Essere e nulla sono due aspetti di una stessa realtà: il nulla è il luogo dove l'essere si annulla e scompare, e l'essere è la modalità del suo apparire, del suo svelarsi.

Una simile sensibilità viene espressa nel pensiero orientale, nelle sue diverse tradizioni e religioni. Qui prendiamo in considerazione, per evidenti limiti di spazio, il solo Buddismo nella versione del *Madhyamika*. Il *Madhyamika* è la principale scuola del *Mahayana* (*Grande veicolo*) e riprende, rielaborandola, la teoria dell'impermanenza, propria del Buddismo primitivo. Secondo tale teoria, ogni singolo ente è un aggregato di realtà frammentarie e imperma-



nenti, che si tengono insieme tra di loro. È quindi privo di autonomia ontologica. La sua presenza è legata alla relazione, ed è quindi impermanente. Il *Madhyamika* radicalizza questa prospettiva, alla luce dei *sûtra* (testi sapienziali) della letteratura della *Prajnaparamita* (perfezione dell'intuizione assoluta) e della successiva sistemazione filosofica di Nagarjuna (filosofo buddhista indiano del II secolo). Il tema centrale della *Prajnaparamita* è l'affermazione che non esiste mutamento, né origine, né cessazione. Il reale non è né uno né molti. Tutto ciò sono speculazioni prodotte dall'ignoranza. Il reale è assolutamente privo di queste costruzioni logiche. Trascende il pensiero e può essere colto solo dalla conoscenza non duale, la *prajna* (intuizione assoluta). La *Prajnaparamita* si incentra sul tema della vacuità (*sunyata*), che è la negazione di tutte le nozioni empiriche e di tutte le teorie speculative. L'affermazione centrale di tale letteratura, "la forma è vuoto, il vuoto è forma", non va intesa come identità, bensì come l'includersi reciproco, il coesistere di fenomeni e vacuità. La vacuità non va pertanto pensata come un principio astratto o in qualche modo fondante, ma come co-appartenente al fenomeno. La vacuità non può essere intesa come fondamento del reale, ma soprattutto non può trasformarsi in principio metafisico, tale da aprire una prospettiva dualistica. Nei testi della *Prajnaparamita*, l'azione della vacuità non si limita ad annichilire il sé e i fenomeni, ma annichilisce lo stesso vuoto. L'apparire del fenomeno è l'annichilimento del vuoto. E, simmetricamente, l'annichilimento del fenomeno è l'apparire del vuoto. Vuoto ed essere si alternano, all'interno di una stessa realtà.

Questa prospettiva sapienziale viene riformulata in termini filosofici da Nagarjuna, che demolisce logicamente tutte quelle categorie illusorie, che noi chiamiamo realtà e che sono invece produzioni del nostro *ego* e delle nostre visioni parziali e soggettive. Non cerca di contrapporre, a una visione falsa, una propria vera, poiché tutte le visioni sono false e prodotte dall'ignoranza. Produrre visioni ha funzione di copertura, ottiene l'unico risultato di coprire la realtà. Noi viviamo posseduti dalle nostre visioni e alienati dal reale. L'assoluto, invece, è al di là delle distinzioni. Liberandoci dalle nostre incrostazioni mentali e affidandoci alla *Prajnaparamita*, ovvero alla intuizione non duale, è possibile ripristinare un contatto originario con l'assoluto.

Questo complesso di elementi sapienziali, logici e filosofici, che determinano il *Madhyamika*, è stato ripreso in tempi recenti dai filosofi della cosiddetta *Scuola di Kyoto*, un gruppo di pensatori giapponesi che si sono raggruppati a Kyoto attorno alla figura carismatica di Nishida Kitaro e hanno tradotto nel linguaggio della filosofia contemporanea gli elementi della tradizione buddhista, *in primis* la vacuità. Il Giappone, che ha recepito la modernità soprattutto sotto la forma della tecnica, si è trovato coinvolto in un orizzonte culturale lontano dalle proprie origini culturali e spirituali, che sono principalmente buddhiste. L'alienazione che ne è conseguita e il disagio provocato dalla deriva tecnica e nichilistica hanno spinto a un riesame critico del rapporto tra moder-



“Cosa cercate?”

nità e identità culturale. Di ciò si è fatto carico la *Scuola di Kyoto*, che ha operato attraverso tutto il novecento. Quello che risulta particolarmente interessante per noi occidentali è che tali studi hanno espresso gli elementi buddhisti con il linguaggio proprio della tradizione filosofica europea, consentendo un dialogo proficuo. In particolare, nel momento in cui il nichilismo impone una riflessione sul nulla, può rivelarsi di estrema utilità ascoltare una sensibilità ontologica radicalmente diversa, che ha praticato questo genere di riflessioni attraverso i secoli. Il Buddhismo, soprattutto nella versione *Madhyamika*, ha un approccio al nesso essere/nulla assolutamente non rigido e, in ogni caso, non si pone in una logica confutativa, in cui l'affermazione di un principio rappresenta la negazione del principio opposto. Al contrario, sottolinea la natura relazionale della realtà. Allo stesso tempo ne sottolinea anche l'autocontraddittorietà. Si tratta di atteggiamenti che potrebbero rivelarsi fondamentali nella costruzione di un pensiero planetario, che sappia ridefinire le difficoltà del-

l'epoca in cui viviamo. A mio avviso, l'interesse, così diffuso, per le tecniche meditative e le pratiche religiose orientali si può inserire in questo quadro. Nel senso che sembra rappresentare un contributo fondamentale al cambio di prospettiva culturale che ci troviamo a vivere.

Giancarlo Vianello



Hans Memling, *Pietà*
XV sec., Cappella Reale della Cattedrale, Granada

Note

1) Parmenide, *Physis*, 117, 2. Cfr. *I presocratici*, a cura di Hermann Diels e Walter Kranz, Laterza, Bari-Roma, 1986, p. 272.

2) Platone, *Sofista*, 256E, 257, 258D-E.

3) Cfr., ad esempio: Martin Heidegger, “La sentenza di Nietzsche: Dio è morto”, in *Sentieri interrotti*, La nuova Italia, Firenze 1968, p. 244.



Per Luigi Vero Tarca, professore di Filosofia teoretica presso l'Università di Venezia, la filosofia costituisce una particolare forma di esperienza sapienziale ed esistenziale, grazie all'apertura universale che la caratterizza rispetto ad altre forme di sapienza. La pratica filosofica cerca di realizzare delle forme di vita capaci di incarnare questa apertura.

La filosofia come sapienza compiuta ma aperta

Vi è un'esperienza nella quale l'esistenza viene vissuta come qualcosa di *definitivamente compiuto* ma, nello stesso tempo, di *assolutamente aperto*. È l'esperienza della completa soddisfazione e, nello stesso tempo, della continua trasformazione, che per questo potremmo chiamare esperienza *della festa della vita*. Personalmente l'ho incontrata nella pratica della filosofia.

Chiamo "aperta" tale forma di sapienza perché essa gode di una libertà che è completa, nel senso che non è costretta neppure ad assumere un atteggiamento negativo ed escludente nei confronti delle altre esperienze sapienziali, rispetto alle quali è libera. In particolare, in riferimento all'esperienza religiosa, preferisco definire "aperta" piuttosto che "laica" la spiritualità propria della filosofia, perché il secondo termine per un verso risulta del tutto interno al mondo ecclesiastico-religioso (indica infatti chi non appartiene al clero) e quindi ben poco svincolato da esso, ma nello stesso tempo rischia di evocare una necessaria contrapposizione o estraneità rispetto a tale mondo. L'esperienza filosofica è davvero libera rispetto alla religione e alle altre forme di sapienza e di spiritualità proprio nella misura in cui non è *costretta* nemmeno ad escluderle, e risulta quindi compatibile con ciascuna di esse.

Il problema vero, però, incomincia proprio qui. Perché solitamente quando si parla in particolare di esperienza religiosa ci si riferisce a una dimensione completa, totale, che intende costituire l'orizzonte di senso di ogni altra esperienza; e allora, dicendo che la filosofia è *libera* rispetto all'esperienza religiosa si viene a sottintendere che l'orizzonte ultimo di senso, essendo filosofico, è diverso da quello religioso. Il problema, appunto, è: quando si ha a che fare con due orizzonti i quali entrambi pretendono di valere come orizzonte universale (totale, assoluto, etc.), come è possibile una loro convivenza? Credo che proprio questo sia il punto cruciale, e che la chiarificazione filosofica di tale questione sia un momento essenziale della risposta.

Dovendo, inevitabilmente, semplificare al massimo, potrei dire che il fenomeno religioso è sempre legato in maniera vincolante a dei *fatti* determinati, specifici, che vengono privilegiati in maniera incondizionata in quanto viene loro conferito un valore assoluto. Così (sempre tenendo presente l'avvertenza circa il rischio legato alle "semplificazioni"), la religione ebraica ha come riferimento privilegiato il popolo di Israele, la religione cristiana la persona di Gesù Cristo, quella islamica l'insegnamento del profeta Maometto, e così via.



“Cosa cercate?”

Questa *determinatezza* dell'elemento fondante costituisce nello stesso tempo il pregio e il limite, o comunque il problema, dell'esperienza religiosa. Il pregio, perché le consente di presentarsi come qualcosa di “incarnato”, qualcosa che vive nel respiro e nel sangue dell'esistenza concreta delle persone e dei popoli reali. Il limite, o il problema, perché in tal modo concede un privilegio assoluto nei confronti di tutte le altre determinazioni a una determinazione particolare: a una etnia (il popolo eletto, quello ebraico), a una persona (Gesù di Nazareth), o a un particolare libro (il *Corano*). Questo privilegio concesso a un aspetto particolare della realtà sembra essere per principio incompatibile con il preteso valore universale delle religioni; o addirittura può spingere i “credenti” a realizzare l'universalizzazione della loro fede nella forma dell'imposizione e del dominio.

Da questo punto di vista credo che si possa parlare della filosofia come della religione dell'umanità: il popolo al quale essa si riferisce è l'intera umanità; il modello al quale si ispira è quello di chi rappresenta il compimento dell'esistenza umana in generale (in particolare realizzata mediante il *logos*); e il sapere al quale si affida è quello che è liberamente con-diviso da tutti gli uomini e da tutti i popoli.

Nell'età moderna, la dimensione razionale, tipica del *logos* filosofico, ha fatto valere la propria pretesa universalistica come motivo di superiorità rispetto all'atteggiamento “parziale” delle varie religioni. Così lo stato laico e l'atteggiamento razionale si sono posti come qualcosa di sovraordinato rispetto alla religione, qualcosa che certamente poteva e doveva *tolerare* le diverse religioni, ma anche rivendicava il diritto/dovere di tracciare l'orizzonte ultimo della convivenza umana e le regole destinate a governarla.

Questa fase si è conclusa. Il motivo fondamentale è che la stessa ragione (comprendente anche la scienza, la tecnica, etc.) ha dimostrato di essere qualcosa di “parziale”, che quando pretende di fungere da orizzonte di valore esclusivo e universale assume la forma di un'imposizione a sua volta prepotente e violenta. Dal punto di vista teorico la ragione fondamentale di tutto questo è il fatto che lo stesso pensiero razionale, inteso come sapere basato sulla logica della non contraddizione, ha dimostrato la propria impossibilità di costituirsi come orizzonte universale.

Per dirla in maniera ultraschematica: dopo Gödel è “ufficiale” che il sistema non contraddittorio è necessariamente incompleto, quindi parziale e non universale. Ma la “parzialità” del sapere logico-razionale sta diventando sempre più evidente anche dal punto di vista pratico: per esempio, perché tale razionalità risulta pregiudicata dal suo carattere di genere (maschile), oppure perché si palesa in maniera sempre più chiara come la scienza e la tecnica siano impossibilitate a sottrarre la smisurata potenza



che stanno suscitando agli arbitri di un suo utilizzo "di parte", prepotente e violento.

Ma anche il superamento di questa illusione - l'illusione cioè che la ragione non contraddittoria garantisca di per sé il proprio valore universale - comporta dei rischi, in particolare quello che i differenti orizzonti determinati e particolari (nella fattispecie quelli religiosi) tornino a pretendere di valere universalmente, senza aver fatto i conti fino in fondo con il problema, tipicamente razionale, del valore davvero universale. Assistiamo oggi al ritorno crescente di una mentalità che fa della parzialità e della mancanza di una giustificazione razionale un punto di vanto anziché un enorme problema, e che considera chi non si affida a questa dichiarata "parzialità" come una sorta di *minus habens*.

Ora, il fatto che un certo tipo di ragione presunta universale si sia dimostrata incapace di realizzare un autentico accordo universale non implica affatto che allora sia sufficiente negare (eliminare) tale tipo di ragione per conseguire quel risultato. Di questo ci si rende perfettamente conto, dal punto di vista teorico, prendendo atto della verità contenuta nella semplice proposizione filosofica sulla quale da anni attiro l'attenzione: "Il negativo del negativo è negativo". Questa formula vuol dire semplicemente: la posizione negativa nei confronti di qualcosa di negativo resta pur sempre una posizione negativa; per questo non è detto né che essa costituisca una positiva soluzione del problema, né che presenti una negatività inferiore a quella di ciò che essa nega: decapitare chi soffre di mal di testa elimina certamente questo dolore, ma non per questo costituisce la giusta soluzione del problema dell'emicrania.

Occorre dunque tornare a porsi in tutta la sua radicalità il problema filosofico del valore universale delle proprie scelte di vita. E il vero problema è appunto la difficoltà di pensare la composizione di due orizzonti che sono diversi ma che entrambi hanno una portata universale e ambiscono a una pretesa di ultimatività.

La vera sfida è appunto quella della congiunzione tra interi, piuttosto che tra parti. Si è dimostrata "violenta" sia la via che pretende di imporre a tutti dei valori dichiaratamente particolari ed esclusivi (di etnia, di fede, di ideologia, di organizzazione, etc.), sia quella che ha preteso di far valere l'universale come qualcosa di contrapposto alle singole parzialità, cioè come qualcosa che si presume possa valere incondizionatamente a prescindere dal suo libero riconoscimento da parte dei singoli e diversi "soggetti" storici (individui, popoli, istituzioni, etc.).

L'unica prospettiva in grado di realizzare un universalismo pacifico (armonico) pare dunque essere quella capace di accogliere l'altro non solo in un senso generico, ma proprio nella sua pretesa di definire l'orizzonte dell'esperienza umana nella sua interezza. Faccio mia, per esprimere in maniera sinte-



“Cosa cercate?”

tica una questione in verità complessissima, la paradossale formula di uno dei miei maestri-amici, Raimon Panikkar, che diceva: “Io sono al cento per cento cristiano e al cento per cento hindû”. Analogamente, potrei dire che l’esperienza filosofica della quale sto parlando è appunto quella per la quale qualcuno può dirsi al cento per cento filosofo e al cento per cento uomo religioso. Ma poi, si badi, per lo stesso motivo qualcun altro può dirsi al cento per cento filosofo e al cento per cento agnostico, oppure al cento per cento sia filosofo che artista, sia filosofo che politico, e così via. Tengo infatti a sottolineare con forza, a questo proposito, che già limitare la questione della spiritualità al confronto tra filosofia e religione può determinare una distorsione fondamentale, almeno in quanto pare escludere le altre forme dell’esistenza dal luogo in cui si determina l’orizzonte ultimo del senso della vita. Penso qui non solo alle varie forme dell’arte (musica, poesia, pittura, etc.), le quali toccano il fondo dell’esistenza allo stesso modo della religione e della filosofia, ma anche a forme di vita apparentemente meno intellettuali e più umili, quali, per esempio, quelle legate al mondo dei sentimenti e degli affetti, in particolare a quello dell’accudimento dei figli e in genere delle persone e degli altri animali.

Detto questo, e tornando alla questione del confronto tra due prospettive che avanzano entrambe la pretesa di tracciare l’orizzonte dell’intero, che cosa dobbiamo fare quando tali prospettive si presentano come differenti e incompatibili? Questa è davvero la domanda cruciale. Come faccio a essere al cento per cento cristiano e al cento per cento (poniamo) buddhista, se l’essere cristiano comporta l’esclusione del riconoscimento del pari valore del buddhismo? Come faccio, ancora, ad essere al cento per cento credente in Dio e al cento per cento agnostico o ateo?

Bene, credo che la posizione davvero universalistica sia quella che è in grado di riconoscere la contraddittorietà di quella che si limiti ad accogliere le due opposte prospettive nel loro semplice contrapporsi. Pertanto l’atteggiamento universalmente aperto si distingue da un atteggiamento contraddittorio solo nella misura in cui costituisce l’apertura di un nuovo orizzonte, un orizzonte che entrambe le prospettive che si contrappongono arrivano a riconoscere come loro autentico compimento. Questo vuol dire che veramente filosofico è l’orizzonte capace di emanciparsi persino rispetto alla filosofia intesa come un polo contrapposto ad altre prospettive sapienziali. Così, lo sguardo filosofico compiuto è appunto quello che è *interamente* aperto, nel senso che è aperto all’accoglimento non solo di ciò che è diverso da lui, ma persino della sua negazione, cosa che determina una trasfigurazione della nozione di negazione e quindi della stessa esperienza filosofica.

Dal punto di vista pratico, in un certo senso la “soluzione” del problema della com-posizione di orizzonti universali contrapposti è molto semplice: giusto è l’atteggiamento di chi è capace di costituirsi come un soggetto diverso



da quello che si identifica con uno dei poli contrapposti, cioè come un soggetto capace di compiere un gesto positivo anche nei confronti di ciò che si presenta come negativo. Questo, al fondo, è l'insegnamento tanto della religione quanto della filosofia. In ambito religioso, per esempio, Gesù ci invita (Mt 5) a rispondere "positivamente" a chi ci fa del male (amare anche i nemici); in ambito filosofico, poi, Socrate dimostra, nel libro I della *Repubblica*, che danneggiare qualcuno è sempre ingiusto, anche se chi danneggiamo è ingiusto. Ma questo insegnamento giunge a compimento quando si confronta con il vero nodo della questione, cioè con la difficoltà che si apre quando la contesa è precisamente tra chi fa proprio questo atteggiamento di apertura e chi, invece, contrappone anche ad esso un atteggiamento di chiusura; perché, nella misura in cui chi predica la filosofia dell'apertura si contrappone a chi la rifiuta, la stessa esperienza filosofica viene a essere contraddittoria.

Il contributo più specifico del sapere filosofico all'esperienza sapienziale consiste proprio nella capacità di venire a capo, anche e in particolare dal punto di vista teorico, di questo problema, quello cioè di una posizione capace di valere in maniera davvero universale, e quindi anche nei confronti della propria negazione. Le mie ricerche mi hanno condotto a individuare la soluzione di tale questione in un ripensamento radicale della nozione di differenza (e conseguentemente anche di quella di negazione); solo a questa condizione, infatti, è possibile portare a compimento tanto l'esperienza filosofica quanto quella religiosa, perché solo così risulta possibile pensare in maniera coerente che una stessa entità è nel contempo determinata e universale. Questo richiede, infatti, che si distingua la *differenza* tra due entità (nel nostro caso l'universalità e la determinatezza) dalla *negazione della loro identità*; cosa che avviene mediante la nozione di *pura differenza*, la quale consente di distinguere il *propriamente* (o *autenticamente*) *positivo* dalla negazione del negativo. Nel rimandare ai miei scritti (dei quali qui ricordo solo *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2003, scritto con Romano Madera) chi fosse interessato alla giustificazione teorico-filosofica di questa posizione che, come si intuisce, si confronta con le questioni fondamentali della tradizione filosofica e razionale a cominciare da quella della verità, concludo ora con un semplice cenno all'aspetto pratico e comunitario di tale esperienza.

La filosofia che ho vissuto in questi anni (in particolare nei Seminari aperti di pratiche filosofiche) è consistita proprio nel tentativo di dare vita a un'esperienza in cui pensiero e vita stessero insieme in maniera coerente ed armonica: ciascuna delle due dimensioni scaturisce dall'altra e, nello stesso tempo, ne favorisce e ne costituisce la fioritura e il compimento. Questo mi pare essere il carattere proprio dell'esperienza filosofica; non solo di quella antica, come ha efficacemente mostrato in particolare Pierre Hadot, ma anche, in generale, di tutta quella che ne è seguita fino ad oggi, se rettamente intesa. La filosofia



“Cosa cercate?”

viene insomma vissuta come la capacità di pensare secondo verità la propria vita intesa in tutta la sua concretezza: affettiva, corporea, intellettuale, ideale. L'intenzione è appunto quella di realizzare in maniera *determinata* e *concreta* un'esperienza definita dalla *pienezza* esistenziale e insieme da un'*apertura* dichiaratamente universale. Si tratta, insomma, di raccogliere un gruppo reale di persone unite da un'ispirazione benevola tendenzialmente rivolta a tutti: una determinatezza capace di incarnare un valore universalmente aperto; cosa che richiede una continua e consapevole capacità di far entrare in gioco ogni volta, in ogni istante, tutti i principi fondamentali *della stessa esperienza filosofica*.

Questa ricerca per me è entusiasmante, anche se naturalmente complessa e multiforme; in relazione ad essa mi limito qui ad aggiungere una brevissima nota particolarmente pertinente al discorso svolto. Come criterio della validità o meno dell'esperienza che stavo facendo ho sempre assunto questo: che la positività dei rapporti anche affettivamente intensi che si creavano *all'interno* del gruppo fosse direttamente proporzionale a quella dei rapporti che i partecipanti avevano con i soggetti *esterni* al gruppo. Ciò, infatti, costituiva per me la condizione perché la *pienezza* di quella *determinata* esperienza fosse davvero dotata pure di un'*apertura* universale.



Luigi Vero Tarca

Giovanni Domenico Tiepolo, *Deposizione dalla croce*
XVIII sec., Museo del Prado, Madrid



Molti lettori e collaboratori ci hanno inviato una loro riflessione sul tema della monografia, in risposta all'appello in terza di copertina. Non ci è possibile pubblicarli tutti, a motivo dello spazio ridotto a disposizione. Altri interventi (D. Basile, L. Colovini, N. Lucchesi, A. Madricardo) possono essere letti entrando nel sito di Esodo: www.esodo.net

Interventi di lettori e collaboratori

1. Credere che Gesù è il figlio del Dio vivente

Una risposta secca alla precisa domanda: *"Ma tu chi pensi che sia Gesù di Nazareth?"*, analoga a quella che Gesù rivolse ai suoi discepoli (cfr. Mt 16,13-17), è possibile solo se è sostanzialmente gratuita come quella che dette Pietro al Maestro di Nazareth: *"Tu sei il Cristo il figlio del Dio vivente"*. Che questa risposta di Pietro fosse meta-razionale lo specificò subito Gesù stesso: *"Tu sei beato, o Simone, figlio di Giona, perché non la carne e il sangue ti hanno rivelato questo, ma il Padre mio che è nei cieli"*.

Se volessimo illustrare con argomentazioni metafisiche, teologiche o storico-critiche la fondatezza e la portata di questa risposta, dovremmo rinavigare i fiumi di inchiostro che con passione sono stati versati fin dalla nascita del cristianesimo per legittimare o per negare la ragionevolezza di tale affermazione. Giungeremmo però sempre allo stesso punto. Ci troveremmo sempre soli di fronte alla necessità di una decisione libera e priva di evidenze razionali (1). Non si tratta infatti di una domanda che comporta adesione a contenuti concettuali, a teorie teologiche o ad appartenenze ecclesiastiche, né tantomeno a concezioni etiche o sociologiche (tutte realtà importanti ma pur sempre mediate e penultime) ma di un interrogativo che esige una risposta netta e decisiva sul piano esistenziale. Ciò comporta la fede non solo nel Cristo quale Figlio di Dio, ma anche nel Cristo morto e risuscitato. Come afferma ripetutamente Paolo di Tarso, se questo fondamento non fosse vero, vana (cioè vuota, inconsistente e nebulosa) sarebbe la fede cristiana. Forse sarebbe più preciso definirla *generica, universale* nel senso di *priva di specificità*.

Il fatto è che, annotava acutamente Kierkegaard già nel sec. XIX in *Esercizio del cristianesimo*, *"... La vita di Cristo sulla terra non è un passato... Un 'cristianesimo storico' è una pura filastrocca, una confusione anticristiana; infatti i veri cristiani, che in ogni generazione sono contemporanei con Cristo, non hanno nulla a che fare con i cristiani della generazione precedente, ma tutti col Cristo contemporaneo"* (2). Questa scelta, la fede che riconosce in Gesù di Nazareth il *figlio del Dio vivente*, se genuina, non sarà mai, anche quando potrebbe sembrare, la conclusione logica di argomentazioni costruite dalla mente umana, che da sempre si scervella per cercare di comprendere la realtà del mondo, dei suoi misteri e delle sue contraddizioni. Il capitolo 16 del Vangelo di Matteo, del resto, ci fa capire che la controversia fra i suoi contemporanei su chi fosse veramente Gesù, in sintonia con la cultura e la mentalità religiosa della tradizione ebraica, non



“Cosa cercate?”

consisteva nel riconoscere se il predicatore venuto da Nazareth, che *insegnava con autorità*, fosse uno scienziato, un grande filosofo, cioè uno speculatore eccezionale che con la sua intelligenza aveva scoperto verità scientifiche particolarmente elevate sulla natura del cosmo e dell'uomo (come era naturale ci si aspettasse nel mondo greco), ma se fosse un nuovo Giovanni Battista, un altro Elia, un nuovo Geremia o un altro dei profeti. In altri termini: se Gesù di Nazareth fosse uno dei tanti intermediari che Jaweh nei secoli precedenti aveva scelto per stabilire una comunicazione col suo popolo. Gesù rivendica questo ruolo di intermediario e di esserne talmente una concretizzazione, che il termine stesso di *mediatore* non è più adeguato a lui e alla sua missione: egli è più che un profeta, è più che un nuovo Mosè, è addirittura il *figlio del Dio vivente*. Questa breve digressione ci fa capire come le domande che gli uomini si sono fatte su chi fosse Gesù sono sempre sorte all'interno di una cultura particolare. Diverse sono certamente le domande che si fa chi ha una mentalità induista, buddista o di qualsiasi altra tradizione culturale umana.

In Occidente l'incontro del cristianesimo con la cultura greco-romana ha favorito inevitabilmente domande di natura filosofica, che fanno perno, con tutte le variazioni del caso, sul rapporto fra fede cristiana e ragione, fra fede cristiana e scienza, fra fede cristiana e senso religioso radicato come sentimento comune in tutti gli uomini, fra fede cristiana ed etica... Sono tutte domande legittime, ma che hanno reso comuni impostazioni errate e distorte, che ancora oggi sono la causa di fraintendimenti generatori di atteggiamenti e posizioni discutibili, parziali, quando non addirittura negativi dal punto di vista cristiano. La fede in Cristo come figlio del Dio vivente è sostanzialmente un rapporto interpersonale, che si stabilisce al di là della dimensione creaturale e quindi razionale. Si tratta di una verità, ma di natura esistenziale, si tratta più di un rapporto autentico interpersonale che della comprensione di una verità di ragione. Il contatto con la filosofia greca ha invece trasformato questa relazione interpersonale in una verità “filosofica”, in verità assoluta di ragione e quindi di fatto in oggetto di speculazione e di sistemazione concettuale. Questo ha comportato due equivoci.

Il primo, che potremmo definire logico-ascendente (induttivo), per il quale la ragione, se correttamente impiegata, partendo dalle conoscenze particolari può arrivare a dimostrare l'esistenza di Dio e addirittura, se non altro per *via negationis*, a conoscerne almeno in parte la sua stessa essenza. Per di più questo Ente assoluto è stato poi identificato con quel principio che desta e alimenta nel sentimento umano l'aspirazione “religiosa” al superamento dei propri limiti e al naturale esaudimento di questa tensione. È del tutto problematico però, ammesso che sia possibile il procedimento descritto, pensare che questo principio assoluto metafisico sia riconducibile al Dio della rivelazione ebraico-cristiana. Del resto, fin dagli inizi della storia del cristianesimo risultò evidente l'inconciliabilità di questo Dio della ragione e/o del sentimento con



il Dio ebraico-cristiano. Questa impossibilità la registrano gli Atti degli Apostoli quando raccontano l'episodio del fallimento della predicazione di Paolo di Tarso di fronte ai filosofi dell'Areopago di Atene (Atti 17,16-34).

Più gravi sono però le conseguenze derivate dal procedimento inverso, che consiste nel movimento logico-discendente (deduttivo). Cioè, una volta identificato il Dio della Rivelazione ebraico-cristiana con la Verità di stampo filosofico e quindi con il principio che è in grado di spiegare il tutto, si è pensato che, partendo da questa verità metafisica, si poteva discendere per gradi e per deduzione fino alla conoscenza delle verità e delle realtà terrene, peggio, alla conoscenza del significato della vita e quindi dei principi stessi che devono guidare il comportamento umano (3).

In tutti i due casi, nell'impostazione razionalistica ascendente e discendente, la fede cristiana è stata trasformata in filosofia, in etica, in psicologia, in sociologia, in scienza politica... Con l'intento di rendere il cristianesimo realtà ragionevole e riconducibile all'ambito dell'*intra nos*, si è cancellato la sua natura di realtà storica, intesa come "gettata" *intra nos* da un mondo *extra nos*.

Conseguenza inevitabile: chiunque condivide la passione per la giustizia, chiunque si impegna a lenire il dolore e la sofferenza umana, chiunque si fa trasportare dall'amore che tende ad unire tutti gli uomini nella faticosa strada di oltrepassare i limitati orizzonti individuali e collettivi del presente, anche se non lo sa e anche addirittura se lo nega, è di fatto una persona religiosa. Teologi famosi come K. Rahner hanno generosamente sostenuto che è un *cristiano anonimo*. Precisiamo bene, Rahner, e chi ne condivideva le idee, non faceva affermazioni che potremmo definire semplicemente laiche. Le sue erano considerazioni che nascevano dal desiderio genuinamente cristiano di eliminare la falsa coscienza delle chiese di essere detentrici assolute della verità e della purezza dell'etica umana. Si trattava di una riflessione di fede per la quale tutto ciò che dal punto di vista antropologico si credeva monopolio dei credenti - ma che in realtà appartiene all'umanità in quanto tale - poteva essere dai cristiani riconosciuto come "valore evangelico" (magari a partire dalla riflessione attenta di Mt 25,31-46), valore forse nascosto per i non credenti, ma chiaro e inquietante per i credenti.

D'accordo o meno con questa convinzione rahneriana, si trattava comunque di un'affermazione teologica, che affondava le sue radici nella fede cristiana. Purtroppo questo modo di pensare si è generalizzato, si è naturalizzato, si è scristianizzato ed è diventato un luogo comune di natura antropologica, per cui i termini del rapporto fede cristiana/mondo si sono invertiti. Ora ciò che è profondamente umano può essere espresso con il linguaggio religioso, il cui simbolo più potente, almeno per la cultura occidentale, è Cristo. I risultati sono stati paradossali. Il più clamoroso è il seguente: il cristianesimo è diventato il simbolo *universale* del *sentimento naturale religioso* dell'umanità e



“Cosa cercate?”

un sistema di principi razionali ed etici che sono comuni a tutti gli uomini in quanto tali. È diventato un sistema astratto interpretativo del mondo, ma ha perso la sua specificità: la fede in una realtà che non è mondana, ma che è profondamente radicata nella storia umana.

Che cosa comporta allora oggi essere cristiani? Credo che sia venuto il tempo di ritornare veramente all'essenziale. Prima di tutto di rispondere come Pietro alla domanda che anche a noi Cristo rivolge: *“Tu sei il Cristo, il figlio del Dio vivente”*. Questa scelta non comporterà nessun cambiamento visibile né materiale, né spirituale. Richiederà però di non mimetizzare per opportunismo questa scelta personale dietro fronzoli e cortine di nebbia per rendersi più graditi a chi ci sta accanto. In secondo luogo il credente, in quanto in stretto rapporto con Cristo, sarà chiamato a rapportarsi strutturalmente con gli altri cristiani, sia per condividere la comune esperienza, sia per alimentarla e approfondirla collettivamente. In questo senso la chiesa (lasciamo stare ora *quale*) assume di nuovo la sua funzione essenziale: quella di testimoniare nel mondo e al mondo che esiste una comunità (o molte comunità) di uomini che riconoscono (pur nella varietà e nella parzialità) in Gesù di Nazareth il *figlio del Dio vivente* attraverso la confessione di fede, e che ne approfondiscono la conoscenza attraverso l'ascolto della sua Parola e la partecipazione ai sacramenti, segni sensibili che esprimono e nutrono la loro fede.

Si dirà che questo significa ritornare al cristianesimo tradizionale. E perché no? Anche se, basta avere il coraggio di approfondire un po', non è proprio così. Prima di tutto ritornare all'essenziale significa ritornare all'unico vero fondamento di tutti i cristiani: la fede in Gesù Cristo. Secondariamente nessuna chiesa può più vantare di essere l'unica che possiede tutte le prerogative che la connotano come la chiesa unica, vera e perfetta. In terzo luogo tutte le chiese, che legittimamente sono portatrici di proprie caratteristiche storiche, devono rinunciare a voler essere anche istituzioni di potere, che si avvalgono del loro peso nella società, per ottenere privilegi, ricchezze e diritto di interdizione in ciò che è il normale processo della società civile sul terreno strettamente politico, etico e giuridico.

E *“allora - si potrebbe obiettare - i cristiani e le stesse chiese non dovranno occuparsi delle cose del mondo?”*. Niente di più errato. Il cristiano, sempre contemporaneo di Cristo, come lui vive immerso nella vita sociale, percorre le strade del mondo, incontra le gioie, le sofferenze e i dilemmi dell'esistenza e non può rinunciare ad essere un uomo del suo tempo. Parteciperà come uomo responsabile fra uomini al travaglio inevitabile che affligge chi si rimbecca le maniche per affrontare i problemi che la storia propone di volta in volta. Con un'avvertenza. Quella che si costruisce sulla terra è una realtà mondana. Anche se fosse la più perfetta, non sarà mai il Regno di Dio. Come uomo, abbiamo detto, ma pur sempre come uomo credente. Ciò vuol dire che il cristiano, oltre ad essere mosso dalle motivazioni che ogni persona ha per



impegnarsi nel realizzare una società sempre migliore e più giusta, è spinto anche dalla natura e dalle esigenze della sua fede, come afferma Giacomo nella sua epistola: "Che giova, fratelli miei, se uno dice d'aver fede ma non ha opere?... Così è della fede; se non ha opere, è per se stessa morta" (Giac 2,14-17). Il cristiano e le chiese così, e solo così, possono dire anche parole profetiche e agire di conseguenza.

Questa coscienza non porterà il credente a una sorta di senso di orgoglio o superbia. Al contrario, anche di fronte ai risultati più positivi, avrà sempre la coscienza della distanza del suo atteggiamento da quello che avrebbe richiesto la perfetta coerenza al suo modello, e quindi si sentirà sempre inadeguato, in termini cristiani peccatore. Mi rendo conto che ognuna di queste affermazioni non è che il titolo di un possibile complesso trattato. Ma lo spazio a disposizione in questa sede non consente di più.

Franco Macchi

Note

1) Lasciamo da parte la questione penultima se la fede sia un puro dono gratuito o anche risultato di una meritevole ricerca personale.

2) S. Kierkegaard, *Opere*, a cura di Cornelio Fabro, Sansoni Editore, Firenze 1972, p. 725.

3) Nel cattolicesimo, poi, si è anche individuato un'autorità visibile, che ha addirittura il potere di giudicare nei casi incerti quale sia la vera interpretazione da dare a realtà, fatti e comportamenti problematici e dubbiosi. In tal modo l'esistenza umana che per sua natura vive nella costante ricerca di risolvere situazioni conflittuali e spesso drammatiche, viene "illuminato" con indicazioni etiche dettate da principi "non negoziabili": nel campo scientifico, nel campo etico, nel campo sociale e politico.

2. Spiritualità oggi

Già in un precedente intervento sul tema avevo espresso il mio imbarazzo davanti alla parola "spiritualità". Mi sembra semanticamente troppo vaga, indefinita: che cos'è la spiritualità, che cosa designa? Il dialogo interiore tra noi e quello spirito divino dentro di noi di cui parlano il Nuovo Testamento e molti mistici? L'esame di coscienza raccomandato nei corsi per la prima Comunione? L'attenzione a ciò che non è materiale, dai numeri ai concetti, ma anche all'immaginario e al fantastico? Una sorta di "imitazione di Cristo", quindi uno stile di vita, come sembra suggerire la vostra traccia, un po' sulla scia di Theobald?

E poi: non è un termine irrimediabilmente compromesso da secoli di platonismo a buon mercato? "Spiritualità" come *contemptus mundi*, fuga dalla realtà, disimpegno? Fino al punto di vedere nella morte la liberazione dagli impacci della carne, con l'anima finalmente libera di volare in cielo, a suonare l'arpa con tutti gli angeli e i santi? Un atteggiamento



“Cosa cercate?”

secondo me, anticristiano e anche contrario alla lettera e allo “spirito” (questa volta sì) dell’Antico Testamento e, ancor più, all’incarnazione (qualunque cosa significhi oggi questa parola, troppo legata anch’essa all’idea della preesistenza, cioè a una concettualità e a una mentalità affatto estranee alla cultura biblica).

Forse sarebbe meglio non usarla più per un po’ di anni, questa parola “spiritualità”, così come negli anni Settanta raccomandavano della parola “Dio” i teologi della morte di Dio, appunto. Personalmente preferirei parlare di “sapienza” o, meglio, di “religiosità” o di “sensibilità religiosa”: espressioni anch’esse abbastanza indeterminate ma meno ideologicamente compromesse e in grado di convogliare molti dei significati positivi attribuiti alla “spiritualità”.

La sensibilità religiosa è un dato antropologico, come la sensibilità estetica, peraltro affine. E come questa va educata, coltivata con pazienza e fiducia: sono tendenze forse innate nell’uomo, ma che possono anche restare inoperative se non sono sollecitate dall’ambiente e dalla volontà (dalla grazia? dalla “scelta di vita”? dalla rivelazione, che secondo il teologo riformato André Gounelle risveglia dentro di noi quella famosa immagine divina, come il bacio del principe la bella addormentata?).

È grazie alla sensibilità religiosa che viviamo alla frontiera fra visibile e invisibile, che inseguiamo senza sosta il noumeno dietro ogni fenomeno, se così si può dire, e ci sforziamo di vedere le cose alla luce della loro essenza e del loro destino escatologico. E percepiamo che l’originario non è ciò che precede ma ciò che sta al fondo. È la “religiosità” che ci consente di cogliere, in certi felici momenti epifanici (“momenti di essere” - li chiamava Virginia Woolf) l’intensità della vita. Una sorta di “consapevolezza” di tutta la realtà non umana, la contentezza degli esseri di essere quello che sono, come se l’energia della roccia solo apparentemente bloccata e chiusa in sé, la gratuità degli alberi e dei fiori, che nascono e muoiono senza sfruttare nessuno, la vitalità anche crudele del mondo animale fossero misteriosamente coscienti di appartenere a un ordine creaturale di cui fanno parte per mera sovrabbondanza d’amore e di libertà. Ma, nello stesso tempo, la loro muta presenza rivolge a noi, a volte con chiarezza insopportabile, una supplica di riscatto. (In me, tante volte, la preghiera nasce spontanea da questa domanda, di cui mi sento insieme indegno e responsabile: la rivelazione è di Dio ma la redenzione è affidata all’uomo, secondo Rosenzweig).

La religiosità ci fa cogliere l’essere vuoto, spoglio di qualificazioni, prima che diventi essere per il pensiero. La religiosità, come dice Carlo Scilironi, è “il riconoscimento della profondità che si fa mistero e attesa”. Religiosità è sapere che certi livelli di realtà si dischiudono solo nel mito o nel simbolo. È la religiosità che ci fa testimoniare Dio (“Se voi mi testimoniate, io sarò Dio, altrimenti no” - si dice in qualche *midrash*): la fede non consiste nel credere che



Dio esiste, ma nel farlo esistere.

Per noi, nati in Occidente, la fede si declina secondo la figura di Gesù di Nazaret. Dalle testimonianze su di lui, su quello che ha detto e che ha fatto, sui rapporti che ha instaurato, sulle reazioni che ha suscitato, sul modo in cui è morto, apprendiamo cose altrimenti indeducibili circa quel mistero che la religiosità ci fa chiamare "Dio", cioè amore e libertà. Gesù sospende la perentorietà del reale, fa intravedere il regno della possibilità, rende plausibile l'urlo di Camus (nei *Taccuini*): "L'amore grida su tutta la terra... grida verso l'impossibile, l'assoluto, il cielo in fiamme, la primavera inestinguibile, la vita che supera la morte, e la morte stessa trasfigurata dalla vita eterna."

Dopo Gesù di Nazareth "il nostro rapporto con Dio non è un rapporto religioso con un essere, il più alto, il più potente, il migliore che si possa pensare - questa non è autentica trascendenza - bensì una nuova vita nell'"esserci per gli altri", nel partecipare all'essere di Gesù. Il trascendente non è l'impegno infinito, irraggiungibile, ma il prossimo che è dato di volta in volta, che è raggiungibile. Dio in forma umana! [...] l'"uomo per altri"!, e perciò il crocifisso" (Bonhoeffer). Quel crocifisso di cui Natalia Ginzburg scrisse in un memorabile articolo sull'"Unità": "È là, muto e silenzioso. C'è stato sempre. È il segno del dolore umano, della solitudine della morte. Non conosco altri segni che diano con tanta forza il senso del nostro destino. Il crocifisso fa parte della storia del mondo".

Gesù è stato quello che noi siamo chiamati a essere: di qui l'imitazione di Cristo. E poiché di Gesù non esistono dichiarazioni dottrinarie e nemmeno pretese di "principi non negoziabili", quello che conta è imitare lo "stile" di Gesù, come dice Theobald, o la sua "convivialità", come diceva Illich, indicando nel Samaritano il nucleo del vangelo. Del resto, un puritano americano sosteneva già nel Settecento che Dio non ama i sostantivi, che designano ciò che uno è, cristiano o musulmano, operaio o imprenditore, bensì gli avverbi, cioè il modo in cui uno vive: egoisticamente o generosamente, attentamente o distrattamente e così via.

Ma allora la spiritualità, oggi, è proprio l'opposto di quello che tradizionalmente il termine ha significato. È mescolarsi con la carne del mondo, vivere nella storia, impegnarsi per la libertà e la dignità di tutti, in particolare dei più deboli. Attuare in noi le caratteristiche di Gesù: liberare le possibilità, perdersi per i fratelli, vivere "politicamente", cioè combattere l'ingiustizia e promuovere l'eguaglianza nel vivere collettivo. Far crescere gli altri, in casa e sul lavoro, cercando di comprendere le loro inesprese potenzialità e aiutarli a manifestarle, anche quando non le condividiamo.

Più di funzioni liturgiche, ormai lontane dalla sensibilità media di oggi (ora addirittura anche con un ritorno al latino, aggiungendo separatezza a separatezza), può forse valere per la nostra enigmatica e improbabile "vita



“Cosa cercate?”

interiore”, per le nostre residue capacità di preghiera, un viaggio attento in metropolitana, in mezzo alla varia umanità così visibilmente infelice, stanca, demotivata. “Pensava che, maturando l’esperienza, per l’uomo non vi fosse nulla di più alto che operare il giusto nel piccolo ambito della propria vita, prendendo per mano due o tre persone perché stessero a vedere come si fa” (Ernst Wiechert, *La vita semplice*).

Gianandrea Piccioli

3. Il Divino, l’Umano e il Cosmico

Al Maestro Panikkar, che ci ha insegnato a vedere in profondità la bellezza dell’Uni-verso. E ai suoi Amici, che continuano a coltivare la Speranza di cui ci ha parlato, intesa non semplicemente come il desiderio di qualcosa o l’attesa di un futuro migliore ma innanzitutto come la scoperta di una dimensione della realtà invisibile agli occhi di corpo e mente, varco per l’Esperienza Cosmoteandrica.

Nell’introduzione alla raccolta di saggi che danno corpo al volume *Mito, Fede ed Ermeneutica*, nel 1975, Panikkar (Barcellona 3.11.1918 - Tavertet 26.08.2010) esordisce interrogandosi su quale senso potesse avere trattare questioni filosofiche e teologiche, in quello scorcio di fine millennio attraversato da una crisi di proporzioni planetarie.

Possiamo riproporre questo interrogativo ai nostri giorni, estendendone l’ampiezza alla totalità della produzione panikkariana, domandandoci quale significato abbia dedicarsi alla revisione di antiche riflessioni e allo studio di messaggi millenari quando la contingenza presente ci richiama al pericolo di un collasso ecologico e alla desolante solitudine dell’uomo in un mondo saccheggato e inerte, abbandonato dalla presenza del divino che, forse stanco o troppo lontano, impone il suo silenzio.

Nella convinzione che un’attività intellettuale estraniata dalla vita diventi sterile e alienante, Panikkar incardina il senso pungente della sua proposta teoretica sull’urgenza di affrontare tali questioni. Ecco la necessità, espressa in più occasioni, di rintracciare gli aspetti dominanti della *cultura moderna* che condiziona lo stile di vita in occidente e che è penetrata in vaste aree del pianeta, evidenziando le contraddizioni che nutre in seno e risalendo ai presupposti che l’hanno portata alla luce. Ebbene, la cultura moderna (intesa come “cultura moderna di origine occidentale”) si caratterizza dall’essere “tecnocratica e paneconomica”. Fondamentalmente soddisfatta di sé, si culla nell’ambizione di rappresentare l’unica risposta concreta alle istanze esistenziali dell’uomo, concepito come un semplice coacervo di bisogni da soddisfare. Tuttavia, il sogno *monomorfo* “al di fuori della tecnologia moderna nessuna speranza di sopravvivenza, al di fuori dell’economia



moderna nessuna crescita", si scontra con l'impossibilità di una sua attuazione pratica.

Da un punto di vista quantitativo la terra si ribella allo sfruttamento selvaggio cui è sottoposta, e l'illusione di realizzare su scala mondiale questo modello di sviluppo s'infrange sulla consapevolezza, tendenzialmente rimossa, che solo una minima parte dell'umanità potrebbe beneficiarne. Tale inattuabilità si unisce all'elemento umano; la cultura moderna vive completamente addentrata nella prospettiva di essere un bene comprensivo di tutto lo spettro dell'umanità, ma di fatto è il risultato di un'esperienza intrinsecamente vincolata ai contenuti di intelligibilità radicati nella sua terra nativa. Il sistema tecnologico ("che esprime il complesso tecnocratico che abbraccia la vita umana contemporanea") è comprensibile solo in relazione alla civiltà che l'ha creato, e il suo attecchimento al di fuori delle frontiere originarie comporta uno strisciante processo di "occidentalizzazione" che danneggia il cuore delle altre tradizioni.

Altresì, Panikkar sottolinea che ormai da tre o quattro secoli "il pensiero europeo sta affrontando i problemi ultimi servendosi della pura ragione" e che "l'atteggiamento olistico è andato perduto perché l'uomo è stato ridotto alla ragione, la ragione è stata posta al di sopra dell'intelletto e quest'ultimo ridotto all'abilità di classificare e alla capacità di formulare leggi riguardo al comportamento delle cose". La pretesa di volgersi ai problemi inevitabili e perenni che riguardano l'esistenza umana e la felicità con i soli strumenti offerti da un metodo scientifico puramente razionale (1) "rende di fatto impossibile una risposta integrale, che soddisfi cioè pienamente l'ardente aspirazione ontologica dell'uomo alla verità e il desiderio di salvezza". Si tratta di un allontanamento dall'originaria "saggezza universale" intesa come conoscenza integrale, come lo sforzo dell'uomo nel pieno utilizzo di tutte le sue facoltà per comprendere il mistero dell'Essere e del suo stesso destino, per potersi "salvare dall'inferno, dall'irrealtà, dalla mera apparenza, da un'esistenza inautentica qui sulla terra".

Bisogna sottolineare che Panikkar considera positivamente il percorso che ha permesso di sviluppare tutte le possibilità della ragione umana ma sottolinea al contempo che si rende necessaria una "ricapitolazione più ampia", una mutazione radicale capace di far nascere una nuova saggezza.

Tale auspicato rinnovamento trova concretezza in un ri-orientamento della filosofia e della teologia, ovvero in un volgersi ad oriente (Calza 2001). E possiamo riprendere quanto Panikkar sostiene in *Maya e Apocalisse: l'incontro dell'Induismo e del Cristianesimo* in cui, fornendoci un modello di integrazione e mutua fecondazione tra tradizioni, collega questa necessità con la problematica della filosofia indiana. Essa, pur essendo mossa da un "interesse esistenziale teso alla salvezza dell'uomo" e restando connessa alla prassi sin nelle sue espressioni teoretiche più complesse - per questo



“Cosa cercate?”

ha molto da insegnare al nostro occidente (Rossi 2001) - ha preso a muoversi su uno sfondo mutuato dalla filosofia occidentale “moderna”, di cui ha accettato le fondamentali premesse e il concetto stesso occidentale di “filosofia”. “Oriente” indica l’origine di qualcosa, la direzione in cui sorge il sole e con l’esortazione rivolta alla filosofia indiana, come a ogni altra filosofia, a ri-orientarsi, Panikkar intende non tanto un ripiegarsi sulle fonti originali della propria antica speculazione, quanto piuttosto un ritorno all’origine, un confluire nella sorgente filosofica del mondo, un ricupero della sua concezione integrale.

Con tutto ciò, la filosofia moderna può recuperare, in un rapporto denominato “ontonomico”, la costitutiva interconnessione tra differenti discipline, e può sollevarsi da un metodo di conoscenza in cui il “soggetto conoscente ha spezzato il suo conoscere riducendolo a percezione sensibile o intelligibilità razionale, dimenticando la conoscenza del terzo occhio” e ha isolato ciò che intende conoscere dal resto della realtà.

L’esortazione al ricupero di una “saggezza” intesa come esperienza globale che connette teoria e prassi, intellettuale e vitale, umano e divino, introduce il centro mistico da cui s’irradia l’intera prospettiva panikkariana: la “consapevolezza delle dimensioni cosmoteandriche” del Reale. Essa, che giace al fondo di una stupenda confluenza di tradizioni religiose, è per Panikkar il più profondo e originario *insight* umano nonché il presupposto di fondo per l’alternativa radicale alla lacerazione del nostro tempo (Rossi 1990).

Nell’intuizione cosmoteandrica, l’equilibrio simbiotico dei tre organi costituenti la coscienza umana “sensi, intelletto e coscienza mistica” porta alla scoperta del nocciolo costitutivo di tutta la Realtà, che si esprime in tre dimensioni: il Divino, l’Umano e il Cosmico (2). Ciascuno di essi presenta “una peculiarità essenziale”, e ciò che l’intuizione cosmoteandrica essenzialmente coglie è la loro unità dinamica, la perfetta connessione che supera ogni dualismo senza annullare il valore unico di ognuno. “Dio, l’Uomo e il Mondo non sono né uno né due né tre. Non vi sono tre cose e neppure una sola. Vi è una *radicale relatività*, un’irriducibile interconnessione tra la *Fonte* di ciò che è, ciò che È e il suo *Dinamismo*; Padre, Figlio e Spirito Santo; Sat, Cit e Ananda; *Divino, Umano e Cosmico*; Libertà, Coscienza e Materia - o comunque si descriva questa triade che costituisce il reale. La realtà è trinitaria, non dualista, né una né due. Solo negando la dualità (*a-dvaita*), senza cadere nell’unità, possiamo avvicinarci coscientemente ad essa”.

Possiamo affrontare il nucleo originario dell’intuizione cosmoteandrica, la *relatività radicale* - “che soggiace a ogni costruzione umana e si colloca alla base del reale”, con il riferimento al concetto di *ontonomia*. Il *nomos* costitutivo di ogni sfera della realtà non le è dato da una legge intrinseca, che ne decreta l’autonomia, né da una legge estrinseca, che le si pone dall’esterno. Deriva, piuttosto, da una “polarità non-dualistica” che non compromette l’incom-



mensurabilità propria di ciascuna sfera particolare, ma la raccorda in melodiosa integrazione con ogni altra. In tal modo, non vi sono dimensioni superiori o inferiori, né sostanze autonome che intrattengono semplicemente un legame estrinseco e accidentale. Non vi è combinazione fra tre modi o variazioni di un'unità monolitica né la relazione è un *fondamento* su cui *altro* si appoggia per sussistere. Le dimensioni irriducibili ma non indipendenti e non separabili sono "poli che non esistono se non nella polarità", nella loro mutua relazione, e "questa triplice corrente" scorre in "ogni realtà in quanto reale".

Panikkar declina la relatività in tutti i piani: tra le tre dimensioni e in ogni barlume del reale, in modo tale che ogni determinazione è implicata in ogni altra e riflette in sé la totalità.

Ecco che la struttura spazio-temporale è coestensiva a quella divina e umana e "non c'è un uomo a sé e una natura a sé", ma essi sono "*ad utrum* ed entrambi *in divinum*". Prescindendo dalla forte solidarietà che li lega, non si spiegherebbe il respiro del cosmo e il potere creativo della materia (evidente nelle credenze di molte culture e supposto anche dagli scienziati contemporanei che criticano le interpretazioni meccanicistiche della realtà), la capacità mistica della mente e il carattere immanente della divinità.

Lontano da sterili criticismi e dai banali riecheggianti del passato, Panikkar sostiene che un'alternativa valida al sistema di vita dominante è prima di tutto un "movimento spirituale totale" che, germogliando da un'esperienza mistica, porti alla fioritura di una saggezza vasta e matura, in grado di percepire tutta l'ampiezza e il respiro della realtà senza sacrificarne alcuna dimensione o frammento.

In tal modo, la soluzione al problema antropologico non sortirà alcun risultato se non verranno affrontati in essa anche il problema ambientale e la questione su Dio.

La nuova sapienza dell'abitare umano sulla terra, dunque, poggia sul ricupero della dimensione cosmica (attraverso l'esperienza di una vita in continuità con la natura e il superamento di tutte le visioni antropocentriche, meccanicistiche e razionalistiche), sulla ricoperta della sfera divina (che, semplificando, non è "estraneo", "colui che comanda", "l'assolutamente Altro" ma "l'altra parte di noi e del mondo", "qualcosa di più di quanto la vista può cogliere, la mente può scoprire o il cuore può sentire") e l'integrazione della dimensione umana. Quest'ultima non può esser ridotta a un collettivismo monocromatico e indifferenziato né a una Babele di monadi chiuse in se stesse perché si nutre e vive della relazione tra le sfumature delle diverse tradizioni, universi religiosi e dialetti in cui può variamente modularsi.

Angela Ziliotto



“Cosa cercate?”

Note

1) Panikkar in *Maya e Apocalisse* (1966) afferma che in Occidente inizialmente la filosofia e la teologia includevano tutte le forme di conoscenza, poiché tutto era connesso con le questioni ultime. Esse rappresentavano il “tentativo integrale di comprendere i problemi ultimi della realtà alla luce di tutte le forme conoscenza che l'uomo possiede”. Con Cartesio, che raccolse le conseguenze dalla situazione culturale europea, si emancipò la filosofia dalla filosofia integrale e teologica trasformandola “in una “filosofia” “sicura”, “esatta” e “scientifica”.

2) Panikkar utilizza l'espressione ‘Cosmoteandrico’ ritenendola più eufonica di “teantropocosmico” (che eviterebbe l'utilizzo di *anèr*, che tende a connotare il maschile). Semplificando, consideriamo le seguenti definizioni: il *Theos* rappresenta la dimensione insondabile del “più”, “dell'ultimità”, che si coglie nell'esperienza umana fondamentale del limite e della finitezza. Mentre per *Cosmos*, si intende il ‘complesso spazio-temporale - che include anche l'aspetto politico -, l'ambito materiale, energetico della realtà’, per *Anthropos*, si intende la dimensione di ‘coscienza’ che penetra tutto ciò che esiste nella misura in cui è conoscibile e che si manifesta nel fenomeno umano nell'autocoscienza.

4. Seguire Gesù senza dogmi

Una piccola premessa: il tema che viene proposto per questo numero di *Esodo* interessa ormai a pochi. Non tutti quelli che sono stati educati nel cristianesimo, nel cattolicesimo in particolare, continuano a cercare Dio in Gesù. In molti casi, il modo in cui il messaggio di Gesù è stato presentato ha spento la fiducia di trovarvi una via di salvezza, e perfino ogni interesse per la ricerca stessa. Bisogna avere molto rispetto per chi giunge a questa conclusione. Ma questo ci porta lontani dal nostro tema. Qui ci interessa il punto di vista dei pochi che, malgrado tutto, cercano ancora il Dio di Gesù.

La perdita di credibilità della Chiesa cattolica deriva certo dai comportamenti dei suoi rappresentanti, che a suo tempo hanno scandalizzato tanti e generato scismi, dai catari a Lutero. Eppure, più che i comportamenti, di cui sono sempre responsabili i singoli che li praticano, i quali dunque possono in qualche modo essere distinti dall'istituzione che rappresentano, a me pare che gli insegnamenti stessi della Chiesa creino oggi problemi a tante persone di buona volontà.

Il nostro bisogno di incontrare Dio - il Dio di Gesù - oggi è aperto a tutte le domande possibili. Abbiamo l'evidenza che, storicamente, gli esseri umani hanno ritenuto di mettersi in contatto con Lui in molti modi, mentre la Chiesa propone un'unica via *ortodossa*. La ricerca di una via diversa viene presentata come atto di presunzione moralmente condannabile. Ma l'umiltà non è l'unica virtù e ormai da tempo, si sa, non lo è neppure l'obbedienza. Resta, invece, l'imperativo di cercare Dio finché si fa trovare.

Tutti i messaggi di fede tendono a diventare religione, ma credo che nessuna religione sia mai stata strutturata, organizzata, gerarchizzata quanto il cristianesimo e la Chiesa cattolica in particolare, perché l'accentramento dell'autorità non ha investito solo le materie pratiche (l'etica, la liturgia...) ma perfino l'ortodossia: che cosa *bisogna* credere che sia vero. Questo modo di



formulare il cammino verso la salvezza appare assurdo (può la ragione sottomettersi all'autorità se non autoingannandosi?) e ripugna oggi alla coscienza forse più dei comportamenti opportunistici delle gerarchie ecclesiastiche.

Il monopolio sull'ortodossia da parte di una ristretta cerchia non è cominciato con Costantino, anche se a partire da lui ha preso forme sempre più intense e intrecciate con il potere temporale: l'imperatore presiedeva ai concili e ne influenzava l'esito, dove questioni che oggi ci appaiono quanto meno mal poste (che cosa significa, al di fuori di un linguaggio filosofico contingente, "consustanziale"?) avevano conseguenze politiche relevantissime. Fin dall'inizio nella Chiesa c'è stata la preoccupazione di decidere che cosa fosse ortodosso e quali testi fossero canonici. Questo avviene fin dall'epoca testimoniata dagli Atti degli Apostoli. La differenza rispetto alla prassi successiva, naturalmente, non è da poco: per quanto riguarda la natura delle questioni poste e il metodo seguito per dirimerle. Ma fin dagli inizi si è cominciato a escludere. Paolo usa espressioni molto pesanti contro chi non la pensa come lui.

Poi si è posta la questione del canone: quali scritti accettare e quali no. Operazione necessaria, certo. Purtroppo ne è seguita la distruzione di testimonianze preziose, a partire dai vangeli giudicati apocrifi. Quelli che sono giunti fino a noi, magari affiorando dalla sabbia del deserto, ci fanno intuire una grande ricchezza di pensiero e, a volte, testi molto vicini alle fonti più antiche. Fin dalle origini c'è stata la preoccupazione di reprimere ogni possibile deviazionismo, a favore di una costruzione teorica che si andava formando. Era necessario?

L'aspetto paradossale è che l'insegnamento di Gesù, così come ci è stato trasmesso dai Vangeli, appare molto lontano da una teoria teologico-filosofica strutturata. Come i Vangeli sono pieni di contraddizioni e discordanze per quanto riguarda i fatti, così ci restituiscono un messaggio di Gesù affidato al paradosso, anche alla contraddizione, al "chi ha orecchie per intendere intenda". Non meno contraddittorio, legato a situazioni contingenti che a volte non conosciamo, è il pensiero di Paolo. E poi c'è la parabola del grano e del loglio, dove il Padrone aspetta gli ultimi tempi per separare i buoni dai cattivi. Si tratta solo di persone o anche di opinioni, di formulazioni che un giorno, quando Lo vedremo faccia a faccia, ci sembreranno insensate?

Martin Buber (1) ha sottolineato la differenza tra la fede come fiducia in Dio, che sarebbe stata propria di Gesù in quanto ebreo, e la fede come adesione a proposizioni fattuali - credo *che* Gesù è risorto - propria di Paolo e del cristianesimo fin da allora. La tesi di Buber è molto sfumata già nel testo originale, ed è stata successivamente oggetto di molti commenti. Buber ne fa soprattutto una contrapposizione tra Gesù e Paolo, e su questo tema soprattutto si sono svolte le riflessioni successive, che da parte cristiana hanno sottolineato l'importanza della *fede in* per il cristianesimo e per Paolo in particolare (2). Ma dopo duemila anni di dogmatica, di applicazione di categorie aristotelico-tomistiche al messaggio di Gesù, sembra evidente che, proprio



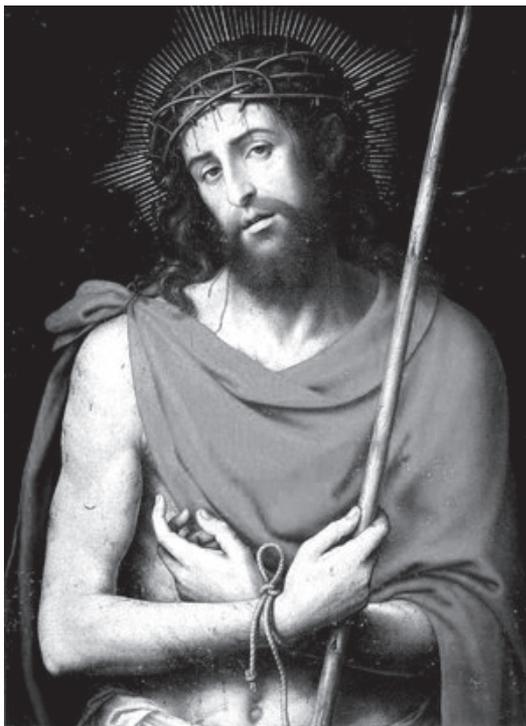
“Cosa cercate?”

rifacendosi a Paolo, non è *questo tipo* di fede che salva; che non è per un dio ricavabile dalla ragione, motore immobile o altro, che i martiri sono morti.

A volte mi sono domandata se la cancellazione del comandamento di non farsi immagini dalla versione del Decalogo che propone la Chiesa cattolica (lei sola) non sia sintomatica del fatto che, appunto, si vuole continuare a costruire immagini di Dio. Non quelle dipinte, che fanno poco male, ma quelle teoriche, che possono più facilmente trasformarsi in idoli.

Credo che oggi chi cerca di credere abbia bisogno di tutto fuorché di dogmi. Non so se questo significhi tornare alle origini e quali. Forse, invece, è questo un apporto proprio della nostra epoca. Le proposizioni dogmatiche sembrano oggi così estranee alla ricerca di Dio, che non si sente nemmeno più il bisogno di formulare eresie. Anche nel mondo profano abbiamo assistito al crollo delle ideologie inossidabili e abbiamo imparato a convivere con il dubbio. Che non vuol dire indifferenza alle idee, ma umile (qui sì) accettazione dei limiti della nostra ricerca, di fronte all'ineffabilità di Dio.

Mariolina Toniolo



Vicente Juan Masip, *Ecce homo*
XVI sec., Museo del Prado, Madrid

Note

1) in *Zwei Glaubenweisen*, trad. ital., *Due tipi di Fede. La fede ebraica e la fede cristiana*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 1995.

2) cfr., in particolare, Giorgio Agamben, *Il tempo che resta; un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, pp. 116-118.





PARTE SECONDA
Echi di Esodo

“Cosa cercate?”

LIBRI E RECENSIONI

1. Un dibattito fra cristiani nel secolo scorso

Chi prenda in mano il recentissimo libro di Gabriele de Cecco con prefazione di Giovanni Mottura (*Fede e impegno politico. Un percorso nel protestantesimo italiano*, Claudiana, Torino 2011 - ISBN 978-88-7016-831-0) e, per rendersi conto del suo contenuto e delle chiavi di lettura idonee per interpretarlo, dia uno sguardo veloce alla succinta presentazione riportata nel quarto di copertina, potrebbe intraprenderne la lettura con una certa diffidenza. Una diffidenza che aumenta se, come è capitato allo scrivente, dà una scorsa alla nutrita bibliografia e si accorge che il testo citato più recente è del 1980. La lettura del testo dissipa velocemente queste riserve e si rivela preziosissima per capire meglio la natura del travaglio che i cristiani, protestanti e cattolici, hanno vissuto in Italia fra gli anni '30 e gli anni '70 del secolo scorso.

Dubbio ragionevole iniziale: non si tratta di uno studio datato e quindi superato dalla conoscenza criticamente più avvertita che possiamo avere oggi della questione *Fede e impegno politico* su come fu impostata e vissuta nei decenni precedenti gli anni '80 del sec XX? Questo dubbio è legittimo, specialmente quando si viene a sapere dalla prefazione di Mottura e dall'introduzione stessa dell'autore che si tratta della pubblicazione di una tesi di laurea in filosofia del 1983. Il legittimo dubbio svanisce alla lettura del testo. Vediamo il perché.

Facciamo una constatazione preliminare. De Cecco si propone di studiare il travaglio che ha tormentato in quegli anni il protestantesimo italiano, ma in controluce fa emergere come il serrato dibattito che si è sviluppato all'interno della quasi irrilevante, dal punto di vista statistico, realtà protestante italiana vertesse su problematiche che riguardavano anche il mondo cattolico. Il lettore scoprirà anche i motivi per cui le soluzioni date, almeno fino agli anni '70, alla domanda “*come essere cristiani nel mondo attuale?*” dai protestanti e dai cattolici italiani, siano state molto diverse, anche quando, per motivi contingenti e politici, significative porzioni di appartenenti alle due chiese si trovarono uniti a combattere per dei traguardi politici condivisi, come avvenne con l'esperienza dei *Cps* (*Cristiani per il Socialismo*). Va aggiunto che il lettore capirà con chiarezza come, ancora oggi, in una situazione del tutto mutata, sia ancora attuale il nocciolo teologico-pratico del dibattito di quei decenni e come la differente soluzione data ad esso determini ancora oggi in Italia un senso di notevole estraneità fra il mondo protestante e il mondo cattolico anche in chi da decenni partecipa intensamente a esperienze comuni, non solo ecumeniche, ma anche sociali, politiche e culturali.

Lo studio di De Cecco mette a confronto le dinamiche che furono messe in moto rispettivamente nel mondo protestante e in quello cattolico dalla comune urgenza di definire i rapporti che si potevano e si dovevano stabilire fra cristianesimo e marxismo negli anni '50/'70. Non si trattava, allora, solo di un dibattito teorico, ma anche della necessità di elaborare una *giustificazione* della



prassi politica, che coinvolgeva notevoli porzioni di cristiani in contrasto con il prevalente orientamento, piuttosto ostile su questo problema, delle rispettive istituzioni ecclesiastiche. Per motivi di spazio ci soffermeremo su un nodo essenziale della questione, che riveste ancora oggi un interesse di grande attualità.

Semplificando molto, possiamo rilevare come sostanzialmente per l'autore i militanti *socialisti* provenienti dal protestantesimo avevano alle spalle K. Barth, mentre quelli provenienti dal cattolicesimo avevano J. Maritain. Avere alle spalle Barth voleva dire pensare a un *Dio totalmente altro*, la cui rivelazione nella Parola biblica rimane la sola certezza contrapposta a qualsiasi dottrina religiosa e a qualsiasi esperienza storica, ecclesiastica, culturale e politica, nella quale si sia calata la testimonianza cristiana. Questo presupposto implicava la parzialità di qualsiasi esperienza storica e l'impossibilità di identificare il cristianesimo con una filosofia o un movimento politico. In altri termini, il cristianesimo, pur calato fino in fondo nella realtà storica, non avrebbe mai potuto essere considerato un umanesimo e non avrebbe mai potuto assumere una forma di integralismo. Era preclusa ogni teologia cristiana del genitivo o del trattino (*Teologia della libertà, Teologia della politica, Teologia della rivoluzione, Cristianesimo-Socialismo...*).

Alle spalle del cattolicesimo *progressista* c'era invece Maritain, che nel suo *Umanesimo integrale*, scrive De Cecco nella nota 5 a p. 45, "parla di una 'trasfigurazione' che nella struttura della vita sociale comporterà 'una verace realizzazione sociale-temporale del Vangelo' (p. 160) e di nascita di formazioni politiche 'd'ispirazione cristiana' (p. 286). Maritain del resto concepisce le idee barthiane come 'annullamento dell'uomo innanzi a Dio' (p. 177)".

Una delle principali conseguenze di queste diverse interpretazioni del cristianesimo era la seguente: per il protestantesimo l'azione dei cristiani che si impegnano in politica è una *parabola* del Regno di Dio, che rimarrà sempre un orizzonte a cui tendere, che mai sarà realizzato nella storia terrena; per il cattolicesimo, invece, ogni azione dei cristiani che concorrono a raggiungere un traguardo umanamente positivo costituisce una tappa della realizzazione del Regno di Dio nella storia. Interessante la ricostruzione con cui Giovanni Mottura nel 1966, in un articolo su *Gioventù Evangelica*, aveva evidenziato questa differenza, analizzando un volantino delle ACLI, in cui si affermava per i cattolici "la necessità di rispettare i diritti dei lavoratori in quanto 'creati a immagine di Dio', della 'sofferenza' che rafforza la solidarietà, della necessità di un 'progresso' del mondo operaio" (p. 94).

Giovanni Mottura nel suo articolo sosteneva che, in fondo, queste affermazioni del volantino delle ACLI erano "il nuovo 'Dio lo vuole' della nuova civiltà capitalistica, democratica e riformista" (p. 94) e traeva la seguente conclusione: "Le azioni e le scelte dei credenti dunque, pur avendo la possibilità di 'alludere' e di essere 'parabole' sul Regno, restano giustificate 'per sola fede'. Non comprendere ciò significa ricadere nell'idolatria di riporre la propria fede in convinzioni etiche e politiche che sono 'altro' da Dio" (p. 94). Su questa linea si collocava anche Paolo Ricca quando, nel 1973, intervenendo su *Gioventù Evangelica* sul tema allora molto caldo

“Cosa cercate?”

del movimento dei *Cristiani per il Socialismo*, precisava che “*ci si deve collocare a fianco del proletariato non tanto come ‘cristiani per il socialismo’ quanto come ‘testimoni dell’Evangelo nella lotta di classe’*” (cit. p. 117). Una precisazione non da poco.

Lo studio di De Cecco mette a fuoco molti altri temi e argomenti che furono oggetto di discussione fra i cristiani cattolici e protestanti di quei decenni relativamente alla necessità dell’impegno politico e, in particolare, alla inevitabilità di stabilire dei rapporti stretti con i movimenti e i partiti che si muovevano nell’area del marxismo e del socialismo. Centrale e ancora attualissima è la messa a punto della differenza degli approcci a questa questione, che elaborarono rispettivamente i protestanti e i cattolici negli anni ‘50-’70 del secolo scorso. È negli approcci differenti di quegli anni, che affondano le radici di impostazioni molto diverse che ancora oggi distinguono protestanti e cattolici, del tutto evidenti nel diverso rapporto che essi teorizzano fra *fede e ragione* e fra *fede e legge naturale*. È ancora su questi presupposti *teologici* che si fondano anche le posizioni molto diverse che le chiese protestanti e la chiesa cattolica hanno preso negli ultimi anni sui problemi etici (pensiamo ai cosiddetti problemi eticamente sensibili) e politici (rapporti con lo stato - laicità), oltre naturalmente che su quelli specificatamente teologici ed ecclesiologici. In conclusione, non sarà tempo perduto quello dedicato a leggere il libro di De Cecco.

Franco Macchi

2. Un ebreo di nome Gesù

Carlo Enzo, *La generazione di Gesù Cristo - Nel Vangelo secondo Matteo*, I Tomo: *Gli Inizi*; II tomo: *La Legge*, Mimesis edizioni, Udine, 2010.

Il fatto che il *corpus* neotestamentario sia stato composto (1) e tramandato in lingua “greca”, ha indotto lettori, studiosi, esegeti e teologi a leggere i testi normalmente come un qualsiasi prodotto greco, cioè secondo la logica e la cultura classica. Anche perché l’acquisizione, da parte delle varie comunità dei seguaci di Gesù, di un’identità religiosa (cristiana) in senso classico (greco-latino) e l’avversione sempre più forte per il mondo ebraico, consolidarono questo atteggiamento di profonda “simpatia” per il mondo classico e quindi per il “greco”, che venne considerato anzi come lingua “sacra” (2). Tale atteggiamento, che ormai informò sostanzialmente e definitivamente l’identità religiosa cristiana, e tale considerazione, quanto meno, di netta “superiorità” nei riguardi dell’Ebraismo (malgrado molte cose siano mutate negli ultimi anni) tuttora sostengono una “lettura” in senso classico dei testi del Nuovo Testamento, anche se sul piano linguistico, ma pure su quello storico, siano molti, anzi moltissimi ed evidenti, gli addentellati con la lingua e il mondo ebraico. E sembra molto difficile, anche solo sul piano strettamente filologico, che la



"mentalità" cristiano-cattolica ripensi e riveda il suo tradizionale impianto di "lettura". La canonizzazione, dopo alcuni secoli, dei testi neotestamentari sembrò canonizzare definitivamente anche la lingua, in cui essi venivano trasmessi: quel "greco" singolarissimo, rispetto alle forme linguistiche della grecità allora diffusa (1° e 2° sec.), ma poi sempre meno "strano" a fronte di un greco comune, sempre più bizantino.

Eppure il "greco" neotestamentario, di per sé molto vario (perché c'è quello dei Vangeli e quello delle Lettere paoline, quello delle Lettere apostoliche e quello dell'Apocalisse), relativo, inoltre, ai molti interventi redazionali e, insomma, alla formazione dei testi stessi, così "semplice", in apparenza (perché ben lontano da qualunque tipologia linguistica greca) avrebbe dovuto (e dovrebbe tuttora) costituire un problema di fondo, assolutamente primario, da considerare con particolare attenzione e senso critico, perché proprio dalla sua valutazione e "soluzione" non può non dipendere il tipo di "lettura", più adeguato o proprio, da intraprendere prima nell'analisi filologica, culturale e storica e poi nell'interpretazione dei testi.

Il problema linguistico del "greco" del *corpus* del Nuovo Testamento sta alla base di ogni possibile indagine critica, esegetica o teologica, e proprio per la sua "singolarità", nonché per i suoi caratteri giudaici, impone (dovrebbe imporre), quanto meno per ragioni di metodo critico, una corretta (o semplicemente "giusta"), non superficiale comunque, conoscenza del mondo ebraico, non solo in senso storico, ma anche, anzi soprattutto, in senso culturale e "religioso". Ma proprio in questo senso sembra rivelarsi (non è difficile supporre) un'intima difficoltà, da parte soprattutto cattolica, ad approfondire il rapporto tra Gesù e il suo mondo, come se ci fosse negli animi (dei cattolici o dei cristiani in generale) un'inconscia "paura" a percepire, sentire, constatare che l'ebraicità di Gesù (ovvero la sua Parola) e la cultura ebraica, in fondo, sono in perfetta sintonia (3).

Il problema del "greco" neotestamentario, insomma, sta tutto nel suo rapporto così stretto per forma e contenuti con il mondo ebraico e non già con quello classico (greco-latino), cosa che comporta, di conseguenza, come si è detto, un particolare tipo di lettura, che non può essere che quello giudaico. È tuttavia ben chiaro e comprensibile che per la piena comprensione del problema sia necessaria una conoscenza della lingua ebraica e aramaica, ma anche, anzi soprattutto, una conoscenza del mondo ebraico nella sua storia e nella sua tradizione, nella sua cultura e nella sua spiritualità. Ignorare tali esigenze, che sono di netta pertinenza del metodo critico, ma anche di rispetto dell'Altro o del Diverso, e sopperire alle inevitabili lacune tecniche (si potrebbe dire), come sempre si è fatto, e ancor oggi si continua a fare, omologando nella lettura e nei criteri interpretativi testi giudaici a quelli classici, è un grossolano errore di metodo, ma anche perpetrare una profonda "ingiustizia" nei confronti dell'Altro, che in questo caso è addirittura Gesù stesso, nato ebreo e morto ebreo, la

“Cosa cercate?”

cui Parola, rivolta agli ebrei e recepita innanzi tutto da ebrei, certamente non fu pronunciata in greco.

Del resto, se si leggono attentamente i Vangeli, che non sono biografie, né opere storiche, ma fedeli, seppure varie o diverse, testimonianze dell'Evento gesuano, formulate secondo la mentalità giudaica, si può ben capire come i primi redattori fossero non solo ebrei, ma ebrei osservanti, che difficilmente avrebbero sopportato alcunché di contrario alla loro identità di ebrei.

In questa prospettiva critico-filologica e storico-culturale, rispettosa del carattere giudaico del testo evangelico e “attenta” alla cultura che quel medesimo testo ha informato, prospettiva, che, non v'è dubbio, capovolge, si può dire, ogni tradizionale approccio ai testi neotestamentari, nasce e si sviluppa l'opera di Carlo Enzo sul Vangelo secondo Matteo, di cui sono apparsi finora i primi due tomi: *Sulla generazione di Gesù Cristo - Nel Vangelo secondo Matteo: 1° Gli inizi e 2° La legge*, ma che hanno una specie di introduzione ideale nel volume: *Il progetto di uomo e di mondo delle generazioni di Israele*, opera già da tempo pubblicata, ma che ora viene ripubblicata accanto ai tomi suddetti.

Segno significativo della scelta di prospettiva di lavoro da parte dell'autore è aver concepito in forma narrativa come un lungo *midrash*, sia l'analisi sia il commento del testo: quasi un voler assumere (come egli stesso afferma) anche nella forma l'animo e lo spirito, che *hanno dato le fattezze di rotolo ai detti e ai fatti di Gesù*.

Nella finzione narrativa, assunta proprio per dar forma al *midrash* suddetto, è quindi lo stesso Matteo, che *come fedele e sollecito accompagnatore* spiega al *diletto Cornelio* il suo libro, *scritto non nella filosofica lingua dei greci, ma in quella delle Scritture del suo popolo*. Carlo Enzo dà cioè subito per scontato il carattere perfettamente giudaico del testo matteoano, ritenendo il greco *una versione volgare, affinché molti dei... fratelli che non conoscono la lingua sacra, possano ugualmente, conoscendo però il linguaggio sacro, leggere e meditare* (v. I, *Gli inizi*, pag. 69). E non ha dubbi nel ritenere l'insegnamento di Gesù, quale può emergere proprio dal testo canonico, una perfetta figliolanza (*frutto il più maturo e buono*) non solo della Parola, quella di YHWH, raccolta nella Torah, nei Nebhi'im e nei Ketubhim, ma anche di quella della seconda Torah (4), *la grande raccolta delle sentenze dei molti Maestri di Israele su quella Parola* (v. I, *Gli inizi*, pag. 9).

La chiave di lettura, per così dire, di tutta l'opera di Carlo Enzo sul Vangelo secondo Matteo si esplicita innanzi tutto nel primo volume, già citato: *Il progetto di mondo e di uomo delle generazioni di Israele*, in cui, partendo da Genesi (1-4) sviluppa sul piano Cosmologico e Antropologico quello che ritiene essere il progetto-dottrina dei cieli e della terra e, in particolare, dell'uomo: l'aDaM, per un



mondo morale nuovo (come si legge nel risvolto di copertina) rispetto a quelli già esistenti. Ancora, però, come chiave di lettura è da ritenere quanto l'autore elabora nella non breve introduzione (pp. 7-67) del primo tomo (*Gli inizi*) sul Vangelo di Matteo, in cui, ripercorrendo tutto il Tanak (Torah, Nebhiim, Ketubhiim) indica e dimostra come proprio nell'insegnamento di Gesù, in quanto "figliolanza", come si è detto, di quella stessa Parola, abbia trovato il suo "compimento" quell'antico-nuovo progetto di mondo e di uomo.

Si tratta di un serio e appassionato tentativo (cristiano cattolico nel senso più alto del termine) di riportare, radicalmente e spiritualmente nel mondo che gli è proprio, Gesù di Nazareth, il Cristo, per i credenti in Lui, così come gli stessi Evangelii in fondo ne danno testimonianza, "raccontandone" i detti e i fatti, secondo lo spirito giudaico.

Carlo Enzo non sembra affatto limitare (con questa, per così dire, operazione di ricupero del carattere ebraico dell'Evento gesuano) il fondamentale carattere messianico della figura e dell'insegnamento di Gesù, anzi in modo più convincente proprio questo carattere viene esaltato. In particolare sembra chiaro, come appare già da questi due primi tomi, che il suo Gesù è scevro di quelle molte incrostazioni classiche (o, per meglio dire, pagane e idolatriche) che lo hanno finora sfigurato, appunto, disebraizzandolo con le più diverse istanze teologiche, filosofiche, metafisiche.

Per quanto si possa forse discutere (cosa del resto in ogni caso più che auspicabile) sulle "forme" dell'analisi e dell'interpretazione dell'indagine biblica condotta da Carlo Enzo, ciò che risulta, già dal primo tomo (*Gli inizi*), con estrema chiarezza e che colpisce per la puntuale e appassionata ricerca, è la messa in luce della profonda ebraicità di Gesù e, ovviamente, del suo insegnamento profondamente ebraico.

Giorgio Mancuso

Note

1) Ma con tutta probabilità elaborando fonti sia orali che scritte perfettamente giudaiche. Bisogna, d'altro canto, tener presente che i testi evangelici, in particolare, subirono più interventi redazionali.

2) Il carattere sacro, che nel tempo ha investito in modo assai determinante e vincolante tutto il *corpus* neotestamentario, unitamente a quello del mistero e del miracolo, concettualmente sono di derivazione più "classica" che biblica.

3) Indubbiamente già intuire che la Parola di Gesù non possa essere affatto in un rapporto di discontinuità con la Tradizione ebraica, come invece può (potrebbe) risultare da un puntuale confronto tra i Vangeli e i testi della stessa Tradizione, è comprensibile che può risultare assai drammatico, per i cristiani specialmente cattolici, soprattutto se il confronto viene portato tra il Vangelo di Gesù e (per così dire) il Vangelo di Paolo. È significativo, d'altra parte, che per il mondo ebraico la figura di Gesù di per sé non abbia costituito (né costituisca) un "problema", se non per quanto è scaturito in seguito alla predicazione di Paolo.

4) La seconda Torah, in altri termini, è la Torah orale, cioè il Talmud, che nel mondo ebraico è strettamente legata a quella scritta.

Prepariamo il prossimo numero

Con questa "rubrica" apriamo una pista per sviluppare la partecipazione dei lettori al nostro percorso di ricerca, accumulato numero per numero, incontro per incontro, rendendo esplicite alcune tappe di costruzione della parte monografica. Presentiamo, infatti, la sintesi della scheda che illustra motivazioni e interrogativi consegnati a collaboratori ed "esperti", che invitiamo a scrivere gli interventi della monografia "in cantiere".

Vorremmo che tale rete si ampliasse e che anche i lettori-non-collaboratori partecipassero a questa costruzione, inviando riflessioni, indicazioni, suggerimenti: che comunque si sentissero partecipi di un cammino comune, meglio, di una costruzione/scambio di attrezzi, di strumenti per affrontare il proprio Esodo, possibilmente non da soli. Ovviamente non tutto il materiale che giunge alla redazione potrà essere pubblicato; tutto però verrà preso in considerazione e verrà utilizzato per la messa a punto del tema e del suo sviluppo.

Dopo il numero dedicato alle *nuove economie*, la nostra ricerca ora si concentra sul tema del *lavoro oggi*, sulla 'trasformazione' sempre più obbligata dal *diritto del/al/sul lavoro* al *diritto del lavoratore*; sulle implicazioni che implica il passare dal *lavoro tradizionalmente inteso* alla molteplicità di *nuovi lavori* e sui loro *nuovi significati*.

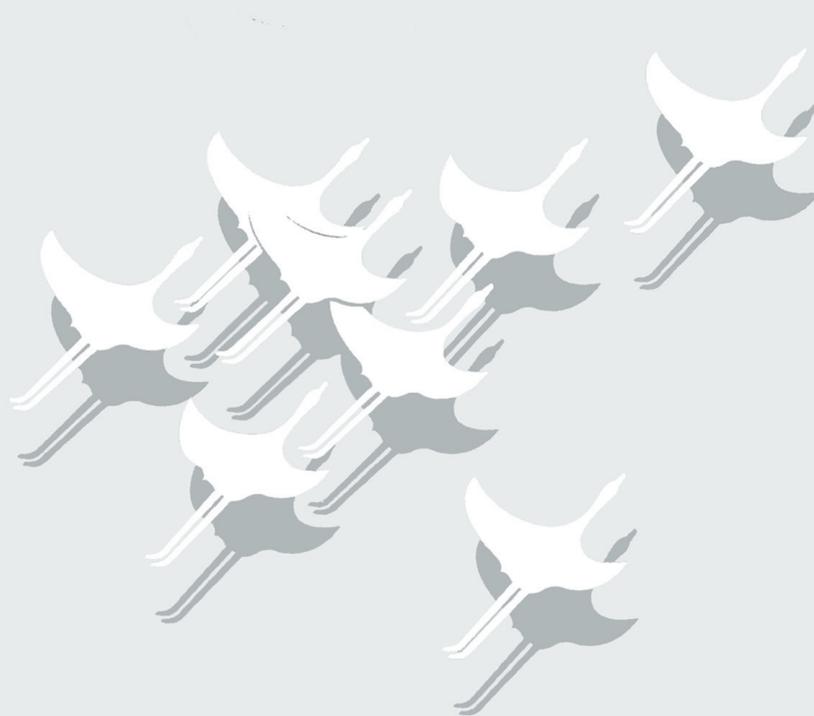
Questa ricerca deve necessariamente fondarsi sui tre pilastri nella nostra cultura. Innanzitutto quello della Bibbia: quale il significato del lavoro che vi emerge? Come conciliare il Gesù che invita chiunque voglia seguirlo, a lasciare tutto (anche il lavoro?) con la contingenza della nostra realtà? È necessaria una *nuova evangelizzazione* che indichi all'uomo *post* moderno come l'annuncio del Regno che si fa *desiderio del Regno* sia sostanzialmente una speranza dove la promozione di sé non è nella ricchezza?

Poi la Costituzione, mai come oggi è attaccata dalla politica neoliberista e dal governo il quale intende modificare proprio e soprattutto gli articoli che affermano i diritti dei lavoratori che si vogliono subordinati al mercato e alla finanza: quale idea di *lavoro* emerge dalla Costituzione? A quale ideologia si richiamano quanti oggi vorrebbero modificare proprio gli articoli legati al valore del lavoro?

Infine la Dottrina Sociale della Chiesa che anche in quest'ambito ci pare si presti a letture della realtà ambigue se non addirittura contrapposte: quali ne sono le ragioni?

Guardando all'oggi, poi, ci chiediamo: come conciliare il principio del lavoro come necessità dentro un processo di liberazione e relazionalità conviviale con quello di mercato, di impresa, di sussidiarietà in senso neoliberista? Tra necessità e liberazione: la ricerca dei significati dei lavori, connessi alle radicali trasformazioni economiche e tecnologiche - dalla globalizzazione all'informatica - ha posto in crisi la tradizionale concezione etica del lavoro? Il passaggio dall'idea del "valore" alla ricerca dei "significati" mantiene una dimensione etica? Di che tipo (non più derivata da un ordine trascendente di tipo religioso o ideologico o da una natura finalistica...)? Dal *diritto al lavoro* al *diritto del lavoratore*: perché la flessibilità è diventata precarietà? Si è creato un mercato del lavoro caratterizzato dalla *precarietà* e non dalla *flessibilità* - la *flexisicuraty*. Ci interroghiamo sui *perché* la prima è stata conseguenza diretta - ancorché non teoricamente prevista - della *seconda*.

ESODO



"Cosa cercate?"

Bodrato, Bolpin, Caena, Caramore, Casati, Destro, Macchi, Mancuso, Manzioga, Pesce, Piccioli, Pilastro, Stefani, Tarca, Toniolo, Vianello, Ziliotto.

Quaderni trimestrali dell'*Associazione Esodo*, n. 3 luglio-settembre 2011 - Anno XXXIII - nuova serie
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96 Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

I dati forniti dai soci sono oggetto di trattamento per finalità dell'Associazione. Titolare del trattamento è l'Associazione culturale Esodo, nella persona di Manziega Gianni (D. Lgs 30/6/2003, n. 196).

Collettivo redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Viviana Boscolo, Giuseppe Bovo, Paolo Caena, Paola Cavallari, Marta Codato, Giorgio Corradini, Roberto Lovadina, Gianni Manziega, Davide Meggiato, Diletta Mozzato, Cristina Oriato, Chiara Puppini, Carlo Rubini, Sandra Savogin, Lucia Scrivanti.

Collaboratori:

Maria Cristina Bartolomei, Giovanni Benzoni, Michele Bertaglia, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Valerio Burrascano, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Caramore, Lucio Cortella, Roberta De Monticelli, Pierluigi Di Piazza, Massimo Donà, Filippo Gentiloni, Giuseppe Goisis, Paolo Inguanotto, Amos Luzzatto, Franco Macchi, Alberto Madricardo, Franco Magnoler, Carlo Molari, Simone Morandini, Salvatore Natoli, Giannino Piana, Piero Stefani, Sergio Tagliacozzo, Letizia Tomassone, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian.

ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

n. 3 luglio-settembre 2011

CdA dell'Associazione:
Claudio Bertato, Carlo Bolpin (pres.), Beppe Bovo, Lucia Scrivanti, Francesco Vianello.

Direttore responsabile: Carlo Rubini
Direttore di redazione: Gianni Manziega

**Sede: c/o Gianni Manziega
viale Garibaldi, 117
30174 Venezia - Mestre
tel. e fax 041/5351908**

Autorizzazione del Tribunale
di Venezia n. 697 del 26/11/1981

Quote associative:

soci ordinari	Euro 25.00
soci sostenitori	Euro 70.00
soci all'estero	Euro 35.00

Versamento su c/c postale 10774305 intestato a:
Esodo C.P. 4066 - 30170 VE-Marghera oppure
IBAN: IT 11 V 07601 02000 000010774305
causale: quota associativa *Esodo*

<http://www.associazionesodo.webnode.it>
E-mail: associazionesodo@aliceposta.it

Stampato dalla tipografia *Comunicare & Stampa srl*
via Brunacci, 10/a
30175 Marghera (VE)
tel. 041/928954 - 041/935090
info@comsrl.com - www.comsrl.com



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana

Euro 7.00
(iva comp.)