

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su
“Risplenda la tua luce davanti agli uomini”
La vita quotidiana e la testimonianza cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2005

Schede

Programma	3
1. Il rischio: una religione invisibile.....	4
1. Un tema di sempre, oggi più urgente	4
2. Lo sfondo del Nuovo Testamento	4
3. Lo sfondo civile presente	4
4. Che cos'è questione morale?	5
5. Il distacco del soggetto dalle sue opere	5
6. Nervosismo e artificialità della vita	5
2. «Vedano le vostre opere buone e rendano gloria al Padre vostro».....	7
Ripresa.....	7
1. Il distacco del soggetto dalle sue opere	7
2. Nervosismo, intellettualizzazione e tratto artificiale della vita	7
3. Transizione: ritorno al vangelo	8
4. Le opere secondo il discorso del monte	8
3. La sterilità delle opere.....	10
Raccordo – La questione morale:	10
Le radici del pensiero di Paolo	10
Le diverse nozioni di <i>legge</i>	11
4. «Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere?»	13
Giacomo contro Paolo?	13
La legge perfetta della libertà.....	14
Gli inganni della lingua	14
5. «Qualsiasi cosa facciate, tutto fate per la gloria di Dio?».....	16
1. Le radici del pensiero di Paolo	16
Le diverse nozioni di <i>legge</i>	16

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

“Risplenda la tua luce davanti agli uomini”

La vita quotidiana e la testimonianza cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2005

Testo

1. Il rischio: una religione invisibile.....	20
Il tema di sempre, e i suoi riflessi attuali.....	20
Lo sfondo del Nuovo Testamento	20
Lo sfondo civile presente	22
Che cos'è questione morale?	23
Il distacco del soggetto dalle sue opere	25
Nervosismo e artificialità della vita	27
Ripensare il rapporto fede e opere.....	29
2. «Vedano le vostre opere buone e rendano gloria al Padre vostro».....	31
Ripresa.....	31
Il distacco del soggetto dalle sue opere	31
Nervosismo, intellettualizzazione e tratto artificiale della vita	32
Transizione: ritorno al vangelo	33
Le opere secondo il discorso del monte	34
3. La sterilità delle opere.....	36
Raccordo	36
Le radici del pensiero di Paolo	38
Le diverse nozioni di <i>legge</i>	39
4. «Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere?»	42
Giacomo contro Paolo?	42
La legge perfetta della libertà.....	45
Gli inganni della lingua	46
5. « Qualsiasi cosa facciate, tutto fate per la gloria di Dio?».....	48
Purificare la fonte	48
Il distacco delle opere dal cuore	49
La complessità sociale.....	52
La secolarizzazione civile	52

Parrocchia di san Smpliciano – Cinque incontri di catechesi su
“Risplenda la tua luce davanti agli uomini”
La vita quotidiana e la testimonianza cristiana
tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2005

Programma

Il rischio che la fede cristiana sia ininfluenza sulle forme concrete della vita quotidiana è di sempre. In ogni tempo infatti la religione è esposta al rischio di fariseismo, di sostituire cioè saltuarie pratiche devote, che non hanno apprezzabili ricadute sulle forme della vita ordinaria, al vero culto spirituale reso attraverso le forme tutte della vita, e delle relazioni personali anzitutto. Il rischio di sempre ha però sollecitazioni specifiche nella stagione civile presente. La vita quotidiana conosce un processo di secolarizzazione, che pare raccomandare come positiva l'immagine di una religione che rimane soltanto un segreto dell'anima. La religione solo interiore e invisibile appare oggi spesso apprezzata come l'unica religione possibile; ogni sporgenza della fede sul fronte delle opere di ogni giorno pare esibizionistica e pretestuosa.

Non possiamo però cancellare il sorprendente comando di Gesù ai discepoli nel discorso del monte: *Risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli*. Gesù pare convinto che la gloria del Padre dei cieli possa risplendere davanti agli uomini unicamente attraverso le opere buone dei suoi discepoli.

È abbastanza facile per tutti pensare (o forse soltanto dire) che quello che manca, per mettere in pratica il comandamento di Gesù, è soltanto la buona volontà; quello che si dovrebbe fare per testimoniare la gloria di Dio sarebbe subito chiaro; non dalla conoscenza, dunque, ma solo dal difetto di buona volontà dipenderebbe lo stesso difetto di testimonianza.

Le cose non stanno proprio così. Accade infatti abbastanza spesso che tutte le opere, che a noi si propongono nella vita concreta, paiano ai nostri occhi futili e poco importanti; o magari anche gravi e ardue, ma per le questioni psicologiche o tecniche implicate, non per difetto di discernimento morale e cristiano.

Per capire che le difficoltà in realtà sono proprio di questo genere occorre anzitutto chiarire le ragioni civili che operano nel senso di staccare la nostra persona dalle opere di ogni giorno. Occorre poi anche chiarire la qualità del rapporto che secondo il vangelo di Gesù lega la fede alle opere di ogni giorno. Appunto con attenzione a questi due aspetti, il discernimento culturale e la ripresa dei testi più importanti del Nuovo Testamento sul rapporto tra fede e opere, cercheremo di approfondire il tema proposto dall'Arcivescovo di Milano alla riflessione della Chiesa ambrosiana in questo anno pastorale.

Programma

17 ottobre

Il rischio: una religione invisibile? - *Le opere, la coscienza e la fede nel mondo secolare*

24 ottobre

«Vedano le vostre opere buone e rendano gloria al Padre vostro» - *Fede e agire secondo nel discorso della montagna*

31 ottobre

La sterilità delle opere - *Fede e agire nella prospettiva di Paolo*

7 novembre

«Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere?» - *Giacomo contro Paolo?*

14 novembre

«Qualsiasi cosa facciate, tutto fate per la gloria di Dio» - *La gloria di Dio nascosta nelle cose di ogni giorno*

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di catechesi ottobre/novembre 2005
«Risplenda la tua luce davanti agli uomini»: La vita quotidiana e la testimonianza cristiana
Le opere, la coscienza e la fede nel mondo secolare

1. Il rischio: una religione invisibile

1. Un tema di sempre, oggi più urgente

Il rapporto tra fede e opere è da sempre tema di rilievo assolutamente fondamentale per intendere il cristianesimo; ha però rilievo ancora maggiore nella situazione presente del cristianesimo, caratterizzata dalla spiccata secolarità del contesto culturale. Iscrivere la verità cristiana nel tempo effettivo da noi vissuto è un compito arduo, urgente, e di fatto trascurato. Il cristianesimo oggi è affetto da un consistente rischio di *spiritualismo*.

2. Lo sfondo del Nuovo Testamento

La formulazione del tema nei termini del rapporto tra *la fede e le opere* ha alla sua origine la teologia di Paolo, che enuncia la riguardo una tesi scandalosa: le opere non servono a nulla, possono rendere l'uomo soltanto ipocrita; soltanto la fede può giustificare l'uomo, e candidarlo alla salvezza.

La tesi presuppone che la questione seria della vita umana sia appunto la *giustificazione*: ogni uomo è peccatore, e appunto il peccato rende la sua condizione disperata: *non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù*. (Rm 3, 22-24)

Comprendere Paolo è oggi difficile anzitutto per questo: per noi non è affatto scontata la verità che ogni uomo è peccatore; né quindi che la questione seria della vita sia la giustificazione. Il termine *giustizia* oggi è usato correntemente nel senso sociale, e anzi più precisamente in senso giuridico. La giustizia riguarderebbe la divisione degli averi e delle competenze: che cosa appartiene a me e che cosa appartiene ad altri? Quali i diritti rispettivi e quali i doveri? La pregiudiziale riduzione della giustizia a nozione sociale e/o giuridica impedisce di capire in che senso Paolo possa affermare che noi tutti manchiamo di *giustizia*, che la nostra vita è priva di una *giustificazione*, e che proprio tale difetto di giustificazione la rende precaria e vulnerabile, che la condanna addirittura ad un destino inesorabile di morte.

Sullo sfondo della rimozione dell'idea paolina di giustizia sta la più generale rimozione della questione morale, che invece non può essere in alcun modo cancellata dalla nostra vita.

Tale rimozione è tentazione di sempre; la norma morale non è intesa nella sua consistenza vera, che impegna i modi di sentire, di desiderare, di giudicare; impegna il cuore e non solo le opere. La consistenza di tale tentazione è denunciata con grande efficacia da Gesù, prima che da Paolo, e dai profeti prima che da Gesù.

Bene ha profetato Isaia di voi, ipocriti, come sta scritto:

*Questo popolo mi onora con le labbra,
ma il suo cuore è lontano da me.
Invano essi mi rendono culto,
insegnando dottrine che sono precetti di uomini.*

Trascurando il comandamento di Dio, voi osservate la tradizione degli uomini. (Mc 7, 6-8)

Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che pagate la decima della menta, dell'anèto e del cumino, e trasgredite le prescrizioni più gravi della legge: la giustizia, la misericordia e la fedeltà. Queste cose bisognava praticare, senza omettere quelle. Guide cieche, che filtrate il moscerino e ingoiate il cammello!

Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che pulite l'esterno del bicchiere e del piatto mentre all'interno sono pieni di rapina e d'intemperanza. Fariseo cieco, pulisci prima l'interno del bicchiere, perché anche l'esterno diventi netto! (Mt 23, 23-26)

3. Lo sfondo civile presente

La tentazione di sempre ha trovato nuovo alimento nelle forme diffuse del pensiero moderno. Agli inizi di quel pensiero sta un progetto audace: dare fondazione *razionale* al dovere morale, cancellando il principio di autorità; sospendere il credito (o la *fede*) accordato all'educazione, e quindi alla tradizione religiosa; pensare la morale *etsi deus non daretur*. Il grandioso progetto moderno fallisce; la questione morale appare è semplicemente cancellata. L'etica, di cui tanto si discorre nei dibattiti pubblici da trenta anni a questa parte, non è la riflessione sulla morale, ma sulla giustizia intesa in senso giuridico.

4. Che cos'è questione morale?

La rimozione rende difficile anche solo formulare la questione morale. Come enunciarla?

In prima approssimazione, si può dire che essa è la questione posta dai *giudizi di bene e di male*, che di fatto formuliamo a proposito dei nostri comportamenti; essi danno espressione ad un sentimento (del dovere o della colpa), che viviamo molto prima d'essere in grado di spiegarne le ragioni. L'esempio del bambino: la prima forma della sua coscienza morale è *eteronoma*: misura del bene e del male è l'approvazione delle persone autorevoli. Progressivamente, nell'età della ragione, diventa dunque capace di giudicare del bene e del male senza più dipendere dalla approvazione dei genitori; il riferimento è ad una legge universale, che può essere enunciata senza guardare alla mamma. Questa rappresentazione dispone condizioni propizie al progetto moderno, di una morale *razionale*. La rappresentazione prevalente del dovere morale nel pensiero moderno è *legalistica*. Proprio questa rappresentazione alimenta la successiva rimozione. Certo la legge è indispensabile nei rapporti sociali; ma non è il criterio che decide della qualità buona o cattiva delle nostre opere.

Un esempio concreto: *non commettere adulterio*. Il divieto non è criterio capace di istruire l'uomo e la donna sulla loro relazione; in tal senso essi sono istruiti dalla vicenda effettiva. Non a caso il comandamento di Dio è riassunto da Malachia in questi termini:

il Signore è testimone fra te e la donna della tua giovinezza, che ora perfidamente tradisci, mentre essa è la tua consorte, la donna legata a te da un patto. (Mal 2, 14)

Modello della fedeltà coniugale è la fedeltà di Dio alla sua sposa infedele.

Ecco, la attirerò a me,
la condurrò nel deserto
e parlerò al suo cuore. (Os 2,16)

In Deuteronomio l'esortazione è ripetutamente espressa nei termini *guardati dal dimenticare*:

Ma guardati e guardati bene dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno viste: non ti sfuggano dal cuore, per tutto il tempo della tua vita. Le insegnerai anche ai tuoi figli e ai figli dei tuoi figli. (Dt 4,9)

Norma dell'agire, al di là dei divieti, è la memoria; essa anzi non è al di là dei divieti, ma decide del loro senso. La rimozione della questione morale nella cultura tardo moderna è da intendere in tal senso come rimozione della memoria; come cancellazione di questa evidenza, che noi siamo vivi in forza di una promessa.

Nella tradizione catechistica, però, il dovere morale non è stato inteso come debito nei confronti della memoria che ci costituisce; ma come debito nei confronti di una legge, che sarebbe nelle possibilità della ragione conoscere. La ragione è per sua natura senza tempo e senza luogo, senza riferimento alla memoria. Fino a che la memoria cristiana, pur non essendo oggetto di un preciso pensiero, era garantita dalle forme della tradizione comune, l'interpretazione della legge (i comandamenti di Mosè e del Signore Gesù) si produceva sullo sfondo della memoria cristiana. Quando la memoria cristiana viene meno nelle forme comuni del vivere, la legge assume il carattere esclusivo di un limite, un recinto posto all'agire.

5. Il distacco del soggetto dalle sue opere

La concezione legalistica della norma è alimentata dalle forme concrete della vita comune nel nostro tempo. La società complessa rompe l'*unità simbolica* del sistema sociale, che si scompone in molti sistemi parziali e separati. Le norme che vigono nei singoli sistemi parziali non fanno più riferimento ad un orizzonte comune ad una comune visione del mondo, che consenta la unificazione della vita del singolo.

Accade così che il singolo si distacchi dalle sue opere. Vedi l'immagine di Musil, del soggetto con nove caratteri più uno, il decimo solo passivo.

Egli li riunisce tutti in sé, ma essi scompongono lui, ed egli non è in fondo che una piccola conca dilavata da tutti quei rivoli, che v'entrano e poi tornano a sgorgarne fuori per riempire insieme ad altri ruscelletti una conca nuova. Perciò ogni abitante della terra ha ancora un decimo carattere, e questo altro non è se non la fantasia passiva degli spazi non riempiti; esso permette all'uomo tutte le cose meno una: prendere sul serio ciò che fanno i suoi nove altri caratteri e ciò che accade di loro; vale a dire, con altre parole, che gli vieta precisamente ciò che lo potrebbe riempire. (p. 30)

... si viveva in una libertà negativa, sempre con la sensazione che la propria esistenza non ha ragioni sufficienti, e cinti dalla grande fantasia del non avvenuto o almeno del non irrevocabilmente avvenuto. (R. MUSIL)

6. Nervosismo e artificialità della vita

Il distacco dell'anima dalle opere in realtà è impossibile. Che noi lo vogliamo o no, le nostre opere parlano agli altri di noi; e d'altra parte, che noi lo vogliamo o no, noi cerchiamo attraverso le nostre opere realizzazione della nostra anima.

a) La *dissimulazione*: per il primo aspetto l'agire quotidiano assume i tratti della finzione; apparire conta più che essere; il ricorso ad un'accentuata intellettualizzazione della vita assume il rilievo di uno schermo che difende il sé dagli occhi altrui:

Forse non esiste alcun fenomeno psichico così irriducibilmente riservato alla metropoli come l'essere *blasé*. Innanzi tutto, questo carattere è conseguenza di quella rapida successione e di quella fitta concentrazione di stimoli nervosi contraddittori, dai quali ci è sembrato derivare anche l'aumento dell'intellettualismo metropolitano; tanto è vero che le persone sciocche e naturalmente prive di vita intellettuale non tendono affatto a essere *blasé*.

b) Il *nervosismo*: per il secondo aspetto la vita quotidiana nella metropoli è affetta da spiccato nervosismo, riflesso psicologico della difficoltà per il soggetto di trovare nelle opere, e quindi nelle relazioni personali, conferma per l'immagine di sé, che appare irrinunciabile e insieme improbabile. Il rimedio radicale che la fede offre a questa malattia dell'uomo nervoso è lo spostamento in cielo del *tesoro*, dalla cui qualità dipende il *cuore* stesso. La qualità delle opere dipenderà certo anche dalla conoscenza esperta della complessità della vita; ma in radice dipenderà dalla fede che cambia e *giustifica* il cuore, liberandolo dalla ricerca affannosa di una giustizia di cui sarebbero arbitri gli uomini.

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di catechesi ottobre/novembre 2005

«Risplenda la tua luce davanti agli uomini»: La vita quotidiana e la testimonianza cristiana

Fede e agire secondo nel discorso della montagna

2. «Vedano le vostre opere buone e rendano gloria al Padre vostro»

Ripresa

Nel primo incontro abbiamo richiamato la consistenza obiettiva della questione morale: essa non può essere ridotta in maniera precipitosa alla questione delle *opere*, e quindi della *legge* alla quale esse debbono attenersi per rispettare i diritti di altri (giustizia in senso giuridico); deve intendersi invece come la questione relativa al sentimento del dovere, dell'essere indebitato di noi stessi nei confronti di altri, iscritto nelle esperienze originarie della nostra vita. Intesa in accezione radicale la questione morale è identica alla questione del destino della nostra vita: esso è fissato dalla *promessa* che ha reso possibile gli inizi stessi della nostra vita: la legge in senso biblico è istruzione a proposito di ciò che chiede la fedeltà a quella promessa.

La comprensione effettiva dell'esperienza morale è da sempre esposta alla tentazione di una mortificazione farisaica. Quella tentazione di sempre assume nel nostro tempo connotazioni diverse e più gravi. Abbiamo accennato in tal senso alla tendenza di fondo del pensiero morale moderno: il progetto di una *morale razionale*, che cancelli il riferimento a Dio e insieme il riferimento al costume, alimenta una concezione legalistica di giustizia, che di necessità rimuove la considerazione del rapporto tra agire e forme dell'identità personale. In tal modo si giunge inevitabilmente alla rimozione della questione morale.

Non è però soltanto il pensiero che opera nel senso di rimuovere la questione morale; operano nello stesso senso, e in maniera più invadente ed efficace, le forme pratiche della convivenza umana. Di queste forme appunto rimaneva di occuparci.

1. Il distacco del soggetto dalle sue opere

Le forme della vita comune nella stagione moderna operano con progressiva insistenza nel senso di staccare il soggetto dalle sue opere. La persona della metropoli rischia di essere sempre meno nelle cose che fa. Questa circostanza pesa ovviamente anche sul cristiano, ed opera nel senso di incoraggiare forme di religione intimistica; la *spiritualità* si sostituisce alla *morale*.

La ragione di fondo di tale fenomeno deve essere cercata nella *complessità sociale*. Il sistema sociale si scompone in una pluralità sistemi di scambio sociali parziali, reciprocamente separati. Il caso più clamoroso è quello dell'economia, che è come dire del mercato: gli affari sono affari. Prima ancora, la politica si separa dalla religione; la famiglia si separa dall'economia e dalla politica; e così via.

La società complessa vede compromessa l'*unità simbolica* della vita comune. Le norme che vigono nei singoli sistemi parziali di scambio sociale cessano di rimandare ad un orizzonte comune, ad una comune *visione del mondo*. Di riflesso la stessa la integrazione simbolica della vita del singolo appare proporzionalmente più ardua.

Appunto in tal modo è alimentata la sindrome del distacco del singolo dalle proprie opere. Assai eloquente è la metafora proposta da R. Musil, del soggetto con nove caratteri più uno; il decimo carattere, l'anima, appare carattere solo *passivo*.

Egli li riunisce tutti in sé, ma essi scompongono lui, ed egli non è in fondo che una piccola conca dilavata da tutti quei rivoli, che v'entrano e poi tornano a sgorgarne fuori per riempire insieme ad altri ruscelletti una conca nuova. Perciò ogni abitante della terra ha ancora un decimo carattere, e questo altro non è se non la fantasia passiva degli spazi non riempiti; esso permette all'uomo tutte le cose meno una: prendere sul serio ciò che fanno i suoi nove altri caratteri e ciò che accade di loro; vale a dire, con altre parole, che gli vieta precisamente ciò che lo potrebbe riempire. (p. 30)

... si viveva in una libertà negativa, sempre con la sensazione che la propria esistenza non ha ragioni sufficienti, e cinti dalla grande fantasia del non avvenuto o almeno del non irrevocabilmente avvenuto. (R. MUSIL)

2. Nervosismo, intellettualizzazione e tratto artificiale della vita

Tale distacco del soggetto dalle sue opere appare in realtà impossibile. Che noi lo vogliamo o no, che lo sappiamo o no, le nostre opere di fatto parlano di noi agli altri; e d'altra parte, noi sempre cerchiamo attraverso le nostre opere un riconoscimento, e in tal modo una *realizzazione* della nostra anima. Dallo scarto tra intenzione e opere nascono tensioni caratteristiche

a) Alla tendenza inevitabile, che gli altri mostrano, a trarre conseguenze indebite circa l'identità stessa della persona dai suoi atti il soggetto reagisce attraverso la *dissimulazione*. Dice G. SIMMEL:

Forse non esiste alcun fenomeno psichico così irriducibilmente riservato alla metropoli come l'essere *blasé*. Innanzi tutto, questo carattere è conseguenza di quella rapida successione e di quella fitta concentrazione di stimoli nervosi contraddittori, dai quali ci è sembrato derivare anche l'aumento dell'intellettualismo metropolitano; tanto è vero che le persone sciocche e naturalmente prive di vita intellettuale non tendono affatto a essere *blasé*.

Merita di sottolineare il nesso tra dissimulazione e intellettualizzazione: la sostituzione del ricorso a principi generali all'espressione di sé da parte delle persone colte (ma *colto* in tal senso è anzi tutto l'adolescente...) è obiettivamente al servizio della dissimulazione; quella sostituzione funge come uno schermo, mediante il quale il singolo si sottrae agli occhi altrui. Egli non dice quello che pensa, o che sente, ma quello che corrisponde agli stereotipi comuni, quello che è *politicamente corretto*. Progressivamente, quello che si sente non solo non è detto, ma non può più essere detto in alcun modo; viene infatti a mancare la lingua.

Su questo sfondo va intesa anche il fenomeno per il quale nell'agire quotidiano apparire conta assai più che essere.

b) Rimane per altro operante, a livello di sentimenti profondi, il bisogno di essere riconosciuti da quegli altri, ai quali pure ci si nasconde. Su questo sfondo è da intendere il *nervosismo* moderno. La vita quotidiana nella metropoli è affetta da spiccato nervosismo, riflesso psicologico dello scarto tra qualità delle attese segrete del soggetto e qualità effettiva delle relazioni sociali; queste seconde offrono sempre meno *chance* al soggetto per trovare conferma della propria immagine; la sua attesa in tal senso, irrinunciabile, appare insieme sempre più improbabile.

3. Transizione: ritorno al vangelo

Alla finzione e al nervosismo dell'uomo moderno la fede risponde con un rimedio radicale: il ritorno al *cuore*, lo spostamento dunque in cielo di qui *tesori*, dalla cui qualità dipende il *cuore* stesso. Assai efficaci in tal senso sono tre immagini al centro del discorso del monte:

Non accumulatevi tesori sulla terra, dove tignola e ruggine consumano e dove ladri scassinano e rubano; accumulatevi invece tesori nel cielo, dove né tignola né ruggine consumano, e dove ladri non scassinano e non rubano. Perché là dov'è il tuo tesoro, sarà anche il tuo cuore.

La lucerna del corpo è l'occhio; se dunque il tuo occhio è chiaro, tutto il tuo corpo sarà nella luce; ma se il tuo occhio è malato, tutto il tuo corpo sarà tenebroso. Se dunque la luce che è in te è tenebra, quanto grande sarà la tenebra!

Nessuno può servire a due padroni: o odierà l'uno e amerà l'altro, o preferirà l'uno e disprezzerà l'altro: non potete servire a Dio e a mammona. (Mt 6, 19-24)

Segue il famoso brano sulle cure dei pagani, che scambiano la vita con il cibo e il corpo con il vestito. Le parole di Gesù appaiono subito pertinenti, *trafiggono* per così dire l'anima. Minacciano però di alimentare una concezione *utopica* della vita cristiana: essa non avrebbe luogo in questo mondo (*u-topia* significa una cosa che ha non luogo); Gesù stesso espressamente dice di sé (e del suo discepolo): *Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo* (Mt 9,20). Il cristianesimo è dunque *u-topia*? Il regno di Dio si è fatto vicino, è addirittura presente, non è altrove; la sua presenza può e deve essere intercettata però mediante i nostri modi di agire; le nostre opere possono/debbono dare gloria a Dio.

4. Le opere secondo il discorso del monte

L'intento di tale discorso è appunto quello di disegnare la figura delle opere buone che danno figura alla fede. La conclusione del discorso (7,21-29) sottolinea espressamente che la fede non è questione di parole, ma di opere (*non chi dice Signore... ma chi fa*); ma il fare raccomandato è quello che realizza la forma dell'obbedienza alla parola (*chi ascolta queste mie parole e le mette in pratica*). Il disegno generale si articola in tre scansioni fondamentali.

a) Mt 5, 17-48: la legge portata a compimento, riscattata dunque dalla mistificazione di scribi e farisei, propone come unica norma la perfezione stessa di Dio (*Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste*); tale perfezione, descritta come amore dei nemici, come comando cioè che impone di cercare la prossimità di tutti senza lasciarsi scoraggiare dai segni di inimicizia da essi opposti, non potrebbe però essere compresa se si ignorassero i molteplici comandamenti: non uccidere, non commettere adulterio, non giurare, perdonare.

b) Mt 6, 1-34: le opere buone come opere che non cercano sanzione nell'ammirazione degli altri: *Guardatevi dal praticare le vostre buone opere davanti agli uomini per essere da loro ammirati, altrimenti non avrete ricompensa presso il Padre vostro che è nei cieli*; soltanto a condizione di non cercare ammirazione per le vostre opere le vostre opere avranno una ricompensa nei cieli, prima ancora, parleranno del regno di Dio sulla terra.

c) Mt, 7, 1-20: non giudicare gli altri, non cercare quindi nei modi di fare degli altri il criterio per il proprio agire, ma giudicare se stessi (*la trave nell'occhio*); nel desiderio nostro a riguardo di altri occorre cercare il

criterio dell'agire nei loro confronti (*tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la Legge ed i Profeti*).

La legge come intesa nel discorso del monte coincide con la sequela di Gesù; la redazione della pagina del giovane ricco (Mt 19, 16-22) mette in chiara luce il senso della sequela: soltanto nella chiamata di Gesù l'uomo può trovare l'immagine perfetta della legge, che rimedia all'antica insufficienza (*che cosa mi manca ancora?*); a fronte di quella chiamata però (*se vuoi essere perfetto*), il giovane capisce che la sua scelta della vita eterna non è così vera come inizialmente egli pensava; per lui ancora molto contano le ricchezze antiche.

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di catechesi ottobre/novembre 2005
«Risplenda la tua luce davanti agli uomini»: La vita quotidiana e la testimonianza cristiana
Fede e agire nella prospettiva di Paolo

3. La sterilità delle opere

Raccordo – La questione morale:

- non è riducibile alla questione delle *opere*, e quindi della *legge* alla quale l'agire deve attenersi;
- è invece la questione posta dal *senso del dovere*, dal sentimento d'essere in debito di noi stessi nei confronti di altri, iscritto nelle esperienze originarie della vita;
- mette dunque in gioco la stessa identità radicale dell'uomo; essa prospetta infatti una sua fatale divisione: *Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte? Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore! (Rm 7, 24-25)*

Intesa in questo senso radicale la questione morale non può avere risposta separata dalla questione religiosa.

Il nesso in questione è chiaramente affermato dal vangelo di Gesù; principio della giustizia umana è infatti per lui senz'altro la fede. Tale nesso appare in chiara continuità con il principio della sapienza antica: *principio della sapienza è il timore di Jhwh*; alla luce di esso occorre intendere il nesso tra fede e morale secondo il vangelo. Per trovare la sapienza, occorre procedere non dal bilancio delle esperienze fatte (come voleva la sapienza pagana), ma immediatamente dal riconoscimento che nella vita umana di Dio stesso sempre si tratta. Per trovare la via della vita occorre cercare la sua presenza, prima ancora di conoscerlo; il senso del dovere è espressione in noi del suo spirito, segno della sua attesa, che attende di essere da noi interpretata. Chi cerca Dio, anche troverà la via della vita; ma chi cerca la ricetta infallibile per vivere, non trova mai nulla di convincente (*cf.* in tal senso la domanda di Gesù al giovane ricco: *Perché mi interroghi su ciò che è buono? Buono è uno solo*). Soltanto la rivelazione del Dio nascosto, annunciata dal messaggio di Gesù che il suo regno è vicino, rivela insieme la via della vita.

Il principio così affermato appare però solo formale; non può valere come risposta alle molteplici e complicate domande che l'esperienza pratica del credente propone. La complessità è attestata dal fatto che i diversi documenti del NT propongono disegni diversi del rapporto tra fede e opere, a prima vista addirittura alternativi.

- Il disegno più sorprendente è quello già accennato, proposto da Paolo: egli si esprime quasi che la fede si sostituisce alle opere, o più cautamente alle opere della legge: *Prima però che venisse la fede, noi eravamo rinchiusi sotto la custodia della legge, in attesa della fede che doveva essere rivelata. Così la legge è per noi come un pedagogo che ci ha condotto a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede. Ma appena è giunta la fede, noi non siamo più sotto un pedagogo. (Gal 3, 23-25)*
- Il disegno di Matteo sottolinea invece la continuità della legge e del vangelo, con parole che paiono in contraddizione rispetto a quelle di Paolo: *Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento.*
- Giacomo infine rende l'almeno apparente opposizione a Paolo ancor più esplicita: *Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere? Forse che quella fede può salvarlo? (Gc 2, 14)*

Su questo sfondo occorre comprendere il pensiero di Paolo. Un inconveniente facile è la lettura solo filologica dei suoi testi, segnata cioè dalla cura esclusiva per le parole.

Le radici del pensiero di Paolo

Per capire le formule di Paolo occorre tenere presente l'esperienza che sta sullo sfondo della sua teologia. In particolare due aspetti:

a) La sua *formazione farisaica*: essa è indubbia, segnalata da Paolo stesso:

Se alcuno ritiene di poter confidare nella carne, io più di lui: circonciso l'ottavo giorno, della stirpe d'Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da Ebrei, fariseo quanto alla legge; quanto a zelo, persecutore della Chiesa; irreprensibile quanto alla giustizia che deriva dall'osservanza della legge. (Fil 3, 4-6)

Alla luce di questa affermazione deve essere inteso anche il cenno autobiografico di Galati:

Voi avete certamente sentito parlare della mia condotta di un tempo nel giudaismo, come io perseguitassi fieramente la Chiesa di Dio e la devastassi, superando nel giudaismo la maggior parte dei miei coetanei e connazionali, accanito com'ero nel sostenere le tradizioni dei padri. (Gal 1, 13-14)

Il libro degli Atti aggiunge una precisazione: Paolo sarebbe cresciuto alla scuola di Gamaliele:

Io sono un Giudeo, nato a Tarso di Cilicia, ma cresciuto in questa città, formato alla scuola di Gamaliele nelle più rigide norme della legge paterna, pieno di zelo per Dio, come oggi siete tutti voi. Io perseguitai a morte questa nuova dottrina, arrestando e gettando in prigione uomini e donne,.... (At 22, 2-5)

La formazione farisaica rende ragione di molte formule sprezzanti di Paolo nei confronti della legge; esse debbono essere riferite alla figura della legge proposta dalla teologia farisaica.

b) La seconda circostanza si riferisce invece al fronte privilegiato della predicazione di Paolo: egli è l'*apostolo delle genti*.

Ma quando colui che mi scelse fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia si compiacque di rivelare a me suo Figlio perché lo annunziassi in mezzo ai pagani, subito, senza consultare nessun uomo, senza andare a Gerusalemme da coloro che erano apostoli prima di me, mi recai in Arabia e poi ritornai a Damasco. (Gal 1, 15-17)

La caratterizzazione di se stesso come *apostolo delle genti* ritorna più volte nelle sue lettere: specialmente in quelle dedicate appunto alla questione della legge (Ga 2,7-8; Rm 1,1.5; 11,13; 15,16; 16,26); poi anche in quelle a lui solo attribuite (Col 1,25-27; Ef 3,8; 1Tm 2,7).

La predicazione ai pagani ai suoi inizi non compromette la permanenza della Chiesa cristiana nel quadro del giudaismo (del tempio e della sinagoga); successivamente, emerge con evidenza crescente la frattura irrimediabile tra giudei e pagani convertiti; diviene allora chiaro a Paolo che la predicazione del vangelo ai pagani esige la difesa esplicita della libertà dei cristiani dalla circoncisione, e dunque dall'ingresso nel giudaismo. La difesa gelosa di tale libertà dei pagani convertiti dalla tradizione giudaica costituisce lo sfondo più prossimo per le affermazioni di Paolo a proposito della caducità della legge.

Le diverse nozioni di legge

Occorre per altro precisare che di caducità della legge si può parlare, e anzi si deve parlare, unicamente per riferimento alla *comprensione farisaica* della legge; e rispettivamente per riferimento alla *concezione etnica* della legge. Non si può invece parlare per riferimento alla *concezione propriamente teologica* della legge, raccomandata in particolare dalla predicazione profetica.

1) Decade dunque anzitutto la legge intesa in **senso etnico**, che si sintetizza nella circoncisione, *distinctive marker* del giudeo. A tale riguardo Paolo non chiede certo ai Giudei che rinuncino alla loro identità etnica; nega invece che questa loro identità possa costituire una discriminata sotto il profilo religioso; egli *secolarizza*, per così dire, la distinzione tra giudeo e pagano:

Qualcuno è stato chiamato quando era circonciso? Non lo nasconda! È stato chiamato quando non era ancora circonciso? Non si faccia circoncidere! La circoncisione non conta nulla, e la non circoncisione non conta nulla; conta invece l'osservanza dei comandamenti di Dio. Ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato. Sei stato chiamato da schiavo? Non ti preoccupare; ma anche se puoi diventare libero, profitta piuttosto della tua condizione! Perché lo schiavo che è stato chiamato nel Signore, è un liberto affrancato del Signore! Similmente chi è stato chiamato da libero, è schiavo di Cristo. (1 Cor 7, 18-22)

2) Decade anche la **concezione farisaica** della legge, che accorda alle opere della legge il potere di giustificare; Paolo afferma che questa legge rende l'uomo ipocrita. Così egli in molti modi dice, in particolare, nella lettera ai *Galati*; il senso complessivo è la denuncia del suo tratto esteriore:

Giudeo non è chi appare tale all'esterno, e la circoncisione non è quella visibile nella carne; ma Giudeo è colui che lo è interiormente e la circoncisione è quella del cuore, nello spirito e non nella lettera; la sua gloria non viene dagli uomini ma da Dio. (Rm 2, 28-29)

3) Quando la legge sia intesa nel suo **senso teologale**, occorre ulteriormente distinguerne:

3a - Prima di Cristo, la legge di Dio non serve a fare l'uomo giusto; essa **accusa e porta alla luce il peccato nascosto** e irrimediabile dell'uomo; assolve solo ad una funzione di accusa:

Ora però siamo stati liberati dalla legge, essendo morti a ciò che ci teneva prigionieri, per servire nel regime nuovo dello Spirito e non nel regime vecchio della lettera. Che diremo dunque? Che la legge è peccato? No certamente! Però io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: *Non desiderare*. Prendendo pertanto occasione da questo comandamento, il peccato scatenò in me ogni sorta di desideri. Senza la legge infatti il peccato è morto ⁹e io un tempo vivevo senza la legge. Ma, sopraggiunto quel comandamento, il peccato ha preso vita e io sono morto; la legge, che doveva servire per la vita, è divenuta per me motivo di morte. Il peccato infatti, prendendo occasione dal comandamento, mi ha sedotto e per mezzo di esso mi ha dato la morte. Così la legge è santa e santo e giusto e buono è il comandamento. Ciò che è bene è allora diventato morte per me? No davvero! E' invece il peccato: esso per rivelarsi peccato mi ha dato la morte servendosi di ciò che è bene, perché il peccato apparisse oltre misura peccaminoso per mezzo del comandamento. (Rm 7, 6-13)

3b - Paolo conosce però anche un senso più positivo della legge, per rapporto al quale riconosce la sua **funzione edificante**; tale senso è accessibile unicamente mediante la fede in Cristo. Così in particolare nelle sezioni parentetiche delle lettere, dove la legge è ricondotta tutta al comandamento dell'amore del prossimo:

... in Cristo Gesù non è la circoncisione che conta o la non circoncisione, ma la fede che opera per mezzo della carità. (Gal 5,6)

Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: *amerai il prossimo tuo come te stesso*. (Gal 5, 13-14)

Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole; perché chi ama il suo simile ha adempiuto la legge. Infatti il precetto: *Non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare* e qualsiasi altro comandamento, si riassume in queste parole: *Amerai il prossimo tuo come te stesso*. L'amore non fa nessun male al prossimo: pieno compimento della legge è l'amore. (Rm 13, 8-10)

Le diverse accezioni non sono però distinte in maniera formale da Paolo, tanto meno sono coordinate tra loro; questo appunto espone il pensiero di Paolo ad essere equivocado.

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di catechesi ottobre/novembre 2005

«Risplenda la tua luce davanti agli uomini»: La vita quotidiana e la testimonianza cristiana

Giacomo contro Paolo?

4. «Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere?»

La lettera di Giacomo è una «lettera di paglia» (cfr. 1 Cor 3, 11-13)? Il giudizio è Lutero, molto duro, è motivato dal confronto con il pensiero di Paolo; in specie i versetti Gc 2, 14-26 paiono scritti in polemica con Paolo. È motivato però anche dalla rarità dei riferimenti della lettera alla persona e all'opera di Cristo (vedi Gc 1,1; 2,1). Gli studiosi contemporanei ha formulato che la lettera sia nata come documento giudaico, ripresa e riletta solo poi in senso cristiano.

Effettivamente la lettera appare vicina alla lingua della letteratura giudeo ellenistica. Mostra di utilizzare anche un lessico colto, con molti riferimenti alla filosofia popolare. Cita l'Antico Testamento nella traduzione dei LXX. Non è possibile attribuirlo alla mano di Giacomo fratello del Signore e vescovo di Gerusalemme. Sono però presenti in essa molte espressioni vicine alla predicazione di Gesù (discorso della montagna).

La lettera è tra gli scritti più interessanti del Nuovo Testamento per riguardo al tema morale. Per questo motivo, e non solo per il confronto con Paolo, dedichiamo ad essa un intero incontro.

Giacomo contro Paolo?

Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere? Forse che quella fede può salvarlo? (Gc 2, 14)

Queste parole paiono in contraddizione con affermazioni di Paolo come queste:

Noi che per nascita siamo Giudei e non pagani peccatori, sapendo tuttavia che l'uomo non è giustificato dalle opere della legge ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo, abbiamo creduto anche noi in Gesù Cristo per essere giustificati dalla fede in Cristo e non dalle opere della legge; poiché dalle opere della legge *non verrà mai giustificato nessuno*. (Gal 2, 15-16)

Notiamo però subito che la negazione di Paolo si riferisce alle *opere della legge*; non genericamente a tutte le opere. la negazione di Giacomo, che la fede possa salvare, si riferisce alla fede solo protestata a parole, non confortata dalle opere, non alla fede senza specificazioni. La negazione di Giacomo è del tutto convergente con quella già espressa chiaramente da Gesù nel discorso della montagna.

Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli. Molti mi diranno in quel giorno: Signore, Signore, non abbiamo noi profetato nel tuo nome e cacciato demòni nel tuo nome e compiuto molti miracoli nel tuo nome? Io però dichiarerò loro: Non vi ho mai conosciuti; allontanatevi da me, voi operatori di iniquità. (Mt 7, 21-23)

La discriminante decisiva dunque non è tra fede e opere, ma tra fede vera e fede solo protestata. La qualità della fede vera poi è subito dopo illustrata da Giacomo ricorrendo al paragone offerto dai rapporti umani:

Se un fratello o una sorella sono senza vestiti e sprovvisti del cibo quotidiano e uno di voi dice loro: «Andatevene in pace, riscaldatevi e saziatevi», ma non date loro il necessario per il corpo, che giova? Così anche la fede: se non ha le opere, è morta in se stessa. (Gc 2, 15-17)

Il paragone è molto istruttivo; la fede protestata solo a parole assomiglia alla partecipazione al bisogno del povero protestato solo a parole. La partecipazione corrisponde forse a *sentimenti* effettivi; i sentimenti senza le opere però non bastano. La fede senza opere non è di necessità fatta solo di parole; magari è fatta di sentimenti, ha la figura della *fiducia*; appunto la qualità solo fiduciale della fede è contestata dalla teologia cattolica alla concezione luterana della fede.

Sulla impossibilità di accertare una fede protestata soltanto a parole insiste la lettera nei versetti successivi. Essa enuncia anzitutto un principio:

Al contrario uno potrebbe dire: Tu hai la fede ed io ho le opere; mostrami la tua fede senza le opere, ed io con le mie opere ti mostrerò la mia fede. (2, 18)

Le opere mostrano la fede; mostrano il riferimento radicale della vita alla parola di Dio. In tal senso esse sono forma essenziale della testimonianza, che fa vedere ai fratelli la signoria di Dio.

La figura pratica della fede è ulteriormente illustrata per riferimento alla “fede” dei demoni:

Tu credi che c'è un Dio solo? Fai bene; anche i demòni lo credono e tremano! (2, 19)

L'affermazione suggerisce che la fede non consiste in semplice sapere, ritener per vera una cosa; una fede così nulla dice ancora di chi la professa; riconoscere l'esistenza di Dio non vuol dire credere in lui; tale riconoscimento è anche dei demoni, ma genera in essi timore e non dedizione. Al riconoscimento della presenza di Dio deve seguire la disposizione pratica di sé, perché ci sia fede.

La qualità pratica della fede è illustrata poi attraverso due esempi assai significativi, tratti dalla storia di Israele:

a) Il primo esempio è offerto da Abramo, padre di tutti i credenti, figura alla quale Paolo si riferisce per illustrare la tesi della giustificazione *sola fide*:

Ma vuoi sapere, o insensato, come la fede senza le opere è senza valore? Abramo, nostro padre, non fu forse giustificato per le opere, quando offrì Isacco, suo figlio, sull'altare? Vedi che la fede cooperava con le opere di lui, e che per le opere quella fede divenne perfetta e si compì la Scrittura che dice: *E Abramo ebbe fede in Dio e gli fu accreditato a giustizia*, e fu chiamato amico di Dio. Vedete che l'uomo viene giustificato in base alle opere e non soltanto in base alla fede. (2, 20-23)

La fede di Abramo trova documento nella sua obbedienza al comando di Dio; essa attesta la verità della sua fede: non semplicemente la *dimostra* ad altri, ma la *verifica* (la fa diventar vera). Nel caso di Abramo l'obbedienza non si riferisce alla legge, ma a un comando concreto. Sempre l'obbedienza pratica necessaria a rendere vera la fede è obbedienza a un comandamento concreto, rivolto personalmente a me. *Le opere della legge* che non giustificano sono quelle che si conformano a leggi generali, che si possono osservare senza disporre di se stessi; esse corrispondono alle prestazioni esteriori contestate da Gesù ai farisei.

b) il secondo esempio è Raab, la prostituta di Gerico che ospita gli esploratori di Israele, e così merita di essere salvata:

Così anche Raab, la meretrice, non venne forse giustificata in base alle opere per aver dato ospitalità agli esploratori e averli rimandati per altra via?

Essa è celebrata anche in *Ebrei*, lettera di tradizione paolina:

Per fede caddero le mura di Gerico, dopo che ne avevano fatto il giro per sette giorni. Per fede Raab, la prostituta, non perì con gl'increduli, avendo accolto con benevolenza gli esploratori. (Ebr 11, 30-31)

La donna rappresenta i molti figli di Abramo che, senza conoscere Abramo, fanno le sue opere. Questa lingua è suggerita da *Giovanni*:

Se siete figli di Abramo, fate le opere di Abramo! Ora invece cercate di uccidere me, che vi ho detto la verità udita da Dio; questo, Abramo non l'ha fatto. Voi fate le opere del padre vostro, (Gv 8, 39-41)

A conclusione della riflessione su fede e opere Giacomo enuncia un principio paradossale:

Infatti come il corpo senza lo spirito è morto, così anche la fede senza le opere è morta. (Gc 2, 18-26)

Parrebbe logico accostare il corpo alle opere, e lo spirito alla fede; qui invece, paradossalmente, il corpo è accostato alla fede, e lo spirito alle opere. Soltanto mediante l'agire si accede alla comprensione vera e spirituale della parola di Dio.

La legge perfetta della libertà

Il nesso stretto tra fede e opere è chiarito dal passo della lettera, che parla della *legge perfetta della libertà*:

Siate di quelli che mettono in pratica la parola e non soltanto ascoltatori, illudendo voi stessi. Perché se uno ascolta soltanto e non mette in pratica la parola, somiglia a un uomo che osserva il proprio volto in uno specchio: appena s'è osservato, se ne va, e subito dimentica com'era. Chi invece fissa lo sguardo sulla legge perfetta, la legge della libertà, e le resta fedele, non come un ascoltatore smemorato ma come uno che la mette in pratica, questi troverà la sua felicità nel praticarla. (1, 22-25)

La contrapposizione non è più tra fede protestata a parole e fede praticata, ma tra parola solo ascoltata e parola anche praticata. Un ascolto senza pratica è paragonato all'immagine di noi accessibile mediante lo specchio; essa è subito dimenticata; il rimedio all'oblio che affligge un'immagine speculare (o speculativa) di sé non può venire altro che dalla pratica. La felicità conosciuta nella pratica della parola è indice sicuro del fatto che la parola è stata intesa come parola che mi riguarda, dunque come *legge perfetta della libertà*. In questo passo possiamo scorgere una visione di una legge che è conosciuta solo da chi la pratica. La legge diventa perfetta, diventa legge di libertà, soltanto quando configura i modi di agire e di sentire del credente.

Gli inganni della lingua

L'antitesi tra fede parlata e fede praticata, tra legge ascoltata e legge praticata, è chiarita già prima:

Se qualcuno pensa di essere religioso, ma non frena la lingua e inganna così il suo cuore, la sua religione è vana.

Una religione pura e senza macchia davanti a Dio nostro Padre è questa: soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro afflizioni e conservarsi puri da questo mondo. (1,26-27)

La denuncia dell'inganno della lingua, e di una religione che alla lingua si affida, è più esplicita in un brano tutto dedicato espressamente al potere grande e difficilmente controllabile di questo piccolo organo del corpo umano che è la lingua:

Fratelli miei, non vi fate maestri in molti, sapendo che noi riceveremo un giudizio più severo, poiché tutti quanti manchiamo in molte cose. (*da leggere a confronto con Mt 7, 1-3 e Rm 2,1*).

Se uno non manca nel parlare, è un uomo perfetto, capace di tenere a freno anche tutto il corpo. Quando mettiamo il morso in bocca ai cavalli perché ci obbediscano, possiamo dirigere anche tutto il loro corpo. Ecco, anche le navi, benché siano così grandi e vengano spinte da venti gagliardi, sono guidate da un piccolissimo timone dovunque vuole chi le manovra. Così anche la lingua: è un piccolo membro e può vantarsi di grandi cose.

Vedete un piccolo fuoco quale grande foresta può incendiare! Anche la lingua è un fuoco, è il mondo dell'iniquità,

vive inserita nelle nostre membra e contamina tutto il corpo e incendia il corso della vita, traendo la sua fiamma dalla Geenna.

Infatti ogni sorta di bestie e di uccelli, di rettili e di esseri marini sono domati e sono stati domati dalla razza umana, ma la lingua nessun uomo la può domare: è un male ribelle, è piena di veleno mortale. Con essa benediciamo il Signore e Padre e con essa malediciamo gli uomini fatti a somiglianza di Dio. E' dalla stessa bocca che esce benedizione e maledizione. Non dev'essere così, fratelli miei! Forse la sorgente può far sgorgare dallo stesso getto acqua dolce e amara? Può forse, miei fratelli, un fico produrre olive o una vite produrre fichi? Neppure una sorgente salata può produrre acqua dolce. (Gc 3, 2^b-12)

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di catechesi ottobre/novembre 2005

«Risplenda la tua luce davanti agli uomini»: La vita quotidiana e la testimonianza cristiana

La gloria di Dio nascosta nelle cose di ogni giorno

5. « Qualsiasi cosa facciate, tutto fate per la gloria di Dio? »

Il rapporto tra fede e agire è descritto da Paolo in termini sorprendenti; egli si esprime in termini tali da suggerire la pura e semplice sostituzione della *fede* alle *opere*, o più cautamente alle *opere della legge*:

In virtù delle opere della legge *nessun uomo sarà giustificato davanti a lui*, perché per mezzo della legge si ha solo la conoscenza del peccato. Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti; giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. [...] Noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede indipendentemente dalle opere della legge. (Rm 3, 20-22.28)

Prima che venisse la fede, noi eravamo rinchiusi sotto la custodia della legge, in attesa della fede che doveva essere rivelata. Così la legge è per noi come un pedagogo che ci ha condotto a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede. Ma appena è giunta la fede, noi non siamo più sotto un pedagogo. (Gal 3, 23-25)

1. Le radici del pensiero di Paolo

Per capire le formule di Paolo occorre tenere presente l'esperienza che sta sullo sfondo della sua teologia. In particolare si debbono considerare questi due aspetti:

a) La sua *formazione farisaica*: essa è indubbia, segnalata da Paolo stesso:

Se alcuno ritiene di poter confidare nella carne, io più di lui: circonciso l'ottavo giorno, della stirpe d'Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da Ebrei, fariseo quanto alla legge; quanto a zelo, persecutore della Chiesa; irreprensibile quanto alla giustizia che deriva dall'osservanza della legge. (Fil 3, 4-6)

Alla luce di questa affermazione deve essere inteso anche il cenno autobiografico di Galati:

Voi avete certamente sentito parlare della mia condotta di un tempo nel giudaismo, come io perseguitassi fieramente la Chiesa di Dio e la devastassi, superando nel giudaismo la maggior parte dei miei coetanei e connazionali, accanito com'ero nel sostenere le tradizioni dei padri. (Gal 1, 13-14)

Il libro degli Atti aggiunge una precisazione: Paolo sarebbe cresciuto alla scuola di Gamaliele:

Io sono un Giudeo, nato a Tarso di Cilicia, ma cresciuto in questa città, formato alla scuola di Gamaliele nelle più rigide norme della legge paterna, pieno di zelo per Dio, come oggi siete tutti voi. Io perseguitai a morte questa nuova dottrina, arrestando e gettando in prigione uomini e donne,.... (At 22, 2-5)

Questa formazione farisaica di Paolo rende ragione di molte formule estremamente sprezzanti di Paolo nei confronti della legge; esse debbono essere riferite all'interpretazione che della legge dava appunto la teologia farisaica, già molto affermata ai suoi tempi, destinata a diventare assolutamente egemone dopo il '70.

b) La seconda circostanza si riferisce invece al fronte assolutamente privilegiato della predicazione di Paolo: egli è l'*apostolo delle genti*.

Ma quando colui che mi scelse fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia si compiacque di rivelare a me suo Figlio perché lo annunziassi in mezzo ai pagani, subito, senza consultare nessun uomo, senza andare a Gerusalemme da coloro che erano apostoli prima di me, mi recai in Arabia e poi ritornai a Damasco. (Gal 1, 15-17)

La caratterizzazione di se stesso come *apostolo delle genti* ritorna più volte nelle sue lettere: specialmente in quelle dedicate appunto alla questione della legge (Ga 2,7-8; Rm 1,1.5; 11,13; 15,16; 16,26); poi anche in quelle a lui solo attribuite (Col 1,25-27; Ef 3,8; 1Tm 2,7).

La predicazione ai pagani ai suoi inizi non compromette la permanenza della Chiesa cristiana nel quadro del giudaismo (del tempio e della sinagoga); successivamente, emerge con evidenza crescente la frattura irrimediabile tra giudei e pagani convertiti; diviene allora chiaro a Paolo che la predicazione del vangelo ai pagani esige la difesa esplicita della libertà dei cristiani dalla circoncisione, e dunque dall'ingresso nel giudaismo. La difesa gelosa di tale libertà dei pagani convertiti dalla tradizione giudaica costituisce lo sfondo più prossimo per le affermazioni di Paolo a proposito della caducità della legge.

Le diverse nozioni di legge

Occorre per altro precisare che di caducità della legge si può parlare, e anzi si deve parlare, unicamente per riferimento alla *concezione etnica* della legge e rispettivamente per riferimento alla sua *comprensione farisaica*. Non si può invece parlare per riferimento alla *concezione propriamente teologica* della legge, raccomandata in particolare dalla predicazione profetica.

1. L'immagine della legge che decade è anzitutto quella della *legge etnica*, quella che si sintetizza nella *circuncisione*, la quale è *distinctive marker* del giudeo. A tale riguardo Paolo non chiede certo ai Giudei che rinuncino alla loro identità etnica; nega invece che questa loro identità possa costituire una discriminata sotto il profilo religioso. Paolo *secolarizza*, per così dire, la distinzione tra giudeo e pagano. Esprime efficacemente tale secolarizzazione un testo di 1 Corinzi:

Qualcuno è stato chiamato quando era circonciso? Non lo nasconda! È stato chiamato quando non era ancora circonciso? Non si faccia circoncidere! La circoncisione non conta nulla, e la non circoncisione non conta nulla; conta invece l'osservanza dei comandamenti di Dio. Ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato. Sei stato chiamato da schiavo? Non ti preoccupare; ma anche se puoi diventare libero, profitta piuttosto della tua condizione! Perché lo schiavo che è stato chiamato nel Signore, è un liberto affrancato del Signore! Similmente chi è stato chiamato da libero, è schiavo di Cristo. (1 Cor 7, 18-22)

2. Per riferimento alla concezione farisaica della legge, alla concezione dunque che accorda alle opere della legge il potere di giustificare, Paolo invece afferma che la legge fa l'uomo ipocrita. Così egli in molti modi dice, in particolare, nella lettera ai *Galati*. Ma sarebbe troppo lungo ripercorrerla; il senso della denuncia è quello che si riferisce al tratto esteriore della legge:

Giudeo non è chi appare tale all'esterno, e la circoncisione non è quella visibile nella carne; ma Giudeo è colui che lo è interiormente e la circoncisione è quella del cuore, nello spirito e non nella lettera; la sua gloria non viene dagli uomini ma da Dio. (Rm 2, 28-29)

3. Quando la legge sia intesa in maniera non farisaica, ma in senso teologale, dunque come effettivo comandamento di Dio, occorre ancora distinguere due usi diversi del termine, che corrispondono a ciò che la legge è stata nella prima alleanza e a ciò che essa diventa invece nella lice del vangelo di Gesù:

3^a Prima della venuta di Cristo, la legge di Dio non serve a fare l'uomo giusto; non riesce a realizzare un obiettivo tanto arduo; essa assolve invece al compito di **accusare il peccato nascosto** e irrimediabile dell'uomo e in tal modo a portarlo alla luce; assolve dunque solo ad un compito di accusa (*usus elencticus*, diceva Lutero). I testi in tal senso sono molti; il più denso di significato a tale proposito, e quindi anche il più impegnativo, è in *Rm 7*:

Ora però siamo stati liberati dalla legge, essendo morti a ciò che ci teneva prigionieri, per servire nel regime nuovo dello Spirito e non nel regime vecchio della lettera. Che diremo dunque? Che la legge è peccato? No certamente! Però io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: *Non desiderare*. Prendendo pertanto occasione da questo comandamento, il peccato scatenò in me ogni sorta di desideri. Senza la legge infatti il peccato è morto ⁹e io un tempo vivevo senza la legge. Ma, sopraggiunto quel comandamento, il peccato ha preso vita e io sono morto; la legge, che doveva servire per la vita, è divenuta per me motivo di morte. Il peccato infatti, prendendo occasione dal comandamento, mi ha sedotto e per mezzo di esso mi ha dato la morte. Così la legge è santa e giusto e buono è il comandamento. Ciò che è bene è allora diventato morte per me? No davvero! E' invece il peccato: esso per rivelarsi peccato mi ha dato la morte servendosi di ciò che è bene, perché il peccato apparisse oltre misura peccaminoso per mezzo del comandamento. (Rm 7, 6-13)

3^u Paolo conosce certo anche la possibilità di un senso più positivo, per rapporto al quale la funzione della legge non accusatorio è quella di accusare, ma quella di edificare (Calvino ne parla pudicamente come di *tertius usus*, o anche come di uso didattico). Questo uso del termine legge appare in particolare nelle sezioni parentetiche delle sue lettere. Che Paolo ricorra all'esortazione mostra per se stesso che egli conferisce all'agire un rilievo positivo e assolutamente imprescindibile per rapporto alla vita cristiana. D'altra parte, egli stesso conosce e contesta l'interpretazione anarchica che già i contemporanei davano del suo pensiero.

Così accade nella *lettera ai Galati*:

Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: *amerai il prossimo tuo come te stesso*. Ma se vi mordete e divorate a vicenda, guardate almeno di non distruggervi del tutto gli uni gli altri! (Gal 5, 13-15)

Dunque, la libertà cristiana secondo Paolo non deve essere intesa come un'impossibile autorizzazione dell'arbitrio personale; la libertà vera è quella che si manifesta nella forma del servizio del prossimo. Questa equazione tra libertà e servizio era già caratteristica dell'alleanza mosaica; il popolo di Israele, chiamato a libertà, strappato alla schiavitù dell'Egitto, è insieme chiamato a *servire* Dio nel deserto. Il senso primo di tale *servizio* è il culto; e tuttavia il culto nel deserto trova determinazione attraverso la celebrazione dell'alleanza, e dunque la promessa di obbedire alla legge. L'obbedienza alla legge d'altra parte tutta si riassume nell'unico comandamento dell'amore del prossimo.

Nella stessa lettera l'alternativa tra carne e carità è descritta invece nei termini di alternativa tra carne e spirito:

Vi dico dunque: camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare i desideri della carne; la carne infatti ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste. Ma se vi lasciate guidare dallo Spirito, non siete più sotto la legge. Del resto le opere della carne sono ben note: fornicazione, impurità, libertinaggio, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere; circa queste cose vi preavviso, come già ho detto, che chi le compie non erediterà il regno di Dio. Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé; contro queste cose non c'è legge. (Gal 5, 16-23)

Contro queste cose non c'è legge, ossia una legge che sia contro, che dunque abbia la fisionomia del divieto, non ha più motivo di essere per l'uomo che si lasci condurre dallo Spirito.

E tuttavia la stessa guida dello Spirito è in alcuni testi designata come legge:

Poiché la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte. Infatti ciò che era impossibile alla legge, perché la carne la rendeva impotente, Dio lo ha reso possibile: mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e in vista del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne, perché la giustizia della legge si adempisse in noi, che non camminiamo secondo la carne ma secondo lo Spirito. (Rm 8, 2-4)

Nella lettera ai Galati Paolo usa l'espressione *legge di Cristo*, per designare il comandamento della carità: *Portate i pesi gli uni degli altri, così adempirete la legge di Cristo* (6, 2). In tal modo Paolo riconosce che il termine legge sopporta un significato teologale, per rapporto al quale esso non può essere in alcun modo essere evitato per dire della vita cristiana.

La confutazione della lettura anarchica della libertà tanto cara all'apostolo si trova nella *lettera ai Romani*.

Che dunque? Dobbiamo commettere peccati perché non siamo più sotto la legge, ma sotto la grazia? E' assurdo! Non sapete voi che, se vi mettete a servizio di qualcuno come schiavi per obbedirgli, siete schiavi di colui al quale servite: sia del peccato che porta alla morte, sia dell'obbedienza che conduce alla giustizia? Rendiamo grazie a Dio, perché voi eravate schiavi del peccato, ma avete obbedito di cuore a quell'insegnamento che vi è stato trasmesso e così, liberati dal peccato, siete diventati servi della giustizia. (Rm 6, 15-18)

Paolo sembra avvertire il carattere soltanto metaforico e impreciso della sua lingua, e aggiunge:

Parlo con esempi umani, a causa della debolezza della vostra carne. Come avete messo le vostre membra a servizio dell'impurità e dell'iniquità a pro dell'iniquità, così ora mettete le vostre membra a servizio della giustizia per la vostra santificazione. (Rm 6, 19)

La questione dell'agire umano non deve dunque essere posta nei termini dell'alternativa tra legge sì o legge no; occorre invece precisare la qualità della legge, e quindi dell'obbedienza, alla quale in ogni caso l'uomo è condannato. L'obbedienza antica era alla iniquità, o al peccato; l'obbedienza nuova deve essere alla giustizia.

In tal senso, tutta la legge è ricondotta al comandamento dell'amore del prossimo:

... in Cristo Gesù non è la circoncisione che conta o la non circoncisione, ma la fede che opera per mezzo della carità. (Gal 5,6)

Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: *amerai il prossimo tuo come te stesso*. (Gal 5, 13-14)

Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole; perché chi ama il suo simile ha adempiuto la legge. Infatti il precetto: *Non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare e qualsiasi altro comandamento*, si riassume in queste parole: *Amerai il prossimo tuo come te stesso*. L'amore non fa nessun male al prossimo: pieno compimento della legge è l'amore. (Rm 13, 8-10)

All'occasione però Paolo parla, quasi per inciso, anche della legge mosaica prospettando l'ipotesi che essa, conseguentemente praticata, giustifichi.

Perché non coloro che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che mettono in pratica la legge saranno giustificati. (Rm 2, 13)

In questo testo dunque della lettera ai Romani, della lettera che in maniera più sistematica svolge il teorema della sterilità delle opere della legge, è affermato qui invece che l'obbedienza alla legge potrebbe giustificare. Non potrebbe esserci prova più chiara della fluidità dell'uso che Paolo fa dell'idea di legge.

Le diverse accezioni della Legge non sono da Paolo distinte in maniera formale, tanto meno sono coordinate tra loro. Appunto questa circostanza espone il pensiero di Paolo ad essere equivocato. Il lettore che supponga precipitosamente che il termine abbia sempre lo stesso significato è indotto di necessità a forzare i suoi testi nel letto di Procuste dell'alternativa tra legge sì o legge no, opere sì od opere no.

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di catechesi ottobre/novembre 2005
«Risplenda la tua luce davanti agli uomini»: La vita quotidiana e la testimonianza cristiana
Le opere, la coscienza e la fede nel mondo secolare

1. Il rischio: una religione invisibile

Il tema di sempre, e i suoi riflessi attuali

Il tema che affrontiamo in questo ciclo di incontri, è quello della testimonianza del vangelo attraverso le opere buone, e cioè attraverso tutte le opere della vita quotidiana. Esso è suggerito dal Cardinale Tettamanzi alla Diocesi di Milano quale terzo momento di un itinerario pastorale triennale sulla testimonianza.

Il tema è elementare. Proprio perché elementare, il rischio è che sia svolto in maniera semplicemente esortativa. In realtà esso esige anche un pensiero, senza di ce le esortazioni minacciano di suonare retoriche e sterili. Il chiarimento di pensiero riguarda:

- (a) il rilievo assolutamente fondamentale del tema per intendere in generale il senso del cristianesimo;
- (b) ma anche le ragioni nuove che impongono un chiarimento del rapporto tra fede e opere nella precisa situazione del nostro tempo, caratterizzato da una spiccata secolarità del contesto culturale complessivo.

Come bene sanno coloro che mi hanno ascoltato già più volte, la preoccupazione di iscriverne la verità cristiana nel tempo effettivo che viviamo una costante della mia riflessione teologica, e anche del mio ministero pastorale, della predicazione, della catechesi e della stessa relazione di accompagnamento dei singoli. Non penso si tratti di una mia fissazione, ma di un'esigenza obiettiva del ministero della Chiesa nel nostro tempo.

Tale esigenza obiettiva trova per altro scarso riscontro nelle forme correnti della pastorale, e nelle stesse forme diffuse della coscienza cristiana, o della *spiritualità* cristiana, come oggi si dice.

La *spiritualità cattolica* è oggi affetta da un rischio consistente di spiritualismo. La figura convenzionale del cattolico praticante, assiduo alla celebrazione, alla confessione e alla comunione frequente, e insieme impegnato a livello delle diverse opere parrocchiali conosce una decisa crisi di consenso. La cura per la fede cristiana (quando effettivamente ci sia) si esprime soprattutto in forme di meditazione personale, di partecipazione a gruppi di preghiera. Una cura vera e propria della fede per lo più non c'è; quando si esprima occasionalmente un'attenzione al momento religioso della vita, assume appunto la forma di relazione interiore al Signore.

Anche le *forme aggiornate del ministero pastorale* inclinano allo spiritualismo. La predicazione corrente, la stessa catechesi, in particolare quella di iniziazione, privilegia il riferimento al testo biblico; e questo certo è bene. Ma nel testo biblico sono cercati, quando va bene, risorse per interpretare i *sentimenti*, i vissuti interiori cioè del soggetto; scarsa attenzione è concessa invece alle forme della vita concreta, che sono forme secolari e lontane da ogni riferimento religioso. Nella predicazione e nella catechesi poco ci si occupa, ad esempio, di famiglia, di relazioni uomo/donna, di educazione; ancor meno di lavoro e professioni, di consumi, e così via.

Per illustrare il senso del difetto qui suggerito potremmo riferirci all'immagine del cristianesimo offerta da due testimoni autorevoli, come Benedetto XVI e il cardinale Martini.

Dunque, trattiamo di un tema di sempre, ma che ha singolare ragione di urgenza oggi.

Lo sfondo del Nuovo Testamento

Il tema di sempre, se ci affidiamo al lessico raccomandato da una lunga tradizione, che risale addirittura ai testi del Nuovo Testamento, e di Paolo in particolare, dev'essere espresso in termini di rapporto tra *la fede e le opere*. Al centro della teologia di Paolo, quella proposta in particolare nelle due lettere ai *Galati* e ai *Romani*, sta una tesi radicale, e anche "scandalosa": le opere non servono a nulla, soltanto la fede può giustificare il peccatore, e così candidarlo alla salvezza.

La tesi di Paolo suppone che si riconosca, previamente, che la questione seria della vita umana è quella della *giustificazione*. Ogni uomo è peccatore, e appunto il peccato rende disperata la sua condizione.

... non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù. (Rm 3, 22-24)

Intendere il messaggio di Paolo appare oggi difficile anzitutto per questo motivo: oggi non appare affatto come una verità scontata che ogni uomo sia peccatore; non è dunque scontato neppure che la questione seria della vita sia la giustificazione. Il termine *giustizia* oggi è usato correntemente nel senso sociale, e anzi più precisamente in senso giuridico. La giustizia riguarderebbe dunque la divisione degli averi e delle competenze: che cosa appartiene a me e che cosa appartiene ad altri? Quali diritti spettano a me e quali diritti spettano agli altri? Quali compiti competono a me e quali ad altri? La pregiudiziale riduzione della giustizia in termini sociali e giuridici impedisce di comprendere l'affermazione di Paolo che noi tutti manchiamo di *giustizia*, che dunque la nostra vita non ha *giustificazione*, che proprio tale difetto la rende precaria e vulnerabile, la condanna addirittura ad un destino inesorabile di morte. Manca la percezione del senso più radicale di giustizia, quello che potremmo rendere con il termine di rettitudine; esso si riferisce al rapporto tra le nostre opere e la nostra identità profonda. Giusto è l'uomo che non mente, che non divide tra la propria persona e le proprie azioni, che accetta dunque il compito di impegnare nelle azioni la sua stessa persona.

Sullo sfondo della riduzione dell'idea di giustizia ad un'accezione soltanto giuridica sta la *rimozione della questione morale*, che invece non può essere in alcun modo cancellata dalla nostra vita.

La tentazione di rimuovere l'imperativo morale – occorre riconoscerlo – è di sempre. Da sempre i figli di Adamo tendono a rimuovere la consistenza vera di tale questione, quella per cui l'imperativo morale impegna i modi di sentire, di desiderare, di giudicare; impegna il *cuore* e non le sole *opere*. La consistenza di tale tentazione è denunciata con grande efficacia da Gesù, prima che da Paolo, da tutta la tradizione profetica prima che da Gesù. Non a caso, appunto alla tradizione profetica si riferisce Gesù stesso, come sottolineano i vangeli nel riferire le sue taglienti sentenze contro i farisei. Ne richiamo qui soltanto alcune per precisare il senso di questa più cronica e radicale rimozione dell'imperativo morale.

Quando i farisei criticano i suoi discepoli che non si lavano la mani prima di mangiare, Gesù dice :

Bene ha profetato Isaia di voi, ipocriti, come sta scritto:

Questo popolo mi onora con le labbra,

ma il suo cuore è lontano da me.

Invano essi mi rendono culto,

insegnando dottrine che sono precetti di uomini.

Trascurando il comandamento di Dio, voi osservate la tradizione degli uomini

Ogni volta che la legge è ridotta a tradizione umana, si produce appunto una rimozione della consistenza propriamente morale dell'imperativo. Tale rimozione è denunciata presto anche dai filosofi. Penso ad un detto di tradizione pitagorica, che forse pochi conoscono, ma tutti condividono: *Vergognati davanti a te stesso piuttosto che davanti agli altri*. Esso sottolinea il carattere interiore che obiettivamente assume l'imperativo morale. La sussistenza di tale imperativo è segnalata anzitutto da un sentimento, il senso di colpa, qui evocato mediante la figura della *vergogna*; tale sentimento è interpretato facilmente per riferimento al giudizio che altri possono dare dei miei comportamenti. Il detto sottolinea che gli altri non possono essere giudici competenti; il giudizio è interiore. La sua interpretazione in termini sociali alimenta inevitabilmente l'ipocrisia. Il carattere interiore della norma morale non può però essere interpretato quasi che norma dei miei comportamenti sarei io stesso. La tradizione cristiana parla, non a caso, della coscienza morale come di voce interiore che è attestata la volontà di Dio stesso.

La vera consistenza dell'imperativo morale non può essere ridotta a quella di un costume umano, al quale occorrerebbe attenersi; è invece quella di un'istruzione relativa al cammino che solo consente di giungere fino al compimento della promessa di Dio; quando la nostra comprensione della legge morale non conduca a considerare da capo la promessa stessa di Dio, quando la legge morale è intesa come staccata da quella promessa, essa assume inevitabilmente la consistenza di mera tradizione umana; di regola cioè mediante la quale disciplinare il conflitto tra soci.

Per illustrare tale teorema, il vangelo di Marco aggiunge un'esemplificazione:

E aggiungeva: «Siete veramente abili nell'eludere il comandamento di Dio, per osservare la vostra tradizione. Mosè infatti disse: *Onora tuo padre e tua madre, e chi maledice il padre e la madre sia messo a morte*. Voi invece dicendo: Se uno dichiara al padre o alla madre: è Korbàn, cioè offerta sacra, quello che ti sarebbe dovuto da me, gli permettete di non fare più nulla per il padre e la madre, annullando così la parola di Dio con la tradizione che avete tramandato voi. E di cose simili ne fate molte.

Gesù sintetizza con formule brevi la sua accusa nei confronti dei farisei e dei loro maestri nei sette guai, che nel vangelo di Matteo concludono il confronto polemico di Gesù con i capi di Gerusalemme. Ne rileggiamo due:

Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che pagate la decima della menta, dell'anèto e del cumino, e trasgredite le prescrizioni più gravi della legge: la giustizia, la misericordia e la fedeltà. Queste cose bisognava praticare, senza omettere quelle. Guide cieche, che filtrate il moscerino e ingoiate il cammello!

Come fa spesso, Gesù ricorre qui a un esempio iperbolico, per suggerire la qualità di un inganno che ha però molteplici realizzazioni non così appariscenti e meno facili da rilevare. Le prescrizioni più precise della legge sono anche le più minute. Esse sono più facilmente osservate; ma quando siano osservate senza attenzione alle prescrizioni più gravi non possono giustificare. Non si deve certo trascurare la decima sugli ortaggi; anche a attraverso di essa può esprimersi il desiderio di rendere conto a Dio di ogni momento della nostra vita; ma se il pagamento della decima è staccato dalla *giustizia*, dalla *misericordia* e dalla *fedeltà*, non vale niente. Appunto a questa separazione tra cose minute e cose gravi si riferisce la metafora del moscerino e del cammello. Accade spesso che i cristiani praticanti si confessino subito quando manchino alla Messa una domenica, o magari quando non facciano astinenza un venerdì di quaresima, ma non sentano necessità di confessare l'offesa grave ad una persona cara.

Il successivo guaio si riferisce non alla coppia piccolo e grande, ma alla coppia esterno e interno:

Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che pulite l'esterno del bicchiere e del piatto mentre all'interno sono pieni di rapina e d'intemperanza. Fariseo cieco, pulisci prima l'interno del bicchiere, perché anche l'esterno diventi netto! (Mt 23, 23-26)

Nel vangelo di Luca questo *guai* è precisato mediante l'aggiunta che tutto diventa mondo, dando è dato in elemosina quello che è dentro il piatto o il bicchiere.

Lo sfondo civile presente

La tentazione di rimuovere i grandi comandamenti di Dio, per sostituire ad essi osservanze di una tradizione umana è dunque di sempre; e tuttavia essa trova nuovo alimento nelle forme più diffuse del pensiero teorico in epoca moderna. Mi riferisco più precisamente alla separazione tra morale e religione in molti modi teorizzata dal pensiero dei filosofi moderni, e in particolare dagli illuministi.

All'inizio di tale separazione sta un progetto assai audace: giungere ad una fondazione *razionale* del dovere morale. Che cosa significhi fondazione *razionale* non è così facile dire; occorrerebbe distinguere, in particolare, tra filosofi empiristi inglesi e filosofi razionalisti francesi o tedeschi. C'è in ogni caso un accordo su questo punto essenziale: la fondazione *razionale* della norma morale esige che si rinunci al principio di autorità. Progettare la fondazione *razionale* dell'imperativo morale vuol dire sospendere il credito (o la *fede*) che in prima battuta tutti accordano alla loro educazione, quindi alla tradizione culturale che sta alle sue spalle. La tradizione, d'altra parte, è soprattutto di carattere religioso; del bene e del male, e dunque della stessa formazione della coscienza morale del singolo, si occupava infatti un tempo soprattutto la Chiesa; il progetto moderno è quello di una morale *etsi deus non daretur*. Sussiste un nesso stretto tra laicità civile e laicità della morale. La riduzione della convivenza civile a cosa umana, soltanto umana, comporta la cancellazione di quella connotazione religiosa, che invece è obiettivamente intrinseca alle forme immediate della prossimità umana; tale prossimità infatti comporta la vocazione a un'alleanza con i fratelli, la cui verità può essere detta e pensata unicamente facendo il nome di Dio. Il discorso razionale sulla legge morale si trasforma in fretta in quella visione del rapporto sociale che vede in essa soltanto una convenzione umana.

Il progetto moderno di una morale razionale di fatto fallisce nella stagione tardo moderna. Appunto a seguito di tale fallimento la questione morale è semplicemente cancellata dal numero delle questioni trattate dalla filosofia. L'etica, di cui tanto si discorre nei dibattiti pubblici degli ultimi trenta anni, non è la riflessione sulla morale, ma sulla giustizia intesa in senso giuridico.

Che cos'è questione morale?

Anche a motivo di tale rimozione, appare oggi difficile anche soltanto formulare l'interrogativo morale. che interrogativo è mai questo?

In prima approssimazione, si può dire che la questione morale è quella posta dai *giudizi di bene e di male*, che di necessità noi formuliamo a proposito dei nostri comportamenti. Attraverso tali giudizi noi cerchiamo di dare espressione ad un sentimento – il *senso del dovere*, o rispettivamente il *senso di colpa* – che di fatto viviamo molto prima d'essere in grado di spiegarne le ragioni. *Senso del dovere* e *senso di colpa*, prima di essere articolati in giudizi, fino a che rimangono dunque meri sentimenti, non possono neppure essere distinti.

A tale riguardo, assai istruttiva è la testimonianza del bambino: egli spesso si sente in colpa per cose di cui non è assolutamente responsabile; si sente responsabile, ad esempio, del fatto che la madre sia triste e silenziosa; interpreta subito come indice di una sua colpa una situazione che gli dispiace e sollecita la sua responsabilità. All'origine del senso morale di un bambino non sta certo la conoscenza di una legge generale, ma la concreta vicenda del suo rapporto con la madre; la prima forma della coscienza morale del bambino, si dice, è *eteronoma*: misura del bene e del male è l'approvazione delle persone autorevoli.

Progressivamente, il fanciullo perviene all'età della ragione, diventa dunque capace di giudicare il bene e il male senza più dipendere dall'approvazione dei genitori. Specie nell'età compresa tra gli otto e gli undici anni il fanciullo appare particolarmente "razionalista"; discute molto a proposito di quello che è *giusto*, lo fa in termini di principi generali, che rimuovono la considerazione degli aspetti soggettivi, legati alla situazione concreta, ai rapporti umani e ai sentimenti. Il "razionalismo" del fanciullo molto assomiglia al razionalismo della cultura pubblica, che ignora il riferimento dell'imperativo morale alla coscienza del soggetto, e dunque alla sua singolare identità.

Dare espressione al senso del dovere in termini oggettivi è indispensabile, perché si possa dare giustificazione dei nostri modi di fare di fronte agli altri senza dipendere dalla loro approvazione. Appunto al servizio di tale necessità è posta la rappresentazione dell'obbligo morale quale debito nei confronti di una legge universale. Tale legge universale però non è affatto accessibile alla ragione. La necessità di dare espressione al dovere morale nella forma della legge universale e astratta dispone condizioni propizie al progetto moderno, di una morale *razionale*. La rappresentazione dell'obbligo morale proposta in misura assolutamente prevalente nella storia del pensiero moderno è appunto di questo tipo. A proposito di tale rappresentazione del debito morale è giustificato parlare di *concezione legalistica* della morale. essa rimuove il riferimento al soggetto. Tale rappresentazione alimenta la successiva rimozione infastidita dei discorsi morali, e la loro riduzione a discorsi sul diritto. Il riferimento alla legge è certo indispensabile nei rapporti sociali; non è però questo riferimento che può rendere ragione del carattere buono o cattivo delle opere umane.

Che il dovere morale non possa essere ridotto alla figura del debito nei confronti della legge appare assai chiaro, quando si consideri la concezione della legge nella tradizione della fede, anzitutto nella tradizione biblica e mosaica.

Partiamo dal riferimento ai più noti e importanti precetti del decalogo; essi sono tutti negativi, non a caso; proprio perché sono solo divieti, non possono assolvere al compito di istruire positivamente a proposito delle forme buone dell'agire. Il carattere negativo dei precetti deve essere bene inteso: attraverso tali divieti il soggetto è rimandato ad una norma positiva dell'agire, che è già operante da sempre a monte del divieto, ma non è espressa mediante parole. In questo caso come sempre, sullo sfondo delle poche parole che possono essere dette stanno molte cose che non possono essere dette, e tuttavia sono note.

Faccio un esempio più preciso. Il sesto comandamento dice: *non commettere adulterio*. Il divieto da solo non è capace certo di istruire uomo e donna a proposito dei modi di vivere la loro alleanza. Un'istruzione in tal senso viene dalla vicenda concreta del loro amore. Non a caso, un profeta (Malachia) riassume il comandamento di Dio in tale materia in questi termini:

Il Signore è testimone fra te e la donna della tua giovinezza, che ora perfidamente tradisci, mentre essa è la tua consorte, la donna legata a te da un patto. (Mal 2, 14)

Il peccato è tradimento del patto stretto nella giovinezza. Quel patto, d'altra parte, è stato possibile in forza di una prossimità grata e insieme promettente, che ha reso la promessa possibile e insieme spontanea. L'esperienza di tale prossimità, d'altra parte, era esperienza di grazia, dunque di consistenza religiosa. La promessa reciproca tra uomo e donna è possibile soltanto nella forma di un atto di fede; uomo e donna non sapevano bene che cosa promettevano; tanto meno i contenuti della promessa erano decisi da loro. L'atto di fede originario impegna i due a rimanere in ascolto della parola di Dio, o della voce della coscienza, per avere istruzione circa il seguito del loro cammino.

Nella tradizione biblica il senso religioso della legge che presiede al rapporto tra uomo e donna trova riscontro in questo fatto: secondo la predicazione profetica, modello della fedeltà che deve legare i coniugi è la fedeltà di Dio stesso alla sua sposa infedele, che è Israele. È scritto ad esempio nel libro di Osea:

Ecco, la attirerò a me,
la condurrò nel deserto
e parlerò al suo cuore. (Os 2,16)

Il deserto di cui qui si parla è quello nel quale abitarono i padri per quarant'anni, quando Israele era appunto un giovinetto, e non conosceva altre divinità che Jhwh. La condizione necessaria, perché Israele impari che cosa voglia dire fedeltà, è che sia ricondotto a quel tempo, al tempo della promessa, al tempo degli sponsali. Israele deve ricordare.

Nel libro del Deuteronomio l'esortazione di Mosè, dunque l'esortazione che ha il senso fondamentale di raccomandare l'osservanza della legge, è ripetutamente espressa proprio nei termini *guardati dal dimenticare*. Ad esempio:

Ma guardati e guardati bene dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno viste: non ti sfuggano dal cuore, per tutto il tempo della tua vita. Le insegnerai anche ai tuoi figli e ai figli dei tuoi figli. (Dt 4,9)

Quando il Signore tuo Dio ti avrà fatto entrare nel paese che ai tuoi padri Abramo, Isacco e Giacobbe aveva giurato di darti; quando ti avrà condotto alle città grandi e belle che tu non hai edificate, alle case piene di ogni bene che tu non hai riempite, alle cisterne scavate ma non da te, alle vigne e agli oliveti che tu non hai piantati, quando avrai mangiato e ti sarai saziato, guardati dal dimenticare il Signore, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione servile. Temerai il Signore Dio tuo, lo servirai e giurerai per il suo nome. (Dt 6, 10-13)

La formula *guardati dal dimenticare* suggerisce con grande precisione questo principio: la norma dell'agire, al di là dei divieti, è la memoria. Più precisamente, si deve dire che la memoria non sta al di là dei divieti, ma ne precisa il senso. Il sentimento morale, dunque il sentimento di un debito che da sempre grava sulla nostra vita, è da intendere come riflesso della promessa iscritta nei primi benefici della vita. L'obbedienza morale è la condizione per tener fede alla promessa che ci costituisce.

La rimozione della questione morale nella cultura tardo moderna è strettamente legata alla rimozione della memoria; l'uomo dimentica questa evidenza, d'essere vivo in forza di un miracolo, che fin dall'inizio ha reso possibile la speranza. Il miracolo aveva la consistenza obiettiva di una promessa. Gli eventi grati, che stanno all'origine della nostra vita, sono gravidi di una promessa; soltanto la memoria di tale promessa consente di capire dove porta la strada della vita, e quale sia il debito da noi contratto. Il nostro tempo è invece caratterizzato da una sorta di tenace smemoratezza. Appunto per questo rimossa è anche la questione morale.

Occorre per altro subito precisare che il dovere morale non è stato inteso come debito nei confronti della memoria che ci costituisce neppure nella tradizione dottrinale cristiana, e quindi nella tradizione catechistica.

È stato invece inteso, per lo più, come debito nei confronti di una legge, che sarebbe possibile conoscere mediante la ragione. La ragione per sua natura è senza tempo e senza luogo, senza riferimento dunque alla precisa memoria che ci costituisce.

Fino a che la memoria cristiana, pur senza essere oggetto di preciso pensiero riflesso, era di fatto operante attraverso le forme della tradizione e del costume, l'interpretazione della legge (dunque dei comandamenti di Mosè e rispettivamente dei comandamenti del Signore Gesù) si produceva di fatto sullo sfondo di quella memoria. A misura in cui la memoria cristiana viene meno nelle forme del vivere comune, viene a mancare più in generale la percezione della profondità di senso religioso dell'avventura della vita. La legge assume il carattere di un limite, di un recinto periferico posto all'agire del singolo; diventa categoria giuridica assai più che morale e religiosa.

Il distacco del soggetto dalle sue opere

La promessa iscritta nelle forme originarie del vivere trova una prima configurazione attraverso la tradizione culturale, che attraversa le forme del vivere comune. Il riferimento più immediato è alle forme della lingua; al bambino esse paiono eterne; anche l'adulto ne ha dimenticato l'origine; essa deve essere cercata nelle forme dei miti e dei riti, della religione in genere, forme queste che plasmano la lingua appunto fin dall'origine. Mediante queste forme simboliche trova interpretazione il senso del nascere e del morire, il senso dell'amore tra uomo e donna e della generazione; dunque della relazione tra le generazioni. Appunto il costume (*mores*, da cui deriva morale, *ethos* da cui deriva etica) è il primo referente per articolare il senso di quel sentimento del dovere, che connota ogni figlio di Adamo.

Il pensiero moderno ha cercato di spiegare la morale senza più far riferimento al costume. Alla fine esso pare essersi semplicemente arreso al tratto incomprensibile del senso del dovere. La coscienza di ciascuno non può certo liberarsi dal sentimento della colpa; esso anzi sembra essere divenuto più ossessivo. Esso infatti è destinato a farsi tanto più ossessivo, quanto più manca di parole e di gesti per esprimersi. Quando poi il senso di colpa si fa troppo pesante e insopportabile, si ricorre alla terapia psicologica, non invece ai maestri dello spirito.

Soltanto quando si riconosca il nesso che in linea di principio, dunque a livello di teoria generale, lega la formazione della coscienza personale alle condizioni storiche del vivere comune, diventa possibile comprendere quello che di fatto oggi accade, che sta sotto gli occhi di tutti, e tuttavia appare come censurato nelle forme del dibattito pubblico. Mi riferisco alle evidenti difficoltà che incontra il processo di formazione della coscienza morale personale nelle condizioni storico-civili presenti¹.

Si tratta di difficoltà sistemiche, che certo non possono essere imputate semplicemente al pensiero; subito si intuisce che esse possono essere comprese unicamente considerando il loro nesso con la qualità complessiva delle forme sociali del vivere odierno. Più precisamente, tali forme mancano di istituire quella prima evidenza storica della figura morale della vita buona, a procedere dalla quale soltanto sarebbe possibile la stessa decisione personale, e quindi il processo di formazione della coscienza.

Le caratteristiche del vivere sociale che stanno alla base di tale opacità della pratica sociale rispetto all'istanza morale sono da cercare, più precisamente, indagando per un primo lato un aspetto caratteristico del vivere sociale tardo moderno, che viene oggi designato per lo più attraverso la categoria sintetica della *complessità*. Con questa categoria non si fa riferimento semplicemente al carattere complicato della vita di relazione; è designato invece in forma più precisa un fenomeno caratteristico della società moderna, e cioè la *frattura dell'unità simbolica del sistema sociale*. Tale sistema si scompone in una pluralità di sistemi parziali, reciprocamente separati, e dunque 'autoreferenziali' - definiti cioè per riferimento esclusivo a se stessi. Il sistema economico si separa da quello politico, da quello familiare, e tanto più da quello religioso; e così fanno tutti i singoli altri. Le norme sociali di comportamento che vigono all'interno dei singoli sistemi parziali non fanno più riferimento ad un orizzonte comune (*Weltanschauung*), il quale consenta la correlativa unificazione della vita del singolo, al di là della frammentazione inevitabile dei diversi momenti dell'agire; diventa in tal senso ardua l'*integrazione simbolica*, l'integrazione cioè di quei diversi momenti sotto il profilo del loro senso.

¹ Gli indirizzi del pensiero pedagogico contemporaneo che intendono l'educazione esattamente come *socializzazione*, e dunque come apprendimento dei codici sociali del vivere, parrebbero porsi nelle condizioni ideali per riconoscere il nesso tra coscienza e condizioni sociali del vivere. In realtà, tali indirizzi, eludono invece il riferimento alla categoria di *coscienza*; presuppongono, acriticamente, la tesi secondo la quale vita buona sarebbe quella socialmente integrata.

Il prezzo di tale frammentazione a livello di coscienza del soggetto è facile da immaginare: diventa proporzionalmente arduo vivere i singoli momenti della vita come riferiti ad un unico e coerente disegno. Le singole opere che il soggetto deve compiere nei singoli momenti appaiono come determinate in se stesse, a monte rispetto ad ogni riferimento al disegno sintetico della sua vita, e addirittura a monte di ogni riferimento alla singolare identità del soggetto. Detto più semplicemente, nei singoli momenti del vivere il soggetto si vede come costretto a rappresentare una parte, a giocare un ruolo, nel senso caratteristico della rappresentazione teatrale. Non vede lo spazio per coinvolgere in ciò che fa la stessa sua identità.

Questo distacco del soggetto dalla prestazione sociale appare particolarmente evidente nei momenti della vita professionale. La rappresentazione che Chaplin propone in *Tempi moderni* della vita dell'operaio in catena di montaggio è addirittura caricaturale; essa vale per altro come metafora per illustrare ciò che accade anche nella vita dell'impiegato di concetto, e peggio ancora in quella del funzionario pubblico.

Pensiamo ad esempio al caso del sindaco, o del suo rappresentante, che presiede alla celebrazione di un matrimonio; il distacco del sindaco da ciò che fa, il carattere solo teatrale della sua funzione, ha di che apparire particolarmente goffa, in quanto ciò che accade in quel preciso momento è evento di grande rilievo simbolico obiettivo per gli sposi. È difficile trattenere un'impressione di fastidio di fronte alla celebrazione civile dei matrimoni; essa spiega come a quel punto le persone rinuncino volentieri anche a questo simulacro esteriore che è la celebrazione del matrimonio civile.

Lo stile distaccato del vivere sociale, oltre ad essere per sé stesso deprecabile in quanto pare derubare il soggetto di una tempo reale della sua vita, opera nel senso di rendere l'agire in questione improduttivo per rapporto alla strutturazione della coscienza. L'agire effettivo infatti ha obiettivamente il compito di disporre le condizioni per la formazione della coscienza. Ma perché l'agire concorra effettivamente alla formazione della coscienza è indispensabile che il soggetto si metta in gioco in ciò che fa; mentre le forme di un agire puramente mimico scivola sopra la pelle del soggetto senza lasciare in lui alcuna impronta.

Portando agli estremi questo discorso, minaccia di realizzarsi nelle forme attuali della vita civile una situazione che condanna la coscienza a rimanere soltanto come una conca vuota, attraverso la quale la vita scorre come un fiume. L'acqua scava la conca; la conca rimane, ma non trattiene nulla di ciò che passa. La persona è certo attraversata da tutto quello che fa; ma, appunto, è solo attraversata, e non sa trattenere nulla di ciò che passa. Alla fine dei suoi molti impegni si trova come vuota.

Di insuperata efficacia per descrivere questa patologia della coscienza moderna rimane la famosa metafora suggerita da Musil per descrivere *L'uomo senza qualità*. L'uomo di Caecilia, grande metafora dell'uomo moderno, ha dieci caratteri; più precisamente, nove più uno. I primi nove corrispondono pressappoco ai diversi profili dell'uomo civile, ai compiti cioè che sono assegnati al soggetto dalle forme della sua partecipazione sociale: la nazione, la classe sociale, la professione, l'identità di genere, e simili. Tutti questi sono caratteri per così dire accessori; tutto quello che l'uomo fa in forza di tali caratteri ha infatti la consistenza di un semplice rivolo d'acqua, che scorre entro la conca di pietra, che rimane, ma vuota. A proposito di quei primi nove caratteri e del loro rapporto col soggetto si dice:

Egli li riunisce tutti in sé, ma essi scompongono lui, ed egli non è in fondo che una piccola conca dilavata da tutti quei rivoli, che v'entrano e poi tornano a sgorgarne fuori per riempire insieme ad altri ruscelletti una conca nuova. Perciò ogni abitante della terra ha ancora un decimo carattere, e questo altro non è se non la fantasia passiva degli spazi non riempiti; esso permette all'uomo tutte le cose meno una: prendere sul serio ciò che fanno i suoi nove altri caratteri e ciò che accade di loro; vale a dire, con altre parole, che gli vieta precisamente ciò che lo potrebbe riempire. (p. 30)

Il soggetto dunque, questo è qui detto, non può prendere sul serio quello che fa ogni giorno nel quadro dei suoi rapporti sociali. La conca, sempre da capo vuota, cerca ciò che potrebbe riempirla non nell'agire effettivo, ma nella immaginazione di altri ancora che potrebbe fare; tale immaginazione è chiamata *fantasia passiva*, perché è fantasia senza azione, è gioco immaginario.

Nello spazio dell'immaginazione minaccia di rifugiarsi anche la sua religione; essa non si esprime attraverso forme pratiche, attraverso quelle concrete iniziative di azione, che sole lo potrebbero riempire; si esprime invece nell'immaginazione di sé alla quale le risorse simboliche della tradizione religiosa offrono alimento.

Appunto la conca vuota è l'immagine che meglio rappresenta il decimo carattere, quello che un tempo si chiamava *anima*. Essa può tutto, meno una cosa, quella che pure sarebbe la più importante: prendere sul serio quello che fanno i suoi altri nove caratteri. Questo decimo carattere pare in certo senso onnipotente; proprio perché esso vive fundamentalmente di immaginazione, e non di cose reali, si estende rapidamente in tutte le direzioni, non intralciato dalle rigidità ruvida del reale. Ma, appunto, è *solo immaginazione*. L'uomo di Cacania vive soprattutto di immaginazione; più precisamente, vive dell'immaginazione di come la vita potrebbe essere altrimenti possibile. Tutto quello che egli fa - e certo egli fa una quantità di cose che ha dell'incredibile - sembra possa essere fatto ad un patto, che non legghi per sempre.

... vi si viveva in una libertà negativa, sempre con la sensazione che la propria esistenza non ha ragioni sufficienti, e cinti dalla grande fantasia del non avvenuto o almeno del non irrevocabilmente avvenuto, come dall'umido soffio degli oceani onde l'umanità è sorta.²

Nervosismo e artificialità della vita

La distanza del soggetto dalle forme sociali della vita spiega anche due altri tratti caratteristici degli stili di vita dell'uomo contemporaneo, il nervosismo e il ricorso facile all'artificio. Li descrive bene Simmel:

La base psicologica su cui si erge il tipo delle individualità metropolitane è l'*intensificazione della vita nervosa*, che è prodotta dal rapido e ininterrotto avvicinarsi di impressioni esteriori e interiori. L'uomo è un essere che distingue, [...] la sua coscienza è stimolata dalla differenza tra l'impressione del momento e quella che precede; le impressioni che perdurano, che si differenziano poco, o che si succedono e si alternano con una regolarità abitudinaria, consumano per così dire meno coscienza che non l'accumularsi veloce di immagini cangianti, o il contrasto brusco che si avverte entro ciò che si abbraccia in uno sguardo, o ancora il carattere inatteso di impressioni che si impongono all'attenzione. Nella misura in cui la metropoli crea proprio queste ultime condizioni psicologiche - ... - essa crea già nelle fondamenta sensorie della vita psichica, nella quantità di coscienza che ci richiede a causa della nostra organizzazione come esseri che distinguono, un profondo contrasto con la città di provincia e con la vita di campagna, con il ritmo più lento, più abitudinario e inalterato dell'immagine sensorio-spirituale della vita che questa comportano.

L'*intensificazione della vita nervosa* della vita moderna è legata all'accelerazione delle impressioni che scandiscono quella vita. L'affermazione «l'uomo è un essere che distingue», corrisponde ad una necessità psicologica; cerchiamo di esplicitarne il senso. Per non perdersi nell'accadere della vita, il soggetto deve realizzare un'integrazione simbolica del suo ambiente di vita; tale integrazione è ardua nella metropoli; mentre nella società consuetudinaria l'evento singolo si integrava nel sistema in maniera spontanea, nella società complessa esige una riflessione. Appunto tale riflessione conferisce alla sintesi simbolica forme diverse da un tempo; essa è opera dell'intelletto. La vita tutta conosce una crescente intellettualizzazione, descritta in termini di antitesi tra intelletto e sentimento:

Ciò innanzitutto permette di comprendere il carattere intellettualistico della vita psichica metropolitana, nel suo contrasto con quella della città di provincia, che è basata per lo più sulla sentimentalità e sulle relazioni affettive. [...] L'intelletto è più adattabile delle nostre forze interiori: per venire a patti con i cambiamenti e i contrasti dei fenomeni non richiede quegli sconvolgimenti e quei drammi interiori che la *sentimentalità*, a causa della sua natura conservatrice, richiederebbe necessariamente per adattarsi ad un ritmo analogo di esperienze.

L'intellettualismo è da Simmel precisato mettendolo in relazione con il carattere astratto dello scambio mercantile, come pure con «una giustizia formale» che «si unisce spesso a una durezza senza scrupoli». Tendenzialmente cancellata è il riferimento alla singolare identità dell'altro, la quale potrebbe essere considerata soltanto a prezzo di investimento affettivo della relazione:

² R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, tr. it. A. Rho, Torino, Einaudi ²1972, col. 1, p. 30.

Tutte le relazioni affettive tra le persone si basano sulla loro individualità, mentre quelle intellettuali operano sugli uomini come se fossero numeri, come se fossero elementi di per sé indifferenti, che interessano solo per il loro rendimento oggettivamente calcolabile.

Il processo di intellettualizzazione assume consistenza di *stile di vita*; esso determina addirittura il *sensu ultimo* della vita. Nonostante gesti e atteggiamenti singoli, singolarmente considerati, abbiano consistenza banale e periferica, «se si fa scendere uno scandaglio nelle profondità della psiche a partire da un punto qualunque della superficie dell'esistenza, e per quanto questo punto possa apparire legato solo a tale superficie, i tratti più banali appaiono intimamente connessi direttamente con le scelte ultime che riguardano il senso e lo stile della vita»³. In questa luce occorre intendere il fatto che atteggiamenti, in prima battuta giustificati dall'intento di difendere la identità singolare del soggetto, in seconda battuta realizzino nuove forme del soggetto. Gli atteggiamenti «di estrema impersonalità tendono a produrre un risultato estremamente personale», che Simmel riassume nella figura dell'*homme blasé*.

Forse non esiste alcun fenomeno psichico così irriducibilmente riservato alla metropoli come l'essere *blasé*. Innanzi tutto, questo carattere è conseguenza di quella rapida successione e di quella fitta concentrazione di stimoli nervosi contraddittori, dai quali ci è sembrato derivare anche l'aumento dell'intellettualismo metropolitano; tanto è vero che le persone sciocche e naturalmente prive di vita intellettuale non tendono affatto a essere *blasé*.

A questo profilo, il deliberato ottundimento della risonanza emotiva delle esperienze, Simmel connette la progressiva indifferenza, che alla lunga minaccia di divenire vera e propria incapacità di sentire, non più invece semplice scelta del soggetto per difendersi dall'eccesso degli stimoli. Il denaro consente, e in certo modo addirittura impone, l'omologazione di tutte le esperienze; tutte le qualità si convertono in quantità omogenee; questa è l'espressione paradigmatica dell'incapacità dell'uomo metropolitano a valutare personalmente le cose.

L'atteggiamento *blasé* trova applicazione più precisa e grave nelle forme che assume lo stesso rapporto personale; esse sono genericamente riconducibili alla *riservatezza* nel gesto esteriore, richiesta dall'eccesso del numero degli incontri, che a stento riuscirebbero ad essere emotivamente governati qualora il soggetto accettasse con sconsiderata generosità un registro confidenziale nei confronti di tutti. E tuttavia:

... se non erro, il versante interiore di questo riserbo esteriore non è soltanto indifferenza ma, più spesso di quanto non siamo disposti ad ammettere, una tacita avversione, una reciproca estraneità, una repulsione che al momento di un contatto ravvicinato, e a prescindere dall'occasione, può capovolgersi immediatamente in odio e in aggressione.

Possiamo riconoscere un'efficace illustrazione della sindrome qui descritta da Simmel in ciò che accade nei 'contatti ravvicinati' con estranei propiziati nel traffico urbano; è facile che in tale situazioni ciascuno si veda attraversato da una violenza, della quale a stento si immaginava capace in condizioni normali.

Dalla figura della riservatezza ostile si passa alla «più generale essenza spirituale della metropoli»: «un genere ed un grado di libertà personale di cui non esiste l'uguale in nessun'altra situazione». L'argomento esigerebbe – già a questo punto – un approfondimento teorico. Libertà è infatti una delle idee più care, e insieme delle idee più confuse, della cultura moderna. Simmel confronta la libertà moderna con le sue forme antiche, della metropoli moderna con la *polis* antica. La tesi difesa è questa: nella *polis* antica esattamente l'altissimo apprezzamento della libertà individuale ha prodotto la figura di ciò che sarà poi riconosciuto come «l'“universalmente umano”»; l'altissimo grado di coesione interna della città è solo conseguente all'altissimo grado di controllo della libertà del singolo ad opera della città. Da questa tesi è poi dedotta l'altra, di carattere generale:

Questa è infatti la connessione di cui qui si afferma la validità storica e oggettiva: i contenuti e le forme più ampi e universali della vita sono intimamente connessi a quelli più individuali; entrambi

³ La considerazione presente riprende la riflessione diffusamente svolta in un saggio del 1896, *Soziologische Aestetik*, a proposito del quale riferisce D. FRISBY, *Frammenti di modernità. Simmel, Kracauer, Benjamin* (1985), Il Mulino, Bologna 1992, pp. 80ss; il saggio è contenuto nella raccolta di articoli G. SIMMEL, *Il conflitto della cultura moderna ed altri saggi*, Roma, Bulzoni 1976 @

hanno la loro comune radice, ma anche il loro comune avversario, nelle formazioni e nei gruppi ristretti, che sono costretti dal bisogno dell'autoconservazione ad opporsi sia a ciò che è vasto e universale al di fuori di loro, sia a ciò che si muove liberamente ed è individuale al loro interno.

Soltanto gruppi ristretti possono istituire il senso dei contenuti e delle forme più ampi e universali della vita. Nella metropoli moderna tale correlazione tra universale e individuale viene meno. Gli spazi della vita si fanno ampi come il mondo; manca di operare il fattore di coesione costituito dall'opposizione ad un nemico. Manca insieme di operare il fattore del controllo, della cura cioè che la *polis* un tempo esercitava nei confronti della vita del singolo e della sua qualità; la divisione esasperata dei ruoli rende solo 'materiale' la richiesta sociale nei confronti del singolo; essa ha l'aspetto di semplice prestazione, diventa irrilevante la figura del singolo.

Lo sviluppo della cultura moderna si caratterizza per la preponderanza di ciò che si può chiamare lo spirito obiettivo sullo soggettivo; in altre parole, nel linguaggio come nel diritto, nella tecnica della produzione come nell'arte, nella scienza come negli oggetti di uso domestico, è incorporata una quantità di spirito al cui quotidiano aumentare lo sviluppo spirituale del soggetto può tenere dietro solo in modo incompleto, e con distacco sempre crescente. (p. 53)

In ogni caso, l'individuo è sempre meno all'altezza dello sviluppo lussureggiante della cultura oggettiva. Forse meno nella coscienza che nei fatti, e nei confusi sentimenti che ne derivano, l'individuo è ridotto a *quantité négligeable*, ad un granello di sabbia di fronte ad un'organizzazione immensa di cose e di forze che gli sottraggono tutti i progressi, le spiritualità e i valori, trasferiti via via dalla loro forma soggettiva a quella di una vita puramente oggettiva. (p. 54)

La atrofia della cultura individuale dovuta all'ipertrofia di quella oggettiva è una delle ragioni dell'odio feroce che i predicatori dell'individualismo estremo, a cominciare da Nietzsche, nutrono per la metropoli, ma anche una ragione del fatto che essi siano così appassionatamente amati proprio nelle metropoli, dal momento che appaiono al loro abitante i profeti e i redentori della sua nostalgia inappagata. (p. 55)

L'assenza di ostacoli esterni, e le difficoltà del soggetto a governare le opportunità di cui dispone concorrono ad alimentare nel singolo una forma distorta del desiderio di affermare la propria libertà, la propria originalità rispetto alla coercizione sociale, alla fine di essere riconosciuti nella rispettiva singolarità. Quel desiderio non può ormai più in alcun modo contare su una qualsiasi figura di eccellenza (di 'virtù' dunque), e quindi sull'emulazione con altri; tali figure infatti sarebbero consentite solo il per riferimento a mete comuni del vivere. Il desiderio del singolo si esprime dunque nella forma dell'eccentricità: «solo la nostra inconfondibilità comprova che il nostro modo di essere non ci è stato imposto da altri». La ricerca della libertà si esprime dunque come stravaganza:

Dove l'aumento quantitativo del valore e dell'energia ha toccato il limite, si ricorre alla particolarizzazione qualitativa per poter attirare su sé in qualche modo, grazie alla stimolazione del senso delle differenze, l'attenzione del proprio ambiente: ciò finisce per portare alle eccentricità più arbitrarie, alle stravaganze tipicamente metropolitane della ricercatezza, dei capricci, della preziosità, il cui senso non sta più nei contenuti di tali condotte, bensì solo nell'apparire diversi, nel distinguersi e nel farsi notare – il che in definitiva rimane per molti l'unico mezzo per salvare, attraverso l'attenzione degli altri, una qualche stima di sé e la coscienza di occupare un posto. (p. 52)

L'analisi che Simmel propone della vita dello spirito nella metropoli dà consistenza obiettiva alla tesi di una crisi sistemica del costume, oltre e più che alla tesi dei suoi singoli contenuti.

Ripensare il rapporto fede e opere

Proprio per riferimento alle tendenze patologiche della vita civile, al distacco del soggetto dalle opere, al nervosismo e all'artificio di una vita sempre e solo rappresentata, s'intende la rinnovata importanza che assume oggi l'attenzione al rapporto tra fede e opere, tra rapporto religioso con Dio e forme pratiche del rapporto umano.

Occorre riconoscere il lato deteriore dello spiritualismo cattolico e cristiano in genere; occorre quindi correggere la tendenza a fare della religione soltanto un atteggiamento interiore, una forma di immaginazione proiettiva di sé. Occorre rompere l'apparente rigidità delle forme pratiche della vita. Occorre riconoscere che e come nelle forme concrete della relazione umana si annidi il segno dello spirito; il segno dunque di una vocazione di Dio, precisamente rivolta al soggetto individuale. Occorre uscire da una morale della legge per accedere ad una morale della memoria, attenta ai profili singolari della esperienza. È necessaria un'iniziativa deliberata rivolta all'obiettivo della formazione della coscienza personale. Un tempo un'iniziativa in tal senso appariva proporzionalmente meno necessaria; l'alto indice del consenso sociale e la relativa chiarezza del costume rendevano più facile l'investimento della persona nelle azioni.

Oggi invece, in un tempo in cui la definizione che le diverse forme del comportamento umano a livello sociale o di cultura pubblica, pare rimuovere ogni riferimento di quelle forme alla identità singolare del soggetto, occorre che la riflessione cristiana precisi in termini espliciti due questioni:

- a) A livello di principi generali, occorre chiarire che e perché la definizione della norma propriamente morale del comportamento non sia possibile affidandosi unicamente a leggi che hanno la forma di divieto, e neppure affidandosi alle esortazioni generiche ai grandi valori; l'indicazione della norma morale è possibile soltanto sullo sfondo della memoria di sé, e quindi dei legami attraverso i quali trova determinazione l'identità personale.
- b) A livello di interpretazione della situazione storica concreta, occorre chiarire la figura debole assunta dai rapporti radicali, che stanno all'origine stessa della vita, dunque dai rapporti tra uomo e donna, tra genitori e figli, tra fratello e dalle relazioni di prossimità in genere.

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di catechesi ottobre/novembre 2005
«Risplenda la tua luce davanti agli uomini»: La vita quotidiana e la testimonianza cristiana
Fede e agire secondo nel discorso della montagna

2. «Vedano le vostre opere buone e rendano gloria al Padre vostro»

Ripresa

Nel primo incontro abbiamo richiamato la consistenza obiettiva della questione morale.

- Essa non può essere ridotta in maniera precipitosa alla questione delle *opere*, e quindi della *legge* alla quale esse debbono attenersi per rispettare i diritti di altri (giustizia in senso giuridico).
- Deve intendersi invece nel suo nesso stretto con la questione radicale dell'identità dell'uomo. Chi sono io? Quel singolo, che il mio nome indica; ma che certo quel nome non basta a definire; il nome segnala il compito. Io sono in cammino verso me stesso. Tra me e me sta il mio agire. La coscienza, e dunque il sentimento del dovere che da sempre mi inquieta, il sentimento dell'essere in debito me stesso nei confronti di altri, è iscritto nelle esperienze originarie della nostra vita. La risposta a quell'interrogativo non può essere data ragionando, o attraverso le risorse della analisi introspettiva; posso trovare me stesso soltanto agendo. Appunto in questa prospettiva deve essere intesa l'esperienza morale.

Intesa in questa accezione radicale la questione morale è identica alla questione del destino della nostra vita, o della nostra *salvezza*. Essa è annunciata dalla *promessa* che ha reso possibile gli inizi stessi della nostra vita: la *legge* in senso biblico è istruzione a proposito di ciò che chiede la fedeltà a quella promessa.

La comprensione effettiva dell'esperienza morale è da sempre esposta alla tentazione di una mortificazione farisaica.

La tentazione di sempre assume tuttavia nel nostro tempo connotazioni differenziali e in certo modo più gravi. Abbiamo accennato in tal senso alla tendenza di fondo del *pensiero morale moderno*: il progetto di una *morale razionale*, che cancelli il riferimento a Dio e insieme il riferimento al costume, alimenta una concezione legalistica di giustizia, che di necessità rimuove la considerazione del rapporto tra agire e forme dell'identità personale. In tal modo si giunge inevitabilmente alla rimozione della questione morale.

Non è però soltanto il pensiero che opera nel senso di rimuovere la questione morale; operano nello stesso senso, e in maniera più invadente ed efficace, le *forme pratiche della convivenza umana*. Di queste forme appunto rimaneva di occuparci.

Il distacco del soggetto dalle sue opere

Le forme concrete della vita comune nella stagione moderna operano con progressiva insistenza nel senso di staccare il soggetto dalle sue opere. La persona della metropoli rischia di essere sempre meno nelle cose che fa. Questa circostanza pesa ovviamente anche sul cristiano, ed opera nel senso di incoraggiare forme di religione intimistica; la *spiritualità* si sostituisce alla *morale*.

La ragione di fondo di tale fenomeno deve essere cercata nella *complessità sociale*. Il sistema sociale si scompone in una pluralità di sistemi di scambio sociali parziali, reciprocamente separati. Il caso più clamoroso è quello dell'economia, che è come dire del mercato: gli affari sono affari. Prima ancora, la politica si separa dalla religione; la famiglia poi si separa dall'economia e insieme dalla politica; come pure dalla scienza; la scienza che presiede al confronto pubblico dei saperi si separa dalla coscienza; e così via.

La società complessa vede compromessa l'*unità simbolica* della vita comune. Le norme che vigono nei singoli sistemi parziali di scambio sociale cessano di rimandare ad un orizzonte comune, ad una comune *visione del mondo*. Di riflesso la stessa integrazione simbolica della vita, che la coscienza del singolo deve di necessità produrre, appare proporzionalmente più ardua.

Appunto in tal modo è alimentata la sindrome del distacco del singolo dalle proprie opere.

Assai eloquente è la metafora proposta da R. Musil, del soggetto con nove caratteri più uno; il decimo carattere, l'anima, appare carattere solo *passivo*.

Egli li riunisce tutti in sé, ma essi scompongono lui, ed egli non è in fondo che una piccola conca dilavata da tutti quei rivoli, che v'entrano e poi tornano a sgorgarne fuori per riempire insieme ad altri ruscelletti una conca nuova. Perciò ogni abitante della terra ha ancora un decimo carattere, e questo altro non è se non la fantasia passiva degli spazi non riempiti; esso permette all'uomo tutte le cose meno una: prendere sul serio ciò che fanno i suoi nove altri caratteri e ciò che accade di loro; vale a dire, con altre parole, che gli vieta precisamente ciò che lo potrebbe riempire. (p. 30)

... si viveva in una libertà negativa, sempre con la sensazione che la propria esistenza non ha ragioni sufficienti, e cinti dalla grande fantasia del non avvenuto o almeno del non irrevocabilmente avvenuto. (R. MUSIL)

Nervosismo, intellettualizzazione e tratto artificiale della vita

Il distacco radicale del soggetto dalle proprie opere appare in realtà impossibile. Che noi lo vogliamo o no, che lo sappiamo o no, le nostre opere di fatto parlano di noi agli altri; e d'altra parte, che noi lo vogliamo o no, che lo sappiamo o no, attraverso le nostre opere noi sempre cerchiamo un riconoscimento della nostra persona, e in tal modo una *realizzazione* della nostra *anima*. Dallo scarto tra intenzioni soggettive consapevoli o meno e opere obiettive nascono le tensioni caratteristiche della vita dell'uomo contemporaneo. Vediamole distintamente.

a) Gli altri mostrano una tendenza inevitabile a trarre dagli atti del singolo conseguenze circa la sua stessa identità; tali conseguenze appaiono alla persona stessa indebite; essa reagisce dunque attraverso tentativi sistemici di *dissimulazione*. Descrive bene questi tentativi un breve saggio di G. SIMMEL:

Forse non esiste alcun fenomeno psichico così irriducibilmente riservato alla metropoli come l'essere *blasé*. Innanzi tutto, questo carattere è conseguenza di quella rapida successione e di quella fitta concentrazione di stimoli nervosi contraddittori, dai quali ci è sembrato derivare anche l'aumento dell'intellettualismo metropolitano; tanto è vero che le persone sciocche e naturalmente prive di vita intellettuale non tendono affatto a essere *blasé*⁴.

Merita di sottolineare il nesso stretto tra dissimulazione e intellettualizzazione: la sostituzione del ricorso a principi generali all'espressione di sé da parte delle persone colte è obiettivamente al servizio della dissimulazione; quella sostituzione funge come uno schermo, mediante il quale il singolo si sottrae agli occhi altrui. Ma persone *colte* in tal senso sono anche, e anzi soprattutto gli adolescenti; essi schermano la loro vulnerabilità psicologica mediante l'appello insistente a motivazioni ideologiche dei loro comportamenti; quelle motivazioni nascondono assai più che manifestare il loro modo di sentire. Essi non dicono quello che pensano, o che sentono, ma quello che corrisponde agli stereotipi comuni, quello che è *politicamente corretto*. Per quello che sentono non hanno lingua. Così accade per tutti nella vita della metropoli. Progressivamente, quello che si sente non solo è taciuto, ma non saprebbe più in alcun modo come dire; viene infatti a mancare la lingua dell'*anima*.

Su questo stesso sfondo va inteso anche il fenomeno macroscopico per il quale nell'agire quotidiano apparire conta assai più che essere; a questa inclinazione del singolo viene poi largamente incontro l'industria culturale, della *moda*.

b) Rimane per altro operante, a livello di sentimenti profondi, il bisogno di essere riconosciuti da quegli altri, ai quali pure ci si nasconde. Su questo sfondo è da intendere il *nervosismo* moderno. La vita quotidiana nella metropoli è affetta da spiccato nervosismo, riflesso psicologico dello scarto tra qualità delle attese segrete del soggetto e qualità effettiva delle relazioni sociali; queste seconde offrono sempre meno *chance* al soggetto per trovare conferma della propria immagine; la sua attesa in tal senso, irrinunciabile, appare insieme sempre più improbabile.

⁴ G. SIMMEL, *La metropoli e la vita dello spirito* (1903), a cura di P. Jedlowski, Armando, Roma 1995, p. ; il saggio è contenuto anche nella raccolta G. SIMMEL, *Tecnica e cultura*, a cura di T. Maldonado, Milano, Feltrinelli 1979.

Transizione: ritorno al vangelo

Alla finzione e al nervosismo, che minacciano la vita dell'uomo moderno, il vangelo di Gesù risponde proponendo un rimedio radicale: il ritorno al *cuore*, lo spostamento dunque in cielo di quei *tesori*, dalla cui qualità dipende il *cuore* stesso. Assai efficaci in tal senso sono tre immagini poste proprio al centro del discorso del monte (Mt 6, 19-24).

a) La prima immagine è appunto quella che si riferisce al cuore e ai suoi tesori:

Non accumulatevi tesori sulla terra, dove tignola e ruggine consumano e dove ladri scassinano e rubano; accumulatevi invece tesori nel cielo, dove né tignola né ruggine consumano, e dove ladri non scassinano e non rubano. Perché là dov'è il tuo tesoro, sarà anche il tuo cuore.

Le parole del discorso del monte, il rischio dunque a cui sono esposti i tesori accumulati sulla terra, e d'altra parte il nesso stretto tra qualità dei tesori e qualità del cuore, sono descritti in maniera più esplicita dalla parabola del ricco di Luca (12, 16-21): i raccolti di quell'uomo erano stati esuberanti; egli delibera tra sé e sé, decide di costruire nuovi granai, e giustifica quell'impresa ai suoi stessi occhi dicendo: *Anima mia, hai a disposizione molti beni, per molti anni; riposati, mangia, bevi e datti alla gioia*; le sue parole bene illustrano il principio enunciato dal discorso della montagna, che cioè il cuore dell'uomo è là dove sono i suoi tesori. La conclusione è l'intervento di Dio, che dice a quell'uomo stolto: *questa notte stessa ti sarà richiesta la tua vita*; i tesori accumulati rimangono senza proprietario, e l'anima stessa rimane senza tesori. Immagine più facile da intendere delle ricchezze accumulate sulla terra sono appunto i beni in senso patrimoniale; ma ricchezze dello stesso genere sono anche la salute, la stima degli altri, gli stessi affetti umani; non in queste cose debbono essere individuati i tesori dell'anima, ma in altro, che sta in cielo e non sulla terra. Davvero *altro*? Anche i beni apprezzati sulla terra possono diventare beni celesti; anzi, si deve francamente dire che soltanto attraverso i beni della terra, ma non *accumulati* sulla terra, possono essere conosciuti e perseguiti i beni in cielo. Gandhi ha detto qualche volta: «Il pane che mi serve per soddisfare la mia fame è un bene materiale, ma il pane che mi serve per soddisfare la fame del mio fratello è un bene spirituale»; il detto bene descrive il rilievo essenziale che il dono, e dunque l'opera buona, assume per operare la trasformazione dei beni della terra (in tal senso, *materiali*) in beni che stanno in cielo (in tal senso, *spirituali*).

Per operare una tale trasformazione è necessario che muti il nostro modo di vedere, e dunque il nostro occhio:

La lucerna del corpo è l'occhio; se dunque il tuo occhio è chiaro, tutto il tuo corpo sarà nella luce; ma se il tuo occhio è malato, tutto il tuo corpo sarà tenebroso. Se dunque la luce che è in te è tenebra, quanto grande sarà la tenebra!

Come precisare la qualità *chiara e luminosa* di questo occhio? Chiaro è l'occhio che vede oltre la pancia; che non misura il valore del pane attraverso la sazietà, ma attraverso i vincoli di amicizia che esso consente di stringere. Già Mosè aveva detto che *l'uomo non vive di pane soltanto, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio* (Dt 8, 3). Gesù stesso aveva dovuto apprendere questa verità, attraverso la prova dei quaranta giorni nel deserto. Egli poi in un altro luogo deserto moltiplicherà i pani per le folle, per proclamare a tutti che il pane indispensabile alla vita, quello più essenziale, quello che egli ci insegna a chiedere ogni giorno al Padre dei cieli, è un pane moltiplicato mediante l'ascolto della sua parola. Il compito più radicale della parola del Signore dice, del vangelo che egli annuncia, è appunto quello di convertire i beni che sono sulla terra in segni dell'amore del Padre che rimane per sempre. I miracoli stessi di Gesù non mirano a restituire la salute, ma il perdono del Padre. Vale per tutti i prodigi di guarigione operati da Gesù quello che egli espressamente dice al paralitico: *Ora, perché sappiate che il Figlio dell'uomo ha il potere sulla terra di rimettere i peccati, ti ordino – disse al paralitico – alzati, prendi il tuo lettuccio e va a casa tua* (Mc 2, 10-11).

c) L'alternativa tra tesori in cielo e tesori sulla terra è proposta in maniera radicale nella terza sentenza:

Nessuno può servire a due padroni: o odierà l'uno e amerà l'altro, o preferirà l'uno e disprezzerà l'altro: non potete servire a Dio e a mammona. (Mt 6, 19-24)

Quasi come una spiegazione di tale alternativa è il brano che segue, assai noto, nel quale Gesù mette i discepoli in guardia nei confronti delle cure dei pagani; essi scambiano la vita con il cibo e il corpo con il

vestito. Le parole di Gesù appaiono subito pertinenti, *trafiggono* per così dire l'anima. Minacciano però di alimentare una concezione *utopica* della vita cristiana: essa non avrebbe luogo in questo mondo (*u-topia* significa una cosa che ha non luogo); Gesù stesso espressamente dice di sé (e del suo discepolo): *Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo* (Mt 9,20).

Il cristianesimo non sarà dunque un'*u-topia*? Il regno di Dio non è altrove, si è fatto vicino, addirittura presente; questo è il nocciolo centrale della prima predicazione di Gesù. La presenza del Regno può tuttavia essere intercettata, deve essere intercettata, mediante i nostri modi di agire; convertitevi e credete al vangelo. Le nostre opere, che possono e debbono dare gloria a Dio, sono appunto le opere che corrispondono alla conversione e alla fede.

Le opere secondo il discorso del monte

L'intento del discorso della montagna è appunto quello di disegnare la figura delle opere buone che danno figura alla fede. Tale intendimento è espresso nella maniera più esplicita a conclusione del discorso (7,21-29): lì viene espressamente sottolineato che la fede non è questione di parole, ma di opere (*non chi dice Signore... ma chi fa*); ma il fare raccomandato è quello che realizza la forma dell'obbedienza alla parola (*chi ascolta queste mie parole e le mette in pratica*).

Questo nesso essenziale tra fede e opere corrisponde alla tradizione mosaica. Una delle caratteristiche distintive del vangelo di Matteo è appunto la cura di precisare il rapporto tra il comandamento di Dio come espresso dal vangelo di Gesù e la tradizione giudaica; tale intendimento attraversa in molti modi tutto il vangelo, e diviene esplicito nella prima parte del discorso della montagna, quella dedicata al confronto tra ciò che vi è stato detto e quello che io vi dico. Il discorso della montagna si articola infatti in tre scansioni fondamentali, che brevemente ripercorriamo.

a) Mt 5, 17-48: La prima sezione è dedicata appunto al tema del compimento della legge e dei profeti. Quando la legge sia portata a compimento, sia riscattata dunque dalla mistificazione che ne producono scribi e farisei, propone come unica norma dell'agire umano la perfezione stessa di Dio: *Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste*, come è detto al termine della sezione delle antitesi. La perfezione del Padre è descritta nei termini del carattere incondizionato dei suoi doni: fa piovere sui giusti e sugli ingiusti, fa splendere il sole sui buoni e sui cattivi. A tale perfezione del Padre Gesù si appella per raccomandare ai discepoli l'amore dei nemici, il comando cioè che impone di cercare la prossimità di tutti senza lasciarsi scoraggiare dai segni di inimicizia da essi opposti.

La perfezione del Padre, dunque del dono senza condizioni, non potrebbe tuttavia essere compresa quando si ignorassero i suoi molteplici comandamenti. L'affermazione in tal senso è formale: *Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento. In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure un iota o un segno dalla legge, senza che tutto sia compiuto*. È ovvio chiedersi: come intendere il fatto che Gesù (o più probabilmente Matteo) senta la necessità di avvisare i discepoli a proposito di questo equivoco, di pensare cioè che egli sia venuto ad abolire la legge? C'era qualcuno che pensava così? Negli scritti di Paolo effettivamente si trovano affermazioni che alla lettera potrebbero essere interpretate come abolizione della legge. Per esempio:

Prima però che venisse la fede, noi eravamo rinchiusi sotto la custodia della legge, in attesa della fede che doveva essere rivelata.²⁴ Così la legge è per noi come un pedagogo che ci ha condotto a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede.²⁵ Ma appena è giunta la fede, noi non siamo più sotto un pedagogo. (Gal 3, 23-25)

Con formula ancora più perentoria:

Ora, il termine (*telos*, il fine, o la fine?) della legge è Cristo, perché sia data la giustizia a chiunque crede. (Rm 10, 4)

Paolo però in molti modi anche afferma che la giustizia, resa possibile dalla fede, è appunto quella alla quale rimandava la legge mosaica.

Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti; giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. (Rm 3, 21-22)

Infatti ciò che era impossibile alla legge, perché la carne la rendeva impotente, Dio lo ha reso possibile: mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e in vista del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne, perché la giustizia della legge si adempisse in noi, che non camminiamo secondo la carne ma secondo lo Spirito. (Rm 8, 3-4)

L'idea che Gesù sia venuto ad abolire la legge, assai più che al pensiero di Paolo, è da riferire al quelle interpretazioni anarchiche del cristianesimo, che Paolo stesso deve correggere. Il ripudio della legge giudaica non comporta l'abolizione di ogni norma, o l'irrelevanza dell'agire per rapporto alla salvezza. comporta invece il ripudio della interpretazione farisaica della legge mosaica (*se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei...*). Non si tratta di semplificare, ma di condurre alla pienezza spirituale anche i precetti più piccoli:

Chi dunque trasgredirà uno solo di questi precetti, anche minimi, e insegnerà agli uomini a fare altrettanto, sarà considerato minimo nel regno dei cieli. Chi invece li osserverà e li insegnerà agli uomini, sarà considerato grande nel regno dei cieli.

In tal senso, prima di occuparsi della norma suprema, amare i nemici, Gesù si occupa di cinque altri comandamenti della legge:

- non uccidere
- non commettere adulterio
- dare il libello del ripudio
- adempi con il Signore i tuoi giuramenti
- occhio per occhio e dente per dente.

In tutti i casi Gesù propone l'interpretazione spirituale che porta il comandamento nel cuore.

b) Mt 6, 1-34: le opere buone come opere che non cercano sanzione nell'ammirazione degli altri: *Guardatevi dal praticare le vostre buone opere davanti agli uomini per essere da loro ammirati, altrimenti non avrete ricompensa presso il Padre vostro che è nei cieli*; soltanto a condizione di non cercare ammirazione per le vostre opere le vostre opere avranno una ricompensa nei cieli, prima ancora, parleranno del regno di Dio sulla terra.

c) Mt 7, 1-20: non giudicare gli altri, non cercare quindi nei modi di fare degli altri il criterio per il proprio agire, ma giudicare se stessi (*la trave nell'occhio*); nel desiderio nostro a riguardo di altri occorre cercare il criterio dell'agire nei loro confronti (*tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la Legge ed i Profeti*).

La legge come intesa nel discorso del monte coincide con la sequela di Gesù; la redazione della pagina del giovane ricco (Mt 19, 16-22) mette in chiara luce il senso della sequela: soltanto nella chiamata di Gesù l'uomo può trovare l'immagine perfetta della legge, che rimedia all'antica insufficienza (*che cosa mi manca ancora?*); a fronte di quella chiamata però (*se vuoi essere perfetto*), il giovane capisce che la sua scelta della vita eterna non è così vera come inizialmente egli pensava; per lui ancora molto contano le ricchezze antiche.

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di catechesi ottobre/novembre 2005
«Risplenda la tua luce davanti agli uomini»: La vita quotidiana e la testimonianza cristiana
Fede e agire nella prospettiva di Paolo

3. La sterilità delle opere

Raccordo

Abbiamo richiamato la consistenza della questione morale; essa

- non è riducibile alla questione delle *opere*, e quindi della *legge* alla quale l'agire dovrebbe in ipotesi attenersi;
- essa è invece la questione posta da quel *senso del dovere*, da quel sentimento d'essere in debito di noi stessi nei confronti di altri, che fin dall'inizio è iscritto nelle esperienze originarie della vita;
- essa mette dunque in gioco la stessa identità radicale dell'uomo; pare anzi addirittura prospettare anzi una sua fatale divisione: *Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte? Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore! (Rm 7, 24-25)*

Intesa in questo senso radicale la questione morale non può avere risposta separata dalla questione religiosa.

Per il vangelo di Gesù, principio della giustizia è senz'altro la fede.

Il nesso stretto tra fede e morale nell'ottica del vangelo è in continuità obiettiva con un principio dalla in mille modi proposto tradizione sapienziale dell'AT: *principio della sapienza è il timore di Jhwh*. Appunto alla luce di quel principio occorre intendere il nesso tra fede e morale prospettato dal vangelo.

La sapienza si definisce, in prima battuta, come conoscenza della via della vita, della via dunque che non delude, che sola consente di non dovere sempre da capo cambiare strada alla luce delle smentite opposte dall'esperienza effettiva ai disegni precedenti.

Il primo tentativo fatto per trovare questa via della vita è quella di redigere un bilancio preciso delle esperienze fatte; è la via della sapienza pagana. Tale tentativo pare non condurre mai ad alcuna conclusione certa.

La sapienza credente di Israele proclama appunto che, per trovare la sapienza, occorre procedere non da quel bilancio, ma *alzare gli occhi ai monti*, a Dio stesso; riconoscere quindi che di Lui si tratta; riconoscerlo prima di conoscere Lui. Occorre cercare la sua presenza, di interpretare la sua presenza e la sua attesa. Se uno cerca Dio, troverà anche la via della vita; ma se uno cerca la ricetta per vivere non trova mai nulla di convincente. *Perché mi interroghi su ciò che è buono? Buono è uno solo.*

Alla luce del principio della sapienza antica si può capire come la rivelazione del Dio nascosto, e cioè l'annuncio evangelico che il suo regno è vicino, comporti insieme la rivelazione della via della vita.

Fissa un maniera molto chiara la fisionomia della morale evangelica la sintesi breve che Marco propone della prima predicazione di Gesù: *Il tempo è compiuto, il regno di Dio si è fatto vicino; convertitevi e credete al vangelo*. Fede e conversione non sono due atti distinti; soltanto mediante le opere della conversione si realizza la fede nel vangelo che proclama la pienezza del tempo, la fine dunque del tempo sospeso.

Questa formula sintetica indica il profilo formale secondo cui debbono essere pensate le opere del cristiano; essa non può certo valere come risposta a tutte le molteplici e complicate domande che l'esperienza pratica del credente propone.

La complessità della questione è attestata dal fatto che i diversi documenti del NT propongono disegni diversi del rapporto tra fede e opere, disegni anzi che a prima vista paiono alternativi.

- Il disegno più sorprendente è quello già accennato, proposto da Paolo: egli si esprime quasi che la fede si sostituisce alle opere, o più cautamente alle opere della legge: *Prima però che venisse la fede, noi*

eravamo rinchiusi sotto la custodia della legge, in attesa della fede che doveva essere rivelata. Così la legge è per noi come un pedagogo che ci ha condotto a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede. Ma appena è giunta la fede, noi non siamo più sotto un pedagogo. (Gal 3, 23-25)

- Il disegno di Matteo sottolinea invece la continuità della legge e del vangelo, con parole che paiono in contraddizione rispetto a quelle di Paolo: *Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento.*
- Giacomo infine rende l' almeno apparente opposizione a Paolo ancor più esplicita: *Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere? Forse che quella fede può salvarlo?* (Gc 2, 14)

La considerazione sinottica delle tre prospettive ci aiuta a chiarire la prospettiva unica del NT, che certo sta al di là delle diverse formule verbali.

Un inconveniente facile: la lettura solo filologica (segnata cioè dalla cura esclusiva per le parole, o per i discorsi, *logoi*) dei testi del NT.

Per il vangelo di Gesù, principio della giustizia è senz'altro la fede.

Il nesso stretto tra fede e morale nell'ottica del vangelo è in continuità obiettiva con un principio dalla in mille modi proposto tradizione sapienziale dell'AT: *principio della sapienza è il timore di Jhwh*. Appunto alla luce di quel principio occorre intendere il nesso tra fede e morale prospettato dal vangelo.

La sapienza si definisce, in prima battuta, come conoscenza della via della vita, della via dunque che non delude, che sola consente di non dovere sempre da capo cambiare strada alla luce delle smentite opposte dall'esperienza effettiva ai disegni precedenti.

Il primo tentativo fatto per trovare questa via della vita è quella di redigere un bilancio preciso delle esperienze fatte; è la via della sapienza pagana. Tale tentativo pare non condurre mai ad alcuna conclusione certa.

La sapienza credente di Israele proclama appunto che, per trovare la sapienza, occorre procedere non da quel bilancio, ma *alzare gli occhi ai monti*, a Dio stesso; riconoscere quindi che di Lui si tratta; riconoscerlo prima di conoscere Lui. Occorre cercare la sua presenza, di interpretare la sua presenza e la sua attesa. Se uno cerca Dio, troverà anche la via della vita; ma se uno cerca la ricetta per vivere non trova mai nulla di convincente. *Perché mi interroghi su ciò che è buono? Buono è uno solo.*

Alla luce del principio della sapienza antica si può capire come la rivelazione del Dio nascosto, e cioè l'annuncio evangelico che il suo regno è vicino, comporti insieme la rivelazione della via della vita.

Fissa un maniera molto chiara la fisionomia della morale evangelica la sintesi breve che Marco propone della prima predicazione di Gesù: *Il tempo è compiuto, il regno di Dio si è fatto vicino; convertitevi e credete al vangelo*. Fede e conversione non sono due atti distinti; soltanto mediante le opere della conversione si realizza la fede nel vangelo che proclama la pienezza del tempo, la fine dunque del tempo sospeso.

Questa formula sintetica indica il profilo formale secondo cui debbono essere pensate le opere del cristiano; essa non può certo valere come risposta a tutte le molteplici e complicate domande che l'esperienza pratica del credente propone.

La complessità della questione è attestata dal fatto che i diversi documenti del NT propongono disegni diversi del rapporto tra fede e opere, disegni anzi che a prima vista paiono alternativi.

- Il disegno più sorprendente è quello già accennato, proposto da Paolo: egli si esprime quasi che la fede si sostituisse alle opere, o più cautamente alle opere della legge: *Prima però che venisse la fede, noi eravamo rinchiusi sotto la custodia della legge, in attesa della fede che doveva essere rivelata. Così la legge è per noi come un pedagogo che ci ha condotto a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede. Ma appena è giunta la fede, noi non siamo più sotto un pedagogo.* (Gal 3, 23-25)

- Il disegno di Matteo sottolinea invece la continuità della legge e del vangelo, con parole che paiono in contraddizione rispetto a quelle di Paolo: *Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento.*
- Giacomo infine rende l' almeno apparente opposizione a Paolo ancor più esplicita: *Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere? Forse che quella fede può salvarlo?* (Gc 2, 14)

La considerazione sinottica delle tre prospettive ci aiuta a chiarire la prospettiva unica del NT, che certo sta al di là delle diverse formule verbali.

Un inconveniente facile: la lettura solo filologica (segnata cioè dalla cura esclusiva per le parole, o per i discorsi, *logoi*) dei testi del NT.

Le radici del pensiero di Paolo

Per capire le formule di Paolo occorre tenere presente l' esperienza che sta sullo sfondo della sua teologia. In particolare si debbono considerare questi due aspetti:

a) La sua *formazione farisaica*: essa è indubbia, segnalata da Paolo stesso:

Se alcuno ritiene di poter confidare nella carne, io più di lui: circonciso l'ottavo giorno, della stirpe d'Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da Ebrei, fariseo quanto alla legge; quanto a zelo, persecutore della Chiesa; irreprensibile quanto alla giustizia che deriva dall'osservanza della legge. (Fil 3, 4-6)

Per capire le formule di Paolo occorre tenere presente l' esperienza che sta sullo sfondo della sua teologia. In particolare merita che siano segnati due aspetti:

Alla luce di questa affermazione deve essere inteso anche il cenno autobiografico di Galati:

Voi avete certamente sentito parlare della mia condotta di un tempo nel giudaismo, come io perseguitassi fieramente la Chiesa di Dio e la devastassi, superando nel giudaismo la maggior parte dei miei coetanei e connazionali, accanito com'ero nel sostenere le tradizioni dei padri. (Gal 1, 13-14)

Il libro degli Atti aggiunge una precisazione: Paolo sarebbe cresciuto alla scuola di Gamaliele:

Io sono un Giudeo, nato a Tarso di Cilicia, ma cresciuto in questa città, formato alla scuola di Gamaliele nelle più rigide norme della legge paterna, pieno di zelo per Dio, come oggi siete tutti voi. Io perseguitai a morte questa nuova dottrina, arrestando e gettando in prigione uomini e donne,.... (At 22, 2-5)

Questa formazione farisaica di Paolo rende ragione di molte formule estremamente sprezzanti di Paolo nei confronti della legge; esse debbono essere riferite all' interpretazione che della legge dava appunto la teologia farisaica, già molto affermata ai suoi tempi, destinata a diventare assolutamente egemone dopo il '70.

b) La seconda circostanza si riferisce invece al fronte assolutamente privilegiato della predicazione di Paolo: egli è l' *apostolo delle genti*.

Ma quando colui che mi scelse fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia si compiacque di rivelare a me suo Figlio perché lo annunziassi in mezzo ai pagani, subito, senza consultare nessun uomo, senza andare a Gerusalemme da coloro che erano apostoli prima di me, mi recai in Arabia e poi ritornai a Damasco. (Gal 1, 15-17)

La caratterizzazione di se stesso come *apostolo delle genti* ritorna più volte nelle sue lettere: specialmente in quelle dedicate appunto alla questione della legge (Ga 2,7-8; Rm 1,1.5; 11,13; 15,16; 16,26); poi anche in quelle a lui solo attribuite (Col 1,25-27; Ef 3,8; 1Tm 2,7).

La predicazione ai pagani ai suoi inizi non compromette la permanenza della Chiesa cristiana nel quadro del giudaismo (del tempio e della sinagoga); successivamente, emerge con evidenza crescente la frattura irrimediabile tra giudei e pagani convertiti; diviene allora chiaro a Paolo che la predicazione del vangelo ai pagani esige la difesa esplicita della libertà dei cristiani dalla circoncisione, e dunque dall' ingresso nel giudaismo. La difesa gelosa di tale libertà dei pagani convertiti dalla tradizione giudaica costituisce lo sfondo più prossimo per le affermazioni di Paolo a proposito della caducità della legge.

Le diverse nozioni di legge

Occorre per altro precisare che di caducità della legge si può parlare, e anzi si deve parlare, unicamente per riferimento alla *comprensione farisaica* della legge; e rispettivamente per riferimento alla *concezione etnica* della legge. Non si può invece parlare per riferimento alla *concezione propriamente teologica* della legge, raccomandata in particolare dalla predicazione profetica.

L'immagine della legge che decade è anzitutto quella della *legge etnica*, quella che si sintetizza nella 1.circoncisione, la quale è *distinctive marker* del giudeo. A tale riguardo Paolo non chiede certo ai Giudei che rinuncino alla loro identità etnica; nega invece che questa loro identità possa costituire una discriminata sotto il profilo religioso. Paolo *secolarizza*, per così dire, la distinzione tra giudeo e pagano. Esprime efficacemente tale secolarizzazione un testo di 1 Corinzi:

Qualcuno è stato chiamato quando era circonciso? Non lo nasconda! È stato chiamato quando non era ancora circonciso? Non si faccia circoncidere! La circoncisione non conta nulla, e la non circoncisione non conta nulla; conta invece l'osservanza dei comandamenti di Dio. Ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato. Sei stato chiamato da schiavo? Non ti preoccupare; ma anche se puoi diventare libero, profitta piuttosto della tua condizione! Perché lo schiavo che è stato chiamato nel Signore, è un liberto affrancato del Signore! Similmente chi è stato chiamato da libero, è schiavo di Cristo. (1 Cor 7, 18-22)

Per riferimento alla concezione farisaica della legge, a quella concezione dunque che accorda alle opere 2.della legge il potere di giustificare, Paolo invece afferma che la legge rende l'uomo ipocrita. Così egli in molti modi dice, in particolare, nella lettera ai *Galati*. Ma sarebbe troppo lungo ripercorrerla; il senso complessivo della denuncia è quello che si riferisce al tratto esteriore della legge:

Giudeo non è chi appare tale all'esterno, e la circoncisione non è quella visibile nella carne; ma Giudeo è colui che lo è interiormente e la circoncisione è quella del cuore, nello spirito e non nella lettera; la sua gloria non viene dagli uomini ma da Dio. (Rm 2, 28-29)

Quando la legge sia intesa in maniera non farisaica, ma in senso teologale, dunque come effettivo 3.comandamento di Dio, occorre ancora distinguere due usi diversi del termine, che corrispondono a ciò che la legge è stata nella prima alleanza e a ciò che essa diventa invece nella lice del vangelo di Gesù:

3^a Prima della venuta di Cristo, la legge di Dio non serve a fare l'uomo giusto; o in ogni caso di fatto non riesce a realizzare un obiettivo tanto arduo; essa assolve invece al compito di **accusare il peccato nascosto** e irrimediabile dell'uomo e in tal modo a portarlo alla luce; assolve dunque solo ad un compito di accusa (*usus elencticus*, diceva Lutero). I testi in tal senso sono molti; il più denso di significato a tale proposito, e quindi anche il più impegnativo, è in *Rm 7*:

Ora però siamo stati liberati dalla legge, essendo morti a ciò che ci teneva prigionieri, per servire nel regime nuovo dello Spirito e non nel regime vecchio della lettera. Che diremo dunque? Che la legge è peccato? No certamente! Però io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: *Non desiderare*. Prendendo pertanto occasione da questo comandamento, il peccato scatenò in me ogni sorta di desideri. Senza la legge infatti il peccato è morto⁹ e io un tempo vivevo senza la legge. Ma, sopraggiunto quel comandamento, il peccato ha preso vita e io sono morto; la legge, che doveva servire per la vita, è divenuta per me motivo di morte. Il peccato infatti, prendendo occasione dal comandamento, mi ha sedotto e per mezzo di esso mi ha dato la morte. Così la legge è santa e santo e giusto e buono è il comandamento. Ciò che è bene è allora diventato morte per me? No davvero! E' invece il peccato: esso per rivelarsi peccato mi ha dato la morte servendosi di ciò che è bene, perché il peccato apparisse oltre misura peccaminoso per mezzo del comandamento. (Rm 7, 6-13)

3^b Paolo conosce certo anche la possibilità di un senso più positivo, per rapporto al quale la funzione della legge non accusatorio è quella di accusare, ma quella di edificare (Calvino ne parla pudicamente come di *tertius usus*, o anche come di uso didattico. Questo uso del termine legge appare in particolare nelle sezioni parentetiche delle sue lettere. Il fatto che Paolo usi il registro dell'esortazione mostra per se stesso che egli conferisce all'agire un rilievo positivo e assolutamente imprescindibile per rapporto alla vita cristiana.

D'altra parte, egli stesso conosce e contesta l'interpretazione anarchica che già i contemporanei davano del suo pensiero.

Così accade nella *lettera ai Galati*:

Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: *amerai il prossimo tuo come te stesso*. Ma se vi mordete e divorate a vicenda, guardate almeno di non distruggervi del tutto gli uni gli altri! (Gal 5, 13-15)

Dunque, la libertà cristiana secondo Paolo non deve essere intesa come un'impossibile autorizzazione dell'arbitrio personale; la libertà vera è quella che si manifesta nella forma del servizio del prossimo. Questa equazione tra libertà e servizio era già caratteristica dell'alleanza mosaica; il popolo di Israele, chiamato a libertà, strappato alla schiavitù dell'Egitto, è insieme chiamato a *servire* Dio nel deserto. Il senso primo di tale *servizio* è il culto; e tuttavia il culto nel deserto trova determinazione attraverso la celebrazione dell'alleanza, e dunque la promessa di obbedire alla legge. L'obbedienza alla legge d'altra parte tutta si riassume nell'unico comandamento dell'amore del prossimo.

Nella stessa lettera l'alternativa tra carne e carità è descritta invece nei termini di alternativa tra carne e spirito:

Vi dico dunque: camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare i desideri della carne; la carne infatti ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste. Ma se vi lasciate guidare dallo Spirito, non siete più sotto la legge. Del resto le opere della carne sono ben note: fornicazione, impurità, libertinaggio, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere; circa queste cose vi preavviso, come già ho detto, che chi le compie non erediterà il regno di Dio. Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé; contro queste cose non c'è legge. (Gal 5, 16-23)

Contro queste cose non c'è legge, ossia una legge che sia contro, che dunque abbia la fisionomia del divieto, non ha più motivo di essere per l'uomo che si lasci condurre dallo Spirito. E tuttavia la stessa guida dello Spirito è in alcuni testi designata come legge:

Poiché la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte. Infatti ciò che era impossibile alla legge, perché la carne la rendeva impotente, Dio lo ha reso possibile: mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e in vista del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne, perché la giustizia della legge si adempisse in noi, che non camminiamo secondo la carne ma secondo lo Spirito. (Rm 8, 2-4)

Nella lettera ai Galati Paolo usa l'espressione legge di Cristo, per designare il comandamento della carità: *Portate i pesi gli uni degli altri, così adempirete la legge di Cristo* (6, 2). In tal modo Paolo riconosce che il termine legge sopporta un significato teologale, per rapporto al quale esso non può essere in alcun modo essere evitato per dire della vita cristiana.

La confutazione della lettura anarchica della libertà tanto cara all'apostolo si trova nella *lettera ai Romani*.

Che dunque? Dobbiamo commettere peccati perché non siamo più sotto la legge, ma sotto la grazia? E' assurdo! Non sapete voi che, se vi mettete a servizio di qualcuno come schiavi per obbedirgli, siete schiavi di colui al quale servite: sia del peccato che porta alla morte, sia dell'obbedienza che conduce alla giustizia? Rendiamo grazie a Dio, perché voi eravate schiavi del peccato, ma avete obbedito di cuore a quell'insegnamento che vi è stato trasmesso e così, liberati dal peccato, siete diventati servi della giustizia. (Rm 6, 15-18)

Paolo sembra avvertire il carattere soltanto metaforico e impreciso della sua lingua, e aggiunge:

Parlo con esempi umani, a causa della debolezza della vostra carne. Come avete messo le vostre membra a servizio dell'impurità e dell'iniquità a pro dell'iniquità, così ora mettete le vostre membra a servizio della giustizia per la vostra santificazione. (Rm 6, 19)

La questione dell'agire umano non deve dunque essere posta nei termini dell'alternativa tra legge sì o legge no; occorre invece precisare la qualità della legge, e quindi dell'obbedienza, alla quale in ogni caso l'uomo è condannato. L'obbedienza antica era alla iniquità, o al peccato; l'obbedienza nuova deve essere alla giustizia.

In tal senso, tutta la legge è ricondotta al comandamento dell'amore del prossimo:

... in Cristo Gesù non è la circoncisione che conta o la non circoncisione, ma la fede che opera per mezzo della carità. (Gal 5,6)

Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: *amerai il prossimo tuo come te stesso*. (Gal 5, 13-14)

Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole; perché chi ama il suo simile ha adempiuto la legge. Infatti il precetto: *Non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare* e qualsiasi altro comandamento, si riassume in queste parole: *Amerai il prossimo tuo come te stesso*. L'amore non fa nessun male al prossimo: pieno compimento della legge è l'amore. (Rm 13, 8-10)

All'occasione però Paolo ne parla, quasi per inciso, prospettando un'ipotesi irreali, anche per rapporto alla legge antica.

Perché non coloro che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che mettono in pratica la legge saranno giustificati. (Rm 2, 13)

In questo testo, della lettera ai Romani, dunque della lettera che in maniera più sistematica svolge il teorema della sterilità delle opere della legge, è affermato invece che l'obbedienza alla legge giustifica. Non potrebbe esserci prova più chiara della fluidità dell'uso che Paolo fa dell'idea di legge.

Le diverse accezioni non sono però distinte in maniera formale da Paolo, tanto meno sono coordinate tra loro. Appunto questa circostanza espone il pensiero di Paolo ad essere equivocado. Il lettore che supponga precipitosamente che il termine abbia sempre lo stesso significato è indotto di necessità a forzare i suoi testi nel letto di Procuste dell'alternativa tra legge sì o legge no, opere sì od opere no.

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di catechesi ottobre/novembre 2005

«Risplenda la tua luce davanti agli uomini»: La vita quotidiana e la testimonianza cristiana

Giacomo contro Paolo?

4. «Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere?»

La lettera di Giacomo è molto singolare. Lutero usò per essa l'espressione sprezzante di «lettera di paglia»; l'immagine sottesa è quella suggerita, non a caso, da un testo di Paolo:

Infatti nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo. E se, sopra questo fondamento, si costruisce con oro, argento, pietre preziose, legno, fieno, paglia, l'opera di ciascuno sarà ben visibile: la farà conoscere quel giorno che si manifesterà col fuoco, e il fuoco proverà la qualità dell'opera di ciascuno. (1 Cor 3, 11-13)

L'insinuazione di Lutero è dunque che Giacomo avrebbe costruito con la paglia sul fondamento che Cristo. Il giudizio molto duro è motivato certo dal confronto che Lutero fa di quella lettera con il pensiero di Paolo, e in particolare dalla considerazione dei versetti 2, 14-26, che paiono scritto in polemica esplicita con Paolo. Il giudizio di Lutero pare avvallato per altro anche dalla rarità e dalla rarefazione dei riferimenti della lettera alla persona e alla salvezza di Cristo; in essa compaiono soltanto due formule cristologiche, e nessuna di esse ricorda espressamente la croce di Cristo:

- a) la prima è nel saluto iniziale: *Giacomo, servo di Dio e del Signore Gesù Cristo, alle dodici tribù disperse nel mondo, salute, 1,1;*
- b) la seconda è all'inizio del secondo capitolo: *Fratelli miei, non mescolate a favoritismi personali la vostra fede nel Signore nostro Gesù Cristo, Signore della gloria, 2,1).*

La ricerca contemporanea ha formulato addirittura l'ipotesi secondo cui la lettera potrebbe essere nata come documento giudaico, per essere ripresa solo in tempi successivi e riletta in senso cristiano.

Effettivamente la lettera, quanto al genere letterario, appare la più vicina alla lingua e allo stile della letteratura giudeo ellenistica. Mostra tuttavia di utilizzare anche un lessico colto, denso di riferimenti alla filosofia popolare ellenistica. Cita inoltre l'Antico Testamento nella traduzione dei LXX. Tanto basta per escludere che possa essere di mano di quel Giacomo fratello del Signore e vescovo di Gerusalemme, dal quale vengono gli emissari che turbano la fede cristiana dei Galati (cfr. Gal 2, 11-14).

Se d'altra parte la lettera non fa alcun riferimento al destino pasquale di Gesù, sono invece presenti in essa molte espressioni vicine alla predicazione di Gesù, come attestata in particolare dal discorso della montagna⁵.

Insieme, la lettera è uno degli scritti più interessanti di tutto il Nuovo Testamento per riguardo al tema morale. Anche e soprattutto per questo motivo, e non solo per il confronto con Paolo, dedichiamo un intero incontro del nostro breve ciclo a questa lettera.

Giacomo contro Paolo?

Partiamo senz'altro dal versetto incriminato; quello cioè nel quale la lingua di Giacomo pare in contraddizione formale con le affermazioni di Paolo:

Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere? Forse che quella fede può

⁵ Evidenzia questi contatti un commento classico alla lettera, F. MUSSNER, *La lettera di Giacomo* (CTNT, XIII/1), Paideia, Brescia 1970 (orig. 1964); esso ha una ricchissima introduzione di circa 70 pagine in cui pregevole è non solo l'ambientazione giudaica, ma anche quella cristiana, tanto da scoprire ben 26 contatti fra questa lettera e la tradizione di Gesù, specie quella trasmessa nel *Discorso della montagna*; cita parecchi paralleli giudaici alla lettera il commento di SCHNIDER, ... Altri sussidi, di carattere più divulgativo, che possono aiutare a leggere la lettera di Giacomo sono in ordine alfabetico di autore: D. BARSOTTI, *Meditazione sulla lettera di Giacomo*, Queriniana, Brescia 1986; R. FABRIS, *Lettera di Giacomo e Prima Lettera di Pietro*, EDB, Bologna 1980; O. KNOCH, *Lettera di Giacomo*, Città Nuova, Roma 1966; B. MAGGIONI, *La lettera di Giacomo*, Cittadella, Assisi 1991²; U. VANNI, *Lettere di Pietro Giacomo e Giuda* (NVB), San Paolo, Cinisello Balsamo 1984.

salvarlo? (Gc 2, 14)

Esso appare alla lettera in contraddizione con affermazioni di Paolo come ad esempio queste:

Noi che per nascita siamo Giudei e non pagani peccatori, sapendo tuttavia che l'uomo non è giustificato dalle opere della legge ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo, abbiamo creduto anche noi in Gesù Cristo per essere giustificati dalla fede in Cristo e non dalle opere della legge; poiché dalle opere della legge *non verrà mai giustificato nessuno*. (Gal 2, 15-16)

Occorre per altro subito notare che la negazione di Paolo si riferisce alle *opere della legge*; queste opere, e non genericamente tutte le opere, sono opposte alla fede. D'altra parte in Giacomo la negazione che la fede possa salvare si riferisce ad una fede che sia solo protestata con le parole, e non confortata dalle opere, non invece alla fede intesa senza alcuna ulteriore specificazione.

La negazione di Giacomo appare del tutto convergente con quella già espressa chiaramente da Gesù nel discorso della montagna.

Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli. Molti mi diranno in quel giorno: Signore, Signore, non abbiamo noi profetato nel tuo nome e cacciato demòni nel tuo nome e compiuto molti miracoli nel tuo nome? Io però dichiarerò loro: Non vi ho mai conosciuti; allontanatevi da me, voi operatori di iniquità. (Mt 7, 21-23)

Chi dice Signore, Signore è come colui che dice di avere la fede. Tale affermazione non serve, così come non serve – e questa negazione appare ancora più impegnativa – avere predicato nel nome di Gesù, o cacciato demoni e addirittura fatto miracoli nel suo nome; la differenza che conta è soltanto quella che si riferisce a quei modi di *operare*, che si distinguono secondo il criterio opere *di iniquità* / opere *di giustizia*.

La discriminante decisiva dunque non è quella tra fede e opere, ma tra fede vera e fede solo protestata. La qualità di questa fede vera e non solo protestata è subito dopo illustrata ricorrendo ad un paragone assai efficace offerto dalla considerazione di due opposti rapporti umani; il paragone precisa il senso della necessaria qualità pratica della fede:

Se un fratello o una sorella sono senza vestiti e sprovvisti del cibo quotidiano e uno di voi dice loro: «Andatevene in pace, riscaldatevi e saziatevi», ma non date loro il necessario per il corpo, che giova? Così anche la fede: se non ha le opere, è morta in se stessa. (Gc 2, 15-17)

Il paragone appare molto istruttivo; suggerisce infatti, implicitamente, l'equivalenza tra una fede protestata solo a parole e una partecipazione alle necessità dei fratelli essa stessa protestata solo a parole. Magari quella partecipazione ai bisogni dell'altro non è solo questione di parole, corrisponde a forme effettive del *sentire*; e tuttavia neppure i sentimenti bastano, quando non intervengano le opere corrispondenti. Analogamente, una fede senza opere non è di necessità una fede fatta soltanto di parole; forse essa è fede nutrita anche di sentimenti, è una fede che assume la figura della *fiducia*; appunto questa qualità soltanto fiduciale è contestata dalla teologia cattolica alla concezione luterana della fede di cui si dice che giustificherebbe l'uomo senza necessità di opere corrispondenti. Una fede solo interiore è una fede solo pretesa, la cui effettiva verità non può essere in alcun modo verificata.

Appunto su tale impossibilità di accertare una fede protestata soltanto a parole insisto i versetti successivi della lettera.

a) Viene anzitutto enunciato un principio:

Al contrario uno potrebbe dire: Tu hai la fede ed io ho le opere; mostrami la tua fede senza le opere, ed io con le mie opere ti mostrerò la mia fede. (2, 18)

Il principio suppone dunque che le opere possano mostrare la fede; possano dunque mostrare, e anzi debbano mostrare, il riferimento radicale della vita del credente alla parola stessa di Dio. In tal senso appunto quelle opere sono la forma essenziale mediante la quale è data testimonianza del vangelo, sono la forma decisiva

nella quale l'uomo può mostrare ai fratelli la signoria e la gloria di Dio.

b) La figura pratica della fede, la necessità dunque che la sua verità sia attestata presso la coscienza stessa del soggetto prima ancora che presso la coscienza di altri, dalle forme corrispondenti dell'agire, è ulteriormente illustrata attraverso il riferimento alla "fede" dei demoni, che aggiunge una nuova precisazione dell'idea di fede:

Tu credi che c'è un Dio solo? Fai bene; anche i demòni lo credono e tremano! (2, 19)

L'affermazione di Giacomo suggerisce in maniera assai efficace, sia pure in termini estremamente contratti, che la fede non può consistere nel semplice sapere. Non può consistere, più precisamente, in un sapere che abbia la figura del semplice ritenere per vera una cosa, che nulla ancora dica a proposito del soggetto che conosce. Credere non vuol dire riconoscere come reale uno determinato stato di cose, che come tale può essere riconosciuto a prescindere da ogni presa di posizione personale. Riconoscere semplicemente che Dio esiste non vuol dire ancora in alcun modo credere in lui. Un riconoscimento come questo è espresso anche nel caso dei demoni; esso tuttavia genera in essi timore, e non dedizione. Anche in questo modo è suggerita – soltanto rapidamente suggerita – la necessità che al riconoscimento della presenza di Dio segua una disposizione pratica di sé; soltanto a tale prezzo quel primo riconoscimento assume la forma della fede.

c) La stessa qualità pratica della fede è poi illustrata attraverso due esempi tratti dalla storia arcaica di Israele. I due esempi non sono presi a caso; essi si riferiscono al padre di tutti i credenti e a una donna pagana, la cui figura annuncia la figura di tutti i pagani figli di Abramo.

a) Il primo esempio è quello offerto da Abramo, il padre di tutti i credenti, la figura alla quale Paolo si riferisce – in alternativa a Mosè – per illustrare la sua tesi della giustificazione mediante la sola fede:

Ma vuoi sapere, o insensato, come la fede senza le opere è senza valore? Abramo, nostro padre, non fu forse giustificato per le opere, quando offrì Isacco, suo figlio, sull'altare? Vedi che la fede cooperava con le opere di lui, e che per le opere quella fede divenne perfetta e si compì la Scrittura che dice: *E Abramo ebbe fede in Dio e gli fu accreditato a giustizia*, e fu chiamato amico di Dio. Vedete che l'uomo viene giustificato in base alle opere e non soltanto in base alla fede. (2, 20-23)

La fede di Abramo trova dunque documento nel suo modo di agire; la sua obbedienza al comando di Dio è la prova della sua fede; quell'obbedienza infatti lo costringe a contraddire la qualità di quanto suggeriva ad Abramo il suo modo di sentire. Quel gesto attesta la verità della sua fede non semplicemente perché la *dimostra* ad altri, ma più radicalmente perché la *verifica* (= la fa diventar vera).

L'obbedienza nel caso di Abramo non si riferisce ad una legge generale e astratta, ma ad un comandamento concreto. Si potrebbe per altro mostrare, e dovrebbe una volta o l'altra mostrare, come l'obbedienza della fede, l'obbedienza pratica dunque necessaria a verificare la fede, in ogni caso assume la forma dell'obbedienza ad un comandamento concreto; ad un imperativo dunque che ha figura di comando rivolto da Dio personalmente a me, e non invece quella di una norma generale e astratta. La figura di quelle *opere della legge*, che secondo Paolo non possono giustificare, è appunto quella di opere che si conformano a disposizioni generali ed esteriori, alle quali è possibile obbedire senza necessità di decidere di sé, di disporre dunque di se stessi; opere di questo genere corrispondono alle prestazioni esteriori in mille modi contestate da Gesù ai farisei.

Fin dai suoi inizi mosaici la legge di Dio, formulata certo nei termini di singoli divieti espressi in termini generali, è iscritta nella memoria di una vicenda concreta: *Io sono il Signore Dio tuo, che ti ha fatto uscire dalla terra di Egitto, dalla casa di schiavitù*. Il prologo storico dell'alleanza suggerisce il nesso essenziale tra i comandamenti e la memoria della propria identità. Suggerisce soltanto, non spiega in maniera analitica. Proprio il difetto di questa spiegazione dispone le condizioni che rendono possibile l'osservanza farisaica della legge.

Il compito affidato alla predicazione profetica sarà appunto quello di portare la legge scritta da Mosè sulla pietra *nel cuore* stesso degli uomini; essi realizzeranno tale compito attraverso la censura delle forme effettive di vivere di *questo popolo*; attraverso la critica del presente i profeti mostrano che Dio è assente dalla vita comune; mostrano insieme che e in che forma i comandamenti riguardino le disposizioni

complessive del popolo, e rispettivamente dei singoli.

La verità della legge non può essere compresa fino a che i comandamenti sono scritti sul monte; è compresa soltanto quando le loro esigenze sono messe a confronto con ciò che la gente fa, ama, persegue nella vita di ogni giorno.

b) il secondo esempio è quello di Raab, la prostituta di Gerico che ospita gli esploratori di Israele, e in tal modo merita di essere risparmiata nella successiva conquista della città.

Così anche Raab, la meretrice, non venne forse giustificata in base alle opere per aver dato ospitalità agli esploratori e averli rimandati per altra via?

La figura di Raab è ricordata e celebrata a motivo della sua fede anche nella lettera agli Ebrei, dunque in una lettera di tradizione paolina, in questi termini:

Per fede caddero le mura di Gerico, dopo che ne avevano fatto il giro per sette giorni. Per fede Raab, la prostituta, non perì con gli increduli, avendo accolto con benevolenza gli esploratori. (Ebr 11, 30-31)

Le mura di Gerico caddero senza le opere, ma mediante la fede; bastò che i figli di Israele facessero il giro della città, perché Dio stesso la distruggesse. Raab però, a motivo della sua fede, non morì con gli abitanti della città pagana. Giacomo ancora una volta sottolinea che la fede di Raab non ha la figura di un modo di dire, o di un modo di sentire, ma di un modo di fare. Ella rappresenta i molti figli di Abramo che pur senza conoscere Abramo fecero le opere di Abramo.

Questa lingua è suggerita da un testo di Giovanni, che pure dovrebbe essere approfondito per intendere il senso del nesso tra fede e opere come descritto da Giacomo:

Se siete figli di Abramo, fate le opere di Abramo! Ora invece cercate di uccidere me, che vi ho detto la verità udita da Dio; questo, Abramo non l'ha fatto. Voi fate le opere del padre vostro, (Gv 8, 39-41)

A conclusione della sua riflessione a proposito della fede e delle opere Giacomo enuncia un principio assai interessante, a prima vista paradossale:

Infatti come il corpo senza lo spirito è morto, così anche la fede senza le opere è morta. (Gc 2, 18-26)

Perché paradossale? Parrebbe a priori logico l'accostamento del corpo alle opere, che sono esteriori e si vedono, dello spirito invece alla fede, che è interiore; qui invece, paradossalmente, il corpo è accostato alla fede, e lo spirito invece alle opere. Soltanto mediante l'agire si accede alla comprensione vera e spirituale della parola di Dio.

La legge perfetta della libertà

Il nesso stretto tra fede e opere vede il suo senso ulteriormente chiarito in un passo della lettera, nel quale si parla di legge e di libertà ed è proposta la singolare espressione *legge perfetta della libertà*; contrariamente a quanto accade nella lingua di Paolo, qui vengono strettamente associate la libertà e la legge. Mentre per Paolo il ricorso al gergo della *libertà* trova per lo più giustificazione per riferimento alla sospensione del valore della legge (farisaica o etnica), per Giacomo la libertà è strettamente legata alla obbedienza nei confronti della legge. Leggiamo il passo:

Siate di quelli che mettono in pratica la parola e non soltanto ascoltatori, illudendo voi stessi. Perché se uno ascolta soltanto e non mette in pratica la parola, somiglia a un uomo che osserva il proprio volto in uno specchio: appena s'è osservato, se ne va, e subito dimentica com'era. Chi invece fissa lo sguardo sulla legge perfetta, la legge della libertà, e le resta fedele, non come un ascoltatore smemorato ma come uno che la mette in pratica, questi troverà la sua felicità nel praticarla. (1, 22-25)

L'opposizione qui messa in luce non è più quella tra fede protestata a parole e fede praticata, ma quella tra parola solo ascoltata e parola anche praticata. La parola a cui si fa riferimento è ovviamente quella di Dio.

Molto suggestiva è l'immagine a cui si ricorre, per descrivere l'inganno generato da un ascolto senza pratica: esso è paragonato all'immagine che può conoscere di se stesso l'uomo che si guardi allo specchio: *se uno ascolta soltanto e non mette in pratica la parola, somiglia a un uomo che osserva il proprio volto in uno specchio: appena s'è osservato, se ne va, e subito dimentica com'era*. Il rimedio a tale smemoratezza fatale, che contraddistingue l'immagine speculare (o speculativa) di se stessi, non può essere cercato in uno sforzo mnemonico; va cercato invece nella pratica della parola: appunto chi *la mette in pratica*, anche *troverà la sua felicità nel praticarla*. La felicità conosciuta nella pratica della parola è l'indice sicuro che la parola è stata davvero intesa come una parola che riguarda personalmente chi ascolta, dunque come *legge perfetta della libertà*, come legge capace di plasmare l'immagine effettiva di sé, e non invece come parola che dà forma ad una vuota immaginazione di sé.

In questo passo di Giacomo possiamo scorgere, sia pure in forma assai contratta, una visione della legge, la quale postula la necessità della pratica per giungere ad una sua comprensione effettiva. La legge diventa perfetta, e diventa legge della libertà, soltanto quanto essa riesca di fatto a configurare i modi di agire del credente.

Gli inganni della lingua

L'antitesi tra fede parlata e fede praticata, rispettivamente tra legge solo ascoltata e legge praticata, trova ulteriore chiarimento nel precedente passo della lettera di Giacomo che denuncia espressamente una religione fatta solo di parole e connette tale denuncia con i rischi che minacciano in generale l'uso della lingua:

Se qualcuno pensa di essere religioso, ma non frena la lingua e inganna così il suo cuore, la sua religione è vana. Una religione pura e senza macchia davanti a Dio nostro Padre è questa: soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro afflizioni e conservarsi puri da questo mondo. (1,26-27)

La lingua facilmente illude, a motivo della sua leggerezza; illude, nel senso che essa consente di prospettare una figura di religione che si presume determinata senza necessità di qualsiasi riferimento concreto alla persona e ai suoi comportamenti. Non a caso, i comportamenti nei quali la religione – qui si parla ancora genericamente di religione e non espressamente di fede - deve trovare verifica sono individuati anzi tutto nelle opere della carità, poi accessoriamente nel conservarsi puri da questo mondo.

La denuncia dell'inganno della lingua, e quindi anche di una religione che alla lingua si affida, diventa più esplicita e diffusa poi in un brano tutto dedicato espressamente al potere grande e difficilmente controllabile di questo piccolo organo del corpo umano che è la lingua. Esso inizia con la raccomandazione di non farsi maestri, e dunque anche giudici dei fratelli, sapendo che tutti manchiamo:

Fratelli miei, non vi fate maestri in molti, sapendo che noi riceveremo un giudizio più severo, poiché tutti quanti manchiamo in molte cose.

L'esortazione corrisponde a quella proposta nella terza parte del discorso della montagna:

Non giudicate, per non essere giudicati; perché col giudizio con cui giudicate sarete giudicati, e con la misura con la quale misurate sarete misurati. Perché osservi la pagliuzza nell'occhio del tuo fratello, mentre non ti accorgi della trave che hai nel tuo occhio? (Mt 7, 1-3)

Trova riscontro puntuale anche in Paolo, là dove egli accusa il peccato dei Giudei, che consisterebbe appunto nell'usare la legge per giudicare gli altri e non per giudicare se stessi:

Sei dunque inescusabile, chiunque tu sia, o uomo che giudichi; perché mentre giudichi gli altri, condanni te stesso; infatti, tu che giudichi, fai le medesime cose. (Rm 2,1)

La raccomandazione negativa è seguita da quella positiva, a governare la lingua; proprio dal governo della lingua procede la giustizia complessiva della vita; il principio è illustrato con metafore molto eloquenti:

Se uno non manca nel parlare, è un uomo perfetto, capace di tenere a freno anche tutto il corpo. Quando mettiamo il morso in bocca ai cavalli perché ci obbediscano, possiamo dirigere anche tutto il loro corpo. Ecco, anche le navi, benché siano così grandi e vengano spinte da venti gagliardi, sono guidate da un piccolissimo timone dovunque vuole chi le manovra. Così anche la lingua: è un piccolo membro e può vantarsi di grandi cose.

L'apologo sulla lingua dal cui governo prende inizio il governo della vita stessa termina con la rinnovata denuncia dei pericoli della lingua:

Vedete un piccolo fuoco quale grande foresta può incendiare! Anche la lingua è un fuoco, è il mondo dell'iniquità, vive inserita nelle nostre membra e contamina tutto il corpo e incendia il corso della vita, traendo la sua fiamma dalla Geenna.

La denuncia dei pericoli si fa più radicale; Giacomo descrive in termini assai enfatici la difficoltà di governarla:

Infatti ogni sorta di bestie e di uccelli, di rettili e di esseri marini sono domati e sono stati domati dalla razza umana, ma la lingua nessun uomo la può domare: è un male ribelle, è piena di veleno mortale.

La denuncia è poi da capo precisata per puntuale riferimento all'uso incongruo che della lingua viene fatto per riferimento al rapporto religioso:

Con essa benediciamo il Signore e Padre e con essa malediciamo gli uomini fatti a somiglianza di Dio. E' dalla stessa bocca che esce benedizione e maledizione. Non dev'essere così, fratelli miei! Forse la sorgente può far sgorgare dallo stesso getto acqua dolce e amara? Può forse, miei fratelli, un fico produrre olive o una vite produrre fichi? Neppure una sorgente salata può produrre acqua dolce.

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di catechesi ottobre/novembre 2005

«Risplenda la tua luce davanti agli uomini»: La vita quotidiana e la testimonianza cristiana

La gloria di Dio nascosta nelle cose di ogni giorno

5. « Qualsiasi cosa facciate, tutto fate per la gloria di Dio? »

Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo. Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze. Questi precetti che oggi ti dò, ti stiano fissi nel cuore; li ripeterai ai tuoi figli, ne parlerai quando sarai seduto in casa tua, quando camminerai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai. Te li legherai alla mano come un segno, ti saranno come un pendaglio tra gli occhi e li scriverai sugli stipiti della tua casa e sulle tue porte.

Quando il Signore tuo Dio ti avrà fatto entrare nel paese che ai tuoi padri Abramo, Isacco e Giacobbe aveva giurato di darti; quando ti avrà condotto alle città grandi e belle che tu non hai edificate, alle case piene di ogni bene che tu non hai riempite, alle cisterne scavate ma non da te, alle vigne e agli oliveti che tu non hai piantati, quando avrai mangiato e ti sarai saziato, guardati dal dimenticare il Signore, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione servile. (Dt 6, 4-12)

Purificare la fonte

Come può risplendere la nostra luce? Come è possibile che le nostre opere buone rendano gloria al Padre nostro che è nei cieli?

La risposta in certo senso è semplice. Occorre purificare il cuore, perché le opere sono buone soltanto se procedono da una buona fonte. Occorre, prima ancora, che le opere non siano staccate dalla fonte. E la fonte è l'anima, o la coscienza, l'io profondo. La domanda è dunque: come purificare la questa fonte?

La risposta che la predicazione cristiana corrente dà a questa domanda è di tipo esortativo. Si dipinge cioè l'immagine, mediante la descrizione delle virtù o magari mediante il riferimento a modelli concreti, i santi, e quindi si raccomanda all'anima di realizzarle quel modello.

Per esempio (è però anche l'esempio più importante), si descrive la figura della carità. Pensiamo al famoso inno di san Paolo:

La carità è paziente, è benigna la carità; non è invidiosa la carità, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità. Tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta. La carità non avrà mai fine. (1 Cor 13, 4-8^a)

Oppure lo stesso san Paolo indica il modello concreto che è Cristo; pensiamo al cosiddetto inno cennetico:

Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù,
il quale, pur essendo di natura divina,
non considerò un tesoro geloso
la sua uguaglianza con 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)

Il modello che è Cristo è insieme il criterio per intendere bene l'immagine offerta dell'amore cristiano mediante la descrizione generalizzante della virtù. Per rapporto alla raccomandazione morale l'impegno a purificare la fonte comincia dalla meditazione della parola: della Bibbia, dei testi sacri in genere, ma più radicalmente della Parola fatta carne che è Gesù Cristo.

E tuttavia la semplice meditazione della parola non basta; anzi può illudere; non garantisce per se stesso che si riesca a scorgere che, e a scorgere come, il modello possa dare figura alle cose concrete che noi dobbiamo fare ogni giorno.

Questa insufficienza si comprende, quando di consideri che a comprendere l'ideale cristiano debbono concorrere evidenze dischiuse dalla pratica effettiva della vita. Tale pratica non può essere pensata quasi essa fosse soltanto il terreno concreto sul quale realizzare un disegno di sé in ipotesi appreso attraverso la mediazione della parola. Quella pratica è invece il luogo a procedere dal quale soltanto è possibile riconoscere la verità della parola. La parola, quando è intesa senza di me, è destinata ad apparire un sogno. E d'altra parte, perché la parola sia intesa come parola proprio a me rivolta, come *vocazione*, come parola cioè che articola la voce dalla quale io stesso mi sento da sempre chiamato, è indispensabile che io la legga appunto a procedere dalle mie azioni di ogni giorno.

Ci può aiutare a capire questo nesso il testo di Giacomo che già abbiamo considerato: la parola ascoltata e intesa prima di metterci dentro le mie azioni è come quell'immagine sognate di me che io vedo allo specchio.

.... se uno ascolta soltanto e non mette in pratica la parola, somiglia a un uomo che osserva il proprio volto in uno specchio: appena s'è osservato, se ne va, e subito dimentica com'era. (Gc 2, 23-24)

Una delle minacce maggiori per rapporto alla testimonianza che dobbiamo dare attraverso le nostre opere buone è appunto questo: che l'ideale da noi perseguito sia affidato alla nostra immaginazione, piuttosto che a quello che le nostre opere mostrano di noi. quello che le opere mostrano di noi è quello che vedono soprattutto gli altri. Per apprendere che cosa le opere dicono di noi occorre impararlo dagli altri; avere occhi e orecchi e cuore per intendere che cosa i nostri gesti e le nostre parole dicono ad altri.

Il distacco delle opere dal cuore

Il primo ostacolo da superare è quello del distacco inerziale delle opere dal cuore. Le opere non possono dare gloria a Dio se noi non siamo dentro ad esse. La cosa che più dispiace delle nostre opere ai nostri fratelli è appunto questa: che noi siamo soltanto dietro quelle opere, che esse non parlino di noi. Non vale quella giustificazione, che invece spesso è invocata, che dice: ma si tratta di gesti di poco conto; come puoi pretendere che ci metta tutto il cuore e tutta l'anima? Faccio un esempio: chiedo un'informazione banale ad un amico, a un collega di ufficio, oppure a un familiare; quello me la dà, ma con fare evidentemente scocciato, senza neppure guardarmi in faccia, magari continuando a fare un'altra cosa; io sono offeso; alla mia offesa do in qualche modo espressione, l'altro nota con disprezzo che ho proprio tempo da perdere per occuparmi di queste cose; siccome questa risposta è prevedibile a priori, evito in ogni modo di esprimere la mia offesa; me la tengo dentro e sono un po' più freddo con lui; è prevedibile che a poco a poco riduca le mie richieste di informazioni al minimo. Paolo risponde ad una situazione di questo genere quando raccomanda:

Sia dunque che mangiate sia che beviate sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio. Non date motivo di scandalo né ai Giudei, né ai Greci, né alla Chiesa di Dio; così come io mi sforzo di piacere a tutti in tutto, senza cercare l'utile mio ma quello di molti, perché giungano alla salvezza. (1 Cor 10, 31-33)

Già nel primo incontro abbiamo notato come il distacco tra la coscienza e le opere oggi sia molto facile; ci servivamo allora dell'immagine che Musil propone dell'anima, come una conca vuota, che vive soprattutto di sogni, e dunque altrove. Ma l'inconveniente non è solo di oggi; è di sempre. Consideriamo brevemente il fenomeno di sempre e le forme più accentuate che esso assume nel presente.

(a) Un fenomeno di sempre

In radice, esso certo è facile sempre, e non soltanto oggi. Quel distacco è propiziato anzitutto dal torpore dell'*abitudine*.

- Gli esempi più facili sono in tal senso quelli offerti dalle azioni che si ripetono ogni giorno. Pensiamo ai gesti più elementari, come un saluto: quello alla gente di casa al risveglio, oppure al ritorno a casa; quello agli

amici, nelle più svariate occasioni della vita. La forza d'inerzia induce a ripetere questi saluti automaticamente, senza scorgere la necessità, e neppure la possibilità, di mettere in essi il cuore. Per correggere l'inerzia occorre anzitutto che lo spirito sia vigilante; già sotto questo profilo, perché l'atto singolo sia "luminoso" e non spento, sia vivace e non morto, è necessaria un'attenzione abituale alla persona dell'altro; occorre che sia viva in noi addirittura un'attesa nei confronti degli altri già prima che accada di incontrarli. Che sussista questa attesa anteriore, d'altra parte, è possibile unicamente a condizione di correggere la nostra inclinazione a spegnere tutti quei desideri per i quali non si vede a occhio nudo alcuna possibilità di realizzazione. La leggenda di san Lorenzo insegna invece che un aiuto dalle stelle può venire soltanto per coloro che tengono sempre acceso un desiderio grande nel cuore.

- Quando si considerino le cose più in profondità ci si accorge che l'automatismo dei gesti quotidiani non dipende in realtà soltanto dal torpore che accompagna i gesti ripetutamente compiuti in maniera automatica; dipende invece anche da una specie di difesa, certo per lo più non consapevole, che noi opponiamo nei confronti dell'indubbia fatica, che la vigilanza comporta. Attendere comporta infatti che ci si renda vulnerabili nei confronti della vita, e soprattutto nei confronti delle relazioni personali.

Le illustrazioni più clamorose, evidenti, facilmente riconoscibili, di tale nesso tra intorpidimento delle attese e difesa preventiva nei confronti delle frustrazioni del desiderio vediamo nelle relazioni affettivamente più forti, e nei tempi in cui la loro forza è più chiaramente percepibile. Pensiamo anzi tutto e soprattutto alla relazione tra uomo e donna. Il momento in cui nasce il sentimento tra un uomo e una donna è anche il momento affettivamente più intenso, o psicologicamente più intenso. Accade allora, con certa facilità, che subentri quanto meno la tentazione, e talvolta anche la decisione, di reprimere deliberatamente il sentimento spontaneo, appunto per sfuggire ad una tortura. Il momento psicologicamente più intenso non è certo quello moralmente più inteso, dunque quello nel quale l'amore inteso in senso spirituale è più grande; esso è invece quello nel quale l'amore è, in maniera inevitabile, più incline ad attese grandiose, e quindi è anche più vulnerabile, più sensibile alle ferite prodotte dalla sua frustrazione, e insieme più esposto a tali frustrazioni.

Oggi non è infrequente il caso di persone che, pure sposate da anni e nel profondo certo legate ai coniugi e ai figli, pure continuano a pensare al tempo dell'amore passione come al tempo magico e vero dell'amore. Un amore che costi fatica, pazienza, perseveranza, discernimento esperto, e in tutti i modi un impegno attivo, appare per questa stessa ragione come un amore meno vero. Questo modo di pensare è il segno di una protratta adolescenza, di un difetto obiettivo di maturità. Tale difetto, oltre che dalla difficoltà obiettiva dei processi di maturazione umana, è incoraggiato dalla cultura. Pensiamo tipicamente alla cultura romantica, che celebra appunto l'amore passione, l'amore che trascina e non chiede discernimento, addirittura non consente discernimento, quale figura dell'amore perfetto. "Ci intendiamo su tutto", dicono spesso le persone che vivono un amore extraconiugale e cercano di giustificare la sua fatalità.

L'amore passione è l'amore che rende estremamente vulnerabili nei confronti dell'altro. Ci si offende facilmente e per niente. Ogni incomprendimento, fosse anche passeggero, basta a risuscitare il dubbio radicale. Quando il sentimento è vissuto a questo suo stadio iniziale, accade che la relazione finisca, non perché finisce l'attrattiva o addirittura l'affetto spontaneo, ma perché non si regge più alla tensione che le attese sospese comportano.

Quello che accade in maniera più visibile e vivace agli inizi di una vicenda affettiva accade però anche nei tempi lunghi della relazione, in forme certo meno vivaci e meno facilmente riconoscibili. Accade anche nella relazione matrimoniale.

Ho conosciuto molte persone, soprattutto molte donne, che vivendo in termini molto intensi l'attesa di sempre nuovi riconoscimenti da parte del coniuge, investendo dunque grandi energie nel rapporto, sono progressivamente prese dal dubbio di poter sostenere questa ansia; senza neppure rendersene bene conto, a poco a poco si decidono a correggere tali attese.

A livello di pensieri consapevoli una tale scelta è spesso giustificata invocando motivazioni di carattere generale, che paiono a loro modo anche ragionevoli. "Non posso vivere solo per lui; bisogna che mi faccia anche una vita mia; che coltivi miei interessi, mie amicizie, che possano garantirmi una sfera di vita non più sospesa alla sempre rinnovata attesa di un riconoscimento da parte di lui. Debbo diventare più adulta, non dipendente da lui come una bambina". Discutere in astratto sulla pertinenza che tali ragionamenti non serve molto. In astratto ad essi può certo essere riconosciuta anche una possibile verità. Occorre però capire che cosa quei ragionamenti significhino per rapporto alla concreta figura assunta dalla relazione matrimoniale.

Emanciparsi da una dipendenza infantile è certo lecito, è anzi doveroso; una tale emancipazione però non potrà mai assumere la figura di una impossibile immunizzazione.

L'emancipazione esige invece che si apprenda l'arte della correzione fraterna. Per essere fraterna, d'altra parte, la correzione suppone che ci si faccia in certo modo ancor più vulnerabili; che si ribadisca cioè il valore irrinunciabile del riconoscimento reciproco.

In questa prospettiva appunto occorre intendere il senso della fedeltà coniugale, e non invece nel senso di una comprensione troppo minimale del *non commettere adulterio*, quale quella legalistica. La fedeltà intesa in questo senso troppo angusto non basta certo a far *risplendere la luce* dei propri comportamenti di fronte al compagno o alla compagna.

A meno di vigilare, e dunque di accettare la vulnerabilità che l'attesa comporta, le opere materialmente buone diventano opere spente.

Al numero dei rapporti affettivamente più intensi appartengono però ovviamente anche i rapporti tra genitori e figli. La loro intensità è in certo senso più nascosta, perché i bambini non danno parola ai loro sentimenti; non hanno la lingua per farlo. E i genitori stessi nell'espressione di tali sentimenti appaiono come trattenuti, per giusto pudore nei confronti dei figli, e anche per pudore nei confronti dei coetanei. Anche per figli e genitori è consistente il rischio di reprimere le attese reciproche eccessive, quasi a immunizzarsi da un'ansia ingovernabile.

L'esempio più facile del raffreddamento della vigilanza, suggerito da un desiderio di difesa nei confronti delle ferite alle quali un'attesa vigilante esporrebbe, è quello offerto dagli adolescenti. Il loro affetto per i genitori è certo intenso, per certi aspetti addirittura il più intenso, quello emotivamente e psicologicamente più intenso; è tanto intenso appunto perché vulnerabile; che sia intenso non vuol dire ancora una volta che sia grande sotto il profilo propriamente morale. L'affetto del figlio adolescente per il genitore è attraversato chiaramente dalla dipendenza nei suoi confronti. Al fine anzitutto di dissimulare tale dipendenza affettiva, l'adolescente adotta spesso e facilmente la mimica dell'indifferenza nei confronti del genitore. Prolungata nel tempo, essa può generare un'effettiva immunizzazione del figlio. Tale esito è ancor più facile nel caso in cui il genitore creda alla mimica del figlio, e dunque riduca a sua volta il proprio coinvolgimento emotivo nel rapporto con lui.

Il rischio di cui stiamo dicendo, che cioè si spengano le attese reciproche per difendersi dalle frustrazioni, o anche solo dalle complicazioni che un rapporto da vicino, un rapporto di prossimità dunque, per sua natura comporta, per rendere in tal modo lo scorrere della vita meno impegnativo, si realizza, molto apparente nei rapporti affettivamente più intensi, si realizza tuttavia anche nei rapporti meno intensi. Pensiamo, a titolo di esempio, ad un caso banale come questo: incontro da capo una persona che la tira sempre in lungo; automaticamente scatta una difesa; spio l'occasione per abbreviare il discorso. La mia disposizione interiore facilmente è riconosciuta dall'interlocutore, che magari ne è offeso; segretamente mi rallegro che se ne accorga; questo la scoraggerà in una successiva occasione. Questo pensiero è ovviamente cattivo. Certo le persone che la tirano in lungo, che sono meno capaci di capire distinguere le opportunità dei singoli momenti, che parlano senza ascoltare il loro interlocutore, ci sono e debbono essere corrette. Ma come sempre la correzione deve essere *fraterna*; deve essere realizzata in maniera tale che appaia come conferma del rapporto di prossimità, e non appaia invece come una protesta di estraneità. Capire come questo possa essere fatto, e che possa sempre essere fatto, è però difficile. Chiede comunque che si sia disposti ad accordare un'attenzione all'altro. Una tale disposizione è la condizione perché le nostre opere risplendano come luce davanti ai fratelli. Può infatti essere una luce anche la correzione fraterna.

Il rischio che scatti un pregiudiziale rifiuto della presenza dell'altro non si realizza soltanto a fronte di persone difficili; scatta anche nei confronti di incontri, che, magari anche graditi in altre circostanze, in quella precisa occasione interrompono una occupazione che sequestra la nostra attenzione. Siccome le forme che assume l'organizzazione del nostro tempo oggi sono molto rigide e auto-referenziali, l'eventualità che la presenza dell'altro sul nostro cammino appaia come una pietra di inciampo è proporzionalmente facile.

(b) Un fenomeno di oggi

Veniamo in tal modo alla considerazione delle ragioni differenziali che rendono nel nostro tempo più consistente la tentazione di sempre, la tentazione dunque di un distacco della persona dalle proprie opere, e quindi delle opere dal cuore. Queste ragioni differenziali sono legate a diversi fattori. Due fattori in particolare ricordiamo, di grande rilievo, reciprocamente connessi.

La complessità sociale

Il primo fattore è la *complessità sociale*, e dunque la correlativa depressione delle attese nei confronti dell'altro. Il rapporti sociali trovano la loro norma soprattutto in regole di carattere tecnico o burocratico, del tutto indifferenti all'identità concreta delle singole persone. In questo genere di rapporti come potrebbe essere nutrita un'attesa nei confronti dell'altro? L'altro diventa un numero, una funzione, non una persona. È prevedibile che il *cuore* si metta a riposo; si muovono le mani, magari anche la bocca e la mente "razionale", ma certo non la stessa identità della persona.

- I casi estremi mettono in particolare rilievo il fenomeno.

Pensiamo alla commessa alla cassa di un supermercato: le sue operazioni sono del tutto automatiche; magari se la persona ha qualche risorsa in più di carattere e di buona educazione, apprende una mimica gentile, sorridente, gradevole, che le merita anche qualche apprezzamento. Rimane in ogni caso staccata da quello che fa. Anche la gentilezza minaccia di apparire (e di essere) una maschera, simile alla divisa che porta.

Pensiamo al caso un poco più complesso di un impiegato allo sportello di una banca, o di un ufficio pubblico come l'anagrafe; anche questa persona deve ripetere sostanzialmente sempre gli stessi gesti, e anche le stesse parole; ha pensieri suoi per la testa, magari si tratta addirittura di pensieri gravi; le cose che fa non la occupano più di tanto; la mente insegue i pensieri privati; come potrebbero *risplendere* i suoi gesti davanti ai clienti? Di pensare a obiettivi tanto strepitosi non è neppure il caso. Se il cliente insiste più di tanto nella richiesta di spiegazioni (e lo fa perché nella sua mente l'operazione che sta per fare ha una gravità che l'impiegato neppure potrebbe sospettare), allora è facile che quell'impiegato si spazientisca; quella insistenza infatti lo costringe ad un'attenzione al cliente che lo distrae dai suoi pensieri.

- Questi casi estremi portano alla luce modelli di comportamento, che si realizzano in forma meno appariscente anche in casi meno estremi.

Mi riferisco ad esempio alle relazioni tra colleghi in un ufficio; la consuetudine dei rapporti ha per se stessa di che alimentare una familiarità, se non proprio un'amicizia. La familiarità è certo anzitutto grata; ma è anche pericolosa; di essa il collega può approfittare per trasformarmi in suo confidente, o addirittura in suo consulente spirituale, o psicologico. Questa eventualità, oltre a trasformarsi in un lavoro aggiuntivo e non retribuito, può interferire con la relazione professionale e stravolgerne la logica. La difesa più facile, adottata dal singolo senza che neppure intervenga una precisa e consapevole decisione, è di vestire una livrea. Nelle relazioni professionali, anziché manifestarmi per come in realtà sono, adotto una mimica; magari è anche una mimica gentile, allegra e scherzosa, a suo modo piacevole, ma pur sempre una mimica. Proprio perché nelle mie opere io non ci sono, è impossibile che quelle opere risplendano agli occhi degli uomini, e addirittura consentano ad essi di vedere la gloria di Dio.

Qual'è il compito cristiano? Ovviamente quello di riconoscere la ragione di prossimità dell'altro, anche quando questi è un collega di lavoro. Riconoscere la prossimità impone di non azzerare pregiudizialmente il profilo umano e non solo professionale del rapporto. Certo, il rapporto inevitabilmente rimane, e deve rimanere, un rapporto professionale; come esso possa essere vissuto conciliando i due profili, e anzi governando il profilo professionale a procedere dal più radicale profilo della prossimità umana, non è facile dire mediante regole generali. Anzi, non può essere proprio detto in alcun modo in termini di leggi universali, né tanto meno praticato affidandosi a regole generali. Può essere compreso e praticato unicamente a condizione che nell'agire professionale noi siamo con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le nostre forze. Questo certo è un lavoro in più, e non retribuito. È appunto l'amore cristiano gratuito.

La secolarizzazione civile

Legato al fenomeno della complessità, e dunque alla connessa lievitazione delle norme tecniche e

burocratiche dei rapporti, è il fenomeno della secolarizzazione civile. Nei rapporti sociali Dio non c'entra. Ma se no ci entra Dio, è difficile che ci entri anche la persona del soggetto.

La lingua che si parla nei luoghi di lavoro diventa facilmente una lingua stereotipa, simile a quella che gli adolescenti parlano tra loro. Gli adolescenti hanno timore di esporsi, hanno timore di manifestare i loro modi di sentire con i coetanei, e tanto più con gli adulti. Si rifugiano nei luoghi comuni. Cercano la complicità ammiccante assai più che una reale comunicazione personale. Cambiano registro soltanto in casi ben individuati, in rapporti di *amicizia*, nei quali indulgono addirittura alla *confidenza*; cosa vuol dire la confidenza? Vuol dire mettere la propria *anima* nelle mani dell'altro, cercando in tal modo attraverso la sua comprensione e addirittura attraverso il suo affetto rassicurazione per la propria persona. Una oscillazione simile si produce facilmente anche nel caso delle persone *adulte*; l'età anagrafica adulta non è ovviamente una garanzia di età spiritualmente adulta. Molte delle ferite che la persona adulta oggi conosce derivano appunto da sconsiderate concessioni al registro confidenziale della comunicazione.

La forma adulta della comunicazione, né convenzionale e burocratica, né confidenziale, sarebbe possibile unicamente a questa condizione, che sussistesse la possibilità di riferirsi ad un codice culturale comune. Quello che qui chiamo codice culturale è da intendere come il complesso delle forme simboliche acquisite al comune consenso, mediante le quali trovano espressione sociale i significati fondamentali del vivere.

Faccio un esempio. Un collega di lavoro sta vivendo una vicenda familiare, magari matrimoniale, traumatica. Il caso più facile è questo, quella persona sta separandosi dal coniuge. Come comunicare con essa? In prima approssimazione la risposta è: non è possibile comunicare con questa persona, a meno che essa stessa non ci autorizzi; non inizi il discorso. E d'altra parte, se essa inizia il discorso, lo fa facilmente in termini *confidenziali*: mette cioè la sua *anima* nelle nostre mani, per cercare conforto e complicità. A questo tipo di comunicazione è difficile rispondere; per tutti, e per chi è cattolico magari un po' di più; pare infatti che le convinzioni morali personali impediscano di esprimere a quella persona la solidarietà che essa si aspetta. In realtà, non è ineluttabile che così accada. Ma perché questo non accada, occorre che la persona cattolica abbia una maturità personale proporzionalmente maggiore. Le sue convinzioni morali non possono avere la forma di rimando alla dottrina cristiana, o all'insegnamento stesso di Gesù; debbono invece avere la consistenza di una legge scritta nel cuore, che accetti dunque il compito di attestarsi di fronte all'altro a prezzo di ascolto e discernimento personale. Non faccio risplendere la gloria di Dio semplicemente attestando a parole la qualità della sua legge; ma solo a condizione di mostrare come l'obbedienza a quella legge mi consenta di ascoltare, e addirittura di parlare alla coscienza dell'altro.

Illustra in maniera ancora più chiara la consistenza del problema suscitato dai processi di secolarizzazione civile il caso di quelle professioni le quali comportano un ingresso in vissuti dell'altro molto profondi, non solo occasionalmente, ma in maniera inevitabile e per loro intrinseca natura. La professione che realizza in maniera eminente tale eventualità è la medicina. Si può registrare a tale riguardo un'inclinazione divaricata del medico e rispettivamente del paziente.

a) Il paziente oggi sviluppa facilmente attese esagerate nei confronti del medico. Esse si spiegano sullo sfondo della secolarizzazione, la quale comporta un crescente difetto di risorse simboliche del singolo per vivere la malattia; e ciò accade in un tempo nel quale i tempi della malattia molto si allungano, appunto grazie alle nuove risorse della malattia. L'esperienza di una vita condannata a fine prossima non era conosciuta in tempi precedenti; oggi è frequente; è anzi normale, se pensiamo alla lunga decadenza senile. L'impoverimento delle risorse simboliche comporta insieme la crescente solitudine; mancano alla vita comune familiare quei segni e quelle parole (la preghiera comune, per esempio), che sole consentirebbero al malato di comunicare senza necessità di accedere a registri di confidenza, che appaiono per lo più improbabili. La figura del medico è caricata in tal senso – salva la sua disponibilità ad accettare un tale investimento – di poteri, saperi e consistenza simbolica enormi.

b) Il medico d'altra parte tendenzialmente contiene tali attese, e in generale il proprio coinvolgimento personale nel rapporto con il paziente. Probabilmente lo ha fatto sempre, anche nelle stagioni precedenti; e tuttavia accadeva allora anche per lui quello che accadeva ad ogni padre: che i suoi gesti e le sue parole si caricassero agli occhi del paziente di un valore quasi luminoso, non legato alla qualità della sua persona e delle sue scelte, ma garantito dalla consistenza simbolica della sua figura così come essa era disegnata dal contesto civile complessivo. Oggi la richiesta diventa più grande; la risposta ad essa manca invece delle risorse ambientali, che essa aveva invece un tempo. Complica ulteriormente il compito la frammentazione

delle competenze del medico, il venir meno dunque della vecchia figura del medico di famiglia; agli occhi del singolo medico il compito appare meno urgente, e non di sua competenza; egli con frequenza del tutto si sottrae al ruolo di *padre* nei confronti del malato. Le opere buone non dicono della gloria di Dio.

Questa situazione, se per un lato crea molte difficoltà nel rapporto medico paziente, per altro lato dispone straordinarie opportunità propizie alla eventualità che le opere del medico assumano la figura delle opere buone, che consentono al paziente di vedere la gloria di Dio. Perché queste opportunità siano colte è indispensabile che il medico abbia, al di là della sua competenza professionale, una competenza umana proporzionalmente maggiore rispetto a un tempo.

Considerazioni analoghe, ma decisamente più complesse, debbono essere fatte a proposito dei rapporti familiari. Anch'essi soffrono a motivo dei processi di secolarizzazione del contesto sociale. Anche la vita familiare appare fondamentalmente secolarizzata, se guardiamo alle forme immediate che assume in essa la comunicazione reciproca. Rimane per altro obiettivamente operante un'obiettiva densità di significato religioso delle relazioni familiari. Perché il genitore singolo sia nelle condizioni di riconoscere tale significato, e dunque di agire in maniera conseguente, gli occorre anzi tutto vigilanza; ma poi certo anche una certa competenza, che non è garantita dalla buona volontà. Possiamo chiarire la qualità del problema riferendoci al testo evangelico:

Quale padre tra voi, se il figlio gli chiede un pane, gli darà una pietra? O se gli chiede un pesce, gli darà al posto del pesce una serpe? O se gli chiede un uovo, gli darà uno scorpione? Se dunque voi, che siete cattivi, sapete dare cose buone ai vostri figli, quanto più il Padre vostro celeste darà lo Spirito Santo a coloro che glielo chiedono!». (Lc 11, 11-13)