

"LA LAICITA' DEL CREDENTE
Interpretazione biblica"

Introduzione

Per specificare i termini del problema è necessario premettere alcune precisazioni di metodo. Anzitutto, sembra utile ripercorrere, per sommi capi, il cammino che ultimamente ha portato a parlare e scrivere così spesso, in ambito teologico, di laicità. Si possono distinguere al riguardo due periodi: fino a pochi anni or sono il discorso sulla laicità verteva, di fatto, sullo statuto positivo dei laici nei confronti del clero e dei religiosi; ora invece si vede nella laicità un valore positivo proprio del rapporto della Chiesa nei confronti del mondo, una caratteristica dell'homo christianus a contatto con le realtà terrestri ma anche in seno alla chiesa.

Nel primo periodo la riflessione teologica si era impegnata a individuare l'identità positiva del laico, superandone la definizione corrente puramente negativa di non-sacerdote e di non-religioso. Si è così creduto che il laico fosse qualificato dal suo rapporto con il saeculum, cioè con il mondo e le sue realtà economiche, sociali, familiari, professionali, politiche ecc. In proposito il vertice dell'elaborazione teologica fu toccato dal famoso volume di Y. Congar, "Per una teologia del laicato", Morcelliana, Brescia 1966.

Sull'onda del concilio Vaticano II però l'accento si è spostato sulla dotazione carismatica e ministeriale di tutti i battezzati, quindi anche dei laici, chiamati indistintamente, sia pure in maniera diversa, a prestare il proprio servizio per la crescita maturante della chiesa e per la testimonianza cristiana davanti al mondo. Sullo sfondo, come si vede, abbiamo la teologia paolina del corpo ecclesiale articolato in diverse membra, tutte indistintamente impegnate nella crescita dell'organismo (cf. I Cor. 12-14).

Ma oggi si tende a sottolineare la fragilità teologica di tale caratterizzazione del laico, visto in modo puramente funzionale, e si ritiene di dover far perno su un altro prezioso suggerimento del Vaticano II, che ha definito il laico in base al suo battesimo e alla sua partecipazione sacramentale al triplice compito di Cristo, regale, profetico, sacerdotale. Dunque, il laico è il "cristiano e basta!", senza alcuna connotazione. Cristo specifica il suo essere, non il rapporto con clero e religiosi e neppure la sua funzione nella Chiesa e nel mondo.

Ultimamente inoltre si parla di laicità di tutta la chiesa, meglio di tutti i credenti nel loro essere-al mondo, soprattutto nel loro inserimento in una società moderna. La prospettiva tende a scorgervi un valore positivo, insito nella stessa fede cristiana. Certo,

sulla problematica ha influito il passaggio epocale che ha visto la radicale secolarizzazione del nostro mondo a contatto con il progresso della scienza e della tecnica. Ma si tratta solo di un'occasione propizia perchè l'homo christianus viva autenticamente il suo essere a questo mondo e nella stessa chiesa.

Sembra poi di dover richiamare l'attenzione sulla ambiguità del termine "laicità". Si tratta infatti originariamente di una categoria sociologica, espressiva dell'emancipazione ecclesiastica e clericale. In Italia, durante il liberalismo, essa si è espressa nel famoso principio: "Libera Chiesa in libero Stato", cioè nell'instaurazione di un regime di separazione tra chiesa e stato, due sfere distinte e separate, ciascuna delle quale si legittima per se stessa, indipendentemente dall'altra, e agisce liberamente nel suo specifico campo.

Ma poi il senso della laicità è stato allargato a tutte le esperienze della vita umana e il principio dell'emancipazione e dell'autonomia è stato rivendicato persino nei confronti della stessa fede, della religione e di Dio.

Si ha pertanto un vasto spettro di possibili applicazioni della categoria di laicità: da chi e da che cosa si è emancipati e autonomi? Da Dio, dalla fede, dalla religione, dall'etica, dalla chiesa e dal suo magistero, dal clero e dalle sue ingerenze? In pratica, semplificando, possiamo qui distinguere due tipi antitetici di laicità che interessano il nostro tema: laicità areligiosa, consistente nell'esclusione ideologica di ogni riferimento di carattere religioso o trascendente; e laicità cristiana, consistente in un qualificato rapporto christianus con il mondo, inteso sia come natura, che è il regno della necessità, sia come storia, che è il regno della libertà umana.

Ecco dunque l'impostazione del presente contributo. Qui non si parla di laicità come caratteristica di quei cristiani che tali sono e basta!, distinguendosi dal clero e dai religiosi. Non ci occupiamo, in altre parole, della laicità del laico. Neppure si parla - anzi la si esclude di proposito - di laicità intesa come autonomia dell'uomo da ogni riferimento religioso o di fede. Infatti, la prospettiva del presente lavoro si oppone diametralmente alla laicità propria del laicismo. Ci interessa esattamente la laicità del credente nei suoi rapporti vitali con il mondo e all'interno stesso della chiesa: se esiste e, in caso affermativo, con quali connotazioni.

Per mettere subito le carte in tavola, dirò che la mia ipotesi - tesi provvisoria e bisognosa di dimostrazione o meglio di verifica - è la seguente: la fede cristiana e, più in generale, biblica è fondamento di una vera e radicale laicità. Certo, c'è l'ambiguità del termine; ma per evitarla si potrebbe anche parlare di essenzialità mondanità, profanità e qualificata autonomia delle esperienze dell'homo christianus o della sua presenza nel mondo e nella Chiesa.

La verifica di questa ipotesi sarà fatta sulle testimonianze della Bibbia, in cui però - dico subito - la laicità e la sacralità si alternano, nè in proposito si può semplicemente affermare che il Nuovo Testamento sia del tutto diverso dall'Antico. Ma vi è una chiara linea di tendenza a favore della laicità, che culmina nell'evento di Gesù di Nazaret morto e risorto.

In ogni modo, s'impone una lettura storica e insieme interpretativa o ermeneutica, guidata da due criteri essenziali. Anzitutto, bisogna distinguere accuratamente tra spessore culturale e confessione di fede del popolo dei profeti e degli apostoli. Il primo lo qualifica come aggregazione di persone culturalmente "sitate" e condizionate, mentre la seconda ne esprime lo slancio vitale o anche l'intuizione profonda. E se la nostra diversa collocazione culturale ci fa apparire passata e caduca la loro identità culturale, resta possibile dividerne lo slancio di fede, appunto credendo come essi hanno creduto.

Il secondo criterio di lettura è che Cristo - cioè Gesù di Nazaret con la sua "prassi" e la sua parola, culminante nella morte in croce, e il suo movimento concretizzato nelle prime comunità cristiane - costituisce per l'homo christianus la decisiva chiave interpretativa delle pagine bibliche. Non si pensi però che Cristo sia stato un fiore unico spuntato nel deserto; in realtà egli ha portato a compimento determinate correnti spirituali presenti nell'Antico Testamento. In una parola, la lettura cristiana della Bibbia non è antebraica.

Cap. 1

LA FEDE CREAZIONISTICA SDIVINIZZA
IL MONDO

In quale contesto culturale hanno vissuto gli uomini della Bibbia e come hanno reagito alla religiosità dell'ambiente, forti della propria esperienza di fede? Un quadro sommario ci dice, anzitutto, che imperante era allora nell'area medio-oriente la religione naturalistica, tipica per es. dei cananei con i quali le tribù israeliti che vennero in contatto infiltrandosi nella terra Canaan. Essa era imperniata sulla divinizzazione delle forze naturali della fertilità del campo e della fecondità degli esseri viventi, animali e uomini. Le divinità adorato, rappresentate sempre in coppia sessuale, maschio e femmina, in concreto Baal - Ashtarte, erano in realtà per sonificazioni mitologiche di queste energie vitalistiche della natura capaci di abbagliare lo sguardo dell'uomo.

In Mesopotamia e in Egitto erano fiorenti le religioni astrali, incentrate nella divinizzazione degli astri, in concreto della luna e del sole.

Sempre l'antico medio-oriente ha conosciuto le religioni "politiche" consistenti nella divinizzazione del re, del faraone, in una parola del potere costituito. L'uso si diffuse anche a Roma durante l'impero. E con l'imperatore si era divinizzata la città capitale dell'impero, la dea Roma. Naturalmente si trattava di favorire la legittimazione del potere politico, unendo la sudditanza politica dei popoli sottomessi all'adesione religiosa.

Nel mondo greco-romano infine la filosofia stoica, molto diffusa, si presentava come un immanentismo radicale, divinizzatore della natura. In proposito abbiamo un frammento innico di Marco Aurelio, imperatore stoico, che nel modo seguente esalta la natura: "Tutto proviene da te, tutto consiste in te, tutto è finalizzato a te".

Ora in modo uniforme, senza eccezioni; la Bibbia contrappone alla divinizzazione della natura e delle istituzioni la fede in Jahvè e nel Padre di Gesù Cristo, creatore dell'universo. Non c'è dubbio che la credenza del popolo dei profeti e degli apostoli nella creazione divina di cielo e terra (= di ogni cosa) aveva una precisa connotazione critica e polemica. In particolare la tradizione sacerdotale di Israele, che ha trovato nel sec. VI a. C. la sua fissazione scritta, esprime la fede creazionistica del popolo israelitico in forma di articolo del credo, messo come intestazione del racconto creazionistico di Gn. 1,1 - 2,4a: "In principio Dio creò il cielo e la terra". Dunque il mondo è realtà creata; è sempre e solo creatura di fronte al suo Creatore.

Il sole e la luna sono solo delle lampadine, fissate da Dio nella volta celeste, a servizio dell'uomo, non viceversa. La polemica contro le religioni astrali appare evidente ed efficace.

La fertilità del campo e la fecondità dei viventi poi sono soltanto forze della natura creata da Dio, che agli animali e agli uomini riserva la sua benedizione apportatrice di fecondità. Siamo dunque davanti a energie donate dal Creatore e di cui l'uomo è esclusivo beneficiario.

Ancora più energica è stata la critica anti-idolatrìca dei profeti israeliani, diretta soprattutto contro i cedimenti vistosi dello stesso popolo di Dio verso i culti naturalistici di origine canaica.

Nessun dubbio: per la fede biblica la natura è cosa, soltanto cosa, sia quando è bella, buona, splendida e madre benefica, sia quando si presenta all'uomo come monstrum tremendum e matrigna. Essa è vuota di dèi, libera per l'uomo e la sua azione, disponibile ai suoi interventi.

In una parola, la fede biblica nella creazione è liberatrice dall'incantesimo del mondo, dall'irresistibile seduzione delle cose belle, prodigiose ed esaltanti. Qui s'impone il dovere di citare la critica del libro della Sapienza, originario di Alessandria d'Egitto, scritto in greco verso il 50 a. C. e opera di dialogo impegnativo della fede israelitica con la cultura greca. Gli idolatri pagani sono vittime di un processo di stregoneria; la bellezza del mondo li ha incantati, soggiogati e incatenati. Cf. i capp. 13-14, di cui citiamo alcuni versetti: "Se, stupiti per la loro bellezza, li hanno presi per dèi, pensino quanto è superiore il loro Signore, perchè li ha creati lo stesso autore della bellezza. Se sono colpiti dalla loro potenza e attività, pensino da ciò quanto più potente è colui che li ha formati" (13-14).

L'autore si riferisce qui al fuoco, al vento, all'aria sottile, alla volta stellata, all'acqua impetuosa e ai luminari del cielo, che gli idolatri considerano dèi (v. 2). "Occupandosi delle sue opere, compiono indagini, ma si lasciano sedurre dall'apparenza, perchè le cose vedute sono tanto belle" (13,7).

Dunque la fede creazionistica della Bibbia libera l'homò biblicus e più, in particolare, l'homò christianus dall'idolatria del mondo, del denaro, della potenza, di ogni realtà mondana appetibile e seducente. E qui si deve ricordare il detto di Gesù secondo cui Dio e mammona sono padroni inconciliabili: o si serve all'uno o si opta per l'altro (cf. Mt. 6,24 e Lc. 16,13).

Infine, contro la divinizzazione del potere si fa di nuovo sentire con veemenza la voce dei profeti. Già il racconto tradizionale della torre di Babele aveva proiettato il peccato originale dell'uomo su scala politico-sociale: una società organizzata e centralizzata, dotata di grandi risorse, insegue il sogno di dare la scalata al cielo per abbattere Dio e sostituirvisi (cf. Gn. 11). Ma più cir

costanziati si dimostrano i profeti. Così in Isaia, cap. 14, leggiamo una sferzante satira diretta originariamente al re di Assiria, probabilmente Sennacherib, e quindi applicata, nella scuola isaiana, alla morte del re di Babilonia, forse Nabucodonosor.

In maniera analoga Ezechiele canta l'intervento di Jahvè per abbattere il re dell'opulenza Tiro, regina dei mari e dei commerci.

E battendosi contro la divinizzazione del potere costituito e prepotente, la fede creazionistica biblica si batte contro l'asservimento e la sudditanza schiavistica dei popoli e dei singoli cittadini. D'altra parte, togliendo al potere ogni splendore divino, essa ne legittima, in linea di principio, la critica e la contestazione.

Nel Nuovo Testamento la critica anti-idolatrica risuona soprattutto in due passi di Paolo. Il primo: all'inizio della lettera ai Romani con l'occhio della fede così l'apostolo valuta l'idolatria dei pagani: "Hanno cambiato la verità di Dio con la menzogna e hanno venerato e adorato la creatura al posto del creatore" (1,25); e poco prima leggiamo: "Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti e hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile; di uccelli, di quadrupedi e di rettili" (1,22-23). Si veda anche il passo parallelo di 1 Cor. 1,21.

Più efficace comunque è il passo I Cor. 8,4-6, in cui Paolo prende posizione sul problema della liceità o meno del cibarsi di carni immolate precedentemente agli dèi pagani. In concreto, alcuni credenti della comunità di Corinto da illuminati dicevano che era lecito, perchè le divinità pagane sono vere e proprie nullità e quindi non c'è differenza tra carni profane e carni sacrificate. Paolo si dice sostanzialmente d'accordo, almeno sulla premessa teorica della non-esistenza degli dèi pagani; ma oltre la realtà oggettiva egli ne considera l'esistenza soggettiva, insita nel riconoscimento e nella venerazione di chi li adora: "... noi sappiamo che l'idolo è un nulla al mondo e che non c'è che un Dio solo. E in realtà, anche se vi sono cosiddetti dèi sia nel cielo sia sulla terra, e difatti ci sono molti dèi e molti signori, per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore, Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui".

In altre parole: gli dèi e i signori a questo mondo esistono soltanto in forza dei loro servi, nell'anima e nella prassi del servo: è costui che, in ultima analisi, crea la propria divinità e il proprio signore.

Dunque la fede creazionistica nell'unico Dio, il Padre e nell'unico Signore, Gesù, libera dalla tentazione e dalla prassi di piegare le ginocchia davanti alle cose e ai potenti del mondo e di bruciare loro l'incenso della propria sudditanza e del proprio servilismo.

Per sintetizzare, possiamo dire che la fede creazionistica della Bibbia è fondamento di emancipazione del mondo e dell'uomo:

- a) emancipa il mondo, sottraendolo ad ogni invadenza di dèi e signori e preservandolo come campo della presenza attiva dell'uomo, unico suo signore;
- b) emancipa l'uomo, liberandolo dalla struttura psichica del servo, da atteggiamenti di sudditanza, dalla logica masochistica dello svendersi alle cose e agli altri, dall'alienazione più profonda che del signore del mondo finisce per farne lo schiavo.

Per questo a Roma i primi cristiani furono tacciati di essere atei, negatori empî degli dèi tradizionali e delle divinità politiche del Campidoglio. Certo, si dà un'assenza totale di dèi dal mondo e dalla storia; ma per l'homo christianus vale anche una certa assenza del Dio di Gesù Cristo, essendo vero che il mondo e la storia camminano come se il Padre e il Signore Gesù non ci fossero (cf. l'intuizione di Bonhöffer).

In conclusione la fede creazionistica della Bibbia fonda una radicale laicità intesa come mondanità del mondo, sua costitutiva e strutturale creaturalità, o anche sua autonomia totale degli dèi e autonomia qualificata dal Dio di Cristo Gesù. E non si dica che la critica profetica della Bibbia contro ogni forma di idolatria abbia perduto di attualità.

Non ci si illuda, gli dèi sono sempre pronti a ritornare a questo mondo, a invaderlo, a suscitare adoratori; o meglio, ci sono sempre uomini la cui anima "servile" ha bisogno di crearsi divinità a cui sacrificarsi.

E' necessario contrastare il passo agli uni e agli altri da "atei" professi, il cui Dio è crocifisso sulla croce del loro unico Signore.

Cap. 2

LA FEDE CREAZIONISTICA DESACRALIZZA IL MONDO

Non c'è dubbio che, contro ogni apparenza in contrario, il credente di fede biblica sia il più radicale dissacratore che esista. Ma per esigenze di precisione e rigore del discorso, definiamo subito in che senso si parla qui di sacralizzazione: una concezione del mondo, inteso come natura e storia, in cui determinate realtà sono avvolte e trasfigurate da aura divina, sottratte alla presa dell'uomo, perchè sotto la presa diretta di Dio che le legittima e le impone come un ordine immutabile e intangibile all'uomo, escludendo ogni intervento contrario o anche soltanto modificatore.

Naturalmente si tratterà di istituzioni primarie della società e di realtà comunque fondamentali per la vita dell'uomo, che si sentirà più protetto e garantito se esse, invece di essere alla sua portata, risalgono direttamente a una volontà e intervento diretti del dio venerato. Risulta così troppo facile congetturare che il matrimonio e la famiglia, il potere del capo, la guerra, l'attività sessuale, le malattie e la morte saranno ambiti privilegiati del processo sacralizzante, proprio di società la cui cultura vede sempre la mano della divinità dietro all'angolo dell'esistenza umana e delle sue forme di organizzazione.

Parimenti, appare logico aspettarsi che la testimonianza biblica in proposito risulti oscillante tra concezione sacrale e concezione desacralizzante. Infatti, se la fede creazionistica si oppone direttamente ad ogni tentativo di divinizzazione del mondo, in quanto contraria al monoteismo biblico escludente qualsiasi religione naturalistica e "politica", altrettanto non si può dire del suo impatto con visioni sacralizzanti, più legate a usi e costumi di competenza dell'antropologia culturale che non a intuizioni propriamente religiose.

LA GUERRA

La Bibbia ebraica ci offre testimonianze diverse, addirittura opposte, in materia. Così tra le antiche tradizioni storiche d'Israele, individuate con sufficiente fondatezza dalla critica veterotestamentaria sullo sfondo dei nostri libri scritturistici: Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio, Giosuè, Giudici, 1-2 Samuele, 1-2 Re, si deve distinguere anzitutto quella jahvistica-elohistica, che parla della guerra e della violenza bellica come di un fatto presente nella storia del popolo e dei popoli, sul quale non dà una valutazione né etica né religiosa, riferendovi come a qualcosa che capita e basta. Di altro indirizzo invece sono la tradizione deuteronomistica e quella sacerdotale, sulle quali è opportuno indagare.

La tradizione deuteronomistica messa per iscritto durante l'esilio babilonese (586-539), presente nel Deuteronomio e nel complesso narrativo dei libri di Giosuè, Giudici, 1-2 Samuele, 1-2 Re, che con il Deuteronomio costituiscono un'opera unitaria, ha inserito la guerra e la violenza bellica del popolo d'Israele dentro un preciso e ferreo quadro ideologico di espressione della fede israelitica, soprattutto del seguente articolo del Credo: "Dio ha donato al suo popolo la terra di Canaan". Anzitutto, piegando i ricordi storici più antichi alla propria ideologia, essa si è rappresentata l'ingresso nella terra come una vera e propria conquista a mano armata di Canaan sotto la guida del condottiero Giosuè, investito da Mosè della missione di condurre le tribù nella terra, già promessa da Jahvè ai padri (cf. il libro di Giosuè). Non si pensi però, precisa la tradizione deuteronomistica, che il merito della vittoriosa campagna militare sia da attribuire al valore del condottiero e del suo esercito. In realtà, Jahvè stesso ha combattuto al fianco delle schiere di Israele e a lui si deve la vittoria e la conquista. Propriamente si è trattato di guerre di Jahvè, grande condottiero delle schiere israelitiche. Per questo il bottino e i vinti, soltanto i maschi oppure, in altri casi, anche le donne e i bambini, dovevano essere offerti a Dio, come riconoscimento pratico che il vero vincitore e sterminatore dei cananei era stato lui. Abbiamo così l'uso sacrale dell'herem o dello sterminio. Saul stesso, il primo re d'Israele, che voleva sottrarsi alla legge della guerra santa, sarà ripudiato da Jahvè proprio per esservi venuto meno nella battaglia contro gli Amaleciti (cf. 1 Sam. 15, 1ss.).

Certo, la Bibbia non parla mai in proposito di guerra santa o sacra, bensì solo o sempre di guerra di Jahvè. Ma, mi sembra che l'una non escluda l'altra, anzi l'implica, perchè Jahvè non agisce da solo, bensì a fianco del suo popolo che partecipa attivamente alla guerra e alla carneficina, anzi di questo è propriamente il solo agente storico.

Dunque una fede in versione bellica e violenta, a servizio di un Dio che ha innalzato la guerra e la violenza relativa a elemento costitutivo del suo disegno di salvezza a favore d'Israele.

La tradizione sacerdotale è stata redatta verso la fine dell'esilio babilonese o poco dopo, dunque alla fine del sec. VI. Conosceva l'ideologia della tradizione deuteronomistica e ha riscritto l'antica storia d'Israele, partendo dalla creazione del mondo, in alternativa alla precedente storia della tradizione jahvistica-elohistica. Molte parti dei nostri attuali libri di Genesi, Esodo, Levitico e Numeri sono da attribuire a tale tradizione propria degli ambienti sacerdotali di Gerusalemme. Ora, contrariamente all'ideologia sacrale della guerra e della violenza bellica tipica della tradizione deuteronomistica, essa esclude intenzionalmente dal suo orizzonte ogni guerra e ogni violenza tra gli uomini e, davanti alle macerie dell'esilio a cui aveva condotto la politica di potenza militare della monarchia e soprattutto di Giosia, il suo ideale e la sua speranza è la creazione di una comunità israelitica assolutamente pacifista e antiviolenta,

incentrata nel tempio gerosolimitano e nel culto e sotto la guida autorevole del sacerdozio.

In particolare appare, che l'uomo, uscito dalle mani del Creatore all'alba della creazione, è rigorosamente vegetariano (Gn. 1,29). Dunque il dominio sul mondo animale, che gli spetta in quanto immagine di Jahvè (Gn. 1,26), sarà alieno da ogni forma di violenza. Solo dopo il peccato d'origine e il castigo tremendo del diluvio gli sarà concesso di diventare carnivoro (Gn. 9,2-4), mentre resta confermato il divieto di qualsiasi violenza a danno dell'uomo (Gn. 9,5-6).

Comunque nella tradizione sacerdotale il peccato originale dell'uomo - che la tradizione jahvistica aveva individuato nella pretesa di auto-divinizzazione (cf. Gn. 3) - consiste proprio nella violenza frantumatrice del pacifico rapporto mondo animale-mondo umano e annientatrice della positiva relazione interumana.

Sotto la sua penna anche il passaggio del Mar Rosso e l'ingresso nella terra promessa hanno perduto ogni connotazione bellicosa e violenta. Nel grande evento salvifico infatti, dice la tradizione sacerdotale (cf. Es. 14,4) si è verificata propriamente una manifestazione eclatante della gloria di Jahvè disvelatosi agli occhi degli egiziani.

A fatica, nella Bibbia ebraica si fa luce l'aspirazione profonda della gente di campagna contraria alla guerra e protesa verso una vita campestre tranquilla. Se sotto Salomone Israele godette un periodo di sicurezza e pace, per cui "ognuno stava sotto la propria vite, e sotto il proprio fico" (1 Re 5,5), circa due secoli più tardi il profeta Michea si fa portavoce della seguente speranza popolare: "Siederanno ognuno tranquillo sotto la vite e sotto il fico e più nessuno li spaventerà" (4,4). L'era di pace in realtà è quella messianica. Questo legame sarà espressamente affermato dal Secondo Zaccaria, ultimo profeta israelitico: "Esulta grandemente, figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme! Ecco, a te viene il tuo re. Egli è giusto e vittorioso, umile, cavalca un asino, un puledro figlio di asina. Farà sparire i carri (armati) da Efrain e i cavalli (= destrieri) da Gerusalemme, l'arco di guerra sarà spezzato, annunzierà la pace alle genti" (Zc. 9, 9-10).

Ma già il grande Isaia, circa quattro secoli prima, aveva interpretato la speranza messianica in chiave di pace universale e cosmica. Le contese tra i popoli saranno risolte attraverso l'arbitrato e non armi alla mano; cesserà inoltre anche la violenza nel mondo animale e tra questo e il mondo umano. In concreto, dice il profeta, verranno giorni in cui i popoli saliranno in pellegrinaggio a Gerusalemme, per chiedere a Jahvè che si faccia paciere tra loro e artefice di pace (Is. 2,4).

Le doti dell'atteso Emmanuele poi non sono di carattere militare, bensì virtù civili, religiose e morali, così che il suo dominio si confonderà in pratica con il regno della giustizia, intesa quale difesa dell'indifeso e abbattimento della prepotenza del forte (Is. 11,2-5).

Nell'ambiente giudaico del tempo di Gesù erano vive le attese messianiche di carattere politico e da guerra santa, anelanti soprattutto alla liberazione dai dominatori romani.

In questo contesto appare significativa la scelta messianica di Gesù di segno opposto, cioè per un messianismo povero e pacifico, contrario ad ogni guerra santa. Tale è infatti il senso del racconto si nottico delle tentazioni, messe all'inizio della missione di Cristo come a voler sbarrare subito il passo a confusione pericolose in proposito (Mc.1,12-13, soprattutto Mt. 4,1-11 e Lc. 4,1-13). Da parte sua il primo evangelista interpreta l'ingresso di Gesù in Gerusalemme in groppa a un'asina alla luce della profezia, citata sopra, del libro di Zaccaria: "Ora questo avvenne perchè si adempisse ciò che era stato annunziato dal profeta: Dite alla figlia di Sion: Ecco, il tuo re viene a te mite (= disarmato), seduto su un'asina, con un puledro figlio di bestia da soma" (Mat. 21,4-5).

Nel Getzemani a Pietro, che aveva sfoderato la spada colpendo un servitore del sommo sacerdote, così Gesù spiega la sua scelta di non fare resistenza armata a quelli che erano venuti ad arrestarlo: "Rimetti la spada nel fodero, perchè tutti quelli che mettono mano alla spada periranno di spada. Pensi forse che io non possa pregare il Padre mio, che mi darebbe subito più di dodici legioni di angeli? Ma come allora si adempirebbero le Scritture, secondo le quali così deve avvenire?". (Mt. 26,52-54). Egli dunque rifiuta, anzitutto, la violenza in linea di principio, perchè essa genera altra violenza in una spirale perversa senza fine. Nel suo caso particolare poi e escluse il ricorso alla guerra santa: infatti, invece di chiedere l'intervento dell'esercito celeste o angelico accetta il progetto divino su di lui consegnandosi alla violenza dei nemici, ma in questo modo la smaschera e le toglie ogni possibile parversità di legittimità, perchè esercitata contro un inerme innocente.

Nel discorso della montagna sono da rilevare due parole importanti di Cristo. Anzitutto la beatitudine a favore dei costruttori di pace, la cui azione è segno inconfondibile di figliolanza divina che Dio riconoscerà solennemente nel giudizio finale: "Beati i costruttori di pace, perchè saranno chiamati figli di Dio" (Mt. 5,8).

Più articolata la parola sulla nonviolenza e sull'amore dei nemici. Luca ne fa un brano unitario (6,27-36). Invece Matteo vi costruisce due antitesi, che contrappongono i comandamenti di Gesù rispettivamente alla legge del taglione: "Avete inteso che fu detto: Occhio per occhio e dente per dente, ma io vi dico di non opporvi (con reazione uguale e contraria) al malvagio; anzi se uno ti percuote sulla guancia destra, tu porgili anche l'altra" (Mt 5,38-39) e al precetto veterotestamentario dell'amore del prossimo nonché alla norma dell'odio per i nemici in vigore nella setta giudaica di Qumran: "Avete inteso che fu detto: amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico; ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perchè siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti" (Mt 5,43-45).

Si badi bene, propriamente egli vuole escludere dall'esistenza umana il codice violento e bellicoso dell'essere nemico e del comportarsi da nemico verso il proprio nemico. Ma nel contesto socio-politico in cui visse, tra i nemici da amare, non potevano non esserci anche i nemici politici, gli odiatissimi romani. Gesù è stato pertanto contrario agli Zeloti che intendevano battersi contro la dominazione romana in nome dell'unico Re da essi riconosciuto, Dio.

Concludendo, come linea di tendenza possiamo rilevare, nell'ap-proccio biblico al problema della guerra e della violenza bellica, il superamento di posizioni sacralizzanti e l'approdo a una comprensione capace di smascherare ogni pretesa di sacralità, disvelando la sua vera natura: impresa dell'uomo e risultato della sua distruttiva aggressività; azione del tutto mondana non solo priva di qualsiasi legittimazione di Dio, ma anche da lui delegittimata, se è vero che la violenza costituisce il peccato originale dell'umanità e se vale il comandamento di Gesù dell'amore dei nemici.

IL POTERE

La monarchia in Israele, durata dal 1000 circa al 586, costituisce senz'altro un altro esempio lampante di sacralizzazione del mondo, in questo caso del potere regale. Il re israelitico infatti era ritenuto una persona sacra. Così, per esempio, Davide, pur avendo la possibilità di colpire a morte il persecutore Saul, si guarderà bene "dallo stendere la mano su di lui, perchè è il consacrato del Signore" (1 Sam 24,7).

Dio stesso sceglieva il re, notificando la sua sovrana decisione per mezzo di un profeta. In concreto a Samuele, per indicazione divina, toccherà in sorte di ungere prima Saul e poi Davide quali re d'Israele.

Lo stesso linguaggio aulico celebrativo dei davididi tradisce indubbiamente impronte sacrali. Ecco, per esempio, come il salmo 2 esalta l'elezione divina di un non meglio precisato davidide salito al trono del grande antenato: i popoli sottomessi si sollevano contro di lui, fidando nella debolezza dello Stato durante il trapasso dei poteri, ma dall'alto dei cieli è Jahvè stesso che vigila, facendosi letteralmente buffe dei loro illusori tentativi di emancipazione e dichiarando: "Io l'ho costituito mio sovrano sul Sion, mio santo monte" (v. 6). Comunque il vertice del rito di intronizzazione si raggiunge con l'oracolo divino trasmesso da un profeta di corte: "Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato (v. 7). L'elezione divina del davidide è celebrata anche nel salmo 45, un canto composto per le nozze regali: "Dio, il tuo Dio ti ha consacrato con olio di letizia, a preferenza dei tuoi uguali" (v. 8).

Si tratta dunque di un potere che emana direttamente da Dio, la cui volontà viene manifestata storicamente in maniera carismatica, per mezzo della parola ispirata di un profeta. E il re viene sottrat

to in certa misura alla mondanità in cui restano confinati gli altri uomini e introdotto nella sfera divina, della cui maestà intangibile porta l'impronta. Di conseguenza, colpirlo a morte costituisce un'azione profondamente empia e sacrilega (cf. il rifiuto di Davide di uccidere Saul); e la ribellione politica al suo dominio equivale a contestare lo stesso Jahvè che lo ha imposto al popolo, come appare nel salmo 2 citato sopra.

D'altra parte, è risaputo che la speranza messianica del popolo d'Israele ha privilegiato l'attesa di un nuovo Davide, di un re unto da Dio (= messia) che, a differenza di tanti discendenti indegni del grande antenato, avrebbe regnato con giustizia (cf. Is. 9,5-6; 11,1,9; Mic. 5,1-3; Ger. 33,15; Ez. 37,24; Sal 72; Zc. 9,9-10). Si tratta propriamente di un sogno di restaurazione della teocrazia, molto vivo nell'ambiente giudaico al tempo di Gesù, anche se non era l'unica forma delle attese messianiche, che si indirizzavano pure verso la venuta di un sacerdote, oppure di un re e insieme di un sacerdote, come appare nella comunità settaria di Qumran, nonché verso la discesa dal cielo di un essere trascendente (= il figlio dell'uomo), come testimonia l'apocalittica giudaica (cf. Dn, 7 e il libro apocrifo di Enoch).

Ecco, per esempio, come il libro apocrifo dei Salmi di Salomone esprime la speranza messianica regale di segno teocratico: "Guarda, o Signore, e fa sorgere contro di essi il loro Re, figlio di Davide, all'epoca che tu conosci, o Dio, affinché egli regni su Israele tuo Servo... Allora egli radunerà il popolo santo che guiderà con giustizia.. E ciò perchè v'è un re giusto, istruito da Dio, posto su di loro, e durante il suo regno, non v'è iniquità in mezzo ad essi, perchè tutti son santi e loro re è il Cristo Signore" (17,23-28. 35b - 36).

Ma Gesù si è mostrato molto riservato verso i tentativi dell'ambiente di incapsularlo nella logica di un messianismo teocratico. Non si è mai proclamato apertamente messia e non ha mai approvato in maniera incondizionata proclamazioni messianiche della sua persona. Assai significativa appare, in proposito, la discussione con i rabbi giudaici sulla identità del messia: non è possibile, come essi ritengono, che il messia sia figlio di Davide; infatti il grande re, ritenuto pacificamente l'autore del Salterio, nel salmo 110 lo proclama suo Signore (cf. Mc 12,35-37 e par.).

Il sommo sacerdote lo scongiura di declinare la sua identità personale, chiedendogli se è il messia, ma egli risponde proclamandosi piuttosto il misterioso figlio dell'uomo della speranza apocalittica (cf. Mc 14,61-62 e par.). Senza dire del racconto delle tentazioni, già citato sopra, che evidenzia come Gesù abbia rifiutato le suggestioni, da lui ritenute diaboliche, di chi lo voleva spingere sulla strada di un messianismo politico e scegliere di essere il servo sofferente della profezia isaiana (cf. Is. 53).

Inaugurando poi la sua missione, si rifà alla figura profetica preannunciata in Is. 61: entrato in giorno di sabato nella sinagoga di Nazaret, si propose come lettore della Bibbia e sceglie il passo isaiano (cf. Lc. 4,16ss).

Nel vangelo di Giovanni infine appare chiarissimo il tentativo di interpretare in maniera nuova la speranza messianica attuata in Gesù. Certo, egli è messia, ma non di timbro teocratico, bensì nella forma del figlio dell'uomo disceso dal cielo e al cielo asceso (cf. 1,41 e 51). Se la gente da lui sfamata lo vuole eleggere re, egli si

sottrae al loro tentativo (Gv. 6,15). Se poi davanti a Pilato dichiara di essere re, precisa subito il senso, del tutto originale, della sua rivendicata regalità: è il testimone della verità di Dio al mondo (Gv. 18,37).

Non sembra esserci dubbio alcuno: Gesù ha rifiutato di far rivivere la teocrazia e i credenti delle origini lo hanno sì confessato messia, ma vedendo in lui ben altro che un restauratore della teocrazia davidica.

In termini più generali, infine, appare chiaro come il suo famoso pronunziamento: "Date a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio" (cf. Mc. 12,17 e par.) si pone a favore di una concezione che separa nettamente le sfere di Dio e del potere politico, escludendo ogni commistione, vale a dire l'invasione dell'una nell'altra sfera.

SESSUALITÀ E IL MATRIMONIO

Per la religiosità naturalistica dell'antico medioriente, che aveva divinizzato le forze della fecondità, era logico guardare e vivere la sessualità come esperienza del sacro, piena del divino e ricca della potenza del Dio. In concreto, durante la festa del Nuovo Anno, in Mesopotamia si celebravano nel tempo le nozze sacre, cioè l'unione sessuale del re della città con la sacerdotessa, autentico sacramento efficace di fecondità per gli uomini e gli animali e di fertilità per i campi. Si pensa che anche in Canaan ci fosse la festa del Nuovo Anno con il relativo rito delle nozze sacre. In ogni modo è certo che i cananei praticavano, come del resto in Mesopotamia, la prostituzione sacra: alla vigilia del matrimonio ogni fanciulla si recava al tempio e là si prostituiva al primo venuto, offrendo in tal modo la sua verginità al dio Baal e impetrandone così il dono della fecondità per l'unione matrimoniale imminente.

L'attrazione di queste pratiche sesso-sacrali fu grande per gli israeliti che, lasciata alle spalle la vita del deserto, si erano sedentarizzati nella terra. Non sono mancati neppure vistosi cedimenti pratici, testimoniati dalla frequenza critica profetica soprattutto di Osea e di Geremia, che rimproverano ai connazionali di aver praticato i culti cananaici della fertilità (cf. Os. 1,2; 2,1ss; Ger. 2,1ss 3,1ss).

In particolare, una ipotesi non priva di probabilità ritiene che la infedeltà di Gomer, moglie di Osea, consisteva nell'iniziazione matrimoniale al dio Baal.

Ma si può dire che sulla distanza Israele ne è uscito vittorioso, escludendo dalla sua visuale ogni sacralizzazione della sessualità e del matrimonio. La sua fede in Jahvè creatore dell'universo lo ha guidato a comprendere e vivere l'esperienza sessuale e l'unione matrimoniale come potenzialità naturali donate da Dio e insite nella stessa

creazione. Già si è citato il passo della tradizione sacerdotale che parla di benedizione di Dio collegata strettamente con il comando che l'uomo e la donna siano fecondi e si moltiplichino sulla terra (Gn. 1, 28). Aggiungiamo ora la testimonianza della tradizione jahvistica che individua nell'origine della donna, tratta dall'uomo per intervento del Creatore, la ragione esplicita dell'attrazione dei sessi e della loro unione nel matrimonio: "Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne" (Gn. 2,24).

Non si richiede, dunque, alcun intervento supplementare e aggiuntivo di Dio, perchè l'uomo possa attuare le potenzialità del sesso e ne goda nel matrimonio. Tutto, in questo ambito, è alla sua portata ed egli autonomamente ne può usufruire. Gli stessi racconti biblici di donne sterili, che per iniziativa divina prodigiosa concepirono e partorirono - così Sara moglie di Abramo, Rachele seconda moglie di Giacobbe, Anna madre di Samuele e, per certi versi, Maria stessa madre di Gesù - stanno a testimoniare la regola.

La profanità dell'esperienza sessuale, che in questo caso non appare per nulla collegata con il matrimonio, trova la sua esperienza più alta e poetica nel Cantico dei Cantici. Entrato nel canone ebraico prima e cristiano poi con il senso metaforico dell'esaltazione dell'amore di Jahvè e del suo popolo, il libro originariamente era una raccolta di canti erotici che avevano la loro collocazione vitale nelle feste nuziali celebrate sull'aia senza la partecipazione di alcun sacerdote e prive di qualsiasi ritualità sacra. In essi l'innamorato e l'innamorata si cercano appassionatamente, attratti dalla bellezza del partner e protesi all'inebriante esperienza dell'unione sessuale.

La ragione ultima di questa concezione desacralizzante della sessualità in Israele sta nella sua concezione di Jahvè che, a differenza di tante divinità naturalistiche dell'ambiente, non appare qualificato sessualmente; in realtà non è nè maschio nè femmina. Dice ottimamente lo studioso G. von Rad: "Jahvè si trovava al di là della polarità sessuale, e quindi Israele non poteva concepire la sessualità come mistero sacro, e la escludeva dal culto, in quanto fenomeno creaturelle".

Nel Nuovo Testamento va da sé la concezione profana della sessualità e del matrimonio. In proposito comunque appare significativo il detto di Gesù secondo cui nel regno di Dio gli uomini non prenderanno nè moglie nè marito, ma saranno come angeli nei cieli (Mc. 12,25 e par.). In altre parole, la sessualità è unicamente dimensione di questa vita mondana. Piuttosto per gli autori del Nuovo Testamento c'era l'imperativo di reagire contro la svalutazione della sessualità operata dal dualismo spiritualistico. Così Paolo deve ripetere agli esaltati della comunità cristiana di Corinto che l'ideale cristiano non consiste in una vita angelicata, da puri spiriti (cf. 1 Cor. cap. 7). Agli illuminati di Corinto che, per ostentare la propria libertà interna e spirituale, non si ritraevano dalla frequentazione di prostitute, precisa che l'esperienza sessuale non è cosa da consumare, come il cibo che si mangia, ma profondo coinvolgimento della persona che in questo modo si comunica e si partecipa. Strumentalizzarla vorrebbe dire snatu-

rarla nella sua essenziale valenza di linguaggio interpersonale e farne un bene consumabile solipsisticamente (cf. Cor. 5 e 6).

LE MALATTIE

Il mondo biblico appare, complessivamente, lontano dall'intendere la malattia come pura e semplice disfunzione organica o psichica. Di fatto, molto spesso esso stabilisce due correlazioni assai significative: malattia e colpa, malattia e castigo divino. In forza della prima malato e peccatore tendono a sovrapporsi e identificarsi. La seconda è una logica conseguenza: Dio punisce con la malattia il colpevole. In questo, come del resto in moltissimi altri ambiti di vita, gli uomini della Bibbia hanno condiviso la cultura religiosa e antropologica dell'ambiente in cui vissero. Non mancano però, come si vedrà, reazioni alla concezione tradizionale e nuove prospettive.

E' il cap. 28 del Deuteronomio che costituisce la più chiara ed esplicita teorizzazione del rapporto malattia umana-castigo divino. Secondo la concezione deuteronomistica la logica del patto è che Jahvè benedice chi osserva le clausole dell'alleanza, in pratica le prescrizioni e i divieti della legge sinaitica, mentre maledice i trasgressori. Ora tra le maledizioni un posto non trascurabile spetta alle malattie. (vv. 15.21-22. 27-29. 35).

Al contrario tutto il poema di Giobbe sta a dimostrare che il malato non è necessariamente un peccatore castigato da Dio: il protagonista del dramma è persona pia e devota, eppure la disgrazia e la malattia lo hanno colpito duramente. Perché? Giobbe lotta contro il dogmatismo imperante della teologia ufficiale e si ribella al tentativo degli amici teologi di farlo passare come peccatore, magari occulto, e perciò oggetto del castigo divino. Soprattutto egli grida in faccia a Jahvè la sua innocenza e gli chiede conto della sua sorte amara. Non otterrà una risposta precisa e chiara da Dio che si rifugia nella nube della sua misteriosità e inaccessibilità. Ma la sua ribellione è valsa a dimostrare la falsità del dogmatismo del tempo. Nel suo caso almeno, la malattia è disgiunta dalla colpa.

Più moralistica la prospettiva del libro di Tobia, in cui si narra del vecchio padre del protagonista colpito da cecità, eppure persona pia e santa. Perché? L'autore fa ricorso al motivo della prova. Di conseguenza la storia edificante non potrà che avere un lieto fine, il recupero della vista e il canto di lode al Signore: "Perché egli mi aveva colpito, ma poi ha avuto pietà" (11,14).

Invece nel caso del misterioso servo di Jahvè, colpito ingiustamente e messo a morte pur essendo innocente, non c'è alcun intervento punitivo o pedagogico divino, bensì il risultato di una sorte avversa, che però diventa nel progetto di Dio situazione di salvezza per tutto il popolo (cf. Is. 53).

Nel Nuovo Testamento rilevante appare l'insistenza degli evangelisti sull'azione guaritrice di Gesù, sino a scorgervi un tratto qualificante della sua missione messianica. La malattia è un male da cui liberare, non un castigo divino da riconoscere e giustificare appellandosi alla colpa dell'interessato. Soprattutto a Matteo dobbiamo la sottolineatura della attività terapeutica di Cristo che, insieme con l'annuncio del regno di Dio e l'insegnamento interpretativo della legge divina, ne sintetizza essenzialmente l'opera. Ecco due sommari del primo evangelista: "Gesù andava attorno per tutta la Galilea, insegnando nelle loro sinagoghe e predicando la buona novella del regno e curando ogni sorta di malattia e di infermità nel popolo" (4,23); "Gesù andava attorno per tutte le città e i villaggi, insegnando nelle loro sinagoghe, predicando il vangelo del regno e curando ogni malattia e infermità (9,35). Sulla stessa linea è la risposta di Gesù alla delegazione del Battista venuta a chiedergli se era lui il messia atteso: "Andate e riferite a Giovanni ciò che voi udite e vedete: i ciechi ricuperano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono mondati, i sordi riacquistano l'udito, i morti risuscitano, ai poveri è predicata la buona novella" (Mt. 11,4-5; Lc. 7,22).

L'accentuazione di Marco sulle guarigioni degli indemoniati poi evidenzia come Gesù sia intervenuto con gesto liberatore a favore anche di malati psichici. In breve, la salute del corpo e della psiche, considerata in se stessa come bene mondano, non è estranea alla salvezza promessa dalla venuta del regno di Dio.

In Gv. 5,1ss, che narra la guarigione del paralitico alla piscina di Betesda, appare come la cultura del tempo, che collegava malattia e peccato, non sia estranea alle parole di Gesù. Infatti, risanato il poveretto; così lo esorta: "Ecco che sei guarito; non peccare più, perchè non ti abbia ad accadere qualcosa di peggio" (v. 14). In Gv. 9,1ss, che racconta la guarigione del cieco-nato, invece Gesù si oppone alla diffusa mentalità dell'ambiente che attribuiva la cecità del malato ai peccati suoi o a quelli dei suoi genitori, dicendo che quella malattia costituiva un'occasione propizia per l'autorivelazione del Figlio di Dio (vv. 2-3).

Anche Paolo si mostra debitore della concezione sacrale della malattia quando afferma che l'indegnità con cui i cristiani di Corinto celebravano la cena del Signore è causa della presenza nella comunità di malati e di infermi e di non pochi decessi (1 Cor. 11,30).

Dobbiamo meravigliarci che, contraddetta qua e là, sia tanto persistente nella Bibbia la concezione sacrale della malattia? Solo una visione disincarnata della storia biblica e del popolo dei profeti e degli apostoli ci può condurre a stupirci. In realtà, a voler essere sinceri, neppure al presente si può dire che sia stato compiuto l'esodo da pregiudizi religiosi e l'approdo a una comprensione del mondo creato distaccato dal suo Creatore, che l'ha posto in essere come altro da sé e autonomo da sé. Paure ancestrali e tabù primitivi giocano anche oggi, se persino un cardinale ha osato proclamare che l'Aids costituisce un castigo divino per persone colpevoli.

La fede creazionistica della Bibbia postula di ergersi in noi a barriera contro l'affermarsi di meccanismi perversi sadomasochisti ammantati di religiosità e postulanti l'intervento punitore di un Dio contro gli "appestatori". Non l'orrore, tipica reazione sacrale, ma la solidarietà concreta e fattiva costituisce l'unica risposta degna dei discepoli di Cristo che per primo ha solidarizzato con i malati. "Ero malato e mi avete visitato/ e non mi avete visitato": sono le parole che Gesù, giudice finale, dirà agli uomini nel giudizio ultimo. E alla domanda: "Quando ti abbiamo visto malato e ti abbiamo visitato/ e non ti abbiamo visitato?" Ecco la risposta: "Quando l'avete fatto/ non l'avete fatto a uno dei miei più piccoli" (cf. Mt. 25,36ss).

Cap. III

LA FEDE INCARNAZIONISTICA ANNULLA IL CODICE DELLA SEPARATEZZA E INTRODUCE QUELLO DELLA COMUNIONE E DELLA SOLIDARIETA'

Non sarà inutile precisare in che senso si assume qui la fede incarnazionistica: la "carne" di Gesù di Nazaret, cioè la sua umanità e mondanità, costituisce il luogo della presenza salvante di Dio. Di conseguenza, è in lui che l'uomo può incontrare Dio stesso. In proposito si impone la citazione del famoso detto giovanneo di Cristo: "Chi vede me vede il Padre" Gv. 14,9).

Non si pensi però che sia un'assoluta novità: già nell'Antico Testamento infatti la fede israelitica aveva intuito che "sacramento" fondamentale dell'automanifestazione divina era appunto la storia. Non per nulla l'evento fondante del popolo d'Israele fu l'esodo, in cui Jahvè si era disvelato quale salvatore d'Israele e partner del suo popolo nel vincolo del patto sinaitico. In Gesù di Nazaret la linea veterotestamentaria giunge a compimento: Dio si rende presente definitivamente e perfettamente (= rivelazione escatologica) al mondo e alla umanità nella singola vicenda del Nazareno.

Ora, a questa fede incarnazionistica corrisponde nell'homo christianus, come norma essenziale di vita, il codice storico e mondano della solidarietà comunionale e partecipazionista, non il codice sacrale della separatezza escludente e discriminante.

SACRALITA' DEL CULTO IN ISRAELE

Agli inizi Israele non aveva un sistema culturale sviluppato. Così nell'età patriarcale erano gli stessi patriarchi che offrivano sacrifici a Jahvè, innalzavano altari al suo nome e per lui delimitavano questo o quel luogo rendendolo sacro e sottratto all'uso profano. Più tardi si è costituito però un sacerdozio di "professionisti" nella tribù di Levi, incaricati non solo di sacrificare, ma inizialmente soprattutto di insegnare la legge divina e di trasmettere al popolo o ai singoli gli oracoli divini. Comunque sarà a partire dall'erezione del tempio gerosolimitano per opera di Salomone che le forme culturali del popolo israelitico avranno grande sviluppo e assumeranno contorni specialistici. Ed è alla tradizione dei circoli dell'aristocrazia sacerdotale di Gerusalemme che dobbiamo l'elaborazione di un sistema culturale ideologicamente fondato e assai articolato. Si veda in proposito il libro del Levitico, ma anche le sezioni dei capp. 25-31 e 35-40 dell'Esodo e i brani culturali del libro dei Numeri. A tale sistema culturale si riferirà la lettera agli Ebrei, l'unico scritto del Nuovo Testamento dedicato alla riflessione teologica sul culto cristiano e sulla sua radicale novità rispetto al culto levitico.

In concreto, la tradizione sacerdotale, a cui risalgono le sezioni cultuali dei libri dell'Esodo, del Levitico e dei Numeri, non esplicita tale quadro ideologico, che però sta chiaro sullo sfondo degli ordinamenti culturali ai quali essa direttamente s'interessa per affermare la legittimità, cioè la corrispondenza alla volontà espressa di Jahvè. Così nei capp. 25-31 e 35-40 del libro dell'Esodo e nel libro del Levitico (cf. capp. 6 e 8-9) si parla di consacrazione dei discendenti di Aronne, ottenuta attraverso il bagno purificatore, la vestizione con vesti sacre e l'unzione con olio sacro, e anche di consacrazione del santuario e dell'altare degli olocausti e di quello dei profumi, delle offerte e dei sacrifici. Si tratta di azioni separate, per cui le persone, il santuario, gli altari e i doni offerti a Dio diventano santi, intoccabili.

L'aggettivo "sacro" separato qualifica così le vesti dei sacerdoti (cf. per es. Es. 28,2-4 ecc), le carni del sacrificio offerto per la consacrazione dei discendenti di Aronne (cf. Es. 29,33-34), l'altare degli olocausti che "diverrà allora una cosa santissima" (Es 29,37), parimenti l'altare dei profumi (Es. 30,10) e l'olio che serve a ungere i sacerdoti e gli altari.

LAICITA' DEL CULTO CRISTIANO

Anzitutto sembra opportuno prendere atto di un dato sorprendente, dal punto di vista terminologico, delle testimonianze neotestamentarie. All'infuori della lettera agli Ebrei, mai Gesù viene detto sacerdote e mai la sua morte in croce è presentata espressamente come sacrificio, cioè atto sacro e sacralizzante. I capi delle comunità cristiane delle origini poi sono chiamati di regola "anziani", "diacono", "sorveglianti" e in nessun caso sacerdoti. Questo sostantivo plurale, che di norma designa i sacerdoti levitici dell'Antico Testamento e a volte i sacerdoti pagani, viene usato con referente cristiano soltanto in tre passi dell'Apocalisse (1,6; 5,10; 20,4) e sempre per indicare tutti i cristiani, non una classe di specialisti del culto. L'astratto hieratèuma (= comunità sacerdotale) è usato due volte soltanto, in 1Pt 2, 5 e 9, e qualifica l'insieme di tutti i credenti.

I vocabili indicativi dell'esperienza culturale come sacrificio, culto e offerta sono usati nella lettera agli Ebrei per qualificare la morte di Gesù e in Rom. 12,1 e 15,16; 1 Pt. 2,5 ed Eb. 13,16 per definire l'esistenza stessa mondana dei credenti. Paolo poi afferma di aver compiuto un'azione sacerdotale annunciando il vangelo ai pagani, che credendo diventano offerta gradita a Dio (Rm. 15,16). Infine di tempio con referente storico e cristiano egli parla in 1 Cor. 3,16-17 e 6,19, ma per significare rispettivamente la comunità cristiana di Corinto e il corpo dei credenti della città dell'istmo. In Ef. 2,21 tempio santo è la chiesa di Cristo come grandezza ecumenica aggregante giudei e pagani.

La spiegazione di questi rilievi è che il cristianesimo delle origini ha preso decisamente le distanze dal culto levitico, attestandosi su posizioni di assoluta novità. La stessa lettera agli Ebrei, che pure sottolinea fortemente il sacerdozio di Cristo e il carattere sacrificale della sua morte, si colloca in una linea interpretativa intenzionalmente contrapposta alla concezione veterotestamentaria del

Principio fondamentale del culto levitico è che esso si attua secondo la legge di una necessaria mediazione. Non è infatti possibile al singolo o alla comunità mettersi in immediato contatto con Jahvè per pregarlo e riceverne la benedizione, perchè l'esistenza mondana delle persone è inabile a fare da punto d'incontro e il mondo non è luogo adatto all'appuntamento culturale. D'altra parte, è parimenti impossibile per l'uomo penetrare nel mondo stesso di Dio, salire nel cielo. Ecco dunque la soluzione: l'incontro può avvenire in una sfera mediata tra cielo e terra, appunto nella sfera del sacro, cioè separata dal mondo e in qualche modo abitata da Dio.

Il principio della mediazione si abbina dunque a quello della separazione. Il culto può avvenire soltanto con l'intervento specialistico di persone sacre o separate (= i sacerdoti), in luoghi sacri o separati (= i templi), in tempi sacri o separati (= feste liturgiche), con gesti sacri o separati (= i riti e i simboli culturali), offrendo cose o animali sacri ossia sottratti al loro uso abituale (= i sacrifici).

Ci sembra necessario, a scanso di equivoci o malintesi, precisare subito che per sacro intendiamo qualsiasi realtà separata dal mondo. Sacro si oppone direttamente a profano, che letteralmente vuol dire davanti o fuori del santuario (= fanum). La separatezza dunque lo definisce alla radice, una separatezza escludente e discriminante le persone profane, i luoghi, i tempi e i gesti profani, le cose o gli animali profani, perchè la loro profanità o mondanità costituisce un ostacolo insormontabile all'incontro culturale con Dio. D'altra parte, questi non abita nel mondo e c'è una qualche incompatibilità tra il mondo e la sua casa.

Non è tutto; ciò che viene separato dal mondo e per questo diventa via all'incontro culturale con Dio si trasforma in realtà altra, diversa, in qualche modo trasfigurata dallo splendore della maestà divina, dalla sua santità come dice la Bibbia. In altre parole, la separatezza si coniuga strettamente con l'alterità. I sacerdoti sono persone altre rispetto ai comuni mortali; i templi sono luoghi diversi e così i tempi sacri, i gesti rituali. In essi c'è l'impronta particolare del divino che li rende intoccabili, pena la loro dissacrazione empia che tocca Dio stesso.

Il culto sacrale perciò si attua attraverso un vero e proprio processo di sequestro di una fetta di mondo, consacrata a fare da intermediario all'incontro culturale con Dio: persone, luoghi, tempi, gesti e simboli, cose e animali sottratti, a viva forza, alla loro originaria destinazione mondana e riservati a funzioni sacro-culturali. D'altra parte, si ha l'abbandono del grande mondo alla sua sfera di profanità e inabilità costitutiva all'approccio culturale.

Ne consegue che, per poter rendere culto a Dio e da lui ricevere benedizioni e vita, l'uomo deve uscire dalla sua casa mondana per trasferirsi in un'isola sacra, sottratta alla mondanità e a lui stesso come essere-al-mondo. L'esistenza umana risulta pertanto dissociata e schizofrenica: da un lato l'insieme omogeneo delle esperienze mondane e profane, dall'altro l'esperienza culturale come esperienza a parte.

culto praticato nel tempio di Gerusalemme. In ogni modo, è comunque punto di vista di tutto il Nuovo Testamento applicare la terminologia cultuale: sacerdozio, sacrificio, culto, offerta, tempio, non al culto rituale, separato dalla sfera della mondanità, bensì al culto della vita, piantato nella stessa esistenza storica e mondana di Gesù e dei credenti.

Le testimonianze evangeliche non conoscono nessuna tradizione che veda Gesù di Nazaret nelle vesti di un sacerdote o lo presenti in comportamenti sacerdotali. Si narra che è entrato nell'area templare di Gerusalemme ma mai nel tempio propriamente detto. Gli appellativi usati per qualificarlo sono quelli di rabbi, maestro, profeta, a volte di messia, in nessun modo di sacerdote. Il confronto con Giovanni Battista poi, istituito in grande stile nel vangelo dell'infanzia di Luca, costituisce una prova di non poco peso per escludere una sua origine sacerdotale, a differenza di Giovanni, figlio del sacerdote Zaccaria. Gesù non apparteneva infatti alla tribù di Levi, da cui soltanto provenivano i sacerdoti che tali erano per diritto ereditario. La stessa lettera agli Ebrei ricorre a questo argomento per negare che sia stato sacerdote levitico: "E' noto infatti che il Signore nostro è germogliato da Giuda e di questa tribù Mosè non disse nulla riguardo al sacerdozio" (7,14). Non c'è dubbio: Gesù è stato un laico nella società giudaica del suo tempo.

La sua morte in croce, poi, è stata un fatto antisacrile per eccellenza e fa meraviglia, a prima vista, che la lettera agli Ebrei la presenti come sacrificio. Certo, è stato ucciso, ma non su un altare. La sua morte è avvenuta fuori del tempio gerosolimitano, unico luogo riservato ai sacrifici secondo la tradizione ebraica. Le testimonianze neotestamentarie aggiungono che la sentenza capitale è stata eseguita fuori dalla città santa (cf. Gv. 19,16; Eb. 13,12; ma anche Mc. 15,20; Mt. 27,32). Siamo dunque in piena situazione mondana e profana.

Non è tutto però, perchè Gesù è finito in croce. La crocifissione era una pena capitale riservata dalla legge romana ai peggiori criminali, ai terroristi e agli schiavi. Come crocifisso Gesù appartiene perciò alla feccia dell'umanità. Ma, ancor più, per il mondo giudaico la croce costituiva il segno della maledizione divina, come aveva sentenziato il Deuteronomio: "E' un maledetto da Dio chi pende cadavere dal legno" (21,23), testo ripreso e applicato espressamente a Gesù da Paolo in Gal. 3,13.

In conclusione, la sua è stata una morte non solo profana, ma anche empia.

Le risultanze storiche su Gesù di Nazaret spiegano ottimamente che, di regola, il Nuovo Testamento non parla del sacerdozio di Cristo nè del carattere sacrificale della sua morte. L'eccezione sorprendente della lettera agli Ebrei richiede di essere spiegata. In realtà non si tratta propriamente di un'eccezione, perchè anche questo scritto tanto singolare concorda nell'escludere che Gesù sia stato un sacerdote levitico e che la sua crocifissione sia catalogabile tra i sacri

fici dell'antica alleanza. Ma, a differenza degli altri scritti neotestamentari, essa afferma che Cristo è stato veramente sacerdote e vittima sacrificale, anzi che ha realizzato in se stesso la pienezza definitiva o escatologica del sacerdozio e del culto sacrificale.

Ma quale nome dare a tale compimento? Se l'Antico Testamento parla spesso del sacerdozio levitico e del sistema sacrificale in atto nel tempio di Gerusalemme, vi è però un passo che attribuisce al messia davidico la qualifica di sacerdote in eterno secondo la tipologia di Melchisedeq (Sal. 110,4), re di Salem e sacerdote del Dio Altissimo, uscito incontro ad Abramo vittorioso per offrire pane e vino e benedire il grande patriarca (cf. Gn. 14,8ss). Ecco dunque la brillante soluzione della lettera agli Ebrei: Gesù è sacerdote secondo il tipo sacerdotale incarnato allora da Melchisedeq (5,6.10; 7,1ss). Insomma, un modo efficace per potersi aggangiare all'Antico Testamento secondo lo schema interpretativo profezia-compimento e anche per differenziare il sacerdozio di Cristo da quello levitico.

Ma, al di là delle denominazioni, qual è la nota qualificante del sacerdozio di Cristo? Egli è diventato sacerdote gran sacerdote, non in base al codice della separatezza escludente e dell'alterità, bensì facendosi solidale con gli uomini assimilandosi in tutto a loro, in una parola diventando fratello tra fratelli: "... colui che santifica (culturalmente) e coloro che sono (culturalmente) santificati provengono tutti da una stessa origine: per questo non si vergogna di chiamarli fratelli.. Poichè dunque i figli hanno in comune il sangue e la carne, anch'egli ne è diventato partecipe.. Perciò doveva rendersi in tutto simile ai fratelli, per diventare un sommo sacerdote misericordioso e fedele nelle cose che riguardano Dio, allo scopo di espiare i peccati del popolo" (2,11.14.17). E più avanti possiamo leggere: "Infatti non abbiamo un sommo sacerdote incapace di condividere le nostre infermità, essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, a somiglianza di noi eccetto il peccato" (4,15).

All'originalità del suo sacerdozio si abbina l'originalità del sacrificio. A differenza dei sacerdoti levitici, infatti, egli non ha offerto qualcosa o il sangue di vittime di animali, bensì la sua vita sostanziata di obbedienza a Dio e di solidarietà fattiva con noi e culminata nella morte, che non è stata solo un crudele destino, ma soprattutto un'oblazione al Padre e ai suoi "fratelli". Gesù ha provato la morte a favore di tutti (2,9). Ha offerto se stesso (7,27).

Si spiega così l'efficacia salvifica del suo sacrificio che ha espiato i peccati dell'umanità una volta per tutte. Non c'è confronto con la virtù espiatrice del sangue dei capri e dei vitelli (9,11-14).

In sintesi, una morte profana, addirittura infamante ed empia, è stata paradossalmente il culto perfetto offerto da Gesù al Padre, culto "santificatore" degli uomini, perchè espressione somma della sua solidarietà con noi, persino con la feccia umana. Come tale essa è valsa a riconciliare gli uomini con Dio e gli uomini tra loro. Usando formule di carattere teologico, a cui la lettera agli Ebrei ricorre, possiamo dire che con la sua morte, vertice di solidarietà, Gesù ha annullato il peccato (9,26), ha compiuto la purificazione dei peccati (1,3;

10,2), ha espiato i peccati del popolo (2,17), ci ha procurato una redenzione eterna (9,12), ha purificato la nostra coscienza dalle opere morte (9,14), ha tolto i peccati della moltitudine umana (9,28), ci ha santificati (10,10) e resi perfetti (10,14).

In altre parole, egli ha così soppresso il codice della separatezza escludente e discriminatrice tra mondo divino e mondo umano e, all'interno dell'umanità, tra uomo e uomo, gruppo e gruppo, popolo e popolo sostituendolo con il codice alternativo della solidarietà partecipativa e comunionale.

Allo stesso modo, per partecipazione al sacerdozio di Cristo, i credenti, senza alcuna discriminazione, dice la lettera agli Ebrei, offrono al Padre il culto della loro vita riconciliata con lui e solidale nell'amore con i fratelli: un culto senza riti, profano, estraneo alla logica della separatezza, innalzantesi nel santuario non sacrale del mondo. "Siamo diventati infatti partecipi di Cristo in forza della fede (3,14), dopo che lui è diventato partecipe di noi (2,14). Alla sua solidarietà carnale e mondana dobbiamo il libero accesso al santuario celeste (10,19-20), la capacità di rendere un culto gradito a Dio (12,28).

In che cosa poi consista questo culto, l'autore della lettera lo dice subito dopo nelle sue pressanti esortazioni ai destinatari dello scritto: "Perseverate nell'amore fraterno. Non dimenticate l'ospitalità... Ricordatevi dei carcerati, come se foste loro compagni di carcere, e di quelli che soffrono" (13,1-3). Più sintetica l'esortazione di 13,16, in cui però si aggiunge che la vita solidale dei credenti è il sacrificio che Dio gradisce: "Non scordatevi della beneficenza e della solidarietà (o condivisione dei vostri beni (= Koinonia), perchè di tali sacrifici il Signore si compiace".

L'apostolo esorta i cristiani di Roma a fare una liturgia, ma questa non ha nulla di rituale e sacro: l'offerta infatti riguarda i corpi dei credenti, cioè loro stessi come persone che si relazionano a Dio, agli altri e al mondo. E' dunque nella loro esistenza mondana e di ogni giorno che essi sono vittime e sacerdoti insieme. Risulta perciò abolito dall'esperienza culturale dei cristiani il codice della separatezza. Parimenti appare superato il principio dell'offerta di qualcosa di proprio quale segno dell'offerta di se stessi. Simbolo sacro e realtà non sono più scissi: è la propria persona, vista nella sua concretezza corporea, che vale quale dono sacrificale "vivente, santo e gradito a Dio".

Per questo Paolo lo definisce culto "spirituale" (= logikè), facendo proprio un linguaggio del giudaismo ellenistico che, in polemica con l'offerta di animali, esseri privi di ragione (= ta àloga zoa), intendeva sostituirli con l'offerta della vita etica e religiosa dell'uomo, essere razionale (= to logikòn zòon), appunto con un sacrificio spirituale (= logikè thysia).

Un passo parallelo è Pt. 2,4-5: "Stringendovi a lui (Cristo) pie tra viva, rigettata dagli uomini, ma scelta e preziosa davanti a Dio, anche voi venite impiegati come pietre vive per la costruzione di un edificio spirituale (= Oikos pneumatikòs), per un sacerdozio santo (= hieratèuma hàgion), per offrire sacrifici spirituali (= pneumatì kàs thysias) graditi a Dio, per mezzo di Gesù Cristo".

Qui i tra fattori del sistema culturale trovano un'interpretazione "spiritualizzante": tempio, sacerdozio, sacrificio. Tutti i credenti, uniti a Cristo, sono sacerdoti, vittime sacrificali, templi viventi.

In breve, il culto sacrificale dei credenti consiste nel prendere le distanze dall'egocentrismo del vecchio mondo, nel trasformarsi e rinnovarsi di continuo in profondità, per verificare, nella quotidianità del vivere storico e mondano, l'obbedienza al Dio misericordioso di Gesù Cristo e, aggiungiamo qui, l'amore solidale con i fratelli e con tutti gli uomini, come appare nello stesso capitolo della lettera ai Romani: "Il vostro amore sia sincero.. Amatevi gli uni gli altri con affetto fraterno... Siate solidali con i "santi" che versano nel bisogno. Praticate l'ospitalità. Invocate benedizioni su quelli che vi perseguitano: benedizioni, non maledizioni. Condividete gioia di chi gioisce e il pianto di chi piange". (Rm. 12,9.10.13.- 15).

Il Nuovo Testamento però non esclude qualsiasi forma di culto rituale o sacro. L'esistenza cristiana ha una sua essenziale dimensione sacramentale e la prassi della chiesa delle origini conosce soprattutto i riti del battesimo e della cena del Signore. Ma in questo modo non si finisce per reintrodurre il codice sacrale della separatezza? No, perchè il culto sacramentale si colloca accanto al culto della vita. In altre parole, viene meno la sua esclusività.

Tale abbinamento comunque richiede che se ne precisi il rapporto. Ci sembra illuminante, in proposito, il riferimento a Gesù di Nazaret che, la vigilia della morte, ha celebrato con i discepoli il rito del pane e del vino, profezia del suo imminente sacrificio della vita. Non altro infatti è il senso delle parole da lui pronunciate sul pane spezzato e distribuito ai discepoli e sul calice del vino fatto passare tra i commensali: "Questo pane è il mio corpo donato per voi"; "Questo vino è il mio sangue versato per voi" (cf. Lc. 22,19-22 e par.; 1 Cor. 11,23-25).

L'ultima cena dunque è relativa alla morte in croce; in altre parole, il culto rituale appare ordinato al culto della vita. E ancora, il simbolo sacro trae senso dalla realtà significata, che è il culto profano e mondano offerto dal crocifisso.

Simile è il rapporto stretto tra il culto della vita dei credenti e le loro liturgie sacramentali. Queste costituiscono la celebrazione simbolica della loro reale morte al peccato e della loro nuova vita di apertura a Dio nell'obbedienza e ai fratelli nell'amore. Detto altrimenti, nel rito i credenti rivivono, sotto forma simbolica e poetica, il culto profano e mondano della vita. Questo dunque precede quello e ne determina la verità. A sua volta, il culto rituale apre il credente a una continua verifica del culto profano e mondano.

In ogni modo, il primato d'importanza spetta senz'altro al culto della vita, che tuttavia non può fare a meno del culto rituale, essendo l'uomo per sua natura un essere che si esprime non solo nella prassi, ma anche nella poesia e nel simbolismo.

Più in profondità, il culto sacramentale dei cristiani dice essenzialmente riferimento al culto della vita di Gesù. Infatti, interpretando la tradizione protocristiana, Paolo nel cap. 6 della lettera ai Romani afferma che nel battesimo il credente solidarizza con la morte e risurrezione di Cristo, morendo così al peccato e vivendo una vita nuova. La cena del Signore poi è detta espressamente memoria della morte del Signore e partecipazione alla sua risurrezione, in attesa del suo ritorno glorioso (cf. 1 Cor. 11,17ss). Il culto sacramentale dunque visualizza il fatto che il culto della vita dei credenti si fonda sul culto della vita di Cristo, l'uno e l'altro celebrati ritualmente e poeticamente nella liturgia.

Cap. IV°

CRISTO ABOLISCE IL CODICE DELLA
SEPARATEZZA BASATO SULLA CONCEZIONE
DEL PURO E IMPURO

La concezione del puro e dell'impuro, propria della stessa tradizione sacerdotale dei circoli di Gerusalemme e più tardi irrigidita nel giudaismo del tempo di Cristo, vedeva il mondo abitato dalle forze della morte. In concreto, queste ritenevano annidate in determinate cose, animali, persone e sfere della vita e contagianti chiunque, internazionalmente o meno, vi entrasse in contatto. Così, per es., ogni donna in situazione mestruale, ma anche qualsiasi partorientente, versava in stato d'impurità (cf. Lv. 15,19ss; 12,1ss).

Al cadavere si attribuiva il potere mortifero di rendere impuro chiunque lo toccasse e la stessa casa in cui giaceva prima della sepoltura (Nm 19,11ss). Luoghi impuri per eccellenza erano i cimiteri. Le persone incirconcise erano in stato di perpetua impurità (cf. At. 10,28), come anche le loro abitazioni (cf. Gv. 18,28). Parimenti contaminante era cibarsi di carne di maiale (Lv. 11,7) e di altri animali (Lv. 11,1ss).

In realtà, si trattava di veri e propri tabù di carattere alimentare o sessuale vissuti per difendersi dall'assalto delle forze della morte, avvertite come minacciose e incombenti sull'esistenza mondiale dell'uomo, obbligato così a starsene lontano, per quanto possibile. Ecco dunque imporsi, quale norma suprema del vivere, il codice della più rigorosa separazione, come comanda il libro del Levitico che, dopo aver esposto l'articolata legge sulla distinzione di animali puri e impuri, così conclude: "Essa ha per scopo di separare il puro e l'impuro, gli animali che si possono mangiare e quelli che non si devono mangiare" (Lv. 11,47).

Se poi capita disgraziatamente di esserne investiti, la tradizione sacerdotale ha previsto e procurato una via sicura di uscita: lavarsi e lavare le cose impure, ma anche e soprattutto offrire sacrifici di purificazione, che ristabiliscono gli offerenti in una situazione di purezza di fronte alla minaccia delle forze della morte (cf per es. il cap. 5 del libro del Levitico).

Ora, il codice di separatezza tra puro e impuro è strettamente collegato a quello tra sacro e profano. Infatti, solo la persona in stato di purità, chiamata per questo purità rituale, può partecipare al culto, che è per eccellenza la sfera in cui dominano le forze della vita, essendovi presente Jahvè, il Dio della vita che non ha nulla a che vedere con il mondo dei morti. L'impurità costituisce un impedimento all'incontro culturale. D'altra parte, però, puro e impuro da un lato e sacro e profano dall'altro non sono combacianti.

Infatti se il sacro è per eccellenza la sfera del puro, non si può dire che l'ambito della profanità corrisponda a quello dell'impurità, che ne copre solo una parte. Alla separatezza del sacro dal profano si aggiunge dunque la separatezza, all'interno del vasto mondo profano, tra le sfere d'influenza delle forze della vita e quelle della morte.

Con questo codice tabuistico di separatezza Gesù di Nazaret ha rotto, anzitutto, con il suo comportamento libero da divieti e protezionismi esterni, quasi che la persona debba essere preservata da contatti mondani portatori di morte. Non fugge davanti a un lebbroso, ritenuto sommamente impuro (cf. Lv. cap. 13), che viene a lui supplice; giunge persino a toccarlo e lo guarisce (cf. Mc. 1,40ss e par.). Non evita contrade abitate in prevalenza da pagani, come i territori di Gerasa (cf. Mc. 5,1) e, più in generale, della Decapoli (Mc. 7,31). Sconfina anche in territorio pagano e accoglie la richiesta umile e pressante di una donna sirafenica di Tiro (Mc. 7,24ss). È pronto ad andare nella casa del centurione romano di Cafarnaò per guarirgli il servo (Mt. 8,5ss). Non si mostra scandalizzato o offeso dal fatto che una donna, affetta da perdite di sangue dagli organi sessuali e per questo impura, lo abbia toccato di nascosto (Mc. 5,25ss). Entra nella casa di Giairo in cui giaceva morta la figlioletta, che prende per mano comandandole di alzarsi (Mc. 5,35-43 e par.).

Ma, ancor più importante ci sembra la sua parola pronunciata apertamente contro il sistema della separatezza tra puro e impuro. Questo era stato interpretato in maniera estensiva dai farisei, come appare in un brano controversistico che li vede opporsi a Gesù e ai suoi discepoli: "Allora si riunirono attorno a lui i farisei e alcuni degli scribi venuti da Gerusalemme. Avendo visto che alcuni dei suoi discepoli prendevano cibo con mani impure, cioè non lavate - i farisei infatti e tutti i Giudei non mangiano se non si sono lavate le mani fino al gomito, attenendosi alla tradizione degli antichi, e tornando dal mercato non mangiano senza aver fatto le abluzioni, e osservano molte altre cose per tradizione, come lavature di bicchieri, stoviglie e oggetti di rame - quei farisei e scribi lo interrogarono: "Perché i tuoi discepoli non si comportano secondo la tradizione degli antichi, ma prendono cibo con mani impure?" (Mt. 7,1-5).

Rispondendo, Gesù anzitutto contesta ai suoi avversari un attaccamento alla tradizione della loro scuola abbinato a una imperdonabile trascuratezza del comandamento di Dio (vv. 6-13). Come si vede, si tratta di una risposta generale che prende di mira il caposaldo del fariseismo, cioè la parificazione della legge orale o tradizionale alla legge divina scritta.

Solo in un secondo momento, come continua la narrazione di Marco, entra direttamente in argomento sul puro e l'impuro; rivolgendosi alla gente infatti dice: "Non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa renderlo impuro; è invece ciò che esce dall'uomo a renderlo impuro" (7,15). Il detto, che anche la critica più radicale ricono-

sce a Gesù di Nazaret, appare costruito sulla netta contrapposizione tra esterno e interno - fuori e dentro: non il primo, bensì il secondo fa entrare l'uomo in un circuito perverso di forze della morte, esponendolo alla rovina. Con questa tagliente negazione, in realtà, Gesù abolisce il codice tabuistico del puro e dell'impuro. Resta però anche per lui evidente che l'esistenza umana è esposta ad influssi nefasti. Solo che questi sono localizzati all'interno della persona. La linea di demarcazione che separa le due sfere della vita e della morte non appare scritta sulla mappa del mondo, bensì è segnata nell'io stesso dell'uomo. È dentro di lui che si combatte la lotta tra vita e morte, tra creatività e distruttività.

In una spiegazione successiva, che probabilmente risale alla comunità cristiana primitiva, ecco come egli si spiega davanti ai soli discepoli: "Siete anche voi così privi di intelletto? Non capite che tutto ciò che entra nell'uomo dal di fuori non può renderlo impuro, perchè non gli entra nel cuore ma nel ventre e va a finire nella fogna?" Dichiarava così puri tutti gli alimenti. Quindi soggiunse: "Ciò che esce dall'uomo, questo si rende impuro l'uomo. Dal di dentro infatti, cioè dal cuore degli uomini, escono le intenzioni cattive: fornicazioni, furti, omicidi, adulteri, cupidigie, malvagità, inganno, impudicizia, invidia, calunnia, superbia, stoltezza. Tutte queste cose cattive vengono fuori dal di dentro e rendono impuro l'uomo" (Mc. 7, 18-23).

Qui sono contrapposti il cuore dell'uomo e ciò che, come il cibo, non coinvolge in profondità la persona. Ora è nel centro decisionale del soggetto (=cuore) che vita e morte, creatività e distruttività si combattono senza esclusione di colpi. È attraverso la sua decisionalità che l'uomo si colloca nella sfera d'influenza della vita o in quella della morte.

Il mondo, inteso come natura, può essere dunque ritenuto sostanzialmente neutrale in tale lotta che si combatte dentro le persone, che ne sono i protagonisti. Certo, noi possiamo precisare che le decisioni umane, precedute da giudizi valutativi e seguite da coerenti comportamenti, non vengono prese nella camera oscura dell'io personale separato da ogni realtà esterna, in una atmosfera rarefatta, pura. Le persone che valutano, decidono e agiscono non sono microcosmi autosufficienti, senza porte nè finestre, ma esseri-al-mondo e il contesto sociale, economico, politico, culturale, religioso vi influisce in maniera più o meno rilevante. Tutto vero, ma non annulla il fatto che per Gesù il fattore determinante per la vita e la morte si colloca nella sfera della persona, più esattamente nella sua libertà decisionale. In breve, non si deve interpretare il suo pronunciamento evangelico in senso individualistico e intimistico: il cuore definisce la personalità profonda dell'uomo, essere mondano.

In questo modo siamo strappati radicalmente da servitù avviliti nei confronti della natura, in concreto rispetto a cibi, fenomeni sessuali, malattie, come la lebbra, e alla stessa morte. La vita e la

morte non dipendono dal nostro costitutivo inserimento nel mondo naturale, bensì dall'esercizio della nostra libertà personale e storica. Il mondo naturale, di cui anche gli uomini fanno parte, non è selezionabile in modo da determinarvi zone sicure e ambiti minacciosi, scomparti protettivi e angoli pericolosi, situazioni produttive per se stesse di vita e condizioni afferenti la morte. Esso è uniformemente creatura buona di Dio, scelto come proprio habitat dal suo figlio unigenito, luogo di rivelazione divina.

Nessun processo di demonizzazione è dunque ammissibile. In realtà, nessun diavolo partatore di morte abita i sepolcri, perchè posseso di malati nel fisico e nelle psiche, si nasconde nella sfera della sessualità umana, fa suoi i cadaveri, contamina determinati gruppi umani. Per parte sua il mondo è innocente, il vero e unico responsabile della vita e della morte è l'uomo, visto nella sua relazionalità interpersonale, sociale e storica.

Il codice tabuistico del puro e impuro, applicato agli incircoscisi, gioca un ruolo decisivo nel racconto lucano della conversione di Cornelio, il primo pagano introdotto nella chiesa da incircosciso secondo l'autore degli Atti degli Apostoli. Anzitutto significativa è la visione estatica avuta da Pietro a Giaffa: "Vide il cielo aperto e un oggetto che discendeva come una tovaglia grande, calata a terra per i quattro capi. In essa c'era ogni sorta di quadrupedi e rettili della terra e uccelli del cielo. Allora risuonò una voce che gli diceva: "Alzati, Pietro, uccidi e mangia!". Ma Pietro rispose: "No davvero, Signore, poichè io non ho mai mangiato nulla di profano e di immondo". E la voce di nuovo a lui: "Ciò che Dio ha purificato, tu non chiamarlo più contaminato" (At. 10,11-16). Si tratta evidentemente di una visione simbolica: gli animali impuri, che la voce celeste indica a Pietro perchè se ne cibi, rappresentano i pagani incircoscisi. Il no inorridito dell'apostolo esprime plasticamente le resistenze della chiesa primitiva ad accogliere i pagani senza la loro previa circoscisione: resistenze che si oppongono all'iniziativa universalistica di grazia del Dio di Gesù Cristo.

D'altra parte, Pietro è perplesso sul significato della visione estatica; ma la sua perplessità cede il posto a una chiara comprensione del disegno divino, quando incontra gli inviati di Cornelio che lo invitano a casa del centurione pagano di Cesarea per ascoltare dalla sua bocca la parola del Signore. Ecco infatti quando dice nell'abitazione di Cornelio: "Voi sapete che non è lecito per un Giudeo unirsi o incontrarsi con persone di altra razza, ma Dio mi ha mostrato che non si deve dire contaminato o impuro nessun uomo. Per questo sono venuto senza esitare quando mi avete mandato a chiamare" (At. 10,28-29a). Il codice tabuistico della separatezza è qui abolito con la stessa radicalità riscontrata nel detto di Gesù di Mc. 7,15 analizzato sopra: non c'è alcuna persona impura. Lo sostituisce il codice della parità di tutti gli uomini di fronte all'accogliente Dio di Gesù Cristo: "In verità sto rendendomi conto che Dio non discrimina le persone, ma chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui accetto".

Ma se Pietro e i suoi accompagnatori giudeo-cristiani avevano aperto gli occhi, così non era della chiesa giudeo-cristiana di Gerusalemme che mise sotto processo l'apostolo per l'accaduto: "Sei entrato in casa d'incirconcisi e hai mangiato con loro!" (At. 11,3). L'inquisito si difende appellandosi alla volontà e all'azione di Dio che si è disvelato nella visione estatica e poi nel dono dello Spirito elargito ai pagani (cf. At. 11,4-17). Gli interroganti non possono che arrendersi: "Dunque anche ai pagani Dio ha concesso che si convertano perchè abbiano la vita" (At. 11,18).

Sempre a Pietro l'autore degli Atti degli Apostoli riconosce il compito, nell'assemblea del cosiddetto concilio di Gerusalemme, di giustificare la prassi missionaria della chiesa di Antiochia di Siria che accoglieva i convertiti incirconcisi senza frapporre alcuna condizione di previa giudaizzazione: "Dio non ha fatto nessuna discriminazione tra noi e loro, purificandone i cuori con la fede" (At. 15,9). Ma poi Luca abbina a questa soluzione di apertura il compromesso suggerito da Giacomo, fratello del Signore e capo della chiesa gerosolimitana (cf. At. 15,19-20), per le comunità cristiane miste: pro bono pacis i pagano-cristiani si astengano da divieti alimentari e sessuali che pregiudicano la convivenza con i giudeo-cristiani: "Abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi, di non imporvi nessun altro obbligo al di fuori di queste cose necessarie: astenervi dalle carni offerte agli idoli, dal sangue, dagli animali soffocati e dalla impudicizia" (At. 15,28-29).

Si deve inoltre registrare il conflitto scoppiato nella chiesa antiochena che ha visto su posizioni opposte Pietro e Paolo (cf. Gal. 2,11-14). In un primo tempo Pietro, giunto ad Antiochia, si era conformato alla prassi seguita in loco: mangiava tranquillamente con gli incirconcisi senza attenersi ad alcun divieto alimentare. Ma poi vennero da Gerusalemme degli ispettori inviati da Giacomo per far osservare il decreto del concilio gerosolimitano e Pietro rientrò nei ranghi, meritandosi la decisa reazione di Paolo, che vi scorse un'indebita pressione sui pagano-cristiani: questi, non sopportando la discriminazione, erano così tentati di farsi cinconcidere.

In conclusione, l'abolizione del codice tabuistico della separazione tra puro e impuro fa di ogni uomo un sereno abitante del mondo e un membro solidale della famiglia umana. La fede del credente nella Parola eterna di Dio diventata "carne", cioè essere mondano, è alla radice del suo atteggiamento di radicale laicità sdemonizzante il mondo, in cui nessuna realtà naturale di carattere alimentare, sessuale e funerario è potatrice di morte e rende alcune categorie umane "ietatrici". La solidarietà con il mondo e con tutti gli uomini costituisce la vera posta in gioco della contestazione del codice tabuistico.

All'inizio dell'era cristiana la società giudaica si presentava al suo interno molto frammentata, divisa in classi e gruppi nettamente separati. Ecco un testo significativo della letteratura giudaica che regola il diritto matrimoniale in base a una divisione tripartita: "Sacerdoti, leviti e israeliti (a pieno titolo) possono sposarsi tra loro. Leviti, israeliti, figli illegittimi di sacerdoti, proseliti e liberti possono sposarsi tra loro. Proseliti, liberti, bastardi, schiavi del tempio, figli di padre sconosciuto e trovatelli possono sposarsi tra loro" (Qid. IV,1). Abbiamo dunque tre gruppi giudaici divisi secondo il criterio della purezza del sangue: famiglie di origine legittima (sacerdoti leviti e israeliti a pieno titolo), famiglie di origine illegittima colpite da impurità leggera (figli illegittimi di sacerdoti, proseliti e liberti), famiglie di origine illegittima colpite da impurità grave (bastardi o figli adulterini, schiavi del tempio, figli di padre sconosciuto e trovatelli). Le limitazioni portate al diritto di sposarsi stanno a indicare chiaramente la presenza di barriere separanti categoria da categoria.

Si noti poi come il criterio della purezza del sangue o dell'origine genuinamente israelitica sia subordinato al criterio della purità o santità rituale; quelle persone infatti che non possono dimostrare un'ascendenza israelitica più o meno lontana, ma hanno origini, vicine o lontane, samaritane, pagane, o anche sono di estrazione sociale infamante si suppone che siano contaminate e contaminanti.

Più in generale, prendendo in considerazione anche i rapporti della società giudaica con il mondo circostante, possiamo rilevare la presenza di discriminazioni molto rigide e non prive di odio e di violenza. Anzitutto; una netta contrapposizione esisteva tra circoncisi e in circoncisi, cioè tra israeliti e pagani. Si sa, per esempio, che i primi chiamavano spregiativamente i secondi "cani". Ecco un detto rabbinico: "Chi mangia con un idolatra è come uno che mangia insieme con un cane; come il cane è incirconciso, così lo è anche l'idolatra" (Pirché di R. Eliezer, 29). Al motivo religioso-rituale, cioè l'idolatria e l'assenza della circoncisione, si deve aggiungere la ragione politica: i giudei erano allora dominati dai romani e mal sopportavano il giogo straniero.

Da parte sua, il mondo pagano ricambiava con pari moneta. Per es. Cicerone non esitò a qualificare la religione ebraica "superstizione barbara" (Pro Flacco 28,67) e con disprezzo affermò che i giudei sono nati per essere schiavi (De Prov. cons. 5,10). Nel cap. V delle sue Storie Tacito sintetizza, in una specie di summa dell'antisemitismo antico, le calunnie più diffuse nel mondo greco-romano.

I samaritani, fedeli alla tradizione mosaica e al Pentateuco, non erano certo degli idolatri, nè incirconcisi, eppure tra essi e i giudei correva cattivo sangue. Nati dalla mescolanza dei nativi con popolazioni mesopotamiche, importate a viva forza dagli assiri dopo la distruzione di Samaria e la deportazione dei ceti superiori della popolazione israelitica nel 721, dunque di non pura ascendenza israelitica, respinti dai giudei rimpatriati dall'esilio babilonese, avevano costruito sul Garizim un tempio alternativo a quello di Gerusalemme, probabilmente già nel IV secolo a.C., distrutto alla fine del sec. II a.C. da Giovanni Ircano, capo asmoneo della Giudea. Al tempo di Gesù si era addirittura giunti a equipararli, dal punto di vista rituale e culturale, ai pagani.

Negli ultimi decenni prima della distruzione del tempio (70 d.C.) le donne samaritane erano considerate impure e fonte d'impurità già dalla culla. Si deve pure ritenere che fosse proibito ai giudei il matrimonio con samaritani. Non ha dunque torto Gv. 4,9 quando annota che 'i giudei non hanno relazione alcuna con i samaritani'.

Di carattere prettamente politico-religioso era invece l'avversione degli zeloti contro i dominatori romani. Per essi l'unico re era Dio e respingevano la pretesa degli stranieri di governare la Palestina. Testimonia infatti Giuseppe Flavio che "tenevano alla libertà con grande tenacia e riconoscevano come loro signore e re soltanto Dio" (Ant. Iud. 18,23). I romani li detestavano chiamandoli sicari, perchè, armati di pugnale o di piccole spade, non esitavano ad uccidere soldati delle guarnigioni romane e anche giudei collaborazionisti. Nel 66 d.C. riuscirono a sollevare tutto il popolo contro la potenza imperiale di Roma ma votandolo così alla disfatta.

Interna alla società giudaica si presentava la frattura tra i farisei e il popolo ignorante e inosservante (= 'am-ha'ares). Quelli erano una netta minoranza, circa 6000, ma godevano di grande prestigio, data la loro riconosciuta e stimata pietà, fatta di puntuale osservanza delle seicento e più prescrizioni della legge mosaica e della tradizione dei padri, soprattutto in materia di purità rituale e di pagamento delle decime sui proventi. Erano riuniti in comunità chiuse agli estranei e caratterizzate da agapi fraterne e religiose (=haburòt). Li definiva il codice della separatezza dal popolino non praticante; farisei infatti vuol dire "separati" (= perùshìm), ma si chiamavano anche "santa comunità".

Si aggiunga che al fariseismo appartenevano in maggioranza gli scribi, rappresentanti nel supremo Sinedrio insieme con l'aristocrazia sacerdotale e quella laica, vera classe emergente in seno alla società giudaica e unica dominatrice dopo la distruzione del tempio gerosolimitano del 70, che vide sparire dalla scena la classe sacerdotale e il "partito" conservatore dei Sadducei. Il loro potere e prestigio nasceva dalla conoscenza specialistica ed elitaria delle Sacre Scritture, soprattutto del versante normativo della legge mosaica, da essi interpretata con una fitta casistica capace di creare una "sieve" protettiva attorno all'esistenza umana, tutta e sempre sotto il segno dell'obbedienza al comando divino.

Un gruppo grandemente disprezzato nella società giudaica era quello dei pubblicani, costituito, per lo più, da esattori d'imposte ma anche da appaltatori di tasse, come testimonia per es. Luca di Zaccheo "capo di pubblicani" (architelônes) di Gerico (19,1). I dominatori romani infatti non riscuotevano direttamente i tributi; la riscossione era affidata appunto a imprese locali organizzate autonomamente in modo articolato con il grande appaltatore e i piccoli esattori subalterni. A parte l'odiosità che sempre e ovunque accompagnava chi fa pagare le tasse, in Palestina i pubblicani erano coperti di disprezzo per la loro esosità e immoralità, in quanto riscuotevano molto di più di quanto era dovuto all'erario romano. Un mestiere che li collocava, anche se ricchi, almeno a livello degli appaltatori di tributi, ai margini della società puritana del tempo.

La discriminazione dei pubblicani appare anche dal punto di vista del diritto: erano infatti privati dei diritti civili e politici posseduti da ogni israelita, anche dai bastardi, cioè da coloro che erano nati da unione adulterina. Come gli schiavi, non potevano essere testimoni in un processo.

Nel diversificato panorama del giudaismo del tempo di Cristo si deve ancora distinguere la setta dei qumraniti, venuti alla luce nelle sensazionali scoperte del Mar Morto a partire dal 1947. Nauseati dalla corruzione della classe sacerdotale di Gerusalemme e contrari ai compromessi di coscienza a cui erano scesi anche i gruppi giudaici più rigorosi, come i farisei, si erano ritirati nel deserto della Giudea per condurvi una vita di integrale osservanza della legge mosaica e di massima purità. Il loro elitarismo religioso-morale era così estremo da considerarsi la sola comunità santa d'Israele, oggetto esclusivo dell'elezione divina. Se questa tradizionalmente era applicata al popolo - vedi soprattutto la riflessione teologica del Deuteronomio - , ora viene riferita ad un piccolo gruppo, che pertanto si afferma come setta di eletti e di puri, separati non solo dagli incirconcisi ma anche dal resto del popolo israelitico.

Il precetto dell'amore è rigorosamente ristretto ai membri della comunità, mentre per gli altri uomini vale il comandamento divino dell'odio: infatti regola divina fondamentale del Manuale di disciplina è quella di "amare tutti i figli della luce, ciascuno secondo la sorte riservatagli dal pensiero di Dio, e odiare tutti i figli delle tenebre, ciascuno secondo la sua colpevolezza nel giudizio di vendetta di Dio". Inoltre da un altro libro della comunità, dal significativo titolo di Guerra dei Figli della Luce contro i Figli delle Tenebre, sappiamo che i qumraniti si preparavano a combattere la guerra santa, loro figli della luce, contro i pagani, figli delle tenebre.

Infine secondo il codice sociologico di separatezza discriminatrice sono stati interpretati e vissuti, in seno al giudaismo, i rapporti tra uomini e donne. Soprattutto nelle famiglie di rango, erano in uso regole di estrema riservatezza e forme di vita simili alla clausura. Ogni donna doveva portare in pubblico il velo, ma le più zelanti si coprivano il capo e si velavano il volto persino in casa. Per un discepolo degli scribi era vergognoso parlare con una donna in istrada.

Non bisogna tuttavia generalizzare, perchè negli strati popolari, specialmente in campagna, i costumi erano meno rigidi che nella aristocrazia gerosolimitana. Comunque, è vero che dal punto di vista giuridico le donne versavano in condizioni di netta inferiorità, quasi di minorità. La patria potestas era pressochè illimitata sulle figli nubili; le maritate poi passavano dalla soggezione al padre a quella maritale. Basti pensare alla poligamia permessa dalla legge, con la presenza in casa di una o più concubine, e al diritto di divorziare che spettava solo al marito, per cui si può parlare più propriamente di ripudio. Senza dire dell'incapacità legale delle donne di deporre come testimoni in un processo.

Anche sul piano religioso valeva la discriminante. Le donne erano tenute a osservare tutte le proibizioni della legge, mentre erano libere di fronte a diverse prescrizioni, quali il dovere di andare pellegrini a Gerusalemme durante le tre grandi feste giudaiche: la pasqua, la pentecoste, il giorno dell'espiazione, e di recitare ogni giorno la preghiera "Ascolta Israele!". Nessun obbligo poi di studiare la legge. Di R. Eliezer (circa il 90 d.C.) si sono tramandati questi due detti: "Chi insegna la Tora alla figlia le insegna il libertinaggio" (Sota III, 4); "E meglio bruciare la Tora piuttosto che trasmetterla alle donne" (Ibid).

Certo, il codice di separatezza discriminante, presente nella società giudaica del tempo di Gesù, era motivato da ragioni varie: purezza della razza, coscienza religiosa, divieti tabuistici, puritanesimo moralistico, concezioni antropologiche e anche tendenze politiche. Ma vi si scorge, al fondo, uno schema unificante, l'antitesi noi-gli altri. Il "noi" del gruppo che si sente depositario della verità, sia essa religiosa, morale o politica, e costitutivo del piccolo resto dei puri, degli eletti o degli osservanti, si separa rigidamente da tutti gli altri uomini, visti e vissuti come i diversi e per questo da escludere dalla propria socialità. Nelle forme estreme è un "noi" che, attraverso un processo di accentuata identità, giunge a diventare settario e fanatico, ritenendosi esclusivo possessore di tutta la verità. Al di fuori ci può essere soltanto tenebra ed errore, un mondo minaccioso di infedeli e nemici, contro cui combattere respingendo l'assedio o contrattaccando. Indubbiamente i qumraniti possono essere annoverati tra le sette che hanno tradotto in forma estrema il codice sociologico della separatezza discriminante.

Indubbiamente bisogna riconoscere che Gesù si è prefissato di agire e influire sui suoi correligionari da giudeo con i giudei. Si spiega così che la tradizione matteana abbia potuto attribuirgli la dichiarazione: "Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa di Israele" (Mt. 15,24). Ma non si tratta, in ogni modo, di una presa di posizione escludente il mondo pagano. In realtà, la tradizione evangelica ci ha conservato il ricordo di due suoi incontri con i circuncisi di cui ha accolto la richiesta fiduciosa, nè più nè meno come ha fatto con tanti giudei postulanti.

Con una particolarità però: le guarigioni di cui sono stati beneficiari dei pagani si sono compiute a distanza o da lontano. Si veda, per il racconto della sirofenicia, Mc. 7,24-30 e Mt. 15,21-28 e, per la narrazione incentrata nel centurione romano di Cafarnao, Mt.8,5-13; Lc. 7,1-10; Gv. 4,46-53. Questa coincidenza, che vede abbinati il motivo topografico della lontananza o distanza e il dato socio-culturale del pagano o incirconciso, si spiega ottimamente in base a criteri di lettura di carattere linguistico: la distanza spaziale e la distanza culturale-religiosa vanno di pari passo. I pagani sono lontani fisicamente, ma soprattutto "spiritualmente", esclusi dalla salvezza considerata appannaggio esclusivo dei vicini, vale a dire dei giudei privilegiati in forza della loro storia di elezione divina. I brani evangelici, di fatto, intendono significare che tale distanza non costituisce un ostacolo all'azione liberatrice di Gesù che, intervenendo, rende vicini i lontani, familiari gli estranei, accolti i rifiutati. Esattamente come si esprime, con linguaggio teologico, la lettera agli Efesini in 2,13: "Ora invece, in Cristo Gesù, voi che un tempo eravate i lontani siete diventati i vicini grazie al sangue di Cristo".

Si dirà che solo eccezionalmente Gesù ha benedetto i pagani, appunto la donna cananea di Tiro e il centurione romano di Cafarnao. Ma basterebbe anche un solo caso per spezzare la rigidità del codice della discriminazione. Soprattutto si deve fare attenzione alle motivazioni addotte in proposito. All'inizio Gesù si nega duramente alla richiesta della sirofenicia che lo pregava di guarire la figlioletta "posseduta da uno spirito impuro": "Non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini" (Mc. 7,27). Ma poi si lascia vincere dalla sua insistenza: "Ma anche i cagnolini sotto la tavola mangiano delle briciole dei figli" (Mc.7,28); e le dice: "Per questa tua parola va', il demonio è uscito da tua figlia" (Mc. 7,29). Egli lega così strettamente guarigione e fiducia in lui o nella potenza di Dio operante nella sua persona, superando, nello stesso tempo, ogni discriminazione tra giudei e pagani. Tutti gli uomini sono uguali di fronte alla sua venuta di inviato definitivo di Dio al mondo, tutti chiamati alla salvezza a condizione che credano.

Analoga è la forza dimostrativa del racconto della guarigione del servo/figlio del centurione romano di Cafarnao, che mostra grande fiducia in Cristo. Questi allora al presente dice: "In verità vi dico, presso nessuno in Israele ho trovato una fede così grande. Ora vi dico che molti verranno dall'oriente e dall'occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli, mentre i figli del regno saranno cacciati fuori nelle tenebre, ove sarà pianto e stridore di denti". Poi si rivolge al centurione: "Va', e sia fatto secondo la tua fede" (Mt. 8,10-13). Gli uomini si divideranno non più secondo codici discriminanti di carattere religioso, morale, tabuistico, bensì in base alle loro scelte personali di fede e incredulità.

Anche con i samaritani i rapporti di Gesù furono eccezionali, ma le testimonianze evangeliche in materia bastano a certificare la sua estraneità al codice della separatezza discriminante. E' vero che Mt.

10,5-6 gli mette in bocca il seguente comando missionario: "Non andate fra i pagani e non entrate nelle città dei Samaritani; rivolgetevi alle pecore perdute della casa d'Israele". Ma con probabilità si tratta di un detto elaborato da circoli giudeo-cristiani tradizionalisti per giustificare la loro concezione particolaristica della salvezza. Comunque, l'evangelista lo ha riportato limitandone la portata alla missione prepasquale dei discepoli, mentre per la missione postpasquale vale l'orientamento universalistico (cf. Mt. 28,18-20).

In realtà, ricordi storici molto precisi, presenti in tre testi lucani, chiariscono l'atteggiamento di Cristo. Anzitutto l'evangelista narra come Gesù e i suoi discepoli, in pellegrinaggio verso Gerusalemme, giunti a un villaggio samaritano, si videro rifiutata l'ospitalità, un dovere di prim'ordine in quel mondo. Allora, indignati, i fratelli Giacomo e Giovanni dissero al maestro: "Signore, vuoi che diciamo che scenda un fuoco dal cielo e li consumi?" (Lc. 9,54). Ma furono da lui rimproverati e il gruppo partì alla volta di un altro villaggio (v. 55).

Più conosciuto il racconto parabolico di Lc. 10,29-37: Gesù ha scelto un samaritano quale modello di concreto amore per gli altri. Tra i tre personaggi della narrazione che vi passano vicino, un sacerdote, un levita e appunto un samaritano, solo quest'ultimo si cura del malcapitato steso mezzo morto sulla strada. Lo stesso interlocutore giudeo, un rabbi, dietro esplicita domanda di Cristo: chi dei tre si è dimostrato prossimo dello sconosciuto vittima dei briganti, riconosce che è stato il samaritano: "Chi ha avuto compassione di lui". Al parabolista infine spetta di concludere: "Va' e anche tu fa' lo stesso". Un samaritano scelto a modello da imitare per i giudei!

Di forza polemica è ricco anche il brano lucano 17,11-19, in cui Luca narra come di dieci lebbrosi mandati da Gesù e inviati ai sacerdoti per la doverosa verifica d'ufficio, uno soltanto ritorna a ringraziare il benefattore. Questo allora si stupisce: "Non sono stati guariti tutti e dieci? E gli altri nove dove sono? Non si è trovato chi tornasse a render gloria a Dio, se non questo straniero?". Quindi si rivolge al samaritano: "Alzati e va', la tua fede ti ha salvato!". La guarigione è stata concessa a tutti, ma la salvezza al solo che ha creduto. In realtà, essa non è ipotecabile dai privilegiati giudei e neppure è preclusa agli scismatici samaritani, bensì è possibilità di grazia dischiusa parimenti a chiunque vi si apra fiducioso.

Il cap. IV del Vangelo giovanneo infine, che narra l'incontro di Gesù con una donna di Samaria al pozzo di Sichem, sta a testimoniare come egli abbia infranto, nello stesso tempo, due codici di separazione discriminante presenti nel giudaismo del tempo: ha parlato da solo, a tu per tu, con una donna e questa era samaritana. Non per nulla i discepoli, di ritorno dal centro abitato si erano recati a fare provviste, se ne stupiscono (v. 27). D'altra parte l'evangelista Giovanni ha ben interpretato la scena affermando come ormai nè il Garizim in

Samaria nè il monte Sion a Gerusalemme valgono quali luoghi sacri di adorazione del Padre, che postula come autentici suoi adoratori quanti nella loro vita mondana sono animati dallo Spirito e rispondono positivamente alla rivelazione definitiva di Dio compiuta in Gesù (v. 23-24).

Nessun disprezzo verso il popolino ignorante e inosservante da parte di Gesù; anzi egli se ne è preso amorevolmente cura, liberandolo dal giogo insopportabile delle centinaia di prescrizioni e divieti della legge mosaica interpretata dai rabbi e chiamandolo alla sua sequela di maestro umile e mite, puro da alterigia di casta e da orgoglio religioso: "Venite a me voi tutti che siete affaticati ed oppressi, e io vi ristorerò. Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete ristoro per le vostre anime. Il mio giogo infatti è dolce e il mio carico leggero" (Mt. 11,28-30).

La cosiddetta fonte dei detti di Gesù poi, a cui hanno attinto Luca e Matteo, ma che non fu utilizzata da Marco, ci ha conservato una sua significativapreghiera di lode a Dio. Il suo messaggio dell'imminenza e irruzione del regno era stato accolto dal popolino, mentre le guide ufficiali e morali del giudaismo vi avevano opposto un netto rifiuto: un successo e un insuccesso che parimenti lo mettevano in cattiva luce. Egli però vi scorge il duplice risultato di un'iniziativa di grazia del Padre a favore dei disprezzati aderenti e di una condanna divina degli orgogliosi oppositori: "Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra perchè hai tenute nascoste queste cose (= il mistero del regno) ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perchè così è piaciuto a te" (Mt. 11,25-26; cf. Lc. 10,21).

In proposito si veda anche Gv. 7,45,52: non solo gli adepti guadagnati da Gesù alla causa del suo messaggio sono gente spregevole agli occhi dell'aristocrazia sacerdotale di Gerusalemme e della puritana corporazione farisaica, ma anch'egli, come galileo, viene annoverato tra i marginali della società giudaica. Ecco le parole disdegnose dei farisei a chi aveva manifestato una certa simpatia per il galileo: "Forse vi siete lasciati ingannare anche voi? Forse gli ha creduto qualcuno tra i capi, o fra i farisei? Ma questa gentaglia, che non conosce la Legge, è maledetta!" (vv. 48-49).

Nè ritengamo giustificata l'obiezione del notabile fariseo Nicodemo che, garantista, domandava un'accurata indagine su Gesù prima di condannarlo: "Sei forse anche tu della Galilea? Studia e vedrai che non sorge profeta alcuno della Galilea" (v. 52).

Ancor più compromettente risultò la solidarietà scandalosa da lui dimostrata ai pubblicani e ai peccatori pubblici. Non esitò a chiamare nel ristretto gruppo dei discepoli il pubblicano Levi (Mc. 2,13-14 e Lc. 5,27-28), che il primo evangelista chiama Matteo (Mt. 9,9). Non si fece scrupolo di sedersi a tavola in compagnia di Levi e dei suoi colleghi (Mc. 2,15ss), suscitando l'indignazione dei puri e degli os-

servanti. Ma ecco la giustificazione del suo scandaloso operato: "Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati; non sono venuto per chiamare i giusti, ma i peccatori" (Mc. 2,17 a par.). Si noti bene: Gesù riconosce senza mezzi termini che i pubblicani sono degli strozzini esosi, ma non per questo, dice, sono da ghettizzare; comunque la sua missione lo porta proprio verso di loro per ricuperarli.

Analogo appare il senso della testimonianza di Lc. 19,1ss: a Gerico si è autoinvitato a casa di Zaccheo, capo dei pubblicani della città. La disapprovazione della sua iniziativa è unanime: tutti a mormorare e a dire: "E' andato ad alloggiare da un peccatore!" (v. 7). Zaccheo, però, toccato dal suo gesto di solidarietà, si converte promettendo un adeguato risarcimento a quanti aveva derubato. E Gesù: "Oggi la salvezza è entrata in questa casa, perchè anch'egli è figlio di Abramo; il Figlio dell'uomo, infatti, è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto" (vv. 9-10).

Il quadro non cambia in un altro passo di Luca: "Si avvicinavano a lui tutti i pubblicani e i peccatori per ascoltarlo. I farisei e gli scribi mormoravano: Costui riceve i peccatori e mangia con loro" (Lc. 15,1-2). Provocato, Gesù risponde con tre parabole parallele: la moneta smarrita, la pecora perduta e il figlio prodigo. La giustificazione del suo atteggiamento controcorrente sta nella stessa volontà e azione di Dio teso al ricupero dei perduti. La sua solidarietà con i peccatori pubblici e i pubblicani ne è la concretizzazione storica. Rifiutare lui significa dire di no a Dio solidale con i perduti, impegnato a far sì che il loro smarrimento non si traduca in una perdita irrimediabile.

Gli avversari lo hanno etichettato come "amico dei pubblicani e dei peccatori" (Mt. 11,19 e Lc. 7,34) e a ragione, ma senza sapere che questa amicizia umana, per essi altamente negativa, incarnava l'amicizia di Dio stesso per la feccia della società giudaica.

Infine non è esagerato dire rivoluzionaria la sua dichiarazione polemica nei confronti dell'élite religiosa conservataci in Mt. 21,31-32: "In verità vi dico: I pubblicani e le prostitute entrano nel regno di Dio mentre voi no. E' venuto a voi Giovanni nella via della giustizia e non gli avete creduto; i pubblicani e le prostitute invece gli hanno creduto, al contrario, pur avendo visto queste cose, non vi siete nemmeno pentiti per credergli". Dunque le più consolidate classificazioni cessano di valere e ormai l'uomo si gioca tutto il suo destino ultimo nella risposta alla parola divina proclamata dal Battista e da Gesù. Conversione e fede costituiscono la sola porta di accesso all'incontro riconciliatore con Dio, come mostra anche la parabola del fariseo e del pubblicano. Il primo, giunto al tempio, vanta nella preghiera i suoi meriti di osservante della legge e uomo religiosamente e moralmente superiore. Il secondo si reca al tempio e "fermatosi a distanza, non osava nemmeno alzare gli occhi al cielo, ma batteva il petto dicendo: O Dio, abbi pietà di me peccatore" (Lc. 18,13). Per questo nè è uscito perdonato, contrariamente al fariseo (v. 14).

Anche nei confronti delle donne Gesù si è dimostrato libero da pregiudizi inveterati e da evidenze culturali che le davano inferiori

agli uomini. Già si è detto della sua libertà nell'incontro con la sa maritana (Gv. 4). Aggiungiamo la testimonianza di Lc. 7,36ss: invita to a casa dal fariseo Simone, accetta i gesti affettuosi di un'innominata peccatrice pubblica: "...e fermatasi dietro si rannicchiò pian gendo ai piedi di lui e cominciò a bagnarli di lacrime, poi li asciu gava con i suoi capelli, li baciava e li cospargeva di olio profumato" (v. 38).

Ma ancor più probativa appare l'annotazione di Lc. 8,1-3: Gesù era accompagnato, nella sua missione itinerante, dai dodici e da alcune donne che erano state guarite da spiriti cattivi e da infermità: Ma ria di Magdala, dalla quale erano usciti sette demoni, Giovanna, moglie di Cusa, amministratore di Erode, Susanna e molte altre, che li assistevano con i loro beni. La notizia viene confermata da Mc. 15, 40-41: "C'erano anche sul Golgota! alcune donne, che stavano ad os servare da lontano, tra le quali Maria di Magdala, Maria madre di Giacomo il minore e di Joses, e Salome, che lo seguivano e lo servivano quando era ancora in Galilea, e molte altre donne che erano salite con lui a Gerusalemme" (cf. Mt. 27,55-56; Lc. 23,49). Un "rabbi" seguito da discepoli!

Sul piano del diritto matrimoniale poi di rilievo è il suo pronunciamento contro il ripudio della moglie da parte del marito (cf. Mc. 10,1-12 e par.). Questo stesso testo inoltre, sia pure di sbieco, attesta il suo rifiuto della poligamia, quando egli cita il famoso passo di Gn. 2,24 che abbina con Gn. 1,27: "Ma all'inizio della crea zione Dio li creò maschio e femmina; per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e i due saranno una carne sola. Sicchè non sono più due, ma una sola carne" (Mc. 10,8 e par.).

Lo zelotismo dei nazionalisti di Galilea - il movimento risale a Giuda il Galileo, inizio primo secolo dell'era cristiana - è battuto in breccia da Gesù non solo quando rifiuta il messianismo politico e trionfalistico, ma anche facendo coabitare nel piccolo gruppo dei suoi discepoli un pubblicano o collaborazionista come Levi e uno zelota come Simone (cf. Lc. 6,15; At. 1,13). Senza dire del suo imperativo di dare a Cesare quello che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio, dunque della sua adesione al pagamento delle imposte al dominatore romano (cf. Mc. 12,13-17 e par.).

Contrario allo zelotismo e al settarismo qumranico appare soprattutto il suo comandamento dell'amore dei nemici (cf. Mt. 5,43-48; Lc. 6,27-36). Tuttavia esso non si restringe certo a questa applicazione politica o apocalittica e non si limita ai rapporti con i dominatori romani. E' la stessa categoria generale di nemici ad essere tolta di mezzo e annullato il codice della "nemicità". In questo senso: di fronte al nemico personale o sociale, politico o religioso egli postula che si reagisca non da nemico, bensì da amico. Viena così superata la ristrettezza del codice abituale di comportamento umano: amico con gli amici e nemico con i nemici. Dunque è l'amicizia illimitata che costituisce il codice regolativo dei rapporti umani.

Nello stesso tempo, il comandamento dell'amore dei nemici scioglie la rigida contrapposizione "noi - gli altri": questi sono accettati semplicemente come diversi, senza vedere nella loro diversità una minaccia per se stessi, una presenza nemica da combattere e, possibilmente, da annientare.

Di grande rilievo, infine, è nel comandamento dell'amore dei nemici la motivazione addotta: perchè il Padre celeste ama gli uomini con amore indiscriminato, facendo sorgere il suo sole sui buoni e sui cattivi e facendo piovere sul campo dell'osservante della sua volontà e su quello di chi vi disobbedisce (Mt. 5,45). Si tratta, in altri termini, di imitare il Dio di Cristo: "Siate dunque perfetti come è perfetto il padre vostro celeste" (Mt.5,48. Ed è facendo proprio il codice divino dell'amore indiscriminato che gli uomini diventano figli di questo Dio (Mt.5,45).

Cap. VI

LA FEDE ESCATOLOGICA RELATIVIZZA LA CHIESA, IL MONDO, LA COSCIENZA CRISTIANA

Una costante della vita di fede del popolo dei profeti e degli apostoli è stata la congiunzione di memoria e speranza, tradizione conservatrice e proiezione innovatrice, legame con il passato e apertura al futuro. In realtà, Israele nell'Antico Testamento e la chiesa nel Nuovo si sono saldamente collocati nello spazio intermedio tra evento fondante, cioè rispettivamente l'esodo e la morte-resurrezione di Gesù, e compimento finale. A Jahvè e al Padre di Cristo si è riconosciuta la qualifica essenziale di Dio della promessa. Le stesse divine iniziative di grazia attuate nella storia sono state vissute come anticipazioni reali e imperfette dell'ultimo exploit, chiamato creazione di "cieli nuovi e terra nuova" (Isa. 65,17), oppure realizzazione del regno definitivo di Dio, come si esprime la supplica del Padre Nostro: "Venga presto il tuo regno!" (Mt. 6,10; Lc. 11,2) o ancora riscatto del corpo dell'uomo e di tutto il creato (Rm 8,21-23), ma anche "Dio tutto in ogni cosa" (1 Cor. 15,28).

Detto altrimenti, immerso nella storia, il popolo della Bibbia si è sempre sentito sollecitato dal suo Dio a volgere lo sguardo verso l'éschaton, cioè la configurazione ultima, dunque definitiva e perfetta, che questo mondo assumerà secondo il progetto divino. Il confronto non poteva dunque mancare. Ecco perciò l'avvertita e lucida coscienza di essere un popolo in marcia verso la terra della promessa, non una comunità di beati giunti al traguardo, dunque la motivata consapevolezza della parzialità della propria esperienza religiosa in attesa della totalità del futuro ultimo, e anche l'onesta accettazione della provvisorietà del presente in trepida aspettativa del giorno delle nozze con l'Agnello.

Ne consegue la logica esclusione di ogni assolutizzazione dei traguardi storici raggiunti dal popolo di Dio, dal mondo e dalla stessa coscienza del credente. In vista del compimento ultimo del progetto di Dio ogni fase storica si trova essenzialmente relativizzata. Nulla può sfuggire alla legge della storicità, vale a dire della provvisorietà, parzialità, imperfezione, del superamento e dell'apertura al nuovo. Il metro radicale dell'essere è il non-ancora: siamo ciò che saremo. Dio stesso è ciò che sarà, quando la sua regalità liberatrice e salvatrice costituirà la forma d'essere del mondo.

Alla ricerca della propria identità, il popolo degli apostoli si è confrontato con il popolo dei profeti, caratterizzandosi per la sua appartenenza ai giorni ultimi e ai tempi del compimento delle promesse divine giurate nell'Antico Testamento. In altre parole, si è affermato come la comunità messianica che confessa nella fede la venuta dell'atteso e del profetizzato. Scrivendo ai cristiani di Corinto, Paolo

oserà dire: "E in realtà tutte le promesse di Dio in lui sono diventate "sì". Per questo sempre attraverso lui sale a Dio il nostro Amen per la sua gloria" (2 Cor. 1,20). Dello stesso apostolo è la dichiarazione di Gal. 4,4: "Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge...". Nell'esordio della lettera agli Ebrei l'autore proclama: "Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo" (1,1). A Gesù la comunità di Marco ha messo in bocca questa sintesi della sua predicazione: "Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo" (Mc.1,15).

La fede nella venuta storica di Cristo però è abbinata alla speranza e all'attesa della sua venuta escatologica o finale. Una supplica arcaica delle origini cristiane suonava così: "Maranatha, vieni, o Signore" (1Cor. 16,22). L'invocazione della promessa sposa dell'Agnello, che è la chiesa, ha accenti del tutto uguali: "Vieni, Signore Gesù" (Ap. 22,20). In 1 Ts.1,9-10 Paolo si fa portavoce della tradizione paleocristiana che definisce l'esperienza cristiana dei credenti come un "servire al Dio vivo e vero e attendere dai cieli il suo Figlio, che egli ha risuscitato dai morti, Gesù, che ci libera dall'ira ventura".

Queste due serie di affermazioni ci fanno concludere che Cristo costituisce certamente la piena realizzazione delle promesse salvifiche di Dio, ma restando il venturo, lui che è già venuto "nella carne", come confessa Giovanni. La morte è stata ormai vinta da Dio nella sua persona, ma non ancora nei suoi credenti. Il traguardo della storia sta scritto sull'orizzonte ultimo dei tempi. La chiesa vive non in stato di pacifico possesso, bensì di attesa amorosa della comunione indefettibile con il suo Signore.

REGNO DI DIO E CHIESA

Tra i tanti, come oggetto della fede escatologica della Bibbia, possiamo privilegiare qui il motivo del regno di Dio, perchè non solo attraversa tutta la S. Scrittura, ma soprattutto ha dato corpo alla speranza di Gesù di Nazaret. E' vero, egli ha proclamato, anzitutto, l'imminente venuta e persino l'inaugurazione nella sua azione messianica, ma più volte se lo è raffigurato come realtà dell'ultimo futuro. Già abbiamo citato la supplica del Padre Nostro: "Venga presto il tuo regno!". Aggiungiamo ora la promessa, fatta la vigilia della morte, ai suoi discepoli, che si sarebbe seduto di nuovo a tavola con loro nel regno di Dio (Mc. 14,25 e par.). Senza dire della dichiarazione polemica: i pubblicani e le prostitute, a differenza delle guide spirituali del popolo, entreranno nel regno di Dio, per essersi convertiti e aver creduto (Mt.8,31-32). In Mat. 8,11 poi egli parla del banchetto con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno di Dio.

La formula "regno di Dio" non indica essenzialmente un territorio né una massa di sudditi su cui Dio regna, ma piuttosto la regalità di vina, il fatto che egli regna. Siamo davanti a uno schema sociologico, applicato al mondo della fede, per dar voce all'impetuoso fiume delle speranze dei poveri e degli oppressi che attendono liberazione dalla loro schiavitù e l'instaurazione nel mondo di una piena e totale giustizia. Inizialmente in Israele fu il re a catalizzare tali aspettative, che ben presto però andarono deluse, perchè la monarchia israelitica venne clamorosamente meno al suo compito precipuo di difesa degli indifesi e di promozione degli esclusi. Smentita sul piano storico, la speranza, invece di morire, fu proiettata in Dio, nel suo atteso intervento finale a rendere finalmente giustizia a quanti giustizia non riescono ad ottenere. In una parola, nasce così la fede escatologica nel regno di Dio.

Ora, Gesù vi si è riallacciato, proclamando beati i poveri perchè Dio sta per intervenire a loro vantaggio, liberandoli dall'umiliante stato di povertà ed emarginazione in cui versano (cf. Lc. 6,20; Mt. 5,3). La gioiosa notizia, o vangelo, che egli è venuto a portare è per loro; non si tratta però di una pura e semplice notificazione, bensì di gesti concreti di solidarietà liberante: "Andate e riferite a Giovanni ciò che voi udite e vedete: I ciechi recuperano la vista, gli storpi camminano i lebbrosi sono guariti, i sordi riacquistano l'udito, i morti risuscitano, ai poveri è predicata la buona novella"(Mt. 11,4-5; Lc. 7,22). Si noti che la lieta notizia recata ai poveri riassume i gesti precedenti e in essi trova la propria verità. Nella sua azione sdemonizzante poi si ha una reale anticipazione del regno di Dio: "Ma se io scaccio i demoni per virtù dello Spirito di Dio, è certo giunto fra voi il regno di Dio"(Mt. 12,28; cf. Lc. 11,20).

Tutto però avviene in scala assai ridotta, sotto il segno della parzialità: solo piccoli e quasi insignificanti inizi dell'attesa grandiosa esplosione della potenza divina creatrice di giustizia e di riscatto del mondo. Non ci si faccia delle illusioni, non si coltivino sogni impossibili. Nella storia si ha soltanto la seminazione e la germinazione; la raccolta dei frutti appartiene al giorno ultimo. Il granello di senape è il più piccolo dei semi, ma ne nascerà il più alto degli arbusti (cf. Mc. 4,30-32 e par.). Non c'è proporzione tra il pugno di lievito e la massa dell'impasto in cui viene gettato, eppure alla fine si ha la lievitazione di tutta la pasta (cf. Mt. 13,33; Lc. 13,20-21)..

Non solo, le anticipazioni del regno di Dio avvengono alla insegna di opposizioni, contrasti, rifiuti. Il seminatore è prodigo nel gettare la semente, ma di questa solo un quarto produrrà un raccolto straordinario, mentre il resto non sortisce frutto alcuno (cf. Mc. 4,1-9 e par.). Nel campo dove il padrone ha seminato grano non manca chi semina la gramigna e l'uno e l'altra crescono insieme e solo nel giorno della mietitura avverrà la netta separazione (cf. Mt. 13,24-30).

Anche per effetto dell'espressione matteana "regno di cieli", che però è equivalente a "regno di Dio", troppo spesso nella tradizione

cristiana il motivo biblico del regno di Dio è stato sottoposto a un processo involutivo e deviante di interpretazione spiritualistica e disincarnata. Si è così finito per confinarlo in una sfera separata e contrapposta al mondo e alla storia. I dati della Bibbia invece ne fanno realtà che interessa da vicino la vicenda terrena della umanità: dal punto di vista contenutistico vuol dire giustizia piena e to tale in questo nostro mondo, giustizia liberatrice per gli oppressi e i perseguitati, promozionale per gli esclusi e gli emarginati, ri conciliatrice per i peccatori, vivificatrice per i morti. In una pa rola, l'attesa del regno di Dio si lega strettamente con la speranza di "cieli nuovi e terra nuova" (Is. 65,17), in cui anche l'ultimo ne mico dell'uomo, la morte, sarà vinto da Cristo (1 Cor. 15,26).

Ora, tra questi due poli del progetto di Dio si colloca la chie sa, che solo una concezione ecclesiocentrica oserebbe identificare tout-court con il regno di Dio e una prospettiva radicalmente secola rizzatrice si rifiuterebbe di distinguere dal mondo. Essa invece è grandezza irriducibile e insieme essenzialmente relativa all'uno e all'altro. Ha infatti ricevuto da Cristo la sua stessa missione: pro clamazione a tutti della gioiosa notizia (=vangelo) che Dio re si è fatto vicino all'umanità e al creato, e realizzazione nella storia dei segni anticipatori della sua definitiva "giustizia". Non c'è dub bio infatti che Matteo abbia intenzionalmente messo in parallelo la missione di Gesù e quella dei suoi discepoli. Si legga Mt. 10,7-8: "Predicate che il regno dei cieli è vicino. Guarite gli infermi, risu scitate i morti, sanate i lebbrosi, cacciate i demoni". È un passo del tutto uguale a quelli che presentano l'attività messianica del nazareno: "Da allora Gesù cominciò a predicare e a dire: Convertite-vi, perchè il regno dei cieli è vicino" (4,17); "Andate a riferire a Giovanni ciò che voi udite e vedete: I ciechi recuperano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono guariti, i sordi riacquistano l'ud ito, i morti risuscitano" (11,4-5). Senza dire di quei sommari con cui l'evangelista sintetizza l'operato di Cristo: "Gesù andava attorno per tutta la Galilea, insegnando nelle loro sinagoghe e pre dicando la buona novella del regno e curando ogni sorta di malattie e di infermità nel popolo" (4,23;9,35).

Comunque anche negli altri due sinottici la missione dei discepoli è caratterizzata dall'annuncio del regno di Dio e dal compimento di guarigioni (cf. Mc.3,15 e Lc. 9,1-2). A chiusura del libro degli Atti degli Apostoli leggiamo la seguente annotazione dell'autore: "Paolo trascorse due anni interi nella casa che aveva preso a pigione e accoglieva tutti quelli che venivano a lui, annunziando il regno di Dio e insegnando le cose riguardanti il Signore Gesù Cristo, con tut ta franchezza e senza impedimento" (28,30-31). In breve, la chiesa è in funzione del regno di Dio, a suo servizio.

La stessa cosa però vale anche nei confronti del mondo, che non è solo destinatario della sua missione, ma anche l'illimitato spazio di attuazione della regalità finale divina. Chiesa e mondo, tuttavia, non sono grandezze adeguatamente distinte, essendo la prima parte del secondo, quel "pezzo di mondo" che confessa la signoria di Cristo e spe ra nella regalità definitiva di Dio trasformatrice di questo mondo.

Soprattutto si deve precisare che il loro rapporto non è a senso unico, come se la chiesa fosse solo donatrice e il mondo in situazione di eclusività. Vale invece la legge del dare e del ricevere, dunque dello scambio o meglio della condivisione dei rispettivi beni e valori.

In concreto, la comunità dei credenti offre la testimonianza della propria fede in Cristo: "...e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra" (At. 1,8), e la confessione della speranza nel regno di Dio: "...pronti sempre a render conto a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi" (1Pt. 3,15).

Ma, nello stesso tempo, essa deve essere aperta ad accogliere i valori di bontà e verità testimoniati fuori degli angusti suoi confini di confessione religiosa. Sembra di dover ritenere normativo in ogni tempo l'imperativo di Paolo ai cristiani di Filippi: "In conclusione, fratelli, tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato, quello che è virtù e merita lode, questo sia oggetto dei vostri pensieri" (Fil. 4,8). Nessun cedimento a mode passeggero o a pseudovalori, ma neppure miope arroccamento in se stessa. Deve valere piuttosto il criterio di un sapiente discernimento, come dice ancora l'apostolo Paolo scrivendo ai credenti di Roma: "E non siate conformisti verso il mondo presente. Trasformatevi invece rinnovando la vostra mente per poter discernere qual è il volere di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto" (Rom. 12,2). E sarà proprio la disponibilità a far proprie, riconoscendone il debito, le conquiste spirituali e umane del mondo, la miglior garanzia per poter esercitare, senza massimalismo, la funzione critica che, d'altra parte, va di pari passo con l'autocritica, sapendo che sarà la pienezza e totalità del regno di Dio il criterio di valutazione.

Le conseguenze logiche sono importanti. Anzitutto, se il mondo e la sua configurazione finale di spazio in cui regnerà la giustizia divina, e non la chiesa, occupa il centro del progetto salvifico del Dio biblico, ogni ecclesiocentrismo appare messo fuori causa e si può legittimamente parlare di parzialità della chiesa. Essa infatti risulta parte rispetto alla totalità del regno di Dio e anche parte nei confronti della totalità del mondo. Ne consegue che il credente di fede biblica valuterà il bene del mondo come fine primario della sua azione e il bene della chiesa in sott'ordine e in funzione di quello.

Parimenti, in questo quadro, viene meno la pretesa autosufficienza e monopolizzazione della chiesa, come se questa non avesse bisogno del mondo e fosse la detentrica esclusiva dei valori di bontà e verità. Certo, essa ha il privilegio e il vantaggio di riferirsi a Cristo, di cui il vangelo di Giovanni testimonia la dichiarazione: "Io sono la via, la verità e la vita" (14,6). Le è stato affidato il vangelo, cioè la gioiosa notizia di origine divina che, in Cristo morto e risorto, il Padre ha sposato per sempre l'umanità. Nelle sue mani tiene le Sacre Scritture, testimonianza scritta della parola di Dio.

Indubbiamente si tratta di realtà di assoluto valore agli occhi dei credenti. Ma l'assolutezza di Cristo, del vangelo e della Bibbia non vuol dire l'assolutezza delle posizioni che la chiesa ha preso ispirandovisi. Queste infatti non sfuggono alla legge della storicità, dunque sono soggette alla provvisorietà, mutabilità e perfettibilità. Se Gesù ha potuto affermare di essere la verità, altrettanto non può dire la chiesa che pure si riconosce in lui, perchè proprio questo suo riconoscimento introduce un fattore di relatività. L'assolutezza della parola di Dio del vangelo va di pari passo con la storicità dell'ascolto e della lettura interpretativa propria della chiesa.

In conclusione, la laicità del credente, che attende la venuta finale del regno di Dio e "i cieli nuovi e la terra nuova", lo porta a valutare e vivere la chiesa, di cui fa parte, pura da ecclesiocentrismo, libera dal complesso di superiorità nei confronti del mondo, testimone e non padrone della verità, a servizio del regno di Dio e dell'umanità, priva di dogmatismo, tollerante e cosciente del pluralistico cammino dell'uomo verso il traguardo a cui Dio lo chiama.

I CREDENTI, IL MONDO CREATO E IL RISCATTO FINALE

La rete di rapporti che lega tra loro la comunità cristiana, il mondo e il punto di arrivo della storia progettato da Dio sta al centro di uno straordinario testo di Paolo: "Ritengo infatti che le sofferenze del tempo presente non sono paragonabili alla gloria che deve disvelarsi in noi. Il mondo creato infatti con impaziente anelito è in attesa del disvelamento dei figli di Dio. Perchè è stato posto sotto il dominio della nullità - non di sua volontà, ma per iniziativa di chi ve l'ha sottoposto - e questo nella speranza che anche esso, il mondo creato, sarà liberato dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà gloriosa dei figli di Dio. Certo, come sappiamo, finora il mondo creato geme e soffre i dolori del parto. Non solo: anche noi che abbiamo la primizia dello Spirito a nostra volta gemiamo interiormente nell'attesa della nostra adozione filiale, del riscatto della nostra adozione filiale, del riscatto del nostro corpo. E' infatti all'insegna della speranza che siamo stati salvati. Ora, una speranza di cui si vede l'attuazione non è più speranza: chi mai spera ciò che vede? Ma sperare ciò che non vediamo vuol dire attenderlo con costanza" Rom. 8,18-25).

Paolo intende presentare la dialettica fondamentale che oppone il tempo presente o storico al futuro ultimo, una dialettica ugualmente valida per il "noi" dei credenti e per il mondo creato. Della chiesa l'apostolo afferma l'attuale ineludibile esperienza di sofferenze e di gemito e la futura gloriosa apocalisse o rivelazione dei figli di Dio cioè il riscatto della loro corporeità nella risurrezione finale. Da parte sua, anche il mondo creato ora geme e soffre, ma verrà il giorno in cui parteciperà all'apocalisse gloriosa dei figli di Dio.

Nell'uno e nell'altro caso, però, non si hanno due poli contrapposti e privi di una qualsiasi continuità. In realtà, i credenti, che possiedono lo Spirito come primizia del regno finale di Dio, sono nell'attesa attiva del futuro, sostenendo con costanza le difficoltà e le prove dell'esistenza. Parimenti il mondo creato è come un partoriente che soffre ma guarda alla nuova nascita con attesa e speranza; in breve, è in atto un processo di creazione di nuova vita.

Parlando del mondo creato poi Paolo non si limita a caratterizzarne il presente storico e il futuro escatologico, ma ne presenta pure il passato negativo: sudditanza alla nullità degli idoli mondani e schiavitù sotto il dominio delle forze della morte o della corruzione. Un passato che è stato condiviso dai credenti, come altrove si precisa: "Ma rendiamo grazie a Dio: voi, che eravate schiavi del peccato, avete poi obbedito di cuore a quella forma d'insegnamento cui siete stati affidati. Liberati dal peccato, siete diventati schiavi della giustizia" (Rm. 6,17-18; cf e vv. seguenti). Soprattutto un passato in via di superamento, attraverso il doloroso processo di liberazione in corso, il cui atto finale sarà la libertà totale e piena.

Dunque si dà una sostanziale solidarietà della chiesa con il mondo, solidarietà nel doloroso parto e solidarietà nella nascita degli sperati "cieli nuovi e terra nuova". L'attesa del "noi" dei credenti è anche l'attesa di tutto il mondo creato; in altre parole condividono la medesima speranza. Di conseguenza lo schema separante e persino settario "noi-gli altri" non può vantare alcun titolo legittimante. C'è una fondamentale parificazione della chiesa e del mondo, l'una e l'altro sotto l'azione unitaria di Dio, fonte di liberazione e di riscatto. In realtà, la comunità dei credenti è parte di questo immenso corpo del cosmo che faticosamente, ma non senza solida speranza, sta partorendo un'umanità riscattata e libera.

Inoltre, valutando le cose da quest'angolazione, nessun complesso di superiorità della chiesa sul mondo trova giustificazione. In vista del riscatto finale e della salvezza futura, l'uno e l'altra traguardo comune del "noi" dei credenti e della storia umana, non ci può essere chi è superiore agli altri. Vale invece il rapporto espresso dalla particella "con": la chiesa insieme con il mondo.

In breve, la fede escatologica motiva nel credente una concezione "laica" della chiesa, vista né separata né al di sopra del mondo, bensì come sua parte integrante e solidale nella comune attesa che li fa protesi (=apokaradokia: Rm. 8,19) verso il riscatto finale.

IL CREDENTE GUARDA AL MONDO CON SPERANZA MA ANCHE CON DISINCANTO

Gli occhi di colui che spera nell'avvento del regno di Dio e nella creazione di "cieli nuovi e terra nuova", non possono non essere disincantati di fronte alle conquiste anche più straordinarie dell'uma

nità. Neppure i risultati della più radicale e positiva rivoluzione gli appariranno come l'ultima parola pronunciata sull'uomo e sul suo cammino storico. Valuterà tutto questo come anticipazione reale, ma anche parziale, provvisoria e imperfetta, di quella configurazione definitiva del mondo descritta poeticamente dal salmista: "Ecco incontro amore e fedeltà e baciarsi giustizia e pace. La fedeltà germoglia dalla terra e la giustizia si affaccia dai cieli" (Sal. 85, 11-12). Dunque nessuna assolutizzazione, da cui per altro scaturisce, come frutto tossico, una logica di ferrea conservazione dello status quo e netto rifiuto di ogni sviluppo futuro. La fede escatologica testimoniata nella Bibbia è valida garanzia che siano sempre tenute aperte le porte del presente al nuovo e al sorprendente nascosto nelle pieghe del futuro, cioè nelle potenzialità illimitate del regno venturo di Dio.

D'altra parte, il credente è anche in grado di valutare in modo critico le ideologie moderne del progresso, intrise di ottimismo beota e di miopi facilonerie. Solo chiudendo gli occhi e affidandosi ciecamente ai propri schemi mentali aprioristici si può credere, contro ogni evidenza di carattere esperienziale, nel progresso indefinito e lineare della storia e ritenere che il cammino dell'umanità sia una continua ascensione, senza pause nè regressi. In realtà, sul campo del mondo, come del resto nell'esistenza delle persone, non operano solo le forze della vita e della creatività proprie del regno di Dio, ma anche quelle della morte e della distruttività; e la lotta ingaggiata non sempre finisce con la vittoria delle prime sulle seconde.

In proposito si rivelano istruttive molte parole e non poche parabole di Gesù. Anzitutto citiamo un detto poco chiaro conservato dalla fonte Q e tramandato nei vangeli di Matteo e di Luca. Ecco la versione del primo evangelista, che si raccomanda per la sua aderenza al contesto vitale di Cristo, mentre il terzo l'ha adattato ai propri intenti teologici: "Dai giorni di Giovanni il Battista fino ad ora, il regno dei cieli soffre violenza e i violenti se ne impadroniscono" (Mt. 11, 12). Sembra di voler escludere che qui si tratti di una santa violenza esercitata dagli uomini vogliosi di entrare nelle prospettive del regno di Dio. Infatti intendere in bonam partem la violenza e soprattutto i violenti reca violenza al testo. Con tutta probabilità il detto del Signore è stato rivolto ai nemici del regno di Dio e va così compreso: "il regno viene combattuto, intralciato dai suoi riotosi avversari".

La parabola del seminatore (Mc. 4, 3-9 e par..) illustra il ripetuto scacco a cui è andata incontro la seminazione: la semente caduta su un sentiero campestre, su terreno pietroso e tra le spine risulta semplicemente perduta; solo quella finita su terreno buono darà un raccolto straordinario. Il raccolto parabolico originariamente indicava, di certo, il senso dell'azione messianica di Gesù, evangelista del regno; ma si deve ammettere che non diverso destino arriderà alle comunità cristiane evangelizzatrici, dopo Cristo, della regalità liberatrice di Dio.

Già si è accennato alla parabola del grano e della zizzania per dire che al seminatore di grano si è affiancato il seminatore di gramigna (cf. Mt. 13, 24-30). Qui aggiungiamo che, nella diversità di opi-

nioni sul da farsi sorta tra gli operai e il proprietario del campo, il racconto parabolico dà manifestamente ragione al punto di vista di quest'ultimo: "Vuoi dunque che andiamo a raccogliarla (= gramigna)? No, rispose, perchè non succeda che, cogliendo la zizzania, con essa sradichiate anche il grano. Lasciate che l'una e l'altro crescano insieme fino alla mietitura e al momento della mietitura dirò ai mietitori: Cogliete prima la zizzania e legatela in fastelli per bruciarla; il grano invece riponetelo nel mio granaio" (vv. 28-30). Fuori metafora, nella storia il bene e il male crescono insieme, la creatività e la distruttività sono le due facce antitetiche della stessa medaglia. Risultano fallaci i tentativi di creare isole beate in un mondo maledetto, recinti di buoni e di puri e, al di fuori, distese con gente abbandonata alla perdizione. In una parola, il regno di Dio si anticipa sotto il segno della contraddizione.

Non c'è dubbio poi che assegnare alla storia umana un destino così straordinario ed esaltante di piena e totale giustizia, credendo nel regno di Dio come futuro del mondo, costituisca tale ardire da sembrare una pazzia e da far qualificare quanti condividono questa attesa come sognatori inguaribili. Né il credente potrà fornire, in proposito, prove convincenti; l'unica possibilità di essere credibili è la testimonianza della vita. Soprattutto egli non fonda la sua certezza di fede sulle forze immanenti del mondo, né su pretese e indimostrabili potenzialità storiche in sviluppo. Detto in altre parole, non è l'ideale evoluzionistico che lo sorregge. La sua speranza poggia invece sull'iniziativa del Dio di Gesù Cristo di realizzare nel mondo da lui creato la sua regalità creatrice di "cieli nuovi e terra nuova".

Come riprova biblica basterebbe anche solo riflettere sulla espressione "regno di Dio": si tratta della sua regalità o signoria liberatrice e creatrice di giustizia piena e illimitata. La speranza del credente è essenzialmente trascendente e ha un fondamento religioso. È la stessa speranza che animava Gesù di Nazaret e da lui espressa per es. nella parabola del seme che germiglia da solo: "Il regno di Dio è come un uomo che getta il seme nella terra; dorma o vegli, di notte o di giorno, il seme germoglia e cresce; come, egli stesso non lo sa, poichè la terra produce spontaneamente, prima lo stelo, poi la spiga, poi il chicco pieno nella spiga. Quando il frutto è pronto, subito si mette mano alla falce, perchè è venuta la mietitura" (Mc. 4,26-29). Il parabolista ha voluto dire che l'esplosione finale del regno di Dio è un prodigio di grazia; non può essere spiegata attraverso il meccanismo dell'evoluzione e neppure visto quale risultato puro e semplice degli sforzi umani.

D'altra parte, come nel racconto parabolico la germinazione, la crescita e la maturazione non avvengono senza la previa e la necessaria seminazione dovuta al lavoro del contadino, così per il futuro del mondo, che è il regno di Dio, gli attori storici entrano necessariamente in scena. In breve, il regno di Dio si anticipa nella storia attraverso precise mediazioni umane: allora la parola e l'azione di Gesù è evangelista del regno, in seguito la chiesa che ne continua la missione, ma anche tutti coloro che nella storia sono artefici di creazioni di giustizia e di pace.

Se l'ultimo atto che instaura nel mondo la pienezza della regalità divina spetta di diritto esclusivamente a Dio e può essere identificato con la venuta gloriosa di Cristo, le anticipazioni storiche sono prodotte dalla potenza liberante e costruttiva del futuro regno di Dio, operante, lo si sappia o meno, in quanti spendono se stessi a servizio della giustizia e della pace e in quelle strutture religiose, politiche e sociali che ne sono l'espressione tangibile.

Illuminante ci sembra ciò che scrive W.Pannenberg: "Alla luce del futuro del Regno di Dio, è ovvio che nessuna forma attuale di vita e di società è definitiva.

Questa considerazione non paralizza l'attività politica. Il futuro del regno di Dio (...) richiede obbedienza già nel presente. Il futuro del regno di Dio libera nel momento presente un dinamismo, il quale in modo sempre rinnovato accende l'inventiva dell'uomo e dà significato alla sua fervida ricerca di nuove forme di giustizia e di amore. Le nuove forme raggiunte risulteranno a loro volta provvisorie e preliminari, in confronto alla definitività del regno di Dio, e dovranno cedere il posto ad altre forme ulteriori. Soltanto delle menti superficiali potrebbero pensare che l'impegno politico sia per questo futile.

Chi ragiona così, non capisce che la soddisfazione non sta nella perfezione di ciò da cui si comincia, ma nella gloria di ciò verso cui si tende. Non possediamo nessun programma perfetto, ma siamo posseduti da una ispirazione che non sarà realizzata perfettamente da noi. Esso è provvisoriamente realizzata nel continuo rinnovarsi del nostro sforzo di dedizione al destino della storia.

Nella sua profonda ispirazione religiosa l'homo christianus si consegna a Dio e alla dinamica del suo regno con totalità e assolutezza. Ma, in concreto, la sua esistenza è un tessuto complesso di scelte e decisioni storiche, in cui egli incarna la propria fede, testimonia la speranza che lo anima e attua in gesti operativi il dinamismo di amore presente nel suo cuore. E questo avviene nella vasta gamma dei settori in cui si articolano le sue molteplici esperienze: in campo familiare e sessuale, in ambito professionale o lavorativo, nell'agone politico, nella vita sociale, nei rapporti interpersonali e nella stessa comunità ecclesiale. I radicali cambiamenti socio-culturali del nostro tempo, poi, evidenziano la necessità di abbandonare schemi tradizionali, propri delle generazioni che ci hanno preceduto, e di elaborare soluzioni nuove per problemi di sempre, ma proponentisi a persone che non sono più, culturalmente, quelle di ieri.

Ora, in non pochi ambienti cristiani e in molti credenti le difficoltà, anche psicologiche, di entrare attivamente in tale processo incarnazionistico creano resistenze tenaci a mettere in discussione soluzioni date in passato e ritenute normative per ogni tempo, suscitano rifiuti a vivere in costante ricerca, soprattutto portano a posizioni d'integralismo. Per chiarezza diciamo subito che ne sono affetti movimenti, soggetti, comunità e gruppi per i quali va da sé la possibilità di dedurre immediatamente dalla fede e dal vangelo soluzioni proprie e originali ai problemi familiari, personali, professionali, politici e sociali. Si ritiene così, per es., che ci sia una soluzione cristiana o addirittura cattolica alla questione dibattuta della scuola, oppure al problema dell'impegno politico o ancora alla strategia organizzativa del lavoro, ecc. La conseguenza ovvia è che, una volta indicata la soluzione concreta, tutti i credenti o tutti i cattolici dovranno riconoscersi, e impegnare la propria presenza nel mondo attestati su bastioni cristiani o cattolici, opposti o, comunque, diversi rispetto alle barriere difese dai non-credenti o dai non-cattolici. Naturalmente, in questa prospettiva integralista, sarà obbligo stretto di ogni credente cattolico fare di tutto perché trionfi la propria causa; e a questo scopo s'imporrà la necessità di occupare posizioni di forza nella società o nello Stato, l'esigenza di costruire centri propri di potere precostituiti, perché si realizzi il sogno medioevale di una società cristiana o cattolica, fatta a immagine della chiesa.

Ma tutta questa costruzione ideologica poggia su una evidente massimalistica identificazione di fede, speranza e amore con scelte e comportamenti concreti, oppure sulla confusione tra opzione fondamentale dell'homo christianus e le sue opzioni particolari, facendo cadere su queste l'assolutezza e totalità della adesione teologica. Invece, le decisioni in campo familiare e sessuale, in ambito professionale, sulla scena politica e nella società civile non sono di un processo di pura e semplice deduzione logica, bensì di

un giudizio sintetico alla cui elaborazione concorrono fede e ragione, luce del vangelo ed esperienza razionale, l'imperativo fondamentale del discorso della montagna: "Amate i vostri nemici" (Mt. 5,43); "Siate dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste" (Mt. 5,48); "Fate agli altri quello che volete che gli altri facciano a voi" (Mt. 7,12) e l'attenta valutazione del contesto esistenziale e sociale in cui si vive e si è chiamati a prendere decisioni e ad assumere comportamenti precisi.

Ne segue che la scelta, dipendente ugualmente dalla fede e dalla ragione umana, non potrà godere dell'assolutezza e totalità dell'opzione religiosa, ma avrà lo stesso grado di validità dei motivi di ordine razionale adottati e adducibili. Soprattutto è così aperta, in linea di principio, la porta al pluralismo: i credenti, uniti nella stessa fede, accomunati dalla stessa speranza e animati dallo stesso amore, possono benissimo divergere nelle scelte mondane e dare soluzioni diverse, perchè diverso è il soppeso delle ragioni concrete che militano a favore dell'uno o dell'altro fronte.

Scelte pluralistiche, ma anche provvisorie, mutevoli, soprattutto soggette a verifica: una soluzione adottata dovrà sottostare alla prova dell'esperienza, dei risultati a cui porta, degli effetti indotti che ne derivano, volenti o nolenti.

Sembra necessario insistere sul problema del rapporto fede e morale. Le scelte etiche dell'homo christianus sono il frutto di ispirazione agli imperativi fondamentali del vangelo e di incarnazione nella cultura antropologica del tempo. Ma si dirà che nella Bibbia troviamo numerosissimi precetti etici e si darà per scontato che essi costituiscono per il credente un articolato codice normativo. Di fatto, non esiste solo un integralismo in campo politico e sociale, ma anche in ambito di scelte morali personali e private: un integralismo certo di poter dedurre dal vangelo una morale cristiana in campo sessuale, per esempio.

Ma, ancora una volta, è necessario riflettere sul fatto che, se appare indubbia l'esistenza di un versante etico della gioiosa notizia che, in Cristo, Dio opera seriamente per la salvezza dell'umanità, le sue determinazioni concrete sono soggette ai condizionamenti culturali dell'ambiente. Se conosciamo la parola autorevole e indiscutibile di Gesù che dica: "Amate i vostri nemici" (Mt. 5,43); "Fate agli altri quello che volete che gli altri facciano a voi" (Mt. 7,12); "Siate misericordiosi come è misericordioso il Padre vostro" (Lc. 6, 36), ancora non sappiamo quali sono i nemici da amare in questa o in quella situazione, che cosa in particolare siamo chiamati a fare per gli altri ora e qui, quali sono i gesti concreti di misericordia che ci sono richiesti dal Dio misericordioso.

In breve, il vangelo della grazia del Dio di Gesù Cristo ci dona, anzitutto, un dinamismo nuovo di amore e solo secondariamente offre contenuti generali mentre le soluzioni concrete e particolari, quando sono presenti, risentono di vari condizionamenti culturali e si presentano spesso sotto forma di precetti datati e caduchi.

In proposito ci sembra molto importante quanto scrive il teologo L. Sartori a commento del seguente passo del concilio Vaticano II: "Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità tanti problemi morali, che sorgono tanto nella vita dei singoli quanto in quella sociale" (Gaudium et spes n. 16). Egli scrive: "Ma il discorso più nuovo e interessante è quello che si riferisce alla "storicità" della coscienza morale, luogo di sintesi tra fede e vita concreta. La sintesi che la coscienza è chiamata a fare riguarda due spazi umani che spesso si contrappongono tra di loro come l'assoluto e il relativo, l'eterno e il provvisorio. La "mediazione culturale" che si impone alla coscienza morale, quando questa si impegna a tradurre i valori evangelici dentro la storia, deve affrontare il regno del contingente, del mutabile e dell'opinabile. È a questo livello che la "laicità" diventa problema acuto, proprio in quanto dimensione del vivere cristiano ed ecclesiale al di là della configurazione precisa di classi distinte nella Chiesa (...). C'è dunque un momento "laico", di laicità, una parzialità che viene dalla storia fin dentro la coscienza cristiana; e tale parzialità "laicale" (in senso profondo) porta a dover riconoscere la parzialità, a sua volta, della fede stessa".

Non sembra privo di interesse annotare come nella chiesa di Corinto, per es. sono state fatte scelte storiche diverse che Paolo ha rispettato e insegnato a rispettare. Ci riferiamo alla testimonianza dei capp. 8-10 della prima lettera ai Corinzi. Il gruppo ristretto e minoritario degli illuminati o dei "forti" si riteneva libero di mangiare la carne immolata agli dèi pagani e venduta nelle macellerie pubbliche, perchè, dicevano, non essendoci alcun dio al di fuori del Padre di Gesù Cristo, ciò che viene offerto nel sacrificio pagano resta tale e quale, cosa mondana e profana, dunque commestibile come qualsiasi altra. Per di più ritenevano lecita la partecipazione ai riti religiosi cittadini, in particolare ai pasti sacri consumati sulle tombe dei defunti, perchè, appellandosi sempre alla fede monoteistica, li valutavano manifestazioni di pura e semplice integrazione sociale, depotenziate di qualsiasi valenza religiosa.

Ma nella comunità di Corinto non mancavano, anzi erano in maggioranza, cristiani che, pur condividendo la fede monoteistica, non si sentivano interiormente liberi di fronte a pratiche che costituivano il loro passato idolatrico di pagani. Si astenevano dunque dal mangiare la carne idolatrica e, ancor più, dal partecipare ai riti della religiosità cittadina, convinti che fosse un cedimento all'idolatria. Per questo si scandalizzavano altamente del comportamento dei "forti".

Richiesto di una parola risolutiva del contrasto, Paolo risponde affermando, anzitutto, che i "forti" in linea di principio hanno ragione, ma nello stesso tempo dice che la coscienza dei "deboli" merita rispetto e considerazione. In particolare, "i forti" non devono ostentare la loro libertà di azione per non frapporre ostacoli al fratello "per il quale Cristo è morto" (1 Cor. 8,6). L'apostolo dunque riconosce la legittimità di scelte diverse e opposte, accettando un plurali

simo di decisioni e comportamenti che si basa sulla diversa cultura. Soprattutto egli mette così in primo piano il valore intangibile della coscienza del soggetto, che non può essere violentata dall'esterno, ponendo un argine invalicabile a qualsiasi invadenza di carattere autoritario.

Non sempre, comunque, Paolo ha saputo distinguere accuratamente tra cultura e fede, tra costume e valore morale irrinunciabile. Così per es. a proposito del problema, sorto nella chiesa di Corinto, circa la necessità o meno, da parte delle donne, di portare il velo in pubblico, l'apostolo reagisce negativamente al costume invaso nelle riunioni ecclesiali della comunità corinzia per cui le credenti vi partecipano a capo scoperto (cf. Cor. 11,2-16). In concreto, egli fa valere a Corinto l'usanza propria delle chiese di Palestina e di Siria. Ma così finisce per trasformare un costume locale in un precetto morale valido anche in ambienti in cui presentarsi in pubblico senza velo per una donna non era segno di disonestà o libertarismo sessuale.