

Giovanni Franzoni

La donna e il cerchio



2001

La casa editrice Com Nuovi Tempi consente la pubblicazione digitale del testo a condizione che sia senza scopi commerciali o di lucro, e per solo uso privato, previa comunicazione via email al direttore di Confronti (direttore@confronti.net), rivista della casa editrice Com Nuovi Tempi, della data di messa online del testo e dell'indirizzo del sito che intende pubblicarlo.

Edizioni Com Nuovi Tempi, 2001, Roma - www.confronti.net

Sommario

Introduzione	4
La donna e il cerchio	6
Il samaritano e la strada	12
La Cananea	17
Marta	20
L'unzione	23
Insensata	27
Il Cristo liberato	32

Introduzione

È consuetudine, in questo nostro tempo, rileggere testi biblici, ben conosciuti, meditati e predicati, con l'occhio e gli interrogativi dell'uomo e della donna di oggi. Non si pretende con questo di dare la «interpretazione ultima» e tanto meno quella «vera». Si cerca umilmente di domandarsi se oltre i «sensi» storicamente individuati, come modi di lettura della Bibbia, non si possa trovare anche un altro «senso»: quello cercato dalla immaginazione dei soggetti o delle comunità che rispondono alla Parola dal loro punto di collocazione nel tessuto umano.

In un utilissimo lavoro (*Bibbia perché. Il linguaggio e le idee guida*, Claudiana 1993) dopo aver correttamente esposto le forme tradizionali di approccio al testo biblico, Giorgio Girardet parla dello scongelamento del testo. Dopo il dovuto sforzo per avvicinarsi correttamente al testo e conoscere che cosa l'autore volesse comunicare e a chi parlasse nel suo tempo, Girardet si assume un compito ulteriore: sapere che cosa il testo dica al lettore di oggi, nella cultura e nell'immaginario attuali.

Un testo è come un figlio; questa osservazione è mia personale e quindi me ne assumo la responsabilità.

Un testo è stato prodotto da una mente e da una mano, con una certa intenzione. Ma poi è cresciuto, ha assunto la sua autonomia, ha viaggiato in vari luoghi ed ha visitato i più diversi mondi mentali ed emozionali. Ha dovuto raccogliere critiche e reazioni rabbiose. Ha consolato alcuni ed ha irritato altri. Costretto ad essere vivo è diventato adulto senza invecchiare. Ha avuto, qui è di nuovo Girardet che parla, «vita propria».

Perciò viene la tentazione di immaginare e di scrivere quello che il testo non dice per consentirgli di parlare alla gente di oggi che si aggira fra macchine, cartelloni pubblicitari, offerte di mercato e proposte di look, munito di un approccio a testi antichi della propria area religiosa, sostanzialmente immutati e pietrificati.

Il pericolo di deviare la lettura c'è e quindi la correzione fraterna, in questa materia, è di rigore, però il lavoro è affascinante e talvolta la fatica è ripagata.

I rabbini ebbero una particolare abilità, avvantaggiati dal fatto che la loro lingua nei primi secoli dell'era volgare era ancora scritta con le sole consonanti, e videro nel testo una molteplicità di possibilità. Questa forma di lettura, detta *midrash*, non è imitabile e pertanto resta patrimonio esclusivo della sapienza ebraica. Però qualche cosa di simile è avvenuto anche per i lettori del testo biblico: predicatori e mistici, ecclesiastici di potere e popolani hanno letto nel testo cose che il testo non diceva ma che provenivano dal rimbalzare del testo sul terreno particolare degli interessi e delle speranze.

Perché non tentare di mettere ordine in questa metodologia per impedire abusi senza scoraggiare una lettura onesta, credente e liberante?

Un libro ha una legatura solidamente cucita e questa, nel caso della Bibbia, è la lettura storico/critica, ma le pagine sventolano liberamente e consentono, ai disordinati e agli indisciplinati come me, di scrivere qualche cosa sui bordi del foglio.

Tornando a *Bibbia perché* di Girardet vorrei citarne una mezza paginetta che per l'autore è una conclusione mentre per me, oggi, è una introduzione.

«Si racconta che una compagnia teatrale rinvenne un giorno un dramma sconosciuto di Shakespeare, intenso e splendido come *Macbeth*, tragico come *Amleto*.

Ma il finale era purtroppo andato perduto, il dramma si interrompeva a metà del quinto atto.

Che fare? L'opera era così straordinaria ed aveva talmente affascinato il capocomico e gli attori che questi decisero di rischiare e di presentarla al pubblico così com'era, senza finale. Avvertendo soltanto il pubblico che alla fine sarebbero stati gli stessi attori a proporre una conclusione, a recitare un loro finale.

Così fu: la compagnia teatrale si immedesimò nel dramma e nei suoi personaggi e recitò fino alla fine quello che era il "loro" finale... Così è dell'interpretazione della Bibbia. Essa è un dramma aperto sul futuro, e aspetta che in ogni generazione la compagnia teatrale metta in scena la sua conclusione, la sua attualizzazione. Interpretare è recitare sulla scena del mondo l'ultimo atto, quello che parla al pubblico di oggi».

La donna e il cerchio

Un testo affascinante, e forse anche imbarazzante, del vangelo di Giovanni narra l'episodio dell'adultera condotta a Gesù per essere giudicata secondo la legge mosaica.

Il testo, appartenente alla tradizione orale, manca da vari manoscritti autorevoli e da versioni antiche ed ha collocazioni diverse nello stesso vangelo di Giovanni o addirittura in quello di Luca. La collocazione della pericope nei contesti evangelici non ci aiuta a capire l'*in sé* del significato ma ci dà la misura dell'imbarazzo dei redattori nel collocare questo testo erratico della tradizione orale e forse ci dà anche una loro prima interpretazione soggettiva.

Comunque là dove attualmente si trova nelle edizioni correnti, l'episodio sembra assumere il più scontato dei ruoli: si colloca all'interno della diatriba di Gesù con gli scribi ed i farisei ed è testimonianza della volontà degli avversari di Gesù di porgli dinanzi dei problemi imbarazzanti mettendolo in contrasto con la legge degli occupanti romani o con quella del decalogo mosaico. Come quando gli avevano posto il quesito se pagare o no il tributo a Cesare. In questo caso la donna - nominata solo come «adultera» - scompare con la sua femminilità: diviene solo materia per una esercitazione didattica con valenza politica.

Vale peraltro la pena di leggere il testo come attualmente è collocato nella traduzione ecumenica in lingua corrente (LDC ABU 1976). «Ognuno se ne andò a casa propria; Gesù invece andò al Monte degli Ulivi. La mattina presto tornò al tempio, e il popolo si affollò attorno a lui. Gesù si mise seduto e cominciò a insegnare. I maestri della legge e i farisei portarono davanti a Gesù una donna sorpresa in adulterio e gli dissero: "Maestro, questa donna è stata sorpresa mentre tradiva suo marito. Nella sua legge Mosè ci ha ordinato di uccidere queste donne infedeli a colpi di pietra. Tu, che cosa ne dici?". Parlavano così per metterlo alla prova: volevano avere pretesti per accusarlo. Ma Gesù guardava in terra, e scriveva col dito nella polvere. Quelli però insistevano con le domande. Allora Gesù alzò la testa e disse: "Chi tra voi è senza peccati scagli per primo una pietra contro di lei". Poi si curvò di nuovo a scrivere in terra. Udite queste parole, quelli se ne andarono uno dopo l'altro, cominciando dai più anziani. Rimase soltanto Gesù, e la donna che era là in mezzo. Gesù si alzò e le disse: "Dove sono andati? Nessuno ti ha condannata?". La donna rispose: "Nessuno, Signore". Gesù disse: "Neppure io ti condanno. Va', ma d'ora in poi non peccare più!"» (Gv 7,53 — 8,11).

Vorrei subito dire che non ho l'intenzione di aggiungere un commentario esaustivo rispetto a quanti finora prodotti. L'episodio si presenta, con una sua chiarezza, come un nuovo momento in cui Gesù evita i rigori di una interpretazione letterale della legge e, pur lasciando indiscussa la legge mosaica nella sua intramontabile autorità, con flessibilità rabbinica evita il rigore interpretativo imboccando invece la strada della clemenza e dell'invito al pentimento. A questo proposito è forse illuminante citare, a mo' di esempio, la discussione rabbinica nel Talmud, sul segno che Dio pose su Caino, dopo l'uccisione del fratello. «Abba Yoss, bar Qesari, disse: "Gli fece spuntare un corno". Rav disse: "Fece di Caino il segno di tutti gli assassini". Rabbi Hanin disse: "Egli fece di Caino il segno di tutti i pentiti"» (*Midrash Rabbà; Bereshit* cap. XXII, n 12).

Se, dunque, la misura della clemenza e il riferimento alla priorità del pentimento non sono delle novità nella discussione rabbinica, il compito che potrebbe restare al lettore di oggi può essere quello di dare spessore alle persone che entrano nell'episodio, soprattutto alla donna. Sembra importante sottrarre la donna, accusata di adulterio, all'umiliante situazione di essere solo oggetto passivo dell'esercizio di misericordia di Gesù. Già umiliata per l'accusa infamante lo sarebbe ancora di più perché, in realtà, il suo caso non interessa a nessuno ma è solo un pretesto in una controversia fra rabbini. Umiliando le persone e abbassandole al rango di figure da quadro vivente si finisce col deprezzare anche il Maestro, unico essere vivente fra pupazzi di cartapesta. Gesù, nel mezzo di una situazione umana di alta drammaticità, non è un reagente chimico immesso fra altre sostanze ma l'accendersi di una luce che invita delle persone vive ad essere vive e responsabili fino in fondo e non solo dei modelli morali o sociali fissi: la peccatrice, gli accusatori, i vecchi, i giovani.

D'altronde questo tema della luce che si accende nelle tenebre per invitare all'autogiudizio sarebbe schiettamente giovanneo.

Vorrei quindi concentrare l'attenzione su quel passaggio misterioso in cui Gesù appare come estraniato dal problema che gli sottopongono e intento a tracciare segni in terra.

Dato il risultato ottenuto, cioè lo scoraggiamento degli accusatori che se ne vanno, uno per uno, a cominciare dai più anziani, pensando di collegare il tracciare i segni nella terra con le parole «Chi di voi è senza peccato scagli per primo la pietra», a molti interpreti è venuto spontaneo pensare che Gesù scrivesse e, segnatamente denunciasse, i nomi e le circostanze riguardanti le malefatte degli zelanti accusatori, svergognandoli e privandoli così di ogni titolo per giudicare e condannare chicchessia.

La facilità stessa di questa interpretazione induce peraltro a sospettare della sua veridicità. Intanto il testo dice *kategraphen eis ten ghen* e letteralmente *katagrapho* non significa solo scrivo ma anche incido, traccio, disegno. Se quindi la traduzione ecumenica in lingua corrente da cui abbiamo preso il testo, traduce *kategraphen* con scriveva, l'edizione ecumenica francese (Le Cerf — *Les bergers et les mages*, 1973) più prudentemente si limita ad avvertire che Gesù tracciava segni sulla terra col dito, aggiungendo in nota che la traduzione scriveva rende più oscuro il testo.

L'obiezione fondamentale a questa spiegazione viene inoltre dal fatto che sarebbe stato scorretto demolire la validità della testimonianza, accusando gli accusatori di simili o altre trasgressioni peccaminose. La procedura giudiziale ebraica prevedeva la possibilità di mettere in contraddizione i testimoni — come nel caso di Susanna nel libro di Daniele — smascherandone la menzogna, ma non di negare il fatto perché i testimoni fossero a loro volta dei peccatori e quindi inattendibili.

Liberi dunque di pensare che Gesù agisse come la stampa scandalistica, pubblicando le magagne degli scribi e dei farisei, per uscire dall'impasse ed esercitare la sua magnanimità. Ma chi ci dice che gli accusatori fossero dei peccatori? In genere i farisei erano degli osservanti; perché dunque perdonare una peccatrice infamando gli accusatori? D'altronde, gli scribi ed i farisei come avrebbero potuto, subito dopo, se si accetta l'attuale collocazione, incalzare nuovamente Gesù obbiettando che testimoniava su se stesso, mentre la loro testimonianza corale era stata demolita perché inficiata da peccato?

Liberi dunque anche di cercare un'altra spiegazione.

È pensabile, dicono alcuni, che Gesù si sia dedicato, in quel momento, ad un esercizio di concentrazione tipicamente orientale. Questo mi starebbe bene soprattutto se si potesse collocare la pericope dopo *Giovanni 7,33*. Gesù si assenta, va altrove. Evade dalla contesa. Seguirlo è possibile ma non agevole. La concentrazione concepita come elusione di un tempo diacronicamente inteso e come rifugio in una visione sincronica. Gesù comincia col tracciare una figura geometrica e poi congiunge i punti medi dei segmenti e poi i medi dei medi, creando una sorta di mandala. Il mandala è appunto una visione sincronica degli eventi. Quasi una riproduzione simbolica del cosmo e di quanto in esso è avvenuto. D'altronde Gesù è nel Tempio e che cos'è il Tempio se non la proiezione terrena dell'ordine cosmico?

Gesù si immerge nel tempo e ripercorre a ritroso gli eventi e le persone che lo hanno preceduto nella storia del suo popolo. Convoca le figure di donna della sua ascendenza e si inoltra nel loro mistero. Incontra così Maria, sua madre. Se le perplessità di Giuseppe sul misterioso concepimento della sua sposa erano state fugate dalla provvida apparizione di un angelo, non fu mai possibile cancellare, nella società malevola e pettegola, quella strana impressione che la stessa nascita di Gesù fosse soggetta a dubbi di legittimità. Essere profeti o figli di Dio è socialmente costoso.

Ma poi, ancora indietro nella visione, se seguiamo la genealogia di Matteo, Gesù dovette sovrapporre all'immagine di quella donna accusata di adulterio, un'altra sua antenata, Betsabea, la madre di Salomone, che era stata moglie di Uria, anch'essa adultera e coinvolta in una orribile vicenda di peccato e di tradimento. E poi Rut, la moabita, accolta nel filone della Promessa per il suo amore filiale verso la suocera. Benedetta nei figli come Perez, figlio di Giuda e di Tamara (*Rut 4,12*). Teneramente fedele a Noemi, intraprende con audacia la conquista di Booz come sposo, coprendogli i piedi col suo mantello, eufemismo che esprime un rapporto sessuale, di per sé audace e trasgressivo.

Quindi Gesù incontrò, nella sua immersione nel passato, mentre il mandala si faceva sempre più minuzioso, un'altra peccatrice, la prostituta Rahab che facilitò agli ebrei la conquista di Gerico. Essa fu madre di Booz, l'anziano che finalmente conquistato dalle avances della giovane si risolse a sposare Rut.

Risalendo ancora Gesù dovette infine pacificarsi con un'altra storia di donna sua antenata: la storia di Tamara, storia intessuta di amore, audacia e trasgressione. Tamara infatti si finse prostituta per congiungersi nascostamente con Giuda e ottenerne dei figli, uno dei quali, Perez, uscendo dal seno materno in competizione col fratello si conquistò il nome di Perez (Breccia) e aprì, di forza, la dinastia di David.

Tutte queste donne, immerse nelle loro storie di peccato, non furono peraltro vittime della spregiudicatezza, del peccato e della malizia degli uomini? Che fosse l'arroganza predatrice di David, la trascuratezza di Booz, la libidine dei maschi di Gerico o l'inadempienza di Giuda, non si poteva certo giudicare il peccato della donna senza vederlo intrecciato al cinismo e al peccato degli uomini.

Questo pensiero mise, forse, in profondo imbarazzo Gesù, venuto a redimere i peccatori e le peccatrici ma incerto sul come attuare e dove trovare la redenzione, dal momento che anche lui, nella sua generazione, era totalmente immerso nel peccato. Si trattava di espiare il peccato placando l'ira di Dio col sacrificio, invocando il perdono su tutti e su tutte? Oppure si doveva far emergere il germe della redenzione nelle coscienze, facendo percorrere a tutte e a tutti il cammino della consapevolezza e del perdono?

Al lettore di oggi, questa possibile risalita del Maestro di Nazareth, nella memoria della sua ascendenza femminile, ricorda l'ascesa verso l'illuminazione descritta dal Buddha: il monaco, dice l'Illuminato, nella sua contemplazione, «dirizza l'animo alla cognizione dell'apparire e sparire degli esseri. Con l'occhio celeste, rischiarato, sopraterreno egli vede gli esseri sparire e riapparire, volgari e nobili, belli e non belli, felici e infelici, egli riconosce come gli esseri sempre secondo le azioni riappaiono. Questi cari esseri certo sono non retti in azioni, non retti in parole, non retti in pensieri, biasimano ciò che è salutare, stimano ciò che è dannoso, fanno ciò che è dannoso; con la dissoluzione del corpo, dopo la morte essi pervengono giù, su cattivi sentieri alla perdizione, in mondo infernale. Quei cari esseri però sono retti in azioni, retti in parole, retti in pensieri, non biasimano ciò che è salutare, stimano ciò che è retto, fanno ciò che è retto; con la dissoluzione del corpo, dopo la morte, essi pervengono su buoni pensieri, in mondo celeste. Così riconoscendo, così vedendo, il suo animo viene redento dalla mania del desiderio, redento dalla mania dell'esistenza, redento dalla mania dell'errore. Nel redento è la redenzione questa cognizione sorge» (*Mathirna Nikayo* LI, 6, primo discorso, a Kandarako).

Se la redenzione è nel redento, poté pensare Gesù, che bisogno ha l'adultera di condanna o di perdono? Ma gli stessi accusatori che bisogno hanno che si pronunci la sentenza? La legge rimane scritta, ma la redenzione è sommersa lì, nel profondo della memoria. L'unico problema è farla emergere con la sua Potenza liberatoria. Gli scribi ed i farisei non necessariamente se ne vanno scornati e svergognati, ma, forse, se ne vanno a cercare nella loro memoria, sofferenza e gioia, peccato e grazia, visitando nella loro consapevolezza «cari esseri giusti e cari esseri non giusti». Anche loro vanno a cercare il seme di redenzione che il Creatore ha posto nella loro vita. Forse è per questo, suggerisce William Countryman (*Sesso e morale nella Bibbia*, Fortress Press, Philadelphia 1998, Claudiana 1999, trad. Maria Sbaffi Girardet, pag. 205), che sono i più anziani e i più saggi ad andarsene per primi.

Alcuni hanno pensato, per esempio l'amico Aldo Bodrato, del *Foglio* di Torino, che Gesù non scrivesse in terra i peccati degli accusatori, né tracciasse figure geometriche e proiezioni celesti ma riscrivesse la legge. Mosè aveva ricevuto una legge e in un succedersi drammatico di visioni, l'aveva infine avuta impressa su tavole di pietra. La nuova legge che Gesù, novello Mosè, porta al popolo è invece simbolicamente scritta sulla sabbia. Cancellata dal vento o dai piedi dei passanti, rimane però impressa nei cuori dei fedeli. Gesù contesta, con autorità, come chi ha potere di farlo, una legge rigida e opprimente, per dettare, alle donne e agli uomini, il comandamento nuovo: amatevi come io vi ho amato. Questa interpretazione, che direi paolina, mi mette peraltro in difficoltà. Renderebbe fra l'altro invalicabile il fossato già tormentoso che ha diviso i cristiani dagli ebrei. È vero che Gesù, anche in altre occasioni, ha sciolto la legge nel suo rigore, affidandosi ai supremi segni dell'amore e dell'accoglienza, come le carezze e le lacrime della peccatrice in casa del fariseo, ma egli non è venuto ad abrogare, bensì a compiere. E la legge, si compie, fino

all'ultimo iota, non riscrivendola ma vivendola ispirandosi al supremo comandamento: «Ama il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze e con tutta la tua mente, e ama il prossimo tuo come te stesso». E questo comandamento è del tutto essenziale alla tradizione ebraica più pura.

Non è escluso peraltro che Gesù invece di scrivere parole e segni sensati, tracciasse solo segni sconnessi ed insignificanti. Né parole di denuncia e ricatto morale, né misteriosi diagrammi di concentrazione, né riscritture della legge. La preoccupazione del Maestro potrebbe essere stata un'altra: raggiungere la donna. Interpretazione proposta, se la memoria delle mie letture adolescenziali non mi inganna, da François Mauriac. La donna, apparentemente irraggiungibile, era chiusa su se stessa come un riccio perché era stretta da un cerchio inesorabilmente serrato di sguardi curiosi e ostili che le penetravano sotto il velo, indovinandone la carne e supponendo di conoscerne l'anima. Un sentimento di rabbia, di vergogna, mista a dispetto, la rendeva indifferente ed estranea a quella sceneggiata. Forse l'unico suo interesse era di sapere se il suo uomo era sfuggito alla cattura. Ella sapeva che comunque era suo e che era l'ultima cosa che le rimanesse. Qualsiasi segno di vergogna le avessero impresso sulla persona, viveva come realtà solo il suo segreto d'amore. Gesù capì che bisognava rompere il cerchio in cui la donna era serrata, altrimenti mai avrebbe trovato lo spazio per pensare a se stessa. Perciò evitò di guardarla. Si mise a giocherellare, tracciando segni inutili sulla sabbia; la tentazione di guardare forse fu grande ma Gesù la respinse per creare un varco nel cerchio. Prioritario non era conoscere ma rompere l'assedio degli sguardi e l'architettura della sessione. La donna poteva e doveva liberarsi da una seduta in cui accusatori o salvatori avrebbero dovuto appiccicarle addosso una sentenza. Doveva essere messa in grado di giudicarsi. Solo che rotto il cerchio, si frantumò, quasi per magia, anche la collocazione radiale dei presenti. E finalmente la donna si accorse che anche in quello spiazzo del tempio c'era un «tu».

Forse lo spazio non fu l'unico quadro di riferimento della vicenda. Secondo un'altra possibile interpretazione, lo scrivere di Gesù sulla terra potrebbe essere visto come bisogno di tempo. Questa spiegazione emerse, anni fa, nella comunità di San Paolo, durante una riflessione comunitaria.

Non è detto che la donna avesse idee del tutto chiare sulla propria situazione. Ci voleva un po' di tempo e di libertà per chiarirle e stabilire da che parte stare. Va detto che, ammessa la «realtà» della vicenda, è del tutto impensabile che quella storia si potesse trasformare in vera e propria seduta di tribunale. Lì non c'era il Sinedrio ma solo un gruppetto di scribi e farisei ed un rabbi discusso e controverso. D'altronde lo stesso Sinedrio non avrebbe potuto comminare una lapidazione perché il procuratore romano aveva, in esclusiva, il potere di sentenziare una pena di morte. Anche nella lapidazione di Stefano (*Atti 7,57 — 60*) non c'è una vera e propria sentenza ma il martire viene trascinato fuori città e lì avviene un linciaggio illegale. Sarebbe dunque pensabile che al momento della domanda provocatoria rivolta a Gesù si svolgesse una drammatizzazione irrealistica. La donna, in questo caso, sarebbe consenziente e inizialmente dalla parte dei suoi accusatori. Il vero indagato è Gesù, il resto è messa in scena. Certo la donna è stata colta in flagrante e quindi è oggettivamente colpevole. Farle accettare il ruolo di adultera, per mettere in contraddizione il rabbi da

perdere, poteva essere una buona soluzione per gli accusatori e per l'accusata. Finita la sceneggiata l'unico isolato sarebbe stato Gesù. Per questo Gesù temporeggia e scarabocchia per terra. La donna ha peccato perché ha accettato di essere peccatrice ed ha accettato di mercanteggiare il perdono. Ma il temporeggiare di Gesù è stato proficuo. La donna non se ne va con coloro che l'hanno portata lì. Resta con Gesù. Il suo peccato non può essere risolto con una sentenza di assoluzione o di condanna ma deve essere conosciuto e la donna capisce che restare con Gesù, anche se il misterioso rabbi di Galilea la condannasse, è più liberatorio che andarsene con gli accusatori di cui si è fatta complice.

Il quadro vivente è finito e comincia ad emergere il vero problema. Dov'è l'adulterio? Gesù non sembra propenso a risolverle il problema. Sarebbe stato facile dire: «Neppure io ti condanno. Va', torna alla tua casa e al tuo marito, ma d'ora in poi non peccare più». Ma Gesù non lo dice. Il Maestro queste parole chiare e risolutive non le pronuncia. Dice solo: «Va', ma d'ora in poi non peccare più!» (Gv, 8,11). Ma dove andare? Dal marito che giovinetta l'ha comprata e cui lei ha forse dato dei figli o da un altro uomo che l'ha amata e che lei ha amato? Certo la Nuova Eloisa in quel tempo non era stata ancora scritta, ma la distinzione fra sposalizio d'amore e sposalizio secondo le consuetudini del gruppo sociale era già presente dal tempo della storia di Giacobbe. Immagino le assennate obiezioni a questa possibile lettura del testo, ma a che servirebbe il ricorso a testi arcaici, per l'uomo e per la donna di oggi, se non a intenderne il significato letterale nel contesto del tempo e poi accoglierne la residua ambiguità per accostarsi al problema etico dell'oggi? Non voglio assolutamente dire che l'apertura di questa ipotesi abbia valore ermeneutico, ma mi domando: il discepolo di oggi può tentare di scrivere il non scritto senza peccare di infedeltà verso lo spirito del testo? Il Padre che ispirava i gesti e le parole di Gesù, non ha più nulla da dire? La donna se ne andò ma i problemi non erano finiti, anzi, sgomberato il campo dall'intrusione di giudici, il dubbio tormentoso e vitale imponeva una scelta. Dove andare? Fu forse in quel momento che poté accorgersi che poca cosa era il cerchio degli accusatori che l'aveva assediata e da cui Gesù l'aveva liberata. C'era un altro cerchio, nella sua vita e nella sua coscienza e questo era interno alla sua anima. Questo cerchio solo lei poteva romperlo per fare la cosa giusta.

E qui va detto, con stupefatta ammirazione, che l'ultimo finale non è scritto nel testo evangelico, come d'altronde in tanti altri casi, perché a ciascuna e a ciascuno è lasciato il compito di scriverlo con la sua vita.

Il samaritano e la strada

Da tempo sono tentato di riempire una pagina bianca di quella bozza di romanzo epico di Pasolini che Einaudi ha pubblicato col titolo *Petrolio*. L'appunto 107: *Incontro con Fëd'ka*. Se la pagina bianca in *Petrolio* è, per me, suggestione recente (i fogli di Pasolini infatti sono stati pubblicati nel 1992), fin da giovane ho accostato, nella mia immaginazione, la figura maledetta di Fëd'ka, il forzato, personaggio dei *Demoni* di Dostoevskij, a quella amatissima del samaritano di cui nella nota parabola di Luca (*Lc* 10,25-37).

La parabola è presentata costantemente come parabola del «buon samaritano» e, da un tempo così lontano da aver confuso la mia memoria, sto cercando di convincermi e di convincere che quell'aggettivo buono è non solo arbitrario, dal momento che è assente dal testo originale e appare solo nei titoletti redazionali delle varie traduzioni, ma è anche castrante nei confronti del contenuto centrale della parabola. La predicazione cristiana, per una sorta di meccanismo di difesa innescato dall'inconscio collettivo, ha rimosso la provocazione fondamentale che Luca attribuisce a Gesù. Affermando che quel samaritano era buono, o per natura o per grazia, le Chiese hanno esorcizzato la possibilità inquietante che la salvezza potesse venire da una persona qualsiasi, magari da uno o una, considerata marginale e potenzialmente nefasta, e che il confine fra bene e male non passasse fra persone consacrate e non consacrate, fra religiosi e irreligiosi, fra nati buoni e nati cattivi, fra gruppi etnici o classi diverse, ma attraversasse con tormentosa sofferenza l'anima di chiunque. L'accostamento del forzato al samaritano è diventato, per me, imperativo, da quando, in questo sconcio passaggio di millennio, mentre le trombe dei «signori dell'immagine» e dei manipolatori delle vite suonano il peana della vittoria e coronano di scontati allori le fronti degli organizzatori della parata di fine millennio, l'umanità si frammenta, si divide, si lacera, si strazia nella perversa e pervertitrice attività di distinguere buoni da cattivi, nostri da altri, con una chiara linea di demarcazione e magari con un confine.

L'appunto 107 di *Petrolio*, completamente vuoto ma da allacciare a sommari riferimenti negli appunti che lo precedono o lo seguono, è all'interno di una serie di note, nelle quali Pasolini trasferisce alcune figure dei *Demoni* di Dostoevskij, nel clima sessantottino di Torino. Per aiutare il lettore, già forse affaticato dall'accostamento fra il samaritano e l'evaso, posso accennare brevemente ai personaggi del grande romanzo di Dostoevskij.

Intorno alla figura aristocratica e munifica della generaledda Varvara Petrovna Stavrogina, si muovono alcuni borghesi, padri e figli: il decadente intellettuale Stepan Trofimovic Verkovenskiĭ che giace su di un divano con l'aria di essere un rimprovero vivente alla Russia che non lo ha capito, e dei giovani irrequieti e corrotti: il figlio della generaledda Nikolas Stavrogin, il figlio di Stepan, Pjotr folle rivoluzionario, l'utopista Kirillov, fautore del suicidio come atto rivoluzionario, Shatov, il puro, ed altri. Questi giovani costituiscono una cellula segreta che sta macchinando una sorta di rivoluzione nichilista, in cui tutti sospettano di tutti e tutti potrebbero essere inviati da qualcuno per eliminare i compagni inaffidabili. Fine della rivoluzione la destabilizzazione e la demolizione di ogni significato e valore. Niente di meglio per Pasolini, per aggredire la rivoluzione pseudomarxista di feltrinelliana memoria (l'accostamento è di Pasolini) che poteva utilizzare dei sottoproletari per attuare crimini eversivi. Carlo (= Nicolas Stavrogin) si avvia verso Torino, perché come Stavrogin «consumava i suoi peccati, nella capitale o all'estero», appoggiandosi alla madre Barbara (= Varvara Petrovna) che investe un certo suo progressismo nel Partito della Democrazia

cristiana per sentirsi «più libera (da un eventuale conformismo di sinistra) e inoltre, e soprattutto, più utile (il periodo giovanneo e il cattolicesimo del dissenso erano poi capitati, in questo senso, a proposito)», (*Petrolio*, appunto 106a).

Carlo (= Stavrogin) ha dunque bisogno di Teodoro (= Fëd'ka), come ruffiano, per introdursi alla pensione Sicilia, brulicante di immigrati e di uomini nuovi. «Una società che si sgretola e si rinnova». Con i due milioni spesi alla pensione Sicilia si finanzierà un attentato dinamitardo. Per sconfiggere una classe operaia «o comunque povera» che in realtà è stata già disgregata e sconfitta dal consumismo, un oscuro potere sta ordendo una macchinazione criminosa che culminerà in una crisi cosmica. In questa macchinazione di destra che ha i suoi inizi nel «caso Mattei» i borghesi marxisti assumono il ruolo di cervelli e di finanziatori ed i proletari quello di braccianti del crimine. Questo il teorema di Pasolini. La pagina bianca su Fëd'ka appare come un buco in una ciambella perfetta. Nel romanzo originario, Fedor Fedorovic, Fëd'ka nel diminutivo, che per uno strano caso ha lo stesso nome di Dostoevskij, è evaso dai lavori forzati perché era troppo lungo aspettare la fine della pena e si aspetta da Pjotr Verkovenskij, la più bieca fra le figure dei giovani rivoluzionari borghesi, un passaporto da mercante per andarsene. Pjotr crede di riparare con questo ad un torto storico che la sua famiglia ha fatto all'uomo. Suo padre, l'intellettuale liberal che orna il salotto di Varvara Petrovna, a suo tempo, ha perso Fëd'ka, servo della gleba, giocando a carte al circolo inglese. Pjotr riscatta il suo onore di borghese rivoluzionario usando l'evaso, eterno fuggitivo, per attentati e assassini, promettendogli del denaro e un passaporto che non gli darà mai. L'unico passaporto che avrà Fëd'ka sarà, nel finale dei *Demoni*, il passaporto per l'aldilà, quando viene trovato con la testa fracassata, mentre fugge per l'ennesima volta, certamente ucciso dallo stesso Pjotr. Il forzato viene ucciso perché si è rifiutato di uccidere Stavrogin ed è ormai inutile e ingombrante. Nel litigio con Pjotr, il forzato gli aveva buttato in faccia: «E così tu sei il primo assassino». Non sapeva, in quel momento che sarebbe stato, dopo poco, anche il suo assassino.

Pasolini, se avesse riempito l'appunto 107 avrebbe visto in Fëd'ka, come ebbe a scrivere altrove e per altre osservazioni, il volto assassino che scopriva nei sottoproletari delle borgate romane, ex contadini o proletari corrotti dalla borghesia? Credo di esserne certo. Anche se sono certo, anzi certissimo, che sia non del tutto corretto attribuire a Pasolini cose che penso io. Alla raccomandazione di Aurelio Roncaglia, che annota filologicamente gli appunti di Pasolini, di lasciare intatto, dal punto di vista editoriale, quanto scritto dall'autore, può essere accostata, peraltro, l'altra osservazione di Roncaglia: «Di fronte a un'opera di Pasolini è impossibile restare indifferenti» (*Petrolio*, pag. 581).

Il forzato dei *Demoni* avvicina Stavrogin su di un ponte, sotto la pioggia, per chiedergli, in modo untuoso e servile, pochi rubli per il tempo che ha perso ad aspettarlo, soffiandogli peraltro nell'orecchio la possibilità di fargli dei servizi speciali. Stavrogin lo respinge ma manda in memoria la possibilità. È vero che Fëd'ka è una figura spregevole, implicato in tutti i disordini e uccisioni degli ultimi tempi ed è anche vero che ha profanato una icona della Vergine, strappandole i gioielli. Ma lui sente dentro di sé un filo di luce che non vede nel suo antico e perverso padrone. È il filo della sofferenza redentrice. Se ha rubato i gioielli della Vergine, come escludere che le sue lacrime di *perso al gioco* dal padrone, non siano state trasformate in perle nel crogiolo dell'Altissimo? «Io, vedi Pjotr Stepanovic, ti dico che è vero, ho profanato le icone, ma ho preso soltanto le perle, e poi cosa ne sai tu, forse una mia

lacrima si è trasformata nel crogiolo dell'Altissimo, in quel momento, per qualche offesa da me ricevuta, perché io sono proprio un orfano, che non ha neanche un rifugio».

Divo Barsotti (*Dostoevskij*, Edizioni Messaggero Padova) ricava da questa febbrile uscita di Fëd'ka una distinzione tra fede e morale. La confusa mescolanza di bene e di male che c'è in Fëd'ka, secondo Barsotti, «dice come possa sussistere una religione che non sembra conoscere alcuna legge morale; in Fëd'ka è totalmente dissociata la morale dalla religione. In Dostoevskij la distinzione fra legge morale e pietà religiosa tende per sé a divenire una divisione senza che questo abbia qualcosa di polemico. Non si può negare l'autenticità paradossale della pietà religiosa di Fëd'ka, l'assassino».

L'interpretazione di Divo Barsotti rischia, a mio avviso, di teorizzare qualche cosa che è estraneo al Fëd'ka dostoevskiano. L'evaso è preso fra la necessità di uccidere e rubare, che è quanto gli è chiesto dai suoi padroni, ed un suo ponte segreto col cielo della Vergine. Mi sembra improprio tentare di risolvere questa lacerazione con una ipotesi di separazione tra fede e morale. Non mi sento di escludere che Fëd'ka abbia una sua morale ed un suo codice per cui altro è incappare nell'omicidio all'interno di una rissa per spartirsi il bottino, altro è uccidere freddamente su commissione. Lui ha profanato l'icona della Vergine per prendere le perle ma Pjotr l'ha profanata mettendoci dentro un topo; nella sua strategia «rivoluzionaria» la dissacrazione è un valore in sé. Il forzato crede in modo disperato che qualcuno trasformi le lacrime in gioielli e, alla fine, rifiutandosi di uccidere ancora, incorre nell'ira di Pjotr Verkovenski e viene eliminato. La sofferenza dei venduti, giocati o usati dai signori per i loro scopi, conservatori o rivoluzionari che siano, appare in Fëd'ka come una materia con la quale Dio crea lo splendore dell'Universo. Il crogiolo di cui parla il forzato è lo strumento che il divino alchimista usa come grande trasformatore della realtà umana intrisa di peccato. Come il fuoco separerà un giorno l'oro dalle scorie così Dio entrerà nel cuore degli uomini per far loro conoscere il giusto e l'ingiusto. Quando il vecchio padre di Pjotr, Stepan Trofimovic, fugge dalla tenuta di Varvara Petrovna in una sua assurda evasione, trema ancora per la paura di incontrare per strada l'evaso, in realtà già assassinato da suo figlio. Ma nella sua tremolante immaginazione, pensa di poter placare il forzato dandogli il borsellino. Ma chi può restituire una vita tolta e pagare con pochi rubli un debito così grande? Stepan Trofimovic non pagherà con l'elemosina il debito della borghesia illuminata, è Dio che paga, anche un evaso, perso sulla strada, trasformando dolore in perle. Non mi sembra quindi che Fëd'ka sostituisca la morale con la religione. Ha una sua morale quando uccide, come una bestia, per sopravvivere, ma questa sua morale non gli consente di uccidere per un progetto astratto nato dalla testa dei nichilisti.

E qui dovrei rivelare il perché di questa fascinazione che la figura di Fëd'ka ha avuto, fin dall'adolescenza, nella mia vita. Non mi è chiaro perché, ma ho sempre dato alla figura del samaritano sulla strada di Gerico della parabola di Luca, il volto di Fëd'ka. Forse è perché entrambe giocano sulla strada la partita della perdita e della redenzione. Ciò che distingue all'origine, almeno dal punto di vista strutturale, il samaritano dagli altri due personaggi, il sacerdote e il levita, che vedono l'uomo ferito e abbandonato sul ciglio della strada e non si fermano a soccorrerlo, è proprio il fatto che, nella parabola, il sacerdote ed il levita non sono uomini della strada. Ignorando la concretezza e la complessità della strada la usano solo come strumento per recarsi dall'abitazione al tempio e dal tempio all'abitazione. Essi, e non il samaritano, sono buoni. La legge a proposito dei sacerdoti è molto precisa. Nulla si dice del guardarsi attorno per vedere cosa succede al prossimo, mentre è molto chiara sulle

norme di purità. Colui che è consacrato «non è autorizzato a sciogliersi i capelli, a strapparsi i vestiti o ad avvicinarsi a un morto; egli non dovrà rendersi impuro, nemmeno quando muore suo padre o sua madre» (Lev 21,10 — 11).

E non si dica che questa concezione del sacerdozio è legata ad una antica legge, sorpassata dal cosiddetto «Nuovo» Testamento! Le Chiese istituzionali che hanno voluto perpetuare e costituire il concetto di ordine sacerdotale, anche se hanno esaltato il vescovo Martino che si fermò per strada per rivestire un ignudo col suo mantello, nella prassi quotidiana hanno dato la priorità al concetto di purezza rispetto a quello di condivisione della condizione dei poveri e degli emarginati. Altrimenti un vescovo come Jacques Gaillot non sarebbe mai stato delegittimato, per eccesso di attenzione e di prossimità verso gli ultimi, incontrati sul ciglio della strada.

Anche il venerabile patriarca dei monaci benedettini, Benedetto da Norcia, nella *Regola monasteriorum* (cap. 67), insiste sul fatto che, qualora i monaci dovessero viaggiare, non debbono portare in comunità, al loro ritorno, la polvere di mondo che si è deposta sulle loro anime. La salvezza è solo nella compagine cenobitica e la strada è solo un male necessario. Più tardi Francesco di Assisi concepì un modo di vivere la sequela di Gesù sulla strada, ma il suo progetto fu presto ridimensionato e riportato «dentro le mura» dai costruttori del Sacro Convento, lasciando sulla strada gli spirituali. Rimarrà così fra i proverbi popolari, deposito ambiguo di ogni conservatorismo, la definizione della persona virtuosa come «tutta casa e chiesa», mentre per i peccatori si parlerà di «uomo da marciapiede» o di «donna di strada». La strada, o cammino che sia, nei grandi racconti che hanno nutrito la fantasia dell'umanità rischia di essere sempre uno strumento che conduce da qualche parte e non una espansione dello spazio per connettere realtà diverse. Anni fa, Filippo Gentiloni, con una fine riflessione contrappose il viaggiare di Abramo e di Ulisse, ponendo queste figure come paradigmi della condizione umana (*Abramo contro Ulisse*, Claudiana). Entrambe hanno viaggi avventurosi e affascinanti ma, mentre Ulisse si adopera per tornare in patria, Abramo peregrina per trovare una patria che non ha, basandosi solo sulla promessa di Dio che lo ha tratto dalla sua terra spingendolo verso l'ignoto. Vorrei suggerire a Gentiloni una ulteriore possibilità: Fëd'ka non ha patria e non potrà averla. Non può né andare, né tornare. Il suo rapporto con la stabilità della dimora potrà essere assicurato solo da un passaporto falso che dovrà avere dal figlio di colui che lo ha perso giocando a carte. Quindi per lui il falso certificato di esistenza è il bilico su cui pensa di stare. È mai possibile vivere credendo nel falso? Forse il mio interrogativo potrà apparire barocco ma sono spinto a formularlo guardandomi intorno e scorgendo innumerevoli Fëd'ka aggrappati come licheni su muri che cadono. Solo che, per stare

su questo bilico, Fëd'ka dovrebbe uccidere gratuitamente, non come è abituato a fare all'interno di una rissa, e non ci riesce. Così d'un tratto dà la vita a Stavrogin che morrà suicida e diviene capro espiatorio di una storia non sua. Più inutile di così! Resta solo un filo di speranza che Dio non se lo sia perduto, dal momento che Dio, mi permetto di pensare, non gioca a carte.

Del samaritano non conosciamo i precedenti; era anche lui un assassino in fuga o era un onesto mercante che tornava da un viaggio di affari? Ma la sua divisa morale è probabilmente indifferente rispetto all'atto di compassione compiuto per cui è stato portato

come paradigma di salvezza. Fermandosi accanto al percorso ha corso molti rischi, forse anche quello di essere un giorno rimproverato perfino dal suo beneficiario, risentito per il fatto di essere stato soccorso da un impuro, ma ha creato la misura di un atto di salvezza non derivante da un ruolo di salvatore.

La Cananea

Un episodio narrato nei vangeli sinottici da Marco (*Mc* 7,24-30) e da Matteo (*Mt* 15,21-28) affronta per noi, donne e uomini del tempo attuale, il problema del conflitto fra due ragioni. Relativamente facile è il confronto fra la ragione e il torto, fra la verità e l'errore; solo che raramente ci troviamo nella condizione di poter vedere e opporre nitidamente la ragione e il torto, come d'altronde la verità e la falsità. Dato e non concesso che sia possibile schierarsi con certezza contro l'errore in nome della verità, appare ancora più arduo confrontare due ragioni fra loro contrastanti. Prendere in considerazione le motivazioni soggettive e psicologiche di una «supposta ragione» da opporre ad una «fondata ragione» sarebbe eludere il problema. Sto parlando di due ragioni, entrambe fondate, che confliggono fra di loro.

Proporrei di leggere il racconto nella versione più brutale, che, proprio per la sua durezza, contrariamente a quanto si pensa della reciproca possibile dipendenza fra i vangeli di Matteo e di Marco, è anche la più antica: il racconto di Matteo. «Poi Gesù andò via di là e si ritirò dalle parti di Tiro e di Sidone. Una donna pagana che veniva da quella regione si presentò a Gesù gridando: Signore, Figlio di Davide, abbi pietà di me! Mia figlia sta molto male, uno spirito maligno la tormenta. Ma Gesù non rispondeva nulla. Si avvicinarono allora i suoi discepoli e gli dissero: Mandala a casa, perché continua a venirci dietro e a gridare. Gesù disse: Io sono stato mandato soltanto per le pecore perdute del popolo d'Israele. Ma quella donna si metteva in ginocchio davanti a lui e diceva: Signore, aiutami! Allora Gesù rispose: Non è giusto prendere il pane dei figli e buttarlo ai cagnolini. E la donna disse: È vero, Signore. Però sotto la tavola, i cagnolini possono mangiare le briciole che cadono ai loro padroni. Allora Gesù le disse: O donna, davvero la tua fede è grande! Accada come tu vuoi. E in quel momento sua figlia guarì» (*Mt* 15,21-28).

Per amore di correttezza bisogna dire che la traduzione in lingua corrente edita da protestanti e cattolici, sostituisce la dura espressione del testo greco cani con *cagnolini*. Con l'espressione addolcita *cagnolini* probabilmente non si intende tanto alludere ai cuccioli quanto ai cani domestici, da distinguere dai randagi, che abitualmente stanno sotto la tavola dei padroni mentre questi prendono il cibo e, ogni tanto, gettano qualche cosa ai loro cani.

La versione latina, detta Vulgata, conobbe però un altro testo in cui c'era la dura espressione cani. Poiché la richiesta di guarigione gli viene da una Cananea, le ragioni di Gesù sono ineccepibili e generali. Non si tratta di un imbarazzo momentaneo, si tratta di un problema di rilevanza generale. Gesù prima non risponde e poi motiva il suo comportamento distaccato con una affermazione di limite nella sua missione: «Io sono stato mandato soltanto per le pecore perdute del popolo d'Israele» e all'insistenza della donna, con una risposta secca che dà anche la motivazione etico/religiosa del suo diniego: «Non è giusto prendere il cibo dei figli e buttarlo ai cani». «Non è giusto» dice Gesù. Gesù quindi non ignora le motivazioni umane della donna ma non può assecondarle perché non sarebbe giusto farlo.

Il racconto del vangelo di Marco, che in questo caso appare secondario rispetto al vangelo di Matteo, addolcisce il linguaggio e dosa meglio il contenuto: pone un problema di priorità e suggerisce un susseguirsi di fasi. «Lascia che prima mangino i figli» (*Mc* 7,27a), non escludendo una seconda fase della predicazione evangelica che porti il beneficio anche al

di fuori del popolo di Israele. Gesù ha quindi ragione. Anche le ragioni della donna sono peraltro ineccepibili e, se ben intese, generalizzabili.

La Cananea non chiede una eccezione per sé e per la sua bambina ma sembra dire: «Salva la distinzione fra figli e cani, fra ebrei e stranieri e quant'altro, sulle quali non sono competente, tutti hanno una loro attesa di salvezza al passaggio dell'uomo di Dio». La Cananea non sembra invitare Gesù ad una particolare grazia strappata con l'implorazione o l'insistenza ma lo richiama ad un comportamento generale che confligge col concetto di «giusto» che Gesù ha in quel momento espresso. Le interpretazioni date generalmente puntano tutte sulla qualità eccezionale della fede della donna e non su un cambiamento di programma di Gesù. La fede sembra vincere le resistenze del Signore e costringerlo al miracolo. Oppure, (Ulrich Wilckens, *Das Neue Testament*), la donna, per la sua fede, è già Israele e quindi entra, di forza, nel programma di Gesù. Interpretazione un po' curiosa perché la donna entrerebbe fra le pecore smarrite del popolo di Israele, dalla porta meno adatta: la fede. Può mai la fede introdurre nello smarrimento?

È pensabile che la Cananea sia entrata nel Regno, direttamente, senza passare per Israele. Si potrebbe osare un'altra interpretazione? Impervio, per il lettore cristiano, immaginare un Gesù convertito da una donna. Non era forse il Figlio di Dio? Non aveva dunque la scienza infusa e la perfezione della volontà connaturate? Mi azzardo ad avanzare l'ipotesi che una lettura filosofica e astratta dei vangeli abbia prodotto delle categorie interpretative più atte a falsare che ad introdurre con umiltà nella comprensione del racconto evangelico.

Si può pensare che Gesù, sconcertato dall'insistenza della donna, abbia dovuto mettere a confronto la sua maschilità, tutta proiettata verso la strategia, il progetto, i suoi tempi e le sue fasi di attuazione col suo femminile, latente nella maggioranza dei maschi e latente, mi si perdoni, anche fra i figli di Dio. Certo Gesù è un puro di cuore e quindi non deve percorrere millenni per raggiungere il suo profondo e scoprire che la coscienza femminile del limite è tanto divina quanto la smisurata concezione dell'Universo. Per questo Gesù, probabilmente, si sprofonda in se stesso e si fa discepolo della Cananea. La donna che sta davanti a lui e implora i suoi poteri salvifici ha davanti a sé una sola realtà che conta: la figlia malata. La parzialità del caso è inclusiva di tutto il progetto di redenzione. Rimandare a tempi successivi è segmentare il tempo, mentre la salvezza non ha tempi ma è nell'immediato e nel simultaneo. È nel trasparente presente di Dio. Gesù comprende, gioisce, loda e opera. La *maestra*, poi, rientra umilmente nell'anonimato. Sulla ragione maschile ha prevalso la ragione femminile. Gesù, nella sua maschilità pensava di abbracciare tutti in un disegno storico. La Cananea, nella sua femminilità, percepisce il limite come valore e costringe Gesù a proiettare nel parziale la sua missione salvifica.

Dico questo con una certa enfasi perché ritengo di aver individuato anche nell'attuale dibattito sulla differenza di genere e di conseguenza nella mia stessa esperienza personale, il peso di questo diverso confronto con la parzialità. Nelle varie fasi della vita di un uomo, il rapporto con la donna appare sempre come un prezioso arricchimento, come una esperienza ineffabile e insostituibile, come il tutto della vita ma... ma... sempre all'interno di un disegno di autorealizzazione del proprio genio, della propria identità sociale, del proprio impegno politico o religioso.

San Paolo, a differenza di Bergman che vede nell'amore per una donna la chiave di accesso alla fede e all'amore di Dio, vede nell'amore per la donna una specie di sottrazione al

«piacere a Dio». Non sono accreditato a dare patenti ma credo di essere autorizzato a scegliere e, benché *Luci d'inverno* non sia divinamente ispirato, opto per Bergman. Tanto più che Paolo ammette di non avere una parola ispirata, a proposito di donne, ma di parlare solo per buon senso. Gesù dunque si arrende e chiama fede l'atteggiamento della donna. Ma come si concretizzò la fede della straniera: nell'inconcussa fiducia nella potenza del profeta o nella speranza di un suo cambiamento di orientamento?

Marta

Un testo del vangelo di Luca (Lc 10,38-42) riguardante una sosta di Gesù presso la casa di due sorelle, Marta e Maria, ha avuto, nella predicazione tradizionale, una sua lapidaria chiarezza: definisce una distinzione di ruoli nella comunità dei discepoli che possono essere addetti ad una fruttuosa ed encomiabile attività pratica ma possono anche dedicarsi totalmente all'ascolto e alla contemplazione.

Il vangelo di Luca è unico testimone di una sosta di Gesù nella casa di Marta. «Mentre era in cammino con i suoi discepoli Gesù entrò in un villaggio, e una donna che si chiamava Marta lo ospitò in casa sua. Marta si mise subito a preparare per loro, ed era molto affaccendata. Sua sorella invece, che si chiamava Maria, si era seduta ai piedi del Signore e stava ad ascoltare quel che diceva. Allora Marta si fece avanti e disse: Signore non vedi che mia sorella mi ha lasciata da sola a servire? Dille di aiutarmi! Ma il Signore le rispose: Marta, Marta, tu ti affanni e ti preoccupi di troppe cose! Una sola cosa è necessaria. Maria ha scelto la parte migliore e nessuno gliela porterà via». Marta, con generosa laboriosità, si dedica all'accogliimento del Maestro. Qualcuno potrebbe accostarla all'Ente Giubileo che si affaccenda, in modo spropositato, per accogliere i pellegrini che verranno ai Luoghi Santi da tutto il pianeta per il giubileo del 2000. Ma l'accostamento è ingeneroso nei confronti di Marta. Marta non usufruisce di investimenti miliardari, non conferisce incarichi e prebende, non accumula potere, non investe per un tempo futuro. Marta spende solo del suo e soprattutto spende se stessa. Solo che percepisce una dissonanza nella situazione: Maria, la sorella, è ai piedi del Maestro ad ascoltare la sua parola e lei è in cucina ad armeggiare per la preparazione del pasto, per così dire conferma due ruoli. Quello pratico del lavoro domestico che si ingigantisce quando ci sono ospiti o altre circostanze festive e quello teorico, nel senso greco della parola *theorein*, cioè contemplativo, che consiste nell'immergersi nel mistero delle parole e dei segni, per dare la scalata all'intimo della realtà.

Nell'interpretazione tradizionale Gesù loda e premia il comportamento di Maria, lasciando la sorella Marta nel ruolo subordinato di servizio nelle cose pratiche.

Nell'esperienza religiosa si sono quindi consolidati questi due tipi di vita comune organizzata e codificata: gli attivi ed i contemplativi. Poi, forse per affrontare la concretezza e il limite, si è anche legiferato sulla vita mista: ma che significherà mai? Si potrà mai mescolare la contemplazione con l'azione? Non è la mescolanza che dirime la questione ma la compresenza. Giustamente un maestro zen al discepolo che domandava: «Cosa devo fare per praticare Za zen?» rispose con una domanda: «Cosa stai facendo?». «Sto lavando i piatti» rispose il discepolo. «Ebbene, lava i piatti!» concluse il maestro. Ma il diritto canonico non perdona: distingue fra vita attiva e vita contemplativa. I contemplativi hanno scelto la parte migliore e non dovranno, in questo, essere inquietati, gli attivi potranno anche essere santamente benefici, ma sono collocati gerarchicamente su di un piano inferiore. Lo stesso Tommaso di Aquino che, pur appartenendo ad un ordine di predicatori aveva l'ossatura di un vero contemplativo, teorizza, nella complessità della sua costruzione teologica, questa distinzione di livelli.

L'esperienza monastica non sempre conferma questa rigida dicotomia introdotta più per motivi teologici e giuridici che per un vero rispetto delle diverse storie personali o comunitarie.

Quante volte si è constatato che monache o monaci, ma anche laiche e laici, addetti a lavori materiali riuscivano ad elevarsi nella meditazione, fino alle soglie dell'estasi, mentre contemplativi DOC, tormentatori di testi sublimi di mistica, materialmente immersi nell'inattività e nel silenzio, si perdevano nell'astrazione, si disperdevano nelle minuterie o si paralizzavano nei terrori. Una volta, un monaco di santa vita e di profonda conoscenza mi disse: «Padre abate, perché quando predico alle monache una meditazione sull'inferno posso parlare per delle ore e debbo frenarmi per non infastidirle, mentre quando debbo fare la predica sul paradiso non so cosa dire?». Non ebbi il coraggio di dirglielo ma pensai che, se fosse andato per qualche tempo a lavorare nell'orto o avesse avuto più diretti contatti con gente che viveva situazioni di vita concrete, avrebbe avuto meno paura di Dio.

Sempre cercando fra i miei ricordi mi sovviene di un monaco ortodosso della Chiesa rumena, ospite dell'Abbazia di San Paolo, che mi esternò la sua meraviglia per il concetto giuridico di vita contemplativa che regnava incontrastato fra i religiosi in occidente. Non riusciva a capire che cosa fosse un Ordine religioso «di vita contemplativa». Chi può mai assicurarsi di avere accesso alla contemplazione solo perché appartiene ad un Ordine contemplativo o ad un monastero di clausura? La contemplazione è dono, grazia, rapimento, esodo, e può realizzarsi per chiunque, in qualsiasi sito, purché la sua mente sia unificata al suo corpo e tutto il suo essere sia composto nella disponibilità ad incamminarsi verso l'ascesa. Dovetti ammettere che la pretesa delle chiese occidentali di inquadrare tutto, compresa la contemplazione, in una cornice giuridica, finiva coll'essere ridicola.

Bene dunque, Benedetto da Norcia, nella *Regula monasteriorum* definisce la recitazione quotidiana dei salmi, onerosa e ripetitiva, un *Opus Dei* (da non confondere con l'omonima istituzione), una sorta di fatica obiettivamente strutturata per accompagnare la scansione del tempo, nella giornata, ma poi lascia lo spirito del fratello libero di volare nella contemplazione. «Sappiamo bene che non saremo esauditi per le molte parole ma per la purezza del cuore e la compunzione delle lacrime. Perciò la preghiera deve essere breve e semplice, a meno che non sia prolungata per l'ardore ispirato dalla grazia divina» (*Regula*, cap. 20). Questa ascensione repentina e gratuita, dovuta solo in parte allo sforzo della volontà, perché è principalmente dovuta all'essere entrati in un vortice spirituale più forte della volontà, fu ammirata da Giordano Bruno, ordinariamente non considerato un mistico, che pure descrive ne *Il sigillo dei sigilli* le estasi di Tommaso d'Aquino e di San Paolo. «A quest'ultimo genere di contrazione non riporterei affatto quello che riteniamo compiuto in un uomo di altissima contemplazione, Tommaso d'Aquino: mentre infatti questi veniva rapito, raccolte le forze dell'animo, nel cielo che si era immaginato, a tal punto si raccolsero in unità lo spirito animale, sensitivo e motivo, che il corpo s'innalzava da terra libero nell'aria; e anche se i meno colti riconducono il fatto a un miracolo, e basandosi su un'ignoranza arcana e presuntuosa non vi credono facilmente, tuttavia sappiamo come questo possa facilmente verificarsi grazie alla naturale potenza dell'animo, e molto prima lo sapeva Zoroastro. Non so se i "signori teologi" vogliono annoverare in questa specie di contrazione il rapimento in estasi di san Paolo, che anche egli stesso non era certo se fosse avvenuto nel corpo o fuori del corpo» (Giordano Bruno, *Il sigillo dei sigilli*, n. 47). Geniale l'intuizione del nolano inclusa in quella espressione «nel cielo che si era immaginato»; anche se Bruno era perfettamente consapevole che non vi era alcun cielo a chiudere e inglobare fisicamente la realtà, rimaneva aperto al concepire un potere dell'immaginazione come forza che collega all'estasi lo spirito umano senza separarlo dal corpo.

Tornando alla storia delle due sorelle, Marta e Maria, si potrebbero dare, alla sentenza di Gesù, due possibili sbocchi. O Marta, avvinta dalle parole di Gesù, si è seduta accanto alla sorella per ascoltare la parola del Maestro, e in questo caso si deve pensare che Gesù, per pranzo, abbia mangiato un pugno di olive. Oppure è Maria che, convinta dalla sorella, ha trascinato Gesù in cucina e, scavalcando l'impedimento dei siti e dei ruoli, insieme abbiano operato ed ascoltato. In questo caso avrebbe prevalso la compresenza. «Se guardassimo le donne con gli occhi di Dio — scrive Catherine Allen — inviteremmo Gesù nelle loro cucine, perché egli moltiplica il cibo quando una donna prega».

In un altro contesto — la resurrezione di Lazzaro nel vangelo di Giovanni — troveremo Marta come assertrice, al pari di Simon Pietro, della messianicità di Gesù. Forse qualche cosa non funzionò, perché dovremmo attenderci che anche per Marta fosse pronunciata la profezia di Gesù già fatta per Pietro: «Su di te fonderò la mia chiesa». Così anche la fede messianica di Marta sarebbe divenuta Pietra di fondamento della comunità nascente. Il disegno patriarcale della comunità dei discepoli era ancora dominante e tale rimase per secoli. Ma gli eventi maturano lentamente e solo sulle ali della consapevolezza acquisita con tormentose lotte.

L'unzione

L'immagine delle due sorelle, Marta e Maria, che ospitano Gesù nella loro casa di Betania, conduce, quasi spontaneamente, a scene conviviali, con le varianti di contenuto che esse possono avere. In un convito non solo si mangia ma anche ci si ascolta, si danza, si ride e ci si incontra. Gesù amò la convivialità fino ad indurre alcuni detrattori a considerarlo «un mangione e un beone» (*Mt* 11,19). L'insegnamento sulla corsa ai primi posti lo dette in clima conviviale ma anche quello sull'accoglimento e sull'esclusione. Prima del convito, lavando i piedi ai discepoli, dette la grande lezione su come si costruisce l'autorità nella comunione. Arrivò ad affidare ai discepoli il gesto conviviale dello spezzare del pane e del bere allo stesso calice, come memoria dell'oblazione della sua vita per compiere la volontà salvifica del Padre. Da allora, per molte comunità spezzare il pane è spezzare la parola. Parola che taglia come una spada ma spesso, nell'immediato, è tagliente proprio per chi la trasmette. Finì col dare, anche al Regno della giustizia di Dio che sarebbe seguito alla vicenda umana, conseguentemente a molte espressioni dei profeti, l'immagine di un eterno convito.

Durante un convito Gesù fu anche oggetto di una sublime unzione, forse come espressione di pentimento, forse come presagio di sepoltura, forse solo come manifestazione di amore. Tra le narrazioni evangeliche, quasi che ci fosse nella comunità primitiva un certo imbarazzo nel raccontare, spicca per la varietà delle circostanze descritte e per l'essenzialità del contenuto centrale la narrazione dell'unzione di Gesù, fatta da una donna. Quasi non bastasse l'unzione dello Spirito che lo aveva consacrato Messia — appunto l'Unto — una donna, per Luca anonima, per Giovanni di nome Maria, unse i suoi piedi o forse il suo capo con un prezioso balsamo. Certo che la varietà delle circostanze, nei vari testi evangelici, è veramente stupefacente. Per Luca (*Lc* 7,36-50) la donna è un'anonima peccatrice. Essa entra in un convito cui Gesù è stato invitato da un fariseo di nome Simone, bagna di lacrime i suoi piedi, li asciuga con i suoi capelli e li cosparge con un profumo che ha portato in una ampolla di alabastro. Per Matteo (*Mt* 26,6-13), l'unzione avviene a Betania, a casa di Simone che questa volta non è un fariseo ma ha un soprannome: «il lebbroso». La donna è ancora anonima e l'ampolla è ancora di alabastro ma il profumo viene versato sulla testa del Maestro. Il momento è quello che prelude alla passione, alla morte e alla sepoltura di Gesù. È una imbalsamazione solo nel presagio della morte o è — seguendo l'immaginario di altri ambiti religiosi — la preparazione di una tomba nido, come quella dell'Araba fenice che si prepara una tomba con arbusti intrecciati di garofano e cannella, incendiati poi dall'agitare delle sue ali che produce fiamme di amore, per risorgere a nuova vita? La memoria di questo gesto sarà comunque legata all'annuncio del vangelo fino agli ultimi tempi e fino all'estremo della terra. La narrazione di Marco (*Mc* 14,3-9) è molto simile a quella di Matteo, solo che Marco sa che il profumo era nardo. Giovanni (*Gv* 12,1-8) lascia la collocazione dell'unzione a Betania ma la pone in casa di Marta. Oggetto dell'unzione, come in Luca, sono nuovamente i piedi del Signore e viene ripresa l'immagine dei capelli della donna per asciugare il profumo. Il balsamo, di cui Giovanni conosce il peso, una libbra, è sempre nardo ma si precisa che era *pistikòs*, parola che probabilmente significa autentico o comunque di origine geografica di fama. Noi diremmo, per esempio, Colonia. Questa volta la donna è tolta dall'anonimato ed è Maria: la donna che ascoltava Gesù mentre la sorella Marta si affacciava a predisporre l'ospitalità?

Queste diversità, ed in particolare quella che vede nella donna una peccatrice, rispetto a quella che la individua come Maria di Betania, hanno indotto molti commentatori, esitanti ad identificare Maria di Betania con una pubblica peccatrice, a distinguere due unzioni, l'una penitenziale e l'altra presagio di sepoltura (Carla Ricci, *Maria di Magdala e le molte altre*, M. D'Auria, Napoli 1991). Ma altrettanti, orientando l'attenzione sull'unzione come atto di amore e di contatto fisico col corpo di Gesù, preferiscono parlare di una sola unzione, che, nelle varie tradizioni orali e secondo la sensibilità di diverse comunità, ha dato luogo a diverse figure di donna. Essenziale e sintetico il commento di Wilkens (op. cit., pag. 233): «Verosimilmente, in origine, vi è una sola storia, che le diverse comunità hanno espresso in modo diverso». Come nota Carla Ricci (op. cit., pag. 149) se è vero che la donna della narrazione di Luca è designata come *amartolós* (peccatrice) non è detto che fosse una prostituta, dal momento che non è usato lo specifico vocabolo *porné* (prostituta). Potremmo e dovremmo quindi perdere la scorretta abitudine di vedere nelle donne, come unico peccato, il peccato sessuale e segnatamente la prostituzione. La donna poteva essere considerata una peccatrice dal punto di vista sociale, per esempio avere subito violenza, anche senza essere una prostituta.

Accomunare quindi, nell'immaginario della comunità primitiva, una donna socialmente riprovata con la figura di Maria di Betania, ha un aspetto sorprendente e significativo. Perde rilevanza il fatto che la donna abbia o non abbia avuto dei comportamenti riprovevoli o almeno considerati tali, ed emerge il fatto che essa si è espressa con un gesto inconsueto. La riprovazione degli astanti c'è ma è legata al gesto stesso. Il gesto di contatto con il corpo del Signore e la donazione dispendiosa che contrasta con la consuetudine meschina dei convitati, suscitano irritazione fra i convitati ma vengono lodati dal Signore, anzi legati a quel «solo necessario» che è oggetto della predicazione del vangelo «finché esso sarà annunciato» (*Mc 14,9 e Mt 26,13*). Il «solo necessario» non è disgiunto dalla condizione di peccato ma al peccato è legato solo nell'intreccio intimo fra peccato, grazia e amore. È giusto quindi tornare alla narrazione di Luca che è bene rileggere con attenzione. È preferibile peraltro attenersi ad una traduzione diversa da quella «concordata in lingua corrente» perché la preoccupazione di addolcire il testo e di renderlo «predicabile», questa volta, mi sembra eccedere la misura.

«Uno dei farisei lo invitò a mangiare. Egli andò a casa del fariseo e si pose a tavola. In quella città viveva una donna che era una peccatrice. Quando ella seppe che egli era nella casa del fariseo, portò un vaso di olio profumato, si fermò dietro ai suoi piedi e pianse; fece cadere le sue lacrime sui suoi piedi e li asciugò con i capelli, e baciava i suoi piedi e li ungeva con l'olio. Quando il fariseo che l'aveva invitata, vide questo, pensò fra sé: "Se quest'uomo fosse un profeta, saprebbe che persona è questa donna che lo tocca: una peccatrice!" Allora Gesù si rivolse a lui e disse: "Simone, debbo dirti qualcosa". Egli disse: "Dì pure, maestro!". "Un tale aveva due debitori, l'uno gli doveva 500 denari, l'altro 50. Poiché non erano in grado di restituirli, condonò il debito ad entrambi. Chi dei due, per questo lo amerà di più?". Simone rispose: "Io credo, colui cui ha condonato la somma maggiore". Egli ribatté: "Hai giudicato rettamente". E rivolto alla donna disse a Simone: "Vedi questa donna? Io sono entrato nella tua casa, e tu non mi hai dato acqua per i piedi. Ma essa mi ha bagnato i piedi con le sue lacrime e li ha asciugati con i suoi capelli. Non mi hai dato il bacio di saluto. Ma essa, da quando sono entrato qui non ha cessato di baciarmi i piedi. Non hai unto il mio capo con il balsamo. Mentre essa ha unto i miei piedi con l'olio profumato. Perciò io ti dico: le sono perdonati i suoi molti peccati, perché molto ha amato; a colui cui meno è stato perdonato,

ama di meno”. Quindi le disse: “I tuoi peccati ti sono perdonati”. Allora i convitati cominciarono a dire fra di loro: “Chi è costui, che perdona perfino i peccati?”. Egli però disse alla donna: “La tua fede ti ha salvata. Vai in pace”». (Lc 7,36-50).

Questa traduzione (Wilckens op. cit., pag. 233) si discosta da quella «concordata» perché parla costantemente di amore, mentre la traduzione «concordata» traduce *amore* e *amare*, con *riconoscenza* ed essere *riconoscenti*. A mio avviso, la preoccupazione moralistica di legare l'amore della donna e le sue espressioni concrete, alla riconoscenza per il perdono avuto, nella traduzione «concordata», dà troppa importanza all'esempio dei due debitori e trascura il fatto che la donna ha espresso gratuitamente il suo amore, senza nulla attendersi. Il testo pur nella sua luminosa chiarezza, diviene contorto nel momento in cui si lega il perdono alla riconoscenza e la riconoscenza al perdono. Non sarebbe più utile legare perdono e amore? In realtà la confusione viene dall'esempio che Gesù stesso ha portato. Quello dei due debitori; uno sarebbe più riconoscente perché ha avuto un condono maggiore. Ma se la mentalità è economicista che c'entra l'amore? Gesù è mosso dalla gestualità spontanea, esuberante e gratuita della donna. La donna si prodiga in segni di affetto ma non si attende nulla, altrimenti sarebbe interessata. Gesù capisce questo e pronuncia la frase assolutoria più decisiva e chiara: “La tua fede ti ha salvata”.

Questa espressione, come l'altra, così frequente nei vangeli: «ti sono rimessi i tuoi peccati» non sono necessariamente connesse con una particolare situazione di peccato legata a quella persona, ma sono legate al presupposto che tutte e tutti siamo immersi in una condizione di peccato. Gesù si rivolge a «noi peccatori» e si sente bene accolto quando trova amore gratuito e spontaneo.

Si potrebbe così risolvere il problema, discusso tanto a lungo da essere diventato fastidioso, se Maria di Magdala che Gesù aveva liberato da sette demoni, fosse o non fosse una peccatrice. Dal momento che la prima menzione di Maria di Magdala, nel vangelo di Luca, viene immediatamente dopo il racconto dell'unzione, è stato facile per molti identificare i demoni di cui si parla (Lc 8,2) con il peccato e, in particolare, col peccato della prostituzione. Maria di Magdala è così diventata, nell'immaginario della cristianità e perfino nell'iconografia, «la Maddalena», ovvero una peccatrice.

Chi ha voluto evitare questa interpretazione «infamante» ha visto nei demoni o dei possessori o dei sintomi di malattia. Ma anche questo è inutilmente pericoloso perché ripropone il legame devastante fra malattia e possessione diabolica. Se le considerazioni sopra fatte, sulla peccatrice dell'unzione, non sono del tutto infondate, si può concludere che la questione è oziosa e distraente rispetto all'opera di guarigione dal peccato che Gesù sta operando tra la sua gente. Da Pietro, il più autorevole degli apostoli, fino a Maria di Magdala, tutti sono peccatori e Gesù è venuto a portare un messaggio di liberazione dal peccato che passa attraverso l'annuncio del primato dell'amore.

L'amore costante e fedele di Maria di Magdala le meritò poi di essere la prima testimone della resurrezione di Gesù. Se essa e non altri fu mandata ai fratelli a confermare la loro fede e ad annunciare l'evento della resurrezione e l'ascesa al Padre (Gv 20,17) e se è scontato che essa come tutti e tutte fu nel peccato, che importanza potrà mai avere il sapere da quale peccato la salvò la sua fede? Il suo invio, come testimone della resurrezione, alla comunità dei discepoli dovrebbe piuttosto porre alle Chiese, la domanda: perché, superate,

col maturare dei tempi, le riserve sulla posizione sociale della donna, non si attuano ancora forme di pari dignità e di pari autorevolezza della donna nel magistero e nei ministeri?

In una bella preghiera, molto comune nell'ambito del cattolicesimo popolare, si prega Maria, la madre di Gesù di pregare «per noi peccatori». Ed è giusto perché, come dice la Lettera agli ebrei (*Eb 2,18*): «Chi ha sofferto, lui stesso, la prova, è nella condizione di portare soccorso a coloro che sono provati». Anche Maria, la madre di Gesù, sembra infatti avere peccato o almeno aver esitato in una terribile prova. Secondo una testimonianza del vangelo di Marco (*Mc 3,20-35*) Maria si lasciò coinvolgere in una spedizione dei familiari di Gesù che cercò di ricondurlo alla ragione, perché la sua opera appariva temeraria. «La gente della sua parentela venne per impadronirsi di lui. Perché dicevano: “È diventato pazzo”». Ed ancora «Ecco tua madre e i tuoi fratelli sono qui fuori e ti cercano». Gesù ribatté duramente a coloro che lo accusavano di essere in preda ad uno spirito impuro: «In verità vi dico che tutto sarà perdonato ai figli degli uomini, peccati e bestemmie; ma chi avrà bestemmiato contro lo Spirito Santo, non sarà mai perdonato». Come Mosè non fu perdonato per aver percosso per due volte la pietra per fare scaturire l'acqua (*Nm 20,11-12*) e, pur essendo l'incrollabile pietra del popolo eletto e l'amico di Dio, dovette fermarsi alle soglie della Terra promessa, così Maria, la purissima madre di Gesù, non fu perdonata per il suo dubbio, e dovette passare attraverso il tormento della croce, prima di potersi trovare nella comunità (*Atti 1,14*), discepola fra i discepoli e le discepole. Maria infatti scompare dalla vita pubblica di Gesù, mentre altre donne lo seguono e lo sostengono. Ricomparirà, ormai discesa dal gradino di madre, soltanto sotto la croce, riscattata dal dubbio in cui si era lasciata coinvolgere. Solo allora veramente madre, sorella e soprattutto discepola (*Mc 3,34-35*). Però i pubblicani e le prostitute l'avevano preceduta.

Insensata

Nella Bibbia si conosce una particolare forma di follia: l'irruzione dello spirito profetico che si impadronisce del corpo e della vita del profeta designato, forzandone la libertà; ora per pronunciare la parola di Dio, ora per rappresentare con movimenti frenetici e linguaggi deliranti, al ritmo di percussioni, la frattura della razionalità e dell'ordine sociale. Così si denuncia il limite della realtà umana, l'incombere di eventi soprannaturali e si pronunciano gli interrogativi sul divino.

Accettata come manifestazione del sacro quando si manifesta fra gli uomini, la profezia è vista con particolare sospetto nella donna; quando non è demonizzata è comunque assoggettata all'interpretazione maschile. I greci, per esempio, conoscevano la figura della *prómanthes*, spesso di genere femminile, che pronunciava oracoli incomprensibili, in preda all'invasione di uno spirito sacro, ma poi affidavano l'interpretazione dei suoi deliramenti al *prophétes*, sempre di genere maschile, che traduceva il messaggio in termini chiari e comprensibili: l'oracolo. Questa sudditanza della figura profetica femminile rispetto al profeta maschio appare anche nella Bibbia. Miriam, la sorella di Aronne, è una profetessa ed appare, dopo il prodigioso passaggio del Mar Rosso, ad invitare le donne alla danza, accompagnando le movenze ritmiche col tamburello, mentre canta un inno di ringraziamento al Signore: «Cantate al Signore! Ha ottenuto una vittoria strepitosa, cavallo e cavaliere li ha gettati in mare!» (*Es*, 15,20-21). Accanto al ridondante cantico di Mosè (*Es*, 15,1-18) la danza di Miriam e delle altre donne che le fanno corona, sembra avere il sapore di una memoria reale, se non di un fatto storico, certo di una usanza popolare.

Miriam, la profetessa, appare anche in un episodio di contestazione al comportamento di Mosè che ha messo nel suo harem anche una donna straniera (*Nm* 12,1). Alleatasi al fratello Aronne manifesta un dubbio cruciale che incrina l'assolutismo autoritario di Mosè: «Il Signore ha forse parlato soltanto per mezzo di Mosè? Non ha parlato anche per mezzo nostro?» (*Nm* 12,2). Chiamati a rendere conto della rivolta, Aronne e Miriam vengono redarguiti e Miriam, solo Miriam, inesorabilmente solo Miriam, viene colpita dalla lebbra. La pazzia, se pazzia è stata, è stata comune, confessa Aronne (*Nm* 12,11) ma la punizione è ricaduta solamente sull'insensata Miriam.

Il Dio d'Israele in persona appare presso la tenda del convegno e pone una chiara distinzione: «Se vi è tra voi un mio profeta, io mi faccio conoscere a lui in visioni, gli parlo per mezzo di sogni. Ma è diverso per Mosè, mio servo. Egli ha autorità su tutta la mia casa, lo gli parlo direttamente in un linguaggio chiaro, senza enigmi. Egli mi vede apparire davanti a sé. Come osate dunque criticare Mosè, mio servo?» (*Nm* 12,6-8). Dunque la profezia può essere di chiunque, l'oracolo è di Mosè.

Sette giorni il popolo fu fermo, in attesa dell'espiazione della folle pretesa di Miriam di aver profetizzato in nome del Signore. Ristabilito l'ordine e la gerarchia all'interno delle manifestazioni del sacro, il popolo riprende la marcia. La lebbra di Miriam appare come una obiettiva impurità, come la carogna di un animale, che impedisce il cammino del popolo, perché lo profana. Espiata la colpa, l'ostacolo dell'impurità della morte, connessa all'insania, è rimosso.

Non è da meno la follia della moglie di Giobbe che si è ribellata alla gratuita persecuzione del suo uomo, esposto ad una crudele tentazione, nel corso della quale hanno perso la loro vita i dieci figli di Giobbe che erano, peraltro, anche figli suoi.

Rapinato dei suoi beni, privato dei figli uccisi dal crollo della casa in cui banchettavano, colpito nella sua stessa carne, Giobbe giace su di un mucchio di immondizie, grattandosi le croste con un coccio. La moglie lo apostrofa duramente: «Hai ancora fede? Perché non bestemmi e muori?» (*Gb 2,9*).

Giobbe, benché crudelmente provato, replica alla moglie con la proverbiale pazienza: «Tu parli da insensata. Noi abbiamo accettato da Dio le cose buone. Perché ora non dovremmo accettare le cose cattive?» (*Gb 2,10*).

Nella tarda tradizione ebraica il giudizio sulla moglie di Giobbe è talvolta clemente.

Nel *Testamento di Giobbe*, scritto pseudoepigrafo, la donna si manifesta premurosa e dedica al marito sofferente, vende i suoi lunghi, neri capelli, per comprare cibo per Giobbe e lenirne le piaghe con un balsamo.

La sua resistenza ad accettare il piano di Dio è dovuta al fatto che essa vorrebbe trarre i corpi dei figli da sotto le macerie, rivederli e comporne degnamente le salme. Chi non riesce a seppellire i propri morti non riesce nemmeno a seppellire i propri pensieri e rimane prigioniero degli incubi. Questo lo sappiamo fino ad oggi.

Ma Giobbe le nega questa ultima pacificazione, perché ha visto i figli assunti in cielo tra festose luminarie. Dunque inutile rimuovere le macerie per scoprire solo misere spoglie o forse nulla.

La moglie di Giobbe, secondo il *Talmud*, è Dina, figlia di Giacobbe, violentata da Sichem e poi teneramente amata e da lui chiesta in sposa (*Gen 34,1-5*). I fratelli di Dina, Levi e Sitratorie, fingono di accettare la pace con i sichemiti e di approvare un matrimonio riparatore ma chiedono agli abitanti del paese di circoncidersi per poter contrarre l'alleanza che sarebbe stata sancita dal matrimonio. Quando giunge il terzo giorno, e più acuti sono i dolori della circoncisione, i due violenti fratelli traggono le spade e massacrano tutti i maschi, riprendendosi la sorella disonorata. Secondo alcune tradizioni talmudiche invece, Sichem, scampato al massacro, non è altri che Giobbe («il nemico» secondo Mario Trevi, «il perseguitato» per Giacomina Limentani) unito a Dina da un amore tenero e passionale e da un comune destino di maledizione e di atroce sofferenza.

La replica di Giobbe alla moglie è variamente interpretata. «Insensata», per i più, o «pazza» (Giacomina Limentani), «puttana» per alcuni (Mario Trevi), «carogna» per Rabbi bar Kahana (*Midrash Rabba, Vayéira, 4*). Certamente per l'accostamento alla figura di Dina, la figlia di Giacobbe.

Non ridiamo, per favore! Abbiamo assistito, nel nostro tempo, allo stupro usato come arma nella guerra etnica. Arma che trovava tutta la sua validità proprio nel fatto che il popolo che subiva un simile insulto era ancora legato al tabù millenario che la donna violentata non fosse comunque riammissibile nel tessuto della comunità.

Mario Trevi, nella sua introduzione al *Libro di Giobbe* (Feltrinelli, 1991), interpreta il grido della donna come un grido di pietà. «Ma tu persisti ancora nella tua rettitudine? Suvvia, profana Iddio e muori!».

L'unico modo per sottrarsi all'atroce sofferenza e alla persecuzione di Jhwh è il morire. Mentre gli amici di Giobbe disquisiscono e Giobbe stesso cerca di sapere, la moglie «non sopporta quella sofferenza insensata» - suggerisce Mario Trevi - solo che se a Giobbe fosse consentito morire, la prova di Dio cadrebbe nel vuoto. Giobbe morirebbe senza sapere. «Il sapere non compete alla donna. Ella ha come suo appannaggio specifico soltanto una tenace e materna pietà per la carne» (M. Trevi op. cit., pag. 33). Non è quindi insensata la sofferenza ma insensata la donna che non ha colto il disegno di Dio.

Resto perplesso.

Se la donna ha, per prima, ascoltato la seduzione del serpente e l'invito a cogliere il frutto proibito della conoscenza, com'è possibile che essa, nel momento cruciale in cui la conoscenza si incrocia con la sofferenza, possa solo ritrarsi in una funzione uterina?

A me sembra che la moglie di Giobbe osi sapere tutto e perciò si avventuri nuovamente nella ribellione. Come Eva. Giobbe vuol sapere solo perché Dio lo tormenti, dal momento che non sente di aver peccato in modo tale da subire una tale tempesta. La moglie vuol sapere di più. Dubita su Dio stesso che le ha tolto i figli per provare Giobbe?

Giobbe è privato di tutto ciò che ha ed è toccato nella sua stessa carne, ma conserva gli interrogativi sul rapporto fra punizione e peccato e si abbandona comunque nelle mani del suo redentore. La moglie di Giobbe constata e acquisisce, davanti a Dio, suprema istanza della vita, quello che aveva forse già intuito in passato: essa è solo una appendice alla vita di Giobbe ed un aspetto insignificante e marginale della tentazione dell'uomo.

Da qui la rivolta; la sepoltura dei figli è probabilmente soltanto un pretesto. In realtà lei si ribella al quadro edificante che le è imposto. A tutto questo lei rifiuta di fare da ventre.

Tra le insensate andrà forse collocata anche Maria di Magdala, folle o peccatrice che sia.

Certo sette demoni, benché prodigiosamente cacciati da Gesù, debbono aver lasciato in lei qualche ferita, qualche ricordo angosciante da seppellire.

Il numero sette non è certo casuale: esprime una totalità di espropriazione del sé. Se Gesù, da vero terapeuta, è sceso in Profondità nella psiche di Maria, deve aver attraversato l'inferno e deve averla conosciuta nelle più profonde pieghe del suo male. Da ciò, è pensabile, la particolare intimità e la profonda confidenza reciproca.

Guarire da sette livelli di alienazione non è possibile senza che il terapeuta scenda nell'inferno e forzi l'inferno con la forza dell'amore.

Carla Ricci (*Maria di Magdala e le molte altre*) cita Andreas Salome (*Il mio ringraziamento a Freud*), a proposito di guarigione. «Un'analisi che sia stata pienamente efficace si traduce perciò, per il soggetto guarito, in una visione rafforzata delle proprie possibilità creative. Il ritorno a sé si realizza per lui come il ritorno a qualcosa che egli è effettivamente, ma che è anche qualcosa di più di lui: è una forza che gli si erge a modello affinché tutte le esperienze che ha dimenticato più profondamente e quelle che gli sono più anticamente familiari possano divenirgli solo ora stimolo a una vita personale propria. Quindi ciò che si manifesta in lui è ben diverso da una semplice intenzione o decisione, è ben differente dalla semplice comprensione delle cause della malattia o semplicemente dalla loro condanna: no, l'esplosione pulsionale, una volta liberatasi, deve tramutarsi in una nuova beatitudine

amorosa. Deliberatamente scelgo questa espressione incisiva: la guarigione è un atto di amore».

Come la moglie di Giobbe, anche Maria si effonde in profumi, balsami e lacrime per lenire la sofferenza di piaghe mortali ma anche per abbracciare, in uno spazio concreto, l'amato maestro che ha conosciuto nel profondo la sua settupla sofferenza e l'ha accompagnata nella sua resurrezione.

È dunque Maria di Magdala secondo le testimonianze della comunità dei discepoli la prima testimone della resurrezione ed è più che comprensibile che, al momento del riconoscimento, voglia verificare la vicinanza, anche tattile, del maestro. «Rabboni». Maestro mio.

Secca le giungerà la parola di Gesù che nuovamente si manifesta chiuso in un disegno superiore e predeterminato: «Non mi trattenere, perché io non sono ancora tornato al Padre. Va' e dì ai miei fratelli che io torno al Padre mio e vostro, al Dio mio e vostro» (Gv 20,17).

Ecco nuovamente la diserzione dello spazio della donna per entrare, vincitore, nello spazio del disegno divino. Possibile che nel tempo sincronico degli eventi di salvezza non ci fosse il tempo per Maria e che essa venisse destinata solo a inutile messaggera della resurrezione? Lei andrà a comunicare ai discepoli di aver visto Gesù vivo ma non sarà creduta e poi non sarà annoverata, perché donna, fra i testimoni, autorevoli e spendibili, della resurrezione.

Credo che non si possa ulteriormente eludere questo problema. L'uomo ha una sua strada da fare e una sua missione da compiere. La sua relazione con la donna è costantemente segnata dalla occasionalità e dalla strumentalità; la donna è utile ma sempre come ausiliaria di un piano che non le appartiene. Rimane inesorabilmente «quell'aiuto» (Gen 2,20b) che, all'uomo, l'animale non può dare.

Questo finché l'uomo non confesserà apertamente il proprio femminile.

Finché resta in piedi il piano degli uomini nella sua astratta politicità, la donna rimarrà chiusa, per la letteratura maschile, nel suo «non senso».

Se oggi appare all'orizzonte dell'umanità un barlume di speranza perché qualche cosa cambi e cresca nell'ambito della cura della vita, questo barlume è affidato alla coscienza che donne e uomini integrano vissuti e potenzialità del tutto nuove, conoscendone e rispettandone la differenza.

Finora la donna appare come la custode di un sogno, forse più reale dello spazio ortogonale e del tempo misurato, scandito, progettuale e razionale dell'uomo. Identificatasi nella propria realtà non consente di imbrattarla e contaminarla, quando l'uomo diserta il suo spazio, solo perché le è affidato un compito uterino di gestante di un disegno altrui.

L'accomodamento pragmatico le è insostenibile, anche a costo di apparire insensata.

Dina, l'adultera, la donna dell'unzione, Maria di Magdala e le molte altre, presenti nei vangeli o nella memoria di tutti noi, hanno prodotto uno spazio ed hanno consentito che un uomo lo attraversasse e vi ponesse dimora ma poi hanno scoperto che l'uomo passa come ospite, si riposa dalla sua guerra, come Tarass Bulba, (nel noto romanzo di Gogol), ma guarda

altrove sempre attratto da un progetto lontano o dalla sua avventura di guerra o da un disegno divino.

In questi anni certamente appaiono cose diverse e suggestioni innovative ma sono talmente attuali da porsi oltre lo spazio di questa meditazione.

Il Cristo liberato

Parlando di personaggi evangelici anonimi, vorrei ricordare un ragazzo, che, unico fra i discepoli del Maestro, seguì Gesù al momento del suo arresto.

L'episodio è narrato nel vangelo di Marco ed è talmente irrilevante per l'insieme della narrazione da godere, più che ogni altro, del carattere di storicità. È forse un ricordo personale di Marco? «Allora i discepoli lo abbandonarono e fuggirono tutti. Dietro a Gesù veniva un ragazzo, coperto soltanto con una sindone. Le guardie cercarono di prenderlo, ma egli lasciò cadere la sindone e scappò via nudo» (Mc 14,50-52).

La nudità, spesso connessa con l'irriverenza, la provocazione e la malizia, è in origine una condizione di purezza e di semplicità e di liberazione totale. Nel fuggire al potere è bene lasciare agli agenti del potere il proprio vestimento protettivo nelle mani anziché divenirne prigionieri. I primi discepoli di Pietro Valdo nel definirsi di fronte agli inquisitori non trovarono altro modo che dire di aver seguito nudi il Cristo nudo. *Nudi, nudum Christum secuti*. Di fronte a questa scultorea ed affascinante espressione di fede e di coerenza mi resta un solo interrogativo: i poveri di Lione si erano denudati, spogliandosi di ogni mondana superfluità per seguire il Cristo? Pietro Valdo infatti era un ricco mercante e si era spogliato dei suoi averi perché si era accorto che questi gli impedivano la sequela del nudo maestro di Nazareth, come d'altronde avrebbe fatto anche il figlio del ricco Bernardone di Assisi. Ma il Cristo? Era disceso dai cieli già del tutto splendente, vestito solo di incandescente amore? Oppure era passato per l'arduo percorso della spoliazione? Cristo è un nudo o un denudato? Dal momento che aveva scelto di attendersi fra gli uomini non avrebbe dovuto condividere ciò che agli uomini è più connaturale e positivo: la ricerca, la crescita, la spoliazione dal superfluo per cercare la preziosa perla o il tesoro nascosto nel campo?

Insomma scese fra gli uomini già perfetto nella sua consapevolezza o, come dice il fratello Arturo Paoli, fu camminando che aprì il cammino? Da tempo la cristologia ha dibattuto questo problema e credo che, quasi all'unanimità, i teologi siano convinti che Gesù, nella sua umanità, abbia percorso la strada della tentazione, del dubbio, della ricerca, della solitudine fisica e morale, dell'estasi e dell'abbandono. Meglio di noi, ma come noi.

Un esempio simile lo abbiamo nella storia di Siddharta, mite e costante amatore della spoliazione e dell'essenzialità, che giunse ad essere Buddha, cioè l'illuminato, dopo faticoso e talvolta mutevole percorso. Illuminati non si nasce. Penso nemmeno Gesù. Ma un interrogativo mi sollecita ulteriormente. Buddha fece la sua strada ed espresse la sua dottrina (*dharma*) abbandonando la relazione con la donna. Aveva identificato la donna come protezione affettuosa, dolce, suadente e frenante. Spesso è ancora più inclemente e le vede come «malandrine» che si insinuano dolcemente fra i monaci per sviarli con la loro languida carezza. Similmente Saulo, detto Paolo, uno dei più noti discepoli del nudo maestro di Nazareth, pensò che la donna fosse elemento di distrazione nella via dell'evangelo. La donna come competitorice dell'illuminazione e della salvezza è evidentemente, a enormi distanze di tempo e di luogo, un archetipo molto diffuso.

Non mi sembra che Gesù abbia evitato, con lo stesso oltranzismo, la relazione con la donna. Contrariamente alle consuetudini del tempo e dell'ambiente in cui visse, parlò alle donne e ne accettò la consuetudine e le manifestazioni di tenerezza. Osò perfino entrare nello spazio

intimo e particolare della cura. Se è vero che penetrò fino in fondo nel male di Maria di Magdala, può darsi che, nel guarirla, abbia appreso proprio da lei la sapienza della cura e della guarigione. Talvolta curando si è curati. Mi sembra di averlo accennato abbastanza chiaramente quando ho parlato della donna dell'unzione. Già unto dallo Spirito per guidare i suoi sul sentiero della misericordia e dell'accesso al Regno, Gesù poté essere ancora unto dal balsamo della misericordia femminile. Se poi non giunse, come una diffusa e costante tradizione attesta, al coronamento di questo rapporto, fu perché temette che il compimento estinguesse la tensione? In ciò non esemplare ma divino! Comprese allora fino a qual punto fosse necessario deporre il vestimento? Fu così che comprese che non avrebbe potuto essere l'unto per molti senza rischiare di sopprimere la differenza di genere, se non al prezzo di deporre anche l'abito della maschilità? Questa suggestione è offerta anche da Letizia Tomassone nel suo articolo: *Cristo e la libertà femminile* (in AA.VV. *Gesù, il liberatore*, con-nuovi tempi, 2000). «Nella relazione con Cristo si tratta di liberare anche Cristo dalla figura di salvatore che gli è stata appiccicata addosso, di farlo riconoscere come uomo libero e capace di relazioni, di guadagnare in questo cammino anche la parzialità maschile». Nell'incontro con la samaritana «Gesù — prosegue la Tomassone — non dice d'essere lui la sorgente d'acqua viva ma, invece, che essa scaturisce nell'incontro. Gesù agisce nella relazione per far scaturire questa acqua viva».

Non è dunque impossibile immaginare il Cristo che si libera della maschilità totalizzante proprio per la sua relazione col mondo femminile. Forse è giusto fare ancora un passo indietro e ricollocare l'immagine della nudità nel contesto ebraico in cui si sviluppano le metafore bibliche. Se non si libera il concetto di nudità dalle incrostazioni che gli sono state imposte non si esce dall'ambiguità. Non sempre il vestimento è stato interpretato come un apparato reso obbligatorio dopo la caduta dei progenitori a causa della concupiscenza inflitta agli umani come punizione del peccato. L'abito afferra ma anche si fa afferrare come suggerisce la delicata metafora del ragazzo che fugge nudo. La nudità nella Bibbia, alla fin dei conti, esprime malizia o semplicità?

Nel libro del Genesi, la nudità di Adamo ed Eva è senza alcuna vergogna e, forse, il nostro modo di leggere un po' precipitosamente i testi antichi con mentalità moralistica, ci induce a pensare alla vergogna come derivante dall'esposizione dei genitali dopo il peccato di disobbedienza al divino comandamento, peccato che ha tolto loro l'innocenza per scagliarli nella concupiscenza. «L'uomo e la sua donna, tutti e due, erano nudi, ma non avevano vergogna» (*Gen 2,25*). Vergogna di che? Questo è il problema. Anche nel Talmud, (commenti rabbinici alla Torah dopo il primo secolo dell'era volgare) talvolta appare questo abbinamento della nudità con la vergogna per l'esposizione dei genitali, quasi che questa fosse sollecitazione alla concupiscenza. Ma questa interpretazione non è generalizzabile perché più spesso l'abito è identificato con la protezione e la nudità è identificata con l'esposizione al pericolo e alla ostilità. Rabbi Eliezer (Talmud Palestinese della fine del II secolo) modificando la vocalizzazione ebraica del testo rispetto a quella che abbiamo oggi, interpreta «non ne avevano vergogna» con «non poterono persistere sei ore nella felicità». Entro sei ore dalla creazione di Eva, quindi alla fine del sesto giorno della creazione, il serpente, principe degli animali del giardino di Eden, assistendo alla congiunzione di Adamo con Eva, concupì Eva, ordendo poi l'inganno verso le prime creature umane sperando nella

morte di Adamo; aveva infatti udito Dio minacciare di morte Adamo se avesse mangiato del frutto dell'albero della scienza del bene e del male.

Certo in questa interpretazione vi è una connessione fra nudità e concupiscenza ma appare anche il fatto che la nudità può essere vista come ingenuità indifesa, mentre un essere «astuto» ne trae occasione per un malizioso disegno di possesso. La concupiscenza quindi sarebbe anteriore al cogliere il frutto dell'albero. Questo cambierebbe, non poco, l'interpretazione cristiana del peccato originale e delle sue conseguenze. Adamo ed Eva si nascondono, dopo il peccato, perché si accorgono di essere nudi, cioè indifesi. Rabbi Youdan spiega «Ed essi seppero di essere nudi» dicendo: «Avevano un solo comandamento e se ne erano svestiti».

Solo che oltre alle note punizioni assegnate, il popolo dei figli di Adamo ed Eva, avrà non più un solo comandamento ma ben seicentotredici. Ma i comandamenti non sono una benedizione? È rabbi Eléazar che spiega questo, commentando a proposito della punizione del serpente condannato a strisciare per terra: «Il Santo, benedetto egli sia, anche quando maledice, benedice ancora. Se non avesse detto 'tu ti muoverai sul tuo ventre', come il serpente potrebbe fuggire fino al muro, infilarsi in una fessura e fuggire?» (*Midrash Rabba, Beréshit XX, 5*). Vestiti dei comandamenti della legge divina la donna e l'uomo devono coprirsi per difendersi. La stessa dimissione dal giardino di Eden, divenuto angusto per delle creature che si erano inoltrate nella conoscenza, fa apparire il Creatore premuroso come una madre intenta a rivestire i suoi figli con perizomi o tuniche di pelle. Per alcuni rabbini si tratta di pelli di animali impuri come il coniglio e il cammello ma, per altri, si tratta di tuniche di luce, svasate come fiamme ed altri concludono che il Santo li rivestì della loro stessa pelle, divenuta lucida come l'unghia. Dunque, per quella volta, nessun animale fu ucciso per proteggere gli umani. Non è giusto svestire un altare per ornarne un altro. La varietà delle soluzioni immaginate dai rabbini, oltre che rappresentare Dio come una madre che riveste i figli, mandati per le polverose e fredde strade del mondo, lo descrive quasi come una bimba che gioca a vestire la sua Barbie. La creazione non è forse totale fantasia?

Nemmeno nella storia di Noè appare che la nudità sia una provocazione sessuale. Noè si è addormentato perché incautamente ha troppo bevuto del frutto della vigna. Nella debolezza del sonno viene castrato da Cam. I rabbini avevano notato che contrariamente agli altri patriarchi, Noè dopo i tre figli Sem, Cam e Iafet, non ha altri figli e quindi si pensa che sia stato evirato, proprio da Cam che viene di conseguenza maledetto nel quarto figlio: Canaan.

Il denudamento, in questo caso, appare evidentemente come una debolezza imperdonabile all'interno dell'ideologia patriarcale. Padri, re e sacerdoti non devono mostrare la loro nudità. Gli esempi nella Bibbia sono innumerevoli. Non di rado è proprio il sonno, al pari dell'ubriachezza, a manifestare un momento di debolezza e di fragilità. Così il sonno di Sansone che viene denudato dei propri capelli e quindi privato della sua forza. «Fratelli, state sobri e vigilate», ammonisce la prima lettera di Pietro e questo ammonimento rimase per secoli, soprattutto fra i monaci, sempre sospettosi verso il vino e verso il sonno.

Il fanciullo che lascia il lenzuolo e fugge nudo resta quindi come metafora della liberazione da ciò per cui si può essere afferrati e legati. A chi vi toglie la tunica, date pure il mantello, aveva detto Gesù. Ma la liberazione dal vestimento è anche liberazione dalla maschilità patriarcale.

È meglio girare, per un mondo ostile, nudi e indifesi, che corazzarsi e avvilupparsi in complicati rivestimenti protettivi che potranno essere delle prese, per le quali sarai afferrato. Unico vestimento ci sia la Legge.

Suggestivo l'accostamento fra la descrizione dell'illuminato fatta dal Buddha e quella del discepolo immaginata da Gesù. Buddha parla del suo monaco «contento dell'abito, che copre il suo corpo, e del cibo elemosinato, che sostiene la sua vita. Dovunque egli vada, fornito solo dell'abito e della scodella dell'elemosina egli va. Come un uccello alato, dovunque esso voli, solo col peso delle sue penne vola».

«E la vostra vita — incalza Gesù — non è da più del cibo e il vostro corpo più del vostro abito?» Senza denaro nella cintura dovranno andare ad annunciare il Regno, senza scorte, con i soli sandali e senza la veste di ricambio.

Ma questo è mito? Forse sì, ma anche invito all'immaginazione a rappresentarsi sempre quale sia la soglia fra il necessario ed il superfluo.

Quando Gesù indica ai discepoli la via della liberazione dal superfluo per andare spediti da ogni intralcio ad annunciare il Regno, probabilmente descrive un cammino che anche lui ha fatto.

Per conto suo anche Gesù lasciò la sindone fra le cose inutili e volò via come un uccello col solo peso delle proprie ali. Se, per inavvertenza o per un singolare fenomeno chimico di reazione fra gli unguenti e la luce folgorante della resurrezione, avesse lasciato traccia della sua effigie sulla sindone, non avrebbe potuto preoccuparsi, da ebreo osservante quale era, del fatto che la Torah vietava di fare immagini e di tentare di raffigurare il sacro? Nel qual caso non avrebbe potuto cancellare, con la sua prodigiosa potenza, quella immagine che in seguito avrebbe potuto essere una tentazione idolatrica?

Certo anche gli abiti dismessi meritano una qualche considerazione, ma se sono stati lasciati nelle mani delle guardie e dei custodi del sepolcro è perché i puri di cuore se ne sono liberati lasciando solo i poveri come unica immagine del Cristo in questa nostra terra di peccatori.