

I.
Vangelo

Credo che l'Incarnazione renda possibile una fioritura straordinaria e completamente nuova dell'amore e della conoscenza. Per i cristiani, il Dio biblico può essere amato nella carne; san Giovanni dice di essersi seduto a tavola con lui, di avergli appoggiato la testa sulla spalla, di averlo udito, toccato, annusato; ed Egli ha detto che chiunque vede lui, vede il Padre, e che chiunque ama un altro, ama lui in quell'altro. Si è aperta una nuova dimensione dell'amare; ma è una dimensione ambigua, in quanto fa esplodere alcuni assunti universali sulle condizioni alle quali è possibile amare. Prima di allora, ero limitato dal popolo in cui ero nato e dalla famiglia che mi aveva allevato; ma ora posso scegliere chi amare e dove amare, e questo rappresenta una seria minaccia alle basi tradizionali dell'etica, che sono sempre in un *ethnos*, in quel «noi» storicamente dato che precede ogni pronuncia della parola «io».

L'apertura di questo nuovo orizzonte è accompagnata da un secondo pericolo: l'istituzionalizzazione. Nasce la tentazione di voler controllare – fino a regolamentarlo – questo nuovo tipo di amore, di creare un'istituzione che lo garantisca, lo assicuri, lo protegga, criminalizzando il suo opposto. Così, insieme a questa nuova capacità di darsi liberamente, è apparsa la possibilità di esercitare un tipo di potere totalmente nuovo: il potere di quanti organizzano la religione cristiana, usandone la vocazione per reclamare la propria superiorità come istituzione sociale; tale è il potere rivendicato prima dalla Chiesa e poi dalle molte istituzioni secolari generate su quel modello. Ovunque io cerchi le radici della modernità, le trovo nei tentativi della Chiesa di istituzionalizzare, legittimare e gestire la vocazione cristiana.

Non parlo da teologo, ma da credente e da storico. Per trent'anni mi sono rifiutato di parlare da teologo, perché nella più recente tradizione della Chiesa Cattolica Romana ciò equivale ad assumere una qualche autorità istituzionale. Ho deciso invece di scrivere da storico, desideroso di scoprire le innegabili conseguenze storiche della fede cristiana; e credo di poter addurre le prove di quanto affermo, dicendo che, quando l'angelo Gabriele improvvisamente apparve di fronte a quella ragazza ebrea di Nazaret e disse «Ave», fece qualcosa che lo storico non può trascurare, sebbene non rientri in modo ordinario nella storia o nello studio della storia. Io credo che quell'angelo disse a quella donna che, da quel momento in poi, sarebbe stata la madre di Dio e, presumendo il suo virgineo sì, che colui del quale gli Ebrei non vollero mai pronunciare il nome sarebbe stato, da quel momento, un individuo vivente, umano quanto te o me. Perciò io lo ascolto come nessuno, prima di questo evento, avrebbe potuto ascoltare un altro, guardare un altro. È una sorpresa, rimane una sorpresa, e non potrebbe esistere altrimenti; fonda una straordinaria forma di conoscenza, che, nella mia tradizione, si chiama fede. Non mi aspetto che tutti condividano il senso di ciò che, a questo punto, è per me ovvio; tuttavia, penso di poter dimostrare che l'Incarnazione – il farsi carne dell'Allah biblico, coranico, cristiano – rappresenta un momento decisivo nella storia del mondo, per i credenti e per i non credenti. Il credere riguarda ciò che va oltre la storia, ma entra anche dentro la storia, cambiandola per sempre.

L'Antico Testamento della Bibbia cristiana, nel suo insieme, è profetico. Al cuore di quel testo ci sono persone che parlano di quanto non è ancora avvenuto. Nei vecchi studi biblici ci si chiedeva come mai solo da quella particolare tribù fossero sorte simili persone, o la gente che oggi chiamiamo Ebrei. Gli studi biblici degli ultimi quarant'anni hanno modificato la domanda. Gli interpreti che mi hanno interessato e convinto di più si sono chiesti: com'è che il popolo ebraico è venuto in essere intorno ai suoi profeti? Ciò che rende gli antichi Ebrei un popolo unico è che sono diventati un "noi" sociale, un "io" al plurale, intorno al messaggio che qualunque cosa avvenga nella storia, o si possa vedere in natura, è un presagio, nello stesso senso in cui la gravi-

danza prefigura la nascita. (Intendo qui gravidanza nel senso antico, quando si diceva che una donna era "in dolce attesa", non nel senso attuale, dove l'utero è diventato lo spazio pubblico e monitorato in cui risiede un cittadino allo stadio embrionale). I profeti di Israele fecero la strabiliante affermazione che potevano uscire dal contesto familiare e tribale, in cui domani e ieri si ripetono in circolo, e parlare invece di un domani che sarebbe stato del tutto inatteso, messianico. È intorno al Messia annunciato che si genera questo fenomeno, storicamente unico, del popolo di Dio, ed è in questo senso che l'Antico Testamento è gravido del Messia. «Tutta la creazione – dice l'apostolo Paolo – geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto»¹.

L'immagine della gravidanza non andrebbe interpretata come indizio di una qualsiasi necessità, predeterminazione, o inevitabilità dell'Incarnazione, che invece rappresentava e rappresenta il compimento di una libertà pura, senza costrizione. È un concetto molto difficile da comprendere per la nostra mentalità moderna, perché per noi ciò che accade, o è il prodotto del caso, o rientra in una qualche catena di necessità causale. Abbiamo perduto il senso dell'esistenza, tra questi due estremi, di una dimensione di gratuità, o di dono; una dimensione che si crea in risposta a una chiamata, piuttosto che per effetto di una causa determinata. La stessa parola "gratuito" rivela la perdita di questo senso. *Gratuity* in inglese si usa per indicare qualcosa di poco conto, un di più, una mancia; e il gratuito è percepito prevalentemente come non-necessario, non-richiesto e, quindi, fuori luogo. Ma, nella Bibbia, è questa la prima forma di "causalità" – dalla chiamata di Dio ad Abramo fino all'incontro di Gesù con Filippo e al suo «Seguimi». Il Vangelo esige dai propri lettori il riconoscimento che quanto racconta non è necessità né caso ma una sovrabbondanza di dono, liberamente elargita a coloro che liberamente la riceveranno.

Il dono diventa pienamente visibile solo nel momento in cui viene rifiutato, nel momento che costituisce a mio parere il fulcro del Vangelo: la crocefissione. Gesù, come nostro salvatore, e anche come nostro modello, è condannato dal suo stesso popolo, condotto al di fuori della città, giustiziato come persona che

¹ Rm 8, 22.

ha bestemmiato il dio della comunità. Ma non è semplicemente giustiziato: è appeso ad una croce, un modo di morire carico di un forte significato nella tradizione mediterranea; un significato che si fa chiaro quando leggiamo le descrizioni dei suicidi per impiccagione nella letteratura classica greca e romana. Il primo resoconto del genere riguarda una regina italiana, che è piena d'ira verso il suo popolo e vuole abbandonarlo, per cui va ad impiccarsi nel bosco, in modo da morire senza toccare la terra. Così facendo pensa che il suo spirito continuerà ad infestare il suo popolo, invece di essere assorbito nel regno degli antenati².

Nella tradizione greca e romana, impiccare qualcuno ad una forca perché morisse senza toccare la terra era un modo per escluderlo non solo dal "nostro" popolo qui sulla terra, ma anche dal nostro popolo nell'altro mondo, dai nostri morti.

Se perciò prendiamo a esempio quest'uomo che dice «Allontana da me questo calice»³, perché ne ha tanta paura, si tratta di un esempio di lealtà verso il suo popolo, e in pari tempo di disponibilità ad esserne escluso in nome di ciò che egli rappresenta. Questo è, nella sua forma più alta, l'atteggiamento cristiano verso la comunità terrena, un atteggiamento che i cristiani cercavano di concretizzare nella vita di tutti i giorni. La stessa volontà di uscire dall'abbraccio della comunità è evidente nella parabola del Samaritano. Gesù racconta la storia⁴ rispondendo alla domanda di un «dottore della legge», cioè di un esperto nella legge di Mosè, che chiede: «Chi è il mio prossimo?». Un uomo, dice Gesù, stava andando da Gerusalemme a Gerico quando fu circondato da briganti, spogliato, percosso e lasciato mezzo morto in un fosso lungo la strada. Passa un sacerdote, poi un levita, uomini legati al Tempio e ai riti sacrificali approvati dalla comunità: entrambi passano oltre, «dall'altra parte della strada». Poi arriva un samaritano, un uomo che quelli a cui Gesù stava parlando avrebbero identificato come un nemico, un detestato

² [Nella ed. tedesca questo passo è reso in diversamente: «Questo modo di morire significa che lei non restituisce l'anima vitale alla terra. Diviene una *insepulta*, una che non può essere sepolta, e con questo si scinde dal suo popolo come anche dai morti del suo popolo»].

³ [Mt 26, 39].

⁴ Lc 10, 25-37.

straniero del nord di Israele che non prestava culto nel Tempio. E il Samaritano si ferma, si volge verso il ferito, lo tira su, lo prende tra le braccia, gli benda le ferite e lo porta in una locanda, pagando in anticipo per la sua convalescenza.

È una storia che ci è profondamente familiare. Nei vocabolari si definisce il buon Samaritano come una persona che aiuta gli altri nel momento del bisogno. Gli Stati Uniti hanno le cosiddette leggi "samaritane", che scagionano dal torto commesso chi procura inavvertitamente danno mentre presta soccorso. La familiarità, però, maschera lo scandalo inaudito del racconto evangelico. Forse l'unico modo in cui oggi potremmo recuperarlo sarebbe di immaginare il Samaritano come un palestinese che soccorre un ebreo [israeliano] ferito. Quello non solo trascura la sua preferenza etnica, che prevede di soccorrere il proprio simile, ma compie anche una sorta di tradimento, aiutando un nemico. Così facendo, esercita una libertà di scelta, la cui radicale novità è stata spesso trascurata. Una volta, una trentina di anni fa, passai in rassegna i sermoni che parlavano della storia del buon Samaritano, dall'inizio del III secolo fino al XIX, e scoprii che la maggior parte dei predicatori che commentavano quel passo aveva l'impressione che intendesse indicare come ci si *dovrebbe* comportare nei confronti del prossimo, cioè che fornisse una regola di condotta, o l'esempio di un dovere etico. Io credo che questo sia esattamente l'opposto di quello che Gesù voleva indicare. Non gli era stato chiesto come ci si dovrebbe comportare nei confronti del prossimo, ma: chi è il mio prossimo? E la sua risposta, per come io la intendo, è: il mio vicino è colui che io scelgo, non colui che io devo scegliere. Non c'è modo di categorizzare chi debba essere il mio prossimo. Questa dottrina sul "prossimo" che Gesù propone è assolutamente distruttiva della normale decenza e di quello che fino ad allora si intendeva per comportamento etico. È su questo che la predicazione moderna non ha voluto insistere, ed è per questo che oggi quell'insegnamento è non meno sorprendente di quanto fu la prima volta. Nell'antichità, un comportamento ospitale, o un impegno totale nell'azione a beneficio dell'altro, presuppone un confine che circoscriva coloro verso i quali posso comportarmi così. I Greci riconoscevano un dovere di ospitalità nei confronti degli *xenoi*, gli stranieri che parlavano una

lingua ellenica, ma non nei confronti dei *barbaroi*, ovvero di coloro che farfugliavano in strane lingue. Gesù insegnava ai Farisei che la relazione che era venuto ad annunciare loro, la più completamente umana, non è quella aspettata, richiesta, o dovuta; può essere solo di una libera creazione tra due persone, che non può verificarsi se non arriva qualcosa a me attraverso l'altro, da parte dell'altro, nella sua presenza corporea. Non è una relazione che esiste per il fatto che siamo entrambi cittadini della stessa Atene, e per questo possiamo sentire un dovere reciproco; né per il fatto che Giove copre con il suo mantello anche i Corinzi e gli altri Ellenici; ma esiste perché noi l'abbiamo deciso. Questo è quello che il Maestro intende per comportarsi da prossimo.

Molti anni fa, durante la serie annuale delle mie conferenze all'Università di Brema, scelsi il Samaritano come tema, perché gli studenti mi avevano chiesto se avrei parlato di etica. Quello che provai a spiegar loro era il messaggio implicito in quella storia, che noi esseri umani possiamo trovare la perfezione solo nell'instaurare un rapporto, e che quel rapporto può apparire arbitrario dal punto di vista di chiunque altro, perché io lo instauro in risposta a un appello e non a una categoria – in questo caso l'appello del Giudeo picchiato e buttato nel fosso. Ci sono due implicazioni: la prima è che questo “dovere” non può essere ridotto a norma; ha un *telos*, mira a qualcuno [*somebody*], ad un corpo [*some body*]; ma non secondo una regola. È divenuto quasi impossibile, per chi oggi si occupa di etica o di morale, ragionare in termini di relazione e non di regole. La seconda implicazione – ed è un punto su cui mi soffermerò più a lungo tra breve – è che, con la creazione di questo modo di esistere, compare anche la possibilità della sua rottura: è la negazione, l'infedeltà, l'indifferenza, la freddezza che il Nuovo Testamento chiama “peccato”, qualcosa che si può riconoscere solo alla luce di quel nuovo bagliore di mutualità.

L'importanza che il Nuovo Testamento attribuisce alla relazione si riconosce anche nella nuova considerazione della virtù che prende forma fra i cristiani. Secondo gli insegnamenti platonici e aristotelici, la virtù è qualcosa che posso coltivare in me attraverso la disciplina, ovvero ripetendo le buone azioni fino a che non diventino una seconda natura. Ugo di San Vittore, l'aba-

te del XII secolo che è uno dei miei grandi maestri, parte da questa considerazione tradizionale delle virtù, ma ci dice anche che, per un uomo di fede, ogni virtù può fiorire soltanto come dono, il dono stupefacente che egli riceve da Dio, di solito con l'intermediazione del suo interlocutore, o della persona, delle persone, o della comunità in cui vive. Il fiorire delle virtù, evidente in quella che Ugo chiama la delicatezza del loro profumo, può essere solo un dono che ricevo, e non qualcosa che posso raggiungere da solo, come sosteneva la tradizione classica, per la quale la virtù è molto centrata sull'individuo e costruita sui suoi poteri. Ugo presenta i doni dello Spirito Santo come doni che giungono a me attraverso coloro insieme ai quali io vivo.

Anche un altro dei miei grandi maestri, il compianto Gerhart Ladner, cercò di spiegare – nel suo libro *L'idea della riforma*⁵ – la novità portata nel mondo dal Cristianesimo. Nutro una particolare gratitudine verso Ladner perché, per quanto ne so, è stato tra i primi ad affrontare la questione di come uno storico dovrebbe trattare l'apparire nella storia di un evento del tutto nuovo, senza precedenti. Trentacinque anni fa, quando la rivoluzione era nell'aria e io non potevo far altro che dedicare a queste tematiche i corsi estivi che tenevo al CIDOC⁶, esigevo che ogni studente leggesse almeno alcune parti del testo di Ladner, prima di cominciare il seminario. Secondo l'esposizione di Ladner, con *reformatio* ci si riferisce, nei primi secoli della cristianità, ad un modo di comportarsi e di sentire mai conosciuto fino allora. Il mondo classico aveva conosciuto il rinnovamento e la rinascita come una delle fasi dell'eterna ciclicità delle stelle e delle stagioni, ma questo non aveva niente a che vedere con l'idea – nel IV secolo diffusasi ormai in tutta la cristianità – di una conversione che avrebbe spazzato via la cultura nella quale ero nato, lasciandomi in una condizione del tutto nuova. Una fonte risalente a questo periodo, per esempio, racconta la storia di una famiglia di fratelli irlandesi, il cui padre

⁵ [Gerhart B. Ladner, *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1959].

⁶ Il Centro per la Documentazione Interculturale, già Centro per la Formazione Interculturale, era l'istituto che Illich aveva fondato e diretto a Cuernavaca, in Messico, tra il 1961 e il 1976.

era stato ucciso. Nella loro società di provenienza, un figlio aveva il dovere assoluto di vendicare l'assassinio del padre, tuttavia, questi giovani fratelli dimenticarono la vendetta e si ritirarono a vivere come monaci in un'arida isola, a fare penitenza per i loro peccati. Furono cioè in grado, all'improvviso, di uscire dalla cultura che li aveva formati, e vissero in pacifica opposizione ad essa.

Lo stato d'animo, o il tono di fondo, di questa nuova condizione è la contrizione, che non è motivata da un senso di colpevolezza, ma dal profondo dolore per la mia capacità di tradire la relazione che io, Samaritano, ho stabilito, e, al tempo stesso, da una profonda fiducia nel perdono e nella misericordia dell'altro; un perdono che non era concepito come annullamento del debito, ma come espressione dell'amore e della pazienza reciproca in cui le comunità cristiane erano chiamate a vivere. Oggi è difficile capirlo, perché per noi contemporanei l'idea stessa di peccato è diventata minacciosa e oscura. La gente tende a concepire il peccato alla luce della sua "criminalizzazione", operata dalla Chiesa durante il Medioevo e nei secoli successivi. Come spiegherò meglio in seguito, è stata questa criminalizzazione a generare la moderna idea di coscienza come formazione interiore fatta di regole o norme; proprio tale criminalizzazione rese possibili l'isolamento e l'angoscia che affliggono l'uomo moderno, e mise in ombra il fatto che per il Nuovo Testamento il peccato non è un'ingiustizia morale, ma un voltarsi da un'altra parte, o una mancanza. Il peccato, per come lo intende il Nuovo Testamento, è qualcosa che si rende visibile solo alla luce del suo possibile perdono. Credere nel peccato, perciò, significa celebrare come un dono, al di là di ogni comprensione, il fatto che si è perdonati. La contrizione è una dolce glorificazione del nuovo rapporto che il Samaritano rappresenta: un rapporto libero e perciò vulnerabile e fragile, ma sempre capace di guarire – e del resto, così si concepiva allora la natura: sempre in via di guarigione.

Tuttavia, come ho detto, questa nuova relazione era anche soggetta ad essere istituzionalizzata, ed è appunto quello che cominciò ad accadere dopo che la Chiesa ebbe ottenuto un ruolo ufficiale all'interno dell'Impero Romano. Nei primi anni del Cristianesimo era d'abitudine, in una casa cristiana, avere un

materasso in più, un pezzetto di candela e un po' di pane secco in caso il Signore Gesù avesse bussato alla porta nelle vesti di uno straniero senza un tetto sopra la testa – un comportamento del tutto estraneo alle varie culture dell'Impero Romano, per le quali si poteva accogliere un simile, ma non un vagabondo. Poi l'imperatore Costantino riconobbe la Chiesa, e i vescovi cristiani acquisirono nell'amministrazione imperiale una posizione pari a quella dei magistrati, per cui, quando Agostino [354-430] scrisse ad un giudice di Roma a proposito di una questione legale, gli scriveva su un piano di eguaglianza sociale. Ottennero anche il potere di fondare istituzioni sociali, e le prime che fondarono furono le società samaritane, che individuavano in determinate categorie il prossimo preferito. Per esempio, i vescovi crearono delle case speciali, finanziate dalla comunità, cui era affidato il compito di prendersi cura dei senzatetto; l'ospitalità non era più la libera scelta del padrone di casa, ma il compito di un'istituzione. Fu a questa idea che si oppose il grande padre della chiesa Giovanni Crisostomo [347?-407]. Lo chiamavano così, "bocca d'oro", a causa della sua splendida eloquenza, e fu proprio in uno dei suoi sermoni ch'egli mise in guardia sul pericolo costituito dalla creazione di questi *xenodocheia*, letteralmente "case per stranieri": assegnando il dovere di comportarsi in questo modo a un'istituzione, diceva Giovanni, i cristiani avrebbero perso l'abitudine di riservare un letto e di avere un pezzo di pane pronto in ogni casa, e le loro case avrebbero cessato di essere delle case cristiane.

Vi voglio raccontare una storia che ho sentito da Jean Daniélou, quando già era anziano. Daniélou era un gesuita, grande studioso di Scritture e di patristica, e aveva vissuto in Cina, dove aveva battezzato alcune persone. Uno dei suoi convertiti era così contento di essere stato accolto nella Chiesa che promise di fare un pellegrinaggio a piedi da Pechino a Roma. Questo accadeva poco prima della Seconda Guerra Mondiale e, quando quel pellegrino rivide Daniélou a Roma, gli raccontò la storia del suo viaggio. All'inizio era stato abbastanza facile; in Cina bastava che si presentasse come pellegrino, una persona che è in cammino verso un luogo sacro, e gli veniva dato cibo, vestiario e un posto per dormire. La situazione era cambiata un po' quando era entra-

to nel territorio dei cristiani ortodossi: lì, gli dissero di rivolgersi alla casa parrocchiale, dove poteva alloggiare gratuitamente, o di andare alla casa del prete. Poi arrivò in Polonia, il primo paese cattolico, e vide che i polacchi gli regalavano dei soldi per sistemarsi in un alberghetto. È una brillante idea cristiana e occidentale che ci debbano essere degli istituti – meglio se non semplici alberghi ma appositi ricoveri di infimo ordine – per chi ha bisogno di un posto dove dormire. In questo modo lo sforzo di essere disponibili verso chi ha bisogno si risolve in una degradazione dell'ospitalità, che viene sostituita da istituti caritativi.

Una scelta gratuita e autenticamente libera era diventata una ideologia e un idealismo, e questa istituzionalizzazione dell'amore per il prossimo aveva acquisito posto di crescente rilievo nel tardo Impero Romano. Se facciamo un salto in avanti di centocinquanta anni dai tempi di Agostino, arriviamo a un periodo in cui una Roma in decadenza e altri centri dell'Impero attiravano grandi masse di migranti dalle aree rurali, o da territori stranieri, che rendevano assai pericolosa la vita cittadina. Gli imperatori, soprattutto a Bisanzio, promulgarono decreti per espellere chi non poteva dimostrare di avervi una casa; decreti per legittimare i quali si finanziavano istituzioni che avrebbero provveduto a dare ospitalità ai senzatetto. Se si studia il modo in cui la Chiesa creò la sua base economica nella tarda antichità, si comprende che proprio assumendosi il compito di creare degli enti assistenziali per conto dello Stato, la Chiesa poté fondare una pretesa legale e morale sui fondi pubblici, una pretesa praticamente illimitata, dato che il compito stesso era illimitato.

Ma non appena l'ospitalità si trasforma in servizio si verificano due fenomeni simultanei: il primo è la comparsa di una modalità del tutto nuova di concepire il rapporto Io-Tu. In nessun luogo dell'antichità greca o romana si ha testimonianza di qualcosa di simile a questi nuovi alberghetti per stranieri, o ricoveri per vedove e orfani. Ma l'Europa cristiana è inimmaginabile senza questa profonda necessità di costruire istituti che si occupino delle diverse categorie di persone in difficoltà. È dunque indiscutibile che la moderna società di servizi sia un tentativo di stabilire ed espandere l'ospitalità cristiana; ma è anche vero, d'al-

tro canto, che quell'ospitalità noi l'abbiamo immediatamente perversa. La libertà personale di scegliere chi sarà il mio "altro" è stata trasformata nell'uso del potere e del denaro per fornire un servizio, e questo non solo toglie all'idea del "prossimo" quella libertà che la storia del Samaritano implica, ma crea anche una visione impersonale di come una buona società dovrebbe funzionare; crea dei (cosiddetti) bisogni, bisogni di servizi, bisogni che difficilmente potranno mai essere soddisfatti – c'è sufficiente assistenza sanitaria, sufficiente istruzione? –, e crea perciò un tipo di sofferenza del tutto sconosciuto al di fuori della cultura occidentale con le sue radici cristiane.

Per un moderno non c'è niente di più insopportabile, di più ripugnante, che dover lasciare senza assistenza una donna afflitta o un uomo che soffre; perciò, da bravo *homo technologicus*, crea enti che se ne occupino. È proprio questo ciò che io chiamo la *corruptio optimi quae est pessima*. Posso anche essere un buon cristiano e prendermi cura di chi chiede, ma ho ancora bisogno di istituzioni caritative per quelli che lascio senza le mie cure. So che i buoni amici con del tempo a disposizione non saranno mai abbastanza, e dunque sia: creiamo dei servizi, e lasciamo che chi si occupa di etica discuta su come distribuire la loro limitata produttività.

Quando parlo di queste cose, la gente mi risponde: sì, vediamo che c'è un tipo di sofferenza, nella vita di oggi, che deriva da bisogni inesauditi di servizi; ma perché parli di una sofferenza nuova, di un male di tipo nuovo? Perché lo chiami orrore? Perché considero questo male come il risultato di un tentativo di usare il potere, l'organizzazione, la gestione, la manipolazione e la legge per assicurare la presenza sociale di qualcosa che, per sua natura, non può essere altro che la libera scelta di individui che hanno accettato l'invito a vedere in ognuno – chiunque essi scelgano – il volto di Cristo. Per questa ragione parlo di corruzione, di perversità.

Ma facciamo un passo avanti: la vocazione, la capacità, l'*empowerment*, l'invito a scegliere liberamente al di fuori e oltre l'orizzonte del mio *ethnos* quali doni offrire, e a chi offrirli, sono qualcosa che è comprensibile solo a chi è desideroso di farsi sorprendere, a chi vive all'interno di quell'orizzonte inimmaginabi-

le e imprevedibile che io chiamo fede. E il pervertimento della fede non è soltanto male, è qualcosa di più: è peccato, perché il peccato è la decisione di trasformare la fede in qualcosa che è soggetto al potere di questo mondo.

Voglio puntualizzare che stiamo parlando dell'istituzionalizzazione – o normalizzazione – di qualcosa che è assurdo per l'ordinario ragionamento umano. Che Dio si faccia uomo è spiegabile solo con l'amore. Da un punto di vista logico è una contraddizione. La capacità di capirlo dipende da ciò che la mia tradizione chiama fede, ma anche questa è una cosa che la gente oggi stenta a comprendere. La fede è una modalità di conoscenza che non si basa sulla mia esperienza del mondo o sulle risorse della mia intelligenza, ma fonda la certezza sulla parola di qualcuno di cui mi fido, e rende questa conoscenza, che è basata sulla fiducia, più fondamentale di tutto quanto io possa conoscere con la ragione. Certo, questo è possibile solo quando credo che la parola di Dio possa raggiungermi; ha senso solo se colui di cui mi fido è Dio. Ma si ripercuote anche sui miei rapporti con le altre persone; mi spinge a guardare in faccia le persone, nel desiderio di considerarle per quello che esse mi rivelano di sé – prenderle *in parola*, quindi, sulla *loro* parola – e non per quello che io so di loro. E ciò è difficilissimo, dopo cento anni di psicoanalisi. Le varie scuole psicoanalitiche, dalle più sofisticate e affascinanti alle più comuni e squalificate, presumono di poterti aiutare a scoprire chi sei, comprendendoti più perfettamente di quanto potresti fare da solo, e questo assunto caratterizza inesorabilmente gran parte dei nostri odierni rapporti. Una delle novità che provengono da colui che dice: «Io sono venuto a fare nuove tutte le cose»⁷ è esattamente – nel rapporto con l'altro – la volontà di accettarlo per quello che lui mi dice di se stesso. L'assunto sociologico contemporaneo, sia esso psicoanalitico o marxista, è che il senso che l'altro ha di sé è una illusione foggata dalla ideologia, dalle condizioni sociali, dall'educazione e dalla formazione ricevute. Solo togliendo la prevedibilità [*predictability*] dal volto dell'altro posso ancora esserne sorpreso, ed è questo che ho provato a fare: ho provato a incoraggiare gli altri a immaginare questa possibili-

⁷ [Cfr. Ap 21, 5].

tà – anche quando non potevo specificare quale fosse il mio modello. La fede implica necessariamente un certo grado di “stoltezza” agli occhi del mondo. Il Salvatore di Israele è morto, appeso a una croce e sbeffeggiato da tutti quelli che si sentivano in diritto di rappresentare Israele. La prima rappresentazione che abbiamo della crocefissione fu trovata nelle rovine dell’antica Roma, sul muro esterno di un edificio che gli archeologi ritengono fosse un bordello. Raffigura un uomo dalla testa d’asino crocefisso e, sotto di lui, un altro uomo in atteggiamento di devota preghiera. «Anassameno adora il suo Dio», dice l’iscrizione. Quell’immagine è la prima testimonianza storica del fatto che il *Crucifixus*, il corpo sulla croce, aveva un significato per i cristiani, ed è rimasto un mistero se sia stata dipinta con un intento canzonatorio del credo cristiano o se non sia invece l’affermazione di un cristiano nel suo concepirsi come stolto. In ogni caso testimonianza di un modo di concepire il Cristianesimo come una forma di “follia”, un’interpretazione rimasta viva nella Chiesa orientale fino alla fine del diciannovesimo secolo. Nella Chiesa occidentale, chi voleva uscire dal mondo e dedicarsi totalmente a una vita di preghiera cristiana poteva farlo solo diventando monaco. Nella Chiesa greca, invece, si poteva scegliere se diventare un monaco o uno stolto; ma doveva essere una *stultitia* affatto gratuita, e non segretamente motivata da un desiderio di perfezione.

Parlo di queste cose perché mi sembra che una delle vie per capire la storia del Cristianesimo occidentale consista nel vederlo come il progressivo smarrimento del significato di follia che Cristo attribuisce a quella libertà di cui Egli è modello e testimone. La Chiesa occidentale, nel suo zelante sforzo di istituzionalizzare questa libertà, ha finito per trasformare la suprema follia, prima in dovere desiderabile, poi in dovere legiferato. È follia essere ospitali come lo è il Samaritano – pura follia, a pensarci bene. Renderla un obbligo, e poi creare categorie di persone verso le quali l’obbligo è dovuto, dimostra una forma di zelo brutale. Ma c’è di più: l’inversione di quella straordinaria follia che il Vangelo ha reso possibile, rappresenta un mistero del male, ed è a questo mistero che ora mi voglio volgere.