

Monte Giove, 5-7 luglio 1998

**IL DONO E LO SCAMBIO.
LA DIFFICILE DIMENSIONE DEL GRATUITO.**



Libri necessari a Monte Giove

Introduzione

ROBERTO FORNACIARI

È toccato a me dare il benvenuto oggi qui a Montegiove, Lo do molto volentieri a nome della comunità dei monaci camaldolesi, a nome di don Emanuele che sarà qui con noi domani - oggi è stato trattenuto a Camaldoli non tanto dai politici che sono là in questi giorni, ma da una festa comunitaria per un confratello che compie novant'anni. Ed è un piacere per me darvi questo saluto, perché è l'inizio di una nuova iniziativa, di una nuova attività del centro studi "Itinerari e Incontri", che ormai da dodici anni lavora all'interno dell'eremo di Montegiove e le cui attività sono ormai conosciute in tutta Italia, in molti posti d'Italia, vedendo anche il vostro numero e la vostra partecipazione. Ciò che caratterizza questi incontri di Montegiove è il voler creare o trovare un momento di dialogo, di ascolto reciproco e interessato tra persone che hanno alle spalle cammini culturali, religiosi, politici diversi, tra persone che trovano proprio in questa reciproca e a volte incolmabile diversità, l'interesse a un libero confronto, nella ricerca di senso di quelle ipotesi che ci permettono di capire e lavorare nel mondo, come diceva alcuni anni fa Fabrizio Frasnè proprio qui. E che tutto questo sia avvenuto e avvenga in casa benedettina non è una stranezza, non solo perché ogni identità, e anche quella monastica, ha bisogno di un dialogo che sia reciproco arricchimento e stimolo vicendevole, per non chiudersi in una visione unilaterale di se stessa e della realtà, ma anche perché quella che è l'opera di trasformazione dell'aspetto esteriore della terra, e voglio qui intendere una qualsiasi attività umana, dai rapporti umani a qualsiasi attività di lavoro, ha le sue basi, la sua origine nella trasformazione del cuore dell'uomo, nel suo rinnovamento interiore, nel suo cambiar modo di pensare anche, oppure nel suo pensare stesso, in quelle piccole o grandi rivoluzioni che si combattono dentro di noi. Ogni bene economico, culturale ed estetico, nato nel corso della storia del lavoro benedettino, trova il suo primo inizio nello spirito di quei monaci che consegnarono nelle opere la loro maturità interiore. Il riflettere insieme su *Il dono e lo scambio, la difficile dimensione del gratuito*, penso che sia proprio un andare a sondare la profondità di noi stessi, di questo nostro essere interiore. Per un monaco parlare di gratuito può sembrare, di primo acchitto, un tema scontato, un tema ovvio, per un retroterra mentale teorico che si traduce in scelte comunitarie, che vogliono fare esplicito riferimento alla

dimensione del gratuito. Sarebbe lunghissimo, e non è certo ora il mio compito, ripercorrere il crescere di questo pensiero e il suo tradursi in attività, in strutture umane che hanno il loro punto sorgivo in frasi evangeliche come: "Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date", oppure: "Non accumulate tesori sulla terra, perché là dov'è il tuo tesoro sarà anche il tuo cuore"; oppure, e qui faccio una citazione leggermente più lunga, "Se qualcuno vuole venire dietro di me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua, perché chi vorrà salvare la propria vita la perderà, ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà". Quale vantaggio, infatti, avrà l'uomo se guadagnerà il mondo intero e poi perderà la propria anima? O che cosa l'uomo potrà dare in cambio della propria anima? Poiché il Figlio dell'uomo verrà nella gloria del Padre suo con i suoi angeli e renderà a ciascuno secondo le sue azioni". Per dirlo in due parole, il monaco è abituato a lavorare gratuitamente, senza un evidente e immediato vantaggio. Direi, anche, che, conoscendo il suo limite, è consapevole della necessità e vantaggiosità dello scambio, del dono, della messa in comune affinché la ricchezza cresca, ogni tipo di ricchezza, sia quella spirituale sia quella materiale, da questa messa in comune, da questa sorta di comunismo. Ma è qui che può nascere una tensione, nello scambio che può divenire un dare per riavere, dinamica che può nascondersi anche in quel "renderà a ciascuno secondo le sue azioni". Ecco, dunque la dimensione del gratuito può divenire una forte sfida, un'ennesima provocazione che non permette al monaco di rinchiudersi in una troppo facile pace, ma che lo costringe a continuare ad essere attento e vigilante innanzitutto su se stesso, e poi sul dono ricevuto. Lo costringe a scrutare, come fa la sentinella sulle mura attendendo lo spuntare del nuovo giorno. E mi sembra bello usare questa metafora e vedere noi qui, tutti insieme, come un gruppo di sentinelle che scrutano le tenebre per scorgere l'arrivo dell'alba.

Del legame sociale. Note sul dono e lo scambio

ROSSANA ROSSANDA

Io ringrazio Roberto per essere entrato in *medias res*, sottolineando che cosa è il gratuito e chiedendosi che cosa è il gratuito nella vita specifica dei monaci. Di coloro che nell'ambito della Chiesa partecipano di meno alla normalità dello scambio mondano perché in qualche misura se ne sono tirati fuori. Roberto si chiede che cosa ti dà questo ritirarsi dallo scambio mondano. E risponde: ti dà la vita, che altrimenti perderesti.

Ci mancherà Pietro Ingrao in questi giorni. Sono certa che egli sarebbe intervenuto su questo terreno della gratuità e dello scambio con una riflessione che non può essere facilmente sostituibile, perché è quella di un laico, diciamo di un non credente nel senso di non praticante di una fede, che ha passato la vita battendosi per un'ipotesi di società, socialista o comunista, in cui lo scambio non fosse determinato più dal valore denaro. Questo è il primo problema di chi politicamente ha agito a sinistra, che anche le cose da scambiare non avessero - perché lo scambio è un dare e avere - la qualità di una merce misurata su un valore oggettivo, traducibile in moneta, e quindi da comperare o da vendere. Come poi questo valore si formi nella società del mercato è un problema a parte. Il problema è stato, in questo secolo, elaborare un'ipotesi di produzione sociale nella quale si potesse stabilire uno scambio non soltanto attraverso la mercificazione e il denaro. In fondo l'ipotesi socialista era ancora un'ipotesi di scambio: ciascuno avrà quel che ha dato nel lavoro. Chi non lavora non mangia, si diceva. Lo scambio avveniva attraverso una partecipazione nella società non più basata sul profitto, dove ognuno poteva, lavorando, avere quel che potevano avere tutti. E nell'ipotesi comunista, che si faceva avanti qualche cosa di più, che non è mai stata realizzata: ognuno non avrà solo secondo quel che dà il suo lavoro, ma avrà ciò di cui ha bisogno. La prima ipotesi è stata tentata, la seconda, no.

Noi siamo vissuti in un secolo che ha avuto al centro - dal punto di vista dei non credenti - questo: l'ipotesi di costruzione di una società in cui il denaro non fosse il regolatore del valore. Ma dobbiamo constatare alla sua fine che l'ipotesi più diffusa, vincente sul terreno mondiale, è invece che un mondo non regolato dal valore di scambio delle merci e del mercato non si dà. Viviamo in un mondo in cui si sostiene che se pure ci fosse una società dove non è il mercato il rego-

122

latore dei rapporti - una società che si è tentato di costruire, ma che non è stata possibile, perché le società in cui questo progetto è stato tentato sono cadute - essa non sarebbe neppure augurabile. Perché la tesi dominante è che quando al meccanismo del mercato viene sostituito, come datore di valore, una società organizzata, una comunità organizzata, poi uno Stato, si introduce un momento di prevaricazione, non soltanto possibile, ma quasi inevitabile, del potere. Una così naturale prevaricazione del potere che porterebbe insieme sia una disfatta del sistema di produzione, una stagnazione del sistema di produzione che non troverebbe più gli elementi per favorire lo sviluppo e la ricchezza sociale, sia un superpotere del collettivo organizzato in Stato che colpirebbe, come ha colpito, la libertà degli individui, piuttosto che liberare dalla schiavitù della merce. In altre parole, è come se si dicesse: la schiavitù della merce, del mercato, è meno grave, meno coattiva, meno costrittiva, forse anche meno interiorizzata della dipendenza da un sistema politico - lo scrivo tra virgolette, perché la parola può essere intesa in tanti modi - "totalitario". La civiltà del mercato, che adesso ha vinto, sarebbe il luogo dove la libertà della persona si realizzerebbe di più. Sicuramente Ingrao avrebbe parlato di questo. Perché non l'avrebbe messa, come molte altre persone tra coloro che ci corrispondono, fanno: noi volevamo una causa giusta e poi il nemico, l'avversario, ha vinto. Perché lui si sarebbe chiesto dove è stata la debolezza della causa giusta per cui noi non abbiamo vinto. Che è una domanda attiva, non è semplicemente un sedersi sul lamento della sconfitta. Ed è, per chi è stato un dirigente della sinistra, un dirigente comunista, la domanda di fondo, un'assunzione di responsabilità e una riflessione. A me dispiace molto che non ci sia Pietro, perché credo che in questi giorni, e domani sera, avrebbe portato su questo il punto a cui è arrivata la sua riflessione.

Mi dispiace anche che non ci sia Clara Gallini. Questo era il tema posto dal nostro programma: le domande riguardano l'eliminazione del gratuito dai nostri orizzonti di vita. Come mai, storicamente, questo è avvenuto? Occorre chiamare in causa il mercato con la sua invadenza, il *do ut des* dei contratti che dominano la vita politica, sociale, familiare ed è corretto attribuire questa colpa al capitalismo? Qui c'è però una questione che va oltre e che noi speravamo che l'affrontasse Clara Gallini, che è stata la discepola di Ernesto De Martino, la quale ha lavorato sui sistemi di parentela, sul legame sociale, in gran parte delle società pre-mercantili. La domanda è come avviene in queste società lo scambio? Perché non si può dire che il mercato sia l'unica forma dello scambio? Storicamente, prima del mercato, in

queste società lo scambio è avvenuto attraverso la forma del dono. Ma è un dono un po' diverso da quello di cui parlava Roberto. Perché è uno scambio che non avviene in denaro, che si avvale di un grande significato simbolico attorno al dono che viene fatto. Ma è un dono non gratuito, nel senso che è un dono obbligato, un dono che bisogna compiere. Fa parte di chi ha il potere, o vuole averlo, o di chi vuole raggiungere uno status sociale, compiere questo dono e chi lo riceve se lo aspetta, ci conta. Se questo dono non viene fatto insorge una mancanza; non c'è nulla di gratuito in questo dono, sotto nessun aspetto. Chi lo compie si deve attendere una reciprocità, non in denaro, non attraverso la restituzione della stessa cosa, come quando io vado al mercato: là io voglio un pollo, lo pago e ho il pollo. No, nel dono, c'è un altro tipo di scambio.

Coloro che, fra di voi, hanno letto Polanyi, l'autore de *La grande trasformazione*, comprenderanno che una società umana, e le società sono soltanto umane, è basata su una pluralità di scambi. C'è lo scambio della reciprocità, che non avviene attraverso lo scambio, ma è un passare reciproco di simboli, di valori, di cose date, di attese ricevute, ma anche di parole, impegni, insomma, una serie di questioni che non indicano la materialità di una cosa che si dà in mano. Questa è una forma di scambio. Un'altra forma di scambio che avviene nelle società legate alla reciprocità è il fatto che la comunità, in qualche misura, corrisponde collettivamente, non più individualmente, i beni che nell'insieme ha prodotto, cioè c'è il dono e anche l'insieme che dà, rimette in campo una parte della produzione, della ricchezza sociale. È il rapporto che tutte le società hanno avuto con i poveri, con coloro che non hanno, e che nella modernità diventa compito della società organizzata, dello stato provvedere. Lo stato è un redistributore di una parte della ricchezza prodotta, di una ricchezza che viene restituita anche sotto forma di diritti: quando noi diciamo che tutti hanno diritto alla sanità o alla scuola, significa che lo stato trasforma in servizi sanitari e scuola qualcosa che è stato prodotto collettivamente. Per terza cosa, lo scambio diventa, invece, il mercato: il mercato funziona, si diventa merce, compri, acquisti. Allora, il problema della reciprocità, il problema degli scambi si divide e coesiste nella società attuale, in parte di dono e reciprocità - la redistribuzione dei beni, che non è un dono, somiglia a un diritto, la si può esigere in qualche modo - in parte di mercato, che è quello a cui si accede attraverso il valore di scambio vero e proprio.

Quando si va a vedere da vicino gli altri ambiti dello scambio, in questi campi, salvo quello del mercato, dove è il denaro che conta e

la cui presenza è tangibile, la questione della redistribuzione e della reciprocità è meno facilmente evidente. Prendiamo, per esempio, la famiglia: quello che si dà in famiglia non è mercato, non è neanche tutta reciprocità, perché c'è un diverso dare fra genitori e figli. La famiglia non è una forma di redistribuzione. Molto spesso è un terreno abbastanza specifico del dono. Io credo che la psicologia, la psicanalisi, l'esperienza, hanno insegnato come essa sia un dono. Tuttavia, quanto è difficile il gratuito nei rapporti familiari. La famiglia è una struttura in cui si dà anche per ricevere. E lo stesso nel rapporto d'amore, di coppia, che è un rapporto che dovrebbe essere assolutamente gratuito, la più gratuita tra le relazioni, nel quale invece molto spesso si realizza un investimento nell'altro per avere l'altro per sé. Allora, in questo quadro noi assistiamo oggi, e questa è l'ultima cosa che voglio dire, all'emergere di una forte corrente, diventata molto diffusa, di carattere anche politico, che ci dice due cose. Primo: non solo non è possibile, ma è sbagliata l'idea di una società socialista in cui c'è un rapporto diretto, dove tutti lavorano e lo Stato ridistribuisce. Dobbiamo invece pensare come fondativo, uno degli elementi costitutivi della società, un modo di produrre e scambiare che passi fuori dal mercato, ma che comporti la reciprocità. C'è la possibilità di organizzare un sistema di scambio che comporti una reciprocità non in denaro, e questo non come un dato marginale della società, ma come elemento determinante. È l'idea del terzo settore, del no-profit. Ma io che sono una vecchia comunista, come tutti sanno e non lo smetto mai di dire, resto perplessa. C'è chi mi dice che occorre dare forza e corpo al volontariato, perché questo arriva dove lo Stato non può giungere. E mi spiega che non può esserci una vera redistribuzione attraverso i meccanismi pubblici, perché quest'ultimi sono sempre burocratici e astratti. Per creare un rapporto di scambio che non sia un rapporto di mercato bisogna che la società si organizzi anche in comunità dirette, ravvicinate, in cui tu non dai un servizio, perché è la tua professione, perché vieni pagato dallo Stato, dall'ospedale, come l'infermiere che passa tre o quattro ore in reparto e poi va via, ma in cui esiste una forma di legame sociale, di organizzazione sociale che mantiene tutti nel contatto più diretto, un rapporto, per dirla con una brutta parola della pubblicità, personalizzato, che però è il rapporto reale. La critica che fa chi esce da un ospedale è che, anche se sono puliti e non hanno i topi, il malato entra in un ospedale e non sa più chi è, perché è un numero e viene trattato come un numero, magari guarito, ma non ha quello che gli può dare solo un tipo di scambio non pagabile, non professionalizzabile, che è questo rapporto di scambio fra

persone o comunità sempre volontarie e decise, non costrette dal lavoro o dal salario, a dare. Il terreno di questo volontariato, del no-profit, sta diventando molto grande e rappresenta qualche cosa di molto diverso, in questa fine del secolo, sia dal sistema della carità pubblica o privata sia dal sistema della carità specifico della religiosità, perché viene presentato come una forma di legame sociale che l'insieme della società e degli Stati devono riconoscere. In fondo il volontariato viene anche pubblicamente oggi riconosciuto.

Quel che mi interessa, è che cosa dice rispetto al problema che noi ci siamo posti, questa teoria della redistribuzione? Che quello che fa legame sociale, e che quindi è importante per l'organizzazione della società, è questo tipo di scambio non mercatistico, ma reciproco. Quando non c'è reciprocità, non c'è legame sociale. E questa tesi rinvia al dono, come dimensione della gratuità - della gratuità che vuol dire che non c'è reciprocità, perché se il tuo fare è gratuito vuol dire che tu fai qualcosa a prescindere da ciò che ti verrà dato, qualcosa che ti accompagna nella tua vita con una reciprocità assoluta, sciolta dall'obbligo, come quella di un'esperienza personale o di un'esperienza religiosa. E qui lascio la parola a Ermanno Genre, che è docente di teologia pratica alla Facoltà Valdese. Questo dono assolutamente gratuito, che non ti rimanda neanche al fatto che tu sarai salvato, che avrai la ricompensa nell'altro mondo, dove c'è ancora una specie di non gratuità, questo dono sostanzialmente chi è in grado di farlo? È Dio il soggetto della gratuità?

Dei pani e dei pesci.

Una lettura strutturale del dono nei Vangeli.

ERMANNO GENRE

126

Io vorrei esporre in due momenti la relazione. Nella prima parte vorrei partire da alcune considerazioni di ordine più generale, e quindi cercherò di precisare un po' questo concetto di gratuità sia dal punto di vista semantico, sia dal punto di vista, direi teologico, in senso anche dottrinale; mentre nella seconda parte vorrei proprio proporvi un lavoro biblico, cioè confrontarmi insieme su due passi, forse su uno essenzialmente, su un testo biblico che ci faccia capire in che cosa consiste questa dimensione della gratuità. Innanzitutto una considerazione: che su questo argomento, su questo tema della gratuità, del gratuito, se volete anche della gratitudine, non esiste praticamente una bibliografia, una letteratura, se non pochi testi, qualche accenno. Dunque, questo tesoro che è la gratuità non è stato, fino ad ora, coperto dalla carta stampata. Forse è anche un vantaggio, possiamo, infatti, interrogarci seriamente senza dover pensare di avere letto chissà che cosa. Io ho trovato, mentre cercavo di documentarmi per quest'intervento, un po' di bibliografia, e devo dire di non aver trovato praticamente nessun testo che avesse proprio come titolo *La gratuità*. Ho trovato un solo titolo che è uscito nel 1997 a Parigi: autori vari, l'editore è L'Harmattan, una delle case editrici francesi, una delle tante che si occupano soprattutto di dialogo interculturale, del terzo mondo, e così via, ma non sono riuscito a poterlo avere in mano, perché i tempi non lo permettevano. Avrei dovuto aspettare un paio di mesi. Non ho, quindi, neanche potuto avere quest'unico testo che ero riuscito a recuperare nell'ambito della bibliografia di riferimento. Quando mi è stato chiesto di preparare quest'intervento mi sono detto: qui ci vorrebbe effettivamente il piglio di un Italo Calvino per dire qualche cosa di interessante su un argomento, su un tema come questo.

Allora il mio pensiero è corso alle sue *Lezioni Americane*, pubblicate esattamente dieci anni fa, tra l'altro, dove, come ricorderete, egli proponeva sei proposte per il prossimo millennio, dunque esattamente per il terzo millennio. Forse ricorderete anche quali erano questi temi. Ve li ricordo brevemente per rammentarli anche a me stesso: leggerezza, rapidità, esattezza, visibilità, molteplicità, e poi ne aveva preparato una sesta che non ha potuto scrivere perché la morte lo ha colto improvvisamente, e questa sesta era la consistenza. E mi sono

domandato se non potrebbe essere effettivamente la gratuità, il gratuito, a far parte di questo pacchetto di proposte per il terzo millennio. Dunque, una settima voce di cui Calvino non ha lasciato traccia, ma che in fondo, potremmo darci questo come compito, dovremmo inventare noi. Ecco, questa settima voce è a vostra disposizione, è a nostra disposizione. In questo convegno, anche andando al di là della gratuità, potremmo pensarci noi, potremmo farlo liberando la nostra fantasia. Ma venendo al nostro tema, dovendo dunque parlare di questo argomento, da un punto di vista teologico e biblico, vorrei fare una premessa iniziale. Parlare del gratuito, da un punto di vista dell'esperienza di un monaco, ma direi di un'esperienza evangelica, è effettivamente un tema che potrebbe apparire scontato, un tema ovvio, ma che così non è, e avremo modo di rifletterci sopra. Nel senso che è vero che in questa parola, in questo concetto di gratuità, si raccoglie il cuore stesso della fede evangelica, della fede cristiana. Se poi, però, noi la consideriamo da un punto di vista pratico, dovremmo riconoscere, con altrettanta facilità, che questa dimensione del gratuito è in fondo una dimensione nomade, tanto che noi la possiamo incontrare in mezzo a persone che con il cristianesimo non hanno nulla a che vedere. E talvolta sono proprio queste persone, lontane da una pratica ecclesiastica, che ci fanno riscoprire il senso di questa parola, se volete, in un certo senso talvolta anche abusata nel mondo religioso cristiano, di cui alla fine si è persa l'autenticità, quasi che lo spessore di questo concetto, di questa parola si fosse dissolto. Allora si potrà domandare: il gratuito o la gratuità, dunque, parole che hanno la stessa radice di gratitudine, e ancora di grazia - e potremmo dire di più, la stessa parola, lo vedremo più avanti, eucarestia, dalla radice greca *chàris*, grazia, che vuol dire di nuovo un rendere grazie per una qualche cosa di gratuito - ecco se questa gratuità non è una virtù cristiana particolare, che cos'è allora? In che cosa consiste il nostro cristianesimo se abbiamo perso questa dimensione della gratuità, del gratuito, della gratitudine, della grazia?

Potremmo dire che, in fondo, questo concetto di gratuità è non soltanto un concetto nomade, ma è effettivamente un qual cosa che ha una valenza molto più ampia di quanto sia la realtà del cristianesimo. Effettivamente, potremmo dire, che è una di quelle categorie antropologiche trasversali che una persona umana, al di là della sua appartenenza, della sua cultura, del suo credo, è in grado di mettere in opera nella sua stessa vita, oppure no. Dunque, in questo senso molto ampio, si potrebbe dire che questa dimensione del gratuito e della gratuità non ha una valenza cristiana particolare, e che in quanto

credenti siamo richiamati a questa dimensione più ampia dell'esistenza umana per ricollocarla e per restituirle il suo profilo cristiano autentico. Questo perché? Perché, se noi leggiamo con un po' di attenzione la storia del cristianesimo, da una parte certamente troviamo queste affermazioni fondamentali - una di queste l'ha ricordata all'inizio proprio Roberto: "gratuitamente", è una parola di Gesù rivolta ai suoi discepoli quando sono mandati in missione, "gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date". Come vedete qui la gratuità è una parola molto forte, è, in fondo, il senso stesso della missione, l'annuncio dell'evangelo.

L'annuncio di questa parola di salvezza proviene, appunto, dalla dimensione del dono, del dono di Dio all'umanità tanto che la Chiesa è chiamata ad annunciare gratuitamente questa stessa parola. Qui il gratuito non vuol dire che uno che annuncia questa parola non debba avere una qualche forma di sussistenza per poter vivere, ma vuol dire che la dimensione di questa salvezza, di questo dono gratuito di Dio, deve essere effettivamente annunciato nella totale e piena gratuità, senza che l'altro che la riceve debba fare alcunché per riceverla, se non credere, se non avere fede in questa stessa parola. E qui dunque il problema si pone, perché nell'ambito del cristianesimo questa dimensione del gratuito e della grazia di Dio ha cominciato ad essere annunciata con tutta una serie di condizioni. È la Chiesa che ha cominciato, a un certo punto, a porre delle condizioni a questa stessa grazia di Dio. E allora naturalmente qui si imporrebbe una lettura, o se volete una rilettura critica della storia del cristianesimo, per situare nuovamente questo concetto di gratuità nel cuore stesso dell'evangelo, per far sì che possa essere effettivamente un concetto che riacquista, se volete, il suo nomadismo, e che non si fa imbrigliare da nessuna istituzione, perché possa effettivamente circolare con quella stessa libertà con cui circolava nel tempo del cristianesimo nascente quando Gesù incontrava donne e uomini del suo tempo e non poneva nessuna condizione se non la condizione della fede, se non quella di credere che le sue parole, le parole di Gesù, sono parole vere, autentiche, e dunque possono essere credute, possono essere in qualche modo messe in pratica. È proprio nel momento in cui la Chiesa, le Chiese hanno cominciato a porre delle condizioni a questa grazia di Dio, a questo gratuito dono divino, che effettivamente è entrata, anche nel cristianesimo, la dimensione di uno scambio con il divino. Soprattutto la teologia cattolica medievale ha effettivamente introdotto in modo massiccio questo concetto di merito. Concetto che se noi proviamo a leggere in questa griglia della gratuità del dono di Dio verso l'umanità,

viene a costituire una vera e propria offesa alla gratuità del dono divino, che non vuole nulla in contraccambio se non, esattamente quello che diceva Roberto all'inizio, la trasformazione interiore dell'uomo o della donna, che effettivamente accetta questa parola, che si mette in causa e vive in modo nuovo.

È in fondo esattamente su questo punto che è sorto il dissenso che nel XVI secolo ha creato Lutero e la Riforma protestante. Non su altre questioni, ma esattamente su questo concetto della grazia, di una fede gratuita che vive del solo dono di Dio che si è rotta l'unità dei cristiani in occidente: Come se il cristiano riformato avesse detto: io non ho bisogno di presentare davanti a Dio nessun merito, nessuna opera, nessun esercizio spirituale particolare, non devo recitare cinquantamila Ave Maria o diecimila Pater Noster, non mi devo fustigare, non devo fare nulla per ottenere il perdono gratuito di Dio, devo semplicemente accogliere nella mia esistenza personale questa verità: che Dio mi salva gratuitamente nell'opera di Cristo, nella sua croce e nella sua resurrezione.

Certo, le opere diventeranno fondamentali, ma come risposta positiva, come valore etico in positivo, come un rendimento di grazie per la vita gratuita che il Signore mi ha concesso. È dunque a partire da questo ristabilimento della gratuità del dono di Dio che è poi scoppiato tutto il movimento riformatore, con tutto quello che noi conosciamo, nei suoi coinvolgimenti. Non è solo un fatto di religione, ma è un fatto che coinvolge la vita in tutte le sue implicazioni, che ha dunque delle conseguenze sociali e politiche. Qui non si tratta più, dunque, di pensare di essere più vicino a Dio tanto più si è lontani dal mondo. La scommessa di Lutero e del protestantesimo del XVI secolo era, appunto, quella di incontrare Dio nel mondo, di farsi carico del mondo, di questo mondo, che è il luogo che Dio ama. Ecco dunque che tutta una serie di testi diventano importanti: "Dio ha tanto amato il mondo - come dice il Vangelo di Giovanni - che ha dato il suo Figlio per la salvezza", e quindi questo mondo, nel quale viviamo è l'unico luogo in cui dobbiamo vivere responsabilmente la nostra vocazione. È questo il tempo e il luogo in cui io devo effettivamente vivere da persona perdonata e, dunque, trovare un rapporto diverso verso l'altro, così tanto da riscoprire anche qui la dimensione della gratuità, il dono gratuito. Non voglio ritornare, se non successivamente, eventualmente nel dibattito, su questo elemento, perché non mi sembra un dato fondamentale in questo approccio. Vorrei invece brevemente riprendere da un punto di vista semantico ancora le parole e le loro etimologie, questo concetto di gratuito e di gratuità.

La *Enciclopedia Treccani* ci ricorda che gratuito deriva dal latino *gratuitus*, dallo stesso tema di *gratus* e di *gratia*: ciò che si fa - si precisa - o si riceve o si ha senza pagamento, senza compenso. E non è per caso che si porta qui ad esempio la gratuità dell'istruzione primaria (come è stata intesa dal costituente: art 34 della Costituzione della Repubblica Italiana). Ma vi è poi un secondo significato che viene riportato, che non va dimenticato, nel senso che noi usiamo anche spesso la parola, il concetto di gratuito nel senso di non motivato, in fondo, di inutile, privo di fondamento: come quando diciamo hai fatto un'affermazione gratuita, cioè un'affermazione che non ha nessuno spessore, che è inutile, che non ha peso. Le lingue moderne a noi più vicine conservano tutte questa stessa radice latina, *gratuitus*. Sia l'inglese, sia il francese, salvo una, per rimanere nell'ambito delle lingue che noi usiamo di più non ne fanno segno. C'è una lingua che fa eccezione, e mi sembra significativa: il tedesco. La lingua tedesca per dire il gratuito usa una di quelle 'parolacce' che solo i tedeschi sanno inventare nella loro grammatica, che è: *Unentgeltlich*. Chi conosce il tedesco ritroverà la parola *Geld* che vuoi dire denaro. Si potrebbe tradurre letteralmente scdenarizzazione. E questo mi sembra anche significativo per ricordare che c'è veramente sempre questo sforzo di concepire questa dimensione del gratuito in tutte le sue relazioni umane, al di là di uno scambio che implica costantemente la dimensione del denaro. E, sempre ancora in tedesco, la parola, il verbo *vergeltten*, significa ricompensare, ripagare, remunerare, risarcire. E l'espressione anche qui tira in ballo il nome stesso di Dio, *vergelt's Gott!* che vuoi dire "Dio te ne renda merito!". Abbiamo anche noi nella nostra lingua italiana delle affermazioni che sono molto vicine a questa espressione popolare tedesca.

Ho voluto ricordare questo, perché è stata effettivamente la Riforma protestante, con Lutero, che ha attaccato, in modo direi proprio fondamentale, questa dimensione della monetizzazione della grazia, del gratuito di Dio in ordine alla salvezza contro le pretese di quel monaco Tetzl, che girava per la Germania per raccogliere i fondi per la costruzione della basilica di San Pietro. Allora si ascoltavano queste frasi che dicevano pressappoco: appena la monetina scende, fa il suo tin tin nel fondo del piatto, la tua anima salta in cielo, e così via. Vi risparmio l'affermazione del testo tedesco, con tutto il problema delle indulgenze perché sono cosa che noi conosciamo.

Ma noi viviamo in Occidente e dunque in una cultura che naturalmente è erede non soltanto dell'antichità classica romana, ma anche del pensiero greco, e credo che sia importante andare a rivisitare

anche queste radici antiche, che sono ancora sempre quelle che in qualche modo organizzano la nostra cultura e che hanno poi creato anche tutta la nostra grammatica, tutto il nostro modo di pensare. Per esempio, ho trovato un riferimento che vi vorrei segnalare nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, che mi sembra importante, là dove, appunto, si parla delle virtù, che noi potremmo tradurre con valore, tema assolutamente fondamentale del nostro tempo. Quali sono i veri valori? Ecco, certamente quelli del Cristianesimo, ma non solo. Che cosa vogliamo dire? È interessante che quando Aristotele parla della persona del magnanimo, colui appunto che è in grado di fare una qualche cosa per gli altri, dunque del *megalòpulos*, egli dice: "il magnanimo è capace di beneficiare, ma si vergogna se è beneficiato. Il beneficiare intatti è proprio di chi è superiore, l'essere beneficiati di chi è inferiore. E desidera ricambiare i benefici ricevuti con altri maggiori, così infatti rimarrà debitore chi ha cominciato a beneficiare, sarà costui ad essere beneficiato. I magnanimi poi appaiono ricordarsi di quelli a cui fecero del bene e non di quelli da cui ne riceverono. Infatti chi riceve bene è inferiore a chi lo fa, mentre il magnanimo vuole essere superiore, e del suo fare il bene sente volentieri parlare, del suo riceverne malvolentieri".

Ho voluto citare questo breve passaggio dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, perché mi sembra che esso rispecchi in modo assai chiaro la difficoltà di inscrivere l'idea della gratuità nella nostra cultura occidentale; difficoltà, vorrei sottolinearla, che attraversa anche il campo religioso. C'è un'espressione che io ho sentito nella lingua e nella cultura centro-meridionale, ma che ormai è diventata una parola italiana, che ognuno di voi conosce: sdebitarsi. Mi devo assolutamente sdebitare: quante volte l'ho sentito dire da amici a cui regalavo qualche cosa, un libro, o non so che altro. Ma che vuol dire sdebitarsi? Da dove viene? Oppure, l'espressione: "a buon rendere". È una parola che evoca una cosa, che promette un'azione. Qui ci vorrebbe effettivamente un antropologo o un'antropologa per fare un esame di queste affermazioni che sono ormai portanti della nostra cultura. Sembra quasi che tu non possa più veramente essere in grado di regalare qualche cosa a qualcuno senza che questi ti debba restituire indietro, in qualche modo, il dono. Si deve sdebitare. Perché altrimenti guai! Aristotele, pensate, c'è Aristotele dietro a quest'atto. Non lo so se in modo consapevole o inconsapevole, ma c'è una qualche cosa che è entrata in modo talmente massiccio nella nostra cultura europea; io però questa frase l'ho sentita in modo massiccio quando ho vissuto due anni in Sicilia. Là avviene sempre così: non si riesce mai a dare

qualche cosa, che il giorno dopo ti arriva subito qualcos'altro. Voglio dire, è anche molto bello, perché poi le persone lo fanno al di là di ogni calcoli, ma è talmente inconscia quest'azione che è diventata un automatismo. E questo riguarda anche la religione. Non è puramente una questione sociale. È una sedimentazione religiosa che spesso ospitiamo in modo largamente inconscio.

Ciò che è gratuito, è svincolato da un sistema di relazione di superiorità-inferiorità: la vera dimensione della gratuità non vive più di questi livelli diversi. Io credo che questo sia un fattore antropologico costitutivo della vita umana. Credo che tutti, anche le peggiori persone riescano, almeno una volta nella loro vita, a compiere veramente un atto di gratuità, senza che vi sia la logica del *do ut des*, cioè che vi sia una dinamica del va e vieni, che quell'atto sia veramente una cosa che è fatta così, senza fini, se non quello di un puro dare. E credo che qui risieda lo spessore di questa parola che, come dicevo prima, assume tutta una valenza nell'ambito del nostro cristianesimo, ma che è una qualche cosa che il cristianesimo non può, in alcun modo rinchiudere in un ambito religioso, o farne una categoria esclusiva. Perché la gratuità esiste prima del cristianesimo, se non altro è l'Antico Testamento che ci fa capire questo - basterebbe qui prendere in mano una lunga serie di testi in cui c'è questa dimensione della gratuità. E, dunque, il gratuito, facendo parte di ciò che sfugge, di fatto, alle leggi del mercato, dello scambio, del *do ut des*, è una categoria dell'esistenza umana che può, talvolta, assumere una valenza veramente rivoluzionaria. È veramente il segno, l'utopia di quel mondo nuovo che s'inscrive, nel qui ed ora, come segno e come possibilità concreta di una vita altra. In ambito teologico, la gratuità, il gratuito è segno del regno di Dio, dove la gratuità è di casa.

132

E allora qui è sufficiente che noi leggiamo con un po' d'attenzione il Nuovo Testamento, i racconti evangelici, dove Gesù incontra le persone più diverse, e noi potremmo condurre, ovvero portare a un minimo comun denominatore, tutte queste narrazioni esattamente alla dimensione della gratuità, del gratuito. Quando Gesù perdona qualcuno, quando Gesù salva qualcuno, non chiede mai una qualche cosa, ma lo fa nel segno della più totale gratuità, nel segno della restituzione di una vita là dove c'era la malattia, della restituzione di un cammino percorribile là dove vi era un peccato grave, e così via. Dunque ci possiamo domandare da dove nasce quest'atteggiamento umano che si fa azione concreta, dove trova le sue radici questa dimensione umana che viene a contraddire la nostra quotidianità, che è fatta necessariamente di scambi, di calcoli, di un mondo del mercato

che organizza il nostro tempo e il nostro spazio. In che cosa consiste questa molla della gratuità, se così la si può definire, che ci sottrae alla dimensione dello scambio, del calcolo, della monetizzazione. È un'emozione la gratuità, il gratuito? Anche qui oggi c'è una riscoperta del valore sociale delle emozioni. Certamente l'emozione è implicata nel dono e sicuramente molti atti di gratuità di cui siamo capaci hanno come radice una forte emozione o sono il frutto di una emotività passeggera. Ma è tutto qui? Io non credo. È un dono carismatico, una qualche cosa che qualcuno ha, ha ricevuto, e altri non hanno? È una dimensione della nostra esistenza che scopriamo e gestiamo, in qualche modo, tra razionalità ed emotività? E ancora, potremmo domandarci, si può educare ed essere educati alla gratuità?

Sono tutte domande che debbono farci riflettere, ma sappiamo anche che a queste domande non riusciamo a dare delle risposte altrettanto convincenti né razionali. Sono degli spezzoni, dei frammenti di risposta, e non più di tanto. Certamente ci vorrebbe anche qui, e ci mancherà anche questo, uno psicologo o una psicologa che ci spiegasse come funzioni nell'ambito della psicologia analitica, e non solo della psicologia analitica, il meccanismo di gratuità, di gratitudine che in certe persone funziona bene, in altre persone invece appare bloccato. Ci spiegasse perché, allora, c'è questo blocco, da cosa dipende. Ecco, qui io non tocco naturalmente quest'ambito perché non ho una competenza particolare in questa dimensione. In ogni modo, la nostra razionalità non riesce a spiegare con chiarezza perché nella nostra vita noi siamo in grado effettivamente di vivere dei momenti significativi di gratuità. E ciò che alla fine risulta dirimente, al di là delle nostre biografie, di ciò che ciascuno di noi è in grado di raccontare, al di là di ogni lettura partigiana, religiosa e non, è la sensazione che la gratuità si coniuga con il mistero ultimo dell'esistenza, che nessuno conosce, ma di cui abbiamo una possibilità di esperienza. Una possibilità che diventa concreta proprio andando al di là dei nostri egoismi e dei nostri calcoli, della nostra mentalità razionale. Una possibilità che ci porta a vivere, nella dimensione di una spontaneità vera e autentica, dei momenti che ci fanno percepire che non siamo noi stessi maestri della nostra vita, ma che c'è un qualcosa che ci sfugge e che né la nostra intelligenza, né la nostra razionalità è in grado di afferrare profondamente.

È qui allora che il concetto di gratuità fissato, precisato, contornato da tutta la riflessione teologica, ritrova questa stessa dimensione della gratitudine, della grazia. Lungo i percorsi e gli itinerari più vari ci si può incontrare veramente in una grande umanità in cui c'è o non c'è

il gratuito, ma in cui, in fondo, non vi è più nessuna differenza. Ed è proprio qui, in questa dimensione, che mi viene in mente quel testo del Vangelo secondo Matteo, molto conosciuto, *Mt. 25*, là dove, dopo il giudizio finale, c'è un racconto parabolico in cui il re divide, alla sua destra e alla sua sinistra, i giusti e gli ingiusti, quelli che hanno sviluppato nella loro vita un rapporto positivo verso il prossimo e coloro invece non si sono accorti di aver mancato questo momento fondamentale. Allora quel giudice dice: tu sei beato perché hai fatto questo, questo e quest'altro, tu invece sei allontanato dalla beatitudine perché non hai fatto questo, questo e quest'altro. Allora, che cosa decide di questa situazione? È l'aver dato da bere a chi aveva sete, l'aver dato da mangiare a chi non aveva un pezzo di pane, l'aver visitato chi era in prigione. Ma si dice: io non ho mai incontrato questa persona. E la risposta è: chiunque lo ha fatto nel mio nome, lo ha fatto a me stesso, e chi non ha saputo farlo nel mio nome vuol dire che non ha capito nulla della vita, dell'esistenza, dell'evangelo e della grazia. Ecco, questo è un testo al tempo stesso molto bello e anche forte di carica di giudizio nel qui ed ora per la vita di ogni persona, tanto più per vita di un cristiano. Anche qui siamo di nuovo richiamati a questa dimensione della più totale gratuità, dell'aver fatto una qualche cosa senza aver saputo, e però di averlo fatto, perché l'altro era colui che aveva bisogno di questo aiuto. Vi era questa dimensione, questa urgenza. È proprio per riprendere questo argomento di cui ho fatto accenno ora che mi chiedo: chi ha veramente capito che cosa significhi la parola della gratuità? Siamo noi, come cristiani, veramente coloro che hanno una parola particolare da dire sul tema della gratuità, oppure abbiamo bisogno anche noi di riceverla di nuovo, perché l'abbiamo persa? Vorrei con queste domande passare alla seconda parte della mia esposizione. Lo farò con un testo.

Naturalmente chi di voi ha un po' di dimestichezza con il Nuovo Testamento sa che le affermazioni fondamentali del discorso della grazia, della grazia di Dio verso l'umanità, e dunque della salvezza del credente unicamente per fede, si trovano sostanzialmente nelle affermazioni contenute nelle lettere dell'apostolo Paolo. E su questi testi, sulla lettera *ai Romani* in particolare, sulla lettera *ai Galati*, e sulle lettere *ai Corinzi* e *agli Efesini*, che Lutero e i riformatori hanno posto l'accento per rivendicare la dimensione della gratuità della grazia di Dio, con un processo ermeneutico di tipo deduttivo, che possiamo esprimere così: poiché Cristo è morto ed è risorto, ecco gli effetti della grazia. Ed ancora: se in lui siamo stati riconciliati, ecco, a partire da questo, le possibilità di una vita nuova. Ma abbiamo anche natural-

mente nei Vangeli, nei sinottici e nel Vangelo di Giovanni, tutta una serie di narrazioni che mostrano, nell'ambito della narrazione stessa, del testo, come questa dimensione del gratuito, della grazia prenda corpo. E vorrei proprio, oggi, prendere, anziché dei testi più legati alla tradizione protestante, come l'epistolario paolino, dei testi degli evangelisti forse più legati ad una tradizione di tipo cattolico (ma sono delle distinzioni che oggi non hanno più nessun senso, le dico solo così, tanto per riferirmi ad un tempo passato). E qui il discorso forse è d'ordine più induttivo, che non deduttivo, e lo vedremo soprattutto a partire da un testo che vi propongo oggi all'attenzione, ed è il testo di *Matteo 14, 13-21*, che tra poco leggeremo. Prima di farlo, vi vorrei dire subito che quanto vi propongo è una lettura strutturale del testo. Quando si dice lettura strutturale, vuol dire che si usano delle categorie di analisi di un testo biblico che si possono usare per qualsiasi altro testo. È questo un discorso molto vasto che io non ho qui il tempo di riassumere. In che cosa consiste, in poche parole, la lettura di un testo secondo il metodo strutturale? Si tratta di assumere il testo così come lo abbiamo, così come si presenta, dunque facendo astrazione dalla sua storia; non si cerca dunque di investigare l'intenzione dell'autore o la capacità ricettiva del testo. Si prende la materialità del testo così com'è, in tutte le sue parti, e dunque si esamina il testo, tutto il testo, considerandolo come un tessuto, come un intreccio di elementi che sono in correlazione tra di loro - tra l'altro anche la parola *testo* rinvia al tessuto, al tessile, dunque c'è sempre un intreccio, un ricamo, c'è una trama da individuare, da cogliere in quanto tale. L'obiettivo di una lettura strutturale consiste nel cogliere il gioco delle correlazioni tra i diversi elementi di un testo. Quando il lettore, la lettrice, riesce a snodare la matassa delle relazioni fra gli elementi del testo, ecco che affiorano anche gli effetti del senso del testo. Ma perché il senso del testo possa venire alla luce, è necessario considerarlo come la messa in opera di una trasformazione. Ogni testo narrativo, e dunque anche il testo che leggeremo tra poco, opera una trasformazione tra una situazione iniziale ed una situazione finale.

Si procede dunque a sezionare il testo in tre parti. Vi invito a prendere il primo dei fogli che avete davanti a voi, là dove vedete una specie di triangolazione tra asse della contraddizione, asse dell'implicazione, o della presupposizione, e asse della contrarietà. Ecco, qui non possiamo usare dei lucidi, ciascuno cerchi di avere il foglio davanti a se stesso. Qui si vede che il momento centrale della trasformazione (TR in alto) svolge una doppia finzione: da un lato nega, o smentisce, o neutralizza la situazione iniziale (SI), dall'altro

apre l'accesso alla situazione finale (SP). Dunque, il punto contraddistinto da TR, il momento della trasformazione, è fondamentale per permettere il cambiamento della situazione iniziale e per portare verso la situazione finale della narrazione. L'asse SI-TR, dunque l'asse della contraddizione, rappresenta il momento della trasformazione, contraddicendo la situazione iniziale ed aprendo verso la situazione finale. L'asse che, invece, è qui quello verticale, TR-SP, trasformazione-situazione finale, è l'asse che qui è chiamato dell'implicazione, o della presupposizione: la situazione finale, infatti, presuppone la fase anteriore di trasformazione e rappresenta al tempo stesso il compimento. Infine l'asse orizzontale, quello con i puntini, situazione iniziale-situazione finale, è l'asse della contrarietà: la situazione finale è l'opposto e il contrario della situazione iniziale del testo. Si tratterà di verificare le opposizioni che noi troveremo nella narrazione tra la situazione iniziale del testo e la situazione finale. In questo metodo di lettura, il lettore deve impadronirsi del testo nella sua materialità. Davanti a sé il lettore non ha che il testo, naturalmente il testo con tutte le presupposizioni che abbiamo nella nostra testa di lettore del testo, perché non si legge mai un testo a livello di una *tabula rasa*, di fatto portiamo sempre con noi dei preconcetti, delle letture pregresse. Ma una lettura strutturale ci invita dunque a prendere il testo così com'è, ad analizzarlo nella sua completezza in tutte le sue parti. Leggiamo dunque subito il testo, prima di passare poi al foglio successivo. Il brano è *Mt 14, 13-21*, quello che avete davanti a voi è la versione della CEI, della Conferenza Episcopale Italiana, che ha questo titolo, che non si trova naturalmente nell'originale greco, e dunque già il titolo è, in un certo modo, un'interpretazione di quello che noi stiamo leggendo. Vi si dice: "Gesù dà da mangiare a cinquemila uomini". Altre volte, eventualmente in altre versioni si poteva trovare: "La moltiplicazione dei pani e dei pesci", ma come vedremo è già questa un'interpretazione errata, perché vedremo che cosa dice il testo:

Udito ciò, Gesù partì di là su una barca e si ritirò in disparte in un luogo deserto. Ma la folla, saputo, lo seguì a piedi dalle città. Egli, sceso dalla barca, vide una grande folla e sentì compassione per loro e guarì i loro malati. Sul far della sera, gli si accostarono i discepoli e gli dissero: Il luogo è deserto ed è ormai tardi; congeda la folla perché vada nei villaggi a comprarsi da mangiare. Ma Gesù rispose: Non occorre che vadano; date loro voi stessi da mangiare. Gli risposero: Non abbiamo che cinque pani e due pesci!

Ed egli disse: Portatemeli qua. E dopo aver ordinato alla folla di sedersi sull'erba, prese i cinque pani e i due pesci e, alzati gli occhi al cielo, pronunciò la benedizione, spezzò i pani e li diede ai discepoli e i discepoli li distribuirono alla folla. Tutti mangiarono e furono saziati; e portarono via dodici ceste piene di pezzi avanzati. Quelli che avevano mangiato erano circa cinquemila uomini, senza contare le donne e i bambini”.

Per il momento noi lasciamo da parte i versetti 13 e 14 e concentriamo la nostra attenzione sui versetti 15-21.

Allora qui, utilizzando il terzo foglio, dove vedete nella colonna a sinistra “situazione iniziale” e in quella destra “situazione finale”, l'opposizione che vi è in questo testo è quella tra quella che possiamo definire l'economia di mercato, espressa qui nel testo col desiderio dei discepoli (mandali via perché vadano a comprarsi da mangiare) e l'economia della condivisione (Gesù dice: portate qui quello che avete, cinque pani e due pesci, e vediamo come condividere quello che abbiamo, non quello che non c'è, quello che si ha). Per quanto concerne l'economia di mercato, qui si vede nel testo che vi è la gestione individuale dei bisogni, a cui si collega anche il potere d'acquisto, cioè il potere del denaro: vadano a comprarsi da mangiare. Cosa che ha delle conseguenze immediate, implica l'allontanamento della folla e dunque la soluzione individuale dei bisogni di ciascuno. Nella dimensione dell'economia di condivisione vi è, invece la assunzione collettiva dei bisogni: la folla, dice Gesù, non c'è bisogno che sia mandata via.

Che cosa avete? Cinque pani e due pesci, va bene, portateli qui, condividiamo quello che c'è. Dunque, vi è la condivisione di ciò che si ha, ciò che c'è, che è ciò che è disponibile, qui ed ora. Ed è bene, anche tenendo conto del testo, che di questo si parla, qui non c'è nessun giudizio moralizzante, non c'è nessuna morale, c'è semplicemente la narrazione dei fatti, di ciò che c'è e di ciò che succederà. Qui naturalmente vedete che tra la situazione iniziale e la situazione finale c'è tutta una serie di contrapposizioni. Possiamo analizzarle brevemente. Alla fame della folla corrisponde, alla fine della narrazione, il fatto che la folla è sfamata, la sazietà della folla. Alla scarsità, avere soltanto cinque pani e due pesci, ma qualcuno dirà che ne avanzarono addirittura dodici ceste - naturalmente qui lasciamo da parte il significato simbolico che può rinviare alle dodici tribù d'Israele, perché i commentari già lo dicono - ma noi prendiamo atto della realtà: c'è la

sazietà e c'è la sovrabbondanza. Alla dispersione, l'ordine. I discepoli dicono: manda via questa folla, mandala via. E invece Gesù dice: non c'è bisogno, restino qui. Da una parte c'è una folla indistinta e dall'altra invece la situazione finale, ci sono uomini, donne e bambini. Da una parte c'è l'economia del mercato, con il suo motto, ciascuno pensi per sé, vada nei villaggi a comprarsi qualcosa da mangiare, e dall'altra c'è questa strana cosa di una distribuzione gratuita, si continua a distribuire qualche cosa che sembra non venir mai meno.

Certo, per avere dei riferimenti, e ne abbiamo di numerosi nell'Antico Testamento, basterebbe pensare alla vedova di Sarepta, nel ciclo dei racconti del profeta Elia: quel barattolo di farina e d'olio che continua a non vuotarsi mai. Siamo nella stessa dimensione. Ecco, anche qui, economia di mercato, economia della condivisione. Gestione individuale dei bisogni - ciascuno per sé - da un lato, dimensione della convivialità, dall'altro lato, commensalità di tante persone che sono fatte sedere sull'erba, e così via. Ecco, tenendo conto di questa situazione iniziale e di quella finale, possiamo adesso prendere in mano l'ultimo foglio e concentrarci sulla dimensione della trasformazione. Qui c'è il nodo fondamentale del testo. L'intervento di Gesù permette di uscire da un'economia di mercato in cui ciascuno pensa a se stesso. I discepoli vorrebbero che Gesù mandasse via quella gente e che ciascuno andasse a risolvere personalmente il problema della fame. L'intervento di Gesù apre una diversa logica, la logica del gratuito, dell'assunzione del bisogno degli altri. C'è questa parola fortissima e durissima nel testo. A questa domanda quasi impertinente, anzi assolutamente impertinente dei discepoli: mandali via, che se ne vadano, siamo nel deserto, vogliamo stare tranquilli fra di noi, Gesù risponde: date voi loro da mangiare. Ecco, nel rapporto discepoli-folla, si crea un rapporto di responsabilità, che fa entrare in gioco ciò che finora non era neanche considerato, cioè il poco che c'è, il poco che si possiede. Qui si passa da una dimensione di dimenticanza, di non considerazione di quello che c'è, ad un rapporto di responsabilizzazione di ciò che c'è, che è a disposizione, ma che, naturalmente, i discepoli avrebbero voluto tenere per loro stessi e non mettere a disposizione per la collettività. E ancora, quando Gesù dice: portateli qui questi cinque pani e quei due pesci, questo esser qua con la folla disposta sul prato, in qualche modo, si oppone ai villaggi, noi potremmo dire alla città, luogo di mercato e di scambio: è lì che si può comprare, non nel deserto. Il qui ed ora, con questi cinque pani e due pesci, che è ciò che si ha, ciò che è a disposizione, effettivamente rappresenta qualche cosa che contrasta con la dimensione del pensare

al fabbisogno personale e di andarlo a risolvere individualmente là dove c'è lo scambio, dove c'è il mercato, dove c'è la disponibilità, che presuppone però che si abbia del denaro, per acquistare il pane ed il pesce. Nel qui ed ora di cui parla Gesù c'è invece il deserto. Sono i versetti iniziali che non avevamo considerato in un primo momento. Qui si dice, al versetto 13: "Gesù partì di là su una barca e si ritirò in disparte in un luogo deserto". Quando nei testi biblici del Nuovo Testamento si evoca il deserto, se ne parla, in un doppio significato. Certamente, per il fatto che è zona deserta, ma anche nel senso che il deserto rinvia a quell'altro deserto, al pellegrinaggio del popolo d'Israele nell'antico patto. E anche lì, in mezzo al deserto, dove non c'è acqua, dove non c'è cibo, il popolo è stato sfamato dalla manna. Una cosa che viene dal cielo, la dimensione della gratuità, dell'imprevedibilità, in cui non c'è nessuna monetizzazione, non c'è nessuno scambio, non c'è nessun mercato. E nell'altro significato, dal bastone di Mosè, che percuote la roccia - anche qui siamo nella dimensione del gratuito che viene dal cielo, o comunque da qualche parte, ma che non viene dalla realtà terrena e umana, che crea queste possibilità con la forza del denaro e dello scambio, del mercato.

Siamo in questa tipologia di deserto. È qui che c'è il dono, come dice anche l'Antico Testamento. L'irruzione della gratuità, dell'imprevedibilità, che sazia, che sfama la folla, avviene in questa dimensione di deserto, di mancanza assoluta. E anche qui si parla di un ringraziamento, c'è un guardare verso il cielo e poi una distribuzione dei pani e dei pesci. Pani e pesci, riconosciuti come dono. Dono, che crea un rapporto sociale di condivisione. Qui in questo foglio, dunque, vedete che nella dimensione della trasformazione vi è in primo luogo la neutralizzazione della logica del mercato (la folla non ha dovuto andare nei villaggi a comprarsi, a monetizzare, questo pane e questo pesce) in secondo luogo i discepoli, che non volevano assolutamente condividere quello che avevano, sono responsabilizzati dalla parola di Gesù (date voi loro da mangiare). Si comincia a fare l'inventario di ciò che si ha, e questa dinamica del dono, che è un qualche cosa che viene da una parte altra, che non è la nostra realtà umana, che si ha in mano come una qualche cosa che può produrre degli effetti che sono stati, in questo caso, prodotti dall'intervento di Gesù. E allora, qui, accanto a questi quattro livelli di trasformazione (neutralizzazione della logica del mercato, responsabilizzazione dei discepoli, l'inventario delle cose disponibili e dinamica del dono), possiamo - e questa mi sembra la cosa centrale nel nostro racconto - riprendere il quarto livello, che è il modo di gestire i bisogni e, se volete, l'agire dei discepoli.

Qui è la domanda: che cosa fa la Chiesa? Chi è la Chiesa? Come interviene, come gestisce questi bisogni? Se noi osserviamo bene il testo, vediamo che in fondo la trasformazione fondamentale avviene nei discepoli. Naturalmente, si potrebbe dire che è esattamente ciò che avviene in altri testi, dove è di nuovo questione di pane, di pesci, e anche di vino, quando si parla, per esempio, dell'eucarestia. Ora, so bene che nella tradizione cattolica è ancora sempre in uso questa parola "transustanziazione", in questo caso, del pane e del vino, che diventano corpo di Cristo, ma a pensare bene - è la lettura che soprattutto ne hanno dato i riformatori - la trasformazione vera è quella che deve avvenire, come diceva anche Roberto all'inizio, dentro le persone. È un atteggiamento nuovo delle persone che è in gioco, e non tanto il fatto di una trasformazione magica di un pane e di un vino che diventano, che si trasformano in qual cosa d'altro. È una questione che deve rimanere aperta. Qui, però, nel testo è ben chiaro che si tratta dei discepoli: sono loro che devono cambiare. E il cambiamento consiste in questo fatto: che mentre loro vorrebbero mandare via la folla senza mettere in questione i cinque pani e i due pesci che hanno, l'intervento di Gesù fa sì che i discepoli s'interrogano su quello che hanno, e cioè sui loro cinque pani e sui loro due pesci, e che anziché pensare di poterli in qualche modo consumare per se stessi, li mettano a disposizione della collettività. Questo è il cambiamento che noi troviamo in questo testo. Il testo non parla di una moltiplicazione - come spesso noi abbiamo voluto leggere - ma di una distribuzione. In fondo si dice, e qui il testo non entra nel merito di come questo sia avvenuto, che questi pani e questi pesci sono stati distribuiti a tutti e tutti ne hanno avuto. Questo aiuta a correggere l'interpretazione del testo. Si parla di una trasformazione dei discepoli, di un certo modo di vedere, o di non vedere, di agire o di non agire, che ha delle conseguenze profonde, perché se noi prendiamo sul serio quello che è successo, siamo davanti al fatto sociale, politico, di una folla che è stata sfamata. E, dunque, se così funziona, o può funzionare nell'ambito della Chiesa, assumendo qui i discepoli che cambiano atteggiamento, se così può funzionare, o funziona, nella Chiesa, la domanda è: come potrebbe funzionare anche nella società, cioè là dove c'è la logica del mercato e dello scambio, perché chi non ha possa avere ciò che deve avere, ciò che è un suo diritto? Poter mangiare, noi potremmo oggi aggiungere: avere il lavoro, e così via. Ecco, questi sono i grandi interrogativi che in fondo sono contenuti in questo testo.

I nostri cari e bravi discepoli, e dunque noi stessi, potremmo dire, hanno una visione delle cose che corrisponde ad una certa lettura dei

fatti e delle circostanze, determinata dal buon senso. Cominciano a dire: siamo in un luogo deserto, abbiamo solo cinque pani e due pesci, qui c'è tanta gente, come si fa? E poi sta calando la notte. Il buon senso pastorale è dalla parte dei discepoli. Vadano a casa, è l'unica cosa sensata che si può fare. Che cosa abbiamo fatto, che cosa fanno i nostri governi quando arrivano i dannati della terra? Diciamo: non c'è posto, se ne ritornino là dove sono venuti, non c'è lavoro, come possiamo dare lavoro anche a loro? Pensiamo prima a noi, e poi dopo a loro, al limite.

Ecco, la logica che c'è dietro questo testo. È la nostra logica, è la logica di quello che facciamo noi ogni giorno. Vedete come questo testo, molto lontano da noi, entra nella nostra quotidianità, fa parte della nostra politica, fa parte della nostra economia, fa parte della nostra cultura, delle nostre azioni e reazioni emotive, dei nostri calcoli razionali e politici. Il buon senso dei discepoli è il nostro buon senso, è il nostro leggere la realtà con le categorie di uomini moderni che fanno calcoli ben razionali e quindi sanno bene che le cose devono andare in un certo modo e non in un certo altro. Sarebbe dunque in fondo anche errato, da parte nostra, cominciare a chiederci quale è la risposta della Chiesa, quale è la risposta della società, quale è la risposta civile di un Paese? Perché si nota subito che l'idea del si arrangino, vadano a comprarsi qualcosa, non funziona. Ed è per questo che, incapaci di trovare una soluzione, nel nostro testo si racconta che i nostri discepoli si accostano a Gesù e gli dicono: "il luogo è deserto ed è ormai tardi; congeda la folla perché vada nei villaggi a comprarsi da mangiare". Essi non si assumono il problema in prima persona, ma cercano di scaricare, in qualche modo, il problema su Gesù. Che veda un po' lui, come risolvere la situazione. Qualcuno potrebbe chiedersi se non agisca un meccanismo a cui anche noi ricorriamo spesso. Un dispositivo che interferisce anche nella dimensione della preghiera, quando siamo impotenti e abbiamo delle difficoltà per farci coinvolgere in qualche cosa. Che interroga, in profondità, le nostre liturgie, il funzionamento della messa, del culto, tutto il nostro modo di affrontare o di non affrontare le realtà del nostro mondo, della nostra attualità. Noi siamo interrogati nel senso stesso della nostra fede, nella profondità del senso stesso della nostra preghiera. Che cosa chiediamo a Dio quando gli diciamo di occuparsi del prossimo che non ha nulla? Ecco, non c'è anche qui sempre un tentativo, consapevole o inconsapevole, di scaricare, esattamente come fanno i discepoli su Gesù, una qualche cosa da cui noi vogliamo prendere le distanze, perché siamo incapaci di gestirlo o perché ci compromette troppo, perché richiede

anche a noi ciò che i discepoli qui non volevano fare, cioè di tirare fuori questi cinque pani e questi due pesci, quello che abbiamo, perché venga diviso?

La conversione, o se volete, la messa in questione dell'atteggiamento dei discepoli parte proprio dalle loro stesse parole. Gesù riprende proprio le parole dei discepoli. Anziché congedare la folla rinviandola altrove, ad un'altra data o ad un altro momento, li coinvolge nel qui ed ora, chiedendo di mettere a disposizione ciò che c'è. E qui abbiamo un'altra parola importante, che avevamo lasciato da parte, inizialmente. Al versetto 14 si dice che Gesù "ha compassione" per la folla. I discepoli non hanno compassione, o, perlomeno, non si dice che hanno compassione. Il loro atteggiamento è di mandare via quella gente. Gesù invece ha compassione della folla. E dunque Gesù vuole che i discepoli imparino anche loro ad avere compassione delle persone. Anche qui la parola "compassione" va intesa nel suo significato etimologico, *cum-pathos*, che vuol dire farsi coinvolgere, in cui risuona la dimensione dell'empatia, di entrare nella relazione del bisogno dell'altro e di farlo mio, per quanto è possibile. La dimensione della compassione è ciò che può creare la solidarietà. Mi sembra che si voglia richiedere un'ortopatia che può portare ad una ortoprassi, tanto per usare delle categorie forse un po' difficili, che però espongono l'io all'altro. Altro, di cui l'io si prende cura, nel senso che ha un corretto rapporto con lui, si fa carico del bisogno dell'altro perché effettivamente divenga anche in grado di essere solidale con l'altro, di condividere quello che ha in comune con l'altro. Ecco, dunque, la logica della trasformazione che è presente in questo testo e che i discepoli devono in qualche modo imparare. Naturalmente noi ci possiamo chiedere se questi elementi della trasformazione, e il passaggio dalla situazione iniziale, da un'economia di mercato ad un'economia del dono, della condivisione, della gratuità, dal fatto che qui, da una parte, non ci si vuole occupare del prossimo, dall'altra, ci si occupa del prossimo, dal fatto che c'è una mancanza di cibo e poi dall'altra ci sia l'abbondanza, che ci sia un tentativo di risolvere individualmente, singolarmente i problemi, secondo la logica del mercato, e dall'altra che ci sia invece una gestione collettiva dei bisogni e la condivisione di ciò che si possiede: ecco, tutto questo, credo che debba essere naturalmente da noi letto nel nostro contesto, ma sono convinto, altresì, che questi testi ci aiutino anche a riflettere e ad assumere, come cittadini e come credenti, il diverso ordine, la diversa logica che il testo ci presenta in questo modo. Qui naturalmente sarebbe errato pensare che la dimensione della condivisione,

della gratuità, implichi lo sconfessare la dinamica dello scambio e del mercato. Dall'altra non credo neppure che questo testo sia un testo di tipo consolatorio, nel senso di dire: non si possono cambiare le logiche del mercato, rifugiamoci in una dimensione religiosa. Perché non è il solo testo che fa capire che molte trasformazioni possono avvenire nell'ambito della realtà della Chiesa. E allora potremmo leggere molti altri testi, ma oggi non lo possiamo fare. Si potrebbe, tuttavia, per riprendere ciò che dicevo prima, cioè del sostanziale fallimento anche del cristianesimo rispetto all'idea di riuscire a gestire collettivamente il bisogno di tutti, leggere quell'altro testo molto significativo che si trova negli *Atti degli apostoli*, là dove si presenta la comunità di Gerusalemme come quella comunità in cui è iniziato un primo comunismo dei beni, ed in cui si dice: tutti avevano ciò di cui avevano bisogno, chi aveva molto vendeva quello che aveva e portava il ricavato, lo dava ai discepoli perché la comunità potesse avere ciò di cui aveva bisogno, e dunque che le vedove potessero avere ciò di cui avevano bisogno, che gli orfani potessero avere, e così via. Questa visione comunistica del cristianesimo primitivo, di cui ci parla Luca al *cap. 4* degli *Atti* è certamente una visione che uno potrebbe definire idilliaca o romantica, che vagheggia qualche cosa che non si è mai realizzato nella storia. E, di fatto, il cristianesimo non ha mai realizzato questa comunione dei beni. D'altra parte, io non credo che bisogna leggere unicamente questo testo in questa prospettiva. Credo piuttosto che vi sia, in esso, una sfida aperta ad ogni generazione, cioè di dire che vi è un grande ideale a cui l'umanità dovrebbe tendere, ed è proprio questo: un'umanità in cui non vi sia, come dice anche l'apostolo Paolo nel testo eucaristico di *1 Corinzi 11*, chi è satollo, chi ha mangiato, chi è ubriaco, chi non ha saputo aspettare il fratello o la sorella e pensa di vivere il momento dell'eucarestia. Che cosa è il corpo di Cristo? È la comunità dei credenti. Bisogna saper aspettare il fratello o la sorella, bisogna anche saper venire incontro a questi bisogni. Questa è la grande sfida, la grande sfida che non è soltanto la sfida del cristianesimo, è certamente la sfida di tutta l'umanità, di far sì che non vi sia più chi è ricco sfondato, chi è satollo, chi ha mangiato troppo, chi ha bevuto troppo e vi sia chi ancora aspetta di mangiare un primo pezzo di pane. Dunque il fatto che il cristianesimo si iscriva anche in questo grande discorso universale di uguaglianza del genere umano, o comunque di una umanità che possa avere gli elementi fondamentali della sua vita, della sua sussistenza, in comune, è, credo, un elemento importante, che il cristianesimo stesso ha dimenticato, e che comunque non è stato in grado di praticare.

Ma l'imperativo che vi è nella Bibbia, nell'Antico come nel Nuovo Testamento, è proprio questo. Vi è sempre qui un rimando, una sfida a far sì che quest'impegno non cessi mai, ma che ogni generazione lo riprenda e lo faccia suo, e porti avanti una battaglia civile, politica, ma anche una battaglia della fede, perché trovi dei luoghi in cui lo si possa praticare nel contesto delle comunità cristiane. Questa è la grande sfida. Per cui oggi se uno vuol essere cristiano coerente, prima di accusare governi, Stati che non riescono a fare quello che nessuno ha mai fatto, dovrebbe, con molta umiltà, fare una confessione di fede per dire: noi non siamo mai stati in grado di fare quello che il Signore ci ha insegnato di fare, cioè che tutti abbiano il giusto, l'equo. Siamo noi, come cristiani ad essere richiamati alla coerenza della fede, ad una decisione che implica anche una coerenza politica. Qui, il discorso della fede, il discorso della Chiesa, il discorso dello Stato, sono in correlazione l'uno con l'altro, perché l'obiettivo non può non essere che uno, far sì che vi sia civiltà, umanità, che vi siano degli ospedali che funzionino perché i malati siano curati, che vi siano delle pensioni eque per le persone perché possano vivere, che ci sia un'educazione corretta per tutti, e così via. Al tempo stesso mi sembra che questo testo indichi anche che l'economia del dono non è un'economia paternalistica. Mi spiego. L'idea del dono può essere talvolta un'idea perversa. C'è un modo di presentarsi della Chiesa e della società come dei grandi benefattori (tutte le opere caritative, Aristotele che parla della magnanimità, ecc.). Nel testo di cui sopra, e direi in tutti i testi evangelici, c'è questa grande semplicità: fai quello che devi fare e non avrai bisogno di far suonare le trombe davanti a te quando l'hai fatto, come dice Gesù nel sermone della montagna. Né quando preghi, né quando fai elemosina. Fallo. Quando lo fai, sai perché lo fai. Se sei un cristiano, non hai bisogno di mettere in mostra tutto questo. Il paternalismo e tutto questo mondo caritativo che ci circonda non ha motivo di esistere, perché è un modo di fare carità, di pensare al prossimo che, invece di far diventare chi riceve qualcosa attore e soggetto della sua storia, lo schiaccia e lo lascia nella posizione dell'assistito. E quanto questo sia vero nella nostra società, nella nostra cultura italiana - qui si potrebbe pensare non solo all'assistenzialismo dello Stato, ma anche a certe forme di assistenza delle Chiese, dei gruppi cristiani - Dio solo lo sa. Anche qui c'è una sfida. Questo va fatto, ma va fatto perché l'altro diventi soggetto della sua storia, perché diventi attore lui stesso e non perché pensi di dover poi appunto di nuovo risarcire qualcuno: ecco che ritorna il famoso verbo "sdebitarsi" e l'espressione a "buon rendere".

Io credo che ci sia una sfida che è rivolta a tutti noi, quello che si ha da condividere talvolta è poco, non è molto. E qui, però, ci si dice che basta per tutti, sfama tutti e ne avanza ancora. Questa è la grande sfida di questo testo: tutti hanno mangiato e ne è ancora avanzato. Il poco che noi abbiamo ha un grande valore. Il discorso non è quello della quantità, ma di nuovo quello della qualità. Si potrebbe riprendere, se volete, Erich Fromm, il suo famoso libro *Essere o avere*. È il problema dell'essere, della persona in quanto tale, nella sua dignità profonda e non nella quantità delle cose che ha, della persona che è investita, che è coinvolta. Se questo "poco" entra nel circuito della gratuità, della grazia, apre nuove visioni della vita e diventa pane e pesce per chi non lo ha. Questo testo dunque, in fondo ci fa capire come il dono, la grazia, la gratuità ci precedono e ci aspettano. È un testo molto bello, che ci fa vedere come effettivamente la vita può cambiare e anche là dove vi è quel poco, quel poco può diventare un qualcosa che ha un valore assoluto.

Mi fermo qui. Credo che ciascuno di voi può portare avanti il discorso con domande, interrogativi e addirittura altri contributi, perché certamente la bellezza dei testi biblici, come diceva un esegeta, un rabbino, una volta, è che nessuno riesce mai a spiegare tutto e che quindi ogni volta che lo si riprende c'è sempre un qualcosa di nuovo che salta fuori. Se non fosse così, questo testo potrebbe anche rimanere chiuso. Ma prima di finire vorrei ancora, sempre in questa dimensione della gratuità e della sua proiezione verso la gratitudine (tra l'altro su questo concetto di gratitudine c'è anche un capitoletto, breve ma bello, nel libretto di Filippo Gentiloni, *Virtù povere e povere virtù*), vorrei ricordare un altro testo di *Luca 17*, dove si parla non di Gesù che sfama una folla, ma di Gesù che guarisce. Queste erano le due grandi questioni che Gesù ha incontrato, il pane per chi non lo aveva, la fame della gente e le persone malate. Qui, in questo racconto, che lascio alla vostra lettura, *Luca 17*, 11-19, si parla dei lebbrosi. Sono i famosi dieci lebbrosi. Gesù, attraversando la Samara sulla via di Gerusalemme, incontra dieci lebbrosi, i quali vanno verso Gesù e gli dicono: "Gesù maestro, abbi pietà di noi!". Ecco, di nuovo, il discorso della pietà, del *sum-pathei*, della simpatia, della compassione. Della compassione dei lebbrosi, della compassione per chi era scartato dalla vita sociale e anche dalla vita religiosa, per chi doveva vivere al di fuori del villaggio. Quando Gesù li vede, dice loro: "andate a presentarvi ai sacerdoti". È quello che dovevano fare quando pensavano di aver superato la malattia: si presentavano dai sacerdoti, che fungevano anche da USL, come diremmo noi oggi, che verifica-

vano se effettivamente la lebbra era andata via e li riammettevano nella società e implicitamente anche nella società religiosa. Questi, dice il testo, vanno verso la via che li porta al tempio e, mentre camminano lungo la strada, improvvisamente, come è scritto "mentre andavano, furono sanati". E qui viene il bello. Il testo dice: "Uno di loro", uno dei dieci, "essendosi guarito, tornò indietro". Uno di loro rifà la strada verso Gesù "lodando a gran voce Dio; e si gettò ai piedi di Gesù per ringraziarlo". E il testo precisa: "Era un Samaritano", cioè un uomo che era considerato fuori dal recinto di appartenenza dell'Israele antico. Un uomo, potremmo dire, che non poteva essere considerato come una persona che credeva. Ma Gesù osservò: "Non sono stati guariti tutti e dieci? E gli altri nove dove sono?" Perché non sono qui a ringraziare? E il testo precisa ancora: "Non si è trovato chi tornasse a rendere gloria a Dio all'infuori di questo straniero?". E Gesù gli disse: "Alzati e vâ; la tua fede ti ha salvato". Vedete, anche questo è un testo, come l'altro che abbiamo letto, dove però erano i discepoli ad essere chiamati in causa, in cui, però, è Israele antico che viene preso di mira, perché non sa ringraziare Dio per i doni ricevuti, perché non sa percepire la dimensione della grazia. Chi ha percepito il dono di grazia è uno che viene da fuori, uno straniero: lui ha saputo ringraziare Dio. Ecco, un altro esempio di gratuità che ci pone molte domande sulla nostra vita personale, sulla vita delle nostre Chiese. Dove sta la dimensione della gratitudine per quello che riceviamo nella vita? Il gratuito, la grazia hanno spazio in mezzo a noi? L'evangelo ci sfida su questo terreno.

Del dono di vita.

La vita di sant'Antonio abate.

EMANUELE BARGELLINI

La luce c'è e questo è già un buon segno. Speriamo che il calore umano sia altrettanto intenso della luminosità del sole. Tuttavia, abbiamo già qualche cosa di positivo in quest'ambiente che si presenta molto accogliente e ci favorisce nell'entrare con calma nella nostra ricerca.

Nel mio intervento vorrei avvicinare il tema della gratuità non tanto però in forma teorica, per principi. Vorrei partire da un genere letterario che si avvicina di più a quello narrativo, simbolico. Questo mi consente di espormi al mistero dell'esperienza della vita monastica. Essendo io monaco, ho più familiarità su questo che se mi mettessi a parlarvi dell'esperienza della gratuità presentandovi dei quadri dei grandi artisti. Io non sono un artista e conosco un po' meglio invece il mondo della vita monastica, sia per averci riflettuto sopra, sia un'esperienza diretta. Voi direte: ma è proprio questo il punto giusto, da cui osservare il tema della gratuità? È proprio necessario per comprendere il punto di vista teologico e quello esperienziale del tema penetrare il mistero della vita monastica?

Spesso nel linguaggio corrente che noi abbiamo assunto nel corso di questi secoli, il monaco, il religioso o la religiosa, è inteso come l'equivalente dell'uomo o della donna religiosa che attraverso un certo stile di vita cerca di conquistarsi se non il mondo, almeno un piccolo posto in paradiso. Spesso la vita monastica è sinonimo della ricerca di un guadagno ultraterreno, l'antitesi della gratuità. E allora come si fa a partire proprio da essa, corrispondere alla vita monastica come simbolo di gratuità, quando l'accezione che noi ne abbiamo è di tipo opposto? Ecco, forse è un primo interrogativo interessante domandarsi come mai noi monaci siamo stati così bravi da sfigurare il nostro volto al punto tale da esprimere il rovescio di quello che dovremmo o vorremmo essere. Forse, la consapevolezza di questo problema, ci può essere utile ad accorgerci che l'ambiguità è più diffusa nella nostra esistenza di quanto abitualmente tendiamo ad ammettere noi che siamo i figli di una cultura che vorrebbe procedere per idee chiare e distinte, perseguire obiettivi precisi e possibilmente capaci di organizzare una rivoluzione che abbia successo. Allora, è il caso di riaggiustare un po' i termini del nostro cammino e quindi fare entrare un poco in crisi le certezze in cui abitualmente ci muoviamo.

Vorrei partire con la lettura di una pagina della *Vita di Sant'Antonio Abate*. Avete sentito parlare di Sant'Antonio Abate? Quello che abitualmente viene collegato al porcellino, che però non c'entra niente con Sant'Antonio Abate, il quale è considerato il padre della vita monastica. Egli è il primo, di cui abbiamo testimonianza scritta, che ha vissuto l'esperienza di vita che è diventata il modello ispiratore di quel movimento che successivamente è stato chiamato monastico. La *Vita di Sant'Antonio* è stata scritta intorno al 357, cinque anni dopo la sua morte. Sant'Antonio vive tra il secolo III e il secolo IV. La sua *Vita* ci è consegnata da un altro grande uomo, testimone di fede e anche di letteratura, Atanasio, vescovo di Alessandria, che lo aveva conosciuto personalmente. È Atanasio a raccontarci la *Vita di Sant'Antonio*. Ma non pensate che egli sia come uno storico di oggi che si premura anzitutto di passare dall'anagrafe comunale per verificare la data di nascita, poi segue il curriculum delle sue professioni, delle sue vicende belle e buone e alla fine arriva ai giorni della morte. Atanasio ci presenta questa biografia facendo di essa una teologia narrativa, reinterpreta la vita dal di dentro, non presumendo di prestare ad Antonio quello che lui pensa, ma sicuramente mettendo in evidenza quello che in modo simbolico, parziale, frammentario, progressivamente è emerso nella vita di Antonio. Per cui in qualche modo essa viene letta nei suoi inizi a partire dalla sua conclusione. Chi ha familiarità, per esempio, con tutta la letteratura biblica, compresi i Vangeli del Nuovo Testamento, sa che è esattamente questo il modo con cui ci è affidata la testimonianza su Gesù. La comprensione degli eventi matura dalla conclusione della vicenda e la partecipazione interiore dell'autore ad essa reca il frutto di un approfondimento che necessariamente risente della parzialità della proiezione di sé che, in qualche modo, viene fatta sulla figura dell'eroe. Questo è un po' il contesto ermeneutico che va richiamato. Atanasio scrive, come dice nella sua brevissima introduzione, soprattutto con un duplice scopo: suscitare l'ammirazione per l'uomo, perché senza stupore non si entra nelle cose, e rafforzare il proposito di imitare la scelta della sua vita, poiché la vita di Antonio, dice ancora lui, costituisce per i monaci un modello di vita ascetica. La vita di Antonio è il modello che realizza per primo in sé, la vita monastica, ma a partire dal quale si possono trovare delle costanti, delle categorie di tipo generale, capaci di aiutarci a reinterpreta dal di dentro la nostra stessa vita. Una vita, quella di Antonio, che diventa specchio dell'itinerario di fede di molti discepoli di Gesù. E allora, egli può scrivere nel capitolo secondo che "dopo la morte dei genitori, Antonio rimase solo con una sorella assai piccola e a diciotto o vent'anni si

prende cura da solo della casa e della sorella". Orfano di padre e di madre, diventa padre di sua sorella, in qualche modo. "Non erano trascorsi sei mesi dalla morte dei genitori e, secondo il solito, si recava in chiesa e, immerso nelle sue meditazioni, camminava e pensava a come gli apostoli, lasciato ogni loro bene, avessero seguito il Salvatore (cfr Mt 4, 20, la vocazione dei primi discepoli). Inoltre pensava a quale e quanto grande speranza vi fosse nel regno dei cieli per coloro di cui si parla negli *Atti degli Apostoli*, che vendevano i loro possessi e ne portavano il frutto ai piedi degli apostoli perché fossero distribuiti ai poveri (cfr At 4, 35)".

Vedete come la sua vita incominci con questa memoria, con l'occhio sempre aperto verso la memoria di esperienze che orientano lui orfano di padre e di madre, a spogliarsi ancora di tutto per mettersi alla sequela di Gesù. Primo elemento. "Riflettendo su questi episodi - qui è il punto chiave - entrò in chiesa e capitò che proprio in quel momento venisse letto nel Vangelo di Matteo il passo in cui Cristo dice al ricco: "Se tu vuoi essere perfetto, va', vendi tutti i tuoi beni, dalli ai poveri e poi torna da me e avrai un tesoro nei cieli" (Mt 19, 21). Antonio allora, come se gli fosse stata ispirata da Dio la memoria dei santi discepoli di cui ha sentito parlare, e come se per lui fosse stata proclamata quella lettura del Vangelo, uscito al più presto dalla chiesa, donò ai suoi compaesani i suoi possessi aviti, (aveva trecento campi fertili in Egitto e non era cosa da poco) perché né lui né la sorella avessero in qualche modo fastidi". *Merimnai*, dice il testo, cioè ansietà che proveniva da quei beni. Ecco, partiamo da questa pagina. Voi vedete che Antonio viene immesso in un fiume di vita che è già in movimento e che lo precede. La caratterizzazione della sua esistenza è di avere sperimentato la durezza dell'essere orfano. Morto il padre, morta la madre, ha anche perfino la cura di una piccola sorella. L'esperienza dell'essere orfano. E, proprio, mentre umanamente, in queste condizioni, egli è alla ricerca delle ragioni per consolidare la precarietà della situazione, dal di dentro sente un orientamento non solo a spogliarsi del padre e della madre, che aveva già perso, ma di tutti quegli elementi che abitualmente sono la base della sicurezza e della progettualità del futuro, cioè i propri beni.

E potremmo ancora interpretare il fatto nella linea di un certo modo di porsi di fronte all'esistenza. Ma quello che è interessante in questa prima parte di questa pagina sono le ragioni che ispirano Antonio verso una comprensione diversa della sua esistenza e della storia presente e di quella futura che gli sta davanti. La chiamata dei discepoli, da parte di Gesù, a lasciare tutto, ma non per vivere come i

filosofi stoici, bensì per seguire un maestro che diventa il vero maestro di sapienza e che dà, nell'abbandono di tutto, il tesoro della sapienza nuova della vita, il Verbo di Dio che si è fatto carne, Gesù. È la chiamata che esige l'abbandono di tutto per incontrare lui. Un'ingiunzione che si accentua con il secondo testo di *Matteo, 19* là dove in quel dialogo con il giovane, con l'uomo ricco che incontra Gesù e che dice: io ho già fatto tanto, sono un buon religioso, pratico tutti i comandamenti, ho già fatto tutto, ho ogni attenzione nei riguardi delle persone, di Dio e di me stesso, ma cosa devo fare per raggiungere l'obiettivo finale della mia esistenza, la salvezza, io che ho già osservato tutto? Gesù gli risponde di spogliarsi, esattamente, di quest'autocomprensione che ritiene già tutto fatto e sistemato. Gli chiede di spogliarsi di tutti i suoi beni: "va, vendi tutto, e poi torna e seguimi". Gli chiede non solo di privarsi dei beni materiali, ma soprattutto di quella presunzione di autogiustificazione che era il suo vero punto di forza, ma che diventava anche, agli occhi di Gesù, la catena che gli impediva di fare qualunque cammino verso una pienezza di vita, quella che in una parola, viene chiamata "la perfezione": Se vuoi essere perfetto, non nel senso morale, ma nella completezza del vivere, ti devi spogliare esattamente e di ciò che spiritualmente ti appare come il tuo punto di forza, l'osservanza della legge, e, del punto di vista materiale, di ciò che ti dà le garanzie, i beni. Spogliati dell'uno e dell'altro, vieni, seguimi, e in cielo ti sarà dato un tesoro.

Precisiamo subito il senso di quest'espressione, che nel linguaggio corrente significa il dopo la morte, il lontano, ma che nel linguaggio biblico significa che in Dio, che radicato in Dio, tu trovi il tesoro vero della vita. Bisogna liberarsi da tutti gli equivoci del linguaggio che tendono tutti verso un'interpretazione scissa della realtà, tra il presente e il futuro, tra il terreno e il celeste, tra lo spirituale e il materiale. Riconoscendo che sono tutte interpretazioni frutto di altre categorie filosofiche e culturali che noi abbiamo assimilato nel tempo, che sono diventate nostre, e che sono diventate gli occhiali con cui rileggiamo anche ciò che ci è dato a partire da un contesto culturale diverso. Quello che voglio dire è che per Antonio si verifica questo incontro con la parola, e con il ricordo della prima comunità cristiana, quella di cui parlano gli *Atti degli apostoli*, che nasce intorno all'abbandono di tutto e dalla condivisione fraterna di vivere intorno alla parola. Non una parola detta a tavolino, ma una parola che si fa carne tutti i giorni nella vita della comunità, riascoltata dall'insegnamento degli apostoli, rivissuta nella celebrazione del Mistero, condividendo il pane dell'Eucaristia. Di una parola che si fa anche capacità di condivisione

delle proprie risorse vitali con tutti. Questo è il patto della comunità primitiva, che sgorga dalla prima parola che si fa storia, la comunità degli *Atti degli apostoli*.

Certo, questa prima parte si potrebbe anche leggere come il rapporto tra un modello, sia pure nobile, ma che viene dall'esterno, e al quale Antonio si riferisce, che non supererebbe un'ingiunzione di tipo etico, un'indicazione sia pur esemplarmente ricca da seguire, cui adeguarsi. Tuttavia, nell'ultima parte del testo, Atanasio ci aiuta a compiere un passaggio ulteriore, che è fondamentale per tutta l'esperienza cristiana, o meglio, per tutta la concezione cristiana della gratuità del dono. Ascoltiamolo: "Antonio, come se gli fosse stata ispirata da Dio la memoria dei santi e come se per lui fosse stata proclamata quella lettura, uscito al più presto dalla chiesa, donò ai suoi compaesani i suoi possessi". Vedete come questa parola diventa una parola che viene interiorizzata e che si realizza nel suo modo d'essere, come essa sia la sorgente di una nuova esistenza. Possiamo dire che c'è una forza, una *dynamis* creativa che fa di Antonio un uomo nuovo, un uomo secondo la parola, cioè un uomo che vive nella sintonia di ciò che prima è stato espresso da Cristo stesso. Questo è fondamentale: l'essere il compimento di una parola. Non l'osservanza di una norma che giunge attraverso la parola, ma l'immedesimazione, il farsi vivo, carne, del verbo. Nella concezione ebraica la parola che esce dalla bocca di Dio è sempre una parola che non descrive, non comunica e basta ma crea. Una parola che crea. Ricordate, chi ha un po' di familiarità con la Bibbia, come inizia il libro della *Genesi*: "Dio disse ... e fu". E fu il primo giorno, e poi il secondo giorno, e tutto ciò che nutre e arricchisce. La parola fa la storia. La parola proclamata nella comunità. Questo è importante: non è che egli l'ha letto da un libro, c'è già una comunità che è diventata parola vivente, è la comunità della fede. Quando è recepita in questo contesto, la parola entra nell'esistenza di Antonio e la modifica. La trasforma al punto tale, lo dice nelle poche righe successive, che lo porta alla scoperta di dove, davvero, egli può porre la sua totale fiducia: "Di nuovo, entrato in chiesa - un altro giorno - udì nel vangelo le parole di Cristo che dice: "Non preoccupatevi per il domani" (*Mt 6, 34*).

Ecco, di nuovo ritorna il verbo con la stessa radice di *merimnai*, le preoccupazioni indebite, non la rinuncia alla responsabilità, ma la preoccupazione che incatena. "E, non potendo trattenersi lì più oltre, uscì, distribuì anche quei pochi beni che gli erano rimasti ai poveri - li aveva conservati per la sorella, ricordate, per un senso di responsabilità nei confronti della sorella - lasciò la sorella ad alcune