

Discepolato e precarietà

Quando mi è stato assegnato il titolo di questo intervento, sono stato tentato di modificarlo, semplicemente aggiungendo un accento: *discepolato è precarietà*: perché a chi lo segue è chiesto di non portare bisaccia, né bastoni, né sandali, né tunica di ricambio; perché la promessa che accompagna il discepolo e la discepola include, in modo costitutivo, tratti tutt'altro che consolanti, come il fatto di dover rendere testimonianza di fronte ai tribunali di questo mondo, nonché di venire separati, a motivo di Cristo, dagli affetti più cari. Soprattutto e fondamentalmente, discepolato è precarietà perché si tratta di seguire il colui che è vissuto precariamente dalla nascita (quando non c'era posto per lui nell'albergo) alla morte di croce, passando per un'esistenza nella quale egli non ha avuto dove posare il capo. Precaria è stata l'esistenza dei primi discepoli, spesso predicatori itineranti socialmente sradicati; quella dei padri e delle madri delle nostre chiese, dai valdesi medievali e riformati, ai battisti perseguitati dalle chiese istituzionalizzate, ai metodisti che hanno costruito una chiesa dal basso, a partire dall'impegno dei laici a servizio delle vittime del capitalismo industriale nascente. Precaria è stata la vita dei grandi discepoli di Gesù del Novecento, come Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther King, Oscar Arnulfo Romero, che tutti citiamo con emozione, ma che certo non invidiamo, perché appunto, il coronamento del discepolato è, non raramente, il martirio. E' senz'altro vero: secondo il Nuovo Testamento, discepolato è precarietà, del genere più radicale. Ma non è questa, ne sono certo, l'accezione di «precarietà» intesa da chi ha proposto il titolo del mio intervento. Quando usiamo questo termine, noi che ci consideriamo «postmoderni», qualunque cosa ciò significhi, abbiamo in mente altro. E se lo associamo a «discepolato», probabilmente pensiamo precisamente alla crisi dei modelli evocati dalle storie e dai simboli menzionati nel mio esordio. Precisamente su questa crisi, presumo, mi è chiesto di riflettere. Per farlo, tuttavia, è opportuno presentare, almeno sommariamente, alcune caratteristiche della visione cristiana del discepolato che noi tutti abbiamo ereditato.

Discepolato: la visione classica

Vocazione. Il discepolo risponde a una chiamata o, come si dice nel gergo religioso, a una vocazione. I racconti di vocazione costituiscono, nella Scrittura, un vero e proprio «genere letterario», hanno cioè caratteristiche comuni, che solitamente comprendono la voce dal cielo o l'appello del Signore, seguiti da una repentina obbedienza. Naturalmente si tratta di narrazioni stilizzate, che intendono evidenziare un messaggio e non di resoconti cronachistici. Pensare, come affermavano predicatori romantici o del risveglio, che Gesù possedesse uno sguardo particolarmente affascinante, in grado di catturare coloro che lo incontravano, non solo non aiuta a comprendere il messaggio dei testi, ma addirittura lo oscura. I racconti di vocazione mettono l'accento su tre elementi. A) Nell'Antico Testamento è Dio che parla; nel Nuovo è Gesù, il quale lo fa con l'autorità di Dio stesso. Può accadere che la voce di Dio non sia riconosciuta immediatamente (I Sam. 3), ma egli provvede a farsi intendere. E' giusto rilevare che proprio l'insistenza sulla riconoscibilità della voce di Dio indica un punto delicato, cioè il fatto che, nell'esperienza credente, i dubbi in proposito esistono e non sono irrilevanti. L'accento, tuttavia, è sul fatto che essi sono superati dall'azione di Dio stesso. Anche il contenuto della parola che viene rivolta è chiaro. I racconti biblici vogliono sospingere sullo sfondo quello che per noi è spesso un problema centrale, cioè quello dell'interpretazione, del capire. Secondo la Scrittura, il problema non consiste nel capire, ma nell'obbedire. In alcuni casi (tipico quello di Geremia) l'appello di Dio ha un carattere costringente. In generale, non viene sottolineata la determinazione del discepolo, meno ancora un suo eventuale eroismo, bensì l'efficacia della parola di Dio. E' importante sottolineare che la voce di Dio o di Gesù è concepita come una parola che viene da fuori. Naturalmente, anche nei casi, di gran lunga prevalenti, nei quali essa è descritta come una vera e propria voce, ciò non significa che siano escluse esperienze interiori, accompagnate dalle relative riflessioni. Quello che conta anzitutto è che la vocazione non va semplicemente identificata con il proprio desiderio o la propria convinzione. La parola di Dio non è una cifra religiosa per esprimere quanto comunque si manifesta al cuore umano. Anzi, spesso essa mette

perentoriamente in discussione i progetti e le convinzioni di coloro che raggiunge. B) L'obbedienza è di solito pronta. «E subito seguirono». E' vero, la formula «e subito» è tipica di Marco anche in altri contesti, ma è evidente, nei racconti di vocazione, che la parola di Dio rompe le esitazioni. Esse possono rimanere e anche prevalere, ma in tal caso si assiste a un vero e sproprio scacco esistenziale del mancato discepolo (il giovane ricco, Mc. 10,22 e par.). Naturalmente sarebbe superficiale intendere tale dinamica narrativa come censura di ogni riflessione da parte dell'essere umano che si ritiene raggiunto dalla chiamata. Quello che si intende dire è che il momento della rottura, dell'abbandono del passato in vista del nuovo di Dio, è ineliminabile. Il modello biblico del discepolato privilegia nettamente, mi pare, la dimensione della frattura rispetto a una concezione del rapporto con Gesù come conclusione di un itinerario di pensiero, così come ce lo presenta, ad esempio, Agostino nelle *Confessioni*. C) Il discepolato è identificato con un rapporto personale con Dio e, rispettivamente, con Gesù di Nazareth. Nel Nuovo Testamento, esso è espresso da due verbi e dai loro derivati (in termini tecnici: da due «campi semantici»), *seguire* e *imitare*. Il primo prevale nei vangeli sinottici, che si presentano come narrazione della vicenda del Gesù terreno e del gruppo dei suoi discepoli. Gesù è una persona concreta che conduce un'esistenza itinerante (precaria, appunto) in Palestina e il discepolato consiste, prima ancora che in qualche specifica attività (ad esempio la predicazione) nell'andargli fisicamente dietro. E' importante tener presente che i vangeli sono stati scritti diversi decenni dopo la morte e la risurrezione di Gesù, dunque in una situazione nella quale seguire fisicamente Gesù non era più possibile. L'insistenza su questa espressione, tuttavia, indica precisamente che il rapporto personale con Gesù precede i contenuti concreti dell'attività del discepolo. In Marco, in particolare, la sequela (strana parola italiana, che comunque si è imposta nel linguaggio cristiano anche perché scelta per tradurre il titolo di un'opera importante, sulla quale ritorneremo) si precisa come «portare la croce» dietro a Gesù. Non è escluso (e, anzi, ritengo esegeticamente probabile), che Marco proponga come un modello critico di sequela Simone di Cirene, il quale non sa nulla di Gesù e, letteralmente, è lì per caso: egli però, fa quello che i «discepoli» (im)propriamente detti non fanno, cioè appunto seguire materialmente Gesù portando la croce. Più importante della chiarezza teorica sulla cosiddetta «identità» del discepolo, è per Marco il fatto che egli sia con Gesù, *there, where they crucified my Lord*, come canta lo spiritual. Nelle epistole, contenuti analoghi sono espressi dal vocabolario dell'imitare. Cristo non è più fisicamente presente, non può essere seguito: il discepolo è colui che fa quello che ha fatto Gesù. Il fatto che le circostanze concrete dell'esistenza siano diverse, pone, come nel caso del seguire, il problema di che cosa significhi di fatto imitare Gesù. La questione interpretativa, sospinta sullo sfondo, torna ad essere importante e il Nuovo Testamento non lo nega. Solo, nega che essa sia la più importante: di nuovo, alla fine capire non è difficile, se mai lo è obbedire.

Radicalità. Come già abbiamo ricordato all'inizio, la vocazione chiama a uno stile di vita radicale, che cioè ha a che vedere con le radici stesse dell'esistenza e le determina. Secondo la Scrittura, non si «fa» il discepolo, lo si è: da questo punto di vista, il Sermone sul monte non lascia adito a dubbi. Il rapporto con Gesù determina integralmente l'esistenza. Non mi viene alla mente un solo passo riferibile al discepolato che contraddica tale affermazione o anche solo che, in relazione agli altri, non la confermi. Riassuntivamente, possono valere le due affermazioni estremamente «comprese» di Paolo: *Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me* (Gal. 2,20); e *per me il vivere è Cristo* (Fil. 1,21), al che l'Apostolo aggiunge, se non bastasse, *e il morire è guadagno*. L'immagine, assai frequente, del cambiamento di identità sottolinea con forza questo aspetto. L'intera Bibbia descrive quella del discepolo e della discepola come una vita senza «province», cioè senza settori sottratti alla potenza determinante della vocazione. Due aspetti, ritengo, vanno sottolineati. A) Il fatto che il discepolato coinvolga tutta l'esistenza non ha nulla a che vedere, secondo la Scrittura, con una vita «religiosa». La Riforma ha spiegato con tutta la chiarezza desiderabile che l'ambito privilegiato dell'esistenza cristiana è precisamente la vita secolare e profana del mondo. E' lì che il discepolo è chiamato a testimoniare chi è, per lui o per lei, il Signore della creazione e della storia. Ciò significa anche che, in linea di principio, ogni aspetto della realtà umana può legittimamente trovare posto nell'esistenza cristiana. Anticipando un pensiero che dovremo riprendere nella parte conclusiva, i

discepoli di Gesù non sono santi (nel senso convenzionale del termine), ma uomini e donne. Il discepolato non soffre per eccessiva immersione storia, nel mondo, insomma per troppa «carne»¹. Anzi, tale coinvolgimento nel profano è costitutivo del rapporto con Colui che è morto «fuori della porta» (Ebr. 13,12) della città santa. Non la profanità, ma la religione e la pietà astratte uccidono il discepolato, trasformando la chiesa in un esercito di chierichetti che effondono incenso pseudospirituale sui drammi della storia rimanendone, nella sostanza, al di fuori. Anche su un piano più banale, si deve affermare che realtà terrene come cultura e l'arte, lo sport e il divertimento, la sessualità e l'eroticismo, restano cristianamente legittime e dunque perfettamente integrabili nell'esistenza del discepolo, senza che sia sempre necessario, e nemmeno consigliabile, tematizzarne il rapporto, diretto o meno, con Cristo. Esse sono espressioni umane e appunto, il Signore chiama al suo servizio donne e uomini a tutto tondo, che vivono anche questo e lo fanno con gusto. Il criterio decisivo è che tali espressioni umane rientrano in una esistenza strutturata dalla risposta alla chiamata di Cristo, e cioè: che non si oppongano ad essa e che, pur mantenendo la loro autonomia, non agiscano in senso dispersivo, compromettendo la fondamentale unità della vita al seguito di Gesù. B) La radicalità non esclude affatto l'errore, che può essere a sua volta radicale, come ben documenta la vicenda di Pietro². Anche e proprio i discepoli sbagliano e cadono. Anche il peccato, tuttavia, fa parte, nella visione biblica, di un'umanità sequestrata da Gesù. Anzi, si potrebbe mostrare che esso può venire riconosciuto come tale solo in riferimento alla parola di Dio che chiama alla sequela. Quest'ultima non coincide con un astratto ideale di perfezione. La parola di Mt. 5,48, che chiede ai discepoli di essere «perfetti» non va riferita alla velleità di un'esistenza immacolata. «Perfetto» indica qui integro, indiviso, come in Giac. 1,4; 3,2; il suo contrario non è l'essere umano peccatore, ma quello «d'animo doppio» (Giac. 1,8; letteralmente: «con due anime»): quello cioè che vive come se esistessero ambiti dell'esistenza sottratti alla signoria di Cristo. Naturalmente il peccato compromette anche l'integrità dell'esistenza credente, ma non in modo decisivo, in quanto è perdonato dalla fedeltà di Dio, che rinnova la vocazione. Nella visione biblica, la lotta contro il peccato è senza compromessi, il che però significa che essa è fondata sulla grazia di Dio, che è più forte del peccato e anche della coscienza che inchioda alla colpa (I Giov. 3,20). Anche su questo punto, la chiesa universale è stata debitamente istruita dalla Riforma e dalla sua riscoperta del messaggio della giustificazione. Ciò che il peccato dis-integra, cioè appunto l'esistenza al seguito di Gesù, viene re-integrato dalla grazia, nella forma del rinnovato appello al discepolato. Secondo la Scrittura, Dio ci accoglie, in Gesù Cristo, così come siamo, rendendoci discepoli e, in tal modo, ci trasforma. La grazia è senza condizioni, ma modifica in radice (precisamente: stiamo parlando di radicalità) l'esistenza, inserendola sempre di nuovo nel progetto di Dio. Propriamente parlando, tale esistenza redenta non è senza la colpa: redenzione significa invece la possibilità di vivere il discepolato *nonostante* la colpa. Il perdono è un intervento creativo di Dio mediante l'elargizione di doni concreti che permettono a chi crede di vincere il peccato in un'obbedienza sempre contraddittoria, ma sempre rinnovata. Sarebbe catastrofico, tuttavia, se l'enfasi posta sull'evento sempre nuovo del perdono si traducesse in una giustificazione a priori del peccato, cioè in quella che è stata chiamata «grazia a buon mercato»³. Già Paolo ha dovuto difendersi energicamente da tale balorda interpretazione del proprio messaggio (Rom. 6,1.15) e questa difesa ha dovuto essere puntualmente riproposta ogni volta che l'evangelo della grazia è risuonato con potenza. Qualunque teologia che, fosse anche con le migliori intenzioni di celebrare la misericordia di Dio, si sentisse autorizzata a fare sconti sulle esigenze dell'obbedienza richiesta al discepolo avrebbe contro sé l'intera Scrittura. La pseudoteologia della «grazia a buon mercato» propone un tipo di esistenza che cerca di rendere compatibile il discepolato cristiano con uno sguardo permanentemente rivolto all'indietro, cioè appunto al peccato, a

¹ Prescindo qui dal significato paolinico del termine, che tende a coincidere con «peccato».

² Il che, sia detto per inciso, getta anche una certa ironia sul fatto che coloro che si considerano suoi successori rivendichino l'infalibilità...

³ Il riferimento d'obbligo è qui D. BONHOEFFER, *Sequela*, tr., it. Brescia, Queriniana, 1997, pp. 27-41. L'intero libro costituisce la magna charta dell'interpretazione tradizionale, nel senso più ricco e profondo del termine, del discepolato cristiano.

un'esistenza indipendente da Cristo, in frontale contrapposizione al monito di Lc. 9,62⁴. Al contrario, il discepolato esige disciplina, come dimensione strutturante della libertà cristiana⁵. Non si impara a essere discepoli da un giorno all'altro, bensì mediante quotidiano esercizio, che plasma il corpo e lo spirito. In tale prospettiva, la chiesa cristiana ha sviluppato, anche integrando stimoli provenienti dal paganesimo, una robusta tradizione ascetica. Castità, digiuno e veglia (quest'ultima meno accentuata) hanno costituito per secoli pratiche importanti per asservire il corpo al compito richiestogli (cfr. I Cor. 9,27). L'ascesi trova naturalmente il proprio ambito privilegiato di esercizio nella vita monastica. Il monaco incarna in termini paradigmatici le esigenze di radicalità del discepolato. Com'è noto, la critica della Riforma non intende relativizzare l'istanza radicale del monachesimo, bensì farla uscire dalle mura del chiostro, contagiando il mondo. Da questo punto di vista, il protestantesimo conduce certamente una drastica revisione dell'ideale monastico, ma intende mantenerne l'intenzione: la santificazione e l'ascesi accadono nell'attività professionale, nell'impegno laicale, più che nelle tradizionali opere religiose. All'ideale celibatario si sostituisce quello matrimoniale, inteso tuttavia in termini non meno esigenti. Nella storia, il tentativo protestante di trasferire nel mondo elementi importanti dell'ideale monastico come realizzazione del discepolato si è mostrato esposto a rischi significativi di secolarizzazione. Come vedremo, tuttavia, esso costituisce un punto di partenza indispensabile per ogni forma di ripensamento della sequela di Gesù Cristo. Il protestantesimo ha avuto probabilmente torto, nella misura in cui ha di fatto liquidato il monachesimo propriamente detto; ha avuto però ragione nel sottolineare l'esigenza di forme di discepolato che trovassero nella società il luogo privilegiato in cui esercitarsi e su questo sarà necessario ritornare.

La precarietà postmoderna

Il tratto distintivo del clima spirituale detto postmoderno è, per quanto qui ci interessa, assai semplice da identificare: si tratta di uno profondo scetticismo, che a tratti sconfinava nel rifiuto nauseato, nei confronti di progetti e stili di vita a carattere totalizzante. Si tratta di un fenomeno generale e trasversale rispetto a culture, orientamenti ideologici e ideali, classi sociali. Esso riguarda, in forme diverse, tutte le dimensioni dell'esistenza umana. In alcuni casi, esso è più subito che voluto. Si pensi ad esempio alla trasformazione della vita professionale delle donne e degli uomini, che i detentori del potere economico amano indicare con il termine «flessibilità», ma che in realtà consiste nella drastica precarizzazione del lavoro. L'identificazione con la propria attività professionale è oggi spesso impossibile, per l'eccellente ragione che tale attività è esposta a un numero elevato di cambiamenti. Identificarsi con un ruolo o una mansione tende a divenire un ostacolo obiettivamente insuperabile per la sopravvivenza sul mercato del lavoro. Sempre più spesso è necessario, letteralmente, essere pronti a tutto. Personalmente non credo che questo comprometta la praticabilità del discorso protestante sul lavoro come vocazione: nel XVI secolo, il lavoro non era affatto più «umano» di oggi e il messaggio dei riformatori su questo punto non ha nulla a che vedere con l'autorealizzazione professionale. Tuttavia, quando lo si riprende, occorre tener conto di quanto sta cambiando nel modo di comprendere e di vivere il lavoro.

In ogni caso, appunto, la precarietà postmoderna non riguarda soltanto il mondo dell'economia, ma costituisce un vero e proprio paradigma culturale. Ne esaminiamo, sommariamente, tre dimensioni.

Politica. L'intero processo che stiamo esaminando trae verosimilmente la propria origine dal tramonto dei progetti di trasformazione politica che hanno caratterizzato il dopoguerra, riconducibili all'orizzonte del socialismo. Fino alla fine degli anni Settanta l'ideale di trasformazione politica in senso socialista sembra in grado, nonostante le ondate di sangue che lo accompagnano, di convogliare importanti energie, giovanili ma non solo. Si ritiene che esso possa purificarsi dalle sue componenti autoritarie e promuovere l'umanizzazione dei rapporti sociali. L'anno-simbolo 1968 segna

⁴ Che dà il titolo alla bella meditazione sull'esistenza cristiana di P.A. SEQUERI, *Senza volgersi indietro*, Milano, Vita e Pensiero, 2000.

⁵ Cfr., in riferimento alla figura di Bonhoeffer, F. FERRARIO, *Libertà e disciplina. La spiritualità di Dietrich Bonhoeffer*, in ID., *Teologia come preghiera*, Torino, Claudiana, 2004, pp. 47-66.

l'inizio di una stagione carica di entusiasmi e di progettualità, oltre che, ma oggi è facile dirlo, di clamorose ingenuità. Il socialismo giunge a interessare settori non marginali delle chiese. Mentre in precedenza l'adesione di cristiani a movimenti socialisti costituiva un fatto quasi esclusivamente individuale⁶, alla fine degli anni sessanta si costituiscono, in varie parti del mondo e in ambito sia cattolico, sia protestante, numerosi gruppi di «cristiani per il socialismo». Le lotte di liberazione in America Latina svolgono un'importante funzione di riferimento simbolico e non è raro trovare, anche nei locali ecclesiastici, il ritratto di Ernesto "Che" Guevara. La fine di questi fermenti, già evidentissima nel corso della prima metà degli anni Ottanta, viene suggellata dal crollo del socialismo reale nel 1989⁷. Si parla di «morte delle ideologie», ma l'espressione è assai impropria. Alcune ideologie sono in effetti defunte, altre (come quella neoconservatrice che ha nel presidente americano Ronald Reagan il suo profeta) celebrano i loro trionfi. In ogni caso, la speranza di una trasformazione politica dei rapporti tra gli esseri umani, nel senso di maggiori giustizia e partecipazione, tramonta. In fondo, anche fenomeni altamente positivi (e potenzialmente in grado di introdurre elementi significativi di trasformazione), come il boom del volontariato sociale, riflettono lo scacco della politica: non potendo trasformare la società, si cerca di calmierare le manifestazioni più brutali dell'emarginazione.

Ogni forma di rimpianto nei confronti delle utopie di trasformazione sociale è senz'altro fuori luogo, ma resta il fatto che il loro tramonto porta con sé un vuoto ideale assai vistoso. La politica tende a essere intesa, nei paesi democratici, come amministrazione, il che evidentemente non favorisce l'impegno e le passioni. Il desiderio di autorealizzazione (o, più semplicemente: di felicità) viene ri-orientato verso la dimensione privata.

Matrimonio, famiglia, coppia. Riassumerei l'odierna situazione su questo punto, nei paesi ricchi occidentali, così: il matrimonio è in crisi profonda, la famiglia subisce una ridefinizione drastica, la coppia tiene, ma cambia.

Il matrimonio come progetto globale che concerne la vita intera è in drammatica difficoltà. Alcune ragioni sono semplicemente oggettive: i puntelli antichi (ad esempio la pura e semplice impossibilità legale di divorziare; la mancanza di un reddito da parte delle donne; la condanna sociale) sono venuti meno e nessuno, con ragione, li rimpiange; la vita media si è allungata e dunque è aumentata la possibilità di logoramento; il quadro generale dei rapporti tra i sessi è mutato. A ciò si aggiunge tuttavia una dinamica specificamente «postmoderna», cioè una certa distanza nei confronti di un progetto di vita totalizzante. Sembra difficile negare, ad esempio, che il successo della formula «coppia di fatto», oltre che in innumerevoli fattori pratici, si radichi anche in un atteggiamento critico nei confronti dell'istituzione matrimoniale, vista come talmente stabile e stabilizzante da risultare, alla fine, rigida. Con tutto ciò, ci si continua a sposare. Ma, anche, si divorzia assai spesso. La famiglia, dunque, tende ad «allargarsi». La fedeltà a un progetto per la vita tende a diventare l'eccezione. Un teologo metodista americano, R. Hays, afferma con ragione che ben presto il matrimonio unico sarà tanto contro-culturale (cioè: alternativo rispetto allo stile di vita dominante) quanto lo è stato e lo è ora il celibato religiosamente motivato. L'idea che il progetto di coppia al quale ci si è impegnati davanti a Dio e agli esseri umani costituisca un contenuto essenziale della fedeltà a Gesù scricchiola notevolmente; di fronte a una crisi di coppia, la proposta del già citato Hays, secondo il quale, molto semplicemente, si è chiamati a portare la croce di una relazione meno gratificante di quanto si vorrebbe, vivendo anche in ciò la sequela di Gesù, appare a molti, e in misura ancora maggiore ai protestanti, ideologica. Il criterio di legittimità della relazione è visto nella gratificazione emotiva e sessuale. Se questa viene meno, la relazione è in crisi e si ritiene che alla famiglia (cioè, concretamente, i figli) non resti che condividere il peso di questa crisi. Si badi bene:

⁶ Come eccezioni può essere menzionato il socialismo religioso svizzero, mentre il *Social Gospel* nordamericano non utilizza categorie di derivazione marxista.

⁷ In realtà, esso sopravvive in molti paesi, prevalentemente nei suoi aspetti peggiori. Là dove si trasforma, esso dà spesso adito a ibridi mostruosi, come la Cina, dove il tasso di democrazia del socialismo reale classico (pari a zero) si coniuga con un'economia capitalistica degna, quanto a sfruttamento e a disprezzo per i diritti dei lavoratori, dei primordi della rivoluzione industriale.

non intendo affatto condannare religiosamente tale situazione, non lo ritengo teologicamente opportuno né, da alcun punto di vista, ne ho i titoli. Constato però che essa costituisce un fattore di precarietà, il quale investe una dimensione importante dell'obbedienza cristiana, così come anche e proprio il protestantesimo l'ha storicamente concepita. E' del tutto ovvio che la difesa ideologica della cosiddetta «famiglia naturale» e della connessa ideologia dell'«indissolubilità», da parte del magistero cattolico e di chi lo appoggia ha il fiato cortissimo, sia teologicamente, sia pragmaticamente. Chi tuttavia rileva ciò criticamente, come spesso fanno gli evangelici, dovrebbe anche pronunciarsi sulle esigenze del discepolato cristiano nell'ambito della vita a due e nella famiglia.

Per contro, la coppia e il desiderio di coppia sembrano godere di ottima salute. Se, nei furori sessantottini, non sono mancate le esperienze di «coppia aperta», qualunque cosa ciò volesse dire, esse sono ora tramontate e a trionfare è il modello delle «monogamie successive». Il fatto che esse siano basate sulla freschezza dei sentimenti viene vissuto come fattore di autenticità, qualche volta polemicamente contrapposto al «formalismo» del matrimonio. L'«amore»⁸ visto come consapevole attrazione reciproca, è considerato il criterio decisivo. E' evidente che il dato storico, che vede l'unione per «amore» (come realtà in definitiva recente nella storia dei rapporti tra i sessi non può, di per sé, costituire una remora nei confronti di tale orientamento. Resta una domanda critica, dal punto di vista delle esigenze del discepolato cristiano: tale concetto di amore può, alla luce dell'evangelo come parola della croce (I Cor. 1,18) costituire l'*unico* criterio di valutazione? Detto in altri termini: in che misura l'odierna precarietà del matrimonio e della famiglia costituisce una riserva nei confronti del discepolato?

Fede e chiesa. L'opinione diffusa che vede la secolarizzazione radicale come la caratteristica della nostra epoca per quanto riguarda le convinzioni e la pratica religiosa cristiana è fondata solo per quanto riguarda l'Europa. In Africa, Asia e America Latina il cristianesimo è in impetuosa crescita e anche in Nordamerica gli indicatori sociologici indicano una robusta salute. Ovviamente si potrebbe, e si dovrebbe, svolgere un discorso critico su questi entusiasmi cristiani, che in misura consistente sono anche evangelici, in particolare *evangelical* e ancora più specificamente pentecostali. Fatto sta comunque che, dal punto di vista statistico e su scala mondiale, il cristianesimo di questo inizio di terzo millennio è chiaramente all'offensiva. L'Europa, invece, è il continente più secolarizzato del mondo. In alcuni territori (si pensi alle regioni dell'ex DDR, di antica e profonda tradizione protestante) non è esagerato dire che esso è *residuale*. Nemmeno nel nostro continente, tuttavia, si può parlare di pura e semplice ritirata cristiana. L'ortodossia orientale sembra essersi ristabilita con forza dopo un lunghissimo inverno comunista; nel cattolicesimo romano, un notevole numero di movimenti ripropone, in forma spesso assai drastica, quando non addirittura estremizzata, forme molto classiche di discepolato cristiano, incontrando un largo successo, specie tra i giovani. E in ambito evangelico, le chiese pentecostali sono in forte espansione anche in Europa.

Diverso è il panorama nel cristianesimo cattolico e protestante (ma forse elementi analoghi sono riscontrabili anche nell'ortodossia) che un tempo si poteva dire *main stream*. Qui la precarietà postmoderna si manifesta mediante il fenomeno di un'identificazione *parziale* con la chiesa, che per molti aspetti è innovativo nei confronti dei modelli di discepolato ereditati dalla tradizione. Alcuni esempi.

Non è ovvio che tutti gli articoli del Credo siano accolti. Non si tratta solo dell'esigenza di interpretarli in termini diversi rispetto al passato, ma, a volte, di una vera e propria messa tra parentesi. Secondo le inchieste sociologiche, ad esempio, il caso di credenti in Dio che non fanno propria l'affermazione relativa alla risurrezione dei morti, non è rarissimo.

A maggior ragione, tale identificazione parziale vale per le questioni etiche, anche nella chiesa cattolica, dove esse sono formulate dal magistero in termini sistematici, dettagliati e vincolanti. In passato, nel cattolicesimo, un contrasto tra la prassi personale e la dottrina etica ufficiale (ad esempio sul tema della contraccezione) conduceva non raramente a conflitti di coscienza assai gravi. Oggi si reagisce diversamente, com'è documentato anche dalle difficoltà incontrate dalla tradizionale prassi

⁸ Le virgolette non hanno alcun significato polemico. Indicano solo che l'accezione del termine qui intesa non è l'unica possibile né, in particolare, coincide con il campo semantico del termine nel Nuovo Testamento.

penitenziale. Quanto al protestantesimo, qualcuno avanza il sospetto di un vero e proprio disorientamento etico. L'appello formale alla «libertà nella responsabilità» sarebbe, secondo alcuni, esposto al rischio di lasciare le coscienze in balia di se stesse e prive di un serio orientamento scritturale.

Per quanto riguarda la militanza ecclesiale, se si prescinde dai movimenti ecclesiali che, come detto, sono in questo estremamente esigenti, si costatano spesso forme di «religione fai da te», che prediligono un rapporto a dir poco elastico con l'istituzione e, in ogni caso, il rifiuto del carattere totalizzante che caratterizza l'idea tradizionale di discepolato.

E' possibile, ci si può chiedere, concepire qualcosa come un discepolato «parziale» o «precario»? E, in ogni caso, come può, se lo può, essere ripensato, nell'attuale contesto, il modello di discepolato descritto nella prima parte?

Discepolato come critica della precarietà postmoderna

Il dato dal quale occorre a mio giudizio partire è che l'idea qui spesso definita «tradizionale» di discepolato dispone di un solidissimo fondamento biblico. Certamente essa è, nelle sue declinazioni concrete, *anche* un prodotto della storia, ma qualunque rilettura non può prescindere dalla testimonianza della Scrittura. Le due dimensioni della *vocazione*, con relativa risposta, che segna una rottura riconoscibile nei confronti del passato, e della *radicalità*, sono imprescindibili. Gesù Cristo si rivolge all'essere umano e ne rivendica l'interezza. Se il senso comune postmoderno è allergico nei confronti dei progetti di vita totalizzanti, allora si può solo osservare che l'evangelo è critico nei confronti del postmoderno. Una precarietà che significhi parzialità è incompatibile con quanto la Scrittura associa al rapporto con Gesù. Spesso, nelle chiese cattoliche e protestanti tradizionali, è dato udire l'accusa di estremismo, o addirittura di fanatismo, nei confronti dei movimenti ecclesiali o delle chiese carismatiche e pentecostali. Essa può avere diverse ragioni dalla propria parte. Occorre tuttavia domandarsi: quale sarebbe l'alternativa all'estremismo? Un discepolato «moderato»? E che cosa significherebbe tale aggettivo? L'idea di un limite di principio all'obbedienza non è integrabile nella testimonianza biblica a questo riguardo. Il limite all'obbedienza è il peccato, che esiste e dev'essere preso sul serio, ma come maledizione superata nel perdono, cioè dalla rinnovata chiamata al servizio, da parte di Dio. Ogni tentativo di diluire il profilo del discepolo che emerge dal Nuovo Testamento consegnerebbe le chiese che lo compiono al totale servilismo nei confronti della mentalità corrente e dunque al rischio di addomesticare l'evangelo. Più semplicemente, lo distruggerebbe. Dove, infatti, l'appello alla sequela non viene più udito, anche il messaggio della grazia diviene ideologia. La parola di Gesù raggiunge anche la donna e gli uomini postmoderni, in tutta la loro precarietà e li interpella in modo indiscreto. Gli schemi di pensiero e di comportamento che caratterizzano la nostra epoca si prestano forse in modo particolare a tradurre i tentativi di discutere, di rinviare, di mediare, che incontriamo nei racconti evangelici, ma non ne alterano la natura né il giudizio che il Cristo biblico pronuncia su di essi. Per tale ragione, la conclusione di questa riflessione non può essere un tentativo di sintesi tra la prima e la seconda parte, bensì anzitutto una domanda critica nei confronti di quella che potremmo chiamare l'ovvia precarietà esistenziale che tutti ci caratterizza.

Essere critici nei confronti dello spirito del tempo, tuttavia, non significa ignorarlo e nemmeno limitarsi a condannarlo. Potrebbe accadere, invece, che anche la precarietà postmoderna, retamente intesa, ci aiuti a rileggere creativamente, e proprio in tal modo fedelmente, la Scrittura e la tradizione dalla quale proveniamo. In particolare, ci si può chiedere se il modello del discepolo tutto d'un pezzo, impavido e sprezzante del pericolo, che senza deflettere porta la croce, con un passo fermo e cadenzato, che per la verità, stando ai racconti della Passione, nemmeno il Signore ha mostrato, non sia talmente idealizzato da sconfinare in quella che la tradizione protestante chiama «teologia della gloria». Forse oggi siamo più propensi che in passato a comprendere che il confine tra fedeltà e tradimento, tra obbedienza e compromesso, tra determinazione alla sequela ed eterna, pavida esitazione, passano all'interno della esistenza del discepolo. Che anch'egli sia fragile, certo, lo sa anche il modello tradizionale. Oggi, però, lo comprendiamo in modo diverso. Il pastore che dopo aver celebrato decine di matrimoni, pronunciando parole solenni e caratterizzate dal tratto dell'irrevocabilità,

li vede sfaldarsi, prima di sperimentare egli stesso quel fallimento; il giovane impegnato che vive un'esistenza affettiva e sessuale destrutturata e che non si sente capito dalla famiglia né dalla chiesa e che tuttavia non riesce a mettere da parte la parola di Gesù che lo invita a seguirlo; la persona ecclesiasticamente socializzata, che però vive la propria esistenza triturrata dalle esigenze del quotidiano, senza trovare nemmeno il tempo e la concentrazione per pregare; chi, a motivo del proprio stile di vita, delle circostanze dell'esistenza, dei propri fallimenti, non è in grado di riconoscersi nel profilo compatto e lineare del discepolo che la tradizione indica come ideale da perseguire: tutti costoro, possono forse percepire il messaggio evangelico in modo nuovo e non necessariamente depotenziato. Nemmeno ad essi è risparmiata l'intransigenza di Gesù e, anzi, proprio costoro farebbero bene ad ascoltarla con coraggio, in tutta la sua conturbante scomodità. Ma proprio essi, che sperimentano nella carne il sentimento postmoderno della precarietà, possono aiutare la chiesa a prendere commiato da un trionfalismo che è stato astratto anche in passato, ma che non sempre è stato percepito come tale.

E' però proprio a un'immagine del passato che vorrei fare riferimento per illustrare riassuntivamente quanto intendo dire. Si tratta del celeberrimo dipinto di Caravaggio, *La vocazione di S. Matteo*, che mi è dato di poter contemplare frequentemente, dato che si trova a un quarto d'ora a piedi da casa mia, nella chiesa di S. Luigi de' Francesi, a Roma.

La scena, intanto, non è convenzionalmente sacrale: anzi, è accentuatamente secolare. L'unica concessione agli stereotipi dell'«arte sacra» è l'aureola sul capo di Gesù. Il tavolo è naturalmente il banco del gabelliere, come imposto dal racconto ed evidenziato dal libro (evidentemente un registro contabile), dal calamaio, dal borsellino e dalle monete significativamente ancora vicino alle mani di colui che sta per essere chiamato. Potrebbe anche essere, tuttavia, il tavolo di un'osteria. I vestiti dei personaggi seduti li collocano nel tempo del pittore, non in quello della scena biblica. Gesù e il discepolo che lo accompagna (Pietro?), invece, potrebbero essere collocati in entrambe le epoche. Mentre però quelli seduti al tavolo sono borghesi ben vestiti, gli altri due sono scalzi; il vestito di Gesù è coperto, quello dell'altro personaggio appare povero e piuttosto frusto. Gesù viene nel nostro tempo, ma resta, anche, nel suo. E' in mezzo a noi, ma è anche un estraneo. Parla la nostra lingua, ma anche una lingua che pare pericolosamente straniera, proprio quando ci raggiunge nel modo più incisivo. Il suo volto è illuminato e riconoscibile, anche se il suo corpo è nell'ombra. La dinamica del dipinto, la luce e le tre mani che indicano Levi – Matteo, conducono lo sguardo su quest'ultimo. Da lì tuttavia, seguendo le linee di forza che dominano la composizione, si giunge alla mano di Gesù. Il suo gesto è autorevole, ma non imperioso (la mano è in qualche modo rilasciata). In ogni caso l'indicazione è inequivocabile e la mano stessa, pur in ombra, riceve luce e colore. Oltre e più che riceverla, tuttavia, essa sembra irraggiare luce, che investe gli altri cinque personaggi. Non si tratta, però, della luce celestiale delle teofanie. Piuttosto di una luce dura, quasi violenta, che illumina una scena tutt'altro che edificante. Di nuovo, la chiamata al discepolato accade nell'ambiguità «sporca» della vita reale. Non si presta a essere religiosamente idealizzata. Tre dei personaggi guardano Gesù. Uno, il terzo da sinistra, in modo vistosamente attonito. «Lui?», sembra dire costui, indicando Levi – Matteo. Sì, lui.

«Lui» ha lo sguardo basso. Non vede la mano. Ma non è illegittimo pensare che lo sguardo sia basso appunto perché la mano è già stata vista. E' piuttosto singolare, l'espressione del chiamato. Non vi è lo stupore dell'altro personaggio, né un'espressione di rifiuto. Non vi è nemmeno, tuttavia, la lieta meraviglia di chi è raggiunto dalla buona notizia. Solo un'espressione (gli occhi, e dunque lo sguardo, sono in ombra) di una desolata tristezza. Il racconto evangelico non offre spunti per interpretare l'intenzione del pittore: come sempre nel Nuovo Testamento, non vi è alcun interesse alla dimensione psicologica. Tutto il dipinto, del resto, costituisce un'interpretazione fortemente personale di Caravaggio. Levi – Matteo non è trasfigurato dalla chiamata. Anzi, sembra inchiodato alla sua umanità. Semmai, la chiamata la rende ancora più problematica. Egli era socialmente giudicato anche prima. La mano del Signore che lo indica, tuttavia, lo destabilizza ulteriormente. Non lo lascia libero di assestarsi nemmeno nel suo ruolo di «pubblico peccatore». Lo lacera, accentuandone, in qualche modo, la precarietà. Chi è raggiunto dalla chiamata è posto in un movimento che non gli

lascia l'identità precedente; certo, glie ne conferisce una nuova. Dal punto di vista della parola di Dio non vi è alcuna ambiguità: *le cose di prima sono passate; ecco, sono diventate nuove* (II Cor. 5,17). Soggettivamente, però, il nuovo equilibrio determinato dal cambiamento di identità può ben essere avvertito come problematico, inquietante. L'immaginario tradizionale enfatizza l'idea della svolta, della vocazione come rottura, come trasferimento in un altro ordine, quello appunto della grazia e della sequela. Si tratta di una dimensione costitutiva. Il quadro di Caravaggio, tuttavia, sembra suggerire che il peso del peccato non è semplicemente lasciato alle spalle. In realtà noi non sappiamo come il pittore immagina il seguito della scena. Quel giovane con la testa china, ripiegato su se stesso e sul proprio passato, suggerisce tuttavia un'immagine non trionfalistica del discepolo. Suggerisce, anche, una certa resistenza, come se egli avesse già tentato, se non di seguire Gesù, almeno di uscire da una vita senza prospettive. Fallendo.

Nell'insieme, una scena assai meno edificante di quanto ci si aspetterebbe, dato il tema. Penombra, ma anche luce violenta. Sguardo basso, stupore. Contemporaneità e anacronismo. E la mano di Gesù, alzata. Essa, in fondo, è l'unico elemento realmente univoco. Per il resto, l'opera presenta una situazione per molti aspetti ambigua, irrisolta.

Ritengo che la parola «ambiguità» sia importante. A prima vista essa è estranea all'universo del discepolato, che invece dovrebbe essere univoco, cristallino. Proprio il cantore novecentesco del discepolato cristiano, tuttavia, Dietrich Bonhoeffer, pochi anni dopo aver scritto *Sequela*, è costretto dalle circostanze ad approfondire la propria nozione di discepolato. Lo fa nella lettera dal carcere del 21 luglio 1944⁹, il giorno successivo all'attentato a Hitler che segna la fine delle speranze della congiura e sue personali. Egli ripensa a *Sequela* e al progetto di vita del quale il libro è espressione. Non vuole rifiutarlo. Nella congiura, tuttavia, egli ha imparato che il Signore può condurre i suoi lungo strade inedite, che non rientrano nei modelli della tradizione e nemmeno in quelli del Nuovo Testamento. Egli ha imparato a mentire, a nascondersi, a celare la parola che sarebbe giusta, ma che in quel momento non è responsabile, a vivere in una zona grigia, dove i tradizionali criteri etici non valgono più. Ha imparato a «rinunciare a fare qualcosa di se stesso», fosse anche perseguire un ideale di santità: «Il cristiano non è un *homo religiosus*, ma un uomo semplicemente». E' decisivo rilevare, se non si vuole strumentalizzare Bonhoeffer per un discorso che gli è estraneo, che, dal suo punto di vista, questo nuovo discepolato va *oltre* quello tradizionale, ma non ne sospende affatto le esigenze, ascetiche, di disciplina, di fedeltà e di coinvolgimento totale. L'elemento sul quale mi vorrei soffermare, tuttavia, è la dimensione dell'ambiguità. Non tutto è chiaro come si vorrebbe. Non tutto è univoco. Il dubbio e l'incertezza accompagnano anche l'aspirante discepolo. Certo, Bonhoeffer non è postmoderno, anzi. Egli però ci può accompagnare nel nostro cammino di donne e uomini postmoderni, nella penombra caravaggesca, o anche meno drammatica e meno profonda, spesso anzi infinitamente banale della nostra vita anche di fede. Il discepolo rinuncia a inseguire un ideale, fosse anche un ideale di discepolato. Rinuncia a farsi l'esame di coscienza permanente. Quando lo fa, si scopre squallidamente inadempiente, del tutto inadeguato a parole che lo sovrastano e minac-

⁹ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, tr. it. Brescia, Queriniana, 2002, pp. 503 s. Il brano è molto noto, ma per comodità di chi legge ne riporto un ampio stralcio: «Mi ricordo di un colloquio che ho avuto tredici anni fa in America con un giovane pastore francese. C'eravamo posti molto semplicemente la domanda di che cosa volessimo effettivamente fare della nostra vita. Egli disse: vorrei diventare un santo (= credo possibile che lo sia diventato); la cosa, a quel tempo, mi fece una forte impressione. Tuttavia lo contraddissi, e risposi press'a poco: io vorrei imparare a credere. Per molto tempo non ho capito la profondità di questa contrapposizione. Pensavo di poter imparare a credere tentando di condurre io stesso qualcosa di simile a una vita santa. Come conclusione di questo percorso scrissi *Sequela*. Oggi vedo chiaramente i pericoli di quel libro, che sottoscrivo peraltro come un tempo. Più tardi ho appreso – e continuo ad apprendere anche ora – che si può imparare a credere solo nel pieno essere – aldiquà della vita. Quando si è completamente rinunciato a fare qualcosa di se stessi – un santo, un peccatore pentito o un uomo di chiesa (una cosiddetta figura sacerdotale!), un giusto o un ingiusto, un malato o un sano – e questo io chiamo essere aldiquà, cioè vivere nella pienezza degli impegni, dei problemi, dei successi e degli insuccessi, delle esperienze, delle perplessità – allora ci si getta completamente nelle braccia di Dio, allora non si prendono più sul serio le proprie sofferenze, ma le sofferenze di Dio nel mondo, allora si veglia con Cristo nel getsemani e, io credo, questa è fede, questa è *metanoia*, e così si diventa uomini, si diventa cristiani». Cfr. A. GALLAS, *Non santi ma uomini. L'idea dell'esserci-per-altri in Dietrich Bonhoeffer*, "Studia Patavina" 37 (1990), pp. 273-294.

ciano di schiacciarlo. Abbassa lo sguardo. Non è nemmeno all'altezza della disperazione. C'è solo un banale e giustificato scoramento. La testa, però, potrebbe anche essere rialzata, magari solo di pochi centimetri. La precarietà postmoderna che attraversa anche le nostre vite ci impedirebbe, anche in tal caso, di vedere un radioso futuro di obbedienza cristiana, lungo il quale incamminarci con sicurezza. Potrebbe darsi, però che, anziché quello, che comunque resta un ideale, ci sia dato di vedere qualcosa di infinitamente più importante e autorevole: la mano di Gesù, autorevole ma non autoritaria, levata verso la nostra vita destrutturata. La promessa è che quella mano, che non si abbassa, basti anche alla nostra mediocrità per riprendere a vivere, cioè a credere.

Fulvio Ferrario