



Monza, 14 febbraio 2006

Mons. Giuseppe Angelini

La morale cristiana come sequela di Cristo

L'eclisse della forma morale della vita, nutrita dalle forme della società complessa, è sanzionata da una concezione pregiudiziale che appare indebita; mi riferisco alla concezione idealistica dell'evidenza morale; essa sarebbe evidenza delle idee, o della coscienza morale intesa in maniera intimistica (*la legge morale in me*).

La coscienza morale è invece il risultato di una storia: della vicenda biografica, rispettivamente della storia sociale, della cultura.

Le scienze umane del Novecento hanno ampiamente illustrato questo nesso; ma raggiungendo l'esito incongruo di dissolvere la perentorietà dell'imperativo morale.

La possibilità di tenere insieme debito della coscienza morale nei confronti della storia e tratto incondizionato dell'imperativo è legata alla figura della rivelazione di Dio nella storia. Per diventare uomo occorre che uomo diventi Dio stesso.

La figura della vita umana come sequela di Cristo promette appunto di realizzare questa conciliazione tra il comandamento perentorio di Dio e il riferimento ad una vicenda. La vicenda è quella di Gesù.

La figura della sequela quale forma suprema della vita cristiana è quella suggerita, anzi tutto, dai racconti di vocazione. Essi hanno grande rilievo nella tradizione agiografica; a quei racconti è riferita la decisione di convertirsi del santo. Rilievo assolutamente privilegiato ha in tal senso il racconto della vocazione del giovane ricco, il più articolato e denso di suggestione tra tutti i racconti di vocazione.

Quel racconto propizia la prima scelta di Antonio, secondo la *Vita Antonii* di Atanasio. Antonio decide di vendere tutti i suoi beni a seguito dell'ascolto della pagina del giovane ricco. La sua scelta diventa il paradigma decisivo per intendere la vita monastica, e dunque la forma eminente della vita cristiana tutta. Nella tradizione antica, la vita monastica non è una *specializzazione* della vita cristiana, ma la forma necessaria dell'esercizio *professionale* del battesimo.

La pagina del giovane ricco tuttavia, stranamente, non trova più riscontro nel seguito della biografia di Atanasio; neppure è mai citata nelle lettere di Antonio, o nei detti dei padri del deserto.

E' stata proposta la tesi secondo la quale, per il monachesimo antico, e poi anche per la successiva tradizione cristiana, la sequela sarebbe soltanto «dispositivo di scatto»; non invece come forma dalla quale procedere per comprendere la vita cristiana nella sua distensione temporale. Essa sarebbe un'immagine degli inizi della vita cristiana. Questo modo di vedere largamente corrisponde alla sensibilità fino ad oggi più diffusa. In tal senso si comprende anche il fatto che il riferimento alla sequela appare ovvio, ogni volta che si tratta di definire figure di vita cristiana (consacrata); essa comporta il distacco dalla vita precedente e un nuovo inizio. Non appare rilevante invece quando si tratti di intendere la vita cristiana nella sua distensione temporale.

Nei testi evangelici, i racconti di vocazione descrivono certo una scelta iniziale; e tuttavia tale scelta inaugura una condizione stabile di vita. Essa è una condizione itinerante; la decisione iniziale potrà trovare la sua verità soltanto attraverso le risorse offerte dal cammino che segue. Questo nesso stretto tra scelta iniziale e cammino che segue, innegabile e subito evidente, stenta a trovare riscontro nella dottrina ascetica del monachesimo antico.

Come spiegare l'anomalia?

Verosimilmente, occorre riferirsi ad una considerazione di questo genere: alla scelta iniziale, alla rottura dunque con la vita precedente e con tutto ciò che in essa aveva ragione di valore (averi, affetti, autonomia personale) è possibile riconoscere una densità immediata di senso, che può essere apprezzata senza necessità di pensare subito e in forma determinata la figura della vita successiva. La figura del seguire Gesù può rimanere in tal senso abbastanza implicita, senza che questo pregiudichi il carattere persuasivo della scelta iniziale.

La verità nascosta del distacco iniziale è una tacita speranza. Nel caso della risposta alla vocazione come sempre, anzi in quel caso più che mai, la speranza ai suoi inizi non ha un oggetto positivamente definito. Ha invece la fisionomia di un'attesa: la vita vera, della quale sarà possibile non pentirsi mai, si renderà manifesta attraverso il cammino che la risposta alla chiamata inaugura. La scelta di rispondere alla voce attende in tal senso che si manifesti una verità, la quale lì per lì può essere soltanto presagita; essa si renderà manifesta attraverso il cammino effettivo al seguito di Gesù.

Questa concrezione precisamente cristologica del cammino inaugurato dal distacco iniziale non trova adeguata illustrazione nelle rappresentazioni che la letteratura propone della vita del monaco. Esse sono rappresentazioni *ascetiche* assai più che *cristologiche*. La vita monastica è descritta cioè come *esercizio* di virtù (*askēsis*), solo propedeutico rispetto alla cosa che più conta, la *gnosi* o la *theoria*, la conoscenza o la contemplazione di Dio. Il momento propedeutico dell'esercizio pratico ha, più precisamente, la forma della lotta contro le passioni, e contro gli inganni che esse prospettano. Al profilo solo ascetico della *pratica* corrisponde poi il più decisivo e definitivo profilo *teorico* della vita del monaco; esso consiste nella conoscenza delle verità spirituali, dunque di Dio stesso. La verità di Dio, d'altra parte, è rappresentata come verità senza luogo e senza tempo; senza storia. La via alla conoscenza di tale verità è in tal senso dischiusa dalla liberazione della mente dai fantasmi (*loghismoi*) delle passioni; non invece dall'opera di Gesù, e dalla forma che tale opera conferisce alla stessa opera umana.

Che il momento pratico della vita cristiana sia inteso in termini *ascetici* è, per un primo lato, il riflesso della forte pressione esercitata sul cristianesimo dalle figure dell'impegno morale proposte dalla precedente tradizione dei filosofi. Rilevanti sono soprattutto le tradizioni stoica e platonica; l'una e l'altra, con diverse accentuazioni, sottolineano l'aspetto per il quale l'impegno morale si

oppone all'inganno proposto alla vita umana dalle passioni per un lato, dal pregiudizio sociale per altro lato.

La declinazione ascetica del momento pratico è incoraggiata anche dalla figura che i racconti di vocazione suggeriscono del cammino cristiano, e dunque della correlativa sequela. Quei racconti mettono in rilievo appunto l'aspetto del distacco. Essa esige di lasciare tutto: affetti, averi, autonomia personale in genere. La nuova via proposta alla vita del discepolo si prospetta in tal senso come figura *alternativa* rispetto a tutte le vie da sempre percorse dai figli di Adamo.

Appunto a questo profilo deve essere riferita l'attrattiva immediata che esercitano i racconti di vocazione. Per i figli di Adamo infatti è assai facile avvertire il progressivo esaurimento che conoscono le ragioni di speranza del primo cammino della vita; tale esaurimento appare quasi inesorabile e dispone a sentire il fascino di un nuovo inizio.

1. La sequela, risposta alla voce che stacca

Questa attrattiva della vocazione giustifica però anche un sospetto: non sarà forse che la sequela di Gesù è apprezzata, e magari anche cercata, unicamente per fuggire alla vita che ha deluso? Un inganno come questo è facile.

In questa prospettiva debbono essere probabilmente intese quelle istruzioni di Gesù, di genere letterario quasi legale¹, le quali precisano in termini generalizzanti le condizioni che debbono essere adempiute per poterlo seguire. Esse sono particolarmente severe, e rendono esplicito l'aspetto per il quale la sequela di Gesù chiede non semplicemente il distacco di un momento, ma la disposizione permanente al rinnegamento di sé: *Le volpi – infatti – hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo* (Lc 9, 58).

Tale rinnegamento non può però essere inteso quasi equivallesse alla pura e semplice abdicazione a ogni immagine di sé; comporta invece il rinnegamento di un'immagine determinata, per cercarne un'altra. A Simone e al fratello Andrea Gesù disse: *Seguitemi, vi farò diventare pescatori di uomini* (Mc 1,17). Nel caso di Simone, la nuova identità è annunciata attraverso l'imposizione di un nome nuovo; gli *impose* infatti *il nome di Pietro* (Mc 3,16). Appunto all'apprendimento di questo nome nuovo deve provvedere, quasi come una scuola, la sequela di Gesù.

In tal senso, la figura della sequela trova determinazione mediante l'altra figura, quella del *discepolato*. La costituzione dei Dodici, nella recensione di Marco, sottolinea con una formula icastica questo aspetto, quando dice che *fece dodici, che stessero con lui e anche per mandarli a predicare e perché avessero il potere di scacciare i demoni* (Mc 3, 14-15).

Perché i discepoli possano apprendere quale sia la loro nuova identità occorre la consuetudine di vita con il Maestro. Essa dispone le condizioni che sole rendono possibile interrogare il Maestro, a

¹ L'unità più significativa è quella costituita da tre detti, che tutti si collocano nel contesto del dialogo di Gesù con un personaggio innominato, che si accinge a prendere la decisione di seguire Gesù. I tre detti sono assegnati dalla ricerca critica alla fonte Q; essi sono da noi conosciuti attraverso la recensione di Lc 9, 57-62; soltanto due di essi sono riferiti anche in Mt 8, 18-22. Il contesto narrativo entro il quale i due vangeli collocano i detti è diverso. Si può vedere sui tre detti di Luca l'analisi letteraria H. ZIMMERMANN, *Metodologia del Nuovo Testamento* (1967), Marietti, Torino 1971, pp. 99-105, e soprattutto M. HENGEL, *Sequela e carisma: studio esegetico e di storia delle religioni su Mt. 8,21 s. e la chiamata di Gesù alla sequela*, a cura di C. G., Paideia, Brescia, 1990, che a procedere dal secondo dei tre detti nella recensione di Matteo argomenta la tesi dell'assoluta irriducibilità della sequela di Gesù ad altre forme di sequela, del giudaismo come della tradizione ellenistica; tale irriducibilità è da intendere sullo sfondo del ministero escatologico di Gesù.

proposito delle molte parole da lui pronunciate in pubblico; per la folla, o per *quelli di fuori*² l'oscurità di tali parole pare insuperabile. Questa immagine dei discepoli che interrogano Gesù, lontano dalla folla, torna più volte nella narrazione evangelica, di Marco in particolare³. L'interrogazione mediante parole esplicite dà espressione a un interrogativo che è costantemente sotteso al loro cammino al seguito del Maestro; essi lo seguono appunto per conoscere appunto dove egli *abita*, com'è detto espressamente in Gv 1, 38s.

È però da considerare anche l'altro lato, altrettanto decisivo: la consuetudine di vita con Gesù espone i discepoli a essere interrogati dal Maestro; appare in tal modo la loro incomprendimento senza fine. che Gesù interroghi i discepoli appare in particolare sullo sfondo del suo cammino verso Gerusalemme. Esso è inaugurato in *Marco* dal dialogo di Cesarea; in quell'occasione Gesù propone espressamente ai discepoli l'interrogativo circa la sua identità. In forma disgiuntiva: *Chi dice la gente che io sia? [...] E voi chi dite che io sia?* (Mc 8, 27.29). La professione di fede di Pietro – *Tu sei il Cristo* – è seguita dall'ordine di Gesù di tacere a tale riguardo con la gente. La separazione dei discepoli dalla folla trova poi conferma nell'istruzione ad essi riservata circa il destino del Figlio dell'uomo, e dunque circa la sua passione imminente. Il triplice annuncio è seguito da tre istruzioni a proposito della sequela; in tutti tre i casi l'istruzione corregge il modo di pensare e di fare dei discepoli, che mostra una clamorosa incomprendimento del cammino, sul quale essi pure materialmente lo seguono.

2. Dalla sequela all'imitazione

Le istruzioni sulla sequela, proposte da Gesù sullo sfondo dell'annuncio della sua passione imminente, realizzano insieme il passaggio dalla figura della sequela alla successiva determinazione di essa quale *imitazione* del Maestro. Certo non è ancora usata il lessico dell'*imitazione*; ma le forme di quelle istruzioni non lasciano dubbi; sia che Gesù comandi di *prendere la propria croce*, che invece comandi di *servire* (Mc 9,35; e 10, 43-45 rispettivamente), sempre si tratta di *imitare* il Maestro.

L'istruzione che Gesù riserva ai discepoli non ha il potere di azzerare la persistente distanza che ancora lo divide da loro. Di distanza si deve parlare, certo, soltanto per riferimento alla comprensione dei discepoli; non certo per riferimento al modo in cui Gesù comprende e vive il rapporto con loro. L'identità dei discepoli, ancora nascosta ai loro stessi occhi, è custodita nel disegno del Maestro. Lo strappo, che la morte del Maestro parrà alla fine produrre tra i discepoli e Gesù, apparirà ai loro occhi come interruzione 'tragica' del cammino intrapreso. L'identità di discepoli, che in precedenza appariva come sospesa alla presenza di Gesù, alla sua sempre rinnovata correzione, al cammino ancora non concluso, pare ora drasticamente negata.

Non così appare lo strappo agli occhi di Gesù stesso. Egli, come interpreta con grande efficacia il quarto vangelo, *avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò fino alla fine* (Gv 13,1). Durante la cena, con il segno del pane e del vino, e rispettivamente con il segno della lavanda dei piedi, Gesù annuncia che la sua morte non sarà affatto un'interruzione, ma il compimento della sua comunione con loro.

² Così Gesù si esprime nella risposta alla domanda dei discepoli sulle ragioni della sua scelta di parlare in parabole: *A voi è stato confidato il mistero del regno di Dio; a quelli di fuori invece tutto viene esposto in parabole...* (Mc 4,11); la successiva citazione di Isaia assimila il destino di Gesù a quello del profeta, condannato a parlare a *questo popolo* in una lingua per lui incomprensibile.

³ Oltre al caso della spiegazione delle parabole (quella del seminatore, Mc 4,10ss, ma anche quella della zizzania, Mt 13, 36ss, o il detto su ciò che rende impuro l'uomo, qualificato esso stesso come parabola, Mc 7,17), si possono ricordare la domanda sulla venuta di Elia, Mc 9,11, sul detto di Gesù a proposito del ripudio, Mc 10,10, sulla distruzione del tempio, Mc 13, 3s,

La successiva manifestazione del Risorto è possibile soltanto sullo sfondo della memoria dei gesti e delle parole precedenti del Maestro. Allora il cammino dei discepoli al suo seguito, così come realizzato in maniera ignara nei giorni precedenti la Pasqua, apparirà ai loro occhi come gravido di una promessa indimenticabile, attraverso la quale soltanto sarà possibile accedere alla stessa speranza escatologica.

Il rimando del Risorto alle parole e ai gesti precedenti è da leggere in stretto parallelo con l'altro rimando, quello alla testimonianza di Mosè e dei profeti. Così espressamente suggerisce la formula concisa e felice di Lc 24, 44: *Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi.* Soltanto allora apparirà con chiarezza come l'originaria chiamata dei discepoli non dovesse essere intesa come uno strappo alla via insegnata da Mosè e dai profeti; doveva essere intesa piuttosto come compimento di quella via.

3. La sequela e la Legge

La figura della sequela comporta un ripensamento teologico della morale tutta, come già si accennava. Comporta in particolare un simultaneo ripensamento della legge. Appunto tale ripensamento deve disporre le risorse concettuali per rimediare alla forma incongrua, nella quale la tradizione cattolica distingueva tra due diverse forme di vita cristiana: quella *comune* e quella *perfetta*. La distinzione sanciva l'inevitabile marginalità del tema *sequela* per rapporto alle forme comuni della vita cristiana, e dunque anche per rapporto alla riflessione teologica di carattere fondamentale sulla morale. Il chiarimento del rapporto tra sequela e legge, d'altra parte, comporta correzioni radicali della dottrina teologica convenzionale sulla legge, come proposta da parte cattolica, e rispettivamente da parte protestante.

La sequela rimanda obiettivamente alla legge; il rimando è esplicito nella pericope del giovane ricco. Mi riferisco, in particolare, alla struttura assai sofisticata che essa assume nella redazione di Matteo, la quale introduce varianti chiaramente rispondenti al proposito di rendere ulteriormente esplicito appunto la relazione tra sequela e legge. Le varianti più significative sono tre.

a) L'interrogativo iniziale non è più, come in Marco: **Maestro buono**, *che cosa devo fare per avere la vita eterna?* (Mc 10, 17); ma è: **Maestro, che cosa devo fare di buono** *per ottenere la vita eterna?* (Mt 19, 16); l'aggettivo *buono* è riferito a ciò che si deve fare, dunque a ciò che è disposto dalla legge, non invece al Maestro; in tal modo la questione non è più quella cristologica, ma appunto quella della legge.

b) Nel caso di Matteo, diversamente da ciò che accade in Marco, Gesù elenca i precetti della legge soltanto su sollecitazione esplicita del giovane; l'elenco termina poi con un'aggiunta impegnativa, *ama il prossimo tuo come te stesso* (Mt 19,19).

c) Finalmente, soltanto in Mt 19,20 diventa esplicita la domanda dell'interlocutore: *che mi manca ancora?* Essa equivale ad una confessione dell'insufficienza della legge, così come egli la conosce. Alla domanda Gesù risponde poi introducendosi con la formula assai densa di significato: *Se vuoi essere perfetto*. La formula non va certo intesa quasi che Gesù prospetti al giovane una scelta soltanto facoltativa, come invece suggeriva l'interpretazione convenzionale della sequela, e cioè della vita religiosa, quale via dei *consigli* evangelici⁴; essa determina invece il senso di quella

⁴ Quell'interpretazione è palesemente arbitraria, come ormai è riconosciuto oggi dall'esegesi comune; per uno *status quaestionis* si può vedere A. SACCHI, *Se vuoi essere perfetto (Mt 19, 21): perfezione e vita cristiana*, in «Rivista biblica» 17 (1989) 313-325; C. COULOT, *La structuration de la péricope de l'homme riche et ses différents lectures*, in

mancanza, che il giovane stesso con la sua domanda ha confessato; essa è mancanza assolutamente non marginale.

Effettivamente non è sufficiente osservare *tutte queste cose*; la giustizia perfetta esige che quell'uomo venda tutto, compri così un tesoro in cielo, e segua poi Gesù. Soltanto una tale sequela realizza la dedizione integra (perfetta) a Dio, che inconsapevolmente egli già cerca. Anche questo avverbio, *inconsapevolmente*, d'altra parte, appare impreciso; per chiarire che cosa sia consapevole e che cosa inconsapevole, occorrerebbe probabilmente ripensare la stessa figura della coscienza, o rispettivamente della consapevolezza; occorrerebbe distinguere la *coscienza* dalla *consapevolezza*⁵. La formula *se vuoi essere perfetto* rimanda a quella usata a conclusione della pericope delle antitesi: *Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste* (5, 48); quella pericope è costruita da Matteo sua intrezza in risposta all'interrogativo circa i rapporti tra la giustizia del regno e quella della legge e dei profeti, rispettivamente quella degli scribi e dei farisei.

La formula usata per articolare l'imperativo della sequela – *và, vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi* (Mt 10, 20.21) – suggerisce un accostamento alla formula del duplice comandamento, mediante la quale Gesù propone la sintesi di tutta la legge (cfr. Mt 22, 34-40). Una tale sintesi appare largamente preparata da tutta la tradizione di Mosè e dei profeti.

La distinzione dei precetti del decalogo in due serie suggerisce in maniera incoativa la distinzione tra le due sfere di vita, culturale e morale. La formula “due sfere di vita” appare per altro decisamente problematica; si deve piuttosto parlare di due distinte connotazioni dell'agire cristiano, che possiamo qualificare come *religiosa* o *culturale* e rispettivamente *morale*. La riduzione della connotazione religiosa alla cifra sintetica dell'amore di Dio diventa esplicita di Dt 6,4, e in genere nella parenesi del Deuteronomio; assai chiara appare lì insieme la stretta correlazione tra amore di Dio e obbedienza ai molteplici comandamenti; l'*amore di Dio* è da intendere come equivalente alla *fede*; l'amore indiviso, che Mosè chiede ad Israele, è quello che si realizza attraverso l'attenzione instancabile ai suoi molti comandamenti. L'identità tra fede e obbedienza ai comandamenti

«Revue des Sciences religieuses» 56 (1982) 240-252; e tuttavia l'interpretazione tradizionale torna ancora spesso ad essere proposta, quasi per inerzia; essa è presente anche nella *Veritatis splendor* («La perfezione esige quella maturità nel dono di sé, a cui è chiamata la libertà dell'uomo. Gesù indica al giovane i comandamenti come la prima condizione irrinunciabile per avere la vita eterna; l'abbandono di tutto ciò che il giovane possiede e la sequela del Signore assumono invece il carattere di una proposta: “Se vuoi...”», n. 17^b), sia pure virtualmente smentita da altre affermazioni dell'enciclica (per esempio: «È Gesù stesso il “compimento” vivo della Legge in quanto egli ne realizza il significato autentico con il dono totale di sé: diventa Lui stesso Legge vivente e personale, che invita alla sua sequela, dà mediante lo Spirito la grazia di condividere la sua stessa vita e il suo stesso amore e offre l'energia per testimoniarlo nelle scelte e nelle opere», n. 15^b; ma si dovrebbero considerare i numerosi passi in cui la sequela è intesa come perfezione del comandamento dell'amore, e certo perfezione non facoltativa, vedi ad esempio n. 19).

⁵ Ci riferiamo a quella distinzione tra *Gewissen* e *Bewusstsein*, come descritta in particolare dalla riflessione di Hegel, in polemica simultanea nei confronti di Kant e dell'immagine romantica dell'*anima bella*; i testi fondamentali sono in *Fenomenologia dello spirito* (*Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung*, pp. 340-362 dell'edizione originale del 1807) e in *Lineamenti della filosofia del diritto* (in particolare l'Aggiunta al § 136, *L'elevatezza del punto di vista della coscienza*; Hegel richiama alla differenza del *Gewissen* rispetto ad ogni possibile figura di consapevolezza teorica, che il soggetto può avere di sé, e rispettivamente della legge proposta al suo agire; proprio l'attribuzione pregiudiziale alla coscienza della forma di un sapere della ragione induce all'antitesi tragica tra coscienza intesa quale conoscenza di sé e coscienza intesa quale conoscenza della legge; il nesso originario tra sé e imperativo della legge può essere riconosciuto soltanto a procedere dal riconoscimento del fatto che l'agire costituisce la mediazione originaria della coscienza, e dunque della soggettività del soggetto; il *Gewissen* è forma appunto del soggetto agente, dunque del soggetto empirico; per questo motivo è insieme forma debitrice nei confronti dell'effettivo, del costume e della cultura, delle forme in genere di quel vincolo interumano che è stabilito dalla civiltà; soltanto mediante un tale vincolo l'uomo diviene soggetto. Tale innegabile mediazione storica della Coscienza non può in alcun modo essere ignorata dalla teoria, appellandosi ad una presunta immediatezza del rapporto che la coscienza avrebbe con l'eterno. Quando di fatto la teoria affermi una tale immediatezza, ne consegue poi di necessità che la legge morale così affermata sia senza alcuna univoca proporzione all'effettivo.

appartiene, senza alcuna possibilità di dubbio, alla determinazione originaria e più qualificante della fede mosaica.

La predicazione profetica, poi, attraverso l'insistita denuncia del carattere falso del culto prodotto nel tempio, espressamente suggerisce che la verità spirituale del sacrificio è quella attestata mediante la giustizia e il diritto (*cfr.* Am 5, 21-25), rispettivamente è quella che realizza un *amore* e una *conoscenza* di Dio, che sacrifici ed olocausti offerti nel tempio non possono in alcun modo garantire (*cfr.* Os 6,6). Il senso di questa incomprendimento senza fine tra Dio e *questo popolo* (la formula suggerisce per sé stessa che *questo* non è il popolo che egli cerca) è dichiarato con grande chiarezza nel processo o litigio (*rib*) di Mi 6, 1-8; il senso in questione è efficacemente riassunto dalla formula finale, con la quale il profeta sintetizza le richieste di Dio:

Uomo, ti è stato insegnato ciò che è buono
e ciò che richiede il Signore da te:
praticare la giustizia (*mishpat*),
amare la pietà (*hesed*),
camminare umilmente con il tuo Dio. (Mi 6,8)

Quello che segue dichiara il senso della formula concisa; i successivi versetti (Mi 6, 9-16), denunciano i *tesori ingiustamente acquistati* che sono *nella casa dell'empio*; la denuncia del difetto di *pietà*, o di fedeltà, è svolta in Mi 7, 1-6. La richiesta di giustizia e fedeltà determina dunque il senso della richiesta propriamente religiosa, di *ciò che il Signore richiede da te*, di contro alla sua falsa interpretazione in termini di sacrifici e olocausti, proposta in forme assurde in Mi 6, 6-7.

La formula di Dt 6,4, che sintetizza la legge nei termini dell'*amore* indiviso di Dio, ha dunque senso equivalente a queste formule, con le quali i profeti chiedono al popolo un'obbedienza che sia altro che una serie di *opere* di culto. La *legge delle opere*, di cui Paolo proclamerà la sterilità, trova il suo paradigma più eloquente esattamente nella concezione del sacrificio quale *opera*, staccata dalla vita.

Tornando dunque alla pericope del giovane ricco, il parallelismo tra i due imperativi – *vendi e distribuisci*, poi *vieni e seguimi* – e il duplice comandamento dell'amore appare come ulteriore argomento, che raccomanda la tesi di fondo sopra suggerita: ciò che ancora manca a quel tale non può essere inteso quasi costituisca un'aggiunta ai precetti antichi; la risposta alla chiamata di Gesù è l'unica forma compiuta dell'obbedienza alla legge; la sequela è la verità compiuta di tutta la legge e i profeti.

Per chiarire il senso e la verità del rapporto indicato, tuttavia, appare indispensabile riprendere la riflessione a proposito della figura della legge. Già i comandamenti della legge antica avevano alla loro origine una *vocazione*; essa si riferiva allora al popolo tutto, non subito al singolo. Per dire di quella *vocazione* la letteratura usa, abitualmente, il lessico dell'*elezione*. E tuttavia questa seconda figura ha tratti del tutto simili a quelli della vocazione. Dio elegge non a procedere da una scelta sua insindacabile, incomprendibile, e in nessuno modo riferita alla precedente identità del popolo; piuttosto, la sua elezione manifesta la conoscenza che egli ha del suo popolo. Dio soltanto, infatti, *conosce* il suo popolo, assai prima e assai meglio di quanto il popolo conosca se stesso. Troviamo riscontro per la verità di una tale affermazione nel fatto che, come è scritto, Dio vede l'oppressione del popolo e ode il suo grido molto prima che il popolo stesso sappia innalzare quel grido fino al cielo. *Ora dunque il grido degli Israeliti è arrivato fino a me e io stesso ho visto l'oppressione con cui gli Egiziani li tormentano* (Es 3,9), così è introdotta la missione affidata a Mosè. Soltanto grazie all'ascolto di Dio, e alla visione che egli ha del suo popolo, sono disposte le condizioni che rendono poi possibile il suo stesso cammino.

Il senso sintetico della legge è appunto questo, istruire il popolo a proposito del cammino iniziato come per incanto; soltanto nel segno dell'obbedienza alla legge il cammino potrà proseguire anche nel tempo del deserto, nel tempo dunque nel quale la terra cessa di correre magicamente incontro alla fame dell'uomo, e ad ogni suo altro desiderio. Quella terra potrà essere attraversata soltanto laboriosamente. Suggerisce il senso di questa laboriosità, e quindi della legge, il prologo della alleanza al Sinai ricorrendo a una formula sintetica e assai efficace:

Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me. Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me proprietà particolare tra tutti i popoli, ... (Es 19, 4-5)

Merita che sia precisata un poco la qualità della *voce*, che qui è chiesto ad Israele di ascoltare, perché possa diventare *proprietà particolare* e preziosa del suo Dio. Per un lato, la *voce* è iscritta nell'evento stesso del passaggio del mare; esso è infatti gravido di una *promessa*, e dunque dà inizio a un cammino, e non costituisce invece una meta. Proprio questa seconda sarà invece l'interpretazione del popolo; essa interpreta l'esodo come una bene subito perfetto. Tale interpretazione lo condurrà, nel momento della prova, a ripudiare la gioia iniziale del cammino: s'era trattato soltanto di un inganno. Per un secondo lato, la voce che Israele deve ascoltare è quella a cui danno parola appunto i comandamenti. La fede nella promessa, sotto tale profilo, può realizzarsi soltanto nella forma della loro pratica. Così accade, perché l'opera preveniente di Dio (elezione) non può essere in alcun modo giungere al suo compimento a monte rispetto alla determinazione pratica del popolo. L'opera preveniente di Dio ha questo senso obiettivo, suscitare la determinazione pratica dell'uomo, e insieme di chiederla. In questo senso appunto quell'opera è una *vocazione*.

Il nesso stretto che lega la legge all'opera preveniente e grata di Dio, affermato con grande chiarezza dal prologo dell'alleanza, rimane soltanto implicito e oscuro finché il cammino è agli inizi. Non si capisce in che modo i precetti della legge possano dare parola alla *voce* (promessa) iscritta nell'evento della liberazione. I precetti della legge paiono infatti non alludere in alcun modo alla storia dell'esodo; il nesso tra promessa della terra e obbedienza ai comandamenti non appare subito perspicuo. Non appare così, neppure quando ci si riferisca ai precetti fondamentali del decalogo. La prima impressione, suscitata dalla superficie del testo, è che quei precetti abbiano origine da altrove, e non dall'evento sorprendente dell'esodo. Quel nesso diventerà noto unicamente attraverso la realizzazione effettiva del cammino; dunque, unicamente attraverso la sequela di Dio – così possiamo interpretare⁶. Diventerà noto davvero? Più cautamente questo è il suo destino. Il nesso è in ogni caso notificato dalla predicazione dei profeti.

Il cammino effettivo assume rilievo essenziale, in ordine alla comprensione della promessa originaria. Proprio tale rilievo dispone le condizioni che sole rendono possibile intendere il senso e la necessità di un mediatore umano dell'alleanza, e quindi anche della nuova forma che assumerà la legge, la sequela di Gesù appunto. Il cammino effettivo di Israele pare operare nel senso di oscurare la verità della promessa, e insieme anche quello della legge. La predicazione profetica, e quindi la recensione decisamente critica della storia della monarchia che da essa procede, articolano appunto una denuncia: *questo popolo* non è quello che Dio cercava. Fin dai suoi inizi la predicazione dei

⁶ Tra i tratti caratteristici della ricerca degli anni recenti sulla sequela è da registrare anche questo: la rinnovata attenzione all'apporto che, alla comprensione credente della vicenda di Gesù in genere, e del tema sequela/imitazione in particolare, offre il riferimento all'Antico Testamento; in particolare, viene decisamente valorizzato il tema del «seguire Dio» in ordine alla stessa comprensione della sequela di Gesù; vedi le indicazioni bibliografiche in materia nello studio di L. DI PINTO, "Seguire Gesù" secondo i vangeli sinottici. *Studio di teologia biblica*, in *Fondamenti Biblici della Teologia morale*, Atti della XXII Settimana Biblica, Paideia, Brescia 1973, pp. 187-251, in particolare alle pp. 187-208, dove è proposto un disegno essenziale delle grandi linee della ricerca tra il 1962 e il 1972.

cosiddetti profeti scrittori articola questa sentenza⁷. Correlativa a questa sentenza è la promessa che essi propongono di una *nuova alleanza*, e addirittura di una *nuova creazione*.

Per chiarire il nesso tra obbedienza alla legge e conoscenza della sua verità, rispettivamente tra obbedienza e determinazione della promessa di Dio, occorre chiarire l'altro nesso, che lega il comandamento ai precedenti benefici di Dio. In un caso almeno questo nesso è dichiarato con grande chiarezza nel testo dell'*Esodo*; pensiamo alla manna. Essa è beneficio di Dio, certo; ma beneficio a rischio. Perché il beneficio non svanisca, perché il sapore della manna non si corrompa con il ripetersi ciclico del bisogno, è indispensabile che i figli di Israele osservino una legge: essi dovranno raccogliere soltanto la quantità necessaria per un giorno. La manna è data da capo ogni giorno, e nella razione sufficiente per quel giorno, appunto *perché io lo metta alla prova, per vedere se cammina secondo la mia legge o no* (Es 16,4). La necessità di una legge corrisponde alla qualità obiettiva della manna: essa è un *segno*; non intende saturare un bisogno, ma annunciare una promessa. Non a caso, essa è chiamata *man hu*, che cos'è? (16,17); quasi a ricordare che a quel cibo occorre dare sempre da capo un nome, perché essa possa nutrire; occorre riconoscere la parola di Dio in essa iscritta, e a quella parola anche rispondere.

Il rapporto stretto tra dono preveniente e legge, come precisato per riferimento alla manna, istruisce a proposito dell'analogia qualità che quel rapporto assume nel caso di ogni altro comandamento di Dio. Il comandamento istruisce circa la via che l'uomo deve seguire, per giungere alla conoscenza compiuta della verità della promessa iscritta nei benefici di Dio. Benefici di Dio, d'altra parte, sono non soltanto quelli realizzati nella cosiddetta *storia della salvezza*, ma anche quelli, e anzi prima di tutto quelli, iscritti nell'opera del Creatore. Dono di Dio è la prossimità sorprendente tra uomo e donna, tra genitori e figli, tra tutti gli uomini. Ogni comandamento ha in tal senso questa figura fondamentale: riconosci la verità della promessa iscritta in quella prossimità grata tra te e il tuo fratello, che Dio stesso ha disposto.

Ma come riconoscere una tale verità? Il riconoscimento è possibile soltanto grazie all'obbedienza perfetta che al comandamento di Dio offre l'opera del Figlio. Assai eloquente a tale riguardo è la formulazione che il comandamento supremo, quello dell'amore del prossimo, trova in *Giovanni*. Ci riferiamo alla sua formulazione espressamente cristologica: *Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri* (13,34). Con formula ancora più esplicita, dopo il segno della lavanda dei piedi, Gesù dice: *Sapete ciò che vi ho fatto? Voi mi chiamate Maestro e Signore e dite bene, perché lo sono. Se dunque io, il Signore e il Maestro, ho lavato i vostri piedi, anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri. Vi ho dato infatti l'esempio, perché come ho fatto io, facciate anche voi* (13. 12-14). In questi testi del quarto vangelo appare esplicito il nesso tra amore e imitazione; e prima ancora tra amore e sequela; soltanto grazie a quello che Gesù ha fatto esattamente per loro – e ha potuto fare unicamente grazie alla loro iniziale sequela – essi possono comprendere quale sia la verità del comandamento di Dio.

4. Breve ripresa sintetica

La sequela di Gesù è la forma sintetica per intendere la qualità dell'agire credente. Nella prospettiva cristiana l'agire non può essere considerato quasi fosse solo conseguente ad una grazia, di cui ci approprieremmo in prima battuta *sola fide*, senza alcuna necessità di passare per le forme libere dell'agire. Così si è espressa invece spesso la teologia: *operari sequitur esse*. In realtà, l'agire non

⁷ Nel libro di Amos è scritto infatti: *Il Signore mi disse: È maturata la fine per il mio popolo, Israele, non gli perdonerò più* (Am 8,2); l'annuncio è ancora più esplicito in Osea, che riceve l'ordine di chiamare *Non-mio-popolo* il suo terzo genito, appunto *perché voi non siete mio popolo e io non esisto per voi* (Os 1,9).

segue soltanto all'essere, ma consente di essere. La verità effettiva della fede è pratica; la fede è la forma essenziale dell'agire. In questa prospettiva, appunto, si deve intendere la sequela: essa è la determinazione positiva di quell'agire, che la fede è da sempre destinata a divenire.

La sequela rivela quale sia la verità compiuta fin dall'inizio iscritta nella legge. Più radicalmente, rivela quale sia la verità compiuta iscritta fin dall'inizio in ogni forma dell'agire. Il chiarimento del rapporto tra legge e sequela rimanda al chiarimento, logicamente previo, del rapporto tra agire e legge; più precisamente, tra prime forme spontanee dell'agire e necessità della legge. Quelle prime forme, infatti, per trovare la loro verità, rimandano alla vicenda pratica effettiva che viene dopo. Il loro carattere spontaneo deve essere compreso come riflesso del loro carattere promettente. La vita umana è possibile in forza di una promessa; questa evidenza precede la conoscenza determinata dei contenuti della promessa. I contenuti si dispiegano alla coscienza del soggetto solo poi, non tramite l'ispezione di un'ipotetica ragione spassionata, ma tramite le forme effettive dell'agire che segue a quelle prime evidenze. La prima forma della *fede*, dell'affidamento cioè al carattere promettente dell'avventura della vita, si realizza appunto attraverso le forme spontanee che assume l'agire. Che di affidamento si tratti, appare evidente solo poi; e tuttavia, di esso obiettivamente si tratta fin da subito. A misura in cui viene ad evidenza della coscienza che di affidamento appunto si tratta, interviene insieme la necessità di una rinnovata scelta.

Illustrazione schematica di questa figura radicale dell'esperienza pratica offre la scansione dell'agire nei due tempi: *gli inizi*, che aprono il cammino, e il *tempo pieno*, che solo dispone le condizioni che rendono possibile una risoluzione incondizionata, e rispettivamente la rendono necessaria, moralmente necessaria.

Il passaggio dal primo tempo al secondo può realizzarsi unicamente attraverso le forme effettive del cammino; dunque attraverso le forme dell'agire. Per riferimento alle forme intermedie dell'agire deve essere inteso il senso della legge. “Fin qui vi ho portato in braccio – così dice Jhwh ai piedi del monte – ora dovete camminare con le vostre gambe; appunto perché voi possiate camminare il Signore vostro Dio vi dà queste istruzioni, che costituiscono la legge”.

La comprensione della legge è legata alla memoria dell'esperienza originaria; della meraviglia dunque, che sola ha consentito di iniziare il cammino della vita; appunto una tale memoria deve accendere sempre da capo la speranza nella promessa di Dio. La determinazione dei contenuti materiali della legge dipende, sotto altro aspetto, dalle forme del rapporto umano realizzate in maniera spontanea; o più precisamente dipende dall'*alleanza* umana realizzata grazie a quelle forme. Il vincolo che lega gli umani nella loro vita comune ha al suo inizio, per disposizione del Creatore stesso, la figura di un'alleanza, e cioè di una promessa reciproca tra gli umani. E tuttavia le forme effettive, secondo le quali quel vincolo è vissuto nella storia dei figli di Adamo, rimuovono la promessa che lo ha reso possibile.

Nella consuetudine civile la legge assume di fatto la figura di criterio per dividere il mio dal suo, piuttosto che per unire; la legge separa piuttosto che istruire circa la via che consente di giungere alla verità della promessa originaria. L'*altro* assume in tal modo la figura di *alius*, piuttosto che di *alter*; di *socio* piuttosto che di *prossimo*. La legge assume la figura propria del *diritto* così come pensato in epoca moderna piuttosto che della *morale*.

E tuttavia non si può cancellare il debito della legge vera, disposta da Dio stesso, nei confronti della legge quale disposta dalla tradizione civile. Quelle evidenze originarie, che stanno al fondamento dell'agire spontaneo, trovano di necessità la loro prima configurazione, e quindi la possibilità di oggettivazione sociale, attraverso le risorse della lingua, del costume, della tradizione culturale in genere. La prossimità tra l'uomo e la donna, che si accende in forza della disposizione arcana del Creatore, trova risorse per esprimersi, e dunque anche divenire promessa reciproca, unicamente

attraverso le risorse offerte dalla tradizione culturale. Tali risorse, d'altra parte, operano insieme nel senso di confondere la qualità dell'opera originaria di Dio. La meraviglia che il bambino conosce, attraverso le forme dell'anticipazione della propria vita ad opera del genitore, e in genere dell'adulto testimone dell'alleanza umana già realizzata, ha una verità eccedente rispetto alle forme della cultura. A questa verità eccedente egli può accedere unicamente in forza di una scelta personale, o addirittura di una fede. La fede, d'altra parte, per prodursi postula evidenze ulteriori rispetto a quelle disposte dalla cultura stessa.

La fallibilità dell'agire dei figli di Adamo – non solo la fallibilità, ma il fallimento effettivo che si è prodotto fin dagli inizi – comporta come sua conseguenza una ragione di oscurità della promessa di Dio iscritta nelle prime forme della vita. Una tale oscurità non può essere rimediata se non attraverso la testimonianza dell'obbedienza perfetta alla legge del Padre ad opera del Figlio. In questa luce appunto occorre intendere il fatto che la sequela di Gesù si prospetti anzitutto come distacco e conversione; essa per altro realizza insieme la rivelazione compiuta della verità della legge.

La sequela di Gesù da parte dei discepoli, da lui stesso chiamati nei giorni della sua vita terrena, appartiene alle forme storiche della rivelazione cristologica della verità di Dio. Anche tale rivelazione si realizza attraverso una vicenda distesa nel tempo, scandita nei due momenti, degli inizi e del compimento. La verità compiuta dell'esperienza dei discepoli diventa manifesta soltanto nel momento in cui diviene manifesto il compimento del cammino stesso di Gesù; dunque, soltanto nella rivelazione pasquale. Allora è infatti rinnovata la chiamata dei discepoli, ed è insieme ripresa la loro precedente risposta obbediente a quella chiamata. Una tale ripresa suppone la memoria; attraverso la memoria realizzata nella luce del Risorto i discepoli accedono a quella verità che, pure già iscritta nel loro cammino al seguito di Gesù nei giorni della sua vita terrena, allora sempre da capo sfuggiva alla loro coscienza.

Soltanto una tale ripresa porta a compimento il destino obiettivo della sequela, in molti modi anticipato dalle istruzioni di Gesù ai discepoli: il destino, dico, per il quale la sequela, e dunque l'obbedienza ancora ignara alla chiamata iniziale di Gesù, introduce alla finale partecipazione al destino del Maestro, e dunque all'*imitazione* di lui.

La scansione in due tempi della sequela dei discepoli trova realizzazione proporzionale anche nelle forme che assume la sequela del cristiano di ogni tempo. Egli deve effettivamente praticare la via tracciata dalla chiamata del Maestro, così come essa è a lui notificata mediante la testimonianza della Chiesa, per essere in grado di conoscere e praticare l'imitazione perfetta del Maestro. Appunto questa pratica letterale della via costituisce il primo passo, che introduce alla verità escatologica della promessa e della legge.