



Monza, 1° dicembre 2015

Prof. Antonio Montanari

IL DISTENDERSI DELLE GENERAZIONI: LO SPIRITO COME UNITÀ

Quello che intendo proporre stasera è un percorso che si sforza di tenere insieme i fili di una rete simbolica, che regge l'esistenza da un lato, ma anche, dall'altro, la storia e la memoria attraverso la quale si trasmettono il senso della vita e, con questa, la fede.

Di fatto, l'esperienza della generazione – che possiamo definire come il processo in base al quale gli uomini vengono al mondo – offre la chiave per leggere nella sua complessità la dimensione temporale della vita e la speranza che essa racchiude. Ma la generazione da sola non basta perché un nuovo essere umano acceda all'esistenza. La vita, infatti, ha bisogno di essere accompagnata e motivata: ha bisogno di un senso.

In passato, trattandosi di un'esperienza naturale e condivisa, il generare non esigeva una riflessione esplicita, riflessione che oggi invece è divenuta necessaria, a motivo dell'incrinatura che si registra nella catena della generazione. Oggi infatti una crisi profonda sembra investire il processo di generazione.

La teologia interviene su questo tema perché al processo di generazione è strettamente collegata la trasmissione della fede. Basta guardarsi intorno per accorgersi che oggi, sempre meno la trasmissione della fede avviene in famiglia, cioè dentro

l'ambito più proprio del generare, come accadeva in un passato non del tutto remoto.

All'origine di questo dramma, possiamo individuare due situazioni paradossali. La prima è che il rapporto tra genitori e figli è meno ovvio che in passato. Effettivamente, i giovani oggi hanno sempre meno scambi con le generazioni adulte. Preferiscono "navigare" su vie parallele.

Preferiscono cioè le frequentazioni virtuali attraverso la rete, piuttosto che entrare nella fatica quotidiana delle relazioni, in una reciprocità che sappia incontrare l'altro ad altezza di sguardo e non dietro la protezione di uno schermo.

Reciprocamente si può notare, sul versante adulto, l'incapacità di trasmettere non solo il «mestiere di vivere», ma anche un senso per vivere. Ed è sintomatica, a questo riguardo, quella voglia di non invecchiare che avanza la pretesa di poter godere in qualsiasi forma, «senza cura per la generazione e senza fatica dell'uso di parole». Questo fenomeno può essere percepito in modo paradossale nell'atteggiamento patetico di quegli adulti che non solo amano vestirsi come i loro figli, ma anche ne scimmiettano lo stile.

Sollecitato dall'esperienza della cultura contemporanea, affronterò il nostro tema a partire dalla Scrittura, e in particolare dalle

genealogie, che stabiliscono una continuità fra le generazioni, quale luogo di trasmissione della vita e del suo senso, perché proprio dentro questo senso si colloca la trasmissione della fede.

A partire da questa base, interrogherò poi Agostino, il quale individuava il senso dell'esistere a partire dalla ricerca di Dio, orientata alla felicità e, quindi, al compimento dell'esistenza umana.

Riguardo a questo percorso, vorrei precisare inoltre che non intendo rinunciare alla convinzione secondo la quale Cristo è non solo il legame che unisce fra loro le generazioni, ma anche la meta o, per dirla con un termine coniato da Teilhard de Chardin, il Punto Omega verso il quale tutte le generazioni sono orientate.

Vorrei tuttavia giustificare la mia scelta di partire da un più generico "senso" della vita, per quanto ancora indefinito, anzitutto perché risponde a un'esigenza di cui tutti avvertiamo il bisogno, e poi perché mi sembra un percorso che consente di trovare interlocutori non solo fra i credenti convinti, ma anche tra gli uomini che con noi oggi cercano un senso per la vita, dentro gli spazi della città secolare.

Sono consapevole che alcuni temono, come se si trattasse di una forma di riduzionismo, una presentazione della spiritualità, letta quale compimento dell'umano. Certamente lo sarebbe se per compimento si intendesse il conseguimento del mero "benessere" o dell'autorealizzazione, non solo perché l'autorealizzazione è impossibile – sarebbe infatti illusorio pretendere di definire la propria identità al di fuori di ogni relazione – ma anche perché la vita è tale da non consentire all'uomo di salvarsi da solo¹.

Non è invece un riduzionismo quando l'obiettivo è di superare quel dualismo, purtroppo difficile da sradicare, secondo il quale la spiritualità cristiana viene presentata come alternativa alla vita comune e, quindi, come qualcosa di

estrinseco che si sovrappone alla vita dell'uomo.

Ciò che vorrei fare stasera, affrontando il tema della generazione, è allora di riproporre l'evento cristiano – al tempo stesso singolare e universale – quale compimento dell'esperienza umana elementare, comune agli uomini di ogni tempo e di ogni luogo.

1. La catena delle generazioni e la trasmissione di un senso per la vita

Nella tradizione biblica, le genealogie rappresentano il luogo in cui ci si interroga sul senso della vita e la sua tragicità. Il motivo della loro insistente presenza è che occorre entrare in una catena di generazioni per intuire un'identità.

La prima delle genealogie che troviamo nella Scrittura è quella di Adamo:

Quando Dio creò l'uomo, lo fece a somiglianza di Dio; maschio e femmina li creò, li benedisse e li chiamò uomini quando furono creati. Adamo aveva centotrenta anni quando generò a sua immagine, a sua somiglianza, un figlio e lo chiamò Set (Gen 5,1-3).

Com'è noto, le antiche genealogie sono al maschile, e non bisogna stupirsi che venga messo sotto silenzio l'elemento femminile. Stupisce invece notare che la stessa formula con la quale si ricorda che Adam è stato creato da Dio a sua somiglianza, viene usata anche per parlare della generazione di Set. Questa volta però il soggetto non è più Dio, ma è Adam che genera un figlio a sua immagine e somiglianza. La domanda che Jean-Pierre Sonnet si pone di fronte a questi versetti è se si tratti di una «trasmissione per transitività dell'essere immagine e somiglianza di Dio», da parte di Adamo, o di una «trasmissione di proprietà dal padre al figlio generato»². Nonostante il modo complesso di formulare la domanda, la realtà è semplice. Il termine ebraico *tselem* (immagine) viene abitualmente impiegato nella Bibbia in contesto anti idolatrico, con

¹ Cfr. G. ANGELINI, *Il Figlio: una benedizione, un compito*, Vita e Pensiero, Milano 2006, 29.

² J.-P. SONNET, *Generare è narrare*, Vita e Pensiero, Milano 2015, 45-50.

riferimento all'immagine degli dèi fatti dall'uomo. Sonnet nota a questo riguardo che se il figlio non è altro che l'immagine di suo padre, allora la generazione non può che assumere la forma di una relazione speculare. Il figlio sarebbe pertanto la riproduzione del genitore e lo specchio del suo desiderio.

Il testo di Genesi 5 ci metterebbe dunque di fronte a due diverse modalità che la generazione può assumere, e in particolare la paternità: quella dell'idolo e quella del figlio. Se l'idolo è un manufatto, opera di mani d'uomo, il figlio sfugge a questa logica, perché l'uomo non costruisce suo figlio.

Scrivo giustamente Emmanuel Lévinas:

Il figlio non è semplicemente opera mia, come un poema o come un oggetto da me costruito [...] La paternità non è semplicemente un rinnovamento del padre nel figlio e la fusione con lui. Essa è anche l'esteriorità del padre in rapporto al figlio, un modo di essere pluralistico³.

Questa intuizione in realtà è già presente nel testo biblico, quando pone sulle labbra del figlio la domanda, rivolta al padre, riguardo al senso del proprio vivere, e sollecita il padre a raccontare una storia che comprende entrambi:

Quando tuo figlio domani ti chiederà: Che significa ciò?, tu gli risponderai: Con braccio potente il Signore ci ha fatti uscire dall'Egitto, dalla condizione servile. Poiché il faraone si ostinava a non lasciarci partire, il Signore ha ucciso ogni primogenito nel paese d'Egitto, i primogeniti degli uomini e i primogeniti del bestiame. Per questo io sacrifico al Signore ogni primo frutto del seno materno, se di sesso maschile, e riscatto ogni primogenito dei miei figli. Questo sarà un segno sulla tua mano, sarà un ornamento fra i tuoi occhi, per ricordare che con braccio potente il Signore ci ha fatti uscire dall'Egitto» (Es 13,14-16).

È interessante notare anzitutto che la storia raccontata dai padri non è storia autobiografica, ma mette in scena un Altro protagonista: «Con braccio potente il Signore ci ha fatti uscire dall'Egitto [...] il Signore ha ucciso ogni primogenito nel

paese d'Egitto». Inoltre, raccontando questa storia passata, il padre consente al figlio di inserirsi nel flusso delle generazioni, alla quale anche il genitore appartiene. Questa storia, però, riguarda anche il futuro del figlio: «Questo sarà un segno sulla tua mano, sarà un ornamento fra i tuoi occhi, perché tu ricordi».

La narrazione diventa così un momento fondamentale nella relazione che lega padre e figlio, ed è dentro questa relazione che il racconto trasmette un senso per la vita. Trasmette cioè quella forza che consente alla vita di continuare e di tendere verso un compimento.

2. Stupore e sgomento di fronte alla vita

La seconda genealogia sulla quale mi vorrei soffermare è quella di Abramo. Forse siamo abituati a far incominciare la storia di Abramo con la chiamata che tutti conosciamo, narrata nel cap. 12 della Genesi. In realtà, Abramo ha una famiglia di origine e, quindi, la sua storia inizia alla fine del capitolo 11, dove è riportata la genealogia di Abramo.

Il testo contiene ben presto una nota drammatica. Dentro la catena delle generazioni – cioè nella catena della vita – si insinua infatti la morte:

²⁸ Aran poi morì alla presenza di suo padre Terach nella sua terra natale, in Ur dei Caldei. ²⁹ Abram e Nacor si presero delle mogli; la moglie di Abram si chiamava Sarai e la moglie di Nacor Milca, ch'era figlia di Aran, padre di Milca e padre di Isca. ³⁰ Sarai era sterile e non aveva figli.

Questa pagina sembra dirci che alla vita ci si accosta con stupore e sgomento, perché la vita è non solo portatrice di armonia ma anche di distruzione, di generazione ma anche di morte. Qui la famiglia di Terach è segnata da un duplice lutto: la morte del figlio Aran e la sterilità di Sara, perché nel mondo biblico anche la sterilità è metafora di morte.

Aran, inoltre, muore alla presenza di suo padre, e questo è un fatto innaturale. Anche il modo di descriverlo è strano. Alla

³ E. LÉVINAS, *Il tempo e l'altro*, Il melangolo, Genova 2001, 60.

lettera, il testo ebraico dice che «morì *al penê*», cioè «in faccia» a Terach. Con questa espressione, il narratore sembra voler far percepire al lettore la paradossalità di un evento drammatico come la morte di un figlio.

Quanto accade subito dopo sembra il tentativo di sfuggire al dramma della morte:

Terach prese allora Abram, suo figlio, e Lot, figlio di Aran, figlio cioè di suo figlio, e Sarai sua nuora, moglie di Abram suo figlio, e uscì con loro da Ur dei Caldei per andare nel paese di Canaan. Arrivarono fino a Carran e vi si stabilirono.

È questo il contesto nel quale il narratore inserisce la chiamata di Abram. È cioè dentro questo dispositivo di morte che scende la parola di Dio rivolta ad Abram: «Disse Yhwh ad Abram: «Vattene dalla tua terra e dal luogo del tuo parto e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti farò vedere, affinché io faccia di te una nazione grande, ti benedica e renda grande il tuo nome».

L'ordine tocca le radici profonde dell'esistenza di Abram. Per lui partire significa infatti rompere con ciò che lo legava al mondo suo fin dalla nascita. L'unica certezza è il sogno di una benedizione che, attraverso Abramo, passerà a tutte le famiglie della terra.

3. La vita racchiude una sua logica, una sua ragione, una sua direzione

La realtà della vita è dunque complessa. Non sempre è un'avventura facile ed esaltante – come sembra invece illuderci tanta pubblicità televisiva – perché la sofferenza, che è dimensione inevitabile della vita, imprime ad essa il suo tono realistico. E proprio perché la vita non è facile, non è neppure agevole credere. Dalla sofferenza sorge infatti la domanda riguardo al senso della vita: ha ancora un senso vivere, quando la sofferenza sembra prevalere? Dov'è finita la promessa in una vita senza futuro? Sono domande che nascono dalla drammatica esperienza del

limite e della finitezza dell'essere umano. E la finitezza è il modo concreto in cui viviamo ed esistiamo.

Gesù non ha mai dato spiegazioni teoriche al tema della sofferenza umana, ma ha voluto farsi partecipe. Se è vero, come sostiene Origene, che «il Salvatore è disceso sulla terra per compassione verso il genere umano e ha sofferto i nostri dolori»⁴, allora si può sostenere che Dio non solo vive accanto all'uomo, ma permea il suo quotidiano. Anzi, nel silenzio drammatico del venerdì santo, la morte del Figlio di Dio diventa il luogo in cui il Padre ci dice che è vicino ad ogni uomo, perché ormai conosce per esperienza cosa significhi il nostro soffrire e il nostro morire. E la profondità del suo dolore dà senso e trasfigura ogni dolore umano che, nella morte di Gesù, riesce a intuire il mistero infinito del suo amore.

Queste affermazioni, forse eccessivamente concise, ci dicono che nonostante tutto la vita racchiude una sua logica, una sua ragione e una sua direzione, che però non sono scontate. Per questo non basta generare, occorre anche, insieme alla vita, trasmettere il senso di ciò che si vive. Perché senza quel senso viene meno la forza che consente alla vita di continuare.

4. Cercare Dio per trovare il senso della vita

Agostino aveva ben chiara dentro di sé la necessità di dare un senso alla vita, e manifesta questa convinzione in particolare quando tratta il tema della memoria. Se infatti la memoria riveste per Agostino una posizione del tutto particolare, è perché è in gioco il senso della vita.

Grazie alla memoria, l'uomo raggiunge la consapevolezza della propria singolarità, conosce il mondo all'esterno di sé e la presenza della verità nel proprio intimo. In questo senso la memoria diventa la modalità stessa in cui si esprime la *confessio*. E la *confessio* è per Agostino il

⁴ ORIGENE, *Omelia su Ezechiele* 6,6.

riconoscimento stupito e grato di ciò che Dio compie nel presente della vita.

Tuttavia, il suo vero punto di gravità – come sosteneva Heidegger – consiste nel sapere di se stesso⁵. Un sapere nel quale sono contenute non solo le cose che l'uomo già conosce e possiede, ma anche quelle che egli ancora non sa:

Confesserò dunque quanto so di me, e anche quanto ignoro di me, perché quanto so di me, lo so per tua illuminazione, e quanto ignoro di me, lo ignoro finché le mie tenebre si mutino quale il mezzogiorno nel tuo volto (*Confessioni* 10,5-7).

Una certezza costituisce tuttavia il punto di partenza della ricerca agostiniana nel libro decimo delle *Confessioni*:

Ciò che sento in modo non dubbio, ma certo, Signore, è che ti amo. Folgorato al cuore da te mediante la tua parola, ti ho amato, e anche il cielo e la terra e tutte le cose in essi contenute, ecco, da ogni parte mi dicono di amarti (*Confessioni* 10,6-8).

Da questa certezza scaturisce la domanda: «Che cosa amo, quando amo te?» (*Confessioni* 10,6-8). Nella rilettura di Heidegger, questa è la domanda che dà inizio alla ricerca agostiniana. È una domanda fondamentale, perché cercare Dio significa cercare il compimento della vita. Significa cercare la felicità⁶.

5. Custodire e narrare la generazione per custodire e narrare la fede

Arriviamo così a conclusione del nostro percorso, che ci consente ora di affermare sinteticamente:

- anzitutto che la nostra vita racchiude una sua logica, una sua ragione e una sua direzione. Solo tale convinzione ci consente di «stare» nella vita, dentro questa catena di generazioni, in cui anche noi esistiamo.

- Inoltre, che esiste un intimo legame tra il mistero di Dio e la catena delle

generazioni, come se Dio fosse il 'testimone' consegnato da una generazione all'altra e insieme il custode di quella realtà affascinante e temibile che è il generare e il vivere umano.

- Infine, che la vita trova senso dentro una relazione armoniosa e profonda con la generazione che ci ha preceduto e quella che ci segue.

La memoria che fluisce dentro una storia di generazioni da custodire e narrare, diventa anche l'orizzonte fondamentale entro cui si testimonia la fede. La fede infatti passa attraverso il flusso che trasmette i significati elementari della vita. Lo attesta la Scrittura quando narra il flusso infinito di uomini e donne, di padri e madri, di figli e figlie, di famiglie e di popoli che si incrociano lungo le strade della storia e del tempo.

Mi piace concludere richiamando uno scritto di Romano Guardini, intitolato *La fine dell'epoca moderna*, pubblicato nel 1950 ma ancora ricco di sollecitazioni. In quel contesto egli avvertiva con chiarezza che l'esaurirsi di un mondo e di una cultura cristiana costringevano la fede ad uscire dalle nebbie di una mondanità che ne metteva a rischio la sussistenza, per approdare all'esperienza di una più matura e disincantata spiritualità, capace di stare dentro il tempo della povertà religiosa.

La soluzione di Guardini è austera, ma anche incoraggiante. Quando la pienezza religiosa si riduce – egli scrive – «la fede diviene più parca, ma anche più pura e più grave. Il suo sguardo sulla realtà si fa più aperto, il suo centro di gravità penetra più profondamente in ciò che è personale: nella decisione, nella fedeltà, nella capacità di superarsi»⁷.

È questo un compito fondamentale che coinvolge l'intera comunità cristiana. Un compito che le condizioni odierne rendono particolarmente arduo, ma quanto mai urgente.

Antonio Montanari

⁵ M. HEIDEGGER, *Augustinus und Neuplatonismus*, 177-178.

⁶ Per questa rilettura si può vedere lo studio di C. ESPOSITO, *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in L. ALICI (ed.), *Agostino nella filosofia del Novecento: Esistenza e libertà*, Città Nuova, Roma 2000, 87-124.

⁷ R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 1989, 105.