

Dio nel cuore, Cesare nella città. La rilevanza pubblica del Cristianesimo

*X Convegno Nazionale del MEIC
Padova, 30 aprile 2010*

Tavola rotonda: «Sentinella, quanto resta della notte?»

Giovanni Grandi

Il titolo del Convegno Nazionale propone una declinazione stimolante del rapporto tra Dio e Cesare, che forse va letta a partire dal suo rovescio: la notte è profonda quando tutto ciò che è di Cesare si insedia nel cuore dell'uomo; ma Dio non abita la città se non per tramite del cuore dell'uomo, e dunque una volta esiliato da lì a poco vale issarne le bandiere sui pennoni civici.

Preziosa allora questa sottolineatura sulla necessità di ripartire dal cuore, che significa ripartire ad un tempo da ciò che sta *nel* cuore dell'uomo (il divino) e ciò che sta *a* cuore all'uomo (il bene anche nella città).

Vorrei proporre qualche breve considerazione a partire da un autore dell'antichità cristiana non ben identificato, ma rimasto un punto di riferimento per la riflessione antica, Macario (o, appunto Pseudo-Macario). Dal lontano IV Secolo ci avvisa che «Ciò che di questo mondo uno ama e a cui si lega, è certamente preso in cambio del regno dei cieli e, quel che è più grave, lo si considera come Dio»¹.

Come ci ha aiutato a ricordare Luigi Alici, con il suo «Cielo di Plastica», i cristiani dell'antichità hanno sempre saputo che il vero problema antropologico e sociale non è il relativismo o l'ateismo, ma l'idolatria. È l'essere legati a qualcosa di piccolo da cui però ci si attende vita e felicità, al punto da considerare quella realtà come l'irrinunciabile, come il fondamento della propria esistenza.

Agostino ci insegna che l'inquietudine del cuore, quella insoddisfazione di fondo apparentemente priva di ragioni, ciò che talvolta chiamiamo «infelicità», va anzitutto letta come un *sintomo*, precisamente il sintomo dell'essersi legati ad una falsa sorgente di vita, ovvero ad un idolo, un piccolo dio ingannevole che mentre prometteva di dispensare felicità e soddisfazione pian piano ha ridotto la persona in schiavitù, distillando infelicità e amarezza proprio dal «cuore», dalle profondità dell'animo.

«Lo spazio – osserva questo grande Padre della Chiesa – ci presenta cose da amare, che poi il tempo ci porta via, lasciando nell'anima una folla di immagini che stimolano il desiderio ora verso un oggetto ora verso un altro. Così l'animo diviene inquieto e travagliato nel suo vano desiderio di possedere ciò da cui è posseduto»².

Agostino è attento osservatore delle dinamiche della dimensione interiore: ciò che pian piano diventa un idolo, un piccolo dio che la fa da padrone nella vita dell'uomo, è sempre qualcosa che inizialmente l'uomo pensa di poter gestire e controllare. Penso di poter tenere a bada il mio rapporto

¹ Pseudo-Macario (IV-V Sec.), *Discorsi (Parafrasi di Simeone Metafrasto)*, § 148.

² Agostino (V Sec.), *De vera religione*, 35,65.

con il denaro, con il potere, con la sessualità, con un ruolo, con il cibo... ma quando l'una o l'altra di queste realtà finisce per catturare la mia attenzione, diventando il mio centro di gravità, mi accorgo di non essere più capace di staccarmi così facilmente, e finisco realmente per essere posseduto da ciò che pensavo di poter possedere e governare. E sperimento ad un tempo schiavitù e infelicità.

Anche Tommaso d'Aquino sviluppa questa visione, ed anzi ci fa osservare che ciascuno decide di sé, si orienta e sceglie in tutte le cose – nel privato come nel pubblico – proprio in base al dio/Dio che porta nel cuore.

Se noi leggiamo l'insegnamento di questo Dottore della Chiesa a proposito della «legge divina» comprendiamo quanto sia rilevante nella vita di ogni giorno ciò che si trova – per dirla con il Maritain de *Le Paysan de la Garonne* – nella «cassaforte dell'anima», nell'interiorità, che al filosofo francese appariva come «una cassaforte che chiude sempre male», proprio perché non è possibile isolare il Dio nel cuore dal vivere quotidiano.

Scrivono Tommaso: «Il fine della creatura umana è aderire a Dio: in questo infatti consiste la sua felicità. A questo dunque la legge divina guida l'uomo principalmente, ad aderire a Dio»³.

Certo, noi siamo abituati a declinare questo insegnamento nell'orizzonte cristiano, e con Tommaso diciamo che la «legge divina» è la carità, e la carità è la via maestra per custodire ed intensificare la relazione con il Dio vivente.

Ma se proviamo a leggere questo brano antropologicamente, comprendiamo che ci fa notare proprio il nesso molto stretto che c'è tra i criteri di scelta e gli stili di vita di una persona ed il dio/Dio che questa venera nel proprio cuore.

Parafrasiamo Tommaso, immaginando che non ci stia parlando del Dio rivelato in Cristo, ma di ogni possibile dio che potrebbe installarsi nell'intimo dell'uomo; se, ad esempio, una persona riponesse nella ricchezza le proprie attese di vita potremmo dire che per quella persona il «fine della creatura umana» è accumulare beni (ecco il dio a cui intende aderire): «in questo infatti sta la sua felicità». Ma per accumulare beni occorrono strategie adatte, leggi di comportamento che siano coordinate e compatibili con questa finalità. E allora non sbaglieremmo dicendo che *avidità, avarizia, sotterfugi e furberie (evasione ed elusione, diremmo oggi nell'ambito di una società civile)* saranno le leggi di comportamento che consentiranno alla persona di legarsi sempre più al dio-ricchezza. Tutti gli uomini cercano vita e felicità, e c'è una relazione molto stretta tra il volto del dio/Dio che ciascuno porta nel cuore, ed a cui ciascuno chiede di dispensare vita e felicità, ed i criteri di scelta che adottiamo e gli stili di vita che facciamo nostri. *Ogni dio/Dio propone le proprie leggi.*

Se prendiamo sul serio questa lezione antropologica che ci giunge dagli antichi autori cristiani dovremmo probabilmente modificare in qualche modo la suggestione offerta dal titolo, e riconoscere che *ogni fede è pubblicamente rilevante*: se ciò in cui riponiamo le nostre aspettative, se il dio/Dio che ciascuno ospita nel cuore – che sia il Dio Crocifisso e Risorto, il dio-denaro, il dio-potere, il dio-immagine di sé – incide profondamente nelle nostre decisioni e nei nostri stili, allora possiamo comprendere che il vero confronto pubblico non è tra chi *crede* e chi *non crede*, ma tra ciò che gli uni e gli altri venerano come divino, tra ciò da cui gli uni e gli altri si attendono che giungano la vita e la felicità, tra ciò da cui gli uni e gli altri traggono *leggi divine*, cioè grandi e piccole istruzioni di comportamento e criteri di discernimento in base a cui districarsi nelle scelte di ogni giorno.

³ Tommaso d'Aquino, *Summa Contra Gentes*, l. III, c. 115 - 2.

Ogni fede dunque è rilevante pubblicamente, perché è dalla fede in ciò che ci dà la vita che tutti traiamo indicazioni sul dove e come cercare concretamente questa vita che profondamente desideriamo.

I comportamenti, pubblici e privati, sono allora molto spesso il riflesso del dio/Dio a cui ciascuno è intimamente legato. I cristiani dell'antichità hanno però sempre saputo che non è possibile contrastare i comportamenti idolatri se non a partire da un cammino, attraverso cui la persona possa accorgersi che proprio questi comportamenti (e gli idoli a cui si ricollegano) non le procurano – a dispetto delle loro promesse – quella felicità e quella vita che desidera.

Non ha alcun senso antropologico contrastare *comportamenti idolatri* senza accompagnare le persone a prendere coscienza dell'insufficienza e della pochezza dell'idolo che, dall'intimo del cuore, sta dettando legge: sarebbe esattamente come voler curare il male preoccupandosi solo di farne scomparire i sintomi e senza indicare una vera prospettiva di salute (dove per i latini *salus* significa anche salvezza).

Possiamo allora chiederci in quale direzione si stia sviluppando la nostra azione di presenza in questo tempo ed in questa società: sappiamo distinguere i *sintomi* dal *male* dedicando agli uni e all'altro l'attenzione e le risorse adeguate? La nostra presenza pubblica di cristiani riesce a denunciare i sintomi dell'idolatria – i molti comportamenti che avvertiamo come lontani da una vita divino-umana – aiutando allo stesso tempo le persone ad incontrare quel Cristo che, come dicevano i Padri, è l'unico in grado di curare l'infelicità che spesso affanna il cuore dell'uomo alla ricerca della vita?

«[L'uomo deluso] aveva bisogno del medico – scrive Gregorio di Nissa –, l'uomo caduto abbisognava di chi lo risollevasse, colui che aveva perduto la vita abbisognava dell'autore della vita, lo schiavo cercava il liberatore, il prigioniero il difensore, l'uomo tenuto sotto il giogo della schiavitù il redentore»⁴.

Di tutto questo ha bisogno l'uomo di ogni tempo, quindi di una presenza cristiana capace anzitutto di farsi medico dell'anima, di portare luce sui drammi interiori, sapendo diagnosticare il modo in cui oggi l'idolatria affligge il cuore dell'uomo e sapendo soprattutto riaccompagnare alla salute ed alla vita.

Non dimentichiamo però che quella del medico è sempre una presenza ed una voce discreta, che incontra e visita personalmente; il medico non grida a gran voce; non occorre, perché chi comprende di aver bisogno del suo aiuto lo cerca, lo interpella ed è già disponibile ad ascoltarne le indicazioni. Il medico discute con molti e si confronta, ma non surriscalda la piazza agitando lo spettro di pandemie, esponendo tutti al rischio di investire inutilmente risorse nel contrastare mali sovrastimati.

Lo strumento con cui il medico prende contatto con il malato, non dimentichiamolo mai, è lo stetoscopio, non il megafono.

Sentinella, allora, quanto resta della notte? Chi può dirlo? Ma che sia breve o lunga, la sentinella una sola cosa continua a fare: tende l'orecchio e ascolta il silenzio. *Ascolta* e riconosce i movimenti profondi, proprio come il medico. La sentinella sa riconoscere i veri pericoli della notte. E se proprio deve ricorrere al megafono, lo fa con grande, grande parsimonia.

⁴ Gregorio di Nissa, *La grande catechesi*, XV, 3