

# ***Prendere forma dal Pane***

*Il presente testo – nelle prossime settimane - verrà ulteriormente arricchito con tutte le osservazioni portate durante la celebrazione del Convegno della XVI Giornata Caritas (Torino, 5 marzo 2005)*

*Giovanni Cesare Pagazzi*

Studio Teologico dei Seminari  
di Crema e Lodi

*Alcuni mangiano per avere forza di studiare la Parola di Dio.  
Altri, più svegli, studiano la Parola di Dio per imparare a mangiare*  
**Rabbi Nachman di Breslau**

## **0. IL FENOMENO DEL PANE**

Le riflessioni seguenti nascono dal semplice sguardo sul Pane Eucaristico. Esse tentano di ricavare, proprio dalla forma concreta di quel Pane, alcune indicazioni che favoriscano l'assunzione della stessa forma di Cristo da parte della Chiesa e del singolo credente. Infatti, se rimane vero che la forma assunta dal Figlio di Dio è quella di uomo, è altrettanto vero che - come ricordato da una lunghissima tradizione che va da Ireneo di Lione a Tommaso D'Aquino fino a Blondel – il vertice della Sua solidarietà non è raggiunto dall'Incarnazione e nemmeno dalla Sua morte in croce, ma nell'Eucaristia: “Sulla croce era nascosta solo la Divinità, ma qui è celata perfino l'umanità”.

## **1. PANE DELLA MEMORIA E DELLA DIMENTICANZA**

### **1.1. La distrazione nella Celebrazione Eucaristica**

Tra le caratteristiche che “balzano all'occhio” guardando il Pane sta la ferialità che Lo rende così ordinario e consueto. È realtà a tal punto comune e quotidiana da “non avere apparenza né bellezza per attirare i nostri sguardi” (Is 53,2). Proprio la Sua forma discreta è tra le cause della distrazione durante la Celebrazione Eucaristica o la semplice preghiera davanti all'Eucaristia. Certo, la distrazione può essere legata ad una disattenzione colpevole, ma ciò non toglie il fatto

che l'Oggetto che dovrebbe suscitare l'attenzione orante è così comune (si tratta solo un po' di Pane...) da favorire piuttosto la sbadataggine nei Suoi riguardi. Durante la Messa o l'adorazione non è poi così difficile distrarsi, dimenticandosi di Colui alla cui presenza si sta. Il fatto, sotto gli occhi di tutti, è per certi versi paradossale poiché ci si dimentica proprio della Memoria che l'Eucaristia più di ogni altro mistero realizza e rappresenta. La misteriosa relazione di Memoria e dimenticanza, che di primo acchito appare come un "incidente di percorso", rappresenta invece una costante della rivelazione biblica, forse non molto pensata.

## 1.2. YHWH, Dio del ricordo e della dimenticanza

Stando all'Antico Testamento, "ricordare" è innanzitutto prerogativa di Dio<sup>1</sup>. Basta scorrere qualsiasi concordanza biblica per accorgersi dell'imponente ricorrenza della memoria del Signore. Risulta quindi impossibile percorrere tutti i luoghi anticotestamentari in cui dimora la memoria. Accontentiamoci di vistarne alcuni tra i più emblematici.

Dopo quaranta giorni di diluvio e la scomparsa della terra asciutta per quasi quattro mesi (cfr. Gen 7,17-24), "Dio si ricordò di Noè, di tutte le fiere e di tutti gli animali domestici che erano con lui nell'arca" (Gen 8,1). La memoria di Dio coincide con la salvezza di Noè e dei suoi. Riapparso l'asciutto, il Signore posa tra terra e cielo il proprio arco che da arma si trasforma in "promemoria" dell'alleanza stretta con Noé (cfr. Gen 9,15-16). Se il mondo dei viventi *dura*, è resistente e consistente, è perché è *duratura* la memoria che Dio ne conserva.

La memoria di Dio dà anche l'avvio alla liberazione d'Israele dall'Egitto:

Gli Israeliti gemettero per la loro schiavitù, alzarono grida di lamento e il loro grido dalla schiavitù giunse fino a Dio. Allora Dio ascoltò il loro lamento, si ricordò della Sua alleanza con Abramo e Giacobbe. Dio guardò la condizione degli israeliti e se ne prese pensiero. (Es 2,23-25)

I sensi di Dio che "ascolta" e "guarda" sono garanzia della Sua memoria. Come la memoria, così anche i sensi sono, per le Scritture, prerogativa di Dio. Solo Dio è Sensibile e la Sua sensibilità corrisponde al legame che Egli stringe col mondo, dato che i sensi rappresentano un'originaria forma di relazione di *con-tatto*. I sensi di Dio non fungono quindi da strumenti funzionali alla mnemotecnica, ma *con-sentono* con la memoria l'alleanza che Dio ha stretto col

---

<sup>1</sup> Circa la polisemia della radice ebraica *zkr*, vedi W. SCHOTTRUFF, זָכַר *zkr* RICORDARE, in E. JENNI - C. WESTERMANN, *Dizionario dell'Antico Testamento*, edizione italiana a cura di G.L. PRATO, vol. I, Torino, Marietti 1978 440-449, particolarmente 440- 445.

mondo e Israele e, in tal senso, *acconsentono* il ricordo. Memoria di Dio e Sua fedeltà a Israele sono a tal punto sinonimi che, con frequenza impressionante, le Scritture consegnano preghiere dove si domanda al Signore di ricordare. Neemia, chiede al Signore di liberare Israele dall'esilio, "ricordando la parola che Egli ha affidato a Mose" (Ne 1,8). Nel profondo della sua angoscia, il cieco Tobi così invoca: "Signore, ricordati di me e guardami" (Tb 3,3)<sup>2</sup>. Il terrore del singolo credente e di tutto il popolo è che Dio dimentichi il legame con cui è vincolato. La sensazione che Dio si sia dimenticato scatena un lamento lancinante: "Fino a quando, Signore, continuerai a dimenticarmi?" (Sal 13,2); "Perché dimentichi la nostra miseria?" (Sal 44,25); "Sion ha detto: 'Il Signore mi ha dimenticata'" (Is 49,14); "Perché ci vuoi dimenticare per sempre?" (Lam 5,20). La paura dei credenti d'essere dimenticati e così abbandonati è fugata dalla promessa fatta per bocca del Profeta Isaia:

Si dimentica forse una donna del suo bambino,  
così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere?  
Anche se queste donne si dimenticassero,  
io invece non ti dimenticherò mai.  
Ecco, ti ho disegnata sulle palme delle mie mani. (Is 49,15-16).

La tenace memoria di Dio invoca la reciprocità del ricordo d'Israele. Il ricordo del Signore, che il popolo deve custodire è uno dei punti di forza della teologia del Deuteronomio. Infatti, la parinesi dell'ultimo libro della Torah, che si presenta con uno schema piuttosto fisso, fa seguire alla prima esibizione del comandamento, l'invito al ricordo e nuova presentazione della norma:

Osserva il giorno di sabato per santificarlo, come il Signore tuo Dio ti ha comandato [...]. Ricordati che sei stato schiavo nel paese d'Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso; perciò il Signore tuo Dio ti ordina di osservare il giorno di sabato. (Dt 5,12.15)

Quella proposta dal Deuteronomio è una teologia morale della memoria. Il ricordo di Dio e delle sue opere è la forma e il criterio dell'agire credente. L'atto di fede e della fede che freme in ogni atto sono giudicati a partire dalla qualità del ricordo di Dio che realizzano. In Deuteronomio, al vocabolario della memoria si ricorre anche per significare il senso delle feste e delle istituzioni culturali che vengono storicizzate perché a loro volta attualizzino la storia

---

<sup>2</sup> Vedi, solo a titolo di esempio, anche: Nm 10,9s.; Gdc 16,28; 1Sam 1,11; 2Re 20,3; Lam 5,1; Bar 3,5; Ab 3,2; Sal 20,4; 25,6; 74, 39; 119, 49.

della salvezza. Infatti, le prescrizioni riguardanti la grande festa di Pasqua, quella delle Settimane e delle Capanne sono ricondotte al dovere della memoria: “Ti ricorderai che sei stato schiavo in Egitto e metterai in pratica queste leggi” (Dt 16,12)<sup>3</sup>. Il culto è l’ambiente in cui avviene il grande scambio della memoria: Israele ricorda le misericordie del Signore e chiede al Signore di ricordarsi del Suo popolo. La celebrazione diviene così il luogo della reciprocità della memoria *di* Dio, dove il genitivo è compiutamente “oggettivo” e “soggettivo”.

Anche nella predicazione profetica la memoria di Dio gioca un ruolo di rilievo. Essa diventa criterio del giudizio divino nei riguardi del popolo, immemore dell’alleanza con il Signore:

Chi hai temuto? Di chi hai avuto paura  
per farti infedele?  
E di me non ti ricordi,  
non ti curi?  
Non sono io che uso pazienza e chiudo un occhio?  
Ma tu non hai timore di me. (Is 57,11)<sup>4</sup>

Tuttavia il tenace ricordo del Signore potrebbe avere come oggetto non solo l’Alleanza con Israele - divenendo così sinonimo della Sua fedele dedizione – ma anche i peccati commessi dal singolo credente, o dal popolo:

Non pensano dunque  
che io ricordo tutte le loro malvagità? (Os 7,2)

Se i peccati si fissassero per sempre nella memoria infallibile di Dio, ci sarebbe spazio solo per la disperazione: il peccatore, senza via di scampo, resterebbe definitivamente ingiusto di fronte a Dio. Il Profeta Osea evidenzia, fin nel dettaglio, la micidiale memoria che il Signore conserva dell’infedeltà d’Israele/Sposa (cfr. Os 2,7-15). Quando si tradisce il coniuge, si è convinti di “farla franca”, di non venire mai scoperti. Così crede anche Israele. Ma al Signore nulla è sfuggito delle tresche della sposa. Tutto è stato conservato nella memoria e ora esplose come un grido di dolore non più trattenuto. La rabbia rende i ricordi ancor più lucidi e precisi, sicché il rendiconto rinfacciato alla donna scende fino al particolare: gli itinerari percorsi per

---

<sup>3</sup> Il motivo si riscontra con abbondanza anche nella letteratura deuteronomista (Es 13,3.9; Gios 4,7), quella esilica e postesilica (Es 12,14; Lev 23,24; Num 17,5; Neem 20,20; Est 9,28); tuttavia viene sconsigliato di appiattare sul culto il senso della memoria, visto che è importante anche lo sfondo giuridico e affettivo del termine; cfr. W. SCHOTTRUFF, זכר *zkr* RICORDARE, p. 448.

<sup>4</sup> Vedi inoltre Is 44,21s.; 46,8; 54,4; 65,17; Ez 6,9; 16,61; 20,43; 36, 31.

non mancare agli appuntamenti, i regali ricevuti dagli amanti, i segni reiterati d'ingratitude e disinteresse verso il marito, i cosmetici usati per essere ancor più seducente, i gioielli donati dallo Sposo e ora indossati proprio nei momenti dell'adulterio. L'elenco delle vigliaccherie è interrotto da due taglienti "Perciò" (Os 2,8.11) che introducono la vendetta tremenda progettata dallo Sposo. I due "Perciò" sembrano segnare i parziali del resoconto scrupoloso steso dal Marito. Se la lista è così lunga da necessitare il frazionamento delle somme, chissà il risultato finale! Esso è addirittura incalcolabile: "dimenticava me!" (Os 2,15). Tradire il coniuge significa spezzare una relazione esistente e comunque riconosciuta, ma in questo caso l'infedele, addirittura, neppure rammenta di essere legata: per lei il Marito non è tradito, giacché ella nemmeno ricorda di averne uno! Rintocca un terzo "Perciò", campana che ritma il corteo funebre di questa relazione finita:

Perciò, ecco, la attirerò a me,  
la condurrò nel deserto  
e parlerò al suo cuore.  
Le renderò le sue vigne  
e trasformerò la valle di Acòr in porta di speranza. (Os 2,16-17)

Ciò che *segue* il terzo "Perciò" non *consegue* quanto detto prima. Israele ha "dimenticato" il Signore, *perciò* il Signore dà, con abbondanza maggiore, ciò che aveva minacciato di togliere. Sa che Sua moglie Lo tradisce ed Egli è con lei generoso e attento come lo sposo più amato, atteso e desiderato. Che cosa è successo nello *spazio bianco* tra "[Ella] dimenticava me" (Os 2,15) e "Perciò io l'attirerò a me" (Os 2,16)? Dio ha dimenticato i tradimenti della donna e la propria vendetta ormai pronta, sicché la sposa Gli appare attraente e buona più che mai. Il Signore non ricorda d'esser stato dimenticato e quindi Israele non è la sposa traditrice, ma la fidanzata fedele che Egli non vede l'ora di sposare. L'oblio di Dio è a tal punto efficace che anche la sposa dimenticherà perfino i nomi dei suoi amanti (Os 2,19). L'*amnesia* di Dio è l'*amnistia* per Israele<sup>5</sup>. L'equivalenza tra dimenticanza del Signore e remissione del peccato mostra la novità che la misericordia divina crea in chi è raggiunto da essa: una volta perdonato, il colpevole non ha *mai* commesso peccato. L'infedele non solo *non è più* un malfattore, ma *non lo è mai stato*, perché, se Dio perdona dimenticando, Egli trasforma il peccatore in innocente.

---

<sup>5</sup> Le parole "Amnesia" e "Amnistia" sono sviluppi della medesima radice; cfr. M. CORTELLAZZO – P. ZOLLI, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli 1988, p. 50.

Paradossalmente, la dimenticanza di Dio pare altro linguaggio della Sua memoria. Per questo, mentre si supplica il Signore di rammentare la propria fedeltà, in forza di quello stesso ricordo, Gli vien chiesto di dimenticare le colpe:

Ricordati, Signore, del Tuo amore,  
della Tua fedeltà che è da sempre.  
Non ricordare i peccati della mia giovinezza:  
ricordati di me nella Tua misericordia,  
per la Tua bontà, Signore. (Sal 25,6-7).

Come il Signore ricorda, così dimentica. La supplica di Isaia che chiede a Dio di “non adirarsi troppo” e di non “ricordarsi per sempre dell’iniquità” (Is 64,8) trova risposta per bocca del profeta Geremia:

Tutti mi riconosceranno, dal più grande al più piccolo, dice il Signore; poiché io perdonerò la loro iniquità e non mi ricorderò più del loro peccato. (Ger 31,34)

La grande amnesia/ammistia di Dio, annunciata da Geremia, è la condizione di possibilità del ritorno d’Israele a Gerusalemme e della rinnovata entrata in possesso della Terra (cfr. Ger 31,38-40), dopo cinquant’anni di schiavitù babilonese (587-536). Il Signore scorda il debito d’Israele e quindi gli restituisce il bene della Terra. Probabilmente questa stagione, immediatamente precedente il rientro nella Terra, è il contesto in cui viene elaborata la complessa teologia dell’Anno Giubilare di cui parla Lev 25,8-55. Il Giubileo, uno degli anni santi, fissato dalla legge di Mosé, ricorre ogni 49/50 anni ed è annunciato in tutto il paese al suono dello *yobel* (tromba derivata dal corno d’ariete). In questo anno la terra è a riposo, ciascuno ritorna all’antica proprietà venduta per ristrettezze economiche, recuperando così i terreni alienati; perfino gli schiavi vengono rimessi in libertà. Le disposizioni giubilarie sono idealmente emanate dal Signore al Sinai (Lev 25,1), anteriori all’ingresso d’Israele nella Terra Promessa. In realtà il punto di vista da cui furono redatte è da collocarsi sei secoli dopo, vale a dire durante l’esilio babilonese e poco prima del ritorno nella Terra. Come il Signore, dopo cinquant’anni, dimenticando ogni debito d’Israele, gli ha restituito la Terra, così gli israeliti, ogni 50 anni, obliando le insolvenze dei propri debitori, restituiranno terra e libertà a chi, in circostanze gravose, ha dovuto cederle. Sia che si tratti di una legge disattesa, ovvero di una profezia espressa attraverso una legge impraticabile, sta di fatto che l’*amnesia/ammistia* generale

del Giubileo non pare sia mai stata applicata. Tant'è che mentre la prassi dell'Anno Santo - riposo concesso alla terra ogni sette anni - è attestata nelle Scritture (cfr. Ne 10,32 e 1Mac 6,49.53), non si riscontra alcuna menzione della pratica del Giubileo. Israele si è scordato che il Signore aveva dimenticato?

Circa il destino della memoria che Israele deve conservare nei riguardi del Signore è emblematico il fatto narrato in 2 Re 22,3-20 e ripreso in 2 Cr 34,8-28. Dopo il governo del santo re Ezechia (716-686) che intraprese un'imponente riforma religiosa contro le pratiche idolatriche, suo figlio Manasse (686-642) ricostruì tutte le alture e i pali sacri che il padre aveva demolito, introducendo nuovamente i culti alle divinità straniere. Così fece anche il suo successore Amon (642-640). A quest'ultimo, ucciso da un complotto d'ufficiali (cfr. 2 Re 18,1-21,26), subentrò Giosia (640-609) che con energia riprese le fila della riforma iniziata da Ezechia. Come gesto simbolico, che probabilmente preludeva all'unificazione del culto in Gerusalemme, nel 622 egli ordinò il restauro del Tempio. Proprio durante i lavori di ristrutturazione, venne alla luce un libro da chissà quanto tempo perduto e dimenticato. Il volume, portato alla presenza del sovrano, fu letto davanti a lui. Era il "Libro della Legge" (2Re 22,8), chiamato in 2Re 23,2.21 anche "Libro dell'Alleanza". Quasi certamente si tratta del Deuteronomio, o almeno della sua sezione legislativa (Dt 12-26). Israele aveva dimenticato proprio il Libro che gli raccomandava l'ufficio della memoria. Così facendo, il popolo non solo si era dimenticato di ricordare, ma addirittura aveva scordato di essersene dimenticato. Ascoltandone la lettura, Giosia si stracciò le vesti e pianse, anche perché il Deuteronomio esige che ogni re israelita trascrivesse, di proprio pugno, una copia del Libro, per "tenerla presso di sé e leggerla tutti i giorni della sua vita" (Dt 17,18-19).

### **1.3. La memoria di Gesù**

Gesù s'inserisce nel flusso della teologia anticotestamentaria che intravede nella memoria e nell'oblio due forme decisive del legame tra il Signore e il Suo popolo. Esempio eloquente è offerto da una parabola, attestata nel Vangelo di Matteo (cfr. Mt 18,23-35). La cifra che un servo del re deve al suo signore è pressoché impagabile; la condanna è ormai certa: verrà venduto e in tal modo saranno recuperati i soldi. Ma le suppliche del debitore muovono a pietà il sovrano che cancella, condona, dimentica il debito. Il racconto evidenzia come l'azione seguente avvenga immediatamente dopo l'incontro tra il servo e il re: "appena uscito", il servo incontra un collega, "un altro servo come lui". È pressoché ripetuta la prima scena, ma il servo - allora nella posizione di debitore - adesso è tutto compreso nel ruolo di creditore. La somma che

il socio gli deve non è poca cosa, ancorché imparagonabile con quanto spettava al re. Egli ha ben fisso nella mente ciò che gli è dovuto e, vista l'impossibilità del debitore di pagare, lo fa gettare in carcere, vale a dire proprio nel luogo dove, paradossalmente, l'inadempiente non riuscirà a trovare il denaro per saldare il debito. Il primo servo costringe il secondo a rimanere debitore e, così facendo, la memoria del credito permane incancellabile.

Ciò che muove il racconto è l'articolazione tra memoria e oblio che ne lascia trasparire l'ambivalenza nonché l'ambiguità. Il re dimentica il debito del primo servo e così lo perdona. Il servo dimentica immediatamente che la propria insolvenza è stata scordata, ma non vuole assolutamente obliare (perché altrimenti perderebbe la sua posizione di creditore?) il debito che il collega ha nei suoi riguardi. Qualora egli avesse ricordato la dimenticanza del re, avrebbe pure dimenticato il debito dell'altro. La dimenticanza che mostra la propria bontà nella decisione del re, si camuffa nell'oblio irrisconoscete del servo, come la memoria grata che quest'ultimo avrebbe dovuto conservare si svilisce nella fissazione del risentimento. È significativo notare che, nella parabola, la bontà del perdono e la malvagità del rancore siano rese attraverso il carattere ambivalente e ambiguo che accomuna memoria e oblio.

Come per l'Antico, così anche per il Nuovo Testamento l'ambivalenza e l'ambiguità di memoria e oblio diventano uno dei linguaggi privilegiati per dire la relazione tra Dio e Israele, tra Dio e il mondo intero. Ne dà testimonianza il Cantico di Maria che, citando il Salmo 98,3, motiva il compimento delle promesse messianiche riferendosi alla tenace memoria del Signore (Lc 1,54-55). Così pure la preghiera di Zaccaria, appropriandosi delle parole di Lev 26,42 e del Salmo 105,8-9 (cfr. Lc 1,72-74). Con espressione insaporita d'ironia, il Signore Gesù rivela che la memoria del Padre si estende da Israele ad ogni fenomeno che vede la luce del mondo; tant'è che perfino una piccola creatura, agli occhi di tutti quasi priva di valore, è oggetto del Suo ricordo premuroso:

Cinque passeri non si vendono forse per due soldi? Eppure nemmeno uno di essi è dimenticato davanti a Dio. Anche i capelli del vostro capo sono tutti contati. Non temete, voi valete più di molti passeri. (Lc 12,6-7)

La seconda anta del dittico lucano, presenta le preghiere e le elemosine come oggetti della memoria di Dio. In questi termini, infatti, ne parla l'Angelo al centurione Cornelio: "Le tue preghiere e le tue elemosine sono salite, in tua memoria, innanzi a Dio" (At 10,4; cfr. At 10,31).

La memoria di Dio, però, è pure capace di ritenere anche il ricordo del male, così com'è attestato nell'Apocalisse: "Dio si ricordò di Babilonia la grande, per darle da bere la coppa di vino della sua ira ardente" (Ap 16,19; cfr. Ap 18,5). Tuttavia, la Lettera agli Ebrei - riferendosi per ben due volte a Ger 31,34 (Eb 8,12; 10,17) - afferma che, quando Dio perdona, dimentica i peccati e le offese.

Nel Nuovo Testamento la memoria gioca un ruolo decisivo nella rivelazione della identità di Gesù; infatti, se confrontate con le Scritture Antiche, le Nuove operano una sorta di *equiparazione* tra la memoria di YHWH e quella di Gesù.

L'*equiparazione* trova un luogo di particolare emergenza nel racconto lucano della crocifissione del Signore. A differenza degli altri Evangelisti, Luca non solo menziona che Gesù fu condannato e crocifisso insieme a due malfattori (Lc 23,32-33), ma continua a parlare di loro (Lc 23,39-43); anzi sembra che il primo riferimento ai due malviventi abbia la funzione di preparare la scena di Lc 23,40-43 che non ha paralleli negli altri Vangeli:

Ma l'altro lo rimproverava: "Neanche tu hai timore di Dio e sei condannato alla stessa pena?" Noi giustamente perché riceviamo il giusto per le nostre azioni, Egli invece non ha fatto nulla di male". E aggiunse: "Gesù, ricordati di me quando entrerai nel Tuo regno". Gli rispose: "In verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso".

La particolarità lucana fa del *buon ladrone* "un personaggio di prima grandezza e una figura chiave del terzo Vangelo"<sup>6</sup>, giacché egli riesce a scorgere in modo unico il Mistero di Gesù, cogliendone, proprio sulla croce, due aspetti decisivi e indissolubili: la misericordia e la regalità messianica. La professione di fede del malfattore pentito si riassume, di fatto, nella significativa richiesta di essere ricordato. Che la confessione nella *memoria salvifica di Gesù* si trovi all'interno del Vangelo di Luca, così attento alla memoria fedele di Dio, rende l'affermazione del *buon ladrone* di singolare rilievo poiché realizza lo scambio tra la memoria di YHWH e quella di Gesù e, in tal modo le identifica.

L'*equiparazione* neotestamentaria non si limita al soggetto della memoria (è Gesù che, ricordando, salva), ma investe anche l'oggetto della stessa (è Gesù che deve essere ricordato) e, in tal modo attua la reciprocità biblica tra la memoria che Dio conserva del popolo e quella che Israele è tenuto a serbare nei riguardi di Dio. Il Signore ne fa esplicita richiesta durante l'Ultima Cena, così com'è attestato, manco a dirlo, nel Vangelo secondo Luca:

---

<sup>6</sup> P. TREMOLADA, "E fu annoverato tra gli iniqui". *Prospettive di lettura della Passione secondo Luca alla luce di Lc 22,37 (Is 53,12d)*, Roma, Pontificio Istituto Biblico 1997, p. 213. Si veda tutta la sezione riguardante l'unità narrativa della Passione secondo Luca: pp. 173-231.

Poi preso un pane, rese grazie, lo spezzò e lo diede loro dicendo: “Questo è il mio corpo che è dato per voi; fate questo in memoria di me”. Allo stesso modo dopo aver cenato, prese il calice dicendo: “Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che viene versato per voi”. (Lc 22,19-20; cfr. anche 1Cor 11,23-25)

Ancorché a Jeremias vada riconosciuto il merito d’aver dimostrato lo sfondo schiettamente biblico del comando del Signore di “fare memoria”<sup>7</sup>, svincolandolo dalle interpretazioni che lo appiattivano sui rituali dei conviti funebri ellenistici, stupisce il carattere poco sfumato della sua ipotesi. Stando al grande studioso, giacché nella letteratura biblica e nella liturgia ebraica *anamnésis* ha “in prevalenza”<sup>8</sup>, “quasi sempre”<sup>9</sup> Dio come soggetto, non è sostenibile che la richiesta di Gesù sia rivolta ai Discepoli. Meglio: i Discepoli devono sì “fare questo”, frangere il pane, ma affinché Dio si ricordi del Suo Messia e compia le opere che ha promesso. YHWH e non i Discepoli devono ricordarsi di Gesù. Simile congettura sarebbe confortata anche da fatto che, nella sera di Pasqua, la liturgia ebraica prevede, nella terza benedizione dopo il pasto, una preghiera che chiede a Dio di ricordarsi del Messia<sup>10</sup>. In definitiva, Gesù domanderebbe alla comunità che celebra l’Eucaristia di far sì che Dio si ricordi del Suo Messia, portando a compimento nella *parusia* l’opera che il Messia stesso ha iniziato.

L’innegabile indole escatologica, suggerita anche dalla più antica interpretazione del gesto Eucaristico, offerta da Paolo (“Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché Egli venga” [1Cor 11,26]), non deve però impedire di scorgere la variegata morfologia del fenomeno della memoria nel Nuovo Testamento. Mi sembra, infatti, che Jeremias - giustamente preoccupato di difendere l’originalità biblica delle parole di Gesù da interpretazioni troppo legate a modelli di comparazione tra fenomeni religiosi diversi – realizzi il proprio intento quasi esclusivamente facendo riferimento all’Antico Testamento e alla Liturgia ebraica. A dirla tutta, nemmeno la sua analisi dei testi anticotestamentari è esente da una certa semplificazione. Infatti, affermare che “in prevalenza” e “quasi sempre”, nell’Antico Testamento *anamnésis* ha Dio per soggetto non significa che “sempre” ed “esclusivamente” Dio sia il soggetto di tale voce verbale. Insomma: non è possibile trarre una conclusione che esigerebbe il sostegno della totalità delle ricorrenze testuali, quando queste sono solo parziali, sebbene preponderanti. Infatti, non

---

<sup>7</sup> Cfr. J. JEREMIAS, *Le parole dell’Ultima Cena*, Brescia, Paideia 1973, pp. 296-306.

<sup>8</sup> J. JEREMIAS, *Le parole dell’Ultima Cena* 308.

<sup>9</sup> J. JEREMIAS, *Le parole dell’Ultima Cena*, p. 314.

<sup>10</sup> J. JEREMIAS, *Le parole dell’Ultima Cena*, pp. 314-315.

mancono testi importanti in cui l'azione della memoria (tradotta dalla LXX con *anamnēsis*) abbia per soggetto il popolo o il singolo credente. Il dato è significativo perché rappresenta la risposta all'invito di Dio di effettuare lo scambio, la reciprocità della memoria, che trova proprio nel culto un luogo di speciale emergenza: il popolo, grato, ricorda la memoria fedele di Dio. Inoltre - giocando la propria argomentazione quasi unicamente nel confronto tra la sensibilità anticotestamentaria e la mentalità ellenistica - Jeremias sembra mancare il bersaglio della particolarità con cui il Nuovo Testamento parla della memoria. Non solo: concentrandosi sulla questione del senso della memoria nell'Ultima Cena, lo studioso non pare accorgersi che tutto il Nuovo Testamento - e specialmente le narrazioni evangeliche - altro non è se non la grande memoria di Gesù custodita dalla Comunità. L'evento della Risurrezione del Signore, infatti, ha dato impulso alla ripresa, "a futura memoria", di tutta la vicenda di Gesù, che viene riletta alla luce della Pasqua e *at-testata* negli Scritti neotestamentari.

Il ricordo delle parole del Signore permette ai Discepoli d'interpretare perfino il loro difficile destino futuro:

Ricordatevi della parola che vi ho detto: Un servo non è più grande del suo padrone. Se hanno perseguitato me perseguiteranno anche voi; se hanno osservato la mia parola, osserveranno anche la vostra [...] Io vi ho detto queste cose perché, quando giungerà la loro ora, ricordiate che ve ne ho parlato. (Gv 15,20.16,4)

Non solo: la memoria di Gesù è a tal punto decisiva per il credente che il Padre invia lo Spirito Santo innanzitutto perché ci si ricordi di Lui, come il definitivo "Deuteronomio":

Queste cose vi ho detto quando ero ancora tra voi. Ma il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, Egli v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto. (Gv14,26)

Il ricordo di Gesù è così efficace da sciogliere in lacrime la viltà di Pietro (cfr. Mt 26,75) e da motivare il soccorso ai deboli da parte della Chiesa (cfr. At 20,35). Insomma: dimenticarsi del Maestro significa mancare di fede e negarsi la possibilità di comprendere. Ben lo mostra il lamento del Signore durante una traversata del Lago di Tiberiade

Gesù chiese: "perché uomini di poca fede, andate dicendo che non avete il pane? Non capite ancora e non ricordate i cinque pani per i cinquemila e quante ceste avete portato

via? E neppure i sette pani per i quattromila e quante sporte avete raccolto? (Mt 16,8-10; cfr. anche Mc 8,18).

Le parole di Gesù risuonano cariche d'amarrezza, visto che - come la narrazione di Matteo lascia presumere - la seconda moltiplicazione dei pani è avvenuta qualche ora prima. Riprendendo l'ipotesi di Jeremias, si potrebbe dire che qualora sconcertasse il fatto che Gesù chieda ai Discepoli di "fare memoria" proprio di Lui attraverso il mistero della Pasqua, così com'è anticipato e spiegato nell'Eucaristia, dovrebbe sbalordire anche la grande memoria di Gesù costituita dal Nuovo Testamento. Anzi appare molto verosimile che la memoria di Gesù attestata nelle Scritture sia sorta proprio intorno al ricordo di Gesù attuato nella frazione del Pane, pratica certamente più "antica" delle Scritture, tant'è che esse stesse la ricordano<sup>11</sup>. Perdere di vista quanto appena detto, significa smarrire proprio la specificità e la "pretesa" neotestamentaria circa la memoria, che concorre al riconoscimento di Gesù come il Figlio di Dio. D'ora in avanti è la Suo ricordo, sia in senso soggettivo sia oggettivo, a salvare il mondo.

#### **1.4. L'Eucaristia: Memoriale discreto che si lascia dimenticare**

Dopo quanto si è detto circa *la memoria di Gesù*, dimensione imprescindibile e decisiva per la vita del credente, risulta quantomeno singolare che proprio ciò che dovrebbe conservare la Memoria (una Memoria a tal punto efficace da rinnovare la Presenza del Ricordato) sia discreto come un pezzo di pane e quindi facilmente dimenticabile. Ritengo che questo fenomeno riveli qualcosa dello stile di Gesù. Egli chiede di essere ricordato realizzando in tal modo la reciprocità della Sua Memoria che salva, eppure è così la Sua presenza è così mite da non attirare attenzione, proprio come la vita. Ciascuno vive senza sapere di vivere e senza ricordarsi di vivere. La vita è donata incessantemente e in modo così discreto che chi la riceve dimentica d'averla ricevuta e di riceverla in ogni istante. L'Eucaristia evangelizza la memoria, impedendole di assumere figure caricaturali. Infatti, se è vero che la memoria è condizione di possibilità dell'identità del singolo e della società; se senza memoria risulta impraticabile la cura delle cose, l'"avere a cuore", la gratitudine e la fedeltà, è altrettanto vero che la memoria è alimento preferito dei rimorsi che a volte negano l'accesso alla via della pace. Non solo: della memoria si nutrono anche rancori e risentimenti, fossati attorno all'Io, che difficilmente la misericordia può guardare. Anche le ossessioni affondano le loro radici nel terreno della memoria; "chiodi fissi" con cui si scavano tane per ripararsi dalla severa luce delle perdite e

---

<sup>11</sup> 1Cor 11,23-25 ne è significativo esempio.

dei “No!” di cui è costellata la vita. Inoltre, la catena dei ricordi, con cui s’intende trattenere il mondo e la propria vita, a fatica cela la voracità bulimica che ne salda gli anelli. Alla memoria si può ricorrere anche come estremo, disperato e, per certi versi, ridicolo tentativo di allontanare la morte, o quantomeno di prolungare l’esistenza. Significativamente i dannati dell’*Inferno* dantesco sono assillati dal tormento di farsi ricordare. Il Pane Eucaristico, Memoria che si lascia dimenticare, guarisce le malattie che possono affliggere i ricordi.

L’Eucaristia evangelizza anche la dimenticanza, perché è opaco è pure l’oblio. Senza di esso è impossibile il perdono, come attesta la sintomatica parentela che, nelle lingue sassoni, stringe i verbi “perdonare” (il tedesco *vergeben* e l’inglese *forgive*) e “dimenticare” (il tedesco *vergessen* e l’inglese *forget*). Inoltre se è vero che senza la memoria non ci sarebbe percezione del tempo, è altrettanto vero per l’oblio. Infatti; non si potrebbe recuperare il passato se, in certo qual modo, non si dimenticasse il presente. Risulta impossibile ritrovare la densità del presente senza sospendere, almeno momentaneamente, il passato e il futuro. E così è quasi improbabile cogliere la novità sorprendente del futuro se non si mettessero tra parentesi, almeno per un attimo, il passato e il presente. Tuttavia, la dimenticanza è anche la ribalta su cui va in scena la tragedia d’ogni genere d’infedeltà. *S-cordare* impedisce di *tenere-nel-cuore* la persona o l’ambiente verso i quali si è chiamati alla fedeltà. La dimenticanza rade a terra il paese dei *ri-cordi*, riducendolo ad una terra di nessuno, dove i precedenti abitanti sono sostituiti con leggerezza. Provocando l’infedeltà, l’oblio invita anche le sue sinistre parenti quali l’irricoscenza, la superficialità e il disinteresse anoressico che nessun gusto coglie nel mondo. Non solo, si nota un’insospettata somiglianza con ciò che la memoria può causare. Infatti, se la memoria può trasformarsi nell’ossessione che imbottisce di ricordi i vuoti provocati dai “No!” e dalle “perdite” della vita - profezie dell’ultimo “No!” e della definitiva perdita della morte - l’oblio, dal canto suo, può addirittura rimuovere la consapevolezza dei “No!” e delle perdite, come bene la lezione freudiana ha insegnato. La memoria si sforza di riempire l’abisso della morte, mentre l’oblio lo dimentica ancorché esso sia suo stretto congiunto. L’Eucaristia che lega singolarmente a Sé la dimenticanza e la memoria cura le infermità dell’oblio, scoprendovi comunque un Vangelo.

Chi si ciba del Pane della Memoria, diventando ciò che mangia, è fedele alle proprie relazioni, al mondo e a Colui che l’ha creato e salvato. Chi si nutre del Pane Eucaristico, diventando ciò che mangia, è persona che *si ricorda* di fare il bene nello stile di Gesù, sapendo che è proprio di quello stile che il bene *si faccia anche dimenticare*: “non sappia la tua sinistra...”. Lasciarsi dimenticare dona leggerezza alla fedeltà e al bene praticato, evitando che si trasformino in monumentali promemoria che occupano e invadono la scena del mondo,

impedendo che il mondo sorga e si mostri. Chi si nutre del Pane Eucaristico non è ossessionato dal farsi ricordare, perché sa che Qualcuno dalla memoria più fedele e tenace già ricorda i suoi giorni. E proprio in questo atteggiamento sta il germe della fede nella Risurrezione.

La Comunità che prende forma dal Pane e dalla Sua discrezione è un popolo capace di Silenzio. Il Silenzio non è l'assenza di parole o l'intervallo tra una parola e un'altra, ma è l'ambiente vitale da cui nascono le parole, la condizione di possibilità perché le parole si diano. Il Silenzio del Pane Eucaristico rende possibili tutte le parole del mondo, ospitando e guarendo addirittura i lamenti, le parole violente e le bestemmie. Una parrocchia senza Silenzio Eucaristico rischia di correre invano, producendo solo rumore che non fa sentire nient'altro che se stesso. Il Silenzio è ciò che permette di capire se ciò che sento è il grido del povero di ogni genere, o l'eco della mia presenza assordante: sono sicuro che il grido che odo sia quello del povero o non piuttosto quello del mio bisogno che qualcuno abbia bisogno?

## **2. PANE DEL LEGAME E DELLA SOLITUDINE**

### **2.1. Il Pane da mangiare**

La seconda caratteristica del Pane Eucaristico, che vorrei evidenziare nasce dalla semplicissima constatazione che il Pane, come ogni pane, è qualcosa che si mangia. La Comunità dei credenti si raduna attorno ad una Presenza e ad un Cibo da mangiare. Vale la pena soffermarsi su questo elementare gesto della vita, poiché Gesù stesso si è soffermato su di esso, evangelizzandolo e scoprendo in esso una Buona Notizia da annunciare.

### **2.2. Il pane, testimone della nascita<sup>12</sup>**

Il capitolo sesto del Vangelo secondo Marco (Mc 6,30-44) presenta Gesù in un "luogo solitario" e in mezzo a due gruppi di persone, diversamente connessi con la fame. Il primo gruppo è rappresentato dagli Apostoli, tanto impegnati dalle cose da fare (ancorché sacrosante come la predicazione del Vangelo), da non avere nemmeno il tempo di mangiare. Essi tuttavia s'interessano della fame degli altri, quasi per una, seppur nobile, proiezione che li avvicina al bisogno della gente, ma allontana da se stessi l'identico bisogno. L'altro gruppo è composto dalla folla, a tal punto ghermita dalla situazione che sta vivendo (sia pur benedetta come l'ascolto del Vangelo) da non

---

<sup>12</sup> Le riflessioni che seguono sintetizzano quanto ho cercato di esporre in G.C. PAGAZZI, *In principio era il Legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Assisi, Cittadella 2004, pp. 14-54.

preoccuparsi della propria fame. I due gruppi si trovano attorno a Gesù che si mette “a insegnare loro molte cose” (Mc 6,34). Il racconto evangelico non restituisce altra parola di quel magistero se non il fatto che Gesù sfama chi non ha tempo di mangiare e chi non s’impensierisce per la propria fame. Il “luogo solitario”, dove Gesù attira tutti, sembra diventare il territorio della rivelazione del bisogno e il paesaggio del bisogno come rivelazione. Del resto, ben lo attesta il lungo discorso di Gesù nella sinagoga di Cafarnao, che svolge il senso del segno dei pani con parole che risulteranno dal tono “troppo duro” (cfr. Gv 6,26-58).

La costellazione composta da “luogo solitario/solitudine”-“fame/sete” non è nuova alla Sacra Scrittura. Come dimenticare, infatti, la fame e la sete d’Israele nel deserto, a cui certamente si riferisce la narrazione della moltiplicazione dei pani? La costellazione “luogo solitario/solitudine”-“fame/sete” può orientare anche la lettura della vicenda di Gesù. Con il battesimo al Giordano, essa costituisce il portale d’ingresso nella “vita pubblica” del Maestro di Galilea. Egli stesso, infatti, nel deserto in cui è stato “spinto” dallo Spirito (Mc 1,12), ha fame. Fame e sete sono ben presenti anche nel seguito della storia di Gesù narrata dai Vangeli: la sete presso il pozzo di Sicàr (cfr. Gv 4,1-42); la sete sulla croce, provata da Gesù “per adempiere le Scritture” (cfr. Gv 19,28); i banchetti ai quali partecipa (le nozze di Cana, i conviti con i pubblicani e i peccatori, in casa del fariseo Simone, a Betania e la Cena finale con i Suoi). Non si possono inoltre dimenticare le parabole che hanno per oggetto un convito, come quella del banchetto di nozze del figlio del re (Mt 22,1-14), o del padrone che serve a tavola i suoi domestici fedeli (Lc 12,35-40), ovvero quella dell’amministratore saggio che “distribuisce a tempo debito la razione di cibo” e del servo ingordo e ubriacone (Lc 12,41-48). Così pure la parabola circa il posto da occupare a tavola (Lc 14,7-11) e l’insegnamento riguardante le persone da invitare ai propri banchetti (Lc 14, 12-14). Sono da annoverare anche quelle che concernono i lavori direttamente connessi al reperimento del cibo: la semina e il raccolto nei campi (Mt 13,3-9.24-30), la pesca nel lago (13,47-50), la preparazione del pane (Mt 13,33) e il condimento di pietanze (Mt 5,13). Impossibile non ricordare inoltre la parabola di quel figlio scapestrato che, dopo aver sperperato l’eredità paterna ricevuta in anticipo, si ritrova a pascolare maiali, abbandonato dai compagni di baldoria di un tempo. Proprio l’impossibilità a saziare la fame lo conduce a “rientrare in se stesso” (Lc 15,17) Inoltre giova menzionare che il miracolo di Gesù più raccontato dai Vangeli - ben sei ricorrenze – Lo presenta come Colui che sfama la gente<sup>13</sup>. Le azioni compiute da Gesù per nutrire le folle – prende il pane, rende grazie, lo spezza e lo offre<sup>14</sup> - sono identiche a quelle dell’Ultima Cena, al momento del dono del Pane Eucaristico, indicando in questo modo il nesso e il rimando reciproco tra i due banchetti. Rimanendo nel contesto delle ultime

---

<sup>13</sup> Mc 6,30-44; 8,1-9; Mt 14,13-21; 15,32-39; Lc 9,10-17; Gv 6,1-13.

<sup>14</sup> Gv 6,11 non menziona l’azione di “spezzare” il pane da parte di Gesù, tuttavia è significativa la duplice ricorrenza del sostantivo “pezzi” (Gv 6,12-13) per indicare il pane avanzato e raccolto.

ore di Gesù, non si può certamente scordare che il comando, da Lui lasciato durante quella Cena - “fate questo in memoria di me” – verte il “mangiare” il Suo corpo e il “bere” il Suo sangue. Vista la frequenza e l’importanza che Gesù accorda al mangiare e al bere, stride che le persone che Gli sono più vicine e Lo seguono non riescano nemmeno a “trovare il tempo per mangiare” (Mc 6,31) negando alla fame l’attenzione che merita. Gesù, però, attira tutti, Apostoli e folla, in quel luogo deserto affinché ascoltino la parola della fame. Ma è davvero così difficile tendere l’orecchio alla voce, anzi al grido della fame?

La fatica di chiedere, di dar voce a ciò che si “patisce”, come l’emozione o il bisogno, sembra segnare l’esistenza di ciascuno fin dalla nascita. Anzi, proprio quest’evento coincide col passaggio al “mondo dei bisogni”. Infatti, durante la gestazione, tutto ciò che è necessario (nutrimento e protezione) è ottenuto ancor prima di venire richiesto e riconosciuto come diverso dall’Io; cosa che avviene invece nel fenomeno del bisogno. Infatti il soggetto affamato o assetato è costretto a riconoscere la differenza tra sé e il pane, tra sé e l’acqua. E come le emozioni, le “passioni”, anche il bisogno è un’emergenza della passività che abita l’Io, perché, come le prime, anche il bisogno è ospite dell’Io senza che l’Io possa volerlo (non si decide di aver fame) e prima che l’Io possa prendere posizione nei suoi riguardi. Con un cambiamento a dir poco traumatico, attraverso la nascita, si passa al linguaggio del bisogno e quindi all’ammissione di un “oggetto”, di qualcosa-che-sta-davanti/fuori e non fa parte dell’Io. Questa già cruciale mutazione è resa ancor più difficile dall’ambivalenza dell’evento della nascita, indispensabile per venire alla luce, eppure *mortalmente* pericoloso e per niente scontato. Della stessa grandezza è solo la morte. Non per niente si nasce gridando. Il “grido” di chi è appena nato rappresenta il primo respiro e bisogno, la prima apertura al mondo, la prima inarticolata voce che risuona come un’invocazione e un lamento.

Tuttavia, anche dopo la nascita al mondo dei bisogni e degli “oggetti” (pane, acqua...), permarrrebbe una profonda traccia e un’atavica nostalgia dell’*onnipotenza* della vita prenatale, dove non si avvertiva il bisogno di niente e nessuno sicché niente e nessuno aveva diritto di esistere all’infuori dell’Io. Proprio per questo, la percezione di qualcosa o di qualcuno al di fuori di sé e diverso da sé può riaprire una ferita all’Io, suonare come un insulto alla sua onnipotenza e completezza, rappresentare un insensato spettacolo che non-si-vorrebbe-vedere, vale a dire: si “invidia”. L’etimologia di “invidiare” (*in-videre*) custodisce proprio il senso di “incapacità di vedere”, di “intolleranza alla vista”. L’invidia può spingere, con vero e proprio accanimento, alla negazione del bisogno per smentire l’oggetto che esso manifesta; e questo nella speranza di conservare l’onnipotenza perduta. Quando non si riesce a negare l’oggetto del bisogno, almeno lo si disprezza. Tale disprezzo potrebbe rappresentare il terreno dove affondano le radici dell’interpretazione negativa del bisogno, la cui espressione filosoficamente rigorosa è, a dire di

alcuni, riconducibile a Platone. Stando al grande filosofo, infatti, il bisogno indicherebbe soltanto povertà e mancanza, di qui la necessità di superarlo.

Fame e sete, riconoscimento iniziale del mondo, testimonierebbero invece, con impetuosa veemenza, ciò che non-si-vuol-vedere: il pane e l'acqua sono realtà diverse dall'Io (questo già ferisce); non solo: esse sono necessarie e buone per l'Io (ciò appare come un vero e proprio affronto). La fatica di chiedere, o addirittura l'avversione a chiedere, rappresenterebbe la fatica a legarsi con il mondo, o addirittura la rinuncia a nascere: traccia, questa, del rifiuto di "perdere la propria vita" *di prima*. "Ma chi perde la propria vita per causa mia, la troverà" (Mt 16,25). La "causa Sua" pare inscritta nelle pieghe dell'anima di ognuno molto più e molto prima di quanto s'immagini. Il mancato riconoscimento del bisogno e del suo senso sarebbe quindi sintomo della rimozione della nascita e del legame con il mondo.

Invidiando l'oggetto di cui si abbisogna, paradossalmente, l'Io recide il proprio legame col mondo che gli permette di vivere e il suo "narcisismo" si trasforma in vera e propria "narcosi" dell'anima. Non è raro, infatti, che l'energia del bisogno, a forza privata dell'oggetto, si ritorca contro l'Io, devastandolo come avviene in alcune forme depressive. "Sepolto vivo", il bisogno si troverebbe quindi costretto ad uscire in forme di domande caricaturali, oscillanti tra inappetenza e voracità.

Gesù stesso prova la violenta ambivalenza della fame che, nel deserto del tentativo e della tentazione, può provocare strani miraggi e una voracità insaziabile. Proprio su questa ambivalenza s'innesta la prima istigazione del diavolo (cfr. Mt 4,1-4). La fame è piacevole condizione per vivere o sinistro marchio della morte, da superare immediatamente e con avidità trasformando le pietre in pane? Essa è necessità che invoca e canta la prodigalità della vita o cieco impulso verso tutto e verso niente? Ospitando la fame, Gesù ne intuisce e onora l'enigma, scoprendone l'inaudita profondità: quando si ha fame e si chiede il cibo, si *ri-chiede* la relazione con Dio, perché il bisogno è traccia originaria di questo legame: "Sta scritto: 'Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio'". L'affermazione, di primo acchito, può suonare come disprezzo o dominio altezzoso del proprio bisogno. Essa, invece, rappresenta la liberazione dell'altissima esigenza del bisogno stesso. "Non di solo pane vive l'uomo"; infatti, per poter vivere, egli necessita della Parola di Dio, vale a dire di qualcosa che *viene dal di fuori di lui ed è diverso da lui*; ma questo è proprio ciò che quotidianamente fame e sete, chiedendo pane ed acqua, confessano. Il digiuno di Gesù nel deserto non mira quindi a castigare la fame, ma a riconoscere che è Dio a nutrire; tant'è che, al termine della tentazione, "angeli Lo servirono" (Mt 4,11), nell'evidente senso di "nutrirLo". In questo modo, la prova della fame e sete diviene per Gesù il luogo di rilettura delle

Scritture che presentano Dio come Colui “che dà il cibo ad ogni vivente, perché eterna è la Sua misericordia” (Sal 136, 35) e dal quale “tutti aspettano il cibo in tempo opportuno” (Sal 104,27).

Agli occhi del Figlio fame e sete parlano del Padre e della Sua attenzione perché Egli “sa” ciò di cui si “ha bisogno” (cfr. Mt 6,32). Gesù riesce a vivere il bisogno come una rivelazione del Padre perché, pur nella fatica del tentativo e della tentazione, lo ospita, affidandosi a Colui che unicamente può nutrire. Chi invece tenta di rispondere all’impellenza del bisogno con “poca fede” (Mt, 6,30) è costretto a porre domande piagnucolanti, bloccate e senza sbocco: “Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo?” (Mt 6,31). Oppure, non cogliendo l’alta esigenza intrinseca a fame e sete, chiede il pane solo per “saziarsi” (cfr. Gv 6,26-29) e l’acqua per smettere la fatica di attingere (cfr. Gv 4,15). Ovvero, con ingenua generosità, dichiara di “non avere tempo” di mangiare (cfr. Mc 6,31). Così facendo, però, il bisogno si presenta nuovamente con il suo aspetto bifronte che procura “inutile affanno” e “preoccupazione” (cfr. Mt 6,25.31-32). Sciolto dalla sua ambivalenza, il bisogno diventa invece riconoscimento della propria nascita, pro-vocazione a “chiedere”, “cercare”, “bussare”, “perché chiunque chiede riceve, e chi cerca trova e a chi bussa sarà aperto” (Mt 7,8), visto che il Padre dà “cose buone a quelli che Glielo domandano” (Mt 7,11).

Il ricorso alla “fame” per indicare la propria relazione con Dio - “Mio cibo è fare la volontà di Colui che mi ha mandato” (Gv 4,34) - non rappresenta allora per Gesù un espediente retorico per imprimere forza di convinzione al Suo discorso, o una semplice allegoria, ma consiste in una vera e propria rivelazione. Come il Tesoro del Regno, s-coperto *nella* ferialità del campo, Gesù ri-vela, anche e perfino *nella* “quotidianità” di fame e sete, il mistero della Sua nascita, il proprio legame di Figlio con il Padre. Fame e sete diventano vocabolario di carne e sangue per dire il mistero del proprio essere il Figlio. Ben lo attesta l’invocazione che sta al centro delle sette richieste, contenute in quella preghiera che è innanzitutto *di Gesù* e con la quale ai Discepoli è concesso invocare il Padre: “dacci oggi il nostro pane quotidiano” (Mt 6,11). La pro-vocazione della fame diventa invocazione del Padre che si rivela nutrendo ogni creatura. Se è vero che “mai un uomo ha parlato come parla quest’uomo!” (Gv 7,46), è altrettanto vero che “mai un uomo ha mangiato come ha mangiato quest’uomo”. La singolare attenzione accordata a fame e sete mostra inoltre che l’originaria relazione con il mondo - testimoniata fin dalla nascita dal fenomeno del bisogno - non solo non viene rimossa, ma è vissuta da Gesù in modo da permetterGli la Sua altrettanto singolare capacità di osservare il mondo *senza invidia*, cioè proprio con gli stessi occhi di Chi, creando, ha visto buone tutte le cose (cfr. Gen 1,31). Rivelandosi come *il Vangelo del bisogno*, “buona notizia” che scioglie l’ambivalenza di fame e sete, Gesù si mostra anche come l’annunciatore del *Vangelo inscritto nel bisogno* il quale, provocando, invoca e realizza un legame.

### 2.3. La nascita, la solitudine e il legame

Nutrita la gente e congedati tutti (Discepoli compresi), Gesù si reca su una montagna a pregare. Marco è più sobrio nel descrivere Gesù sul monte, Matteo invece sottolinea il fatto che Egli si trova “solo” (*mónos*, Mt 14,23); così pure il Quarto Vangelo che dà ancor più risalto all’evento rafforzando l’avverbio con un pronome: “Lui solo” (*autós mónos*, Gv 6,15). Anzi, il testo lascia addirittura presagire che la solitudine di Gesù ha pure i contorni della “fuga”, dell’uscita da un ambiente che costringe e avvillappa<sup>15</sup>; infatti la folla voleva “prenderLo” (Gv 6,15) per incoronarLo re. Il racconto evangelico mostra un passaggio diretto dalla questione della fame e del mangiare alla solitudine orante di Gesù. L’unico ad accogliere il bisogno, rivelandone il senso, è anche l’unico in grado di abitare la solitudine. Ritengo che questa trama testuale (*s-coperta* del bisogno ed “esperienza” della solitudine) sia rilevante al fine di mostrare il senso della solitudine di Gesù, espressione affettiva della Sua singolarità.

L’*accoglienza* del bisogno apre lo spazio al *raccoglimento* della solitudine perché la solitudine comporta, innanzitutto, “separazione” e il bisogno rappresenta una delle più evidenti tracce della *separazione* originaria avvenuta nella nascita<sup>16</sup>. Abbandonata l’origine, dov’è possibile percepirsi come il tutto, l’unico e l’onnipotente, si accede al mondo dei bisogni e degli oggetti. Il bisogno, in questo modo, attesta una *doppia separazione*: quella dall’origine, e quella, già ricordata, che differenzia il soggetto dagli oggetti del mondo, che il bisogno domanda. La separazione che caratterizza la solitudine si troverebbe, quindi, già annunciata nel fenomeno del bisogno, poiché esso richiama l’originaria separazione tra l’Io e le condizioni di possibilità della sua vita. Il sentimento che normalmente accompagna la separazione è l’angoscia. Vivendo la solitudine – certamente non caratterizzata da olimpica serenità, tant’è che è anche il risultato di una “fuga”<sup>17</sup> – Gesù si mostra come Colui che, ospitando il bisogno e rivelandone il senso, custodisce pure la separazione che il bisogno porta con sé come traccia della nascita. La solitudine è provata da Gesù proprio nei momenti *cruciali* della Sua vicenda, dove è in gioco l’orientamento della Sua missione e ultimamente il mistero della Sua identità, in ambo i casi il fine stesso della Sua nascita. Quanto detto potrebbe gettare nuova luce sulle drammatiche domande avanzate da Gesù dopo le ripetute e

---

<sup>15</sup>Cfr. “S”, alcuni manoscritti della *vetus latina* e la *vulgata* che rendono “fuggi”.

<sup>16</sup> La stessa parola “solitudine” custodisce in sé l’idea di “separazione”; essa infatti deriva dal latino “solum”, proveniente dalla radice indoeuropea “se-” che indica “separazione”. Cfr. le voci “solitudine” e “solo” in M. CORTELLAZZO – P. ZOLLI, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli 1988, pp. 1224-1225.

<sup>17</sup> R. VIGNOLO classifica il “cercare Gesù” (*zêtein Iêsoun*) del Vangelo secondo Marco attraverso una bipartizione fondamentale, in base al valore (positivo o negativo) attribuito alla Sua figura da parte di chi lo cerca: una *ricerca captativa*, di appropriazione, e una *ricerca ostile*, di delegittimazione o eliminazione. La reazione di Gesù nei riguardi della prima modalità di ricerca, più vicina all’inseguimento che alla sequela, è quella di “ritirarsi”, di “andare altrove”. Cfr. *Cercare Gesù: tema e forma del Vangelo di Marco*, in *Marco e il suo Vangelo*, a cura di L. CILIA, Cinisello Balsamo, San Paolo 1997 77-114.

diffidenti provocazioni dei farisei, che in Lui causano “un profondo sospiro” (Mc 8,11), e dopo che gli stessi Discepoli mostrano di “non capire ancora” (Mc 8,21). Irriducibili alla mera raccolta d’informazioni e alla posizione di un *problema* catechistico, con l’intenzione di verificare il livello di conoscenza dogmatica dei Discepoli, queste domande - “Chi dice la gente che io sia?”, “E voi chi dite che io sia?” (Mc 8,27-28) – lasciano trasparire l’angoscia di chi è solo con il carico del proprio unico mistero da interpretare. A differenza del “problema” che si chiude con la soluzione, la domanda non reclama una *soluzione*, ma provoca chi la pone e chi l’ascolta a *ri-solversi* in essa. “La domanda, così come la nascita, incute paura e angoscia [...]. Tuttavia, per quanto rischiosa possa essere la domanda, essa, così come pure l’esperienza della nascita, è assolutamente determinante per la vita di chi l’attraversa”<sup>18</sup>. Davvero sorprendente il fatto che la Verità si riveli non solo nella forma della risposta, ma anche in quella della domanda. Questi interrogativi mostrano tutta la solitudine del Signore e l’incertezza, derivanti dal fatto che né la gente né i Discepoli sono in grado d’offrire quella conferma che ciascuno invoca dal mondo. Esse risuonano all’acuirsi di una situazione *critica*, dove Gesù - dopo il primo periodo del Suo ministero, carico di conferme e soddisfazioni - si accorge che, invece di raccogliere Israele come il Suo compito messianico Gli richiederebbe, Egli è causa di un più aspro allontanamento e una di più decisa dispersione. Pare allora che alla radice di quelle domande ne stia un’altra ben più drammatica della quale Gesù stesso è destinatario e che riguarda il mistero della propria identità. Tutto il racconto evangelico potrebbe essere interpretato come la “ricerca d’identità” di Gesù. Il genitivo “di Gesù” è da intendersi naturalmente come genitivo oggettivo, espressione della ricerca messa in atto dal lettore - attraverso l’ambivalente ricerca condotta dagli stessi personaggi evangelici – al fine di intuire chi sia Gesù e così essere salvo. Tuttavia, questa ricerca dell’identità cristologia pare essere ospitata, e quindi resa possibile, dalla ricerca d’identità che è innanzitutto di Gesù (genitivo soggettivo). È possibile cercare Gesù, perché è Gesù che *si* cerca. Sia detto con estrema chiarezza e una volta per tutte: il *cercarsi* di Gesù non è da intendersi né sullo sfondo solipsistico dell’antropologia moderna, come ricerca della propria “autenticità”, e nemmeno come introspezione psicoanalitica. Il *cercarsi* di Gesù equivale, infatti, a “cercare la volontà del Padre” su di Lui (cfr. Gv 5,30); volontà invero non sempre tutta palese. Nemmeno la pronta risposta di Pietro – “Tu sei il Cristo” (Mc 8,29) - pare essere sufficiente, tant’è che Gesù non è capito dall’Apostolo quando svela il mistero che ormai si affaccia alla porta della Sua vita e Lo attira: il rifiuto da parte di tutti e la Sua morte (Mc 8, 31-33). La risposta alle domande che lasciano trapelare la solitudine provata da Gesù, proprio mentre si delinea la singolarità del Suo destino di Messia, arriva da Colui che unicamente può darla: il Padre. Sull’alto monte, il Padre dice: “Questi è il mio Figlio prediletto!” (cfr. Mc 9,2-

<sup>18</sup> R. OTTONE, *Il tragico come domanda. Una chiave di volta nella cultura occidentale*, Milano, Glossa 1998, 29. Davvero illuminante tutto il saggio introduttivo dell’opera; cfr. pp. 3-32.

8). Ma questa autorevole risposta - ben lungi dal preservarlo dall'angoscia della solitudine - l'apre ancor di più fino a raggiungere la scena che può dirsi speculare all'evento della trasfigurazione: quella che si svolge nel Getsèmani (Mc 14,32-42). Anche in questo caso, Gesù è con Pietro, Giacomo e Giovanni, ma la loro presenza è inutile come quella degli amici di Giobbe; essi non riescono ad entrare nel Santissimo della Sua solitudine. Come durante la trasfigurazione, anche nel giardino degli ulivi i Discepoli non si rendono conto di ciò che sta accadendo. Anzi, essi addirittura "dormono", ricostruendo quella situazione prenatale nella quale il mondo non esiste, o coincide con chi è *immerso nel sonno*. Ma, mentre durante la trasfigurazione è il Padre ad esporsi e a chiamare Gesù "il Suo Figlio prediletto", qui è Gesù ad invocare l'"Abbà", il "Padre". La solitudine di Gesù e la Sua invocazione al Padre, sono abbracciate dall'"angoscia" che Egli comincia a sentire e che rende la Sua anima "triste fino alla morte" (Mc 14,33-34). La solitudine diventa estrema sulla croce. Appeso al patibolo, Gesù non è più di nessuno: né della terra, né del cielo, separato dagli uomini e da Dio. Gesù, solo come ogni morente, esce dal mondo in cui, solo come ogni nato, era entrato. Egli esce dal mondo "gridando" una domanda: "perché mi hai abbandonato?" (Mc 15,34) e "dando un forte grido" (Mc, 15,37), come la prima arcaica e disarticolata "parola" del bambino appena nato, che manifesta un bisogno, che invoca aiuto, che è già il nome da cercare. Una domanda, un grido, ultima eco di una vita ingiustamente soppressa. La scena sembra chiudersi definitivamente, eppure un interrogativo s'insinua, inatteso, lasciando sospesa l'azione: quell'urlo di Gesù, effuso con l'ultimo respiro, è forse un grido di nascita? Con questo grido di Gesù, la separazione, l'angoscia e la solitudine che la morte porta con sé diventano l'esperienza decisiva che, necessariamente, dev'essere attraversata per nascere definitivamente e così avere accesso al mistero singolare della propria identità? Le parole pronunciate dall'ufficiale romano, vedendo Gesù morire in quel modo, non lasciano dubbi di sorta: il nome invocato nell'angoscia mortale è il nome del Nato, del Figlio: "Veramente quest'uomo era Figlio di Dio" (Mc 15,39). Proprio attraverso quella morte, si compie il mistero della nascita, si realizza la promessa antica di una buona notizia: «Dio l'ha attuata per noi, loro figli, risuscitando Gesù, come anche sta scritto nel salmo secondo: *Mio figlio sei tu, oggi ti ho generato*» (At 13,33). Il grido di Gesù che si spegne nella morte sulla croce risuona nel Regno, dove si compie come definitiva espressione nella carne dell'eterna nascita da Dio. Il grido di Gesù sulla croce, può diventare il punto prospettico da cui inquadrare anche la solitudine e l'angoscia da Lui provate lungo la Sua vicenda: un travaglio di parto, preparatore di questa definitiva nascita (cfr. Gv 16,21-23). La nascita della Risurrezione niente ha a che fare con la "ri-nascita" che, di fatto, rappresenterebbe il "ri-torno" all'onnipotenza prenatale, regressione in quello stato dove nulla manca e di niente si avverte bisogno; ritorno al "paradiso perduto" dove non si prova né fame né sete; infatti il Nato dalla croce - apparendo ai Suoi increduli Discepoli, convinti di vedere un

fantasma (cfr. Lc 24,36-43) - chiede: “Avete qui qualcosa da mangiare?”.

Pur con differenti tonalità, un'altra scena evangelica propone le stesse polarità del testo da cui si è preso avvio. Infatti “accoglienza del bisogno” e “capacità di solitudine” abbracciano il racconto delle tentazioni, incominciate con la fame (cfr. Lc 4,1-12), e quello della visita di Gesù alla sinagoga di Nazaret, la città dove ha abitato ed è cresciuto (cfr. Lc 4,16-30). I due episodi che, di primo acchito, possono sembrare non correlati, funzionano in realtà come le ante di un dittico. I due racconti sono infatti uniti da un misterioso riferimento pneumatologico: sia la fame provata nel deserto sia ciò che si svolge nella sinagoga è vissuto da Gesù con la “forza dello Spirito Santo” (Lc 4,14) di cui è “pieno” (Lc 4,1).

Nel deserto della tentazione - quando accogliendo il grido della fame, intuisce l'invocazione che lo abita - Gesù è pieno dello Spirito Santo (Lc, 4,1), sicché lo stesso linguaggio della fame provata pare risuonare come misteriosa parola dello Spirito, pronunciata nella e con la carne. Questa parola dello Spirito non suona comunque così distinta e chiara, tanto che il suo ascolto e la sua interpretazione rappresentano per Gesù una vera e propria prova nella quale il diavolo insinua la propria soluzione.

Nella sinagoga di Nazaret Gli vien dato il rotolo del libro di Isaia, dove Egli legge:

Lo Spirito del Signore è sopra di me;  
per questo mi ha consacrato con l'unzione,  
e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio,  
per proclamare ai prigionieri la liberazione  
e ai ciechi la vista;  
per rimettere in libertà gli oppressi,  
e predicare un anno di grazia del Signore

Leggendo la pagina del profeta, lo fa “con la potenza dello Spirito” che Lo ha sospinto fino alla sinagoga (Lc 4,14) e dello Spirito Egli legge nel libro. Ma, anche in questo caso, il senso della frase che Gesù, proclamando, fa Sua - “Lo Spirito del Signore è sopra di me” (Lc 4,18) - non è per niente chiaro e distinto; anzi esso rappresenta per Lui un'ulteriore prova. Le tentazioni non sono finite nel deserto; il diavolo sarebbe “ritornato al tempo fissato” (Lc 4,12) e probabilmente “il tempo fissato” è già quello scandito nella sinagoga di Nazareth. La strategia, adottata dal diavolo per spiegare a Gesù il fenomeno della fame, è un gioco “al rialzo”: “Se tu sei il Figlio di Dio, di' che questa pietra diventi pane”; insomma: “Dio non può provare fame e, qualora la provasse, saprebbe risolverla immediatamente!”. La tattica assunta nella sinagoga di Nazareth è esattamente

contraria e risuona per bocca di chi ascolta la lettura e il commento di Gesù: “Non è il figlio di Giuseppe?”; vale a dire: “Come ti permetti? Tu non sei diverso dagli altri. Rientra nei ranghi!”.

La scena del deserto e quella della sinagoga rappresentano un'unica prova, offerta da due parole che lo Spirito rivolge a Gesù: la parola della fame e quella della Scrittura. Entrambe “precedono” Gesù: da un lato il bisogno, come il corpo, è “prima” di poterlo volere; dall'altro il libro di Isaia vanta già una storia plurisecolare. Eppure, sono parole che Lo riguardano e Lo provocano. Con linguaggio tutto suo, l'autore della Lettera agli Ebrei, restituendo ciò che il Figlio afferma al momento del Suo ingresso nel mondo, presenta la stessa coppia “corpo e Scrittura”. Questo è quanto Gesù ha a disposizione per intendere cosa il Padre Gli chiede e ciò che non vuole da Lui:

Entrando nel mondo, Cristo dice: Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato. Tu non hai gradito né olocausti né sacrifici per il peccato. Allora ho detto: Ecco io vengo poiché di me sta scritto sul rotolo del libro – per fare, o Dio, la tua volontà. (Eb 10,5-7)

Fame e pagina di Isaia, due delle parole che lo Spirito rivolge a Gesù perché possa comprendere la propria identità e missione. Linguaggio difficile da intendere. Il diavolo soccorre suggerendo: “Tu sei Dio, elimina la fame perché non ti si addice!”. Di fronte alla Scrittura, egli invece richiama all'ordine Gesù: “Tu sei solo un uomo; non bestemmiare!”. In entrambe le occasioni egli ricorre alla figliolanza di Gesù. Durante la prova della fame, il diavolo dice a Gesù che è “Figlio di Dio” e *come tale* si deve comportare (Lc 4,3); nella sinagoga di Nazaret, Gli ricorda che è nient'altro che il “figlio di Giuseppe” e quindi non deve avanzare pretese più grandi di Lui (Lc 4,22). In altre parole: il vero scopo della tentazione del diavolo consiste nell'ostacolare la rivelazione dell'identità del Galileo, nell'impedire che porti a compimento il mistero della propria nascita. Lo stratagemma utilizzato sta nell'evitare che Gesù esca da ciò che è generalmente accettato: se Gesù trasformasse le pietre in pane, sarebbe solo *un dio come tutti gli altri*; se Gesù non sentisse compiuta proprio in Sé la profezia di Isaia, sarebbe solo *un uomo come tutti gli altri*. Essere *come tutti* significa essere nessuno, restare sospeso nell'informe liquido di un grembo dal quale non si riesce o non si vuole nascere.

Dopo aver proclamato il testo, “tutti gli occhi sono fissi su di Lui” (Lc 4,20), fissi sul ragazzo da sempre conosciuto, ma ormai fatto adulto, messo in risalto e in fondo isolato dal ruolo liturgico di lettore. La scena è occupata solo da Lui e dal rotolo di Isaia. Tutti guardano solo a Lui. Lo aspettano al varco, al valico che segna l'uscita dalla giovinezza e l'ingresso nell'età adulta,

passaggio per certi versi simile alla nascita. Il protagonista, avvolto di solitudine, dalle quinte è entrato in scena, spettacolo offerto ad occhi che possono stupirsi, o prendere di mira. Ora tocca a Lui, con la Sua “parte” che potrà piacere o no, essere capita o incompresa; comunque la Sua, perfettamente identica a Lui e, proprio per questo, così difficile da comprendere e da interpretare. Le azioni di Gesù sono semplici e solenni: riceve il rotolo, lo apre, lo legge. La lettura richiede l’adattamento del proprio corpo al testo. Curvandosi su se stesso, il lettore ha davanti agli occhi il testo e sé. Il testo fa ri-flettere sia nel senso che dà da pensare sia richiedendo la *flessione* del lettore che, in tal modo, si china su se stesso, si ri-flette. Leggendo, il corpo si piega come un punto di domanda che incontra il testo e se stesso. Nella sinagoga di Nazareth, dove si espone e s’impone alla vista di chi Lo conosce, Gesù, leggendo la Scrittura, incontra Se stesso e, riflettendo su di Sé, legge la Scrittura. Il contatto tra due “testi”, quello del corpo e il rotolo, è dato dallo Spirito che abita entrambi. Ciascuno dei due testi diventa il vocabolario e la grammatica per leggere l’altro. Ne esce una pretesa assolutamente unica: “Oggi si è adempiuta questa scrittura che voi avete udita con i vostri orecchi” (Lc 4,21); come è assolutamente unico saper discernere nel “gemito inesprimibile” del bisogno la voce dello Spirito che permette di riconoscere e invocare il Padre (cfr Rm 8,15.26). Gesù esibisce il proprio tratto, lo stile che Lo rende unico, Lo stacca dall’amorfo resto (come la nascita stacca dalla confusione del grembo) e Lo mette in mostra, in attesa di giudizio. Esibendosi per quello che è, Egli espone il “Santissimo della Sua solitudine”. La risposta non si lascia attendere:

All’udire queste cose, tutti nella sinagoga furono pieni di sdegno; si levarono, Lo cacciarono fuori della città e Lo condussero, fin sul ciglio del monte sul quale la loro città era situata, per gettarLo giù dal precipizio. (Lc 4,28-29)

L’esposizione della Sua unicità coincide con l’espulsione dalla città-madre, dal paese “dove era stato allevato” (Lc 4,16). Una nuova nascita che, come ogni nascita, ha i tratti terribili e angosciosi della morte: l’espulsione potrebbe anche assumere la forma dello spintone in un precipizio. “Ma Egli, passando in mezzo a loro, se ne andò” (Lc 4,30), con la propria assolutamente singolare identità e la Sua altrettanto unica solitudine.

La solitudine di Gesù però non è solo vocabolario per dire la propria nascita che trova compimento nella Pasqua, come già è stato accennato. Essa mostra un altro aspetto sorprendente e sicuramente drammatico: appare come la conseguenza di una relazione. Egli diventa solo perché legato allo Spirito che misteriosamente Gli parla, collocandoLo nella prova. La relazione con lo Spirito, che Lo lega al bisogno e alla Scrittura, Lo stacca dalla normalità e addirittura dalla norma.

L'atteggiamento di Gesù appare *fuori-norma*, “*a-normale*”, come quello di chi, avendo fame, riconosce di essere da sempre nutrito; Egli è perfino fuorilegge e bestemmiatore perché vede compiute in Sé le sante profezie rivolte ai padri. Il legame con lo Spirito rende incomunicabile l'agire di Gesù sul piano dei principi generalmente accettati da tutti; anzi: il Suo rapporto con lo Spirito di Dio è talmente unico da sospendere il costume, l'*ethos*, perché esso risulta incapace di comprenderne la singolarità. Proprio per questo Gesù è “scacciato dalla città”. La singolarità, l'assolutezza del legame con lo Spirito rendono singolare e assoluta l'umanità di Gesù e separano il Suo modo di essere “il Figlio di Dio” dalla generale e solita comprensione di Dio. La solitudine di Gesù, come forma affettiva della Sua singolarità, rende, per certi versi, incomunicabile e incomprensibile il Suo mistero.

Accogliendo il bisogno e raccogliendosi in esso, il Signore ha annunciato il Vangelo al bisogno, liberandolo così dalla sua *con-genita* ambivalenza. Nello sguardo di Gesù, il bisogno stesso diventa Vangelo, buona notizia che attesta nella carne il mistero della Sua singolarissima nascita dal Padre e, in essa, il mistero di ogni nascita. Mistero che è legame col Padre e col mondo e, proprio per questo, solitudine che fa “gridare”. Ma il “grido” che esplode dalla solitudine provata in forza del legame è voce dello Spirito che abita in noi; Spirito “per mezzo del quale gridiamo: ‘Abbà, Padre!’” (Rm 8, 15); Spirito che “fa gemere” “tutta la creazione” come “nelle doglie del parto” (cfr. Rm 8,22-23).

#### **2.4. La Comunità dei Nati**

La Parrocchia nasce attorno al Pane e al Vino, cibi benedetti che comandano di “mangiare” e bere”. Tra i compiti esigiti dal “comando” sta quello di ascoltare il difficile Vangelo che il Signore iscrive e scopre nella fame e nella sete: “Nasci!”. Il Pane e il Vino sono testimoni dolci e rigorosi delle parole rivolte da Gesù a Nicodemo: “Se uno non nasce dall'alto non può vedere il Regno di Dio” (Gv 3,3). La Comunità che assume la forma del Pane Eucaristico è investita dall'impegno di diventare una Comunità di Nati, capace di accompagnare l'attraversamento dell'angoscia tipica di ogni nascita. Siffatta comunità cerca con tutte le forze di evitare il rischio di trasformarsi in grembo informe dove trova rifugio e dove regredisce chi non vuole nascere e così ospitare il mistero del proprio legame e della propria solitudine. Una netta chiarificazione s'impone: la solitudine è il contrario dell'isolamento! I Vangeli descrivono Gesù come il più legato al Padre e al mondo e, proprio per questo, il più solo. A differenza dell'isolato che non vuole aver bisogno di niente e di nessuno, il solo è colui che accoglie la separazione e l'alterità tra sé e le condizioni di possibilità

della propria vita, riconoscendole in tal modo come gratuite, non dovute, Altre...L'isolato teme il bisogno; il solo legge il legame, l'unità e la differenza, che il bisogno testimonia. La solitudine è l'esperienza affettiva della singolarità e irripetibilità con cui si nasce, per questo chi nasce ha il compito di scoprire l'unicità con la quale il Padre lo ha pensato e voluto, fuggendo da qualsiasi "produzione in serie". La Comunità che prende la forma del Pane, che accoglie il Vangelo del bisogno e della solitudine (contro quella retorica che deforma la comunione in un informe utero da cui non si nasce mai) è una Comunità appassionata dei "pezzi unici" che la mano artistica del Padre ha plasmato. Anche gli interventi urgenti della Parrocchia, a favore dei poveri d'ogni tipo, sono motivati dalla passione per la salvaguardia e la difesa dell'opera d'arte irripetibile, insostituibile e inestimabile che ogni persona è. In tal senso, anche l'azione caritativa di una Parrocchia altro non mira se non al compimento del mistero della nascita di ciascuno: si tenta di far sì che ciascuno viva come il Padre ha voluto e vuole che egli viva.

### **3. Pane da gustare: "Gustate e vedete quanto è buono il Signore" (Sal 34,9)**

Il Pane Eucaristico, Presenza discretissima che onora e sazia la fame, ingaggia e risveglia anche la sensazione e la sensibilità di chi lo riceve e contempla. È un Pane da gustare, toccare, guardare nella Sua estrema concretezza. Proprio per questo è utile tentare di presentare lo sguardo di Gesù sui sensi per cogliere la Buona Notizia che Egli rivela ad essi e in essi.

#### **3.1. Il senso dei sensi**

Se è vero che l'anima pensa sempre, è altrettanto vero che essa non pensa mai senza *immagine*, sia essa visiva, acustica, tattile, olfattiva e gustativa. La sensazione non è né un fatto, né una facoltà accostata alle altre, ma il modo originario in cui anima e mondo nascono nello stesso momento: *co-nascono*, formando un'unica costellazione. Essa testimonia che il *co-noscere* è il *co-nascere* dell'anima e del mondo e mostra come la coscienza sia già da sempre un legame sensibile (*cum-scientia*) con il mondo, *con-tatto*, *con-senso* dato al mondo. Non per niente uno dei modi di esprimere la nascita di un individuo suona come "venire al mondo" o, richiamando al senso della vista: "venire alla luce". Evocativa, sotto questo profilo, è pure l'equivalenza tra le espressioni: «perdere coscienza»/«riprendere coscienza» e «perdere i sensi»/«riprendere i sensi». Non si può inoltre dimenticare che la "parte" che più identifica il "tutto" di una persona (e che significativamente ospita tutti e cinque i sensi) è il "viso", vale a dire "ciò che è visto".

La sensazione non è né l'effetto del mondo sull'anima, ma è il segno del loro nativo *collegamento*, della loro originaria *co-im-plicazione*, una «piega» di un unico tessuto. «La sensazione è alla lettera una comunione», come amava esprimersi Merleau-Ponty<sup>19</sup>. La questione del «senso», quindi, non può essere posta senza la questione dei «sensi», perché non si dà senso senza sensi!

Sintomatica, a questo riguardo, è la relazione che le lingue neolatine colgono tra il «sapere» e l'«avere sapore». Questo nesso linguistico suggerisce la connessione tra la conoscenza e il senso del gusto e indica il significativo scambio e la reversibilità che il verbo «sapere» permette in alcuni casi, essendo riferibile sia al soggetto che «sa qualcosa», sia al mondo che «sa di qualcosa». In ambito biblico, si potrebbe ricordare l'espressione di Gb 6,30: stretto dalla morsa tenace delle argomentazioni degli amici che lo rimproverano di non comprendere il senso della propria disgrazia, Giobbe replica ironicamente, rivendicando di «avere ancora palato» per cogliere il sapore degli oscuri avvenimenti della sua vita. La sensazione non investe solo l'ambito della conoscenza, ma riguarda tutto l'agire e il giudizio su di esso, come evocano modi di dire quali: «una persona di *buon senso*», «una persona dotata di *sensibilità*». Nelle scelte, si può essere «di buon o cattivo gusto». Un'azione può essere compiuta «con gusto», o lasciare «disgustati». Evidentemente non si propone qui né di esaltare l'immaginazione come una sorta di ingenuo sensualismo lirico o romantico, né di ritornare nostalgicamente alle certezze dell'empirismo. Si suggerisce, invece, di scorgere nella sensibilità stessa – che, nella sua immediatezza, agisce a partire dal carattere estetico (= *aisthesis* = *percezione*) dei fenomeni – un giudizio complesso sull'esperienza. Il giudizio originario sull'esperienza è, infatti, sempre un giudizio estetico, una connessione sensibile, stratificata e complessa – per certi aspetti, «labirintica» – tra la qualità espressiva dei fenomeni e la loro qualificazione affettivo-sentimentale. Il primo giudizio è sempre «a pelle» ed esprime felicità, piacere, dolore, dispiacere, interesse, disinteresse, rabbia, gelosia... Questa qualificazione affettivo-sentimentale, ben diversa dall'intimistica e incomunicabile esperienza del singolo, ha a sua volta da sempre a che fare con il mondo. Infatti, essa non può che essere vissuta, in maniera più o meno diretta, a partire dalle forme del *senso* comune.

Una comprensione estetica riconosce, invece, al plesso sensoriale-sentimentale la possibilità di una conoscenza e di un giudizio che, pur essendo extrateorici, non sono extraconoscitivi. Proprio a motivo della sua *co-im-plicazione*, il giudizio estetico non è riducibile né alla chiarezza e distinzione della ragione cartesiana, né a qualcosa di immediatamente comprensibile e puro, come invece sembra far credere una certa retorica delle «ragioni del cuore»; esso è infatti ermeneuta ed ermetico, visto che le sensazioni, a volte, possono paradossalmente impedire il sentire. Per questo, il giudizio estetico implica il vigilante attraversamento dell'opacità, per certi versi violenta, dell'essere-

---

<sup>19</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1980, p. 289.

con-il-mondo. Infatti, come il bisogno può camuffarsi in inappetenza anoressica e voracità bulimica, anche i sensi possono diventare caricature di se stessi. Da nativi collegamenti tra anima e mondo essi sono in grado di trasformarsi in tombe del mondo e, così facendo, in sarcofaghi dell'anima. Un certo modo di vedere e gustare il mondo lo trasforma in una camera degli specchi, dove l'Io, pur convinto di vedere altro, non scorge se non la propria immagine più o meno deformata. Anche il tatto può ritorcersi e diventare inumazione di anima e mondo. Ben lo mostra l'antico mito di Re Mida che, con il suo tocco vorace, trasforma il mondo in oro, cioè nel proprio desiderio di avere oro; in altre parole: riduce il mondo a se stesso. Ma, così facendo, il Monarca uccide il mondo e muore di fame, non potendo più toccare nemmeno il cibo, senza che questo si trasformi in oro.

Immediatezza e dedalo sono il *testo* dell'essere-con-il-mondo, che viene letto dall'immaginazione umana. In effetti, l'immaginazione è la traccia e il giudizio sensoriale, sensuale e sentimentale di questo legame complicato (perché co-im-plicato) dell'«Io» con il mondo.

### 3.2. Sensi e sensibilità di Gesù

È particolarmente significativa la tonalità “sensoriale” della risposta di Gesù alla domanda dei Discepoli: «Perché parli loro in parabole?» (Mt 13,10). Gesù motiva la parabola a partire dall'incapacità di «vedere» e di «udire» dei Suoi interlocutori. Essi, «pur ascoltando, non ascoltano»; «pur guardando, non guardano» (Mt 13,13). I loro orecchi sono diventati duri e il loro occhi sono chiusi (Mt 13,15). Pare che, attraverso le parabole, Gesù intenda realizzare una vera e propria apertura e rieducazione dei sensi. Che questa non sia mera concessione ad un generico e “alla moda” recupero della corporeità, lo capiamo dalla “satirica” teologia del Salmo 115, che denuncia la vanità degli idoli a partire dalla nullità della loro sensazione:

Hanno occhi e non vedono,  
hanno orecchi e non odono,  
hanno narici e non odorano.  
Hanno mani e non toccano,  
hanno piedi e non camminano. (Sal 115,5-7)

In quanto privi di sensi, gli idoli sono *in-sensati*. *In-sensibile* “come loro è chi li fabbrica e chiunque in essi confida” (Sal 115,8). La coppia formata dagli idoli e da chi crede in essi costituisce una specie di specchio nello specchio dove ciascuna delle superfici non riflette se non il proprio

*non-senso*. Il criterio invocato dal salmista per verificare la qualità teologale degli idoli non è per nulla peregrino; esso infatti prende luce proprio dal nucleo incandescente della fede d'Israele, i cui articoli fondamentali sono la liberazione dall'Egitto, grazie all'intervento di Dio e la creazione del mondo, ad opera dello stesso Dio. Sorprende, infatti, la qualità estetica dell'intervento di YHWH a favore d'Israele, schiavo in Egitto. Nel breve riassunto che precede il racconto della chiamata di Mosè, ciò che muove Dio al "ricordo" dell'alleanza stretta con Abramo e Giacobbe è "vedere" la situazione d'Israele e "udire" il suo lamento (cfr. Es 2,23-25; 6,5). Parlando a Mosè, YHWH ribadisce per ben due volte la qualità della propria *sensazione*: "Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei sorveglianti" (Es 3,7); "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). Lo stesso incontro tra YHWH e Mosè è descritto come una sorta di scambio di visioni: "Il Signore vide che [Mosè] si era avvicinato per vedere" (Es 3,4); YHWH si vede visto e Mosè, avvicinandosi per "vedere il grande spettacolo" del roveto che brucia, si *s-copre* visto dallo stesso spettacolo (cfr. Es 3,6). La *sensibilità* di YHWH non sta solo all'origine dell'Esodo; essa infatti viene mostrata con ritmica insistenza dal primo racconto della creazione. Lo sguardo di Dio si posa fedelmente sul mondo, vedendone la bontà e la bellezza e sigillando ciascuno dei sei giorni della creazione: "E Dio vide che era cosa buona" (Gen 1,4.10.12.18.21.25; cfr. Gen 1,31). Il verbo "vedere" (*ra'ah*) che ricorre nel racconto della creazione è il medesimo di Es 2,25 e Es 3,7, sicché i due fuochi del credo d'Israele – Dio liberatore d'Israele e creatore del mondo – sembrano alimentati proprio dalla capacità visiva di YHWH, tant'è che creazione e liberazione sono strettamente connesse al vedere di Dio. Il Salmo 115 dimostra quindi l'assenza di qualità teologale negli idoli delle nazioni a partire dalla differenza tra YHWH che "vede", "sente" (Gen 1,4-31; Es 3,8) e "odora" e le presunte divinità che, immobili, non vedono, non sentono e non toccano, proprio come chi crede in esse. Da questi rapsodici cenni si intuisce quanto la rieducazione dei sensi che Gesù attua, grazie alle parabole, abbia a che fare con il mistero stesso del Dio d'Israele: prima di essere caratteristica dell'uomo, i sensi sono prerogativa di Dio. Tale riapertura dei sensi fornisce inoltre l'antidoto contro l'idolatria, perché viene ri-creata la condizione di possibilità della fede in un Dio che vede e ode. Queste considerazioni getterebbero nuova luce sulle guarigioni operate da Gesù nei riguardi di ciechi e sordi, come già intuito dalla lettura patristica: dando *salute* ai sensi, Gesù annuncia la *salvezza* perché riplasma il corpo chiuso, *an-estetico*, *anestetizzato* e insensibile dell'uomo secondo l'"Immagine di Dio".

In questo riassetto dei sensi, perfino la posizione singolare dei Discepoli - rispetto alle persone cui Gesù parla in parabole – è esteticamente motivata. A loro, infatti, è sì concesso di conoscere il mistero del Regno dei cieli (Mt 13,11), e ciò equivale ad avere «occhi che vedono» e

«orecchi che ascoltano» (Mt 13,6). Davvero improbabile risulta allora la lettura della posizione dei Discepoli nell'ottica dei privilegi; come se essi fossero esenti dall'approccio *estetico* – ossia sensoriale e affettivo – alla rivelazione del Regno, in forza di chissà quale esclusivo e iniziatico insegnamento. È vero che alla folla Gesù «non parlava se non in parabole» (Mt 13,34) e, in un secondo momento, Egli spiegava ai Discepoli ogni cosa. Tuttavia, non è irrilevante notare che i contenuti di questa spiegazione esclusiva, che si presume avvenuta senza ricorrere a parabole, spesso non vengono neppure a far parte dell'attestazione evangelica. E, in qualsiasi caso, sia per i Discepoli sia per coloro che Discepoli non sono, la visione del Regno dei cieli, dono del Padre (cfr. Mt 16,17), è possibile solo attraverso lo sguardo di Gesù (cfr. Mt 11,25-27).

Ben diverse da trovate o da indovinelli composti per stupire impreparati uditori con la Sua capacità di risolverli, le parabole piuttosto narrano gli eventi che appaiono agli occhi di Gesù come veri e propri enigmi da sciogliere, non senza averne attraversata la complicata ambivalenza. Le scene che Gesù vede e che educa a vedere – «Guardate gli uccelli del cielo...» (Mt 6,26) – non sono, quindi, artifici funzionali alla rivelazione del Regno, ma piuttosto rivelazione stessa del Regno. Essa è colta da chi – come Gesù – ha i sensi ben attenti e il *tatto* così delicato, da vivere in costante *con-tatto* con il Suo mondo, in modo da intuirne il *senso*, anche quando esso è nascosto dall'irrelevanza sociale dei bambini, dalla sofferenza della malattia e persino dall'intoccabilità legalmente sancita di un malato di lebbra. Raccontando una parabola, Gesù non esprime solo l'*intenzione* di annunciare il Regno, ma mostra anche – e, forse, prima di tutto – la sofferta e faticosa *attenzione* che Gli permette di scorgerlo e decifrarlo negli eventi quotidiani del Suo mondo. Le parabole sono segni della sensazione e sensibilità attenta di Gesù che non coglie il Regno sopra, sotto, dietro, oltre, al di là degli eventi che vede e narra, ma nell'ambivalente ferialità degli eventi stessi che il Suo sguardo libera dall'ovvietà. Nessun uomo ha visto come Lui.

È possibile scorgere la reciprocità della sensazione di Gesù, intesa come reciprocità del Suo legame con il mondo, anche osservando il senso del tatto. Mentre lo sguardo può farsi assente e le palpebre abbassarsi, la pelle è incapace di chiudersi. Essa è il luogo di continuo scambio con il mondo verso cui è sempre esposta e per questo più vulnerabile al tocco e all'urto del mondo. Non esiste momento dell'esistenza in cui non si tocchi il mondo e non si venga toccati – e per certi versi intaccati - da esso. La consapevolezza del proprio corpo (e quindi del realismo della propria vita) giunge proprio da questo continuo con-tatto con ciò che si tocca e ciò da cui si è toccati. La continua esposizione della pelle, fa del tatto un senso per certi versi più povero e meno preciso, eppure - proprio perché attesta la consistenza, la resistenza, l'efficacia di chi tocca ed è toccato - esso può essere considerato il senso pieno per eccellenza; tant'è che un'esperienza diretta, irrefutabile, per nulla surreale del mondo vien detta *tangibile*. I Vangeli sottolineano con forza,

quanto Gesù ha toccato. A volte, il Signore ha esercitato questo senso perfino contravvenendo alla legge mosaica, come nel caso di alcune guarigioni. Infatti, venendo a contatto con persone considerate impure dalla Legge per la loro malattia, Egli si esponeva alla medesima impurità culturale. Gesù “solleva” e “prende per mano” (cfr. Mc 1,31;5,41), “tocca” un malato (Mc 1,41), o una bara (cfr. Lc 7,14), “impone le mani” (Lc 4,40), mette le dita negli orecchi e tocca la lingua di un sordomuto (cfr. Mc 7,33), fa del fango e lo spalma sugli occhi di un cieco (cfr., Gv 9,6). Il tatto di Gesù non si mostra solo attraverso le guarigioni o le risurrezioni; egli infatti “accarezza” e “abbraccia” i bambini (Mc 10,13-16). Inoltre le Sue mani, “aprono” e “arrotolano” un volume (Lc 4,17.20), “prendono” pani e pesci, “spezzano” il pane (Mc 6,41), scrivono per terra (Gv 8,6), si tendono ad afferrare Pietro che sta per affogare ( Mt 14,31), lavano i piedi ai Discepoli (Gv 13,3-9). I Suoi piedi calcano le strade che Lo condurranno a Gerusalemme e nella città santa Egli entra sul dorso di un asinello (cfr. Mc 11,7). Il tatto di Gesù rivela pure tonalità più energiche: a Gerusalemme, nel tempio, Egli rovescia i tavoli e le sedie dei cambiavalute (Mc 11,15). Il particolare restituito dal Quarto Vangelo lascia presagire perfino un tratto violento: “fatta una sferza di corde...” (Gv 2,15). L’evento ha trovato mirabile espressione pittorica nell’affresco di Giotto nella Cappella degli Scrovegni, in Padova. Gesù, sta al centro della scena; con la mano sinistra tiene la sferza e trattiene per il vestito un mercante; il braccio destro è pronto a sferrare un terribile pugno.

Il tatto è sempre un *con-tatto*, azione condivisa e reciproca perché si è toccati da ciò che si tocca. I Vangeli non mancano di evidenziare anche questo aspetto, mostrando come Gesù tocchi e sia toccato. Come ogni bambino appena nato, anche il Signore è stato toccato dai primi vestiti con cui è stato “avvolto” (Lc 2,7); ha toccato il giaciglio in cui è stato “deposto” perché dormisse (Lc 2,7); è stato “portato” dai genitori (Lc 2,27) e “preso tra le braccia” di un anziano (Lc 2,28). Da adulto, la folla Gli si stringe attorno in maniera così pressante da “schiacciarLo” (Lc 8,45) e da suscitare lo stupore dei Suoi Discepoli, quando Egli chiede “Chi mi ha toccato il mantello?”. La scena è raccontata dai Sinottici evidenziando il desiderio di una donna malata di “toccare” il mantello di Gesù (cfr. Mc 5,25-34; Mt 9,20-22; Lc 8,40-48). La gente Gli si getta addosso per toccarLo; tant’è che Egli chiede una barca per distanziarsi un po’ dalla riva del lago di Galilea e così evitare di essere “schiacciato” (cfr. Mc 3,7-10). I piedi di Gesù sono toccati - in maniera alquanto ardita, vista la reazione degli astanti - dalle mani, dalla bocca, dai capelli, dalle lacrime di una donna peccatrice e dal profumo con cui ella li cosparge (Lc 7,36-50). Un’altra donna, Maria di Betania, tocca i piedi del Signore con le mani, i capelli e il profumo. Anche in questo caso, uno dei presenti si oppone al gesto (Gv 12,1-8). Nella notte in cui fu tradito, il Discepolo “che Gesù amava”, con gesto di grande confidenza, appoggia la testa sul petto del Maestro (cfr. Gv 13,25). Il

Quarto Vangelo propone una vera e propria teologia della fede pasquale anche a partire dalla possibilità o meno di toccare il Risorto. Gesù, in modo alquanto esplicito, dice a Maria: “Noli me tangere”, “Non mi toccare” e invita Tommaso a mettere il dito e la mano nelle Sue ferite. La richiesta del Risorto è, per certi versi, ancora più esplicita nel racconto lucano: “Toccatemi e guardate; un fantasma non ha carne ed ossa come vedete che io ho” (Lc 24,39). Ma il corpo di Gesù è stato toccato anche con gesti ambigui e violenti: il bacio ricevuto da Giuda (cfr. Mc 14,45), l’arresto, le percosse, gli sputi, la corona di spine, la spoliatura, i chiodi, il patibolo (cfr. Mc 14,46-15,37).

La reciprocità del contatto è assunta dal prologo della prima Lettera di Giovanni che si apre con una vera e propria “cristologia sensoriale”. Il Lógos della vita non solo ha udito, visto e toccato il mondo, ma è stato udito, visto e toccato dal mondo:

Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Lógos della vita (poiché la vita si è fatta visibile, noi l’abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi), quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo perché la nostra gioia sia perfetta. (1Gv 1,1-4)

Il tatto del Figlio rivela il mondo come realtà degna di essere presa, abbracciata, accarezzata, ma anche bisognosa di essere scossa, guarita, lavata, risuscitata; in qualsiasi caso esso lo rivela come realtà a cui Dio si lega. Reciprocamente il tatto del mondo contribuisce a svelare a Gesù il Suo proprio mistero: accudito come figlio “nato da donna”, desiderato e cercato da tutti e in tutti (davvero tutti!) i modi, carpito, “consegnato”, catturato, “condotto”, ucciso. Il mistero del mondo è “toccante”, “Lo tocca” coinvolgendoLo e “Gli tocca” come un compito. Come si notava, a differenza degli occhi che possono chiudersi, degli orecchi e delle narici che possono essere tappati, della lingua che può non gustare, il tatto è un senso sempre vigile. Durante la Sua vita terrena, il Figlio di Dio è stato *sempre* in con-tatto con il mondo. Forse una profezia, rivelata nella carne, di quella promessa: “Ecco io sono con voi tutti i giorni” (Mt 28,20).

Dalle analisi precedenti emergerebbe che i sensi di Gesù non sono solo mezzi per rivelare Dio, ma Rivelazione stessa di Dio. Non strumenti per evangelizzare, ma Vangelo. Essi non rappresentano solamente la condiscendenza di Dio nei riguardi dell’uomo, impossibilitato a staccarsi dalla propria sensazione/sensibilità, a motivo della sua finitudine. Infatti, la precedente e

alquanto rapsodica indagine biblica ha lasciato intravedere che i sensi sono *originariamente* prerogativa di Dio. Dio non solo si rende “visibile” ed è effettivamente “visto”, ma è “Colui che vede”. Con veemenza, la Sacra Scrittura dichiara che, fondamentalmente, solo Dio è sensibile e, per questo, sensato. Egli solo può formare i sensi, aprirli e guarirli. I sensi di Gesù rivelano - in modo *inaudito, mai visto prima* e definitivamente - la sensibilità di Dio, di cui tutto l’Antico Testamento parla. E cosa dicono di Dio i Suoi sensi? Cosa dice di Dio il fatto che *senta il mondo*? Dicono che Egli è Colui che si lega al mondo e si lascia descrivere dalla rischiosa reciprocità di questo legame. A questo proposito giova ricordare che quando Mosè chiede a Dio di rivelargli il Suo Nome, il Dio che “vede” la terribile condizione d’Israele e ne “ode” le grida risponde di essere YHWH, nome impronunciabile per la Sua tre volte grande santità (Es 3,14). Tuttavia, immediatamente dopo, il Signore ricorre a ciò che, di primo acchito, sembrerebbe un altro Nome, ma che in realtà è identico a quello impronunciabile, “il suo nome per sempre”: “YHWH, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe” (Es 3,15). Per dire “Chi è”, Dio dice “di chi è”. Il Nome di Dio è “Di Abramo”, “Di Isacco”, “Di Giacobbe”. Non solo Abramo, Isacco, Giacobbe, Israele sono definiti dal fatto di appartenere a Dio, ma anche e innanzitutto Dio stesso si lascia definire e nominare dal fatto di appartenere ad Abramo, ad Isacco, e Giacobbe, a Israele. I sensi di Gesù rivelano e custodiscono proprio questa reciprocità che mozza il fiato e mette i brividi.

L’estetica di Gesù cancella così, una volta per tutte, la pregiudiziale idea dell’assolutezza di Dio, che richiama l’*Ab-solutus* (sciolto, slegato) di alcuni pensatori. Illudendosi di essere «difensori» della trascendenza di Dio, costoro finiscono per offendere il volto del Dio di Gesù la cui sensazione/sensibilità evangelizza i sensi e ri-vela il Vangelo della «sensazione»: il legame del Padre con il mondo e il legame del Figlio con il Padre e con il mondo. E questo Vangelo è un Tesoro. Un Tesoro nascosto in un campo, “fin dalla fondazione del mondo”.

### **3.3. Il Sapore del mondo**

Il Pane Eucaristico risveglia i sensi e conduce alla rivelazione del senso dei sensi, portando a compimento l’immagine e la somiglianza con il Dio Sensibile. L’Eucaristia diventa così rimedio contro la terribile tentazione di *ab-solutizzarsi*, di trasformarsi in *as-soluto*, vale a dire *slegato* dalle relazioni che identificano: quella con Dio e quella con il mondo. I sensi evangelizzati dal Pane Eucaristico, incoraggiano pure quella particolare forma di legame rappresentato dalla virtù della temperanza che rifugge la seduzione dell’accidia, cioè il desiderio di essere sempre e comunque da un’altra parte e mai dove si è chiamati ad essere. L’accidia istiga cuore e mente, staccandoli dalle persone con cui si è chiamati a vivere, incita a separarsi dall’ambiente, dalla Parrocchia, dalla

stagione ecclesiale e sociale in cui lo Spirito ci ha posti, spingendo verso paradisi onirici fatti di passato idealizzato, o di futuro a tal punto fantastico da essere irreali. Il Pane Eucaristico impegna la comunità parrocchiale a riappropriarsi, con radici e ali, del proprio ineludibile impegno di evangelizzare i sensi (e questo in ogni ambito della pastorale), non delegando a nessuno - tanto meno a chi ne presenta solo l'aspetto eversivo e irrazionale - tale compito che interessa la stessa immagine del Dio cristiano. Proprio perché uno stile Eucaristico (come ogni stile) non si improvvisa, non si devono temere i tempi lunghi e non si deve cedere alle lusinghe degli espedienti "mordi e fuggi", veloci tanto quanto fugaci le soluzioni che apportano. A questo proposito giova ricordare l'atteggiamento del Signore che comanda - di fronte a una moltitudine di gente affamata e davanti agli Apostoli impauriti e disorientati perché incapaci di trovare una soluzione - "Fateli sedere!" (Gv 6,10). Il Pane viene dato solo alle persone che si erano sedute (cfr. Gv 6,11). Sdiamoci almeno un attimo!

Il pane, è cibo discreto, povero; proprio per questo onora il gusto delle pietanze che accompagna. Il Pane Eucaristico esalta tutti i sapori del mondo. Pieno di Sapienza chi ne saprà gustare.