



Prima edizione 2010

Il contenuto della presente opera e la sua veste grafica sono rilasciati con una licenza Common Reader

Attribuzione non commerciale - non opere derivate 2.5 Italia.

Il fruitore è libero di riprodurre, distribuire, comunicare al pubblico, rappresentare, eseguire e recitare la presente opera alle seguenti condizioni:

- dovrà attribuire sempre la paternità dell'opera all'autore
- non potrà in alcun modo usare la riproduzione di quest'opera per fini commerciali
- non può alterare o trasformare l'opera, né usarla per crearne un'altra

Per maggiori informazioni:

creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/




stores.lulu.com/galarico

Enrico Galavotti

LE PARABOLE DEGLI OPERAI

Il cristianesimo come socialismo a metà

La capacità di assimilare le figure retoriche si rivela utilissima quando le società (ivi incluse quelle contemporanee) hanno governi dittatoriali.

Spesso attraverso l'uso di queste figure, con cui si può evitare di attaccare le classi dirigenti in maniera esplicita, le opposizioni riescono a fare un minimo di contestazione, riuscendo a eludere le strette maglie della censura.

Ovviamente ciò suppone non solo una forte intesa tra le opposizioni, ma anche una certa capacità di astrazione e di elaborazione intellettuale sul piano simbolico.

Nei vangeli l'esempio più eloquente è costituito dalle *parabole*.

Nato a Milano nel 1954, laureatosi a Bologna in Filosofia nel 1977,
già docente a Cesena di materie storico-filosofiche,
Enrico Galavotti è webmaster del sito www.homolaicus.com
il cui motto è: Umanesimo Laico e Socialismo Democratico
Per contattarlo galarico@homolaicus.com

Esiste un aldilà laico? esempio di parabola come premessa

Quando verrà il mio turno, la domanda che vorrei mi venisse posta è la seguente:

- Come avresti voluto essere?

Al che cercherei di approfittarne per chiedere:

- Sotto ogni punto di vista?

Se mi si rispondesse di sì, chiederei solo una cosa:

- Vorrei essere *umano*.

Questo per dire che un laico dovrebbe sottrarre completamente alla religione il cosiddetto "discorso sull'aldilà". È ora di cominciare a farlo, perché forse questa è l'ultima cosa su cui la religione può accampare delle pretese.

Dovremmo cioè cominciare ad estendere al genere umano la legge scientifica della perenne trasformazione della materia. Noi siamo destinati a non essere mai esattamente uguali a noi stessi: siamo in perenne evoluzione, proprio perché, lo si voglia o no, siamo destinati a esistere.

Il fatto di credere nella nostra eternità non dobbiamo vederlo come un cedimento a posizioni religiose, ma anzi come una conferma che tra energia materiale e spirituale non vi sono differenze sostanziali e che possiamo tranquillamente ipotizzare che all'origine dell'universo non vi sia alcun dio ma un qualcosa che dovremmo chiamare "essenza umana".

Tutte le leggi dell'universo si concentrano in una sola: la *libertà di coscienza*. Lo sviluppo di questa libertà va inteso eterno nel tempo e infinito nello spazio. Prepariamoci dunque a uscire di nuovo dal grembo materno, per entrare di nuovo, in una dimensione molto più vasta, in cui ci saranno regole da rispettare (come la legge di gravitazione universale, la velocità della luce, la riproduzione naturale ecc.), ma anche forme di indeterminazione, di imponderabilità da capire, che ci costringeranno a misurare la nostra intelligenza, la nostra capacità di reazione.

Ed esisteranno naturalmente anche le leggi spirituali, la prima delle quali sarà appunto quella del *rispetto della persona*, che su

questa Terra scienza e religione garantiscono solo se si sta dalla loro parte, come se la verità fosse una cosa che sta qui e non là.

Non esiste un "premio per i buoni" e una "punizione per i cattivi", ma soltanto la *possibilità di essere se stessi*, che è la stessa che ci dovrebbe essere offerta su questa Terra, e che per colpa di qualcuno che, dopo aver messo un recinto su un pezzo di terra, ha detto: "Questo è mio", e per colpa di un altro che gli ha creduto, non abbiamo saputo utilizzare come avremmo dovuto.

È vero, l'inferno esiste nell'aldilà, ma solo per chi non avrà voglia di ricominciare. Chi è convinto di questo non ha bisogno che qualcuno gli racconti delle "parabole".

Il ricco epulone (Lc 16,19-31)

[19] C'era un uomo ricco, che vestiva di porpora e di bisso e tutti i giorni banchettava lautamente.

[20] Un mendicante, di nome Lazzaro, giaceva alla sua porta, coperto di piaghe,

[21] bramoso di sfamarsi di quello che cadeva dalla mensa del ricco. Perfino i cani venivano a leccare le sue piaghe.

[22] Un giorno il povero morì e fu portato dagli angeli nel seno di Abramo. Morì anche il ricco e fu sepolto.

[23] Stando nell'inferno tra i tormenti, levò gli occhi e vide di lontano Abramo e Lazzaro accanto a lui.

[24] Allora gridando disse: "Padre Abramo, abbi pietà di me e manda Lazzaro a intingere nell'acqua la punta del dito e bagnarmi la lingua, perché questa fiamma mi tortura".

[25] Ma Abramo rispose: "Figlio, ricordati che hai ricevuto i tuoi beni durante la vita e Lazzaro parimenti i suoi mali; ora invece lui è consolato e tu sei in mezzo ai tormenti.

[26] Per di più, tra noi e voi è stabilito un grande abisso: coloro che di qui vogliono passare da voi non possono, né da voi si può arrivare fino a noi".

[27] E quegli replicò: "Allora, padre, ti prego di mandarlo a casa di mio padre,

[28] perché ho cinque fratelli. Li ammonisca, perché non vengano anch'essi in questo luogo di tormento".

[29] Ma Abramo rispose: "Hanno Mosè e i Profeti; ascoltino loro".

[30] E lui: "No, padre Abramo, ma se qualcuno dai morti andrà da loro, si ravvederanno".

[31] Abramo rispose: "Se non ascoltano Mosè e i Profeti, neanche se uno risuscitasse dai morti saranno persuasi".

*

Questa parabola è fatalista per quanto riguarda l'idea di giustizia sociale sulla terra, ed è schematica per quanto riguarda l'idea di giustizia sociale nei cieli.

È fatalista perché considera "ricchezza" e "povertà" come condizioni "scontate", volute da dio per mettere alla prova la gente:

il ricco avrebbe dovuto aiutare il povero (cosa che qui non avviene), mentre il povero avrebbe dovuto rassegnarsi alla propria povertà (cosa che qui avviene).

La parabola è anche schematica, perché considera la salvezza nei cieli e la condanna agli inferi come cosa "acquisita", "definitiva". Il ricco epulone non può salvarsi neppure se si pente e Lazzaro, da parte sua, non potrebbe aiutarlo a pentirsi neppure se volesse, perché tra i due è stabilito "un grande abisso" (v. 26).

L'abisso che c'era sulla terra e che Lazzaro sopportava, ora lo deve sopportare il ricco epulone negli inferi, per sempre: cosa che però non gli riesce, e non tanto perché sia "umano" non poter sopportare un dolore senza fine, quanto perché - secondo l'autore di questo racconto - chi ha avuto tutto dalla vita non può sopportare di non aver nulla dopo morto.

La parabola è schematica, cioè categorica, proprio perché fatalista. Il finale lo conferma. L'autore della parabola è convinto che chi è ricco non potrà mai diventare "giusto", neppure se vedesse un *morto resuscitare* (v. 31).

Il difetto della morale della parabola non sta tanto nel fatalismo riferito alla possibilità di "fare giustizia" da parte del ricco epulone, quanto piuttosto nel fatalismo riferito alla possibilità di "farsi giustizia" da parte del "povero Lazzaro".

L'autore della parabola (un ebreo convertito al cristianesimo con evidenti tracce antisemite), partendo dal presupposto che i poveri non sono capaci di "farsi giustizia", ritiene che la giustizia sulla terra non sia possibile, in quanto i ricchi, proprio perché ricchi, non sono disponibili a "fare giustizia" spontaneamente.

Il limite di questa parabola non sta ovviamente nel voler far credere che per indurre un ricco a "fare giustizia" siano sufficienti la Legge mosaica e l'insegnamento profetico (v. 29), cioè che per "fare giustizia" nel presente sia sufficiente rifarsi a quanto di meglio ha prodotto, nel passato, il popolo ebraico (posizione, questa, che, oltre che fatalista, sarebbe ingenua); ma sta piuttosto nel voler far credere che la pretesa ebraica di realizzare la giustizia in nome di Mosè e dei profeti è illusoria e alla fine produce soltanto dei personaggi come appunto il ricco epulone.

Il giudizio critico dell'autore parte dal presupposto che tra ebraismo e cristianesimo non vi possa essere che una contrapposi-

zione frontale, senza mediazione alcuna, e che, di conseguenza, proprio il fallimento storico dell'ebraismo costituisce la più sicura garanzia del successo del cristianesimo.

L'autore crede di aver trovato una conferma al proprio fatalismo nel fatto che Gesù Cristo è stato crocifisso e che a lui non hanno creduto neppure quando hanno detto ch'era risorto. Forse l'autore, per un certo periodo di tempo, aveva sperato, nel proprio fatalismo di fondo, che gli ebrei avrebbero creduto al vangelo cristiano, almeno di fronte all'annuncio della resurrezione (col quale si poteva perdonare il delitto della croce) e che in virtù della fede in questa resurrezione si sarebbero anche potute migliorare le condizioni degli oppressi. Se è così, allora il cristiano di origine ebraica che ha scritto questa parabola, doveva essere di modeste condizioni sociali, attento ai problemi della giustizia, non disponibile però a impegnarsi in un progetto politico rivoluzionario.

Tuttavia, anche se non sembra, la parabola era abbastanza progressista nel tempo in cui venne scritta, poiché allora si riteneva, negli ambienti ellenistici, che solo i ricchi avrebbero ottenuto il paradiso, o che comunque dopo la morte tutti sarebbero finiti nell'Ade (un inferno deprimente), quindi senza nessun vantaggio per i poveri e gli schiavi.

*

Più in generale qual è il limite della parabola? Il suo autore è convinto che il ricco non rinunciava alle proprie ricchezze neanche se vedesse un uomo risorgere. Con ciò egli implicitamente ammette che la teoria apostolica (petrina) della resurrezione di Cristo non ebbe alcuna efficacia per la modificazione dei rapporti di sfruttamento esistenti nella società schiavistica.

Questa parabola, che sia nata in ambiente ellenistico-cristiano o in ambiente ebraico-cristiano, manifesta comunque indirettamente la limitatezza strutturale del cristianesimo e di qualunque religione sul piano sociale. L'autore può anche averla scritta per mostrare che la legge mosaica e tutto il profetismo veterotestamentario si sono rivelati assolutamente impotenti di fronte all'oppressione della società schiavistica, ma se essa voleva lasciare intendere che i ricchi cristiani di origine pagana o di origine ebraica non arriveranno mai -

appunto perché "cristiani" - ad adorare il "dio quattrino", così come i ricchi di religione ebraica, allora bisogna dire che la sua pretesa alternativa è non meno illusoria di quella ebraica. Anche perché l'autore è esplicito nel sostenere l'impossibilità di trovare una qualunque mediazione tra ricchezza e povertà e nel contempo l'impossibilità di ribaltare le cose a favore dei ceti non abbienti, tant'è che la possibilità del riscatto, per il povero o lo schiavo, egli la relega nel mondo dell'aldilà. Il povero Lazzaro, infatti, quand'era in vita, si limitava a supplicare la pietà del ricco e non opponeva alcuna resistenza all'ingiustizia sofferta. In particolare il v. 25 pone l'ingiustizia a livello di un male da sopportare. Superata la prova, con la pazienza e la rassegnazione, lo schiavo otterrà nell'aldilà la ricompensa.

Sulla necessità di questo atteggiamento rinunciatario facilmente potevano trovarsi d'accordo cristiani d'origine ebraica e pagana. Ricchi e poveri, per Luca e per tutto il cristianesimo primitivo, sono appunto un dato della natura voluto da dio. Al cristianesimo non si chiede più di quanto in precedenza si chiedeva alla legge mosaica, cioè la pura e semplice predicazione della pazienza per il povero e della pietà per il ricco.

Ovviamente la parabola avrebbe potuto concludersi con una diversa morale, forse più ebraica che cristiana, ma certamente meno scettica di quel che qui si può constatare: e cioè che chi è abituato a vivere nel lusso sfruttando il prossimo, potrebbe rinunciare a questo tipo di vita soltanto se qualcuno ve lo obbligasse.

*

Forzando un po' la mano si potrebbe dire che la parabola è attraversata da una certa tendenza antisemita, in quanto l'incredulità dei giudei - qui rappresentati dal ricco epulone - nei confronti del Cristo e del cristianesimo apostolico - qui rappresentati dal povero Lazzaro e da Abramo - viene considerata come assolutamente inevitabile.

Forse non è semplicemente una parabola contro i ricchi o la ricchezza in generale, a favore della speranza di una ricompensa ultraterrena, poiché, in tal caso, sarebbe del tutto normale annoverarla tra quelle del mondo islamico.

Probabilmente non è neppure una parabola preposta a insegnare la cosiddetta teoria della "non resistenza al male", perché prevedere come ricompensa a un'azione ideale qualcosa di molto materiale, è senza dubbio limitativo dal punto di vista etico-religioso.

Questi aspetti sono certamente presenti nel testo e anche in maniera esplicita. Tuttavia qui si ha l'impressione che il *leit motiv* del racconto stia piuttosto in una sorta di malcelato disprezzo nei confronti del ceto ebraico benestante, e non tanto o non solo perché "benestante", quanto soprattutto perché "ebraico".

Se Luca - che era di origine pagana - avesse voluto scrivere una parabola contro l'uso illecito delle ricchezze, non avrebbe avuto bisogno di scegliere uno sfondo e dei personaggi che ricordano così da vicino l'ebraismo. Sarebbe subito apparsa una scelta forzata e lontana dal suo stile accorto. Peraltro avrebbe ottenuto un effetto di dubbia efficacia pedagogica nell'ambito di una comunità cristiana di origine ellenistica.

Questa parabola contiene elementi troppo artificiosi perché si possa pensare ch'essa rifletta una qualche situazione sufficientemente realistica.

Il povero Lazzaro infatti sembra rappresentare il proletariato ebraico che, emancipatosi dall'ideologia giudaica dei ceti possidenti, che lo discriminava culturalmente e l'opprimeva materialmente, diventa, nei panni di Abramo, una sorta di *parvenu cristiano*, fondamentalmente *razzista* e soprattutto *antisemita*, in quanto ipostatizza un atteggiamento incredulo e volgarmente materialista da parte dei possidenti ebrei.

Abramo rappresenta ciò che Lazzaro avrebbe voluto essere sulla terra quand'era ebreo e ciò che è diventato abiurando l'ebraismo.

In questo racconto la ricchezza è stata vista non tanto per fare una critica al suo uso smodato o a quello ch'essa rappresenta in sé, ma come occasione per condannare un ceto sociale e, con esso, un'etnia, un popolo, una cultura, una religione, senza soluzione di continuità.

Una parabola del genere non solo non può essere uscita dalla penna di Luca, ma meno ancora potrebbe essere uscita dalla bocca del Cristo, sia perché questi, nei vangeli, non ha mai negato a nessuno la speranza della conversione - tant'è che lo stesso Luca non ha

scrupoli nel sostenere che persino Zaccheo, un capo degli agenti delle tasse, era disposto a seguire il messia in cammino verso Gerusalemme per l'ingresso trionfale; sia perché non è condannando la ricchezza in maniera così moralistica (chi ha goduto sulla terra soffrirà nei cieli) che si sarebbe potuta ottenere la giustizia sociale in Israele. Cristo non era un profeta ma un leader politico.

In definitiva, una parabola così dominata dalla logica del risentimento, può essere stata solo aggiunta al testo di Luca.

Peraltro, se accettiamo che Luca abbia scritto anche gli *Atti degli apostoli*, la suddetta parabola si presenta come la negazione della storia del più grande apostolo del Nuovo Testamento, Paolo di Tarso, che si convertì non solo perché era giunto alla conclusione che la Legge e i Profeti non erano più sufficienti a garantire la libertà personale, ma anche perché ad un certo punto si persuase che la scomparsa del Cristo dalla tomba poteva essere considerata come un fatto realistico, da utilizzare strumentalmente come chiave di volta per elaborare una nuova ideologia religiosa, alternativa sia al vecchio giudaismo che alle teorie professate dal Cristo in persona.

Il banchetto del re

(Mt 22,1-14)

- [1] Gesù riprese a parlar loro in parabole e disse:
[2] Il regno dei cieli è simile a un re che fece un banchetto di nozze per suo figlio.
[3] Egli mandò i suoi servi a chiamare gli invitati alle nozze, ma questi non vollero venire.
[4] Di nuovo mandò altri servi a dire: "Ecco ho preparato il mio pranzo; i miei buoi e i miei animali ingrassati sono già macellati e tutto è pronto; venite alle nozze".
[5] Ma costoro non se ne curarono e andarono chi al proprio campo, chi ai propri affari;
[6] altri poi presero i suoi servi, li insultarono e li uccisero.
[7] Allora il re si indignò e, mandate le sue truppe, uccise quegli assassini e diede alle fiamme la loro città.
[8] Poi disse ai suoi servi: "Il banchetto nuziale è pronto, ma gli invitati non ne erano degni;
[9] andate ora ai crocicchi delle strade e tutti quelli che troverete, chiamateli alle nozze".
[10] Usciti nelle strade, quei servi raccolsero quanti ne trovarono, buoni e cattivi, e la sala si riempì di commensali.
[11] Il re entrò per vedere i commensali e, scorto un tale che non indossava l'abito nuziale,
[12] gli disse: "Amico, come hai potuto entrare qui senz'abito nuziale"? Ed egli ammutolì.
[13] Allora il re ordinò ai servi: "Legatelo mani e piedi e gettatelo fuori nelle tenebre; là sarà pianto e stridore di denti.
[14] Perché molti sono chiamati, ma pochi eletti".

*

Per quale motivo gli invitati a nozze (che si presume appartenessero a un ceto aristocratico) non andarono al banchetto del re? E perché declinarono l'invito anche quelli vincolati da legami di parentela?

Evidentemente gli invitati a nozze non si sentivano tenuti ad andarci, né legalmente né moralmente. Forse i loro interessi erano

del tutto opposti a quelli del re e non volevano celare la diversità accettando un invito che in qualche modo avrebbe indebolito la loro opposizione.

Forse non condividevano quel tipo di matrimonio o erano in cattivi rapporti col figlio del re. La parabola non spiega minimamente il motivo del loro atteggiamento, che sembra anticipare di secoli quella che gli storici chiameranno "anarchia feudale".

Di certo gli invitati avevano acquisito, in quanto possidenti di terre e di servi, un potere tale da non temere la reazione del loro monarca. Il racconto vuole comunque equiparare il re a una sorta di "buon padre".

La classe degli aristocratici possidenti e militari, descritta nella parabola (hanno città, campi, affari, armi) è paga di sé e non vuole rispettare l'autorità del re neppure formalmente. È un vero e proprio atto d'insubordinazione: essi hanno approfittato dell'occasione (le nozze del figlio del re) per far valere il loro punto di vista.

Il re, dimostrando molta pazienza, si servì a più riprese dei suoi messi per rinnovare l'invito alle nozze, ma inutilmente: i messi anzi vennero uccisi e il re, per non perdere di credibilità, fu costretto a muover guerra e a giustiziare gli aristocratici assassini, sperando ovviamente che gli altri si convincessero ad accettare l'invito.

Niente fa fare. I sudditi refrattari, dopo l'eccidio dei colleghi, credono di avere una ragione in più per disertare la festa nuziale. Ciò tuttavia non può pregiudicare, agli occhi del re, la riuscita della cerimonia, tanto più che il figlio è destinato a subentrargli come erede universale e successore al trono.

I nuovi invitati, scelti "ai crocicchi delle strade", sono diventati i nuovi rappresentanti della classe sociale che d'ora in avanti otterrà l'appoggio della monarchia: si tratta della piccola e media borghesia, legata ad attività commerciali, artigianali, professionali, in grado di pagarsi un costoso vestito per partecipare alle nozze degli sposi.

Una politica più progressista - dettata anche da fattori indipendenti dalla volontà della corona - aveva permesso a quest'ultima di stringere nuove alleanze politiche, nuove intese di classe, per quanto il rischio d'incontrare elementi "pericolosi", "sovversivi" era grande: non tutti i commensali, infatti, erano "buoni".

L'essere invitati a nozze dal monarca implicava inevitabilmente una nuova responsabilità sociale, di cui bisognava essere ben consapevoli. Una volta accettato, l'invito comportava precise conseguenze politiche. Colui che non porta l'abito adatto all'occasione (perché pensa di poterne fare a meno) non ha capito questa fondamentale regola del potere. Questa la morale esplicita della parabola.

La monarchia romana decadente del periodo repubblicano qui tenta la propria *revanche*, realizzando l'intesa coll'emergente piccola e media borghesia, che vede nella nuova figura dell'imperatore il vessillo democratico contro il vecchio potere aristocratico.

La parabola è stata elaborata in una comunità cristiana imborghesita, che cercava nell'alleanza col principe il proprio riscatto politico-sociale, badando bene di non mettere in discussione le fondamenta schiaviste del sistema. Il ruolo del proletariato, infatti, resta subordinato: il suo "regno dei cieli" consisterà semplicemente (come vuole l'etica cristiana) nell'attendere le "elemosine" che la borghesia vorrà elargirgli, a condizione naturalmente ch'esso resti nei "ranghi".

Nella comunità primitiva, dominata da elementi proletari rivoluzionari, non si sarebbe mai potuta elaborare l'immagine di un potere che invita a nozze i poveri e caccia il ricco. Questo modo di vedere le cose avrebbe peccato di "moralismo" e sarebbe quindi stato inconciliabile con le esigenze rivoluzionarie.

Tuttavia l'insegnamento indiretto, cioè "non voluto", della parabola di Matteo, può essere un altro, assai diverso da quello manifesto. Chi si compromette su cose essenziali - questa la lezione che il proletariato deve imparare - non può sperare di confondersi tra chi gli è diverso per censo, capacità di rischio, volontà di successo, cercando di ottenere il massimo dando il minimo.

Il proletariato che non vuole accettare i compromessi vergognosi col potere che lo sfrutta, non deve neppure accettare i suoi inviti a nozze: se lo fa, sperando di salvaguardare se stesso, s'illude o rischia comunque di cadere nell'opportunismo. La parabola premia la piccola borghesia che sa approfittare delle buone occasioni per farsi valere, ma indirettamente può essere utilizzata per insegnare al proletariato che è fatica sprecata pensare di poter combattere il sistema usando le sue stesse armi, cioè accettando di dividerne la logica, seppure con riserva. Il potere infatti non tollererà il non conformismo di chi non ha il vestito come gli altri: esso non può fidarsi di

chi non vuole compromettersi sino in fondo. Si tratta invero di un'alleanza in cui entrambe le parti dovrebbero far valere i loro interessi, ma in realtà le condizioni sono state poste dal monarca e nessuno le può modificare.

Gli operai allocchi (Mt 20,1-16)

- [1] Il regno dei cieli è simile a un padrone di casa che uscì all'alba per prendere a giornata lavoratori per la sua vigna.
- [2] Accordatosi con loro per un denaro al giorno, li mandò nella sua vigna.
- [3] Uscito poi verso le nove del mattino, ne vide altri che stavano sulla piazza disoccupati
- [4] e disse loro: "Andate anche voi nella mia vigna; quello che è giusto ve lo darò". Ed essi andarono.
- [5] Uscì di nuovo verso mezzogiorno e verso le tre e fece altrettanto.
- [6] Uscito ancora verso le cinque, ne vide altri che se ne stavano là e disse loro: Perché ve ne state qui tutto il giorno oziosi?
- [7] Gli risposero: "Perché nessuno ci ha presi a giornata". Ed egli disse loro: "Andate anche voi nella mia vigna".
- [8] Quando fu sera, il padrone della vigna disse al suo fattore: "Chiama gli operai e da' loro la paga, incominciando dagli ultimi fino ai primi".
- [9] Venuti quelli delle cinque del pomeriggio, ricevettero ciascuno un denaro.
- [10] Quando arrivarono i primi, pensavano che avrebbero ricevuto di più. Ma anch'essi ricevettero un denaro per ciascuno.
- [11] Nel ritirarlo però, mormoravano contro il padrone dicendo:
- [12] "Questi ultimi hanno lavorato un'ora soltanto e li hai trattati come noi, che abbiamo sopportato il peso della giornata e il caldo".
- [13] Ma il padrone, rispondendo a uno di loro, disse: "Amico, io non ti faccio torto. Non hai forse convenuto con me per un denaro?"
- [14] Prendi il tuo e vattene; ma io voglio dare anche a quest'ultimo quanto a te.
- [15] Non posso fare delle mie cose quello che voglio? Oppure tu sei invidioso perché io sono buono?
- [16] Così gli ultimi saranno primi, e i primi ultimi".

*

Che senso ha pagare chi lavora meno ore esattamente come chi ne lavora di più? È vero che il padrone - com'egli stesso afferma - è libero di fare del suo capitale "quel che vuole" (almeno finché - si può aggiungere - i lavoratori glielo permettono), ma è anche vero

ch'egli è consapevole di quanto l'operaio abbia diritto a un giusto salario (lo attestano le sue parole: "quello che è giusto ve lo darò"). Perché dunque, alla fine della parabola, risulta che il padrone ha ragione e torto gli operai che hanno lavorato di più in quanto assunti di prima mattina? Non era forse un loro diritto pretendere un salario maggiore, proporzionato al tempo impiegato?

Ancora una volta è l'imprenditore a dare la risposta (nei vangeli gli operai non forniscono mai convincenti motivazioni): "Io non ti faccio torto. Non hai forse convenuto con me per un denaro? O forse non vedi di buon occhio la mia bontà perché pago gli ultimi come i primi?".

Ecco dove stava il problema: nella *contrattazione*. I primi operai hanno venduto la loro forza-lavoro contrattando, gli ultimi no. Costoro infatti appartengono alla manovalanza in esubero, incapace di lotta sindacale. Vengono ingaggiati solo perché la produzione è particolarmente elevata o in fase espansiva. E quelli che hanno contrattato, ben sapendo quale minaccia quotidiana incomba su di loro a causa di questo "esercito di riserva", non si sono rischiesti di chiedere il massimo possibile.

È difficile capire perché questo imprenditore di vigneti non abbia approfittato della situazione per sfruttare la manodopera eccedente, pagandola meno di quella sotto contratto. Probabilmente egli crede, pagando i primi come gli ultimi, di poter ridurre il potere rivendicativo degli operai più qualificati o più "sindacalizzati".

Questo padrone, che si vanta di essere "buono" proprio mentre inganna e sfrutta gli operai a giornata, è riuscito perfettamente a dividere i lavoratori, a metterli gli uni contro gli altri. Infatti, gli operai dell'intera giornata non hanno saputo trarre dalla discriminazione le giuste conseguenze: invece di allearsi con gli ultimi operai contro gli inganni e le meschinerie dell'astuto padrone, hanno soltanto preteso un trattamento diversificato. E così, grazie al loro atteggiamento "aristocratico", corporativo, il padrone è riuscito ad avere dalla sua parte una bella fetta del sottoproletariato.

In questa parabola l'operaio appare come una figura rozza, primitiva, un vero allocco che non sa farsi valere, che non sa difendere né i suoi diritti individuali né quelli della sua classe. Questo "somaro" che sa lavorare solo sotto padrone, che non sa rischiare, come il borghese, mettendosi in proprio, merita solo commiserazio-

ne. Si crede indispensabile e non sa che nessuno è insostituibile: "gli ultimi saranno primi e i primi ultimi".

I talenti maledetti

(Mt 25,14-30)

[14] Avverrà come di un uomo che, partendo per un viaggio, chiamò i suoi servi e consegnò loro i suoi beni.

[15] A uno diede cinque talenti, a un altro due, a un altro uno, a ciascuno secondo la sua capacità, e partì.

[16] Colui che aveva ricevuto cinque talenti, andò subito a impiegarli e ne guadagnò altri cinque.

[17] Così anche quello che ne aveva ricevuti due, ne guadagnò altri due.

[18] Colui invece che aveva ricevuto un solo talento, andò a fare una buca nel terreno e vi nascose il denaro del suo padrone.

[19] Dopo molto tempo il padrone di quei servi tornò, e volle regolare i conti con loro.

[20] Colui che aveva ricevuto cinque talenti, ne presentò altri cinque, dicendo: "Signore, mi hai consegnato cinque talenti; ecco, ne ho guadagnati altri cinque".

[21] "Bene, servo buono e fedele, gli disse il suo padrone, sei stato fedele nel poco, ti darò autorità su molto; prendi parte alla gioia del tuo padrone".

[22] Presentatosi poi colui che aveva ricevuto due talenti, disse: "Signore, mi hai consegnato due talenti; vedi, ne ho guadagnati altri due".

[23] "Bene, servo buono e fedele, gli rispose il padrone, sei stato fedele nel poco, ti darò autorità su molto; prendi parte alla gioia del tuo padrone".

[24] Venuto infine colui che aveva ricevuto un solo talento, disse: "Signore, so che sei un uomo duro, che mieti dove non hai seminato e raccogli dove non hai sparso;

[25] per paura andai a nascondere il tuo talento sotterra; ecco qui il tuo".

[26] Il padrone gli rispose: "Servo malvagio e infingardo, sapevi che mieto dove non ho seminato e raccolgo dove non ho sparso;

[27] avresti dovuto affidare il mio denaro ai banchieri e così, ritornando, avrei ritirato il mio con l'interesse.

[28] Toglietegli dunque il talento, e datelo a chi ha i dieci talenti.

[29] Perché a chiunque ha sarà dato e sarà nell'abbondanza; ma a chi non ha sarà tolto anche quello che ha.

[30] E il servo fannullone gettatelo fuori nelle tenebre; là sarà pianto e stridore di denti".

*

Un commerciante, prima di partire per un lungo viaggio d'affari, consegna in gestione una quota delle sue sostanze ai tre servi più fidati, perché ne conseguano un profitto. Divide i suoi beni non in parti uguali ma in base alle loro capacità manageriali: al primo dà cinque talenti, al secondo due e al terzo uno. La scelta del mercante si rivela subito oculata, non solo perché con l'equa distribuzione evita di suscitare gelosie tra i servi, ma anche perché i primi due agiscono come lui aveva chiesto: investono il capitale e lo raddoppiano.¹

"Colui invece che aveva ricevuto un solo talento - dice Matteo -, andò a fare una buca nel terreno e vi nascose il denaro del suo padrone"(v. 18). La paura di perderlo era stata più forte di lui. Eppure il padrone non gli aveva dato di meno perché già sospettava che non avrebbe rispettato l'ordine ricevuto: il primo servo, sotto questo aspetto, non offriva maggiori garanzie. A priori si può mai forse essere sicuri di qualcosa?

Perché dunque il terzo servo nascose il talento? A suo dire, per la paura di perderlo e quindi di essere duramente castigato. È giustificata questa paura? Se lo fosse, il padrone non avrebbe fatto la scelta criteriata della ripartizione. La paura, quando s'intraprende un'operazione finanziaria, è inevitabile, in quanto un certo margine di rischio fa parte del "gioco speculativo": di questo qualunque padrone è perfettamente consapevole. Il fatto che egli avesse riconosciuto al servo alcune qualità, attesta appunto che la paura, in qualche modo, poteva essere superata: la prova era per così dire "bilanciata". Il mercante esigente infatti gli farà capire che la sua paura non era frutto di scarse capacità bensì di "cattiva volontà". Il servo cioè non aveva fatto nulla per vincere la paura, per mettere a profitto le proprie qualità.

Egli anzi si fa scudo di questa paura e si aspetta da parte del padrone una reazione benevola, comprensiva. Il padrone però, di avviso contrario, spiega al servo - con molta chiarezza e precisione - che proprio per aver dimostrato di temere la sua autorità, egli avrebbe dovuto rischiare. Certo, investendo il talento avrebbe anche potuto perderlo, ma la sanzione probabilmente sarebbe stata meno seve-

¹ Chi pensa di avere più capacità ritiene naturale il diritto-dovere di mettersi alla prova. L'aspirazione ad avere mezzi/strumenti proporzionati alle proprie capacità è tanto più legittima in quanto nel racconto è lo stesso mercante che stabilisce personalmente tutte le differenze.

ra. Peraltro, il padrone fa notare al servo che si sarebbe accontentato anche di un interesse modesto, ricavato da un deposito bancario - che è certo la forma d'investimento meno rischiosa, per la quale non occorrono particolari capacità.

Viceversa, il servo, pur sapendo che il padrone è un uomo esigente e interessato quanto mai al profitto, pensa che nei confronti di questa debolezza egli vorrà fare un'eccezione alla regola. Spera cioè di ottenere un privilegio senza alcun merito, proprio in virtù della sua "paura"! Chiede pietà e commiserazione al fine di legittimare la propria incapacità di saper rischiare. È proprio questa ipocrisia che indispettisce l'imprenditore.

Il quale, rifiutando la soluzione proposta dall'operaio, lo punisce con estremo rigore. Perché lo chiama "fannullone" e non "pauroso"? Perché se fosse stato veramente pauroso non gli avrebbe affidato alcun incarico: il rischio che doveva correre era esattamente proporzionato alle sue capacità. Al limite si può pensare che un servo non sicuro di sé, avrebbe dovuto sin dall'inizio rifiutare il talento dichiarando apertamente la propria indisponibilità; oppure, accettandolo, perché vinto dal riconoscimento di alcune sue qualità, avrebbe dovuto associarsi con uno degli altri due operai, giocando d'astuzia. In fondo le alternative che aveva non erano poche: investire il talento rischiando di perderlo, associarsi col servo più capace, depositare il talento in banca: rischio, astuzia o ragione. Questo servo invece ha accettato la fiducia del padrone per vanagloria e poi l'ha tradito con leggerezza. Di qui gli altri due epiteti di "malvagio e infingardo" che il padrone gli ha lanciato.

Come mai il suo talento viene dato a chi ne aveva di più? Non è forse vero che il primo servo ha semplicemente realizzato un profitto proporzionato alle sue possibilità (o comunque al capitale di cui disponeva)? Perché dunque privilegiarlo, visto che il merito d'essersi conformato adeguatamente alla volontà del padrone è identico a quello del secondo servo? Appunto perché le capacità sono maggiori ed anche perché il mercante, essendo entrato, per così dire, "in società" coi servi, non può lasciarsi sfuggire l'occasione di mettere a frutto la notevole abilità affaristica dimostrata. Non c'è nessuna ragione perché questo mercante esoso e astuto non debba scegliere il servo più capace e più autorevole.

*

In questo racconto due immagini di "operaio" si contrappongono: quella di chi pensa di riscattarsi facendo leva sulla propria debolezza e sulla pietà di chi lo comanda; e quella di chi, pur nella propria condizione servile, cerca di ottenere la stessa cosa sfruttando al massimo l'opportunità offerta dalle circostanze (quest'ultimo avrà poi la possibilità, nella storia dei rapporti servili, di trasformarsi da servo "dipendente" a servo "semi-libero").

Il padrone che dà fiducia e che alla fine premia chi meglio s'è comportato, altro non rappresenta che l'opportunità favorevole per realizzare un desiderio d'emancipazione: ciò ovviamente nei limiti dei rapporti di produzione servili. L'interpretazione ecclesiastica tradizionale che vede il premio del padrone-Gesù elargito al di fuori della storia, nel "regno dei cieli", è un'evidente forzatura.

Ma c'è di più. La parabola di Matteo riflette sicuramente un periodo storico in cui nell'ambito della comunità cristiana primitiva erano presenti in maniera accentuata degli elementi della media borghesia: la loro presenza poteva anche essere esigua sul piano numerico, ma doveva essere molto influente su quello politico. Lo si nota non tanto perché Matteo vuole identificare la virtù cristiana della fedeltà o dell'obbedienza con la capacità di incrementare i profitti, quanto perché usa proprio l'esempio dell'investimento finanziario per rendere al meglio l'idea etico-religiosa della fedeltà.

Nel racconto semi-parallelo di Mc 13,34 ss., che è all'origine di quello di Matteo, la fede richiesta dal Cristo è piuttosto quella politica, che occorre proprio per attendere il momento propizio della liberazione. Il cristiano di Marco non ha bisogno dell'esempio del denaro ricapitalizzato per convincersi a perseverare in questa fiducia. Marco sa benissimo che una fede politica perduta può essere ritrovata solo con la stessa fede, e questo nonostante che il suo vangelo sia all'origine del processo di spolicitizzazione del Cristo.

È evidente però che se la parabola di Matteo è stata elaborata sotto la spinta della mentalità borghese, ed è rivolta a un cristiano che deve acquisire quella mentalità (in fondo l'insegnamento della parabola è proprio questo: il terzo servo doveva smetterla di considerarsi una "vittima" dell'autoritarismo del padrone, doveva anzi reagire alla condizione servile non tanto per emanciparsene politicamen-

te, quanto per accattivarsi la fiducia e la simpatia di chi lo pagava): se dunque lo scopo della parabola è quello d'insegnare all'operaio come adottare i criteri di vita della mentalità dominante, non siamo forse in presenza, con questa parabola, dei primi rudimenti della cosiddetta ideologia del "cristianesimo borghese"?

In un certo senso si potrebbe dire che il rischio con cui il "cristiano-borghese" realizza i propri affari trova in questa parabola la sua necessaria valorizzazione e legittimazione. Il credente è tale proprio in quanto "borghese", e viceversa naturalmente. Cioè la mancanza di fede politica nella insurrezione popolare lo porta a condividere la prassi borghese e tale prassi lo porta a giustificare sempre più quella mancanza.

La parabola, se vogliamo, può essere letta da due punti di vista: quello del "padrone" e quello dei due "servi fedeli" (il servo che non rischia rappresenta una posizione superata, inadatta alla vita della società borghese: un servo del genere, che ha già rinunciato allo spirito rivoluzionario, se non ha neppure quello borghese, è un soggetto inutile, che, come tale, va tenuto ai margini e del processo produttivo e del contesto socioculturale che lo giustifica: in questo caso la comunità cristiana).

Il punto di vista del "padrone" può essere considerato analogo a quello della chiesa cattolico-romana, per la quale la ricerca del profitto non va mai disgiunta da un rapporto di sudditanza personale. Il punto di vista dei due "servi fedeli" diventerà invece quello della chiesa protestante, la quale saprà liberarsi, nell'epoca moderna, della relativa dipendenza dal "padrone" (simbolo della "tradizione") e saprà affermare il principio dell'uguaglianza formale dei cittadini davanti alla legge e davanti soprattutto al "denaro": tutto ciò naturalmente sarà possibile a partire dal momento in cui il cristiano-borghese avrà realizzato un consistente patrimonio economico, in virtù del quale egli, a buon diritto, si sentirà sempre più "borghese" e sempre meno "cristiano".

Le cinque vergini smaliziate (Mt 25,1-13)

- [1] Il regno dei cieli è simile a dieci vergini che, prese le loro lampade, uscirono incontro allo sposo.
- [2] Cinque di esse erano stolte e cinque sagge;
- [3] le stolte presero le lampade, ma non presero con sé olio;
- [4] le sagge invece, insieme alle lampade, presero anche dell'olio in piccoli vasi.
- [5] Poiché lo sposo tardava, si assopirono tutte e dormirono.
- [6] A mezzanotte si levò un grido: "Ecco lo sposo, andategli incontro!".
- [7] Allora tutte quelle vergini si destarono e prepararono le loro lampade.
- [8] E le stolte dissero alle sagge: "Dateci del vostro olio, perché le nostre lampade si spengono".
- [9] Ma le sagge risposero: "No, che non abbia a mancare per noi e per voi; andate piuttosto dai venditori e compratevene".
- [10] Ora, mentre quelle andavano per comprare l'olio, arrivò lo sposo e le vergini che erano pronte entrarono con lui alle nozze, e la porta fu chiusa.
- [11] Più tardi arrivarono anche le altre vergini e incominciarono a dire: "Signore, signore, aprici!".
- [12] Ma egli rispose: "In verità vi dico: non vi conosco".
- [13] Vegliate dunque, perché non sapete né il giorno né l'ora".

*

Questa parabola non era destinata a scandalizzare i fautori della stretta monogamia, anche se certo non è possibile considerarla un testo "femminista" né propriamente "ebraico", per quanto nell'Antico Testamento i sovrani non erano alieni all'uso di propri harem. Le dieci vergini rappresentano il desiderio di emancipazione; le lampade e l'olio i mezzi "soggettivi" per realizzarlo, lo sposo il mezzo "oggettivo".

Le vergini "stolte" (così chiamate dalla tradizione cristiana), quelle cioè che ad un certo punto finiscono l'olio, sono le vergini ingenuë, sprovvedute, che si fidano ciecamente della promessa dello sposo di un ritorno immediato. Le vergini "sagge" invece rappresentano non solo la lungimiranza, la previdenza, ma anche la malizia, il disincanto, il fare accorto e sospettoso, essendo abituate ai "ritardi"

di chi fa "promesse di liberazione". Non si lasciano suggestionare dalle illusioni, sedurre dalle apparenze.

L'ingenuità che non sa far tesoro dei falliti progetti rivoluzionari, qui paga un prezzo considerevole, soprattutto in considerazione del fatto che si tratta di "giovani vergini". Tutte avevano portato l'olio, ma cinque non abbastanza; tutte si erano addormentate, vedendo lo sposo tardare, ma al risveglio le cinque previdenti rifiutarono di dividere l'olio con le cinque sprovvedute, non solo per paura di rimanerne senza ma anche per timore di dover ricadere nell'utopia, nei desideri di felicità un tempo provati. Ecco perché lo sposo premierà il pessimismo dell'intelligenza e della volontà, respingendo categoricamente l'ottimismo di chi aspira, senza motivo (secondo la mentalità borghese) a veder superati i rapporti sociali basati sull'individualismo.

La parabola insegna ad essere diffidenti e calcolatori, a non credere nella speranza di una vera liberazione per il presente. Infatti, quando lo sposo verrà, le vergini "savie" lo accoglieranno con un pregiudizio, con una schema mentale, quello che induce a giocare d'astuzia al fine di ottenere un tornaconto personale, anche là dove dovrebbe imporsi la semplicità delle cose, l'entusiasmo e la passione che suscitano le prospettive rivoluzionarie.

Si consolino, tuttavia, le vergini "stolte": lo sposo non rappresenta la liberazione vera, quella umana, sociale e politica, ma solo un inganno, una beffa, un'emancipazione di tipo "religioso", cioè una "redenzione", quella che fa promesse per l'aldilà, mentre nell'aldilà s'accontenta di vivere un'esistenza gretta, meschina, piccolo-borghese.

Le vergini che il mondo scettico e opportunistico chiama "stolte" devono piuttosto imparare a non "attendere" la liberazione, ma a "costruirla". Essa non va intesa come un dono o un premio per la propria fiducia o per la propria speranza. Loro stesse devono considerarsi protagoniste della storia. In caso contrario la "fede" non servirà a conseguire un obiettivo rivoluzionario, ma a ritardarlo, a posticiparlo (come appunto è accaduto alle loro amiche "savie"). Bisogna aver fede nelle forze del presente, non nel futuro escatologico.

Il buon pastore (Gv 10,1-21)

- [1] "In verità, in verità vi dico: chi non entra nel recinto delle pecore per la porta, ma vi sale da un'altra parte, è un ladro e un brigante.
- [2] Chi invece entra per la porta, è il pastore delle pecore.
- [3] Il guardiano gli apre e le pecore ascoltano la sua voce: egli chiama le sue pecore una per una e le conduce fuori.
- [4] E quando ha condotto fuori tutte le sue pecore, cammina innanzi a loro, e le pecore lo seguono, perché conoscono la sua voce.
- [5] Un estraneo invece non lo seguiranno, ma fuggiranno via da lui, perché non conoscono la voce degli estranei".
- [6] Questa similitudine disse loro Gesù; ma essi non capirono che cosa significava ciò che diceva loro.
- [7] Allora Gesù disse loro di nuovo: "In verità, in verità vi dico: io sono la porta delle pecore.
- [8] Tutti coloro che sono venuti prima di me, sono ladri e briganti; ma le pecore non li hanno ascoltati.
- [9] Io sono la porta: se uno entra attraverso di me, sarà salvo; entrerà e uscirà e troverà pascolo.
- [10] Il ladro non viene se non per rubare, uccidere e distruggere; io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza.
- [11] Io sono il buon pastore. Il buon pastore offre la vita per le pecore.
- [12] Il mercenario invece, che non è pastore e al quale le pecore non appartengono, vede venire il lupo, abbandona le pecore e fugge e il lupo le rapisce e le disperde;
- [13] egli è un mercenario e non gli importa delle pecore.
- [14] Io sono il buon pastore, conosco le mie pecore e le mie pecore conoscono me,
- [15] come il Padre conosce me e io conosco il Padre; e offro la vita per le pecore.
- [16] E ho altre pecore che non sono di quest'ovile; anche queste io devo condurre; ascolteranno la mia voce e diventeranno un solo gregge e un solo pastore.
- [17] Per questo il Padre mi ama: perché io offro la mia vita, per poi riprenderla di nuovo.
- [18] Nessuno me la toglie, ma la offro da me stesso, poiché ho il potere di offrirla e il potere di riprenderla di nuovo. Questo comando ho ricevuto dal Padre mio".

[19] Sorse di nuovo dissenso tra i Giudei per queste parole.

[20] Molti di essi dicevano: "Ha un demonio ed è fuori di sé; perché lo state ad ascoltare?".

[21] Altri invece dicevano: "Queste parole non sono di un indemoniato; può forse un demonio aprire gli occhi dei ciechi?".

*

Come noto le parabole vengono considerate una sorta di discorsi di edificazione morale o filosofica, piuttosto astratti, in quanto con riferimenti a personaggi del tutto immaginari, oppure, se reali, difficilmente individuabili, specie per la generazione successiva a quella cui le parabole erano state indirizzate. Non è escluso che Gesù, per difendersi da un potere ostile, abbia fatto ricorso a immagini figurate o allusive, attraverso le quali l'attacco alle istituzioni risultasse per così dire indiretto.

Tuttavia la pericope del "buon pastore", in cui Gesù parla esplicitamente di se stesso, non appare tanto di tipo etico o filosofico quanto di tipo *politico*, e più precisamente come una specie di auto-candidatura alla direzione governativa della Palestina, al fine di liberare quest'ultima sia dalla presenza colonialista dei Romani che dal collaborazionismo degli elementi ebraici più opportunisti.

È difficile insomma pensare che questo discorso, se mai sia stato pronunciato, non abbia avuto una chiara connotazione eversiva. La chiesa ha voluto intitolarlo, con accento moralistico, "Il buon pastore", ma se la lettura di questa lunga pericope giovannea (generalmente classificata o come parabola o come allegoria) non è viziata da pregiudizi confessionali, ci si renderà facilmente conto che con la similitudine di "messia-pastore" il Cristo voleva porsi come uno dei principali mediatori di tutte le istanze, istituzionali e soprattutto sociali, relative al compito della liberazione nazionale della Palestina.

È molto probabile che in origine il discorso finisse al v. 6 e che facesse parte di un'unica pericope: quella del "cieco-nato", presente nel cap. 9, mentre il cap. 10 avrebbe dovuto iniziare con la festa della Dedicazione, che inizia al v. 22. Il motivo di questa imprecisione redazionale è molto semplice: poiché l'intervento dell'intelligenza cristiana sulla parabola, in direzione della pretesa figliolanza divina del Cristo, è stato molto marcato, la chiesa ha ritenuto oppor-

tuno fare di questo discorso (che, a partire dal v. 15, assume una caratterizzazione marcatamente teologica) un unico capitolo con la festa della Dedicazione, in cui il Cristo - sempre secondo l'intenzione confessionale - ribadisce, ancora più esplicitamente, ciò che aveva detto in maniera figurata nella parabola precedente. In questa maniera si è sacrificata la cronologia dei fatti sull'altare dell'ideologia religiosa.

Il fatto di aver voluto trasformare in "parabola" un discorso squisitamente politico, rientra in quel processo redazionale, ben più generale, di mistificazione ai danni dell'operato di Gesù da parte di quei redattori la cui ideologia post-pasquale, che interpretò la tomba vuota come "resurrezione", risultò, ad un certo punto, prevalente: ci riferiamo ovviamente all'ideologia petro-paolina.

In altre parole, se Cristo ha usato lo strumento linguistico delle parabole, non l'ha fatto con intenti etico-filosofici astratti, ma semplicemente perché quando, nell'immediato, non si dispone ancora della forza sufficiente per contrastare la resistenza di un governo autoritario, può essere necessario trasformare il linguaggio contestativo da diretto a *indiretto*. Le parabole cioè non venivano usate per attenuare l'esigenza della rivoluzione nazional-popolare, ma per farla sopravvivere in un contesto politico sfavorevole. Usare un linguaggio con riferimenti espliciti in circostanze sfavorevoli significa fare dell'avventurismo, ovvero illudersi che il proprio estremismo possa essere percepito come una forma di coraggio.

Il discorso simbolico sembra rivolgersi ai farisei testimoni della guarigione del cieco-nato, come se al v. 9,41 di quella precedente pericope, in cui il giudizio sul partito dei farisei era stato negativo², si volesse qui aggiungere qualcosa di positivo, una sorta di proposta costruttiva di partnership politica.

Tuttavia, se questa interpretazione è sensata, può esserlo solo relativamente ai vv. 10,1-5, poiché a partire dal v. 7 è difficile ravvisare una vera proposta di collaborazione. Fino al v. 5, infatti, il Cristo parla in terza persona, lasciando credere che, nel rispetto di determinate condizioni, chiunque poteva diventare un vero leader politico della nazione.

Viceversa, a partire dal v. 7 il discorso è tutto in prima per-

² "Se foste ciechi, non avreste alcun peccato; ma siccome dite: 'Noi vediamo', il vostro peccato rimane".

sona, con esclusione aprioristica di qualunque concorrente politico e religioso, del passato, del presente e persino del futuro. Infatti il v. 8 è molto esplicito in tale esclusivismo e, per questa ragione, assai poco credibile: "Tutti coloro che sono venuti prima di me, sono ladri e briganti; ma le pecore non li hanno ascoltati". Difficilmente un'affermazione del genere avrebbe potuto essere condivisa.

Sotto questo aspetto l'interpretazione redazionale data ai vv. 1-5 (che è poi tutta racchiusa nel prosiegua di quelli) contraddice il significato complessivo della parabola o comunque estremizza arbitrariamente alcuni concetti chiave. Infatti, là dove il Cristo parla di un pastore *sensu lato* che, riconosciuto dal guardiano, può far uscire il suo gregge dall'ovile, successivamente invece il Cristo si identifica, *sic et simpliciter*, con la stessa porta dell'ovile e si autodefinisce "buono", senza bisogno di riconoscimenti da parte di terzi.

Queste sono parole che, se effettivamente pronunciate, facilmente avrebbero indotto qualcuno a muovere l'accusa di protagonismo autoritario. Quando poi il Cristo pretende di identificarsi con Dio (vv. 15, 17 e 18.), inevitabile diventava l'accusa di eresia, se non di follia, come giustamente appare al v. 20, che però il redattore ha voluto mettere proprio per sottolineare l'abisso che separava i contendenti. Qui la manipolazione ermeneutica della parabola originaria è così evidente che non vale neppure la pena discuterla.

In sostanza si è voluto trasformare un discorso figurato, totalmente privo di agganci a temi metafisico-religiosi, in un discorso in cui l'individualismo teologico viene portato all'eccesso e in cui non si ha alcuno scrupolo a far parlare il Cristo secondo l'ideologia paolina, quella per cui il messia doveva morire e risorgere per unificare ebrei e gentili (vv. 16-18).

A ben guardare invece questo discorso rappresenta la parte *politica* di quello successivo, di tipo *culturale*, dedicato all'argomento dell'*ateismo*. Nella pericope del "Buon pastore" Gesù parla di "socialismo democratico", mentre in quella della "Festa della Dedicazione" parlerà di "umanesimo laico".

In che senso "socialismo democratico"? Nel senso espresso sin dal primo versetto: "chi non entra per la porta [cioè rispettando le regole della democrazia] nell'ovile delle pecore [il popolo], ma vi sale da un'altra parte [usando cioè la frode o l'inganno] è un ladro e un brigante". Per realizzare il socialismo occorre la democrazia, la

quale ha le sue regole da rispettare: non vi sono scorciatoie.

La *democrazia* è la prima istanza, il *socialismo* la seconda: una è *metodo*, l'altro è *fine*. Quando un leader si comporta in maniera democratica non avverte se stesso come insostituibile e certamente il popolo l'avverte come affidabile.

Il guardiano dell'ovile non rappresenta soltanto il "luogotenente del pastore", cioè colui che di notte custodisce le pecore nel recinto, ma rappresenta anche una sorta di "delegato popolare", in quanto ha il compito di aprire la porta dell'ovile soltanto a chi ne ha il diritto. Prima dev'essere lui a riconoscere il legittimo pastore, poi saranno le pecore, che usciranno dall'ovile non perché costrette ma dopo aver riconosciuto il particolare richiamo del loro pastore.

Gesù si pone come leader popolare, democratico; non vi è nulla di religioso in questo suo discorso, e il popolo lo segue con fiducia proprio perché si riconoscono reciprocamente: non a caso qui si parla di "pastore", non di un ricco proprietario terriero.

Che la pericope non possa essere definita una "parabola" né una "allegoria", ma al massimo un "paragone" o una "similitudine", è dimostrato anche dal fatto che nella sua seconda parte Gesù, vedendo che non l'avevano capito adeguatamente, si spiega in maniera più esplicita e diretta.

Tuttavia, che gli astanti non avessero capito il significato generale del paragone appare un po' strano, poiché anche nell'Antico Testamento risultava pacifica l'equazione politica di "pastore di greggi" e "pastore di uomini": basta leggersi Ezechiele 34 per convincersene, o i primi otto versetti del cap. 23 di Geremia.

I veri "pastori d'Israele" sono i leader politici autenticamente democratici, quelli che devono riunire il gregge che si è disperso, e devono farlo per amore della giustizia e dell'eguaglianza. La differenza tra Gesù ed Ezechiele è che quest'ultimo si limita ad auspicare la venuta di un pastore novello Davide, mentre Gesù sostiene d'essere il pastore che il popolo attende.

Quindi ciò che non capivano non poteva essere tanto il significato simbolico della parola "pastore", e neppure l'esigenza politica di avere una guida adeguata per ricostituire un popolo unitario. Quello che non capivano era probabilmente il riferimento concreto alla candidatura di un ruolo specifico: Gesù stava forse parlando esplicitamente di sé o a favore di altri, come p.es. aveva già fatto,

prima di lui, il Battista, rimasto sempre riluttante ad accettare la qualifica di messia? E come poteva riferirsi a se stesso con una tale sicurezza senza alcun avallo istituzionale? senza ch'egli militasse in alcuno dei tradizionali partiti giudaici? Dubbi di tal genere a chi altri potevano venire in mente se non ai farisei? se non cioè a quel partito per il quale il rispetto delle regole voleva anzitutto dire "attaccamento fanatico alle tradizioni"?

Gesù ribalta qui il concetto di democrazia, sostenendo ch'essa si realizza non quando si antepone il glorioso passato al corrotto presente, ma quando si risponde alle domande di giustizia del popolo. Egli, nella parte iniziale della spiegazione, non sostiene esplicitamente d'essere il "pastore politico" che cercano (una pretesa del genere sarebbe stata contraddittoria all'idea stessa di democrazia), ma semplicemente ch'egli si pone come "porta dell'ovile" per chiunque voglia diventarlo. Il che, in altre parole, voleva dire che chiunque, nel movimento nazareno, avrebbe potuto diventare "pastore", se avesse rispettato le regole della democrazia, quelle regole rappresentate appunto dalla "porta".

Può apparire poco diplomatica la frase: "tutti coloro che sono venuti prima di me sono ladri e briganti" (10,8), ma è probabile ch'essa trovi la sua motivazione nell'urgenza del momento storico per Israele, ed è altresì probabile ch'essa sia stata detta al cospetto di un uditorio non più disposto ad obbedire ai demagoghi di turno, e che quel "tutti" si riferisse soltanto ai politici della sua stessa generazione, che effettivamente s'erano rivelati incapaci di liberare Israele dall'oppressione interna ed esterna. Infatti, subito dopo egli esalta il popolo dicendo che, benché dei leader politici disonesti abbiano cercato di ingannarlo, esso ha saputo ugualmente difendersi: "le pecore non li hanno ascoltati".

Se il popolo chiede chiarezza, quando sono in gioco aspetti essenziali per il proprio destino, il linguaggio non può essere equivoco. Ciò tuttavia non esclude che il v. 8 sia stato aggiunto successivamente, anche perché al seguente si ripete quanto già detto al v. 7, e cioè che Gesù si considerava "porta dell'ovile", strumento di democrazia.

D'altra parte che qui il linguaggio sia figurato solo fino a un certo punto, è dimostrato anche dall'evidente affermazione di tipo messianico secondo cui Gesù rivendica a sé il ruolo di "pastore poli-

tico". Col che non si precisa soltanto la regola della democrazia ma anche il suo indicatore di direzione: la garanzia è il *popolo*, ma il popolo ha bisogno di una *guida*, altrimenti si disperde. E la guida deve dimostrare d'essere all'altezza del compito, deve impegnarsi in una promessa d'alto profilo: mettere a disposizione tutta la propria vita per il bene del gregge. Il leader deve operare per un ideale superiore, restando incorruttibile.

I pastori della nazione d'Israele, se vogliono liberare il popolo dallo straniero che lo opprime e da chi lo tradisce schierandosi dalla parte del nemico, non devono frodare ma praticare la giustizia, non devono uccidere ma far vivere, non devono distruggere ma costruire, in una parola non devono essere "mercenari" ma "idealisti e patriottici".

Il mercenario, quando vede venire il "lupo", colui che usa violenza e inganno per devastare e dominare, "abbandona le pecore e fugge". Qui l'intenzione apologetica del redattore ha subito approfittato dell'espressione "dare la vita per le proprie pecore" (vv. 11 e 15), per sostenere che il Cristo intendeva riferirsi alla propria morte.

In realtà sarebbe stato assurdo che gli ascoltatori di quelle parole le interpretassero alla lettera in quel momento. "Dare la vita per le proprie pecore" voleva semplicemente dire "essere coerenti coi propri ideali di giustizia". Il popolo aveva bisogno di un leader edificatore di una nuova società, non di un martire.

Infatti un qualunque politico strettamente legato a interessi di potere, non può mai essere coerente quando sono in gioco gli obiettivi della *giustizia sociale*. I politici mercenari predicano la giustizia solo per ottenere i consensi necessari a dominare, ottenuti i quali le promesse fatte in campagna elettorale diventano carta straccia. È la differenza tra *democrazia* e *demagogia*.

Il finale della pericope è ampiamente manomesso, specie là dove s'introduce il rapporto tra "Padre" e "Figlio", ma anche là dove si parla di "altre pecore" (v. 16), cioè di "pagani", che dovranno far parte del medesimo ovile.

Addirittura si pretende che i farisei accettino l'idea della figliolanza divina del Cristo semplicemente in nome del fatto ch'egli era disposto a sacrificare la propria vita per il bene del popolo. Allo scettico che avesse posto obiezione (in quanto molti altri leader prima del Cristo erano stati giustiziati dai Romani), il redattore è subito

pronto a far notare che un indemoniato non restituisce la vista ai ciechi (v. 21). Pensare, sulla base di queste argomentazioni irrazionali, di poter dimostrare qualcosa di logico, ha senso, ovviamente, solo se il destinatario di questa parabola è già credente.

Qui sono stati introdotti due elementi tipicamente post-pasquali, facenti parte dell'ideologia petro-paolina. Da un lato si è voluto far risalire la credibilità di Gesù a un suo presunto rapporto diretto con Dio-padre, contraddicendo così l'idea stessa di *democrazia politica*, che non ha bisogno, per essere giustificata, se non di se stessa; dall'altro si è voluto far credere che per il Cristo non sarebbe stato un problema la chiusura e l'ostilità del popolo ebraico, in quanto egli avrebbe sempre potuto rivolgersi, e con successo, ai "gentili": col che si antepone all'obiettivo della *liberazione politico-nazionale* quello della generale *redenzione morale dell'umanità*; benché non si possa escludere a priori che il Cristo volesse indicare gli elementi migliori del paganesimo come partner indispensabili della rivoluzione ebraica contro l'imperialismo romano.

C'è da dire che là dove più è forte la rivendicazione politica della liberazione nazionale, maggiori sono i tentativi di mistificazione compiuti dai redattori.

Manipolazioni così pesanti inducono inevitabilmente a credere che il discorso di Cristo sia stato effettivamente pronunciato. Un'esegesi laica deve però essere in grado di smascherare la pretesa di far apparire grande un uomo non in quanto coerentemente democratico, ma in quanto "padrone della propria vita e della propria morte" (vv. 17-18).

Paradossalmente infatti, se davvero il Cristo avesse affermato d'essere uguale al Dio-padre, in grado di morire e risorgere come e quando gli pareva, si dovrebbe dar ragione a quegli ebrei che nel finale della pericope sostengono ch'egli "ha un demonio ed è fuori di sé" (v. 19).

Non a caso i redattori han dovuto aggiungere, sommando falsità a falsità, che di fronte a un uomo che rivendica a sé non un ruolo "politico" ma uno "teologico", è lecito chiedersi come sia possibile che "un indemoniato possa aprire gli occhi ai ciechi" (v. 21). Col che venivano completamente ribaltati i termini della questione: non si trattava più di credere o meno nella *messianicità* del Cristo, ma piuttosto nella sua *divinità*.

In altre parole la credibilità del messia non passava attraverso il rapporto fiduciario tra il popolo e il proprio leader rappresentativo, ma attraverso una astratta identificazione di azione pratica (la disponibilità all'autoimmolazione) e di ideale religioso (l'identificazione col Padre), sicché le parole del Cristo-pastore andrebbero accettate non per il loro riferimento alla realtà concreta, in cui si gioca il rapporto dialettico tra masse e potere, ma per una loro intrinseca e formale coerenza, di tipo appunto teologico o comunque metafisico, in cui la pretesa equiparazione al Padre è garantita dall'accettazione, piena e incondizionata, del martirio.

Il Cristo andrebbe creduto perché azzarda un'ardita speculazione intellettuale: l'uguaglianza di Dio-figlio e Dio-padre, resa possibile sul piano umano in quanto possibile su quello divino (cosa che troverebbe conferma nell'accettazione volontaria della croce, trasformata in trionfo della resurrezione). È difficile non vedere in questa elucubrazione redazionale una forma di irrazionalismo mistico.

Ma c'è dell'altro. Se questa pericope è davvero collegata a quella del cieco-nato, allora va ricordato che la guarigione di quest'ultimo (ammesso e non concesso il suo carattere realistico) era avvenuta di sabato, cioè in violazione della legge. È su questo che bisogna concentrarsi se si vuole capire l'opposizione dei farisei. A quel tempo il rispetto scrupoloso, quasi maniacale, del sabato aveva determinato una situazione tale per cui di fatto solo poche persone (tra cui appunto i farisei) riuscivano a stare entro i limiti della perfetta legalità. Il sabato era diventato, per la gente comune, un fardello del tutto insopportabile, una ingiustificata mortificazione settimanale.

Con il suo discorso figurato il Cristo voleva semplicemente dimostrare (ma non era semplice accettarlo) che la violazione della legge sul sabato non partiva da interessi di tipo personale, cioè non era finalizzata all'affermazione di un arbitrio soggettivo, non mirava a destabilizzare una situazione umanamente accettabile né a cercare una contrapposizione unilaterale con i farisei, che pur si servivano del sabato, oltre che dei digiuni e di molte altre cose, per distinguersi dal resto della popolazione.

Le guarigioni (sempre che siano avvenute) non venivano compiute di sabato allo scopo di violare la legge e le istituzioni o di sfidare le autorità, anche se tutto ciò, in apparenza, sembrava fosse proprio così. Lo scopo delle guarigioni in generale e quelle compiute

di sabato in particolare era di offrire un segnale utile all'esigenza democratica di un rinnovamento progressivo dei costumi, delle leggi, delle istituzioni, al fine di tentare un approccio costruttivo tra potere e masse popolari. Il movimento nazareno non poteva dare per scontata la volontà da parte delle istituzioni e soprattutto del principale partito politico, quello appunto farisaico, di non collaborare con le fasce sociali più deboli in una prospettiva di liberazione nazionale dallo straniero.

In tal senso il Cristo si proponeva non tanto come "guaritore buono" (che di fronte al bisogno non può non intervenire, pur sapendo che la legge glielo impedisce), quanto piuttosto come "leader politico", che trasgredisce la legge sul sabato (o meglio l'interpretazione forzata che se n'era data) proprio perché il suo movimento aveva intenzione di riformare leggi e istituzioni divenute obsolete, per portare il paese a un livello superiore di coscienza civile e politica.³

Nel suo discorso Gesù dichiara di non voler elevare il livello di consapevolezza delle masse usando metodi autoritari, ma semplicemente rispettando le regole democratiche, cioè utilizzando il principio della *partecipazione popolare*. Il "pastore entra nel recinto delle pecore per la porta" e non "da un'altra parte": egli non è "ladro e brigante" e "le pecore ascoltano la sua voce", "perché la conoscono".

Il popolo palestinese non avrebbe potuto compiere una sollevazione antiromana in nome del potere giudaico collaborazionista, né in virtù dell'attendismo farisaico. Tuttavia questo potere, istituzionale e sociale, doveva sapere che se non avesse rinunciato ai propri privilegi o al proprio opportunismo, la sollevazione si sarebbe fatta comunque, e non solo contro Cesare.

Il significato del discorso è tutto qui: in ultima istanza quindi il Cristo chiedeva ai farisei di organizzare le masse per uno scopo rivoluzionario. L'altissima diplomazia da lui usata si evince bene dall'uso del linguaggio figurato, attraverso cui si evita di colpevolizzare qualcuno in particolare.

³ Che poi i redattori abbiano voluto usare la guarigione proprio per mistificare un discorso che in origine aveva un contenuto esclusivamente politico, questo è certamente possibile e meriterebbe una trattazione ad hoc.

Il fico sterile e seccato

(Mc 11,12-25)

[12] La mattina seguente, mentre uscivano da Betània, ebbe fame.

[13] E avendo visto di lontano un fico che aveva delle foglie, si avvicinò per vedere se mai vi trovasse qualche cosa; ma giuntovi sotto, non trovò altro che foglie. Non era infatti quella la stagione dei fichi.

[14] E gli disse: "Nessuno possa mai più mangiare i tuoi frutti". E i discepoli l'udirono.

[20] La mattina seguente, passando, videro il fico seccato fin dalle radici.

[21] Allora Pietro, ricordatosi, gli disse: "Maestro, guarda: il fico che hai maledetto si è seccato".

[22] Gesù allora disse loro: "Abbiate fede in Dio!

[23] In verità vi dico: chi dicesse a questo monte: Lèvati e gettati nel mare, senza dubitare in cuor suo ma credendo che quanto dice avverrà, ciò gli sarà accordato.

[24] Per questo vi dico: tutto quello che domandate nella preghiera, abbiate fede di averlo ottenuto e vi sarà accordato.

[25] Quando vi mettete a pregare, se avete qualcosa contro qualcuno, perdonate, perché anche il Padre vostro che è nei cieli perdoni a voi i vostri peccati".

*

La pericope è stata collocata da Marco tra l'ingresso messianico e la purificazione del Tempio, a titolo di anticipazione e insieme di conferma della tragedia che sarebbe successa di lì a poco. Essa quindi è il frutto di una considerazione filosofica relativa alla morte del Cristo.

Se si dà per scontato che il racconto abbia radici storiche si finisce col cadere in un labirinto interpretativo del tutto artificioso. Le contraddizioni sono talmente tante che sarebbe fatica sprecata cimentarsi sopra speculativamente.

Non ci resta dunque che affrontarlo in maniera simbolica, mettendoci nei panni di un redattore cristiano che ha appena rinunciato, non senza travaglio, alle proprie origini giudaiche.

Stando a Marco, e questo trova conferma anche in Giovanni, Gesù e i Dodici, nel momento cruciale dell'ultimo ingresso nella ca-

pitale, avevano trovato un punto d'appoggio a Betania, a pochi chilometri di distanza, presso l'abitazione di Marta e Maria, dove, secondo il Giovanni interpolato, Gesù avrebbe compiuto il prodigio più importante e più spettacolare di tutta la sua vita: la resurrezione dell'amico Lazzaro, di cui i Sinottici non sanno assolutamente nulla.

La differenza tra Marco e Giovanni sta nel fatto che quest'ultimo spiega molto chiaramente che a Betania giunse il solo Gesù, accompagnato da un paio di discepoli, uscendo a suo rischio e pericolo dalla clandestinità, al fine di soccorrere l'amico Lazzaro gravemente malato (forse ferito in uno scontro armato con le truppe romane). Successivamente si sarebbero ritrovati tutti presso il Monte degli Ulivi per organizzare l'ingresso pubblico nella capitale. Nonostante tutto tale versione appare la più convincente.

Al v. 12 di Marco vi è la prima contraddizione cronologica: Gesù ha fame appena uscito, di mattina presto, dalla dimora di Marta e Maria. È evidente che qui il redattore intende per "fame" qualcosa di immateriale, il cui cibo non poteva essere trovato nell'umile Betania.

Betania stessa è qui considerata come un villaggio simbolico. Essa rappresenta il modello ideale della verità soggettiva, i cui esponenti più significativi per Gesù erano appunto Marta, Maria e Lazzaro, dei quali sappiamo pochissimo: gente semplice, di condizioni sociali modeste, le cui aspettative di giustizia sociale e di liberazione nazionale avevano trovato nel movimento nazareno un solido punto d'appoggio.

Ciò tuttavia non basta. L'obiettivo del Cristo non era soltanto quello di valorizzare l'interiorità umana, dandole un nuovo contenuto da vivere, ma anche quello di proporre un programma politico a tutta la nazione e il luogo principe dove avrebbe potuto farlo era soltanto uno: Gerusalemme.

Anche questa capitale è nel vangelo di Marco un simbolo: il modello ideale della verità oggettiva. Nonostante tutto, dirà il Cristo alla samaritana, la salvezza viene dai giudei. Finché Gesù non entra come messia nella capitale, proponendo un nuovo modello di società, la sua missione resta incompiuta. Marco però lo farà entrare proprio per dimostrare che i Giudei erano peggiori dei Galilei e che solo per colpa loro Gesù fu crocifisso e Israele distrutta da Roma.

Betania ha compreso la lezione etica, umana del Cristo, ma questo non basta a saziare la sua fame di rivelarsi compiutamente a quegli uomini che la storia ha prescelto come guida della nazione.

A Gerusalemme è più forte l'esigenza della verità assoluta, la necessità di dover prendere delle decisioni strategiche per tutto il paese: qualunque opposizione a questa aspettativa di liberazione è destinata a ripercuotersi gravemente sul destino dell'intera nazione.

Se Gesù non entrasse nella capitale con tutto il seguito di discepoli che gli è possibile, e non si proponesse esplicitamente alla guida della rivolta antiromana, tutta l'attività propagandistica condotta fino a quel momento andrebbe irrimediabilmente perduta.

È solo a questo punto che Marco introduce l'elemento del fico, traendo in inganno il lettore superficiale sulla vera natura della fame del Cristo.

La descrizione del redattore è realistica e non vi sarebbe motivo apparente per non credervi. Marco fa capire che l'ingresso messianico del Cristo nella capitale fu in realtà un ingresso nel Tempio. La prima volta "dopo aver guardato ogni cosa attorno (cioè dopo aver constatato la corruzione commerciale nel luogo principale del culto religioso), essendo ormai l'ora tarda, uscì con i Dodici diretto a Betània"(v. 11).

Il mattino dopo lascia Betania per tornare a Gerusalemme e, mentre cammina coi discepoli, egli vede, lontano dalla strada, un fico pieno di foglie; supponendo che abbia dei frutti, gli si avvicina e grande è la sua delusione nel notare che non vi è neppure un frutto. Marco precisa subito che la pianta non poteva averne, non essendo ancora giunto il momento adatto. Nonostante questo Gesù la maledice. Dopodiché egli entra nella capitale e caccia i mercanti dal Tempio: a causa di questa iniziativa Marco dice che "i sommi sacerdoti e gli scribi cercano il modo di farlo morire"(v. 18). Gesù, la sera, torna di nuovo a Betania. "La mattina seguente, passando, vedono il fico seccato fin dalle radici"(v. 20).

A Marco serve mostrare un Cristo profeta e moralizzatore proprio per mistificare il lato eversivo della sua politica. Il fico seccato rappresenta il giudizio schematico di un redattore moralista. Il senso di questo racconto è la critica unilaterale dell'illusione, o meglio dell'ipocrisia di chi fa mostra di avere ciò che non ha, di essere ciò che non è.

I profeti veterotestamentari avevano usato la medesima simbologia: la delusione attende Jahvè nel giorno della sua visita (Ger 8,13; Mi 7,1; Os 9,10; Ab 3,17). Insieme alla vigna il fico rappresenta il popolo d'Israele che porta frutto (Is 5,1-7; 36,17; Dt 8,8; Ct 2,13; Ag 2,20) o che deperisce (Nm 20,5; Ps 105,3; Is 34,4; Ger 5,17), a seconda della sua fedeltà o infedeltà all'alleanza.

I profeti si sono serviti di queste immagini anche per indicare il giudizio definitivo di dio, che retribuisce ciascuno secondo le sue azioni (Os 2,12; Zc 3,10). In Pr 27,18 il fico viene addirittura paragonato alla Torah.

La differenza tra i profeti e il redattore di questa pericope è che qui non c'è possibilità di ripensamento da parte del Cristo-giudice: il fico d'Israele viene seccato definitivamente, senza soluzione di continuità. La presenza ingannevole delle foglie, cioè la maschera dell'ipocrisia, ha fatto il suo tempo.

Il versetto principale che legittima un'interpretazione dubbia della pericope è il n. 13: "Non era quella la stagione dei fichi". Il senso di quest'espressione lo si evince solo pensando alla collocazione di tutta la pericope. Il fico sterile non rappresenta semplicemente una inadeguatezza della coscienza ebraica al vangelo di liberazione, che col tempo si sarebbe risolta, ma rappresenta proprio l'irrisolvibilità di tale inadeguatezza, cioè l'autunno del giudaismo.

"Non era quella la stagione dei fichi" sta appunto ad indicare che per quel tipo di presenza storica - il giudaismo classico - non vi sarebbe più stata, dopo la morte cruenta del Cristo, una stagione in cui poter maturare frutti significativi.

Il fatto che il Cristo abbia voluto infierire condannando a morte certa un fico fuori stagione, può urtare la sensibilità di una persona di vedute laiche e democratiche. Il filosofo razionalista Bertrand Russell, p.es., si scandalizzò di questo atteggiamento e dichiarò che non avrebbe mai potuto diventare cristiano.

Qui tuttavia la pianta rappresenta Israele, soprattutto nelle sue espressioni ufficiali di potere, che sotto la fronda ingannevole delle sue pratiche religiose, esteriori e formali, nasconde una profonda sterilità spirituale. La maledizione non è che l'esplicita constatazione di una falsità che ormai non può più ingannare nessuno: il redattore della pericope, cristiano di origine giudaica, sta ragionando col senno del poi.

Se poi il lettore vuol vedere in questa condanna, in maniera più estensiva, il destino inevitabile cui va incontro ogni uomo che vuol fare dell'ipocrisia un modo per imporsi, allora si potrebbe dire che la condanna è relativa non tanto alla mancanza del frutto quanto alla falsità delle foglie, cioè è relativa al dualismo tra apparenza e realtà e soprattutto alla pretesa che, in nome di questo dualismo, il potere possa trarre in inganno le masse.

È facile notare come il redattore abbia voluto indicare una sorta di parallelismo con l'albero della scienza del bene e del male che la Genesi pone nel mitico Eden. Sono entrambe piante ingannatrici, con la differenza che nei vangeli il Cristo viene rappresentato come un soggetto che ha una chiara consapevolezza della verità.

In tal senso l'espressione che il redattore ha messo in bocca a Pietro è indicativa del diverso livello di consapevolezza che distingueva il Cristo dagli apostoli: la pianta non si era seccata perché maledetta, ma era stata maledetta perché fingeva di avere frutti.

Che poi il disseccamento immediato possa dipendere dalla volontà del credente, questo fa parte della mitologia religiosa. In luogo di un "Gesù della storia" che non è riuscito a realizzare la sua missione politica, Marco ha avuto bisogno di accentuare al massimo le caratteristiche sovrumane del "Cristo della fede".

I soldi e la felicità dell'uomo ricco

(Mc 10,17-22)

[17] Mentre usciva per mettersi in viaggio, un tale gli corse incontro e, gettandosi in ginocchio davanti a lui, gli domandò: "Maestro buono, che cosa devo fare per avere la vita eterna?".

[18] Gesù gli disse: "Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non Dio solo.

[19] Tu conosci i comandamenti: "Non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non dire falsa testimonianza, non frodare, onora il padre e la madre".

[20] Egli allora gli disse: "Maestro, tutte queste cose le ho osservate fin dalla mia giovinezza".

[21] Allora Gesù, fissatolo, lo amò e gli disse: "Una cosa sola ti manca: va', vendi quello che hai e dallo ai poveri e avrai un tesoro in cielo; poi vieni e seguimi".

[22] Ma egli, rattristatosi per quelle parole, se ne andò afflitto, poiché aveva molti beni.

*

Il racconto dell'uomo ricco, in Mc 10,17-22, è uno dei più indicati per comprendere la differenza tra "coscienza soggettiva" (il desiderio) ed "esperienza oggettiva" (la realtà).

L'uomo che corse incontro a Gesù, mentre questi "usciva per mettersi in viaggio", e che "in ginocchio davanti a lui" gli chiese cosa doveva fare "per avere la vita eterna" (v. 17), è un soggetto usato da Marco simbolicamente, per evidenziare che anche gli uomini di "potere" (in questo caso "economico") possono avere delle "buone intenzioni".

Il simbolismo è evidente per almeno due ragioni:

- la domanda è di tipo etico (di morale personale) o, se vogliamo, di tipo filosofico-esistenziale, in quanto fondamentalmente astratta, mentre il movimento nazareno, avendo un obiettivo strategico generale (la liberazione d'Israele dall'oppressione e dallo sfruttamento), non era disposto a rispondere alle domande di "senso" in termini va-

ghi, idealistici o personalistici, cioè svincolati dall'esigenza di un impegno sociale e politico concreto;

- la domanda viene posta a Gesù in un momento in cui chiunque avrebbe saputo darvi una risposta precisa, circostanziata, anche se non avesse fatto parte del movimento nazareno.

Lo sconosciuto manifesta il suo particolare "idealismo" soprattutto nell'appellativo con cui ha interrogato Gesù: "Maestro buono", che nel linguaggio di allora significava "perfetto".

Con la sua controd domanda Gesù contesta il valore di tale idealismo soggettivo, benché apprezzi l'interesse e la buona fede di quel "notabile" (stando alla definizione di Luca. Matteo invece lo considera un "giovane", ed è la sua versione che è passata nella tradizione della chiesa. Il termine "giovane" probabilmente è stato usato da Matteo in luogo di "ingenuo" o addirittura di "illuso", ancorché per motivi correlati all'età e non alla volontà. Trasformando quest'uomo in un "giovane", Matteo ha cercato di giustificarne il comportamento, ma così ha di molto attenuato il dramma psicologico del racconto di Marco).

"Perché mi chiami buono? Nessuno è buono se non Dio solo"(v. 18) - così risponde Gesù. Qui è evidente che Marco vuole evitare il culto della personalità, ma la sua preoccupazione (o di qualche altro redattore) è anche quella di dimostrare che tale culto può essere superato solo ribadendo il culto esclusivo per la divinità. Il che lascia già presagire che la risposta di Gesù o l'interpretazione che lo stesso vangelo ne vorrà dare - come vedremo -, sarà inficiata da argomentazioni di contenuto religioso.

La prima risposta che Gesù dà è di carattere etico e rappresenta la soluzione minore, proporzionata a un'esigenza superficiale, spontaneistica, anche se sincera. "Tu conosci i comandamenti: Non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non dire falsa testimonianza, non frodare, onora il padre e la madre"(v. 19). L'uomo dunque era "sposato" ed è altresì significativo che un secondo redattore abbia aggiunto il divieto di "frodare" a quello di "non rubare", che evidentemente, in considerazione del ruolo sociale ricoperto da quell'uomo, non era parso sufficiente. Quest'aggiunta in realtà rispecchia un'ideologia spolticizzata del redattore, secondo cui - almeno così sembra - il senso etico dell'esistenza consiste non in un impegno fattivo contro le ingiustizie sociali e l'oppressione (che nel-

la Palestina di allora dominavano ampiamente), ma semplicemente nella conduzione di un'esistenza la più possibile onesta. Sul piano pedagogico è però interessante la preoccupazione del redattore di verificare, attraverso Gesù, l'effettiva coerenza, nel notevole, tra desiderio e vita. La comunità cristiana primitiva, benché spolicizzata, prevedeva al suo interno un forte rigorismo morale.

La testimonianza del notevole è comunque positiva, almeno riguardo al dovere di rispettare la legge. "Maestro, tutte queste cose le ho osservate fin dalla giovinezza"(v. 20). Già da questo Matteo avrebbe dovuto capire che l'"uomo" di Marco non poteva essere scambiato per un "giovane". La sua domanda rispecchiava uno stato d'insoddisfazione personale, tipico di quella persona che, dopo essere entrata nel mondo degli adulti, si chiede se i suoi progetti giovanili abbiano qualche possibilità di realizzarsi. Quell'uomo, in pratica, si chiedeva se c'era la possibilità, nella vita adulta, di superare le illusioni della gioventù senza rischiare di cadere nel cinismo. Egli infatti aveva già maturato l'idea che il rispetto scrupoloso della legge non era bastevole alla realizzazione di sé.

Di qui la seconda risposta di Gesù, che è più impegnativa, in quanto è rivolta sia alla professione dell'uomo che alla sua coscienza sociale e politica. "Una sola cosa ti manca: Vai, vendi quello che hai e dallo ai poveri e avrai un tesoro in cielo; poi vieni e seguimi"(v. 21).

La risposta è caratterizzata da due elementi: uno costrittivo, la *povertà*; l'altro propositivo, la *sequela*. La prima soluzione è una critica indiretta dei limiti della legge. Con essa cioè si vuole dimostrare che la legge può permettere un'onestà personale puramente formale: sia nel senso che non aiuta l'uomo onesto e virtuoso a trovare un senso vero di liberazione, poiché la legge può solo proibire non promuovere (ed è il caso del notevole in questione); sia nel senso che essa, di per sé, non può farsi carico di tutti i tentativi disonesti dell'individuo, in quanto se veramente ci fosse la possibilità di utilizzarla così, gli uomini non avrebbero bisogno di alcuna legge.

La risposta di Gesù è radicale, non moralistica, poiché si dà per scontato che l'opulenza, se è conciliabile col rispetto della legge (almeno apparentemente, in quanto Gesù, fidandosi, non ha verificato l'attendibilità delle affermazioni del notevole), non lo è mai con l'istanza umana di liberazione. Di qui la richiesta di seguirlo in un im-

pegno politico attivo a favore degli oppressi, uscendo non solo dai limiti della legge, il cui rispetto non può assolutamente comportare un progresso qualitativo verso la democrazia; ma anche dai condizionamenti della ricchezza personale, la quale, agli occhi dei ceti marginali, appariva inevitabilmente come motivo di sospetto.

Occorre in sostanza ribadire che l'aspetto più costruttivo della proposta di Gesù sta anzitutto nell'offerta di un discepolato attivo e diretto, vissuto in prima persona. Nessuno infatti rinunciava alla propria sicurezza materiale se non fosse convinto di ottenere, in cambio, la soddisfazione di un'esigenza di giustizia molto più sentita. Tuttavia, è significativo come Gesù ponga in stretta correlazione la lotta politica per la giustizia con la rinuncia all'opulenza. L'interdipendenza dei due fattori può essere usata non solo per denunciare il limite della prassi dell'elemosina o dell'assistenza a favore dei poveri, ma per mettere anche sull'avviso quanti credono possibile restare coerenti con l'obiettivo rivoluzionario vivendo un'esistenza agiata. Da notare che qui - essendo il testo manomesso per motivazioni religiose - l'affermazione relativa al "tesoro nel cielo" può contribuire in misura rilevante a cercare un alibi per non impegnarsi politicamente.

Gesù si rendeva conto che il cospicuo patrimonio che il nobile possedeva avrebbe potuto ostacolarlo anche nel caso in cui l'avesse conservato in minima parte. In astratto è senza dubbio vero che chi prova un grande desiderio di liberazione deve essere disposto a fare grandi sacrifici, anche da subito; ma nella fattispecie del racconto questo è ancora più vero, poiché qui si è in presenza di un "nobile", non di un uomo qualunque.

"Ma egli, rattristatosi per quelle parole, se ne andò afflitto, poiché aveva molti beni"(v. 22). La conclusione è molto amara, ma realistica, anche se - diversamente da come vorrà far credere il commento redazionale dei vv. 23ss. - non era inevitabile ("Quanto difficilmente coloro che hanno ricchezze entreranno nel regno di Dio!"; "È più facile che un cammello passi per la cruna di un ago..."; "Impossibile salvarsi presso gli uomini, ma non presso Dio!").

Detto commento è alquanto moralistico, poiché non solo è pregiudizievole nei confronti dei ceti benestanti, condannando la ricchezza in sé e ritenendo "impossibile" una qualche modifica comportamentale in direzione della giustizia sociale (cosa però che gli stessi vangeli, in altri racconti, non dicono), ma anche perché si affi-

da interamente alla "divinità" il compito di "salvare" l'individuo. Paradossalmente, proprio questi versetti favoriscono l'accumulo delle ricchezze, in quanto distolgono gli uomini dal compito di combattere l'uso antisociale.

In realtà, l'insegnamento del racconto di Marco doveva essere un altro, quello per cui l'idealismo (sia nella forma oggettiva, connessa al rispetto della legge, sia nella forma soggettiva, connessa al bisogno di autorealizzazione) è di per sé inutile ai fini della liberazione sociale e personale, e che le "buone intenzioni" sono sempre insufficienti quando non si concretano nella prassi quotidiana. I fatti stanno proprio lì a dimostrare che si può essere nello stesso tempo "moralmente giusti" e "politicamente ingiusti".

Dal punto di vista della legge, l'opulenza può non essere incompatibile con la ricerca della perfezione morale, ma essa è comunque un impedimento notevole alla realizzazione della giustizia sociale, perché profondamente contraddittoria con la realtà della miseria e dello sfruttamento. Solo chi ha coscienza di questa contraddizione e avverte forte dentro di sé il bisogno di superarla, è disposto a rifiutare l'idea che opulenza e onestà siano compatibili. Che questa consapevolezza possa maturare anche in una coscienza "borghese", va considerato come un'eventualità remota, ma non impossibile, anche se non sarà certo dalla speranza che tale eventualità si verifichi che dipenderà la battaglia politica per la giustizia sociale, e tanto meno si dovrà rinunciare a tale battaglia - come invece vuole ogni religione - affidandone l'esito alla volontà divina.

I vignaioli omicidi

(Mc 12,1-12)

Mc 12,1-12

[1] Gesù si mise a parlare loro in parabole: "Un uomo piantò una vigna, vi pose attorno una siepe, scavò un torchio, costruì una torre, poi la diede in affitto a dei vignaioli e se ne andò lontano.

[2] A suo tempo inviò un servo a ritirare da quei vignaioli i frutti della vigna.

[3] Ma essi, afferratolo, lo bastonarono e lo rimandarono a mani vuote.

[4] Inviò loro di nuovo un altro servo: anche quello lo picchiarono sulla testa e lo coprirono di insulti.

[5] Ne inviò ancora un altro, e questo lo uccisero; e di molti altri, che egli ancora mandò, alcuni li bastonarono, altri li uccisero.

[6] Aveva ancora uno, il figlio prediletto: lo inviò loro per ultimo, dicendo: Avranno rispetto per mio figlio!

Mt 21,33-45

[33] Ascoltate un'altra parabola: C'era un padrone che piantò una vigna e la circondò con una siepe, vi scavò un frantoio, vi costruì una torre, poi l'affidò a dei vignaioli e se ne andò.

[34] Quando fu il tempo dei frutti, mandò i suoi servi da quei vignaioli a ritirare il raccolto.

[35] Ma quei vignaioli presero i servi e uno lo bastonarono, l'altro lo uccisero, l'altro lo lapidarono.

[36] Di nuovo mandò altri servi più numerosi dei primi, ma quelli si comportarono nello stesso modo.

[37] Da ultimo mandò loro il proprio figlio dicendo: Avranno rispetto di mio figlio!

[38] Ma quei vignaioli, visto il figlio, dissero tra sé: Costui è l'erede; venite, uccidiamolo, e avremo noi

Lc 20,9-19

[9] Poi cominciò a dire al popolo questa parabola: "Un uomo piantò una vigna, l'affidò a dei coltivatori e se ne andò lontano per molto tempo.

[10] A suo tempo, mandò un servo da quei coltivatori perché gli dessero una parte del raccolto della vigna. Ma i coltivatori lo percossero e lo rimandarono a mani vuote.

[11] Mandò un altro servo, ma essi percossero anche questo, lo insultarono e lo rimandarono a mani vuote.

[12] Ne mandò ancora un terzo, ma anche questo lo ferirono e lo cacciarono.

[13] Disse allora il padrone della vigna: Che devo fare? Manderò il mio unico figlio; forse di lui avranno rispetto.

[14] Quando lo vide-

[7] Ma quei vignaioli dissero tra di loro: Questi è l'erede; su, uccidiamolo e l'eredità sarà nostra.

[8] E afferratolo, lo uccisero e lo gettarono fuori della vigna.

[9] Che cosa farà dunque il padrone della vigna? Verrà e sterminerà quei vignaioli e darà la vigna ad altri.

[10] Non avete forse letto questa Scrittura: La pietra che i costruttori hanno scartata è diventata testata d'angolo;

[11] dal Signore è stato fatto questo ed è mirabile agli occhi nostri"?

[12] Allora cercarono di catturarlo, ma ebbero paura della folla; avevano capito infatti che aveva detto quella parabola contro di loro. E, lasciatolo, se ne andarono.

l'eredità.

[39] E, presolo, lo cacciarono fuori della vigna e l'uccisero.

[40] Quando dunque verrà il padrone della vigna che farà a quei vignaioli?"

[41] Gli rispondono: "Farà morire miseramente quei malvagi e darà la vigna ad altri vignaioli che gli consegneranno i frutti a suo tempo".

[42] E Gesù disse loro: "Non avete mai letto nelle Scritture: La pietra che i costruttori hanno scartata è diventata testata d'angolo; dal Signore è stato fatto questo ed è mirabile agli occhi nostri?"

[43] Perciò io vi dico: vi sarà tolto il regno di Dio e sarà dato a un popolo che lo farà fruttificare.

[44] Chi cadrà sopra questa pietra sarà sfracellato; e qualora essa cada su qualcuno, lo stritolerà".

[45] Udite queste parabole, i sommi sacerdoti e i farisei capirono che parlava di loro e cercavano di catturarlo; ma avevano

ro, i coltivatori discutevano fra loro dicendo: Costui è l'erede.

Uccidiamolo e così l'eredità sarà nostra.

[15] E lo cacciarono fuori della vigna e l'uccisero. Che cosa farà dunque a costoro il padrone della vigna?

[16] Verrà e manderà a morte quei coltivatori, e affiderà ad altri la vigna". Ma essi, udito ciò, esclamarono: "Non sia mai!".

[17] Allora egli si volse verso di loro e disse: "Che cos'è dunque ciò che è scritto:

La pietra che i costruttori hanno scartata, è diventata testata d'angolo?"

[18] Chiunque cadrà su quella pietra si sfracellerà e a chi cadrà addosso, lo stritolerà".

[19] Gli scribi e i sommi sacerdoti cercarono allora di mettergli addosso le mani, ma ebbero paura del popolo. Avevano capito che quella parabola l'aveva detta per loro.

paura della folla che
lo considerava un profeta.

*

Benché descritta in forma parabolico-allegorica, la vicenda dei vignaioli omicidi può essere vista a partire dalla situazione economica della Galilea di duemila anni fa, dove il terreno coltivabile era in gran parte nelle mani di grandi proprietari terrieri stranieri, che molto spesso avevano la loro residenza all'estero. Il che però può suscitare delle perplessità esegetiche che vedremo più avanti.

Il vigneto viene impiantato a regola d'arte dallo stesso agrario: la siepe di recinzione serviva per delimitare una proprietà privata e per proteggerla da animali predatori e da ladri; il torchio per lavorare l'uva; la torre era il casolare ove si abitava durante la vendemmia: conteneva il frantoio e il magazzino dell'uva e del vino, mentre sul tetto aveva un punto d'osservazione per la vigilanza. Una volta avviata, la vigna veniva data a mezzadria: era questo il rapporto di lavoro che in genere si stipulava fra proprietari terrieri e fittavoli o coloni ebrei.

Il fatto di risiedere all'estero per un lungo periodo di tempo rendeva necessario l'invio di servi esattori per la riscossione dell'affitto pattuito, che in pratica era una quota del raccolto annuale. Secondo la legge ebraica la prima scadenza avveniva al quinto anno.

Nel testo non appare che il latifondista fosse una persona particolarmente esosa; d'altra parte ciò non è indispensabile saperlo: il rapporto di sfruttamento era oggettivo e doveva sottostare a determinate leggi economiche. Né viene detto che il suo primo riscuotitore avesse trattato con disprezzo gli operai: non ne aveva bisogno.

La condotta dei vignaioli può essere messa in relazione al clima rivoluzionario diffuso tra i contadini della Galilea (soprattutto in virtù dell'attività eversiva degli zeloti), ma ciò non sembra giustificare la prevaricazione su un intermediario che svolge un semplice ruolo esecutivo. È vero che l'intenzione è quella di bastonarlo a titolo dimostrativo, non di ucciderlo, ma è anche vero che in tal modo essi inevitabilmente creano un precedente di cui, prima o poi, do-

vranno rendere conto. Qui si ha l'impressione che la resistenza all'oppressione colonialistica romana si manifesti in forme istintive e superficiali, tipiche peraltro della Galilea.

Se il maltrattamento al primo esattore poteva sembrare dettato da quel sentimento di ribellione che si ritrova facilmente in quei coltivatori espropriati della loro terra e costretti a lavorare sotto padrone, il secondo maltrattamento appare invece più deciso e razionalmente motivato, e quindi, per il tenentario della vigna, ancor più minaccioso del precedente. I contadini infatti non si aspettavano l'invio del secondo esattore, ma probabilmente una manifestazione di forza più convincente. Pensano quindi di poterne approfittare: ecco perché al peggioramento delle prepotenze uniscono una pretesa di autolegittimazione ("lo coprirono d'insulti").

Perché mai il proprietario della vigna non era intervenuto subito con autorevolezza? Probabilmente perché conosceva la loro volontà di resistenza e sperava, inviando il secondo servitore, ch'essi avrebbero ridimensionato le pretese. Vuole evitare di esasperare i conflitti mediante dure ritorsioni, ben sapendo d'essere proprietario in una terra straniera, e tuttavia vuol far capire di non essere intenzionato a scendere a compromessi che vanifichino il rapporto di sfruttamento. In sostanza temporeggia ribadendo diplomaticamente il proprio potere.

Nella pericope viene detto che inviò molti esattori, ma ciò appare esagerato o comunque finalizzato dal redattore ad accentuare il comportamento irresponsabile di quei contadini. È probabile che nella versione originaria (confermata dal vangelo apocriefo di Tommaso) gli esattori fossero soltanto tre, di cui l'ultimo nei panni dello stesso figlio. Se così non fosse, difficilmente si potrebbe spiegare l'atteggiamento lassista del proprietario, il cui permissivismo non può essere giustificato semplicemente col fatto ch'egli risiedeva all'estero. Qui il redattore ha voluto accentuare il comportamento visibilmente irrazionale tenuto da quei contadini, che non avevano valutato bene i rapporti di forza in campo.

La pazienza raggiunge il culmine quando il proprietario decide d'inviare suo figlio: cosa che però difficilmente avrebbe fatto se gli operai avessero ucciso tutti i suoi esattori. Limitandosi a bastonarli gli operai potevano anche pensare di risparmiarsi un'immediata e categorica reazione da parte del padrone della vigna, ma dopo aver

preso a ucciderli era come se si fosse dichiarata guerra. Qui dunque si ha l'impressione che quel latifondista si stia comportando un po' ingenuamente, specie in considerazione del fatto che non sembra aver inviato il figlio in condizioni di potersi difendere militarmente. Non dimentichiamo però che la parabola ha lo scopo di dimostrare qualcosa a favore dei cristiani contro gli ebrei.

Il latifondista, inviando un intermediario così importante: il figlio erede universale di tutte le sue risorse, sembrava offrire a quei coltivatori un'ultima possibilità d'intesa, consapevole di non voler sottovalutare la gravità della loro protesta. Spera insomma d'accordarsi diplomaticamente senza dover ricorrere all'uso della forza.

Il modo di ragionare dei contadini, al veder giungere il figlio, non è illogico, ma dettato da un certo senso di superiorità, da una percezione ottimistica delle cose. Se maltrattando, insultando e uccidendo gli esattori essi avevano soltanto sperato di entrare in possesso della vigna (o forse di rientrare in possesso della terra), ora, pensando di uccidere il figlio del padrone, sono certi di poterlo fare pienamente, cioè da una situazione di *fatto* essi vogliono entrare in una situazione di *diritto*.

Perché sono così convinti di questo? Proprio perché il proprietario fondiario non è intervenuto di persona. La comparsa del figlio-erede fa loro supporre o che il padrone sia morto, o che sia troppo debole per agire. E così, se prima avevano bastonato e insultato chi per loro era indirettamente responsabile del rapporto di sfruttamento, ora pensano di uccidere chi per loro è fonte di questo stesso rapporto. Qui si può anche pensare a uno scontro armato, seppure di lieve entità.

Secondo le disposizioni giuridiche di allora, ebraiche e romane, si permetteva a chiunque d'impadronirsi di un bene (anche immobile) qualora fosse rimasto senza proprietario. Ecco perché gli operai agricoli pensano di diventare i nuovi padroni della vigna, uccidendo chi, secondo loro, ne sarebbe stato l'erede. È talmente grande la loro sicurezza che nel testo si ha l'impressione che gli abbiano persino negato la sepoltura (qui la chiesa vedrà addirittura un'allusione alla crocifissione al di fuori delle mura di Gerusalemme!): non si preoccupano di salvare le apparenze perché sanno che nessun concittadino li denuncerà per aver ucciso uno sfruttatore e nemico della patria. Senonché la parabola è tutt'altro che favorevole a questa con-

clusione eversiva: infatti i contadini verranno eliminati e la vigna data ad altri.

Cerchiamo ora di capire la collocazione semantica di questo testo nel vangelo di Marco. Là dove è molto forte l'opposizione delle autorità nei confronti di Gesù, è facile che questi, in pubblico, si serva di strumenti linguistici il cui significato, per essere adeguatamente compreso, va spiegato (cosa ch'egli faceva privatamente ai propri discepoli). Qui non solo viene confermata detta opposizione, ma le autorità (Matteo enfaticamente parla di "sommi sacerdoti e farisei") non hanno alcun bisogno che qualcuno spieghi loro il significato di quella parabola, tant'è che, se non fossero state impedito dalla folla, l'avrebbero arrestato immediatamente.

Se si esclude l'inizio del capitolo 11 di Marco, in cui s'illustra il trionfale ingresso messianico, tutto il resto non è che una sequela di minacce in direzione di Gesù, in funzione prolettica della tragedia che sta per compiersi sul Golghota. Dopo quell'ingresso il Cristo può soltanto constatare, a dimostrazione dell'aridità spirituale d'Israele (v. 14), un "fico seccato" (che peraltro maledice); compiuta la purificazione del Tempio, la casta sacerdotale cerca "il modo di farlo morire"(v. 18); sacerdoti, scribi, anziani rifiutano di riconoscere la sua autorità, esattamente come prima nei confronti del Battista (v. 28); col dibattito sulla questione del tributo a Cesare e della resurrezione pensano di coglierlo in fallo per denunciarlo o di eversione o di ateismo... Nonostante questa fortissima opposizione, e dopo aver criticato duramente tutta l'ipocrisia di un partito, quello farisaico, che pur vedendola, non fa nulla per sostenerlo (anche i farisei erano ben consapevoli della corruzione del Tempio), Gesù si accinge ugualmente a entrare a Gerusalemme per autoimmolarsi (è questa la tesi petrina e Marco la registra a livello redazionale).

La parabola non fa che confermare una situazione di grave conflitto. L'esegesi confessionale ha naturalmente visto in essa un'anticipazione di quella che sarà la fine del primato d'Israele, simbolizzato dai coltivatori ebrei fatti fuori dal latifondista, e sostituiti da nuovi coltivatori "cristiani". Ma per quale ragione le autorità dovevano sentirsi prese di mira da una parabola del genere? E in che senso la folla doveva invece sentirsi valorizzata da essa, al punto da prendere le difese del Cristo?

Se il proprietario della vigna appare come uno sfruttatore romano e i contadini come ebrei che vogliono ribellarsi, è assurdo pensare che Gesù volesse esaltare la figura dell'oppressore, colonialista e proprietario "privato", e che potesse trovare in questo un consenso popolare. Stava forse criticando il ribellismo infantile dei leader politici ebrei, paventando una soluzione di tipo "matteano", cioè mettendosi esplicitamente dalla parte del nemico? Ma non era stato lui a chiedere a Matteo di smettere di lavorare per Roma e d'impegnarsi seriamente in un progetto contro l'oppressione nazionale?

L'esegesi confessionale qui rischia di cadere in un'assurdità dietro l'altra. Leggere misticamente la parabola (col senno "mistificato" del poi) come se il padrone della vigna fosse dio e suo figlio lo stesso Gesù, e gli operai salariati le autorità che non riconoscono i profeti e li uccidono, fino a eliminare il più grande di loro, al punto che per questo delitto il Cristo si ritiene in diritto-dovere di assicurare il passaggio del primato storico d'Israele al mondo pagano (che in quel momento rappresentava l'oppressione!), è, a dir poco, molto fantasioso.

Se la folla lì presente ha apprezzato quella parabola, evidentemente doveva aver capito ch'essa era diretta contro dei leader politici ebrei che non sapevano fare il loro mestiere di oppositori risoluti a Roma. Ma la cosa strana è che nella parabola l'opposizione dei contadini al latifondista c'è ed è anche forte: dunque per quale motivo quei leader pensarono ch'essa era diretta contro di loro?

Qui si ha l'impressione che se la parabola è stata davvero detta (esisteva una versione quasi analoga in Is 5,1ss.), non può esserlo stato così come ci è arrivata. Cioè si ha l'impressione che i vv. 10-11 di Marco, quelli in cui si cita un passo veterotestamentario, usato in maniera apologetica, celino un finale molto diverso. Marco ha compiuto una duplice operazione redazionale: *ambigua e tendenziosa*. Ambigua perché ha voluto far vedere, senza specificarne il motivo, che le autorità gestivano il potere in maniera sbagliata e che la folla era consapevole di questo limite. Tendenziosa perché lascia presupporre che il motivo non fosse affatto di tipo "politico" bensì di tipo "religioso" o comunque di tipo "politico-religioso": il Cristo non venne riconosciuto né come "messia" né come "figlio di dio".

Di certo questa parabola, se è stata detta, deve esserlo stata in Galilea, la terra di Pietro, che nutriva sentimenti di ostilità nei

confronti della Giudea, anche se non ai livelli dei samaritani. Quindi la collocazione in Giudea è del tutto convenzionale. Ma se non è una parabola contro i sommi sacerdoti, gli anziani, i sadducei, che non hanno bisogno dello strumento delle parabole per essere additati come corrotti e collaborazionisti, non è neppure un intervento contro gli scribi e i farisei, altrimenti Marco, sempre molto attento a queste cose, lo avrebbe detto esplicitamente.

Questa è una parabola che non aveva bisogno d'essere interpretata per essere capita: qui veniva denunciata l'incapacità dei partiti rivoluzionari nell'organizzare una resistenza efficace contro Roma. Il proprietario fondiario doveva apparire nella parabola come uno che fa giustizia di chi s'illude di poter andare avanti con un ribellismo spontaneistico e di maniera.

Gesù ce l'aveva con chi stava avallando una resistenza miope, istintiva, che si accontentava di piccoli risultati ma era priva di una strategia di largo respiro e che alla fine rischiava soltanto di fare gli interessi di Roma. Stava insomma accusando gli zeloti residenti in Galilea. Quello che manca in questa parabola è proprio la parte costruttiva, propositiva, mistificata dal riferimento religioso all'Antico Testamento.

Il lettore oggi si deve accontentare del fatto che la conclusione resta obiettiva, in quanto, avendo sottovalutato la forza del padrone della vigna e sopravvalutato la propria, gli operai agricoli hanno duramente ma giustamente pagato il prezzo del loro infantile estremismo: quando si organizza una rivendicazione socioeconomica bisogna essere capaci di valutare oggettivamente i fatti, il peso delle forze in campo, bisogna essere capaci di "realismo politico".

La resistenza unilaterale, irriducibile a qualsiasi forma di negoziato, di contrattazione, era diventata politicamente perdente, e non perché eticamente ingiusta, ma perché non sostenuta da una forza equivalente a quella che si voleva combattere.

Il servo spietato (Mt 18,23-35)

[23] A proposito, il regno dei cieli è simile a un re che volle fare i conti con i suoi servi.

[24] Incominciati i conti, gli fu presentato uno che gli era debitore di diecimila talenti.

[25] Non avendo però costui il denaro da restituire, il padrone ordinò che fosse venduto lui con la moglie, con i figli e con quanto possedeva, e saldasse così il debito.

[26] Allora quel servo, gettatosi a terra, lo supplicava: "Signore, abbi pazienza con me e ti restituirò ogni cosa".

[27] Impietositosi del servo, il padrone lo lasciò andare e gli condonò il debito.

[28] Appena uscito, quel servo trovò un altro servo come lui che gli doveva cento denari e, afferratolo, lo soffocava e diceva: "Paga quel che devi!"

[29] Il suo compagno, gettatosi a terra, lo supplicava dicendo: "Abbi pazienza con me e ti rifonderò il debito".

[30] Ma egli non volle esaudirlo, andò e lo fece gettare in carcere, fino a che non avesse pagato il debito.

[31] Visto quel che accadeva, gli altri servi furono addolorati e andarono a riferire al loro padrone tutto l'accaduto.

[32] Allora il padrone fece chiamare quell'uomo e gli disse: "Servo malvagio, io ti ho condonato tutto il debito perché mi hai pregato.

[33] Non dovevi forse anche tu aver pietà del tuo compagno, così come io ho avuto pietà di te?"

[34] E, sdegnato, il padrone lo diede in mano agli aguzzini, finché non gli avesse restituito tutto il dovuto.

[35] Così anche il mio Padre celeste farà a ciascuno di voi, se non perdonerete di cuore al vostro fratello.

*

Conformemente alla nota tesi marxiana secondo cui "i principi sociali cristiani hanno giustificato la schiavitù antica [in quanto] essi predicano la necessità di una classe dominante e di una oppressa"⁴, sempre più ci si rende conto - leggendo i vangeli cristiani - che

⁴ Marx-Engels, *Scritti sulla religione*, ed. Garzanti 1979, p. 150.

in questi testi religiosi (o, se vogliamo, di "politica religiosa") non si giustifica soltanto la schiavitù allo "stato puro" (prima di loro l'aveva già fatto Paolo nelle sue lettere), quella, per intenderci, dell'apogeo del dominio romano, ma anche e soprattutto quella forma di schiavismo che, venuta a crearsi nelle province imperiali intorno al I e particolarmente II sec. d.C., aveva preso il nome di "colonato" (o colonia).

Nei racconti allegorici riguardanti i coloni (vincolati strettamente, quest'ultimi, non meno degli schiavi, alla terra, benché giuridicamente più liberi), non si mette mai in discussione la realtà del nuovo rapporto economico, cui i romani erano stati indotti a ricorrere nelle province appena conquistate militarmente. Anzi, gli autori dei vangeli (specialmente Matteo) tendono a legittimare la necessità di questo rapporto, mostrando che quando esso non veniva accettato (ovviamente dai coloni), era sempre per motivi "moralmente indegni" (a carico, ovviamente, degli stessi coloni), cioè per motivi indipendenti non solo dalla volontà soggettiva del padrone (che anzi spesso viene paragonato a dio!), ma anche dalle concrete circostanze socio-economiche, considerate non tanto come un prodotto "storico", quanto piuttosto come una condizione inevitabile della "natura". La parabola mattea del servo spietato, che ora vedremo e che è priva di paralleli sinottici, lo dimostra in modo eloquente, seppur essa riproduca solo limitatamente una situazione reale.

Prima di prenderla in esame è però necessario fare un breve *excursus* storico. La cessazione delle guerre esterne verso la metà del I sec. d.C. aveva determinato la diminuzione del numero degli schiavi. Considerando che il lavoro di quest'ultimi era già di per sé poco proficuo, soprattutto quando il proprietario romano non era presente sul suo fondo agricolo, se non in maniera saltuaria e attraverso propri intermediari, fu facile rendersi conto che sarebbe stato più conveniente affittare la terra a degli schiavi affrancati, dando loro in uso i mezzi produttivi, oppure stipulare un contratto con dei liberi ma miseri contadini, costretti sin dall'inizio del rapporto di colonato a ricorrere ai prestiti del padrone. Il canone generalmente consisteva al massimo nel terzo del raccolto e in alcune prestazioni gratuite di lavoro.

Senonché la mancanza di abitudine a un sistematico lavoro produttivo, da parte di questi lavoratori semi-indipendenti, che ecce-

desse i loro bisogni vitali, la loro strutturale debolezza economica dovuta a una tecnologia molto elementare, la tendenza al parassitismo ozioso della classe padronale e, in particolare, l'esigenza d'imporre sempre maggiori tasse da parte di un impero cresciuto smisuratamente sul piano burocratico e militare, furono fattori che in poco tempo costrinsero il colonato a rivelarsi come un insufficiente surrogato della schiavitù. Anzi, la situazione sociale dei neo-liberti "ascritti alla terra" era sensibilmente peggiorata, in quanto se prima, come schiavi eccedenti, potevano permettersi di lavorare poco e male, in seguito tutta la responsabilità della gestione economica della terra gravava sulle loro spalle.

Liberando questi "strumenti parlanti" - come venivano chiamati -, il padrone s'era sottratto a molte delle spese per mantenerli, ma, ferma restando la separazione dei produttori dalla proprietà dei mezzi produttivi, non migliorava affatto la condizione di questi ex-schiavi, né, tanto meno, quella dei liberi contadini affittuari. Col tempo, di fronte alle crescenti richieste di canoni maggiorati, tutti diventeranno debitori insolventi e determineranno quel fenomeno che, agli albori del Medioevo, può essere definito col termine di "servaggio di massa".

*

La parabola di Matteo inizia parlando di un re che voleva fare i conti coi propri servi. Si tratta probabilmente del rendiconto quinquennale che il padrone romano faceva coi lavoratori di provincia alle proprie dipendenze. Non un "re" quindi ma al massimo un "procuratore" nominato dall'imperatore per una determinata provincia imperiale, il quale, a sua volta, affidava le terre a dei "conduttori" che le lavoravano direttamente oppure le subaffittavano a dei piccoli affittuari, i coloni appunto. Fra conduttori e coloni non regnavano buoni rapporti, poiché i primi, cercando di diventare proprietari delle terre, aumentavano illegalmente i pagamenti, pretendevano maggiore lavoro e usavano violenza. È possibile quindi che la parabola rifletta, vagamente, un rapporto del genere.

Il fatto che vi siano dei conti da verificare può far pensare che la parabola sia stata scritta non più tardi della seconda metà del I secolo. Il denaro infatti verrà sostituito dai prodotti in natura e da va-

rie *corvées* solo nel II secolo. Tuttavia l'incredibile ammontare del debito, che ora vedremo, fa pensare a una successiva manipolazione del testo.

Uno dei servi del procuratore aveva accumulato un enorme debito di 10.000 talenti ⁵. La cifra è volutamente esagerata non tanto per evidenziare una qualche "colpa soggettiva" del colono, né, tanto meno, per accentuare il carattere oppressivo di questo rapporto di lavoro, quanto piuttosto per sottolineare ancor più la particolare "malvagità" che questo servo dimostrerà nei confronti di un altro servo, per analoghi motivi di credito: sarà difficile, in effetti, con un debito così elevato, giustificare il suo comportamento.

Il colono gravemente indebitato e l'atteggiamento magnanimo del padrone, che si lascia commuovere dalle suppliche di quello, spiegano forse la decisione degli imperatori del II sec. di trasformare la rendita in denaro in rendita in natura. Che il servo in questione non fosse uno schiavo ma un contadino libero divenuto colono è dimostrato dal fatto che il padrone pensa di venderlo come schiavo, con tutta la sua famiglia, solo *dopo* aver constatato il mancato assolvimento del debito. Il colono, si sa, non aveva, al pari dello schiavo, la possibilità di beneficiare di alcun vero diritto, soprattutto in presenza di debiti che non si potevano pagare. Il padrone infatti considera del tutto normale la schiavizzazione di lui e della sua famiglia, nonché la requisizione di tutti i suoi beni.

L'umanità dimostrata, in questo caso, non doveva essere interpretata come un segno del miglioramento della situazione socio-economica degli oppressi. Con la crisi del reclutamento degli schiavi era preferibile al padrone essere condiscendente verso i coloni, anche per i pagamenti del canone (ovviamente con un debito di 10.000 talenti la pietà sarebbe stata insensata). L'atteggiamento padronale verso i ceti inferiori era diventato più mite solo perché le modalità dello sfruttamento economico si erano più razionalizzate. In ogni caso un padrone non avrebbe mai sciolto dal debito un colono che,

⁵ La Bibbia di Gerusalemme, agli inizi degli anni Settanta, paragonava il valore di 10.000 talenti a 55 milioni di lire oro, mentre i 100 denari a 100 lire oro. Polibio narra che Scipione impose ai Cartaginesi sconfitti un pagamento di 10.000 talenti d'argento in 50 rate annuali (da cui si potevano ricavare 1.400.000 denari). Pertanto l'importo di cui parla Matteo è del tutto inverosimile.

non potendolo pagare, avrebbe potuto lavorare gratis per lui. Al massimo poteva concedergli una dilazione nel pagamento. In pratica il vangelo illude il lettore che la categoria dei padroni possa a volte essere così buona e comprensiva da condonare debiti anche elevatissimi.⁶

Ottenuta la remissione del debito, il servo, incontratosi con un altro servo, suo debitore, esige che questi saldi i conti con lui (100 denari)⁷. Ma la situazione purtroppo si ripete: neppure l'altro è in grado di pagare.

Il racconto è un'efficace testimonianza non solo di come la miseria, nei cui confronti s'era incapaci di reagire, potesse abbruttire spiritualmente, ma anche di come la modificazione dello sfruttamento da schiavistico in colonato non avesse affatto risolto il problema della sussistenza del lavoratore dipendente, privato della propria autonomia economica. Si trattava di un puro e semplice palliativo favorevole soltanto ai proprietari dei capitali e dei mezzi produttivi.

E così, invece di una lotta comune contro il padrone (cosa che però spesso accadeva, in maniera spontanea e disorganizzata, specie nella Galilea di allora, benché gli evangelisti, tesi a cercare una legittimazione del cristianesimo nell'ambito dell'impero, non possano ovviamente documentarla), scoppia una guerra tra poveri. Invece di basarsi sull'unità di classe, sulla reciproca collaborazione, in nome di uno sfruttamento comune, emergono forti divisioni e rivalità.

Il condono del debito avrebbe dovuto indurre il primo servo a un comportamento più benevolo nei confronti del "collega", che in fondo, proprio come lui, chiedeva soltanto una proroga. Ma una serie di circostanze l'aveva invece portato a infierire con ostinazione: anzitutto l'exasperazione provocata dall'indigenza materiale, nonché la paura, annessa, di ritrovarsi nelle file degli schiavi, poi l'umiliazione di chiedere la misericordia al proprio padrone (che nella parabola viene già visto come "re"), infine l'incomprensione delle strate-

⁶ L'uso politico-strumentale di tale illusione lo si può ritrovare anche nel documento della commissione pontificia "Iustitia et Pax" sul problema del debito internazionale: *Al servizio della comunità umana*, 1987.

⁷ Cento denari corrispondevano allo stipendio di circa 100 giornate lavorative.

gie politiche in virtù delle quali al padrone non fosse più possibile sfruttare il lavoro altrui.

L'omertà comunque non lo protegge: gli amici e i parenti del secondo servo, consapevoli che al primo era stato risparmiato un debito più grande e che, nonostante questo, egli aveva voluto lo stesso denunciare l'altro, lo vanno a riferire al creditore.

Saputa la cosa il re-padrone (che qui in un certo senso fa le parti di un giusto giudice, anticipando, in ciò, quello che sarà l'atteggiamento del feudatario medievale sul piano locale) non si rifà ad alcuna legge per condannare il comportamento del primo servo, ma unicamente alla propria autorità: con questa gli aveva estinto (o prorogato) il debito e con la stessa gli revoca il condono (o la dilazione).

Il fatto d'essersi lasciato convincere dalle suppliche del servo ora lo infastidisce molto più di prima (c'è forse qui un rimpianto dei tempi in cui i padroni non cedevano mai alle implorazioni degli schiavi?): oltre al raggio di quello, egli ha dovuto sopportare anche la perdita di profitti dovuta alla detenzione del secondo servo. Paradossalmente è il padrone stesso a insegnare al servo la solidarietà fra membri di una medesima classe sociale: "Non dovevi forse anche tu aver pietà del tuo compagno, così come io ho avuto pietà di te?" (v. 33). Sembrano qui presenti le origini della "predicazione interclassista" della chiesa romana, ovvero la funzione illusoria di un'istituzione (ivi inclusa quella dello Stato) che si presume equidistante dai conflitti di classe.

Adesso la punizione riservata al primo servo non è più semplicemente quella di venderlo come schiavo a un altro padrone, col quale, se le circostanze gli fossero state favorevoli, avrebbe forse potuto - dato il mutare dei tempi - ritornare alla semilibertà del colono, ma è quella di costringerlo ai lavori forzati fino a quando non avrà pagato tutto il debito, sotto stretta sorveglianza degli aguzzini (un'anticipazione dei futuri "villici imperiali"?). Con la prima punizione, poi revocata, il padrone mostrava di considerarlo un inetto; con la seconda lo considera un crudele approfittatore.

Qual è dunque l'insegnamento della parabola? Certamente non quello di offrire dei criteri obiettivi di giustizia sociale o economica. La pietà del padrone non incide minimamente sul rapporto oggettivo di sfruttamento, né vi incide il fatto d'aver reso giustizia al secondo servo. Di fronte ai propri coloni il padrone, la cui residenza

è altrove, ha sempre più bisogno d'apparire come un "operatore di giustizia" (a livello locale).

L'unico valore morale positivo del racconto, che appare fortemente influenzato da tradizioni giudaiche, sta forse in questo, che quando si beneficia, in qualità di servi, di un favore considerevole, e insperato, da parte di un proprio superiore, si dovrebbe avere una ragione in più per non rifiutarne uno, di entità infinitamente minore, a un membro della propria classe sociale, anche se quest'azione, a causa della precarietà generale in cui si vive, può costare non pochi sacrifici.

Detto principio però è così evidente che non c'era bisogno di scriverci sopra un'apposita parabola, in un vangelo peraltro che presumeva d'essere alternativo all'ideologia ebraica tradizionale: se si è avvertito il dovere di farlo, significa che la situazione dei coloni nelle province imperiali del Vicino Oriente nei secoli I-II d.C. doveva essere alquanto drammatica e che ben pochi di loro riuscivano a sopportarla.

Qui comunque non c'è la difesa esplicita del padrone "in quanto padrone" (in fondo essa appare scontata e quindi inutile); piuttosto c'è l'intenzione di far capire al lettore che la sua decisione di annullare il condono - alla luce della nuova situazione creatasi - era stata giusta. L'atteggiamento del primo servo può anche apparire comprensibile, data la miseria, ma nel contesto è ingiustificato.

Tuttavia, l'accentuato carattere paternalistico del racconto impedisce di valorizzare il fattore, altrettanto etico-sociale, della reciproca collaborazione fra elementi di una medesima classe oppressa. Lo impedisce proprio perché con una valorizzazione del genere non si potrebbe poi non affrontare il problema di come superare concretamente i condizionamenti che determinano situazioni sociali di miseria e di esasperazione: problema che può essere risolto solo attraverso la lotta di classe.

Parlando del "servo spietato" il vangelo di Matteo dimentica di dire che, in genere, anche i padroni erano "spietati". Circoscrivendo il problema della miseria entro il semplice terreno morale, il vangelo mistifica quelle che sono le leggi di natura economica. Farà senza dubbio questo involontariamente, ma ciò non toglie ch'esso possa prestarsi, in modo oggettivo, a un suo uso strumentale per la conservazione dei rapporti di sfruttamento esistenti.

L'obolo della povera vedova

(Mc 12,41-44)

Mc 12,41-44

[41] E sedutosi di fronte al tesoro, osservava come la folla gettava monete nel tesoro. E tanti ricchi ne gettavano molte.

[42] Ma venuta una povera vedova vi gettò due spiccioli, cioè un quattrino.

[43] Allora, chiamati a sé i discepoli, disse loro: "In verità vi dico: questa vedova ha gettato nel tesoro più di tutti gli altri.

[44] Poiché tutti hanno dato del loro superfluo, essa invece, nella sua povertà, vi ha messo tutto quello che aveva, tutto quanto aveva per vivere".

Lc 21,1-4

[1] Alzati gli occhi, vide alcuni ricchi che gettavano le loro offerte nel tesoro.

[2] Vide anche una vedova povera che vi gettava due spiccioli

[3] e disse: "In verità vi dico: questa vedova, povera, ha messo più di tutti.

[4] Tutti costoro, infatti, han deposto come offerta del loro superfluo, questa invece nella sua miseria ha dato tutto quanto aveva per vivere".

*

Il racconto del vangelo di Marco sull'obolo della povera vedova (12,41 ss.), ripreso da Luca (21,1 ss.), è stato collocato dagli evangelisti poco prima dell'ultima tragica settimana a Gerusalemme, nell'ambito della più generale critica mossa nei confronti della principale istituzione del giudaismo: il Tempio, e delle principali categorie sociopolitiche (scribi e farisei) che non fecero nulla per impedire la palese corruzione dei suoi amministratori: sadducei e sommi sacerdoti. È una pericope direttamente morale e indirettamente politica.

Il tesoro apparteneva al Tempio di Gerusalemme e i sacerdoti usavano le offerte dei fedeli o per compiere olocausti o per aiutare i poveri. Si trattava infatti di contributi volontari, non di tasse, che pur essi richiedevano per la manutenzione della struttura e per le loro necessità quotidiane. Oltre a ciò - come noto - esistevano altre

forme commerciali di sfruttamento del luogo santo, specie in occasione delle grandi festività, che permettevano ai suoi gestori di arricchirsi notevolmente.

Qui Marco racconta che Gesù e i suoi discepoli osservano "come" i credenti fanno le loro offerte, e anzitutto vedono i ricchi che gettano con ostentazione molte monete. Quando si presenta la vedova che offre "due spiccioli", Marco si sente in dovere di specificare che il loro importo era equivalente a un "quattrino", per spiegare al suo lettore di origine pagana il valore del "leptà" ebraico, e quindi il fatto che si trattava di un'offerta poverissima. Che fosse propriamente una "vedova", solo il suo abbigliamento poteva rivelarlo agli astanti.

Gli esegeti si sono chiesti come sia stato possibile stabilire l'esatto importo dell'offerta. Storicamente si sa che nell'atrio del tempio, dove potevano accedere anche le donne, esisteva un corridoio (detto "gazofilacio") in cui erano collocati tredici salvadanai a forma di tromba, che servivano per raccogliere le libere offerte e quelle destinate a determinati scopi. Non si gettava il denaro personalmente, ma lo si consegnava al sacerdote incaricato, il quale poi lo metteva in questo o quel salvadanaio secondo l'indicazione dell'offerente.

Ma che la donna nominasse apertamente l'ammontare dell'offerta, così da poter essere ascoltata da Gesù e i suoi discepoli, è davvero improbabile. Il racconto non è storicamente attendibile, non foss'altro che per una ragione: da tempo i seguaci del movimento nazareno avevano smesso di fare offerte al Tempio, sicuramente a partire dall'episodio della cacciata dei mercanti da parte dello stesso Gesù, avvenuta, stando alla cronologia di Giovanni, alcuni anni prima. Essendo giudicato come luogo di corruzione morale e di collaborazione politica con l'invasore romano, al Tempio le offerte non andavano fatte, né poche né molte.

La pericope appare come una semplice illustrazione del valore dei sacrifici dei poveri, un valore che in quel momento non è stato capito da chi (i discepoli lì presenti) si è lasciato ingannare dalle apparenze materiali (l'infimo importo), senza comprendere che dietro di esse si celava lo stato poverissimo dell'offerente. Il Cristo insomma sembra rispondere a un'osservazione di disappunto da parte dei discepoli, che hanno avuto la pretesa di giudicare senza cognizione di causa.

Visto così, il senso del racconto è tutto di tipo etico. La vedova è "generosa" non tanto perché "ha pensato" di fare l'offerta, lei che avrebbe potuto obiettivamente farne a meno, né perché ha dato i due leptà a Jahvè o ai poveri più poveri di lei, ma proprio perché in quella misera offerta essa ha dato "tutto quanto aveva per vivere".

Il suo desiderio era quello di realizzare una comunione totale (materiale e spirituale) con ciò in cui credeva. Nei confronti di chi, pago di sé, ha dato il superfluo, lei, pur nella sua indigenza, ha dato di più. Non quindi la quantità in sé fa il "modo", ma la quantità vista a partire dalla condizione sociale dell'offerente.

In altre parole, questa vedova, dando tutto, non ha fatto in verità una semplice offerta, ma ha cercato di realizzare una *comunione totale dei beni*. È vero che questo gesto è rimasto a livello di esigenza personale, senza potersi concretizzare nella realtà (in quanto è mancata la volontà positiva del ricevente), ma ciò non toglie ch'esso sia stato molto più grande di quello che a prima vista apparisse.

Se si fosse tenuta una delle due monetine avrebbe fatto lo stesso un'offerta generosa (essendo di condizione poverissima), ma non avrebbe manifestato di credere nella possibilità di una comunione totale dei beni, cioè non avrebbe messo se stessa in comunione piena con la realtà in cui credeva.

L'obiezione che a questo punto si è soliti fare è nota: la donna ha potuto dare tutto proprio perché non aveva niente. Contro tale obiezione almeno due osservazioni valgono: in primo luogo la donna aveva dato tutto perché credeva in un *ideale* (altrimenti avrebbe dato una sola moneta o forse niente), mentre i ricchi danno il superfluo proprio perché non credono in quello che fanno, ovvero compiono formalmente un gesto che non mette in discussione il loro status sociale privilegiato; in secondo luogo, dire che questa donna non aveva paura di diventare più povera di quello che era, è come dire che uno può talmente abituarsi alla propria povertà da non desiderare più d'uscirne. Il che però viene proprio contraddetto dal fatto che la donna ha dato tutto non per la disperazione di non avere niente, ma per la speranza di ottenere qualcosa, anche se per il suo gesto essa meritava di ricevere in cambio tutto (e di riceverlo *hic et nunc*, non nell'aldilà).

Con ciò ovviamente non si vuole sostenere che il ricco dia soltanto il superfluo perché avaro: questa sarebbe una considerazione psicologica. Il ricco non dà tutto semplicemente perché non crede nella possibilità di una reale *socializzazione dei beni*, cioè nella possibilità di riottenere tutto compatibilmente alle esigenze di tutta la collettività.

Anzi, se si guarda la consapevolezza culturale di entrambi gli offerenti, occorre dire che il ricco professa già nella sostanza l'ateismo, pur contraddicendosi nella ritualità della devozione religiosa, usata in maniera strumentale, come forma d'inganno delle masse inconsapevoli. La vedova invece appare credente sia nella forma che nella sostanza, e manifesta quindi una maggiore coerenza, pur all'interno di una grande ingenuità.

Nonostante l'indifferenza verso gli ideali della religione, il ricco di duemila anni fa, ostile alla comunione dei beni, ha contribuito a impedire al gesto della donna di assumere un significato politico positivo, anche se il redattore evangelico si sforza di connettere quel gesto al precedente discorso di Gesù indirizzato agli scribi, che ingoiano le case delle vedove, e a quello successivo, indirizzato alla distruzione militare del Tempio da parte di una istituzione governativa ancora più corrotta, quella romana. Come se questa distruzione fosse una conseguenza meritata per la mancata volontà, da parte del potere giudaico, di valorizzare gli enormi sacrifici della popolazione più debole.

Ma ciò su cui il vangelo tace (e diversamente non potrebbe fare) è il fatto che, sul piano oggettivo, il gesto della vedova non avrà alcuna vera conseguenza, in quanto né il sacerdote incaricato né i ceti sociali ch'egli rappresenta sono disposti a coinvolgersi con l'offerente povero, onde realizzare una comunione dei beni.

L'impotenza del vangelo sta appunto in questo, che mentre elogia l'individuo, a livello *morale*, per talune sue azioni di onestà, generosità, sincerità..., lo condanna poi, a livello *politico*, a restare quello che è, cioè emarginato, sfruttato e schiavo di tutti, invitandolo ad aver fiducia nelle istituzioni, a non giudicare mai nessuno e a sperare in un premio nell'aldilà, lasciando a dio la punizione dei nemici.

Soggetta a rapporti di produzione schiavistici, questa donna "sogna" di poter concorrere, con la sua generosa e poverissima offerta, al mutamento della realtà, s'illude di poter ottenere di più versan-

do tutto. L'incapacità di comprendere i meccanismi del modo di produzione economico e di gestione del potere politico purtroppo fa sì che proprio mentre, *soggettivamente*, si crede di poter modificare le leggi dello sfruttamento, in realtà, *oggettivamente*, non si fa che prolungarle nel tempo. Pur essendo buone le sue intenzioni, la vedova non fa che avvalorare la gestione corrotta del Tempio.

Mentre il povero spera, nella sua inconsapevolezza e ingenuità, che lo schiavismo venga rimosso con un'azione "dall'alto", il ricco, dal canto suo, versa le proprie elemosine affinché il clero continui a illudere gli oppressi che per emanciparsi socialmente è sufficiente fare delle semplici offerte.

In tal modo i ricchi potevano apparire "buoni credenti" proprio perché vi erano persone, come la vedova, che, con le loro offerte, contribuivano a tenere in piedi, pur senza esserne consapevoli, il luogo principale della corruzione e dell'inganno.

Appendici

Populismo e non violenza nella chiesa cristiana

Nel voluminoso *Commento* di Giovanni Crisostomo *al Vangelo di Matteo* vi sono alcune pagine, relativamente alle cosiddette "parabole degli operai", che ancora oggi possono essere considerate indicative del modo concreto di affrontare la "questione sociale" da parte della chiesa cattolica.

Nel periodo in cui visse Crisostomo, cioè nella seconda metà del IV secolo, la chiesa doveva necessariamente affrontare, come in tutte le società antagonistiche, il grave problema degli oppressi, che allora s'identificavano con gli schiavi, i coloni e i piccoli proprietari agricoli in via di proletarizzazione.

Il celebre padre della chiesa, educato alla teologia storico-letterale di Antiochia, non si nascondeva la difficile situazione socioeconomica del crescente pauperismo. Anzi, alcune sue descrizioni sono veramente impressionanti per il nudo realismo che esprimono. Prendiamo ad esempio quella in cui si parla dello sfruttamento dei coloni contadini: "Se qualcuno guarda come costoro [cioè i latifondisti] trattano i loro miseri e umili contadini, vedrà che sono più crudeli dei barbari. A coloro che sono consumati dalla fame e passano la loro vita lavorando, impongono continuamente insopportabili tributi e li sottopongono a faticosi servizi; trattano i loro corpi come se fossero asini o muli, o per dir meglio pietre, senza conceder loro un momento di respiro; e, produca o non produca la terra, li opprimono ugualmente senza condonar loro nulla. Può esservi qualcosa di più triste? Questi disgraziati, dopo aver lavorato tutto l'inverno ed essersi ridotti all'estremo per il gelo, le piogge, le veglie, si ritirano con le mani vuote e per di più carichi di debiti. Ma più della fame, più ancora di queste sciagure, hanno paura e temono la violenza degli amministratori, le querele in tribunale, i rendiconti, i supplizi a cui vengono condotti e i pesi inesorabili che sono loro imposti" (ed. Città Nuova, 1969, III volume, pp. 59-60).

Tuttavia, nonostante questa dura denuncia, la chiesa costantiniana, sempre più attratta dalla prospettiva del privilegio, si stava

lentamente disabituando all'uso dell'autocritica e cominciava soprattutto ad accentuare la propaganda della rassegnazione rivolta ai ceti inferiori, invitandoli a non inasprire, con rivendicazioni sociali o politiche, il loro già difficile rapporto con i potenti.

Nei confronti di quest'ultimi la chiesa si limitava a utilizzare la critica dell'"immoralità" (così veniva considerato lo sfruttamento economico "eccessivo"), e lo faceva anche per non perdere consensi tra le popolazioni meno abbienti.

Nel populismo di Crisostomo la minaccia di "castigo eterno" per i ceti benestanti (laici e chierici) che non si ravvedevano, era un richiamo frequente. "Sappiate", disse un giorno agli avari del suo tempo, "che voi siete crudeli non con gli altri, ma con voi stessi. [...] Infatti, ciò che tu fai a lui [cioè al povero], lo fai come uomo e nella vita presente; non così Dio, che ti castiga con un castigo eterno nell'altra vita" (p. 53).

Ciò tuttavia non gli impediva di ribadire il motivo della *sopportazione* per i poveri desiderosi di acquisire il perdono dei peccati e le migliori virtù cristiane. Le pagine 54 e 55 sono in tal senso molto eloquenti.

Forte del suo potere economico la chiesa aveva l'ambizione di porsi come arbitro morale fra i proprietari laici dei mezzi produttivi e i nullatenenti. Non sapendo o non volendo o non potendo (quale grande proprietario terriero) risolvere praticamente lo sfruttamento economico, essa, in definitiva, si opponeva a qualsiasi lotta politico-rivoluzionaria. E in genere lo faceva mascherando, dietro le raccomandazioni, i consigli, le perorazioni in favore dei poveri, i suoi grandi interessi di casta.

La divisione della società in classi rivali era ed è ancora oggi considerata come un fenomeno *naturale*, tanto naturale che, all'occorrenza, cioè quando i beni materiali della stessa chiesa vengono minacciati, essa non ha scrupoli nel difenderli con la violenza, ancorché in forma mascherata, subdola, servendosi di forze sociali e autorità politiche che possano garantire, in definitiva, la sopravvivenza della sua dottrina interclassista e non-violenta.

Forse l'unico momento in cui la chiesa romana non ha avuto remore di sorta nell'affermare l'uso diretto e personale della violenza è stato nel periodo che va da Gregorio VII a Bonifacio VIII, ma anche questo atteggiamento è stato pagato con vari scismi interni...

Ai tempi di Crisostomo il cristianesimo era appena diventato "religione di stato". E già molti cristiani, protestando contro la corruzione e il malcostume (soprattutto dell'alto clero), fuggivano dalle città e si ritiravano nei deserti a vivere come monaci: vita ascetica, comunità di beni e lavoro semplice. Questa, in verità, è l'altra soluzione che il teologo antiocheno, grande oratore, offriva all'uditorio a lui contemporaneo. Seguire la vita dei monaci "sulle montagne e nelle grotte". "Fra di loro non vi è padrone né schiavo. Tutti sono schiavi e tutti sono padroni". "Sulla loro tavola c'è solo pane e acqua" (p. 151). "Ciascuno va al lavoro, da cui traggono abbondanti proventi che impiegano nell'assistenza ai poveri" (p. 137).

Non era una soluzione di comodo, ma restava comunque un ripiego. Crisostomo proponeva di gestire la fiorente e complessa economia della sua città "rinunciandovi", letteralmente, sul modello appunto dei monaci, per i quali l'economia a livello di tecnica produttiva era ridotta al minimo essenziale.

Ancora egli non poteva sospettare che di lì a poco molti di questi monasteri sarebbero diventati dei ricchissimi proprietari di terre (in virtù di lasciti e donazioni), e che i coloni che vi lavoravano sarebbero rimasti coloni per tutta la vita, senza mai poter partecipare alla gestione comunitaria del cenobio (il quale frattanto si sarà trasformato in una struttura rigidamente gerarchica, con a capo abati e priori dotati di ampi poteri).

Il moralismo di Crisostomo (come di ogni fenomeno religioso in genere) è strettamente legato all'individualismo. Il subordinato, lasciato solo nell'ambito del lavoro, solo ad affrontare la sua alienazione economica e sociale, doveva poi ricercare, all'interno della comunità religiosa, una salvezza personale di fronte a dio, attraverso la mediazione autorevole della chiesa (autorevole sul piano materiale e culturale).

La comunità, somma di persone singole, non potendo costituire una valida alternativa all'individualismo della società classista, al massimo serviva per sopportare meglio le contraddizioni del sistema produttivo (mediante elemosine, assistenza, beneficenza ecc.).

Nella seconda metà del IV secolo furono forze sociali estranee alla chiesa ufficiale o in polemica con i suoi dogmi (vedi le correnti ereticali) che cercarono d'opporsi al regime oppressivo dell'impero bizantino. Si pensi, ad esempio, all'insurrezione dei Visigoti

nelle province danubiane dell'impero, cui si unirono schiavi e coloni, nonché i contadini della penisola balcanica; ma anche alla rivolta di schiavi, coloni e mercenari dell'Asia minore (399-401) e a quella della tribù degli Isauri: proprio quelle etnie che lo Stato pagano prima e cristiano dopo cercarono di tenere ai margini della società qualificandole con l'appellativo di "barbare".

Il figliol prodigo secondo Wojtyla

Nell'enciclica *Dives in misericordia* Giovanni Paolo II diede un'interpretazione piuttosto particolare della parabola del figliol prodigo, sintomatica -a mio parere -di un certo modo di vedere da parte di molta intelligenza cattolica.

Vista alla luce dei due temi dominanti e strettamente vincolati, la *misericordia* e l'*infedeltà*, la parabola viene ad assumere nel documento un'importanza assai considerevole. A ben guardare, infatti, il figlio "degenere" non è altri che il mondo cristiano colpevole di "tradimento". Ed è facile capire in che senso: perché compromessosi con ideologie anti-religiose (quella borghese e quella proletaria).

Ora, né dio né la sua chiesa - al dire di Wojtyla - possono lasciare i popoli cristiani in balia del loro peccato, altrimenti verrebbero meno al loro progetto di liberazione storica integrale. Occorre invece aver misericordia del peccatore, affinché egli faccia penitenza e di nuovo si converta a dio, della cui grazia la chiesa romana è custode, interprete e dispensatrice.

Quel giovane che, ad un certo punto della sua vita, secondo il suo libero volere, decise di abbandonare il padre, dopo aver ricevuto la sua porzione di patrimonio, e che poi, accorgendosi della gravità della sua situazione morale e materiale, causata da una vita dissoluta, e ripensando alla dignità perduta, sceglie di riconciliarsi col padre supplicandone la misericordia - è un giovane che, nell'ottica di Wojtyla, simboleggia l'itinerario storico ed esistenziale di tutta la società moderna formatasi sulle rovine del medioevo.

L'"uscita di minorità" - secondo l'integralismo cattolico - non ha affatto comportato un'acquisizione di responsabilità in ordine a un compito religioso ed ecclesiale da assolvere nella storia. Al contrario, l'emancipazione borghese prima, proletaria dopo, hanno stravolto, nella critica più o meno radicale delle istituzioni e tradizioni passate, qualsiasi ordinamento autenticamente etico-religioso, e il fallimento di questo tentativo oggi sarebbe così evidente da preoccupare alquanto per le conseguenze che potrebbe avere.

Wojtyla rimproverava al figliol prodigo non solo il suo tradimento, ma anche l'uso del libero arbitrio, causa di fondo di tutto il malessere moderno e contemporaneo (un uso di fronte al quale la chiesa romana ad un certo punto ha dovuto cedere). Non c'è per l'uomo la possibilità di vivere autonomamente un'esperienza degna di lui; anzi i fatti - secondo Wojtyla - hanno dimostrato che, separandosi dalla tutela e dall'assistenza del clero, le società civili sono state incapaci non solo di salvaguardare i diritti della chiesa, ma anche di rispettare le fondamentali libertà degli uomini. Qualsiasi istanza del mondo laico, priva de placet ecclesiastico, è destinata a inverarsi nel suo contrario.

L'accusa di Wojtyla non era ovviamente così esplicita, e nell'enciclica in oggetto era relativa al pentimento di cui deve farsi carico il giovane colpevole d'infedeltà. Il documento anzi trasuda di un benevolo paternalismo, in quanto il padre, nonostante tutto, è sempre pronto a perdonare, proprio perché egli è "immutabile" (atarassico). Si condanna, è vero, il desiderio smodato dell'emancipazione, dimostrandone gli effetti negativi, ma non per questo si viene meno alla speranza di una riconciliazione.

In ogni caso, la modernità, col suo volontario e consapevole tradimento, ha perduto, secondo la chiesa romana, ogni diritto e quindi ogni vera libertà. Il traditore non può essere considerato dal padre come un figlio, ma solo come un colpevole privo dello stato della grazia. Se il padre, ovvero la chiesa, cedesse ai sentimenti o alle considerazioni personali, perderebbe in giustizia e credibilità.

Ciò d'altra parte sarebbe anche inutile, poiché il figlio è in qualunque momento autorizzato a riacquistare tutti i suoi diritti, se solo si pente del "male" compiuto.

Nell'ermeneutica mitologica di Wojtyla il padre viene presentato come un individuo dotato della grazia "per natura", come una sorta di divinità assolutamente perfetta, infallibile, che dà al subordinato il diritto di esistere secondo un valore prestabilito.

Wojtyla non è interessato ad analizzare le cause storiche che hanno portato l'epoca moderna a rompere col medioevo. La ribellione del figliol prodigo viene colta nel suo aspetto superficiale di "colpa morale" (una colpa senza valide attenuanti e che ha portato l'uomo alla perdita d'identità).

In tale contesto la chiesa romana proclama la propria innocenza: essa non ha alcuna responsabilità per il tradimento degli uomini e, come tale, resta sempre disposta a perdonare e a riammettere alla comunione.

Dopo la sconfitta storica dell'impero cristiano-feudale, la chiesa ha preferito attendere in silenzio che il figlio ribelle si rendesse personalmente conto della sua follia; e ora promette, sforzandosi di valorizzare gli aspetti positivi della moderna emancipazione⁸, che al traditore pentito sarà serbato un trattamento migliore di quello per il fratello maggiore (di estrazione rurale?), rimasto sì fedele ma con poca convinzione.

Per riconciliarsi col padre, per recuperare di colpo tutti i diritti perduti, il figlio degenerare deve possedere la coscienza della propria dignità. Di qui l'esigenza di lottare contro tutto ciò che impedisce la manifesta riconciliazione del figlio col padre. Si tratta di una lotta contro un nemico che non sa riconoscere o non vuole accettare la coscienza della dignità e del diritto umano, un nemico esterno ben identificabile, colui che priva la chiesa di prestigio e dignità: il comunismo insomma.

Infatti, più che l'ideologia borghese, è soprattutto il socialismo democratico che suscita nella chiesa romana seri motivi di preoccupazione (la scomunica dei teologi della liberazione lo conferma). La chiesa non può permettersi il lusso che l'uomo, peccando, resti libero di peccare: ecco perché il padre deve fare di tutto affinché il figlio si riconverta. L'opera educativa sostenuta prima del tradimento non può andare perduta. La dimenticanza, in questo caso, non pagherebbe.

⁸ Si pensi alla riabilitazione del metodo scientifico di Galileo e degli ideali della Rivoluzione francese.

Conclusion

Il fatto che gli adulti, a differenza dei bambini, dispongano di un linguaggio astratto, non sta di per sé a significare ch'essi non credano nei miti o nelle favole della religione. Il linguaggio astratto, che gli animali non conoscono e neppure le macchine dell'intelligenza artificiale, è incredibilmente complesso, perché può portare a fingere di credere in cose che si sanno false e che però si vogliono far passare per vere.

Nondimeno resta vero, come risulta appunto dai Vangeli, che se ad un certo punto il Cristo si trovò indotto ad usare un linguaggio figurato, quello parabolico, ciò fu dovuto alle circostanze di luogo e di tempo, in quanto non sempre con un linguaggio esplicito si possono raggiungere gli obiettivi prefissati.

Quando, nell'immediato, non si ha il consenso e quindi la forza sufficiente per vincere la resistenza di un governo autoritario, occorre trasformare un linguaggio diretto o immediato in un linguaggio indiretto o appunto mediato da immagini simboliche, da similitudini, da allegorie e figure retoriche.

In tal modo diventa più facile sottrarsi a uno scontro frontale, il cui esito, ad un'analisi obiettiva delle forze in campo, risulterebbe sfavorevole a chi cerca un'alternativa convincente, praticabile, al sistema dominante.

Le parabole sono servite non per attenuare l'esigenza della rivoluzione, ma per farla sopravvivere in un contesto pericoloso. La manipolazione dei redattori cristiani è servita invece a rendere generico un contesto specifico, facendo diventare il discorso politico delle parabole un semplice discorso etico-religioso.

Bibliografia

- Aïvanhov O. M., *Le parabole di Gesù interpretate dalla scienza iniziatica*, Prosveta 1989
- Algisi L., *Gesù e le sue parabole*, ed. Marietti
- Butterworth N.; Inkpen M., *Le parabole di Gesù*, 2006, San Paolo Edizioni
- Cerfaux L., *Il tesoro delle parabole*, ed. Elle Di Ci
- Costa Niccolina O., *Le parabole di Gesù*, Gabrielli Editori 2007
- De Paola T., *Le parabole di Gesù*, Jaca Book 2003
- De Virgilio G.; Gionti A., *Le parabole di Gesù. Itinerari: esegetico-esistenziale; pedagogico-didattico*, Il Pozzo di Giacobbe 2007
- Dubois Y., *Le parabole di Gesù*, La Scuola 1987
- Fanelli P., *Storie che contano. Le parabole di Gesù*, Paoline Editoriale Libri 2005
- Gourgues M., *Le parabole di Gesù in Marco e Matteo*, Elledici 2002
- Gutbrod K., *Guida alle parabole di Gesù*, Paideia 1980
- Gutzwiller R., *Le parabole di Gesù*, ed. Paoline
- Hultgren A. J., *Le parabole di Gesù*, Paideia 2004
- In verità vi dico... Gesù racconta oggi le sue parabole*, ed. Piemme, 2000
- Jeremias J., *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 1973
- Kemmer A., *Le parabole di Gesù. Come leggerle, come comprenderle*, Paideia, Brescia 2003
- Linnemann E., *Le parabole di Gesù. Introduzione e interpretazione*, Queriniana 1991
- Maillot A., *Le parabole di Gesù*, San Paolo Edizioni 1997
- Mantello G., *Parlava loro in parabole. Gesù ha qualcosa da dire a ognuno di noi*, Effatà 2008
- Miegge M., *I talenti messi a profitto*, ed. Argalia, Urbino 1969.
- Dodd C. H., *Le parabole del regno*, ed. Paideia, Brescia 1976.
- Moschner F., *Le parabole del regno*, ed. Paoline
- Mussner F., *Il messaggio delle parabole di Gesù*, 1986, Queriniana
- Schottroff L., *Le parabole di Gesù*, Queriniana 2007
- Weder H., *Metafore del regno. Le parabole di Gesù: ricostruzione e interpretazione*, Paideia, Brescia 1991

Bibliografia su Lulu

www.lulu.com/spotlight/galarico

- Cinico Engels. Oltre l'Anti-Dühring
- Amo Giovanni. Il vangelo ritrovato
- Pescatori di uomini. Le mistificazioni nel vangelo di Marco
- Contro Luca. Moralismo e opportunismo nel terzo vangelo
- Arte da amare
- Letterati italiani
- Letterati stranieri
- Pagine di letteratura
- L'impossibile Nietzsche
- In principio era il due
- Da Cartesio a Rousseau
- Le teorie economiche di Giuseppe Mazzini
- Rousseau e l'arcanopropia
- Esegiti di Marx
- Maledetto capitale
- Marx economista
- Il meglio di Marx
- Io, Gorbaciov e la Cina (pubblicato dalla Diderotiana)
- Il grande Lenin
- Società ecologica e democrazia diretta
- Stato di diritto e ideologia della violenza
- Democrazia socialista e terzomondiale
- La dittatura della democrazia. Come uscire dal sistema
- Etica ed economia. Per una teoria dell'umanesimo laico
- Preve disincantato
- Che cos'è la coscienza? Pagine di diario
- Che cos'è la verità? Pagine di diario
- Scienza e Natura. Per un'apologia della materia
- Siae contro Homolaicus
- Sesso e amore
- Linguaggio e comunicazione
- Homo primitivus. Le ultime tracce di socialismo
- Psicologia generale
- La colpa originaria. Analisi della caduta

- Critica laica
- Cristianesimo medievale
- Il Trattato di Wittgenstein
- Laicismo medievale
- Le ragioni della laicità
- Diritto laico
- Ideologia della Chiesa latina
- Esegesei laica
- Per una riforma della scuola
- Interviste e Dialoghi
- L'Apocalisse di Giovanni
- Spazio e Tempo
- I miti rovesciati
- Pazinzia e distèin in Walter Galli
- Zetesis. Dalle conoscenze e abilità alle competenze nella didattica della storia
- La rivoluzione inglese
- Cenni di storiografia
- Dialogo a distanza sui massimi sistemi
- Scoperta e conquista dell'America
- Il potere dei senzadio. Rivoluzione francese e questione religiosa
- Dante laico e cattolico
- Grido ad Manghinot. Politica e Turismo a Riccione (1859-1967)
- Ombra delle cose future. Esegesei laica delle lettere paoline
- Umano e Politico. Biografia demistificata del Cristo
- Le diatribe del Cristo. Veri e falsi problemi nei vangeli
- Ateo e sovversivo. I lati oscuri della mistificazione cristologica
- Risorto o Scomparso? Dal giudizio di fatto a quello di valore
- Cristianesimo primitivo. Dalle origini alla svolta costantiniana
- Le parabole degli operai. Il cristianesimo come socialismo a metà
- I malati dei vangeli. Saggio romanzato di psicopolitica
- Gli apostoli traditori. Sviluppi del Cristo impolitico
- Grammatica e Scrittura. Dalle astrazioni dei manuali scolastici alla scrittura creativa
- La svolta di Giotto. La nascita borghese dell'arte moderna
- Poesie: Nato vecchio; La fine; Prof e Stud; Natura; Poesie in strada; Esistenza in vita; Un amore sognato

INDICE

Esiste un aldilà laico?.....	5
Il ricco epulone.....	7
Il banchetto del re.....	13
Gli operai allocchi.....	17
I talenti maledetti.....	20
Le cinque vergini smalziate.....	25
Il buon pastore.....	27
Il fico sterile e seccato.....	37
I soldi e la felicità dell'uomo ricco.....	42
I vignaioli omicidi	47
Il servo spietato.....	55
L'obolo della povera vedova.....	62
Appendici.....	67
Populismo e non violenza nella chiesa cristiana.....	67
Il figliol prodigo secondo Wojtyla.....	71
Conclusione.....	74
Bibliografia.....	75
Bibliografia su Lulu.....	76

In copertina: Liberale da Verona, Parabola dei Vignaioli
Siena, Libreria Piccolomini