

## Sull'essere cristiani

Dirsi cristiani è così facile al punto che Croce, a suo tempo in un saggio molto spesso citato, affermò che non possiamo non dirci cristiani.

Non possiamo sottrarci ad un ethos che, pure in forme differenti e con numerose contaminazioni, ha pure mantenuto e trasmesso un suo nucleo essenziale nel volgere dei secoli. È questo sfondo che costituisce la facilità con cui ci si può riconoscere come cristiani, se pure in un orizzonte simbolico che, nella prassi comune, non diviene il proprio criterio univoco di identità.

Spontaneamente ci troviamo in un meticcio storico che ha le sue prevalenze e le sue forme memoriali. Questa è la ragione per cui è sempre difficile e futile, residuo intellettuale di contingenti ideologie, il voler definire univocamente le strutture dominanti della nostra modalità culturale come se in essa non si manifestino diversi equilibri. Credo abbia senso dire che da tempo è in atto un processo di mercificazione dei comportamenti collettivi, ma non si può ignorare che, con forti motivazioni, vi sono molte tendenze morali contrarie, religiose e laiche, le quali, in generale, non hanno però una loro rappresentatività nelle forme dei poteri, quale è, invece, propria del processo di mercificazione e dei “valori” diffusi che essa provoca, spesso in una connessione con alcuni temi classici della modernità.

Tenuto conto di tutte le variabili possibili, ecologiche, sociali, tecnologiche, è difficile – e forse anche futile – affidarsi a previsioni deterministiche, mentre invece l'incertezza dei tempi, pone ancora più forte il problema dell'assunzione nello spazio del proprio presente, nel mondo che c'è e nelle forme in cui si manifesta nella propria vita, una soluzione molto consapevole della propria identità. Le opzioni talora sono complesse, ma è certo che è fondamentale abbandonare un'idea futile di verità come esercizio di una intelligenza priva della sua appartenenza a un corpo vivente, contingente, mortale.

È in questo spazio e in questo tempo che può porsi il problema di essere cristiani. E qui non è questione di adesione a un generico quadro etico o a una partecipazione cerimoniale, ma è in gioco la selezione della propria forma di esistenza, vissuta di giorno in giorno nel mondo che c'è. È una "chiamata" che si rivolge al singolo individuo, concepita però non come una devozione solitaria, ma come una esistenza testimoniale che si ritrova in una ampia soggettività aperta, come dicevo, nel mondo che c'è, il solo del quale possiamo avere esperienza.

Questo modo di essere cristiani mi pare sia stato evocato molto bene assumendo la lingua di Paolo come nostro contemporaneo in un saggio di Isabella Guanzini, "Vita e pensiero" (maggio-giugno 2019): la verità di una vita cristiana liberata da condizionamenti assoluti e radicalizzanti e conflittuali, quali da una parte, la legge, e dall'altro il suo opposto, il desiderio.

Paolo, nella forma della sua testimonianza ci mostrava riconoscimento come soggettività in cui il desiderio, la forma sensibile e ineludibile dell'esistenza, elabora la propria assunzione della legge. In questa esperienza, l'esperienza dà a sé stessa una forma propria centralità al di là di ogni oggettivazione assoluta. Nella tradizione contemporanea del cristianesimo è una posizione che ritroviamo nei tratti essenziali della teologia che, proprio nella valorizzazione dell'opera di Paolo, colloca il valore cristiano nella sua testimonianza a livello della mondanità esistenziale, dei suoi valori e dei suoi poteri. In un'intervista a Paolo Bizzeti, gesuita, vicario apostolico di Anatolia, trovo una posizione che mi pare per lo meno simile: "Io penso che il Vangelo avrebbe molte cose da dirci, però bisogna ricordare che Gesù Cristo era un laico, non era un prete, che per trent'anni ha fatto il carpentiere, che non si è identificato con i "religiosi" e che è stato messo a morte da una alleanza tra "religiosi" e "politici". È questo Cristo la figura di cui acquista significato pieno l'esperienza di Paolo".

Nel saggio di Isabella Guanzini vi è una connessione dell'interpretazione di Paolo con motivi che derivano dalla psicoanalisi lacaniana, per cui è utile riferirne i tratti più importanti.

L'autrice ripensa la lezione di Paolo attraverso Lacan secondo cui il "trauma" è la fine dell'ordine valoriale che aveva strutturato il senso dominante del soggetto nel mondo, e in questa prospettiva riprende l'analisi del senso che ha la figura di Paolo nella tradizione cristiana.

Paolo non può non testimoniare l'insegnamento di Cristo poiché il suo "trauma", cioè la sua conversione, diventa il suo stesso valore identitario, la sua legge, senza la quale non c'è più vita. Fino al punto – ricorda Isabella Guanzini – che "nelle lettere ai Galati giunge a dire: "non vivo più io ma Cristo vive in me." In modo ancora più radicale si esprime nella lettera ai Filippesi: "Per me vivere è Cristo".

Sempre pensando a Lacan, l'autrice riprende il tema fondamentale secondo cui la legge assoluta produce, come risposta, un desiderio assoluto, anarchico, rivendicativo e violento. Vale, sempre in Lacan, il rapporto di complementarità tra Kant e Sade. Il problema è riuscire a sottrarsi a questa opposizione, che in un pensiero diffuso può trovarsi nella equilibrata moderazione della felicità secondo il modello dell'Etica nicomachea di Aristotele, dove manca del tutto il tema della relazione all'alterità secondo un'idea collettiva di bene.

Altra è la via di Paolo, il cui problema è il rapporto vivente tra desiderio vitale e legge, dove l'insegnamento, la testimonianza cristiana è una nuova elaborazione nel senso sia della legge che del desiderio. Il dominio pervasivo della legge che provoca il proprio opposto va del tutto trasformato in modo che la legge stessa non sia rappresentativa della mondanizzazione delle opere, ma sia "intesa come legge di Cristo", e allora la legge si riassume nel comandamento di amare il prossimo.

Senza questa dimensione dell'amore, e il comando di una disposizione del sentimento, tutto l'apparato intellettuale che costituisce la narrazione del

Cristianesimo, rimane un'astrazione intellettuale. In questo caso l'altro viene interpretato solo attraverso l'amore narcisistico di sé stessi.

Trovare l'altro fuori dalla ripetizione di questa prospettiva è possibile solo attraverso una nuova legge: quella del credente fermo nel suo limite e tuttavia non accetta un fondamento nel reticolo del mondo, ma apre una nuova potenzialità dell'esistenza che non si annulla in una qualsiasi forma di ascesi, ma stabilisce un rapporto (l'autrice dice "tensione") tra il mondo che c'è e una soggettività non narcisistica. In questa forma dell'esperienza l'uno e l'altra trovano la loro relatività, il proprio "non tutto".

L'essere in Cristo di Paolo ha questa dimensione fondante in uno spazio che non si costituisce come opposto al mondo (ascesi), ma in un proprio modo di "essere nel mondo". Paolo ha compreso il senso di vivere dopo Cristo come un'irruzione dell'eskaton nel tempo, il tempo messianico che si sostituisce al tempo uniforme della legge. La sua realtà testimoniale, il suo desiderio di assumere questo ruolo come apertura di un tempo messianico è tutto compreso nella sua possibilità di linguaggio, nella tradizione filosofica come prevalenza della retorica sulla metafisica, ma una retorica testimoniale della legge intesa come relazione d'amore verso l'altro, sottratto ai limiti aggressivi del proprio costitutivo narcisismo.

Per stare in questa posizione è perciò necessario ripetere (o, meglio, impegnarsi a ripetere) l'esperienza di Paolo intesa come vita in Cristo, come trauma: un radicalismo totale, un atto d'amore verso Cristo che è destinato a mutare la propria vita. Ripetere dunque la "via di Damasco" attraverso l'essenziale del nostro desiderio, e cioè della nostra relatività, assumere l'insegnamento di un tempo messianico. Qui si è destinati ad incontrare la tragedia del rapporto tra il discorso e le forme dominanti della comunicazione, nonché con la pratica del diritto all'individuale e narcisistico consenso del mondo.

Paolo, in questa lettura, diviene un modello che concilia la legge con quella del desiderio nella forma di una soggettività determinata: è nel rapporto con

il prossimo che questa soggettività può emergere, in una prassi in cui nell'amore per il prossimo si conciliano legge e desiderio, abbandonando quella forma assoluta, nell'opposizione tra terra e cielo, che fa di entrambi opposizione tra inconciliabili polarità; e apre per tutti i cristiani un compito che deve vivere in un tempo testimoniale e messianico, un inizio in ogni forma del mondo, un compito comunque sempre aperto, il contrario di un sapere dogmatico che nella vita sociale si rappresenta come un potere fondato sulla propria assolutezza.

L'essere cristiani significa poter ripetere nella propria soggettività e in relazione al mondo che c'è, alla diffusa temporalità qualitativa, la forma di una rivelazione che è stata il destino di Paolo: "io vivo in Cristo". È necessario, attraverso la testimonianza di Paolo della parola di Cristo, una rinascita di Cristo in noi.

Attraverso la testimonianza di Paolo della parola di Cristo, l'orizzonte che attende il cristiano è dunque una rinascita in sé dell'insegnamento di Cristo che, mi pare, possa esistere soltanto con la certezza di un proprio linguaggio che simboleggia la relazione con il mondo. Così appare oggi la rinascita di Paolo in uno spirito cristiano, la sua contemporaneità.

Certamente l'autrice e il suo ripetitore sanno quanti temi fondamentali di Paolo sono qui in totale ombra. È quello che accade sempre qualora vi sia il proposito selettivo della contemporaneità: è un modo d'essere del tempo, che illumina e insieme oscura.