

VANGELO

SECONDO MATTEO

SAGGIO PER UNA INTERPRETAZIONE PSICOANALITICA



RICCARDO DRI

*Voi udrete, ma non comprenderete,
guarderete, ma non vedrete.
Perché il cuore di questo popolo
si è indurito, son diventati duri di orecchi,
e hanno chiuso gli occhi,
per non vedere con gli occhi,
non sentire con gli orecchi
e non intendere con il cuore e convertirsi¹.*

Io sono arrivato troppo presto².

¹ Mt. 13, 14-15.

² F. NIETZSCHE, *La Gaia Scienza*, § 125.

SOMMARIO

INTRODUZIONE.....	9
§ Le emozioni evangeliche	14
CAPITOLO PRIMO	21
Il Regno di Dio è <i>dentro</i> di voi	21
§ L'importanza del Vangelo di Matteo	21
§ L'anima dei Vangeli	27
§ Nell'A.T. non esiste né anima né corpo	29
§ Perdere la psiche e ritrovarla.....	32
§ Vita aperta	36
§ Per vivere occorre talento	37
§ Dentro.....	41
§ Cristo non è cristiano.....	42
§ La psico-letteratura del Vangelo.....	44
§ Cristo e Socrate	47
CAPITOLO SECONDO	52
Vero Dio e vero Uomo	52
§ Che significa incarnazione?	52
§ La Speranza.....	55
§ Cristo era ebreo, e non cristiano	56
§ Nascita di Gesù	60
§ Decorporeizzazione di Cristo e dell'uomo.....	61
§ Che significa madre vergine?	64
§ I primi saranno gli ultimi	67
§ Il « <i>regno dei Cieli</i> » è una condizione del cuore	69
§ Agostino educato da S. Paolo.....	71
CAPITOLO TERZO	76
Convergenze tra Vangelo e psicoanalisi	76
§ Significato psicoanalitico del concepimento miracoloso	76
CAPITOLO QUARTO	82
La vera pietra d'inciampo: il corpo.....	82
§ L'incarnazione secondo Maria.....	82
§ Lo Spirito Santo in psicoanalisi.....	87
§ La gravidanza di Maria.....	89
§ Come lo psichico guarisce, ammala, trasforma il corpo	93
§ Da uno a due	94
CAPITOLO QUINTO	98

E il bambino le sussultò nel grembo.....	98
§ Passaggio di consegne.....	98
§ Un fantasma non ha carne e ossa.....	101
CAPITOLO SESTO.....	105
Le peripezie di Cristo.....	105
§ Dalla fanciullezza all'adolescenza.....	105
§ La dottrina non sacrificale.....	112
CAPITOLO SETTIMO.....	115
Gesù nel deserto (o il deserto di Gesù?).....	115
§ Le tentazioni in generale.....	115
§ Il male.....	116
§ Come Buddha.....	118
§ Perché in deserto?.....	119
§ La vita è tutta una prova.....	122
§ Perché 40 giorni?.....	123
§ <i>La prima tentazione</i>	128
§ <i>La seconda tentazione</i>	130
§ <i>La terza tentazione</i>	133
CAPITOLO OTTAVO.....	136
Il discorso delle beatitudini.....	136
§ Follia e libertà.....	136
§ Beati i poveri in spirito, <i>perché essi sono spiriti liberi</i>	140
§ Beati quelli che piangono, perché saranno consolati.....	145
§ Beati i miti, perché erediteranno la Terra.....	148
CAPITOLO NONO.....	152
Miracoli.....	152
§ Analisi dello stupore.....	152
§ Guarire.....	157
§ Ribaltare la natura.....	160
§ Mutare l'acqua in vino.....	161
§ Ridare la vista ai ciechi.....	162
§ Scacciare i demoni.....	164
§ Il miracolo segreto.....	165
§ Lazzaro.....	167
CAPITOLO DECIMO.....	169
La solitudine del Getsemani.....	169
§ Noi e la morte.....	169
§ Tradimento e perdono.....	176
§ Il momento cruciale, cioè della croce.....	177
§ Due ateismi gemelli.....	179

§ La storia si chiude come si apre	183
CONCLUSIONI	187
BIBLIOGRAFIA.....	198

COPYRIGHTED

INTRODUZIONE

*Lo psicoanalista non legge il testo, lo ascolta*³.

La psicoanalisi, in generale, è un approccio terapeutico basato sull'ascolto specifico del discorso della persona che si rivolge all'analista per cercare una via d'uscita da una sua sofferenza psichica. La psicoanalisi si basa su un certo numero di convinzioni circa la dimensione strutturante del linguaggio, il rapporto dell'uomo con le sue origini, l'effetto terapeutico della libera associazione dei significanti nel trattamento analitico, il fenomeno della rimozione donde sorge un complesso legame tra coscienza e inconscio. Su quest'ultimo punto, in particolare,

“la psicoanalisi ha mostrato che la coscienza e l'Io sono funzioni all'interno di una struttura psichica, e che linguaggio, coscienza e azione possono realizzarsi solo se veicolati da un inconscio fatto di rappresentazioni rimosse e ancora attive”⁴.

Riguardo all'applicazione di questo criterio alla lettura dei testi evangelici, si tratta allora di affermare che non solo è possibile, ma ancor più è fruttuoso “ascoltare” questi testi con lo stesso postulato che un analista “ascolta” un analizzando, che vale a dire con le stesse convinzioni e utilizzando la stessa tecnica di ascolto. Se possiamo, infatti, propor-

³ A. GREEN, [1998], p. 14.

⁴ A. VERGOTE, [1979], p. 252.

re una lettura psicoanalitica dei testi evangelici, è perché, seguendo Freud, la psicoanalisi è intesa come scienza dell'interpretazione, che dobbiamo saper trasporre a qualsiasi discorso, fra cui il discorso testuale, perché esso non è meno discorso di altri, è sempre un racconto e cioè narrazione di stati d'animo, richiesta di aiuto, desiderio di relazionarsi, moto di affettività, trasmissione di un sapere, e insomma tutte le innumerevoli occasioni in cui l'uomo, unico vivente che parla, ricorre alla parola per vivere, giacché "la bocca parla dalla pienezza del cuore"⁵. Si comprende che l'ascolto psicoanalitico del Vangelo implica un particolare avvicinamento al testo. Per dirla con André Green,

"la pratica letteraria del critico psicoanalitico mira a studiare e interpretare il rapporto tra il testo letterario e l'inconscio (nel senso che la teoria psicoanalitica dà a questo termine) che è l'organizzazione inconscia del testo, il ruolo dell'inconscio nella produzione (e consumo) dei testi, ecc."⁶

Lo psicoanalista, quindi, "non legge il testo, lo ascolta"⁷. Pratica una "lettura fluttuante",

"attento a tutto ciò che potrebbe ingannare l'aspettativa del lettore. Segue la trama del testo [...] ma rifiuta la scia di briciole di pane che si offre al lettore. Questo filo che tende il testo verso il suo obiettivo, quello che ha l'ultima parola, è la fine del suo significato manifesto"⁸. «In breve, l'analista reagisce al testo come a una produzione dell'inconscio»⁹.

⁵ Mt. 12, 34.

⁶ A. GREEN, [1998], p. 14.

⁷ Ibid.

⁸ Ivi, p. 18.

⁹ Ivi, p. 20.

Si potrebbe riformulare dicendo che

“il principio fondamentale dell’interpretazione analitica è quindi che nulla in un discorso è effetto del caso, che tutto è motivato e significativo” [il testo è anche] “parzialmente soggetto a repressioni e rielaborazioni secondarie che tendono a riempire gli spazi vuoti dei testi censurati. E poiché la rimozione, essa stessa inconscia, utilizza tutte le risorse del linguaggio, l’interpretazione rievocativa e riparativa ricorre anche a tecniche che appartengono al gioco spontaneo del linguaggio: rileva gli spostamenti, elementi di significato o interessi affettivi, condensazioni di personaggi, parole, figure e luoghi”¹⁰.

Vedremo con più accuratezza la posizione di Freud, che possiamo tuttavia anticipare con un breve accenno in cui egli chiarì, in un’intervista, che la psicoanalisi è *analisi letteraria*, e non ha nulla a che vedere con la scienza. È stato “un enorme malinteso”, dice lui stesso, e che il suo sogno, raggiunto, è quello di restare un *letterato*, dissimulato dalla scientificità della medicina:

Tutti credono che io tenga al carattere scientifico della mia opera e che il mio scopo principale sia la guarigione dalle malattie mentali. È un *enorme malinteso* che dura da troppi anni e che non sono riuscito a dissipare. Io sono uno scienziato per necessità, non per vocazione. La mia vera natura è d’artista. [...] E c’è una prova inconfutabile: in tutti i paesi dov’è penetrata la psicoanalisi essa è stata meglio intesa e applicata dagli scrittori che dai medici. I miei libri, difatti, somigliano assai più a opere di immaginazione che a trattati di patologia [...], ho raggiunto il mio sogno: *rimanere un letterato*, pur facendo, *in apparenza*, il medico. [...] Nella psicoanalisi si ritrovano e si compendiano, trasposte in gergo scientifico, le tre maggiori scuole letterarie del secolo decimo nono: Heine, Zola e Mallarmé si congiungono in me sotto il patronato del mio vecchio maestro, Goethe¹¹.

¹⁰ A. VERGOTE, [1979], p. 253, 254.

¹¹ G. PAPINI, [1931], pp. 124, 129-130.

Alcuni critici provano un sentimento di profanazione di fronte all'interpretazione psicoanalitica. Ma suddividere il suo oggetto permette allo psicoanalista di raggiungere un aspetto del testo che altri strumenti non potranno svelare, ma in cambio "è questo aspetto e solo questo aspetto che egli porterà alla luce, lasciando agli altri settori della critica la cura di avvicinarsi agli altri"¹².

I testi evangelici sono ancora studiati dopo migliaia di anni, non per una difficoltà generica di lettura, ma perché sono testi che appartengono ad un'altra epoca e ad un altro diverso alveo culturale che non è, o non è più il nostro. Questi due "mondi" non possono parlarsi direttamente, occorre escogitare qualche strumento che faciliti il contatto, il dialogo, la comprensione, l'accesso. La psicoanalisi può essere uno di questi, sempre che nessuno creda che questo tipo di avvicinamento sia "la verità". *Nulla è "verità", e "tutto è interpretazione"*. Cristo stesso, come abbiamo già visto in epigrafe, ci avverte con un accenno diretto: "Udrete ma non comprenderete, guarderete ma non vedrete"¹³. Non dovremmo avere difficoltà a riconoscerci, a partire da una situazione di ignavia, in questa immane operazione di approfondimento che, alla fine, non ci renderà più colti, ma semplicemente più coscienti, più dubitosi e più ammiratori della fede allo stesso tempo.

Il testo, di per sé, è scritto in modo non solo comprensibile, ma spesso addirittura elementare. Il primo motivo di estraneità, come detto, è la differenza generale tra mondo antico e mondo moderno, separati da un abisso. Ciò si trascina dietro: il modello antropologico, la sociologia, la struttura

¹² A. GREEN, [1998], p. 15.

¹³ Mt. 13, 14-15.

etica di un popolo, la psicologia, che non era ridotta (togliamoci il dente subito) ad una miseria come al tempo presente, ma era la *logia* (cioè il discorso) della *psyché* (e non il discorso che noi facciamo *sulla psyché*, per la quale oggi l'uomo non lo incontriamo più). In più

lo studio contemporaneo del linguaggio ci ha mostrato che qualsiasi concetto si basa in larga misura su reti di significanti preconsce o addirittura inconsci. L'autore e i suoi interpreti sono tutti sotto l'influenza dei discorsi indiretti della loro cultura. Una lettura puramente immanente al testo può quindi, sotto forma di obiettività, trasportare nel testo solo i concetti antropologici che il lettore ritiene illusoriamente ovvi e universali. Così come per l'interpretazione dei linguaggi mitici, riteniamo quindi che il testo con riferimenti antropologici possa essere ripreso solo dall'andirivieni tra il testo, il suo contesto culturale e le ipotesi anticipatrici dell'interprete. Tuttavia, è ovvio che per i riferimenti antropologici, la psicoanalisi presenta concetti altamente strutturati, che elaborano proprio nelle teorie scientifiche dati antropologici essenziali che, tra gli autori antichi, rimangono largamente impensati, pur determinandone le intenzioni esplicite. La psicoanalisi, inoltre, libera dall'oblio le armoniche di senso che erano state eliminate da un'antropologia razionalista e dualistica, strettamente incentrata sul soggetto cosciente. L'illuminazione psicoanalitica, restituendo le consonanze dei concetti antropologici, non solo fa meglio nel comprendere i termini presenti nel testo, ma può contribuire a far emergere un'articolazione e una profondità che senza di essa l'esegesi non avrebbe sospettato¹⁴.

Per esempio una differenza notevole dei testi psicologicamente rilevanti riguarda la difformità della sfera emotiva:

... l'insieme delle emozioni che Aristotele tratta nella sua Retorica mostra anche importanti discrepanze con gli elenchi moderni, a volte trasversali alle categorie in base alle quali discriminiamo le emozioni. Per anticipare, Aristotele sembra dividere ciò che chiamiamo rabbia in due emozioni distinte; a sua volta, mentre distinguiamo tipicamente la col-

¹⁴ A. VERGOTE, [1979], pp. 256-257.

pa e la vergogna, il greco classico sembra far crollare i due in un unico concetto (e tuttavia ha due termini che sembrano corrispondere alla nostra idea di “vergogna”). Inoltre, nei cataloghi moderni mancano alcune emozioni centrali negli inventari della Grecia antica: un esempio è *zēlos* (letteralmente: gelosia), che connota uno spirito di rivalità positivo in contrasto con la passione negativa dell’invidia. La pietà potrebbe essere un altro caso: è universalmente inclusa negli elenchi del *pathē*, ma compare così raramente nei resoconti moderni che ci si potrebbe chiedere se nelle lingue contemporanee sia concepita come un’emozione. A loro volta, sentimenti come la solitudine o la tristezza sono spesso classificati come emozioni oggi, ma mancano negli elenchi dell’antica Grecia. Più notevole ancora è l’assenza di dolore dall’analisi del percorso di Aristotele, sebbene fornisca lo scheletro narrativo per l’analisi neostoica di Martha Nussbaum¹⁵.

§ Le emozioni evangeliche

Per quanto ci si sforzi, c’è margine di errore nella nostra identificazione di ciò che costituisce e non costituisce emozione. L’emozione, intanto, è un riverbero dell’azione che il soggetto ha intrattenuto relazionandosi al mondo. Questo riverbero lo chiamiamo normalmente “emozione” [*ex-motus*, cioè un’affezione che deriva da (*ex*), un movimento, (*motus*), quello appunto dell’azione]. *Non esiste infatti emozione nell’inattività*, né in assenza di interazione, anche solo immaginata, con l’Altro da sé.

Infine, oltre al linguaggio (perché non ci si può “sentire” come ciò a cui non riusciamo a dare nome), si può rilevare il problema delle aspettative sull’associazione di determinate azioni con particolari emozioni. Un esempio, fra tanti, di questa difficoltà si riferisce al cosiddetto “mercato nel tempio”:

¹⁵ D. KONSTAN, [2006], pp. 15-16.

E Gesù, entrato nel tempio, cacciò tutti quelli che commerciavano e facevano affari nel tempio, rovesciò le tavole dei seggi dei venditori di colombe, e disse loro: «Sta scritto: “La mia casa sarà chiamata casa di preghiera e voi ne fate una spelonca di ladroni”»¹⁶.

Si può vedere questo testo come un'espressione di rabbia e si trova difficoltà a conciliarlo con il contro-insegnamento della rabbia che precede:

“E io vi dico che ogni persona che è adirata con suo fratello sarà passibile di giudizio”¹⁷.

Mentre Matteo descrive Gesù come un sostenitore di un insegnamento contro la rabbia nel testo appena riportato, l'incidente nel Tempio lo mostra scagliarsi contro la passione che ha condannato. Chi dice che «Gesù è innegabilmente adirato quando, nel capitolo 21, capovolge le mense nel tempio e quando, nel capitolo 23, castiga pubblicamente gli scribi e i farisei»¹⁸, è indubbiamente preoccupato per questo dilemma:

«Riconsiderate il ripudio della rabbia [Mt. 5,22] e il suo rapporto con il resto del Vangelo. Mentre Matteo con successo evita di rimarcare l'ira di Gesù, resta impossibile immaginare Gesù capovolgere le mense del tempio o condannare gli scribi e i farisei a prescindere dall'ira»¹⁹.

L'incapacità del commentatore di immaginare che queste azioni potessero aver luogo senza rabbia ovviamente non deriva dal testo stesso, che non fa alcuna menzione dello

¹⁶ Mt. 21, 12-13.

¹⁷ Mt. 5, 22.

¹⁸ D. C. ALLISON, [2005], p. 238.

¹⁹ Ivi, p. 246.

stato d'animo di Gesù. Come risulterà chiaro oltre, Matteo è a conoscenza dei termini greci relativi a una varietà di emozioni; avrebbe potuto raffigurare qui Gesù come soggetto ad una sorta di emozione, *ma non lo fece*. Né Marco, né Luca, né Giovanni²⁰ associano questa azione alla rabbia. Giovanni, infatti, lo collega a *zēlos*, che comunemente viene tradotto semplicemente come “zelo”, ma in greco può avere anche altre connotazioni – più emotive – legate a una sorta di rivalità produttiva o positiva. Quindi, senza alcuna base testuale per concludere che le azioni di Gesù devono essere state motivate dalla rabbia, dobbiamo considerare ulteriormente la fonte dell'interrogazione che pone il problema. Una possibilità è che ci si basi su una teoria dell'azione che identifica determinati comportamenti come espressioni emotive: sebbene Matteo non dice che Gesù era adirato, sappiamo che lo era per il modo in cui agiva. *L'annullamento di questa argomentazione, tuttavia, viene dal fatto che le teorie e i consigli morali sulla rabbia nel tempo contemporaneo a Matteo non presuppongono una relazione necessaria tra rabbia e le azioni attribuite a Gesù nel Tempio*. Per esempio: le discussioni stoiche sulla rabbia, che distinguono tra un atto di vendetta (la sfogo della rabbia), da un lato, e un rimprovero o censura (una sorta di correzione razionale), dall'altro, offrono una soluzione perfettamente praticabile, un modello con cui interpretare la protesta non emotiva di Gesù.

Nello stoicismo, rimproverare qualcuno per scopi morali o didattici *non richiede rabbia*. In effetti, se questo tipo di rimprovero (*parrēsia*) ha qualche connessione con l'emozione, non sarebbe rabbia; invece, potrebbe indicare

²⁰ Lc. 19, 45-46, Mc. 11, 15-19, Gv. 2, 13-17.

pietà, desiderio di guarire o mancanza di paura. Nel suo trattato sulla rabbia, Seneca fornisce innumerevoli esempi e argomenti contro l'affermazione che la rabbia deve essere concepita nel tipo di "duro insegnamento" rappresentato da tutti e quattro gli scrittori del Vangelo nel cosiddetto "tempio d'ira". Il passaggio seguente fornisce diversi esempi che Seneca ha usato per illustrare l'affermazione che la rabbia non deve esistere connessa con certe azioni:

non c'è rabbia [nel rimprovero], ma ad esempio il desiderio pietoso di rimediare: come uccidere un cane malato inguaribile; il bue che uccidiamo per mangiare; pecore malate che affidiamo al coltello per non infettare il gregge; prole innaturale che distruggiamo; noi affoghiamo anche i bambini che alla nascita sono deboli e anormali. Eppure non è la rabbia, ma la ragione che separa il dannoso dal buono. Per chi amministra la punizione, nulla è così inadatto come l'ira, poiché la punizione è tanto più in grado di operare una trasformazione se è elargita con giudizio. Per questo Socrate dice al suo schiavo: "Ti picchiere i se non fossi adirato". Rimandò il rimprovero dello schiavo a un momento più razionale; all'epoca era lui stesso che rimproverava. C'è qualcuno, per favore, che ha la passione così sotto controllo, quando anche Socrate non ha osato fidarsi di se stesso nell'ira? Di conseguenza, non c'è bisogno che la correzione sia data con rabbia per frenare chi sbaglia e i malvagi²¹.

Questo e molti altri passaggi del *De ira* di Seneca dovrebbero far riflettere chiunque pensi che il rimprovero richieda rabbia nell'antica comprensione dell'emozione. Questo per rimarcare come tutto ciò che *nel Vangelo ci sembra ovvio, non lo è affatto*, neppure nelle emozioni più elementari. Per esempio, nella notte del Getsemani, Cristo è soggetto a paura o panico? All'ultima cena Cristo prova per i discepoli che sta per lasciare tenerezza o malinconia, o ambedue? Quando sa di essere tradito prova avversione per il tradito-

²¹ L.A. SENECA, *De Ira*, 1.15.2 - 16.1.

re o rassegnazione per il suo destino? Quando perdona Maddalena prova affetto o turbamento? Quando si rivolge in modo alquanto rude a sua madre²², prova per lei comunque affetto o piuttosto insofferenza? Quando rimprovera (piuttosto duramente) Gerusalemme, è adirato, o deluso, o amareggiato o afflitto? E si potrebbe continuare per molto. Noi istintivamente paragoniamo i sentimenti altrui ai nostri come se ci fossimo trovati in quella situazione, nel pensiero che se pur non potranno mai essere uguali, quanto meno saranno simili, ma nulla ci autorizza a queste semplificazioni, pur necessarie ai fini della prevedibilità dei comportamenti. Tanto meno quando contesti storici e sociali distano millenni l'uno dall'altro e perciò le culture forgiavano dei Super-Io, giusto per intenderci, così diversi da essere fra loro incompatibili. L'anima di Cristo non è sussumibile nella tripartizione né di Platone né di Aristotele, che pur gli stava alle spalle; il mondo greco e il mondo semitico pensano diversamente. Non c'è, nei Vangeli, un "problema dell'anima" come si apprende dalla cultura greca, neppure quando vi siano tutti gli indizi che potrebbero farlo pensare. Per esempio:

"E non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima; temete piuttosto colui che ha il potere di far perire e l'anima e il corpo nella Geenna"²³.

La traduzione ci è culturalmente vicina, ma è fuorviante, in quanto *adatta* concetti ellenistici alla cultura semitica. Si trovano traduzioni corrette solo in pubblicazioni più ricer-

²² Mt. 12, 46; Mc. 3, 32; Lc. 11, 27.

²³ Mt. 10, 28.

cate e di pregio; per esempio l'edizione italiana di *Das Evangelium nach Matthäus* traduce

“E non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere la vita; temete piuttosto colui che ha il potere di far perire e la vita e il corpo nella Geenna”²⁴.

e commenta:

“L'enunciazione non presuppone un'anima che sopravvive priva del corpo, ma chiarisce che Dio può conservare la vita dell'uomo nella sua totalità anche al di là della morte; la *psyché* insieme con il *soma* costituisce l'uomo nella sua totalità. Si deve temere piuttosto colui che è in grado di annientare l'intero uomo (vita e corpo) in maniera definitiva (nell'inferno).”²⁵

Lo dimostra la Resurrezione di Cristo: è risorto con *corpo* e *vita*, perché diversamente i suoi resti mortali sarebbero rimasti nel sepolcro. “*Psyché* non significa ‘l'anima’ nel modo di intendere greco-ellenistico, bensì la forza vitale dell'uomo”²⁶. Basti considerare che la nozione di “anima” a noi pervenuta dal mondo greco, nel contesto semitico semplicemente *non esiste*, come vedremo. Va anche osservato, conseguentemente, che si tratta di uno degli innumerevoli passi in cui Cristo esprime la propria indefettibile aderenza al contesto religioso ebraico, e non quindi, come vorrebbe il cristianesimo, apportando delle novità correttive²⁷ sulla base delle esigenze, posteriori ed ellenistiche, cui il cristianesimo è andato incontro *successivamente*, lontano ormai

²⁴ Mt. 10, 28, Cfr. F.P. REGENSBURG, [1992], Vol. I, p. 325.

²⁵ Ivi, p. 327.

²⁶ G. DAUTZENBERG, [1981], pp. 138-153 e n. 80.

²⁷ V. U. NERI, [1998], pp. 40-41.

anni-luce dal messaggio di Cristo, per farlo diventare, così, messaggio cristiano.

Infatti la frase: *Non crediate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto ad abolire, ma a dare pieno compimento* (ἀλλὰ πληρῶσαι) è generalmente male interpretata, perché se il “compimento” fa pensare a qualcosa di “incompiuto”, invece il verbo greco πληρῶ corrisponde anche a valorizzare, realizzare, adempiere²⁸.

Ma questo, e tutto ciò che segue, non va detto con *è* per spirito polemico, posto che guerre di religione (che, poi, va tradotto dall'italiano all'italiano con “guerre di *identità*”) ve ne sono state a sufficienza, e tutte sorte da pura ignoranza. Qui preme piuttosto mettere a fuoco ciò che cerchiamo in un testo straordinariamente narrativo. Il motivo potrebbe essere questo:

*Non rinunciamo a leggere opere di narrativa, perché il più delle volte, è in loro che ci sforziamo di trovare una formula che possa dare un senso alla nostra vita. In fondo, per tutta la nostra esistenza, siamo alla ricerca di una storia delle nostre origini che ci dice perché nasciamo e viviamo. Cerchiamo o una storia cosmica, la storia dell'universo, o la nostra stessa storia (che raccontiamo a un confessore, uno psicoanalista o un diario). E a volte osiamo sperare che la nostra storia personale coincida con quella dell'universo*²⁹.

²⁸ Mt. 5, 17.

²⁹ U. ECO, [1996], p. 183-184.

CAPITOLO PRIMO

Il Regno di Dio è *dentro* di voi

“Gli sarà dato il nome Emma-
nuele, che tradotto (μεθερμηνεύω)
sta per ‘Dio è con noi’³⁰. Ecco,
io sono con voi tutti i giorni, fino
alla fine di questa età³¹.”

§ L'importanza del Vangelo di Matteo

“Dio è con noi” (Μεθ’ ἡμῶν ὁ θεός), “Io sono con voi tutti i giorni” (ἰδοὺ ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι). L’*alfa* e l’*omega* del Vangelo di Matteo. Dall’inizio alla fine è il Vangelo della prosimità. La frase collocata all’inizio e quella conclusiva convergono, e ciò non può essere casuale. La trascendenza di Dio è abolita, questo è il compito del Nuovo Testamento. Non è più l’incomprensibile Dio di Giobbe e di Abramo, dispotico, borioso e violento; è un Dio che è *dentro* di noi, e questo è rivelato proprio dal Cristo: il Regno di Dio è *dentro* di voi³². Si legge “Il regno di Dio infatti non è questione di cibo o di bevanda, ma è *giustizia, pace e gioia* nello Spirito Santo”³³. Quindi il regno è *psichico*, perché giustizia, pace e gioia sono condizioni psichiche”,

Il che significa che ogni attesa, ogni futuro, ogni apocalisse sono cancellati, *il Regno è qui (in noi)* ed è ora [presente, nell’attimo presente], tolto sia all’alterità ontologica dell’*altro* mondo sia al *katéchon*, alla

³⁰ Mt. 1, 22-23 (καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύμενον Μεθ’ ἡμῶν ὁ θεός). Cfr. Isaia, 7, 14.

³¹ Mt. 28, 20.

³² Lc. 17, 20-21 (Diodati): (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν).

³³ Rm. 14, 17.

dilazione, alla riapertura del sacro, alla riammissione dell'ordine sacerdotale, allo sviluppo di una pastorale e a tutto ciò che "attesa" implica e significa. Quindi il passo successivo non potrà più insistere nella dimensione *religiosa*, perché la dimensione religiosa è appunto *compiuta*. Gesù è il compimento della dimensione religiosa, colui che la chiude, che la termina³⁴.

Il papiro di Ossirinco va oltre, e dice qualcosa che fino a quel punto era conosciuta solo grazie a Platone: "Il regno dei cieli è *dentro* di te, e chi conosce se stesso lo troverà. *Conosci te stesso*"³⁵. Tutta la conversione non sta che in questo. "Conosci te stesso", per rinforzare il convincimento che il Regno è *dentro* di te, e non va cercato altrove. Platone aveva precisato che

"se ci conosceremo, noi sapremo forse anche qual'è la cura che dobbiamo avere di noi stessi; se non ci conosceremo, non lo sapremo mai."³⁶. [Converge il Vangelo di Tommaso]: "Quando conoscerete voi stessi, sarete conosciuti e saprete che siete figli del Padre Vivente. Ma se non conoscerete voi stessi, allora sarete nella privazione e sarete voi stessi privazione"³⁷.

Ma la psicoanalisi, da parte sua, ci ha detto che noi siamo sempre e da sempre abitati da un ospite straniero, e questa direzione non è né antica né moderna, semmai è un moderno che affonda le sue radici nell'antico, perciò non si tratta di attualizzare il testo antico, quanto semmai di antichizza-

³⁴ M. BALDINO, [2017].

³⁵ "ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐντὸς ὑμῶν [ἐ]στι [καὶ ὅστις ἂν ἑαυτὸν] γινώσκειν εὕρη[σει] ἑαυτοῦς γινώσκειν κτλ". GRENFELL & HUNT, in *Oxyrhynchus papyri*, I, n. 1; H. Oggi in P. PARSONS, [2019]; G. E. WHITE, *The sayings of Jesus*, [1920]; E. BUONAIUTI, [1925]; M. ASÍN & PALACIOS, *Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata*, in *Patr. Or.*, XIII, fasc. 3 e XIX, fasc. 4; cfr. *Rev. Bibl.*, 1927, pp. 76-83.

³⁶ PLATONE, *Alcibiade Maggiore*, 129a 8-9.

³⁷ Vangelo gnostico di Tommaso, log. 3.

§ Dentro

“Non viene il Regno di Dio in modo che si possa osservare; né si dirà: Eccolo qui, o là! Perché, ecco, il Regno di Dio è dentro di voi” (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν)⁹⁸.

“Il Regno di Dio è dentro di voi” (ἐντὸς ὑμῶν). “ἐντὸς”, come preposizione con il genitivo, significa: dentro di, all’interno di, quindi nei vostri cuori. Τα ἐντα sono le interiora. Il senso è: qualcosa che sta dentro. Anche Nietzsche (notoriamente esperto grecista) traduce così:

Che cosa significa «buona novella»? Si scopre la vita vera, la vita eterna: questa non è promessa, è qui, è *dentro di voi* (“*es ist da, es ist in euch*”, è qui, è *dentro te*): in quanto vissuta nell’amore, nell’amore senza sottrazione o esclusioni, senza distanza⁹⁹.

Noi moderni diremmo: nella tua psiche. Per questo “il mio Regno non è di questo mondo”¹⁰⁰, non perché sia in un altrove spaziale, ma perché non lo si può avvicinare con i mezzi a disposizione per maneggiare una *res extensa*. Il vero “altrove” è semplicemente un altro piano, un’altra dimensione, quella che stravolge la nostra visione del mondo per farci vedere cose che, diversamente, non sarebbero neppure state mai intraviste. Per di più Cristo, come tutti gli ebrei (perché Cristo non è cristiano, *ma ebreo*), non pensa e non crede in un “al di là”. Il Regno dei Cieli *non è nei Cieli*, non è “al di là”, se non al di là di una pretesa situazione trascendente (che nessun ebreo avrebbe mai compreso) ma è nell’immanentismo della vita stessa.

⁹⁸ Lc.17, 20-21.

⁹⁹ F. NIETZSCHE, *L’Anticristo*, § XXIX.

¹⁰⁰ Gv. 18, 36.

§ Cristo non è cristiano

Lo stesso *credo* niceno, che è alla base della fede cristiana, afferma di credere nella resurrezione dei morti¹⁰¹, e non nell'immortalità dell'anima che, per la religione ebraica, di cui il cristianesimo è una delle tante eresie, è un concetto del tutto sconosciuto:

Domandate a un cristiano, protestante o cattolico, intellettuale o no, che cosa insegni il Nuovo Testamento sulla sorte individuale dell'uomo dopo la morte, e, salvo pochissime eccezioni, avrete sempre la stessa risposta: l'immortalità dell'anima. Eppure questa opinione, per diffusa che sia, è uno dei più gravi fraintendimenti che riguardano il cristianesimo¹⁰².

Fraintendimento nel fraintendimento, perché non è neppure vero che il *credo* niceno afferma di credere nella resurrezione dei morti, e neppure nella resurrezione dei corpi, ma afferma di credere nella "resurrezione della carne" (*σαρκὸς ἀνάστασιν*, *carnis resurrectionem*). La *carne* è simbolo di riscatto già nell'Antico Testamento: "Darò loro un cuore nuovo, e uno spirito nuovo metterò dentro di loro; toglierò dal loro petto il cuore di pietra (*τὴν καρδίαν τὴν λιθίνην*) e darò loro un cuore di carne (*ἐκ τῆς σαρκὸς*)"¹⁰³.

Rendere il cuore di pietra, cioè incapace di ascoltare i richiami di Dio, in un cuore capace di ascoltarli, significa restituire alla carne la sua dignità svalorizzata, come vedremo, dal cristianesimo successivo. *Carne* (*σὰρξ*) trascina con sé la concettualità presente e terrestre; il regno dei cieli è *terrestre*: per esempio

¹⁰¹ Più propriamente il simbolo niceno allude solo alla resurrezione personale di Cristo: "[...] ha patito ed è risorto il terzo giorno".

¹⁰² O. CULLMAN, [1970], p. 15.

¹⁰³ Ezechiele, 11, 19.

CAPITOLO SECONDO

Vero Dio e vero Uomo

Et verbum caro factum est¹²⁸.

§ Che significa incarnazione?

Piuttosto che riaccendere un dibattito, piuttosto sterile, su monofisismo, duofisismo, docetismo e mille altre varianti, è molto meglio inquadrare la nascita di Cristo per quello che lo stesso Vangelo ci dice. Ciò avviene all'insegna celebre del Verbo che si fa carne (*Et Verbum caro factum est*, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο), probabilmente l'affermazione più importante di tutti i Vangeli senza la quale tutto il resto risulterebbe incomprensibile (qui Giovanni ha visto meglio di Matteo). “Si tratta sempre della presenza di un senso supremo che deve essere realizzato. Questo si chiama incarnazione”¹²⁹. Il cristianesimo dei primi cristiani non era spirituale, *ma carnale*. Ciò non significa che sia stato ordito un grande inganno, ma solo che la teologia successiva ha preso una piega hegeliana, dove il verbo che si fa carne è in attesa della sua sintesi, è in attesa di ritornare a Verbum (per lasciarci soli con Agostino).

“La ragion pura – scrive Hegel – incapace di ogni limite, è la divinità stessa” [...] “Lo sviluppo della ragione è l'unica sorgente della verità”¹³⁰. Nel noioso (l'espressione è di Peperzak) testo hegeliano *non c'è nulla infatti della figura evangelica del Redentore*; questa è modellata

¹²⁸ Gv., 1, 14.

¹²⁹ J. GIL, [1978], v. III, p. 1132.

¹³⁰ G.W.F. HEGEL, [1993], p. 330.

L'attenzione alla terra e al mondano prevale anche nel Cristo, per il solo fatto che essa è parte basilare dei precetti ebraici (e *Cristo era ebreo, e non cristiano*¹⁴⁷) che si ricavano dalle pagine del Vecchio Testamento, e che si riversano pari pari, con minime variazioni, nella predicazione di Cristo. La spiritualizzazione kant-hegeliana non riesce a decorporeizzare Cristo, ma anzi ribadisce la più assoluta fedeltà alla cultura ebraica, mostrando che l'invisibile è tale non per i magheggi teologici (per di più postumi) ma perché il Regno (dei Cieli) è già qui, in quanto "Il Regno è dentro di Voi" (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν)¹⁴⁸. La "porta" è la nostra biografia: la resurrezione non è la vita che verrà, *ma la vita che già c'è, in carne e sangue*: il credo niceno non dice "Credo nell'immortalità dell'anima", come sarebbe piaciuto alle chiese paoline, dice "Credo nella resurrezione della carne" (σαρκὸς ἀνάστασιν). Quella stessa carne (e quello stesso sangue) offerto totemicamente all'ultima cena, dove *non si dice "questa è la mia anima, questo è il mio spirito"* ma si dice "questo è il mio corpo", "questo è il mio sangue"¹⁴⁹. Ecco il testo:

Et in Spiritum Sanctum,
sanctam Ecclesiam catholicam,
sanctorum communionem,
remissionem peccatorum,
carnis resurrectionem,
vitam aeternam.

Πιστεύω εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον,
ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν,
ἁγίων κοινωνίαν,
ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,
σαρκὸς ἀνάστασιν,
ζωὴν αἰώνιον.

Carnis resurrectionem, σαρκὸς ἀνάστασιν. Il messaggio evangelico *non è un messaggio identitario, non è chiesa*:

¹⁴⁷ J. WELLHAUSEN cit. in J. KLAUSNER, [1933], pp.123-126.

¹⁴⁸ Lc.17, 20-21.

¹⁴⁹ Mt. 26, 26-27.

nessuno vi si può riconoscere, se non per metafora. Invece diventa fondamentale che il simbolo di base di carne e sangue permei l'uomo e lo metta in azione verso il suo simile, quindi non identità, *ma relazione*. È ovvio che solo a partire da questo ha senso "Ama il prossimo tuo come te stesso". *Il cristianesimo non è identità*, ma è comunicazione, relazione tra gli uomini, "è il mio sangue dell'alleanza"¹⁵⁰, al di là dal quale vi è solo "aggregato" di uomini, ma non comunità, non umanità. Che *corpo* e *sangue* siano le fondamenta del messaggio evangelico ce lo suggerisce ripetutamente anche Giovanni:

53 «In verità, in verità vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita (ζωήν). 54 Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna (ζωήν αἰώνιον) e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. 55 Perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda. 56 Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui. 57 Come il Padre, che ha la vita (ὁ ζῶν), ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me¹⁵¹.

La vita *non è solo biologia*, proprio come la religione non è solo umanesimo, proprio come il corpo non è solo corpo anatomico. Cosa ce ne faremmo del corpo anatomico di Cristo? Se fosse così avrebbero avuto ragione gli avversari dei primi cristiani, quando li apostrofarono di pratiche cannibalesche e, anche grazie a questo pretesto, li perseguitarono nell'Impero Romano. Come sappiamo dal Siracide, il

¹⁵⁰ Mt, 26, 28.

¹⁵¹ Giov. 6, 53-57. Giovanni usa ζῶν invece di ψυχή. Utilizza ψυχή nell'uso classico naturale, cioè quella vita che finisce con la morte. ζῶν invece è una vita che non muore mai. βίος non appare in alcun testo del N.T.

Dio addirittura *risiede* nel corpo: “Egli che mi creò riposò nel mio tabernacolo”¹⁵².

Freud seguiva assolutamente la pista giusta quando osservava nella Cena cristiana un’involontaria rappresentazione dell’originario sacrificio umano fondatore della cultura. [...] Con ciò certamente “anche il figlio raggiunge lo scopo dei suoi desideri contro il padre. Diventa egli stesso Dio accanto, anzi, propriamente al posto del Padre. La religione del Figlio si sostituisce a quella del Padre. In segno di questa sostituzione viene richiamato in vita l’antico pasto totemico in forma di Comunione, nella quale la schiera dei fratelli consuma la carne e il sangue del Figlio, non più del padre”¹⁵³.

§ Nascita di Gesù

18 Ecco come avvenne la nascita di Gesù Cristo: sua madre Maria, essendo promessa sposa di Giuseppe, prima che andassero a vivere insieme si trovò incinta per opera dello Spirito Santo. 19 Giuseppe suo sposo, che era giusto e non voleva ripudiarla, decise di licenziarla in segreto. 20 Mentre però stava pensando a queste cose, ecco che gli apparve in sogno un angelo del Signore e gli disse: «Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa, perché quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo. 21 Essa partorerà un figlio e tu lo chiamerai Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati».

22 Tutto questo avvenne perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta:

23 *Ecco, la vergine concepirà e partorerà un figlio che sarà chiamato Emmanuele*, che significa *Dio con noi*¹⁵⁴. 24 Destatosi dal sonno, Giuseppe fece come gli aveva ordinato l’angelo del Signore e prese con sé la sua sposa, 25 la quale, senza che egli la conoscesse, partorì un figlio, che egli chiamò Gesù¹⁵⁵.

¹⁵² Sir. 24, 12: “(*qui creavit me requievit in tabernaculo meo*)”.

¹⁵³ C. TÜRCKE, [2013], p. 80-81, n. 42. Cit. interna S. FREUD, *Totem e Tabù*, in *Opere*, [1968-1993], Vol. VII, p. 156-157.

¹⁵⁴ Isaia 7, 14.

¹⁵⁵ Mt. 1, 18-25.

CAPITOLO TERZO

Convergenze tra Vangelo e psicoanalisi

“Talvolta mi sembra che la nostra anima assomigli a un libro”¹⁸⁹.

§ Significato psicoanalitico del concepimento miracoloso.

Matteo sviluppa il tema del concepimento virginale per dire qualcosa su Gesù. In forma narrativa, sviluppa un discorso cristologico: Gesù non è solo l’inviato di Dio nel senso del messianismo ebraico, ma il “Figlio di Dio” in un unico rapporto di filiazione. Il racconto di Matteo¹⁹⁰ è un *teologoumene* (θεολογούμενος), cioè l’espressione narrativa di una verità teologica. Ma la luce della psicoanalisi ci permette anche di ascoltare dietro questa storia del miracoloso concepimento di Gesù, una riflessione antropologica ricca di significato. Dobbiamo tornare qui alla genealogia di Gesù (v. 1-17) e specialmente al v. 16. Rompe la logica iniziata dal v. 2 (che A generò B), segnando così il divario decisivo tra Gesù e coloro che lo avevano preceduto. Infatti, se Giacobbe genera Giuseppe, lo sposo di Maria, è da Maria che Gesù è nato. Questa formulazione sta lì per indicare che Giuseppe non ha nulla a che fare con il concepimento di Gesù, anche se secondo la Legge è suo padre, poiché il riconoscimento di un figlio da parte di un uomo lo rende figlio a tutti gli effetti. Gesù è quindi davvero il figlio di Davide da parte di Giuseppe e tuttavia quest’ultimo

¹⁸⁹ PLATONE, *Filebo*, 38e.

¹⁹⁰ Mt. 1, 18-25.

non è il suo padre biologico. Il V. 16 prepara quindi il racconto dei vv. 18-25 che spiegherà le ragioni di questo stato di cose. Figlio di Maria, per legami di sangue, Gesù lo è certamente. Giuseppe è un padre adottivo. Un padre legato al figlio da una parola e da un riconoscimento che non deve nulla, né alla carne né al sangue. Qui dobbiamo allontanarci da domande oziose sulla possibilità o impossibilità di un concepimento miracoloso di Gesù. Porre la domanda in questi termini significherebbe infatti perdere il punto essenziale, che è *il senso* di quanto qui ci dice il testo evangelico, e che deve farci mettere da parte le dispute teologiche (che poi, come visto, sono linguistiche) sulla “vergine” che in realtà è semplicemente una “giovinetta”. I determinismi più insistenti (la genealogia umana che rappresenta la venuta di Cristo) vengono confutati dal fatto che Dio viene ad inscrivere la libertà: Gesù trae la sua esistenza da un’altra origine. Inoltre, ci ricorda allo stesso tempo l’importanza del vincolo della parola e della dimensione liberatoria che può avere sui legami di sangue che sono sempre, più o meno, mortali. Al termine di questo percorso parziale e, se non parziale, almeno serenamente soggettivo, sappiamo bene di aver solo scalfito la superficie di una questione difficile e controversa. Due grandi obiezioni in particolare sono formulate contro la lettura psicoanalitica dei testi evangelici.

La prima: Spesso gli esegeti formati al rigore dell’esegesi storico-critica temono che il ricorso alla psicoanalisi porti a importare nel testo riferimenti ad essa estranei. Possiamo rispondere che “l’unico criterio di verità resta ovviamente il potere che hanno le varie teorie anticipatorie a rendere conto del testo integrale, i suoi processi e la sua struttura. Un’interpretazione minimalista al riguardo non è certo più

oggettiva: rileva, con decisione soggettiva, elementi casuali che un'altra lettura fa apparire come essenziali"¹⁹¹.

La seconda: Un'altra difficoltà solitamente invocata per prendere le distanze dalla lettura psicoanalitica di un racconto evangelico è che il testo non è una persona, non è un soggetto vivente, pensante e agente. La difficoltà non sta tanto nella differenza tra la materialità del mezzo scritto e l'individuo che parla: del resto, nella seduta di analisi, il discorso del soggetto è come un testo scritto che viene fatto ascoltare dall'orecchio attento dell'analista, mentre il testo da leggere è dato come parola da ascoltare. La differenza sta piuttosto nell'impossibilità di interpellare il testo come può fare l'analista che ascolta una persona, con il suo discorso, in attesa di una risposta, così come anche di un silenzio (che spesso parla più di una risposta). Anche la parola o il silenzio dell'analista possono provocare, nel paziente, uno spostamento significativo o l'apertura di possibilità fino a quel momento non previste. Questo non può accadere con il testo. In altre parole, la grande differenza è la mancanza di *transfert*, con cui "Egli ha preso le nostre infermità e si è addossato le nostre malattie"¹⁹². Tuttavia, a ben vedere, la differenza non è così grande come sembra. In un certo modo si può dire che nell'ascolto psicoanalitico del testo evangelico il *transfert* avviene sul solo analista e che, anche in un certo modo, avviene un capovolgimento, a dir poco rivoluzionario: l'analista (l'esegeta) diventa l'analizzatore, e l'analizzatore (il testo) diventa analista o, per dirla in altro modo, *l'interprete si lascia interpretare dal testo evangelico*. Se il testo evangelico non ne esce sempre indenne, lo stesso vale per l'esegeta che si ritrova interpretato nel proprio desiderio. Senza questo effetto

¹⁹¹ A. VERGOTE, p. 257.

¹⁹² Mt. 8, 17.

CAPITOLO QUARTO

La vera pietra d'inciampo: il corpo

“E d'improvviso, amica! Ecco che l'Uno divenne Due, e Zarathustra mi passò vicino...”¹⁹⁸.
 “Partorire un bambino divino significa *portare alla luce una nuova epoca della storia dell'umanità*. È a una donna che colui che designiamo con il nome di Dio chiede di compiere una tale opera”¹⁹⁹.

§ L'incarnazione secondo Maria

18 Ecco come avvenne la nascita di Gesù Cristo: sua madre Maria, essendo promessa sposa di Giuseppe, prima che andassero a vivere insieme si trovò incinta per opera dello Spirito Santo. 19 Giuseppe suo sposo, che era giusto e non voleva ripudiarla, decise di licenziarla in segreto. 20 Mentre però stava pensando a queste cose, ecco che gli apparve in sogno un angelo del Signore e gli disse: «Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa, perché quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo. 21 Essa partorerà un figlio e tu lo chiamerai Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati»²⁰⁰.

Il passo è utilizzato per mostrare un evento miracolistico, in realtà è semplicemente *enigmatico*, e non per ciò che il passo dice esplicitamente, ma per ciò a cui rimanda. *L'Angelo è la sinestesia della donna, che annuncia il lieto*

¹⁹⁸ F. NIETZSCHE, Sils-Maria, in *La gaia scienza*, Canzoni.

¹⁹⁹ L. IRIGARAY, [2010], p. 31.

²⁰⁰ Mt. 1, 18-21.

(ἐὺ) annuncio (ἀγγέλλω). Il sopravanzare della vita è sempre, e non può che essere, lieta, e la donna ne ha percezione (αἰσθησις) generale (σὺν). Ed ecco che il corpo di Maria divenne due corpi, come annuncia Nietzsche, pur riferendosi ad altro. Il punto di partenza è un abbaglio sia teologico sia psicoanalitico, in due diversi sensi.

La risposta di Maria, intanto, che ritiene non di *sottomettersi*, ma di *accettare* il suo destino a partire dall'amore. Si faccia attenzione alla concordanza tra "*Fiat mihi secundum verbum tuum*"²⁰¹ e "*fiat voluntas tua*"²⁰². È *accettazione*, non *sottomissione*. È "*specchio vocale vivente, desiderio votato a non essere altro che risposta*"²⁰³.

La soluzione, per di più, viene dal chiarimento offerto da un angelo, che notoriamente non è né maschile né femminile e, ancora più importante, "quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo". La disputa appare teologica, *ma non è e non può più essere teologica*.

L'annunciazione (*angelus Domini nunziavit Mariae*) è l'evento annunciatore, premonitore, prodigioso, che comunica un nuovo arrivo non ancora giunto alla luce, ed appare nella psiche di chi lo porta in grembo come immagine fantasmatica. L'evento è sempre lieto (εὖ) perché è dono gratuito della vita stessa, la quale ha decretato che la specie continua non per contingenze anatomiche o sottigliezze genetiche, ma per "spinte" che ci vogliono nel mondo, fuori dalla caverna oscura e protettiva del grembo, e impegnati nell'esistenza. Il corpo di Maria è stata questa fucina divina di divini presagi, che si ripetono in ogni donna e che ci annunciano che l'arci-immagine numinosa sorge dal buio di un'interiorità diadica, che è interiorità dello Spirito ed inte-

²⁰¹ Lc. 1, 38.

²⁰² Mt. 26, 42.

²⁰³ FRONTISI-DUCROUX F., VERNANT J.P., [1998], p.197.

riorità delle viscere fuse in un “unicum” che costituisce l’enigma. Lo Spirito Santo non ne è che la rappresentazione iconografica.

È la medesima apparizione primigenia dello spirito a rinviare alla sua natura archetipica, in quanto il fenomeno che si chiama “spirito” si basa sull’esistenza di un’arci-immagine autonoma e preconsce che è presente universalmente nella disposizione della psiche umana. È Gesù Cristo stesso a dire che τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, «lo spirito spira dove vuole» (Gv 3,8): lo Spirito Santo opera in modo imprevedibile, e ciò – afferma Jung – suscita giustamente timore e resistenza [*Furcht und Widerstand*] verso un affidarsi incondizionato a esso, «perché l’operare divino è così incalcolabile che può essere anche devastante». Contro ogni concezione “rassicurante” dello Spirito Santo, contro ogni pretesa di andarlo a cercare e trovarlo, di “berlo”, di dominarlo incatenandolo entro riti millenari, la posizione junghiana è che, sul piano degli effetti per l’essere umano, lo Spirito Santo – così come la Deità vetero/neotestamentaria e così come l’inconscio – ha strutturalmente «due aspetti: l’uno è buono, favorevole, benefico; l’altro cattivo, malevolo, funesto, mentre di per sé c’è soltanto un unico Spirito divino: una presenza immediata, spesso terrificata e per nulla rimessa alla nostra discrezione.». Così, in perfetta coerenza con la singolare struttura fenomenica messa in luce nel saggio *Fenomenologia dello spirito nella fiaba* (1945/1948), l’unicità dello Spirito Santo è una realtà numinosa sorgivamente, “inseparabilmente” diadica: Cfr. ibidem, p. 368 (729): «È consolante venire assicurati dalla chiesa cattolica che essa “possiede” lo Spirito Santo, il quale inhabita fidatamente i suoi riti. Così lo si sa sicuramente in catene. Il protestantesimo è non meno rassicurante, in quanto ci rappresenta lo Spirito Santo come qualcosa che si deve cercare, che si lascia senz’altro “bere” [secondo Gv. 7, 37-39] e che si può persino padroneggiare»²⁰⁴.

Se è vero che “La corporeità non è una qualificazione del soggetto, ma è il soggetto stesso”²⁰⁵, cosa si potrà dire della gravidanza di Maria che, oltre ad essere del tutto inattesa, implicava un partner che non era Giuseppe? Intanto va det-

²⁰⁴ M. GIOVANNI, in *Medicina esegetica*, [2019].

²⁰⁵ D. ERBUTO, [2014], pp. 1-2.

ducità umana, ma nella “grande gioia” sorella del “timore” (che per la donna non sono due *contrari*) e che solo la donna è all’altezza di trasmettere: “Abbandonato in fretta il sepolcro con timore e gioia grande, le donne corsero a dare l’annuncio ai suoi discepoli”⁴⁵⁴.

La donna deve “correre” a dare l’annuncio all’uomo, perché l’uomo non si accorge di nulla, è stordito dal suo narcisismo naturale, non ha confidenza con la morte perché non ha confidenza con la vita. Vi passa “attraverso” senza capire ciò che gli sta accadendo. Vivere è uno spazio che gli è precluso, essere fedele alla terra è uno stato che non conosce, crede che l’ “interiorità” sia una dimensione tutta spirituale, si tiene occupato con i suoi giochi (la scienza, la guerra, l’economia, i saperi, l’arte, ecc.) e mentre la donna tiene in piedi la stessa esistenza dell’umanità, l’uomo si intrattiene giocando, come dice Eraclito, con le tessere di un bimbo. Fa e disfa di continuo per riempire il suo tempo che è vuoto. La donna non fa strepito. Parla poco, ma quelle poche parole che pronuncia sono parole di vita: “Non contenderà, né griderà, né si udrà sulle piazze la sua voce”⁴⁵⁵. Gli apostoli *fuggono, tradiscono, non credono*. La donna accetta il *verbum tuum*, e si rallegra nel sentirlo vibrare dentro di sé, sobbalzare nel grembo, uscire dal sepolcro, innalzare la vita fino al cielo per tutti i tempi venturi. E quando fosse in ginocchio

si ignora se è in ginocchio per essere più vicina alla terra, o più disponibile al cielo. Poiché l’una e l’altro si sono così confusi in quel gesto che sembra di vedere incarnato in essi qualcosa di ciò che esulta

⁴⁵⁴ Mt. 28, 8.

⁴⁵⁵ Mt. 12, 19.

dalle antiche parole bibliche, quasi un simbolo dell'umanità tutta: *Tutto è vostro! Ma voi siete di Dio*⁴⁵⁶.

⁴⁵⁶ A.L. SALOMÉ, [1985], p. 65 (la citazione interna è I° Corinzi 3, 22-23).

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Dizionario teologico Interdisciplinare dell'Antico Testamento*, Marietti, Casale Monferrato, 1977-1982
- ALLISON D. C., *Studies in Matthew: Interpretation Past and Present*, Grand Rapids: Baker Academic, 2005
- ARENDT H., *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano, 2019
- ARIES P., *Western Attitudes Toward Death from the Middle Ages to the Present*,
- ASÍN M. & PALACIOS, *Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata*, in *Patr. Or.*, XIII, fasc. 3 e XIX, fasc. 4
- ASSAGIOLI R., *Principi e metodi della psicosintesi terapeutica*, Astrolabio, Roma, 1973
- BACONE F., *Temporis partus masculus*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino, 1986
- BAGET BOZZO G., *L'anticristo*, Mondatori, Milano, 2001
- BALDINO M., *Cacciari e il Gesù di Nietzsche*, in *Kasparhauser*, Rivista di cultura filosofica, 2017
- BARR J., *The Garden of Eden and the hope of immortality*, Fortress Press, Minneapolis, 1993; ed.it. *Il giardino dell'Eden e la speranza dell'immortalità*, Morcelliana, Brescia, 2008
- BATAILLE G., *L'eroticismo*, Mondatori, Milano, 1972
- BATAILLE G., *Teoria della religione*, Cappelli, Bologna, 1978
- BAUDRILLARD J., *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano, 2015
- BEHM J., *Der Begriff Διαθήκη im Neuen Test.*, Lipsia, 1912
- BENASAYAG M., DEL REY A., *Clinique du mal-être, La PSY face aux nouvelles souffrances psychiques*, La Découverte, Paris, 2015, ed.it. *Oltre le passioni tristi, dalla solitudine contemporanea alla creazione condivisa*, Feltrinelli, Milano, 2016
- BEN-CHORIN S., *Fratello Gesù*, Morcelliana, Brescia, 1985
- BERDJAEV N., *La concezione di Dostoevskij*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2002
- BINSWANGER L., *Über Ideenflucht*, Füssli, Zurigo, 1933
- BONHOEFFER D., *Resistenza e resa*, in *Opere*, Vol. VIII, Queriniana, Brescia, 2002