



Fogli
Campostrini

Vol. 8 - Anno 2015 - Numero 1

ISSN: 2240-7863

Verona, 16/01/2015

Giovanni il Battista, o della fede convertita

A cura di:

Giovanni Pernigotto

Contributi di:

Gianattilio Bonifacio Giovanni Battista, profeta e testimone	Pag. 3
Piero Stefani Giovanni Battista, un personaggio globale dall'Iraq al Centro America passando per l'Europa	Pag. 14
Debora Spini Dov'è il deserto. Una lettura contemporanea della figura del Battista	Pag. 23
Giovanni Pernigotto La 'resa' del Battista	Pag. 29

GIOVANNI BATTISTA, PROFETA E TESTIMONE

Gianattilio Bonifacio

I due titoli con cui abbiamo identificato Giovanni definiscono, sia pure in termini generali, due prospettive diverse, ma non inconciliabili, della sua opera e della sua predicazione così come ci attestano le due più importanti fonti storiche: i vangeli e Giuseppe Flavio¹.

Secondo i primi infatti Giovanni non diede vita ad un movimento autonomo di rinnovamento, ma agì esclusivamente come precursore e testimone di Gesù. Mentre lo storico giudaico lo descrive come un vigoroso predicatore di stampo profetico del tutto alieno da ogni contatto con il Maestro².

Questa palese divergenza – come vedremo – non si risolve in una contraddizione, ma richiede un lavoro di integrazione che permette di ottenere un'immagine sufficientemente

¹Per i vangeli occorre distinguere tra la fonte Q (3,7–9, 16–17; 7,18–23, 24–28, [29–30], 31–35; 16,16) e i testi evangelici veri e propri, suddivisi a loro volta nei Sinottici (Mc 1,2–6 / Mt 3,1–6 / Lc 3,1–6; Mc 1,7–8 / Mt 3,11–12 / Lc 3,15–18; Mc 1,9–11 / Mt 3,13–17 / Lc 3,21–22; Mc 1,14 / Mt 4,12; Mc 2,18–22 / Mt 9,14–17 / Lc 5,33–39; Mc 6,14–16 / Mt 14,1–2 / Lc 9,7–9; Mc 6,17–29 / Mt 14,3–12 (cf. Lc 3,19–20); Mc 8,27–29 / Mt 16,13–16 / Lc 9,18–20; Mc 9,11–13 / Mt 17,10–13; Mc 11,27–33 / Mt 21,23–27 / Lc 20,1–8; Mt (3,14–15); (11,14–15); (21,28–32); Lc 1,5–25, 36, 39–56, 7–80; 3,10–14; (7,29–30); 11,1; At 1,5; 1,21–22; 10,37; 11,16; 13,24–25; 18,24–28; 19,1–7) e Giovanni 1,6–8, 15, 19–28, 29–34, 35–51; (2,1–11); 3,22–4,3; 5,33–36; 10,40–42.

Giuseppe Flavio scrive di Giovanni nelle *Antiquitates Judaicae*, 18.116–119, ripreso da vicino sia da Origene, *Contra Celsum*, 1.47 sia da Eusebio, *Historia Ecclesiastica*, 1.11.1–6.

Anche se di minor importanza per la difficile valutazione della loro attendibilità vanno menzionati anche gli scritti apocrifi: *Vangelo dei Nazareni*, 2 (Girolamo, *Ad Pelagianos* 3,2); *Vangelo degli Ebrei*, 1 e 2 (Epifanio, *Panarion*, 30,13,6.7-8); *Vangelo degli Ebrei*, 2 (Girolamo, *In Isaiam* 4 (Is 11,2)); *Vangelo di Tommaso*, 46, 78, 104; cfr. 52; *Protovangelo di Giacomo*, 8.2–3; 10; 12; 22–24; Papairo del Cairo 10735 verso; Serapion of Thumis, *Vita et miracula Ioannis Baptistae*, ed. A. Mingana. Per questo elenco vedi Knut Backhaus, «Echoes from the Wilderness. The Historical John the Baptist», in Tom Holmèn – Stanley E. Porter (a cura di), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, vol. 2, Leiden – Boston, Brill 2011, 1747–1785, pp. 1751–1752.

²Questo fatto è molto evidente e pertanto condiviso dalla totalità degli studiosi. Per una sintetica presentazione vedi ad es. G. Jossa, *Tu sei il re dei giudei? Storia di un profeta di nome Gesù* (= Freccie 170), Roma, Carocci 2014, pp. 55–56.

precisa della missione del Battezzatore e conseguentemente del rapporto intercorso tra costui e Gesù.

Ma prima di addentrarci in questa ricognizione, occorre brevemente valutare la storicità del nostro personaggio e le informazioni che possiamo desumere a proposito della sua biografia.

Cosa possiamo sapere della biografia di Giovanni

Va detto anzitutto che alla luce delle testimonianze diversificate ed indipendenti del Nuovo Testamento e di Giuseppe Flavio non vi sono sostanziali dubbi circa la storicità del Battista.

Questo dato però deve misurarsi con la qualità delle fonti a nostra disposizione. Anzitutto si tratta di documenti scritti molto dopo i fatti. Marco, che è il più vicino, scrive una quarantina d'anni più tardi, mentre nel caso di Giuseppe Flavio il divario si allarga almeno di un altro ventennio. Inoltre, soprattutto nel caso dei vangeli, l'intento apologetico e la prospettiva teologica hanno influito massicciamente sull'esposizione comportando evidenti manipolazioni ed aggiustamenti. Tuttavia le testimonianze cristiane, non possono essere ignorate, sia perché non abbiamo alternative ad esse, sia per il fatto che la fonte Q integrata in Mt e Lc, riportando alcuni tratti della missione del Battista, fornisce informazioni non direttamente associate a Gesù e quindi preziose per conoscere Giovanni indipendentemente dalla prospettiva cristiana.

Per quanto concerne la biografia di Giovanni, va inoltre segnalata la grande scarsità di informazioni circa la sua origine, la sua formazione e la genesi della sua missione. Invece per l'attività di battezzatore e per la morte le notizie sono senz'altro più abbondanti e circostanziate.

L'autore delle *Antichità giudaiche* non fornisce informazioni sulla vita di Giovanni, che vadano oltre la descrizione dell'attività e la segnalazione del notevole successo riscosso presso il popolo. Dal modo con cui egli descrive la sua missione non si possono trarre molte indicazioni circa il battesimo. Egli infatti da un lato tende ad attenuarne i tratti escatologici, troppo debitori alla sensibilità biblico-giudaica e pertanto incomprensibili al suo pubblico greco-romano; dall'altro cerca dei paradigmi descrittivi che colmino in qualche modo tale divario culturale, confezionando un'immagine "normalizzata" del Battezzatore come di un popolare filosofo morale di sapore stoico, che si distingue per un rito lustrale non molto dissimile dalle pratiche dei neopitagorici³. In ogni caso Giuseppe fornisce un'immagine schiettamente positiva di Giovanni, che definisce con pregnante

³Così J. P. Meier, «Parte Prima: Mentore», in *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. Vol. 2: Mentore, messaggio e miracoli*, Brescia, Queriniana, 2007³, 27–281, p. 35.

semplicità «uomo buono», riportando la convinzione della gente che Dio avesse punito Erode Antipa con la disfatta militare contro Areta IV a motivo della sua esecuzione.

Anche i vangeli, in modo indipendente dallo storico giudeo, confermano la storicità di Giovanni per il solo fatto che riportano la recezione del suo battesimo da parte di Gesù. Qui si fa valere il criterio dell'*imbarazzo*: mai i cristiani avrebbero "inventato" un fatto che compromette la superiorità del Maestro rispetto al precursore e che, ancor peggio, potrebbe ingenerare il dubbio che Gesù stesso avesse bisogno del perdono dei peccati.

Detto questo le uniche informazioni sull'infanzia e sulla formazione di Giovanni derivano dai primi due capitoli del vangelo di Luca. L'evidente intento teologico, imperniato sulla tripartizione della *Historia Salutis* (profezia, compimento e tempo della Chiesa) e la conseguente composizione letteraria che mette in parallelo le vicende dei due neonati, rende molto complicata l'assunzione dello scritto lucano come affidabile fonte storica. Tuttavia un paio di elementi registrati dall'evangelista, se pur non verificabili con altra documentazione, sono coerenti con l'immagine complessiva del Giovanni adulto. Essi sono: la sua origine da una famiglia di sacerdoti che prestavano servizio a Gerusalemme e la sua formazione che Lc 1,80 descrive così: «Il bambino cresceva e si fortificava nello spirito. Visse in regioni deserte fino al giorno della sua manifestazione a Israele». A questo proposito le fonti sono concordi nel collocare l'attività di Giovanni nel deserto e nel descriverla in netta rottura con le pratiche di espiazione/purificazione del tempio di Gerusalemme, perché il battesimo da lui amministrato è la condizione necessaria e sufficiente per ottenere tutto ciò, in vista della preparazione all'avvento escatologico del Signore.

Le affinità con il movimento di Qumran su questi aspetti sono rimarchevoli. Anch'essi infatti pur di estrazione sacerdotale (sadociti) si ponevano in netto contrasto con il sacerdozio di Gerusalemme, eleggendo polemicamente il deserto come loro dimora e facendo ampio ricorso a pratiche lustrali per ottenere la purità rituale e garantirsi così un'adeguata preparazione per l'imminente giudizio divino. Però le affinità con la setta del mar Morto si fermano qui, perché il Battista agisce sostanzialmente da solo e non all'interno di una comunità organizzata, il suo battesimo è *una tantum*, l'attenzione scrupolosa alle pratiche di purità non è minimamente accennata e i battezzati non si isolano in un gruppo di eletti, ma ritornano da convertiti alla vita di prima. Pertanto Giovanni sembra aver creato un'alternativa "popolare" al gruppo elitario di Qumran e in concorrenza con esso⁴; così quanto Luca dice di lui è in sintonia con la situazione socio-religiosa dei primi decenni del secolo e le sue informazioni possono essere ritenute almeno plausibili.

Per quanto concerne la morte di Giovanni, benché le notizie siano senza dubbio molto più sostanziose di quelle appena viste, si ripropone ancora una volta la divergenza tra la

⁴Cfr. K. Backhaus, «Echoes from the Wilderness», cit., 1776–1777.

versione di Giuseppe Flavio (*Antiquitates* 18,106-119) e quella dei vangeli (Mc 6,14-29 par) ⁵. Dal punto di vista storico si tende a preferire il primo, tuttavia i racconti, pur divergenti anche in particolari di rilievo, concordano sul fatto che Giovanni, considerato dalla gente un uomo di grande integrità, venne fatto giustiziare da Erode Antipa. Ma mentre in Marco la causa dell'esecuzione è da ascriversi direttamente al rimprovero di Giovanni per l'illecito matrimonio del tetrarca, in Giuseppe la questione matrimoniale resta sullo sfondo, essendo determinante il fattore politico, cioè il rischio di sedizioni⁶.

La missione di Giovanni

Accanto alla morte violenta, l'altro dato sicuro è il fatto che Giovanni promosse un movimento religioso incentrato attorno alla pratica di un battesimo che ebbe un largo seguito tra gli abitanti della regione a cavallo tra Galilea meridionale e Giudea nord-orientale, lungo il corso del Giordano. Il soprannome βαπτιστής mai usato per altri, ma presente sia in Giuseppe che nella letteratura neotestamentaria, ne è un incontrovertibile testimonianza.

⁵Per una minuziosa e puntuale analisi delle vicende legate alla morte di Giovanni vedi G. Bastia, «Morte di Giovanni Battista», 2009, pp. 13 <http://digilander.libero.it/Hard_Rain/Morte%20di%20Giovanni%20Battista.pdf> [Accesso: 20 settembre 2014]. La sequenza degli avvenimenti – stando a Giuseppe – è questa: (1) Antipa fa arrestare il Battista e lo fa uccidere presso la fortezza di Macheronte; la vicenda di Erodiade e l'abbandono della figlia di Areta da parte di Erode Antipa deve ancora accadere. (2) Scoppia il conflitto tra Antipa e Areta, causato dalla questione del matrimonio con Erodiade e da beghe territoriali. (3) L'esercito di Antipa perde una battaglia importante e i sudditi pensano che ciò sia una punizione divina per la morte inflitta da Erode Antipa a suo tempo al Battista. Come si vede la motivazione del matrimonio illegittimo come causa dell'esecuzione del Battista, proposta da Marco, sarebbe fuori luogo. Infatti secondo lo storico il motivo che indusse Erode ad togliere di mezzo il predicatore fu il rischio che dalla sua attività potessero derivare delle sommosse. Inoltre Marco sbaglia nell'identificare il primo marito di Erodiade con Filippo. In realtà – sempre secondo le *Antiquitates*, 18,136 – si tratta di un «fratellastro di Antipa noto semplicemente come Erode (un figlio di Erode il Grande e di sua moglie Mariamme II; Antipa era il figlio di Erode il Grande e di una samaritana, Maltace). Erode (cioè il fratellastro di Antipa) ed Erodiade ebbero una figlia di nome Salome; fu questa Salome che sposò un altro fratellastro di Antipa chiamato Filippo (un figlio di Erode il Grande e di sua moglie Cleopatra di Gerusalemme)»: John Paul Meier, «Mentore», 265.

⁶Meier, appena citato, pur disdegnando ogni possibile tentativo di armonizzazione tra i due racconti, non fa il minimo cenno al vero problema storiografico della questione cioè la data della morte di Giovanni in quanto successiva alla sconfitta di Erode Antipa da parte del nabateo Areta. Il *range* cronologico di questa battaglia spazia dagli anni 20 fino al 34 (morte di Filippo) e oltre, anche se certamente non dopo il 37 (morte di Tiberio): «è ancora possibile ipotizzare una data di uccisione del Battista anteriore al 33, rendendo compatibile la cronaca flaviana con quella dei sinottici. I reperti archeologici, da questo punto di vista, non offrono prove decisive per smentire la cronologia dei sinottici. D'altra parte è anche ipotizzabile una data della morte posteriore al 33»: Bastia, «Morte di Giovanni Battista», cit., p. 13. In ogni caso la datazione coerente con i racconti sinottici è quella che va di gran lunga per la maggiore.

Gli stessi evangelisti, pur alle prese con gli ovvi motivi di concorrenza con Gesù, riportano con una certa ampiezza il grande impatto che ebbe la sua missione. Addirittura Luca non disdegna di segnalare che «tutti, riguardo a Giovanni, si domandavano in cuor loro se non fosse lui il Cristo» (3,15), adombrando quindi niente di meno che il titolo messianico. Gesù stesso nel contesto delle ultime controversie con i maggiorenti di Gerusalemme, si appella all'autorità stessa della battesimo di Giovanni, che riconosce derivare «dal cielo» (Mc 11,27-33). L'episodio finisce segnalando la prudenza dei capi nei riguardi della gente, ben consapevoli che: «tutti ritenevano Giovanni fosse veramente un profeta». A conferma di questa grande fama, Luca riferisce che una ventina d'anni dopo la sua morte vi erano in Asia gruppi giudeo-cristiani caratterizzati dalla pratica del battesimo di Giovanni (cfr. At 18,24–28; 19,1–7)⁷.

Già abbiamo segnalato come Giuseppe Flavio tenda a fornire un'immagine piuttosto sbiadita del predicatore, conformandolo agli standard culturali del suo uditorio. Pertanto, nell'espone il contenuto della missione del Battista, risulta meno utile rispetto alla testimonianza evangelica. In particolare quella desunta dalla fonte dei logia (Q), incorporata negli scritti di Matteo e di Luca:

Matteo 3

7Vedendo molti farisei e sadducei venire al suo battesimo, disse loro: «Razza di vipere! Chi vi ha fatto credere di poter sfuggire all'ira imminente? **8**Fate dunque un frutto degno della conversione, **9**e non crediate di poter dire dentro di voi: "Abbiamo Abramo per padre!". Perché io vi dico che da queste pietre Dio può suscitare figli ad Abramo. **10**Già la scure è posta alla radice degli alberi; perciò ogni albero che non dà buon frutto viene tagliato e gettato nel fuoco.

11Io vi battezzo nell'acqua per la conversione; ma colui che viene dopo di me è più forte di me e io non sono degno di portargli i sandali; egli vi battezerà in Spirito Santo e fuoco. **12**Tiene in mano la

Luca 3

7Alle folle che andavano a farsi battezzare da lui, Giovanni diceva: «Razza di vipere, chi vi ha fatto credere di poter sfuggire all'ira imminente? **8**Fate dunque frutti degni della conversione e non cominciate a dire fra voi: "Abbiamo Abramo per padre!". Perché io vi dico che da queste pietre Dio può suscitare figli ad Abramo.

9Anzi, già la scure è posta alla radice degli alberi; perciò ogni albero che non dà buon frutto viene tagliato e gettato nel fuoco».[**15**Poiché il popolo era in attesa e tutti, riguardo a Giovanni, si domandavano in cuor loro se non fosse lui il Cristo,] **16**Giovanni rispose a tutti dicendo: «Io vi battezzo con acqua; ma viene colui che è più forte di me, a cui non sono degno di slegare i lacci dei sandali. Egli vi battezerà in Spirito Santo e fuoco. **17**Tiene in mano la pala per

⁷Cfr. K. Backhaus, «Echoes from the Wilderness», cit., 1757.

pala e pulirà la sua aia e raccoglierà il suo frumento nel granaio, ma brucerà la paglia con un fuoco inestinguibile».

pulire la sua aia e per raccogliere il frumento nel suo granaio; ma brucerà la paglia con un fuoco inestinguibile».

Come si può apprezzare facilmente, il passo in questione è uno su cui i due evangelisti registrano la massima convergenza rispetto alla fonte dei *logia*, riportando una tradizione della predicazione del Battista sostanzialmente indipendente dalla relazione con Gesù e atipica rispetto al consueto modo cristiano di qualificare il primo in funzione del secondo. Questo depone a favore della sostanziale attendibilità della notizia.

La predicazione escatologica e il battesimo di Giovanni

Il fulcro attorno a cui ruota la predicazione di Giovanni è l'imminenza del giudizio di Dio su tutti coloro che, in Israele, non si attengono alla sua volontà. Il segno concreto ed esclusivo dell'accettazione dell'invito alla penitenza consisteva nella sottomissione al rito dell'immersione nell'acqua: il battesimo.

Nel complesso non si tratta certo di una novità, considerato sia il tenore di molta predicazione simile presente nella letteratura profetica classica, sia il contesto storico-teologico del periodo post-esilico ed ellenistico che vide il fiorire una ampia letteratura apocalittica. Tuttavia se c'è un tratto peculiare della predicazione del Battista, questo è il forte teocentrismo che la caratterizza e che si manifesta in una drastica relativizzazione dei consueti comportamenti religiosi; di fronte all'intervento diretto di Dio sulla storia la pratica culturale e l'appartenenza al popolo eletto non possono più garantire delle pretese sicurezze: Dio infatti può far nascere figli di Abramo dalle pietre del deserto (Lc 3,8b).

La durezza del richiamo però non significa che Giovanni agisse da nemico del suo popolo: si tratta invece di un accorato appello che nasce dall'interno, per bocca di un israelita integerrimo, il cui primo obiettivo era di restaurare in pienezza l'autenticità dell'esperienza religiosa di Israele. La severità dunque era funzionale al cambiamento: infatti l'unica possibilità per reggere al terribile intervento giudiziale del Signore consiste nel fare «frutti degni della conversione» (Lc 3,8a). Teologia ed etica sono i due aspetti concomitanti della missione di Giovanni e riflettono una sensibilità che rimonta al tema deuteronomico del richiamo al pentimento.

Se dunque il dirompente messaggio giovanneo ha lo scopo di garantire un futuro al popolo, la sua funzione non si esaurisce nella sola allerta, ma parimenti nel proporsi come guida morale per coloro che intendono scampare dal pericolo. Così infatti lo intende Giuseppe Flavio, quando afferma che Giovanni «esortava i Giudei a una vita corretta, alla

pratica della giustizia reciproca, alla pietà verso Dio» (Ant. 18,117)⁸. E così riporta Marco quando riferisce delle sue invettive contro l'illegalità del matrimonio di Erode, che pur avendolo messo ai ferri lo riconosceva «giusto e santo» e pertanto degno d'essere ascoltato (6,18 e 20).

Circa i destinatari di Giovanni l'espressione molto tagliente quale «razza di vipere» potrebbe far pensare all'élite che deteneva il potere a Gerusalemme, cioè sadducei e sacerdoti, assieme al gruppo degli scribi. Gesù stesso li identifica in questi termini (cfr. Mt 23,33) e testimonia direttamente di un aspro conflitto tra costoro e il predicatore, trattato con tanto disprezzo da essere considerato un indemoniato (cfr. Mt 11,17), che non merita di essere neppure ascoltato (cfr. Mt 21,32).

Tuttavia non è corretto restringere il pubblico alle sole classi dirigenti, che al contrario e con ogni probabilità erano ben lontane dal volersi immischiare in pratiche per lo meno eccentriche. Da quanto i testi lasciano intendere e da come Luca stesso esemplifica l'uditorio di Giovanni parlando di folle, pubblicani e soldati (3,10-14), il pubblico che si radunava nel deserto attorno al prestigioso predicatore consisteva essenzialmente di gente del popolo, da cui potevano plausibilmente emergere persone più sensibili al richiamo religioso.

Ma in cosa consisteva questa conversione e il rito del battesimo amministrato in esclusiva da Giovanni a cosa preparava?

La fonte Q esplicita questi interrogativi parlando dell'avvento di uno che battezerà in Spirito santo e fuoco. Ebbene che questa figura sia di natura celeste è chiaro. Lo è meno se essa si riferisca a un qualche mediatore divino o direttamente a Dio.

Nella letteratura esegetica neotestamentaria va per la maggiore la convinzione che Giovanni si riferisca ad un mediatore, la cui identità non sarebbe stata nota neppure allo stesso battezzatore. Tuttavia ci sono buoni motivi per ritenere che Giovanni si riferisca a Dio stesso, confermando così il forte teocentrismo dell'insieme della sua predicazione e del suo battesimo⁹.

Anzitutto stando al testo è Dio che può generare figli di Abramo dai sassi (Lc 3,8) e il passivo riferito alla scure pronta a tagliare (3,9) riprende l'immagine del contadino che separa la pula dal grano per raccogliarlo nel suo granaio (3,17). Cosicché il passivo teologico iniziale si riconnette al lavoro dell'aia, dove il riferimento a colui che darà lo spirito è evidente. In definitiva il tenore complessivo delle espressioni fa pensare che qui le azioni siano tutte da intestare a Dio in prima persona.

⁸Giuseppe in questo paragrafo 117 è particolarmente contorto in ogni caso il testo greco qui citato è il seguente: τοῖς Ἰουδαίοις κελεύοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνη καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβεία. (Edizione di B. Niese, Berlin, Weidmann, 1890).

⁹Per le motivazioni che seguono mi riferisco in solido alle posizioni di Backhaus, «Echoes from the Wilderness», cit., 1770–1772.

Il contesto teologico-letterario più affine all'annuncio escatologico di Giovanni è da un lato quello profetico in riferimento allo *Jom JHWH* (ad es. Is 13,9-13; Sof 1,14-18) e dall'altro quello della letteratura apocalittica, che parla dell'incombente ira divina (ad es. *Giubilei* 9,15; *Salmi di Salomone* 15,3-6; *Oracoli Sibillini* 3,71-73; 760-761; *1Enoch* 102,1 e anche 1QHa 3,25-26) e dell'effusione dello *ruah JHWH* (*Giubilei* 1,23; 1QS 4,20-22; 1QHa 7,6-7). In tutti questi testi è chiaro che l'azione dipende direttamente da Dio, senza l'intervento di alcun mediatore, umano o celeste che sia. Inoltre Giovanni stesso appare del tutto consapevole di essere il preparatore di un accadimento tanto decisivo, che quasi per sua natura, non prevede l'intervento di un ulteriore mediazione. Quella di Giovanni basta e avanza.

Se questa posizione è vera, allora risulta ancor più netto l'obiettivo di Giovanni: preparare attraverso il gesto battesimale l'accoglienza dell'intervento divino, garantendo una purità che non passa attraverso i riti sacrificali della liturgia templare.

Proprio in questa radicale marginalizzazione del culto tradizionale sta la novità più evidente della missione di Giovanni, dove penitenza, conversione e nuova condotta di vita rispetto ai dettami della Torà costituiscono un tutt'uno inseparabile dal gesto battesimale. Il perdono dei peccati a cui esso fa riferimento va inteso come la creazione di un'insieme coerente di condizioni che permette al peccatore penitente (lo sono tutti quelli che accedono al battesimo) non solo di reggere l'urto del giudizio divino, ma di farsi accogliente del dono del suo Spirito.

Giovanni, Gesù e i cristiani

Non è il caso di soffermarci sulle questioni relative alla ricerca sul Gesù storico, ma va detto in relazione al rapporto tra Giovanni e Gesù, che quest'ultimo, ormai in età matura (poco più che trentenne) decise di abbandonare la sua famiglia e di unirsi al movimento di rinnovamenti spirituale che riteneva essere il più adeguato del suo tempo: quello appunto promosso dal Battista¹⁰.

Oltre ai Sinottici, anche il quarto vangelo, pur passando sotto silenzio il battesimo di Gesù, fornisce un quadro credibile del legame iniziale di Gesù con il famoso predicatore. L'evangelista infatti fornisce dapprima una notizia molto chiara circa l'attività battesimale assunta in prima persona da Gesù in collaborazione con quella del suo mentore: costui in Samaria e lui in Giudea (*Gv* 3,22-24)¹¹; ma appena dopo – quasi a voler correggere l'impressione di una eccessiva dipendenza del Signore dalla prassi battista – precisa che

¹⁰G. Jossa, *Tu sei il re dei giudei? Storia di un profeta di nome Gesù*, cit., 62.

¹¹*Gv* 3 ²²Dopo queste cose, Gesù andò con i suoi discepoli nella regione della Giudea, e là si tratteneva con loro e battezzava. ²³Anche Giovanni battezzava a Ennon, vicino a Salim, perché là c'era molta acqua; e la gente andava a farsi battezzare. ²⁴Giovanni, infatti, non era ancora stato gettato in prigione.

«Gesù venne a sapere che i farisei avevano sentito dire: «Gesù fa più discepoli e battezza più di Giovanni» – sebbene non fosse Gesù in persona a battezzare, ma i suoi discepoli» (Gv 4,1-2). Inoltre è sempre il quarto evangelista che ricorda come i discepoli di Gesù precedentemente erano stati assieme con lui discepoli di Giovanni (Gv 1,35-37).

Benché con il tempo Gesù abbia scelto un cammino diverso da quello di Giovanni, egli mantenne sempre grande stima dei confronti dell'autorevole predicatore, che egli elogia come «più di un profeta» (Mt 11,9) e cita a più riprese nel corso della sua missione. Anzi il successo stesso di Gesù, con la relativa attrazione delle persone che già avevano conosciuto Giovanni, testimonia a favore della non realizzazione delle aspettative da lui ingenerate per il loro forse eccessivo riferimento all'intervento Dio (e ciò concorre nel rafforzarne la credibilità storica); comportando così lo spostamento di tali attese sulla persona del nuovo profeta di Nazaret, il cui stile era nettamente diverso da quello del Battista.

Non possiamo dire molto di più circa il rapporto tra i due, se non che Gesù – pur in modo originale – riprende le tematiche di fondo del Battista. Anzitutto ne reinterpreta l'urgenza escatologica, ricorrendo all'immagine dell'imminente venuta del Regno di Dio; e – proprio in forza di questo motivo – ne riformula l'intervento depotenziandone drasticamente il carattere tremendamente giudiziale, per accentuarne quello della misericordia: il perdono dei peccati da condizione, diventa premessa. In definitiva la vera differenza tra Gesù e Giovanni non si gioca sull'innovazione totale dei temi di fondo, ma nell'interpretazione che i due ne danno.

In ogni caso il successo e l'impatto che ebbe il gesto penitenziale del battesimo fu tale da essere ripreso quasi subito dal neonato movimento cristiano, che si mantenne – come del resto aveva fatto Gesù – sul percorso già collaudato dai discepoli di Giovanni, alcuni dei quali divennero seguaci del nuovo maestro.

Nell'immediato periodo post-pasquale, il gruppo dei discepoli visse un'urgenza escatologica molto affine con quella predicata da Giovanni (cfr. in proposito la 1Tessalonesi) e in questo frangente trovò congeniale restaurare una prassi già nota e positivamente sperimentata, che relativizzava nettamente la prassi espiatoria sacrificale del Tempio¹². Questa continuità però dovette fare i conti con la singolarità degli eventi legati all'epilogo della vicenda del profeta di Nazaret, dai quali scaturì una radicale innovazione circa l'identificazione del «più forte» atteso. Non si tratta più di Dio in prima persona, ma di Gesù, che in forza dell'evento pasquale, assunse agli occhi dei discepoli la dimensione divina del Signore e Messia, a cui Dio stesso aveva rimesso in pienezza l'autorità giudiziale e salvifica.

¹²In questo senso – come riconosce K. Backhaus – ciò che desta curiosità non è l'assunzione del battesimo da parte dei cristiani, bensì il perché Gesù non lo abbia praticato significativamente durante la sua missione «Echoes from the Wilderness», cit., 1759.

Di conseguenza, pur rimanendo viva l'attesa escatologica del giudizio di Dio, l'esito soteriologico (il perdono dei peccati) predicato da Giovanni passò dal gesto penitenziale del battesimo al valore espiatorio/salvifico della morte di Gesù.

Questa innovazione tipicamente cristiana impresso anche una nuova direzione e un nuovo significato al rito battesimale, che da prassi penitenziale individuale divenne rito di iniziazione, che introduceva nel gruppo di coloro che credevano nella Signoria pasquale di Gesù di Nazaret, determinando così anche una direzione del tutto nuova alla *metanoia*, il cui obiettivo, che nella predicazione di Giovanni era prettamente incentrato sul ritorno alla genuinità della fede giudaica, divenne essenzialmente cristologico in quella del *kerygma* apostolico.

Il presente saggio è tratto dal vol. 8 - dell'anno 2015 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

GIOVANNI BATTISTA, UN PERSONAGGIO GLOBALE DALL'IRAQ AL CENTRO AMERICA PASSANDO PER L'EUROPA

Piero Stefani

Nella prospettiva dei Vangeli, farsi un'immagine di Giovanni Battista equivale a confrontarsi con la persona prima seguita e poi abbandonata da Gesù. Tuttavia le strategie seguite dai vari evangelisti per raggiungere lo scopo comune non sono le stesse. Basti pensare che il quarto Vangelo non parla della scena del battesimo al Giordano, decisiva nei Sinottici. Tutti sono concordi però nell'indicare la direzione che trova la sua formulazione più riassuntiva nella qualifica di Precursore riservata a Giovanni Battista. Al di fuori dei racconti evangelici non fu sempre così: il Battista non è presentato solo come chi viene prima per poi uscire di scena quando Gesù compie la propria missione sfociata nella morte e nella risurrezione. Lo storico ebreo Giuseppe Flavio, per esempio, parla di Giovanni indipendentemente da Gesù (*Antichità giudaiche*, XVIII, 117). Quanto ci interessa sono però esempi di altra natura che poco o nulla hanno a che fare con la storia. Eppure anch'essi sono trasmettitori di memorie. Ne presenteremo tre; estremamente diversi tra loro e del tutto indipendenti l'uno dall'altro. Il primo è il meno radicale, in quanto, sia pure attraverso un palese anacronismo, conferma, in definitiva, la visione evangelica. Tuttavia il mezzo a cui ricorre è eterogeneo rispetto ai Vangeli, si tratta infatti di un linguaggio pittorico. Esso, per così dire, stravolge il racconto ma ribadisce il messaggio. Il secondo e il terzo esempio attestano invece un rovesciamento totale del rapporto tra Giovanni e Gesù. Qui, perciò, è lo stesso messaggio evangelico custodito dalle Chiese storiche a subire uno stravolgimento.

1. L'altare di Isenheim

Vi è un'immagine famosa e anacronistica di Giovanni Battista, quella dipinta da Matthias Grünewald per l'altare di Isenheim all'inizio del XVI secolo.

Per capire il complesso ciclo pittorico, occorre tener presente che esso non è mai visibile nella sua interezza: si tratta di sportelle dipinte da ambo i lati. Perciò quando sono

chiuse si vedono determinate scene, mentre quando sono aperte se se scorgono altre. Per la maggior parte del tempo l'altare restava chiuso ed era perciò dominato dalla grande crocifissione che, in virtù della sua straordinaria forza espressionistica, rischia di apparire agli occhi dei moderni come la scena che riassume, da sola, tutto il complesso progetto iconografico dell'opera. La crocifissione è posta al centro, tra san Sebastiano (protettore degli appestati) e sant'Antonio (patrono degli antoniti dediti a curare malattie raccapriccianti). Vi sono rappresentate sei figure: al centro Gesù crocifisso (senza i ladroni ai lati), alla sua destra Maria, Giovanni evangelista che la sorregge nel suo immenso dolore e una piccola Maria Maddalena inginocchiata ai piedi della croce con accanto un vasetto di unguento; la sinistra è invece tutta occupata da Giovanni Battista, raffigurato con in mano un libro aperto e ai piedi un agnello, ritto anche se sgozzato, il cui sangue, uscendo dal petto, è raccolto in un calice.

Gesù crocifisso è rappresentato in modo impressionante; nessuna parte del suo corpo pare conservare la minima traccia di integrità: i piedi sono contorti e deformi, le mani slogate, il viso morente è sovrastato e invaso da un'esorbitante corona di spine, tutte le altre membra, piene come sono di lacerazioni e lividi, portano visibilmente i segni della flagellazione: si è di fronte a un corpo che germoglia piaghe. Come avviene nella peste, nella lebbra o nel fuoco di sant'Antonio, la sofferenza erompe, innocutabile, sulla superficie del corpo. Per una singolare analogia, questa è anche la parte dell'altare peggio conservata, vale a dire quella che più ha subito le offese dell'aria, dell'umidità, del fumo delle candele; infatti anche le tavole di legno di tiglio sono piene di piccole fessure e screpolature.

Tra le sei figure la più sorprendente è quella di Giovanni Battista. Essa non compare mai nelle crocifissioni. La ragione dell'assenza è facilmente intuibile: il Precursore fu ucciso per decisione di re Erode all'inizio dell'attività pubblica di Gesù (cfr. Mt 14,1-11), quando ebbe luogo la crocifissione era quindi morto da tempo. La sua presenza è irrealistica e perciò dotata di valori simbolici. Quanto, fin dal primo sguardo, colpisce in Giovanni Battista è, prima di tutto, la grandezza statuaria della persona (che supera di molto quella di Maria Maddalena) e, in secondo luogo, lo sproporzionato indice della mano destra proteso in direzione del Crocifisso: siamo di fronte a un gesto che si trasforma in testimonianza.

Agli occhi dell'osservatore contemporaneo il significato dell'intero altare pare culminare in quel dito e nel corpo piagato e contorto da esso indicato. Più di ogni altro è stato Elias Canetti a scorgere in quell'indice proteso un riferimento alle immani sofferenze presenti nel mondo¹. Nell'altare di Isenheim, per comprendere la testimonianza di Giovanni Battista, si deve, però, far riferimento, oltre che al dito proteso, ad altri tre elementi propri di questa figura: il libro, la scritta che si legge tra il volto e la mano di Giovanni, e

¹ Cfr. E. Canetti, *Il frutto del fuoco*, Adelphi, Milano 1982, pp. 235-237. G. Reale, E. Sgarbi, *I misteri di Grünewald e dell'altare di Isenheim*. Un'interpretazione storico ermeneutica, Bompiani, Milano 2008².

l'agnello. Il libro, secondo la più consueta interpretazione iconografica cristiana, rappresenta l'Antico Testamento, le cui profezie si sono realizzate in Gesù; dal canto suo, Giovanni Battista segna proprio il passaggio tra la prima alleanza e il Nuovo Testamento, «la Legge e tutti i Profeti infatti hanno profetato fino a Giovanni» (Mt 11,13).

Il carattere della testimonianza di Giovanni Battista si fa più preciso guardando alla scritta dipinta tra il volto e la mano protesa. Non si tratta, come ci si poteva attendere, di «Ecco l'Agnello di Dio» (Gv 1,36). Le parole sono altre: «Illum oportet crescere. Me autem minui» («Egli deve crescere e io invece diminuire», Gv 3,2). Accurati studi hanno posto in luce la molteplice simbologia dell'altare a cui non è estranea neppure la suggestiva constatazione che la festa di san Giovanni Battista cade il 24 giugno, subito dopo il solstizio d'estate; da allora in poi i dì diminuiscono fino a giungere a Natale, pochissimi giorni dopo il solstizio d'inverno, quando le ore di luce iniziano ad allungarsi: il primo dunque diminuisce, mentre Gesù, il sole destinato a splendere sul mondo, comincia a crescere. Già Agostino (*Sermones*, 287,4) aveva osservato che con la nascita di Gesù (nuovo Sole, cfr. Lc 1,78 e 2,32) le giornate cominciano ad allungarsi, mentre con quella di Giovanni iniziano ad accorciarsi, e questa era presentata come la proiezione astronomica di una parola dello stesso Battista: «Egli deve crescere e io invece diminuire». Si tenga conto che all'epoca di Agostino Giovanni era il solo santo di cui si celebrava il giorno della nascita e non già quello della morte. Per secoli il 24 giugno fu chiamato il «natale d'estate»². Nella parte interna di una delle sportelle è raffigurata una risurrezione. Là Gesù esce dal sepolcro circondato di luce su uno sfondo scuro appena scalfito da qualche tenue stella: è luce che splende tra le tenebre (cfr. Gv 1,5). Il lenzuolo, in cui era avvolto il morto, è di un colore tendente al blu (di norma colore simbolo dell'umanità), esso però trascolora a poco a poco verso il rosso (simbolo della divinità) e forma infine una specie di mantello in cui Cristo è avvolto. Alle spalle del Risorto la luce assume l'aspetto di un sole raffigurato nella rotondità del suo splendore. Ora la crescita è definitivamente avvenuta.

In conclusione, Grünewald sfrutta l'anacronismo iconografico per esprimere la consueta convinzione che la testimonianza di Giovanni indichi (in senso letterale) Gesù. La prima figura deve diminuire in funzione della seconda.

2. I Mandei

Nella ricerca storica più recente è cresciuta in maniera consistente l'attenzione riservata alla pluralità di modi in cui fu trasmessa la memoria di Gesù. La ricostruzione storica delle origini delle varie correnti, gruppi, movimenti, comunità dei seguaci di Gesù Cristo è

² E. Lupieri, *Giovanni e Gesù. Storia di un antagonismo*, Carocci, Roma 2013, pp. 90-91.

spesso diversa dalla «memoria ufficiale» di quelle origini conservata nelle Chiese cristiane storiche. Una tentazione tipica di questi ultimi anni è di assumere alcune delle «memorie alternative» come se fossero più storicamente attendibili di quella ufficiale. Ciò è palesemente falso non già per ragioni apologetiche ma a motivo del fatto che le «memorie alternative» sono soggette alla stessa regola di quella ufficiale, vale da dire non sono e non vogliono essere storia. Storici sono i gruppi che hanno trasmesso quelle memorie non le memorie stesse, infatti bisogna tener conto che nel trasmetterle nessuno di essi ebbe preoccupazioni di tipo storico.

In molti casi varie correnti cristiane «alternative» cercarono consapevolmente linee di trasmissione opposte rispetto a quelle ufficiali della «Grande chiesa». Ne fornisce un esempio tra gli altri il riferimento a Giacomo, fratello del Signore. Egli fu chiamato in causa anche per costruire una linea di memoria presente all'interno del movimento gnostico. Gli gnostici «non poterono esimersi dall'opporre alla catena di trasmissione pubblica degli insegnamenti di Gesù, basata sul principio che i vescovi sono diretti successori degli apostoli, una catena di trasmissione alternativa e segreta; ma per fare questo, avevano bisogno di assicurarsi l'ultimo anello, quello che permetteva il collegamento diretto con Gesù. Se la Grande chiesa faceva leva sul gruppo dei dodici apostoli, gli gnostici si accaparrarono gli unici altri personaggi della cerchia di Gesù rimasti liberi, vale a dire i suoi familiari (è questo il caso di Giacomo fratello di Gesù) e alcune figure femminili (ad esempio, Maria Maddalena)»³. Un altro caso, inopinatamente salito qualche anno fa agli onori della cronaca, è quello di Giuda (cfr. il *Vangelo di Giuda*).

Ci sono però casi più radicali in cui, per risalire a Gesù, non solo si cercarono «memorie alternative» a quelle ufficiali, ma si capovolse addirittura il ruolo riservato a Gesù ponendolo fuori dal centro. Anche questa operazione aveva bisogno di una figura di riferimento. In questo caso non poteva essere un parente o una discepola di Gesù, doveva essere una figura che fosse nelle condizioni di avere la predominanza su di lui. Non poteva essere altro che quella di Giovanni Battista. È la linea fatta propria dai mandei, comunità religiosa della Mesopotamia meridionale e delle regioni limitrofe dell'Iran; può considerarsi l'unica forma ancora vivente di gnosticismo. Si stima che la comunità conti circa 20.000 adepti. Tuttavia nella storia degli ultimi decenni la zona in cui ci concentra è particolarmente a rischio⁴.

Quando tra le due guerre mondiali furono tradotti in lingue occidentali i testi mandaici alcuni ritennero di trovarsi di fronte a memorie storicamente più attendibili di quelle ufficiali. L'esaltazione di Giovanni e la denigrazione di Gesù fu scambiata per la visione giovanitica dei fatti narrati dal Nuovo Testamento. Si trattò evidentemente di deformazione nella comprensione della natura dei testi⁵.

³ C. Gianotto, *Giacomo, il fratello di Gesù*, il Mulino, Bologna 2013, p. 92.

⁴ E. Lupieri, *I mandei. Gli ultimi gnostici*, Paideia, Brescia 1993.

⁵ Cfr. E. Lupieri, *Giovanni e Gesù*, cit. p. 131.

Nel sistema teologico e cosmologico dei Mandei le immagini teogoniche e cosmogoniche sono tutte di chiara struttura gnostica; asse fondamentale del pensiero mandaico è il dualismo: a un mondo della Luce si oppone un mondo delle Tenebre che coesiste ab eterno con il mondo della Luce; ma, mentre l'Assoluto manifesta una tendenza a rimanere integro in se stesso, le Tenebre presentano un'opposta tendenza a "pullulare", accompagnata da una volontà maligna di creare varie forme di esistenza. Poiché la parte corporea dell'uomo è opera del demiurgo decaduto dal mondo della Luce, mentre l'anima trae invece origine dal mondo della Luce, si apre il problema della salvezza. Occorre infatti che l'anima faccia ritorno alla sua patria d'origine. La prima coppia terrestre, Adamo (Adam) ed Eva (Hawwa), dà origine alla stirpe umana e in linea diretta ai mandei, eredi della Luce; per redimere l'anima dalla condizione di prigionia sono inviate nel mondo, fin dal momento della nascita di Adamo, delle figure salvatrici tra le quali la principale è Mandā d Haijê, che illustra al primo uomo la struttura segreta del cosmo e i modi necessari alla salvezza.

Il battesimo (*mašbūtā*) e il rito connesso con la morte (*masiqta*) costituiscono il momento centrale della vita religiosa dei Mandei. Il primo si compie con una triplice immersione in qualsiasi corso d'acqua corrente o nei laghetti artificiali dei piccoli santuari mandei e sanziona l'appartenenza dell'anima del battezzato al mondo della Luce. La *masiqta* comprende numerose cerimonie destinate a preparare il morente all'inizio del viaggio ascensionale che lo condurrà nel mondo della Luce.

La letteratura mandea (la parte più antica della quale risale non oltre il III e forse il II secolo d.C., ma comunque rimanda a tradizioni anteriori) trova il proprio testo principale è il *Ginzā* «Tesoro», diviso in un *Ginzā destro*, di contenuto teologico e cosmogonico in 18 trattati, e un *Ginzā sinistro*, che contiene la dottrina dell'anima.

Il mandeismo si presenta dunque come la vera religione rivelata ad Adamo, dal cui seno si è poi separato l'odiato giudaismo dal quale, a sua volta, derivano tutte le religioni esistenti, compresi il cristianesimo e l'islam⁶.

Non possiamo entrare in dettagli, ma ci è dato almeno di riportare quella che è considerata la sintesi più efficace della storia di Giovanni presente in tutta la letteratura mandaica. Nel suo insieme la notizia è composta di tre sezioni: la prima riguarda la nascita e l'attività di Giovanni a Gerusalemme, la seconda è relativa alla nascita di Gesù che si presenta in vesti ingannevoli, la terza concerne la morte di Giovanni e l'ascesa della sua anima, guidata dal celeste rivelatore mandaico.

E dopo di ciò, in quel tempo sarà partorito un bimbo e sarà chiamato il suo nome Iuhana [Giovanni], figlio del canuto padre Zaccaria, a cui fu [dato] nella vecchiaia alla fine dei suoi cent'anni. Fu incinta con lui sua madre, la donna Elisabetta; nella vecchiaia lo partorì. Quando Iuhana sarà e crescerà in quel tempo di Gerusalemme, la fede abiterà nel suo

⁶ Ibidem, p. 133.

cuore [sarà un mandeo] e prenderà il Giordano [si farà battezzare con il battesimo mandaico] e amministrerà il battesimo per quarantadue anni, prima che Nbu [Gesù] rivesta un corpo e venga nel mondo. E quando vive Iuhana [...] viene Gesù Mšiha, va in umiltà, è battezzato nel battesimo di Iuhana e diviene sapiente nella sapienza di Iuhana. Poi stravolge le parole di Iuhana e modifica il battesimo del Giordano e stravolge i discorsi di Verità e delitto e inganno predica nel mondo. Il giorno in cui la misura di Iuhana è colma, io stesso [il rivelatore mandeo] vengo da lui e appaio a Iuhana come bimbetto di tre anni e un giorno e parlo con lui del battesimo ed educo i suoi amici. E così dal corpo lo tiro fuori e lo sollevo con vittoria sino al mondo che è tutto splendore e lo battezzo nel bianco Giordano di acqua di vita e zampillante; lo rivesto con vesti di splendore e con turbanti di luce lo ricopro e istallo lode nel suo cuore puro, [lode che deriva] dalla lode e degli angeli di Luce, con cui lodano il loro Signore senza interruzione per l'eternità. E dopo Iuhana il mondo sarà nella menzogna. E il Romano Mšiha dividerà i popoli e i dodici ingannatoti [i discepoli e quindi la Chiesa cristiana] vagano per il mondo; per trent'anni il Romano si mostra al Mondo (*Ginza*, GR II,I, 151-154).

I portoghesi, e non solo loro, chiamarono i mandei «i cristiani di san Giovanni»; la definizione non corrisponde certo alla loro autodefinizione. Come si comprende da questo passo, nel sistema gnostico dei mandei è Giovanni colui che addita la via per risalire al mondo di luce («il bianco Giordano») mentre Gesù è chi, pur avendolo intravisto, respinge il mondo della luce e si mette al servizio delle tenebre e della materia.

3. *Gesù mais, Giovanni pioggia*

La «Premessa» del libro di Lupieri *Giovanni e Gesù* ci porta in un luogo del tutto inatteso e lontanissimo dalle rive del Giordano. In effetti la prima idea di scrivere quel testo venne all'autore tra gli *indios* del Messico, più esattamente scaturì dal confronto con una serie di operazioni legate a una religiosità popolare ricca di dimensioni sincretiche. Nello specifico essa si è sviluppata presso la tribù dei Chamula popolazione che ha il proprio centro non a caso nella città di San Juan, il capoluogo chiamato in lingua locale Bohom⁷. Nel corpus del libro in un capitolo intitolato «il dio dell'acqua e il dio del mais»⁸, Lupieri fa però notare che quella che siamo soliti chiamare «religiosità popolare» e interpretiamo come una riverniciatura cristiana di un sottofondo pagano precolombiano è stata per secoli, con le varianti del caso, la normale espressione della fede all'interno della Chiesa cattolica. Comune era, per esempio, la convinzione, ben attestata in Centro America, della vendicatività di un personaggio santo o divino⁹. Spiegare la prevalenza di Giovanni

⁷ Ibidem, pp. 10-11.

⁸ Ibidem, pp. 177-195.

⁹ Ibidem p. 178.

Battista su Gesù riscontrata in quelle lontane regioni è stato perciò uno stimolo per ripercorrere una lunga storia che si muove in un vasto ventaglio di culture. L'interesse per le forme di religiosità presenti in America Latina è peraltro tema caro a Edmondo Lupieri¹⁰.

Alle spalle di questi approcci vi è una convinzione di natura, prevalentemente ma non esclusivamente, metodologica svelata nel settimo e ultimo capitolo di *Giovanni e Gesù* contraddistinto dall'impegnativo titolo di «Fede e ragione». Due punti chiariscono bene la posizione dell'autore. Il primo afferma: «Con una terminologia un po' in disuso, direi che ciò che accomuna gli uomini sia propria la loro umanità. E di questa umanità dell'uomo fa parte a pieno diritto un'interpretazione religiosa del mondo, anche se basata su presupposti scientificamente fallaci o non organizzata secondo le categorie filosofiche occidentali o moderne; le leggende e i miti costituiscono, infatti, la teologia degli incolti (per noi) e funzionano per associazione di idee e non secondo i principi aristotelici»¹¹. Il secondo punto coincide con le parole poste a conclusione del capitolo: «Di fronte all'improponibilità delle antiche leggende e dei vecchi miti e di fronte all'illiceità di crearne di nuovi [poco prima aveva alluso all'hitlerismo], ci troviamo dunque a dover tentare un'altra via: quella di ricavare, ai margini delle religioni storiche, lo spazio per una religiosità non dogmatica, ma dubbia e pensante, che permetta all'uomo di non soccombere nel vuoto causato dalla "morte di Dio". Questa religiosità del dubbio, questa fede di chi fatica a credere, è forse l'unica che possa essere per sua stessa natura tollerante ed è anche, probabilmente, l'unica che riesca a trovare il senso profondo delle storie narrate in questo libro»¹². Come si vede lo scopo a cui mira il testo si colloca a un livello molto più impegnativo di quello su cui si situa una ricerca storica dedicata al rapporto tra Gesù e Giovanni Batista, aspetto per altro non ignorato; anzi è proprio da esso che la ricerca prende le mosse. A noi però interessa accennare in conclusione al motivo della prevalenza goduta da Giovanni su Gesù in quel tipo di cultura.

Tra tutte le identificazioni che Cristo ha subito nel Centro America forse la più estesa e creativa è quella della sua identificazione con il mais. Ecco una benedizione pronunciata il 30 dicembre da un nuovo *carguero*, il «primo alcade» del barrio di San Juan nel Teklum dei Chamula: «"possa il tuo corpo salire, possa la tua carne ascendere, simile al giovane dio, simile al giovane Gesù, quando germogliò, quando nacque; così il tuo corpo così la tua carne". *Jesucristo* è in primo luogo il giovane dio del mais, personaggio ben noto nel mondo religioso preispanico. Una conferma viene da una leggenda totonaca, in cui Gesù bambino, perennemente in fuga, inseguito dai Giudei, redarguisce un personaggio di nome *Juan* che appare come un turbine che danneggia e stradica gli alberi: "Se farai lo stesso quando starò crescendo mi ucciderai!"»¹³. È il giovane mais che parla per

¹⁰ Cfr. per esempio, Id., *Identità e conquista. Esiti e conflitti di un'evangelizzazione*, EDB, Bologna 2005.

¹¹ Id. *Giovanni e Gesù*, cit. p. 202.

¹² Ibidem, p. 205.

¹³ Ibidem, pp. 188-189.

esorcizzare l'evento più catastrofico per tutto il mondo agricolo mesoamericano: la distruzione delle piantine di mais a causa delle condizioni atmosferiche. Ma perché Juan è così potenzialmente pernicioso? Perché san Giovanni Battista è l'erede dell'azteco Tlaloc e del maya Chac, il dio delle precipitazioni, della buona pioggia vivificatrice come della tempesta che travolge e uccide. «Nelle Americhe indiane la connessione del Battista con l'acqua atmosferica e superficiale è molto diffusa e non è escluso che su di essa abbia influito proprio l'identificazione di Gesù con il mais; non è forse Giovanni che versa l'acqua del battesimo sulla testa di Cristo? Ma se questi è il mais, allora Giovanni deve essere il dio della pioggia, la cui forza, ora benefica ora terribile, è comunque essenziale per la sopravvivenza delle colture. Un tale duplice e contrastante aspetto ha dato a *San Juan* le caratteristiche di un dio capriccioso e incostante»¹⁴. È Gesù (mais), dunque, ad aver bisogno di Giovanni (pioggia). Il primo dipende dal secondo; lo fa alla lettera per ragioni di vita e di morte.

La diffusione dei racconti evangelici a tutte le culture in esecuzione del mandato missionario espresso dalla chiusa di Matteo (28, 18-20) ha dato luogo a fenomeni che poco o nulla sembrano aver a che fare con il punto di partenza. Eppure per comprendere il nostro mondo bisogna conoscerli e capirli e anche chiedersi se, fatti salvi gli opportuni distinguo, questa capacità di ibridazione tra culture e religioni non si trovi, con le differenze del caso, anche alle spalle di tante pagine bibliche. Nessuna religione è un'isola, neppure quella che facciamo nostra e a cui affidiamo la nostra vita.

¹⁴ Ibidem. p. 189.

Il presente saggio è tratto dal vol. 8 - dell'anno 2015 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

DOV'È IL DESERTO

Una lettura contemporanea della figura del Battista

Debora Spini

Nel mio intervento vorrei proporre una lettura del Battista da un punto di vista forse un poco inusuale, che non sarà quello teologico, ma piuttosto politico: sotto questo angolo di osservazione, la figura di Giovanni il Battista potrebbe essere definita sinteticamente come un esempio di "fede in pubblico". Giovanni è l'esatto contrario di Nicodemo, il cristiano notturno: vuole essere visto e vuole essere ascoltato. L'immagine biblica della *vox clamantis in deserto* rimanda al tema della testimonianza profetica e più in generale ad una presa di parola pubblica, e per questo al più ampio quadro della presenza dei /lle Cristiani/e nello spazio pubblico. Un tema questo che si intreccia con questioni brucianti, quali ad esempio il dovere di testimoniare, il rispetto del pluralismo della società civile, il rapporto con il potere.

Nelle poche parole che seguiranno cercherò dunque di controbattere il tentativo di interpretare la figura del Battista come una giustificazione a un collocamento discutibile degli attori religiosi nello spazio pubblico, e come al contrario questa figura debba essere interpretata in una luce del tutto diversa.

Vorrei quindi partire da alcune considerazioni in senso amplissimo "sociologiche" relativo proprio alla presenza degli attori "religiosi" nello spazio pubblico democratico. In effetti non solo nei dibattiti teorici ma più in generale nel discorso pubblico (mediatico e non solo) si assiste oggi a una specie di *revanche* della presenza dei cristiani nello spazio pubblico¹: chi più specificamente si occupa di teoria o di scienze sociali si trova sempre più spesso a confrontarsi con la categoria di "post secolarizzazione"². Con questa espressione si indica una tesi sociologica di ampio respiro che mette profondamente in discussione le più accreditate diagnosi della modernità. Infatti secondo i grandi padri della sociologia - un nome per tutti, Max Weber - il corso naturale della modernità avrebbe portato a un progressivo indebolirsi della religione intesa come quadro di riferimento per

¹ Il termine *Revanche de Dieu* è stato usato per primo da Jilles Kepel nel suo ormai classico *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Le Seuil, 1991.

² Si veda almeno J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, il Mulino, 2000.

spiegare il "mondo" (inteso come l'insieme dei fenomeni naturali e sociali) e di conseguenza a un suo progressivo ritrarsi dalla sfera della politica. Tutto questo non significa necessariamente che nella modernità si "smettesse di credere", ma piuttosto che si credesse in modo diverso. Tipico di contesti plasmati dai processi di modernizzazione avrebbe dovuto essere la progressiva individualizzazione delle credenze religiose e il loro posizionarsi nella sfera della vita privata. Come esemplificato dal lavoro di Charles Taylor, oggi la fede non può più essere data per scontata e non può non declinarsi nei termini di una scelta profondamente personale, compiuta in un contesto irrimediabilmente segnato dal pluralismo³.

Il termine post secolarizzazione vuole riassumere una serie di importanti cambiamenti sociali e politici visibili non solo in Occidente, ma in tutto il mondo, centrati attorno a una ricomparsa della religione nello spazio sociale e politico. Le ragioni di questa ricomparsa, che a volte assume i tratti di quella vera e propria *revanche* a cui si accennava più sopra, sono in sostanza da ricondursi ai fenomeni che accompagnano la presente crisi della modernità e che spesso vengono frettolosamente raccolti sotto il termine-ombrello di globalizzazione. Fra questi particolarmente importante è la crisi dello Stato nazione e la crescente incapacità della politica di porsi come sfera di azione efficace una mancanza di efficacia che ha come conseguenza non sorprendente il declino della politica come ambito capace di dare un senso all'esistenza umana a livello individuale e collettivo.

Questa lettura sociologica non è senza antagonisti; in particolare l'Europa del centro nord sembra dirigersi in ben altra direzione rispetto a quella indicata dalle teorie della post secolarizzazione, che invece sembrano applicarsi molto bene agli Stati Uniti e all'Europa meridionale. Ma il paradigma della post secolarizzazione è oggetto di dibattiti infuocati quando dalla descrizione di fatti empiricamente riscontrabili ambisce a spostarsi nell'ambito normativo. Già da qualche anno infatti si è sviluppato un dibattito sui fondamenti dello Stato liberale o ancor più in generale della democrazia⁴. Una tesi che ha raccolto sostenitori autorevoli - e non del tutto scontati - infatti sostiene che le democrazie abbiano bisogno di guardare a qualche tipo di "fede" e di sguardo verso la trascendenza perché altrimenti non avrebbero a disposizione un sostrato valoriale abbastanza forte da assicurare legami sociali significativi e duraturi. Dalle democrazie secolari si alzerebbe quindi un appello alla religione - il che, nel caso del nostro paese, significa necessariamente al Cristianesimo - perché faccia in certo senso da *provider* di valori e di prospettive di senso a una politica altrimenti impoverita e arida.

³ C. Taylor, *L'età secolare*, ed. italiana a c.d. P. Costa, Milano, Feltrinelli, 2007.

⁴ J. Habermas, *I fondamenti prepolitici dello Stato liberale*, in J. Ratzinger-J. Habermas, *Etica, Religione e Stato liberale*, (2004) a c.d. di M. Nicoletti, Brescia, Morcelliana, 2005, e E-W Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a c.d. G. Preterossi, Roma-Bari, Laterza, 2007.

Il mio tentativo di lettura politica della figura del Battista si pone implicitamente in relazione a questo dibattito - e naturalmente il mio interesse si concentra più sulla tesi normativa che non sulla teoria sociologica. Come è stato detto proprio nel corso di questo convegno, Giovanni il Battista è l'ultimo dei profeti e il primo dei testimoni. Per una rilettura politica è dunque assolutamente necessario ricollocarne la figura nello spazio individuato da questi due assi: testimonianza e profetismo. La testimonianza e il profetismo possono essere distinti in questo caso per il loro rapporto con il tempo: la testimonianza è la proclamazione di qualcosa che si è visto o udito. La profezia annuncia qualcosa che sta arrivando, che deve ancora venire: infatti il testo di Matteo parla del regno di Dio che è in mezzo a noi sin dai giorni del Battista (Mt 11:12). La specificità della parola profetica non si manifesta solo nel rapporto con il tempo, quanto piuttosto nel suo posizionamento per così dire "spaziale": il profeta parla sempre per così dire dall'alto in basso. Infatti il profeta parla dall'alto in basso perché parla sempre dalla posizione di chi si colloca antagonisticamente rispetto al potere. Il profeta appare nei momenti di crisi: non parla di ordine, ma di cambiamenti radicali, di sovvertimenti, e della necessità di "cambiare rotta". Il profeta quindi appare sempre nei momenti di crisi. Ma i momenti "critici", se si guarda all'etimologia del termine "crisi", non sono necessariamente momenti di decadenza. Crisi infatti non è sinonimo di morte e dissoluzione, ma piuttosto è il momento delle scelte radicali, il tempo che chiama ad un giudizio. In questo senso il Battista è figura profetica, e non solo perché annuncia il futuro - la predicazione di Gesù, l'avvento del regno di Dio - ma perché pone la necessità di scelte radicali di un cambiamento di rotta: la fede convertita appunto di cui parla il titolo di questo incontro.

La narrazione biblica nel suo complesso pone dunque la figura del Battista in questa prospettiva - del sovvertimento e non dell'ordine - ben visibile sin dal primo segno della sua esistenza, che avviene al momento dell'incontro fra Maria ed Elisabetta. È anche la stessa occasione in cui Maria innalza il suo canto di lode, il Magnificat, che infatti è tutto centrato sul rovesciamento delle relazioni di "basso" e di "alto": ed è questo canto sovversivo che incornicia le vite non ancora iniziate di Gesù e di Giovanni il Battista. Il Battista dunque parla come chi ha con il potere una relazione più che problematica - propria di chi si colloca "in basso" rispetto al potere e non certo dal punto di vista di chi col potere si è "accomodato", e la relazione antagonista con il potere è il filo rosso della sua vita, che infatti si conclude tragicamente in una prigione.

Oltre che dal basso il Battista parla da un "fuori", da un luogo altro. Nel racconto di Luca e di Matteo il Battista è la *vox clamantis in deserto* che non sa se verrà ascoltata. Non è un caso che la predicazione del Battista avvenga nel deserto, poiché nella narrazione biblica il deserto non è un luogo come un altro, e non solo perché è impervio e inospitale, ma in quanto è l'opposto di Gerusalemme. Il deserto è un luogo di esilio e viaggio, ma è anche il luogo nel quale avvengono gli incontri importanti - si pensi al libro dell'Esodo, nel quale il popolo d'Israele costruisce la propria identità in relazione con Dio

durante il lungo e faticoso cammino verso la liberazione. Nel testo biblico, in conclusione, il deserto è il luogo dove Dio parla.

E dunque cosa può essere il deserto oggi, dove è oggi il luogo dove avvengono gli incontri? E cosa può significare rendere testimonianza profetica nel contesto attuale, anzi più precisamente nel contesto delle nostre democrazie avanzate? In particolare credo sia importante rispondere a questa domanda mantenendo il riferimento alla condizione di post secolarizzazione. Ad un primo sguardo questa sembrerebbe essere la condizione più favorevole. Oggi il posizionamento delle confessioni religiose nello spazio pubblico sta cambiando. Là dove il liberalismo tradizionale le confinava nell'ambito della vita privata, oggi le comunità religiose sono partecipanti a pieno titolo della vita civica delle nostre democrazie; anzi, come si accennava più sopra, si guarda alla "religione" come l'ultima sponda per democrazie altrimenti in affanno. Come definire questa situazione? Definirla come una grande occasione è la reazione più immediata, direi spontanea. Non solo gli attori "religiosi" vengono ammessi come membri a pieno titolo della società civile: viene loro riconosciuto addirittura il ruolo di guida morale della società. Ma questa posizione di vantaggio può essere anche una grande tentazione.

Se infatti vogliono presentarsi come serbatoio di principi morali per tutta la società implica che le comunità religiose non possono esimersi dal sottoporsi a quello che Habermas già definiva il test del pluralismo. In altri termini, gli attori religiosi non possono gettare nel bel mezzo dell'agone politico il riferimento al nucleo vivo e palpitante della Fede, per sua natura misteriosa e indimostrabile. Le religioni che volessero rivendicare una vocazione di guida per tutta la società nel suo insieme non potrebbero che accontentarsi di elaborare una sorta di *koiné* morale, in nome di principi vagamente condivisibili (il valore della persona umana, oppure la legge naturale). Ad uno sguardo più critico, dovrebbero rassegnarsi ad essere non solo e non tanto testimoni del Regno di Dio, quanto piuttosto interpreti di "valori" di "identità culturali", compensandosi con la dubbia soddisfazione di una sorta di rivalsa tardiva nei confronti della democrazia secolare. Ancora più dubbia una situazione in cui le comunità religiose, nel loro tentativo di porsi come agenzia morale della società nel suo complesso si dovessero trovare mescolate con la dimensione del potere politico - un rischio questo meno lontano di quanto non si creda anche nelle nostre democrazie avanzate - nel tentativo di fare da consigliere dei soggetti a cui spetta la funzione di governo. L'autorità politica, anche la più democraticamente fondata, usa strumenti ben diversi da quelli che sono propri degli attori sociali e, che in ultima istanza possono includere anche la coercizione e pertanto drasticamente.

Cedere alla tentazione di avvantaggiarsi della crisi profonda del politico dunque non porterebbe solo a una svalutazione della politica ma anche dell'esplosività del messaggio evangelico: quella che poteva sembrare una posizione di vantaggio si rivela invece come una perdita della specificità della testimonianza cristiana. La Parola di Dio e l'annuncio del Regno infatti non possono essere tradotti semplicemente in "valori" e in

terreno di costruzione di identità comuni in soccorso di una politica esausta. L'impegno sociale e politico delle Chiese nasce da una spinta profetica: per mantenere la sua forza e la sua esplosività, la testimonianza cristiana continui ad essere proclamata nel "deserto" e non a Gerusalemme e cioè mantenersi in certo senso in un "altrove".

Questo non significa l'autoespulsione dal mondo, quanto piuttosto la scelta consapevole di una collocazione. Le Chiese non solo possono, ma devono considerarsi parte della società civile, nella quale agire facendo uso degli strumenti che le sono propri, in particolare ciò che Habermas ha definito la forza del migliore argomento. Nei dibattiti pubblici della società civile collettività e individui mettono in gioco la propria identità, creando così uno spazio irrimediabilmente plurale. Questo spazio della società civile deve essere secolare non perché stupidamente allergico alle sensibilità chiamiamole così "religiose", ma proprio perché aperto all'accoglienza di identità che si fanno diverse. Ed è questo lo spazio in cui le comunità cristiane sono chiamate a dare testimonianza, accogliendo non solo coraggiosamente ma anche e soprattutto gioiosamente una condizione di pluralismo secolare.

Il presente saggio è tratto dal vol. 8 - dell'anno 2015 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

LA 'RESA' DEL BATTISTA

Giovanni Pernigotto

Questa terza giornata di studio dei 'Profili cristiani', dedicata al Battista, prevede, come di consueto, non certo una sintesi, bensì una sorta di ricapitolazione dei precedenti incontri. Anche circa questo testimone di Gesù di Nazareth, protagonista di non pochi episodi scritturistici, ci poniamo la medesima domanda, quella già affrontata nei casi precedenti legati alla figura di Nicodemo e alla donna siro-fenicia: che cosa rappresenta o può rappresentare Giovanni per il pensiero cristiano odierno? O meglio: lo sguardo e l'analisi di questo profilo cosa suggerisce al 'credente' d'oggi, ai modi di trasposizione di tale adesione credente?

I tre relatori di questo ricco pomeriggio già ci hanno offerto delle piste chiare, classiche per un verso, inaspettate e originali per altri versi.

Da questo percorso, breve nella sua intensità, sono emersi tratti specifici di una 'figura ponte': il primo passaggio, quello biblico, ci ha ricordato come Giovanni sia l'uomo dei due testamenti, la memoria e la profezia, l'irruenza del divino e insieme la debolezza dell'umano. È il meglio dell'antico, anzi il meglio dell'umano possibile ('nessuno più grande di lui tra i nati di donna', ricorda Mt 11) e insieme – come Gesù stesso continua – il più piccolo del Regno. Una fede, la sua, che attraversa i secoli. Ma non solo: come si è visto nella seconda relazione, la sua figura è simbolica, diremmo globale, trasversale alle originalità del nostro mondo contemporaneo, potenzialmente significativa per la diversità delle culture, pur se storicamente determinata. Infine, il terzo approfondimento ci ha mostrato come Giovanni sia una figura ponte per un ulteriore luogo simbolico, per quella 'deserticità' che connota più di altri paradigmi le relazioni umane, famigliari, religiose, culturali e 'politiche' di questo nostro tempo.

Cosa aggiungere, allora? Se è concesso, una parola che, a percorso ormai concluso, rilegga il titolo di questa giornata: perché parlare di una fede 'convertita', nel caso del Battista? Una prima risposta, nella sua banalità: pure Giovanni ha dovuto percorrere una strada desertica, non tanto quella a ridosso del Giordano, o ai bordi delle comunità esseniche, ma quella del dubbio. Occorre uscire da una certa iconografia giovannea, che mostra il Battista come il sicuro precursore senza macchia e senza paura. Proprio perché

figura ponte di mondi apparentemente in contrasto tra loro, nemmeno a lui è risparmiata la fatica del credere. Anzi, per certi versi il suo sforzo è maggiore di altri, paragonabile forse a quello del fariseo Nicodemo, più che a quello audace ma umanamente immediato della donna cananea.

Per spiegarci meglio, occorre tornare alla parola pronunciata poco fa: Giovanni e il dubbio. A prima vista, però, e soprattutto all'inizio, Giovanni sembra l'uomo – anzi il profeta – più sicuro di sempre. L'iconografia classica lo mostra fin da fanciullo segnalare senza incertezze con il dito indice il Cristo. Nei dipinti dedicati alla predicazione desertica, si vede di norma il Giovanni ruvido, saldo nella sua convinzione, indefettibile nella sua proclamazione. Nell'episodio del Battesimo di Gesù, Battista è il sacerdote del Regno nuovo, il segnalatore della Verità. È colui che non teme i potenti, fustigando i costumi dei ricchi e svergognando i comportamenti ipocriti delle istituzioni giudaiche. Un uomo tutto d'un pezzo, un predicatore incorruttibile.

Poi, una volta in carcere, vi è l'episodio del dubbio, rivolto a Gesù: 'Sei tu quello che devi venire da Dio? Oppure, dobbiamo aspettare qualcun altro?'

Senza forzare troppo il testo: qui rintracciamo il percorso interiore di Giovanni. In un certo senso, senza quel dubbio, Giovanni sarebbe 'inutile' alla nostra indagine, o quanto meno la lascerebbe incompleta. Senza quel dubbio, infatti, si dovrebbe parlare di un Giovanni così rigido nella sua morale, così fedele ai suoi principi, da sfiorare un fondamentalismo ante-litteram (o, come opportunamente precisa Debora Spini, un vero e proprio radicalismo etico e religioso).

In realtà, Giovanni vive a modo suo il quesito che, presto o tardi, si affaccia alla mente di ogni vero credente. Non si tratta qui tanto di un radicalismo integralista in termini di contenuto. È più che altro un atteggiamento, uno 'stile', come fin dall'inizio ci è piaciuto descrivere i 'profili' del credente oggi. Il credente – il pensatore, il filosofo, l'uomo religioso – si affeziona talmente non tanto alle verità in cui crede, ma al suo modo di crederci, da non lasciar spazio al 'nuovo' di Dio: un Dio che non si lascia afferrare negli schemi predisposti – nemmeno quelli santi e rigorosi del Battista – e che costringe a rivedere la posizione del credente, mettendo in dubbio le sue presunte certezze. Questo processo in Giovanni è altamente drammatico: lui predica un certo Messia, e arriva Gesù con uno stile ben diverso; lui si aspetta la conversione del popolo, dei sacerdoti, dei re, e in realtà si trova lui costretto a convertirsi a una modalità di credere che spiazza le sue categorie; lui vorrebbe indicare l'Agnello di Dio ai suoi discepoli – e in realtà lo fa! – e però è invitato a sua volta a guardare gli effetti dell'opera e della predicazione di un Messia ben diverso. 'Dite a Giovanni... i ciechi vedono!'...

In definitiva, non entra in crisi solo un dettaglio della fede del Battista, ma il cuore stesso del suo credere: il Dio di Gesù non corrisponde al suo, e nel conflitto questi due modi di intendere Dio Giovanni sembra confondersi, al limite della rabbia.

Occorre essere grati agli estensori dei testi evangelici per aver lasciato emergere tale stato di incredulità in uno degli uomini più vevoli presenti in essi.

Solo che pure a noi lettori rimane un dubbio: viene infatti occultata nel testo di Luca la reazione del Battista alle parole – dure e nello stesso tempo confortanti – a lui indirizzate dal Nazareno. Ma poco importa. La beatitudine indicata da Gesù: ‘... e beato chiunque non si scandalizza di me!’, conta sia per il percorso di Giovanni, sia per quello di ogni credente di allora e di sempre.

A ogni credente capita – ‘deve’ capitare – di trovarsi nella situazione del Battista, ovvero quella di considerare la parola evangelica come un inciampo. Ciò significa letteralmente il termine ‘scandalo’: pietra di inciampo. Anche un rigoroso profeta come Giovanni inciampa nell’inedito di Dio. E non trova facili risposte. A suo merito, continua però a cercarle.

E sul versante dei contenuti del credere? Che immagine di Dio si avvicina – parrebbe – a quella portata dal suo Cristo (e in parte non corrispondente ai desiderata del Battista)? Lo stesso Gesù sembra in realtà dar ragione al suo precursore (nello specifico all’“ecce homo” con cui il Battista aveva rivelato Gesù ai suoi): è nei segni di guarigione e di misericordia, cioè nell’umanità stessa di Gesù, il luogo vero della presenza di Dio nel mondo, come ben sintetizzerà il Prologo del quarto vangelo.

Ci piace pensare che il Battista, su questo versante, non si sia arreso tanto a Erode, quanto a questo modo nuovo di intendere Dio. Chiamandolo infine con lo stesso nome – per lui in modo probabilmente inaspettato – con cui suo cugino lo chiama: Padre.

Per il credente di oggi, non meno che per quelli delle generazioni passate, Giovanni diviene il prototipo non soltanto della riconciliazione tra primo e secondo testamento, ma tra l’adesione fedele alla giustizia di Dio e la consegna umile e grata al suo amore. In più, per i nostri contemporanei, il dubbio di Giovanni diviene motivo di ricerca: in un’epoca, come la nostra, minacciata da ritorni fondamentalisti – manifesti o più occulti e sottili – che riguardano non solo le fedi ‘altre’, ma l’essenza stessa del cristianesimo, il dubitare di Dio, o meglio dei nostri modi di intenderlo e di annunciarlo, diviene esercizio di onestà intellettuale e fonte di inattesa riconciliazione.

Bonhoffer sintetizzava la vita del credente come una continua lotta tra resistenza e resa. Non sbagliamo, se annoveriamo tra i campioni di tale lotta (e tra i vincitori), colui che seppe arrendersi all’Imprevedibile.

Il presente saggio è tratto dal vol. 8 - dell'anno 2015 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.