

«GESÙ E LE DONNE» DI M. GARZONIO(*)

SOMMARIO: I. Dal punto di vista teologico-sistemático. 1. *Il progetto*. 2. *Alcune annotazioni*. - II. Da una prospettiva esegetica.

I. DAL PUNTO DI VISTA TEOLOGICO-SISTEMATICO

Lo scritto di M. Garzonio è caratteristicamente introdotto da una citazione di C. G. Jung: ciò dice subito (accanto al fatto che l'Autore è analista junghiano) che l'opera intende collocarsi, da un punto di vista metodologico generale, su un terreno legato al mondo della psicanalisi, facendo uso delle relative categorie e strumenti di ricerca.

Ora, si deve innanzitutto dire che la lettura in particolare dei racconti evangelici e della vita di Gesù in prospettiva e con sensibilità psicanalitiche è ormai interesse abbastanza diffuso e consolidato: basti richiamare, a titolo unicamente esemplificativo, le ricerche per alcuni versi programmatiche condotte in Francia da F. Dolto e G. Sévérin alla fine degli anni settanta, ricerche diffuse in Italia da Rizzoli con le pubblicazioni (curate dai due Autori) *Psicanalisi del Vangelo* e *La libertà d'amare* (Milano, rispettivamente 1978 e 1979), e, per quanto concerne la Germania, la produzione recente e attuale del teologo e psicoterapeuta E. Drewermann, che ha appena edito due volumi dedicati al vangelo di Marco, letto appunto in chiave psicoanalitica (*Das Markusevangelium*, Olten 1987-1989).

L'opera che intendiamo presentare si colloca quindi in un ambito tutt'altro che estemporaneo: può anzi contare su un retroterra a suo modo consistente e articolato.

Caratteristico delle pagine che abbiamo in esame è il dedicare attenzione a un aspetto specifico, appunto «Gesù e le donne»: ora, anche quest'ultima è tematica parecchio attuale, sintomo di una sensibilità nuova e legata a problematiche che si pongono alla coscienza credente con i caratteri della novità.

Assumere tali problematiche, approfondirle e presentare i risultati della propria ricerca è indice di capacità di attenzione all'oggi e di sintonia con ciò che si muove all'interno della coscienza dell'uomo contemporaneo: anche per questo lo scritto di M. Garzonio merita considerazione.

(*) M. GARZONIO, *Gesù e le donne*, Milano, Rizzoli, 1990.

1. Il progetto

Gli elementi fondamentali che sostengono la trama di tutta l'opera sono sostanzialmente due: e vengono presentati con chiarezza fin dall'*Introduzione*.

Il primo elemento è che ci sono tappe nella vicenda umana di Gesù, momenti di sviluppo e di crescita, passi in avanti compiuti in piena coscienza e consapevolezza: «L'ipotesi del libro è [...] che sia possibile ricavare dentro le narrazioni evangeliche alcune tappe [...]. Il Gesù raccontato dai Vangeli passa attraverso alcune trasformazioni» (pp. 8 s).

Il secondo elemento è che alcune di tali tappe sono segnate dall'incontro con donne, e precisamente questi incontri il nostro Autore vuole approfondire: qui «l'ipotesi è che l'esperienza del Gesù-uomo dei Vangeli da quei contatti esca arricchita negli atteggiamenti, nei comportamenti, nei modi di pensare. Nel Dio che scende in terra, che diviene offerta e dono, la "nuova legge", il segno della Nuova Alleanza ricostituita, è anche questo: un non vivere la religione soltanto al maschile» (p. 9).

Diciamo subito che, dal punto di vista della teologia sistematica, in questo caso in particolare dal punto di vista della cristologia, entrambi gli elementi richiamati ci sembrano del tutto pertinenti: sia pure in misura e con gradualità diverse.

Segnatamente tutto il primo discorso si pone in obiettiva consonanza con il recupero in profondità della pienezza della umanità del Salvatore, recupero che ha segnato e segna non certo in superficie il rinnovamento cristologico recente: si deve dire anzi che ne costituisce uno dei tratti caratterizzanti. L'affermazione della verità della dimensione umana del Figlio di Dio fatto uomo è affermazione che da sempre ha contraddistinto l'ortodossia nei confronti delle eresie più diverse: dalla visione doceta o gnostica fino al monofisismo vero e proprio. In tale prospettiva la presa di posizione soprattutto calcedonese rappresenta senz'altro un chiarimento indiscutibilmente "puntuale": Gesù non è solo consostanziale al Padre, come sancito a Nicea, è anche consostanziale a noi, non è solo vero Dio, ma anche vero uomo. Ma va osservato che la contenutizzazione e la valorizzazione concreta di questa affermazione ha frequentemente subito in seguito drastiche riduzioni: spesso il Figlio di Dio era più un Dio in livrea di uomo che un Verbo veramente incarnato. In particolare la sua reale crescita umana ha incontrato notevolissime difficoltà a essere affermata: in una visione nella quale era sì chiaro che Gesù era uomo, ma soprattutto era evidente che era anche (e primariamente) Dio, diventava difficile (per non dire praticamente impossibile) parlare di un "incremento" nella dimensione umana del Salvatore. Basti richiamare, in proposito, tutta la tematica della «scienza di Cristo», e il modo con il quale simile tematica veniva normalmente trattata, segnatamente nel manuale: un modo tutto teso ad ampliarne il più possibile i confini e i contenuti.

Il recente rinnovamento cristologico ha dedicato approfondita attenzione anche a tutto ciò che riguarda la piena umanità di Gesù: espressioni come quella di Lc 2,52 («E Gesù cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio

e agli uomini») ritrovano, nella riflessione attuale, il loro pieno diritto di cittadinanza.

E non è solo a tema la piena umanità di Gesù: è la concretezza della sua vicenda storica che costituisce attualmente il punto di riferimento di tutto il discorso. È ciò cui allude la tematica della singolarità di Cristo, di recente introdotta nelle trattazioni di cristologia: l'approfondimento del mistero del Figlio di Dio fatto uomo ha al suo centro non semplicemente un uomo Dio, una generica struttura teandrica, bensì Gesù di Nazaret, nella «tipicità» della sua vicenda storica conclusa dalla Pasqua. È interessante notare che proprio questa è la trama lungo la quale si svolge tutta la ricerca di M. Garzonio: è analizzata precisamente la vita pubblica di Cristo, fino alla sua morte e alla sua risurrezione.

Ma anche per quanto concerne il secondo elemento richiamato, e cioè il rapporto di Gesù con il mondo femminile, si deve dire che è dotato non solo di interesse, ma pure di fondamento nel discorso cristologico propriamente detto: a partire da diversi punti di vista.

La reale «mascolinità» di Cristo viene di fatto resa, a livello linguistico (e non solo a livello linguistico) con «vera umanità»: del Figlio di Dio incarnato si dice che si è fatto *uomo*, non *maschio*, *ánthropos*, non *anér*, *homo*, non *vir*. E quando i Padri vogliono esprimere riassuntivamente tutta l'opera divina di salvezza, affermano spesso che *Deus factus est homo, ut homo fieret Deus* («Dio si è fatto uomo, perché l'uomo potesse diventare Dio»): ora, nella seconda parte dell'espressione, *homo* fa evidentemente riferimento sia all'uomo che alla donna.

Alla tematica di Gesù vera «immagine di Dio» (Col 1) bisogna dare tutta la pregnanza derivante dal fatto che «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò» (Gn 1,27); e quando il Nuovo Testamento parla di Cristo come «uomo perfetto», non si deve dimenticare che tale «perfezione» rimane punto di riferimento *alla stesso modo* sia per i maschi che per le femmine.

In altre parole: «nel Dio che scende in terra, che diviene offerta e dono, la «nuova legge», il segno della Nuova Alleanza ricostituita, è anche questo: un non vivere la religione soltanto al maschile» (*cit.*).

Ora, tutto ciò che permette di comprendere meglio e per così dire di «contenutizzare» simile dato è obiettivamente benvenuto: nel senso che contribuisce a chiarire un elemento nella nostra fede cristiana, della nostra fede in Cristo.

Precisamente su questo versante si colloca il nostro Autore con la sua ricerca.

2. Alcune annotazioni

Chiarita la pertinenza e il fondamento del progetto in quanto tale, qualche osservazione riguardante la sua concreta esecuzione: sempre dal punto di vista che è a tema della nostra attenzione, e cioè la prospettiva più direttamente teologico-cristologica.

Diciamo subito che anche qui il discorso globale ci trova fondamentalmente consenzienti: abbiamo già osservato che prendere come «asse centrale» di ricerca lo snodarsi della vicenda storica di Cristo nel suo concreto sviluppo è in consonanza con una delle acquisizioni significative del rinnovamento cristologico attuale. Le puntualizzazioni che seguono si collocano quindi nel contesto e a partire da tale consenso di fondo.

In concreto, un'annotazione per ciascuno dei due elementi precedentemente richiamati; e due considerazioni più generali.

A proposito del primo elemento, riguardante la crescita di Gesù, il suo maturare per tappe, il suo evolversi, dal nostro punto di osservazione manterremmo in termini più complessi il rapporto imparare/insegnare ("crescere con" gli altri ed "essere punto di riferimento per" gli altri) nel Rabbi di Nazaret: nel senso che entrambi gli aspetti sono presenti e devono essere valorizzati.

In tutta l'opera è decisamente sottolineato l'imparare da parte del Figlio dell'uomo, il suo "camminare" con gli altri e mediante gli altri (in particolare con l'apporto del "mondo" femminile). È però in ogni caso richiamato anche il suo insegnare, segnatamente introducendosi al capitolo che ripercorre le tappe per così dire salienti della vita pubblica di Cristo: «Gesù fa emergere...», «Gesù legittima...», «nell'azione tipica di predicazione, di annuncio, di testimonianza [...], Gesù valorizza...» (pp. 73 ss).

Ora, a parte il deciso sbilanciamento, nello scritto in esame, a favore dell'imparare da parte del Maestro, il modo con cui viene articolato il legame esperienza-insegnamento in Gesù ci sembra troppo rigido: nel senso che non rende ragione pienamente della globalità dei dati che pure vengono offerti.

Quando l'imparare (il crescere, il fare esperienza personale) da parte del Figlio di Dio incarnato viene presentato comunque come "precedente" (a un certo punto nel libro si afferma che «due sono gli episodi principali che aiutano a comprendere la trasformazione che si attua in Gesù e quindi nel messaggio di cui si fa portatore»: p. 97, sottolineatura nostra) e/o come «premessa» per l'insegnamento da parte di Lui («Dall'esame di parole e di atteggiamenti delle donne [...] e dalla verifica delle modalità adottate in ogni situazione da Gesù sarà possibile accostarsi all'esperienza vissuta dal nuovo rabbi nel vivere l'incontro con il femminile. È la premessa, questa, per ogni considerazione più generale che poi si voglia svolgere sull'argomento»: p. 77), tutto ciò ci sembra appunto troppo rigido: perché non rende contemporaneamente ragione anche dell'altro aspetto, almeno "complementare".

La cosa ha la sua importanza nel senso che una attenta calibratura del legame imparare-insegnare può permettere un migliore accesso al mistero della persona stessa del Rabbi di Nazaret: quella sua notevole disponibilità, che non si riscontra in altri, a "evolvere", quella sua straordinaria capacità di non essere legato ai pregiudizi dominanti la sua epoca, qualità che sono le "condizioni" per la sua crescita, per un verso si radicano, per un altro verso illuminano il suo essere "più che uomo", ossia, se lette in profondità e al livello del loro fondamento ontologico, contribuiscono precisamente a lumeggiare il fatto che questo Figlio dell'uomo non è solo un figlio dell'uo-

mo, è in realtà il Figlio di Dio («L'uomo-Dio *che trasforma* e che, ponendosi in relazione, si fa disponibile alle sollecitazioni dell'altro»: p. 154, sottolineatura nostra).

Per quanto concerne il secondo elemento, e cioè il rapporto di Gesù con il mondo femminile, parleremmo anche qui di un aliquale sbilanciamento: alcuni aspetti ci sembra tendano a essere maggiorati.

È ripetutamente sottolineata la funzione delle donne all'interno della cerchia dei discepoli di Cristo: si può anzi per un certo verso dire che precisamente la valorizzazione di tale funzione costituisce la tesi e il contributo di fondo dell'opera in esame. Ma non viene praticamente mai menzionato il fatto che Gesù non ha scelto nessuna donna tra i Dodici: fra questi ultimi non è presente alcuna figura femminile. Tra i discepoli sì: non tra gli Apostoli. Simile dato di fatto costituisce certamente questione che deve essere interpretata: nel senso che ne devono essere approfondite le ragioni, il significato, la valenza... È però un dato di fatto che non può essere sottaciuto: pena la non aderenza al quadro reale emergente dal Nuovo Testamento. Se si vogliono far camminare i problemi e, nel caso, avviarli a soluzione, presupposto irrinunciabile è affrontarli per quel che sono.

In questo caso cioè gli elementi riguardanti la presenza e l'apporto del mondo femminile tendono, per alcuni versi, a essere maggiorati: rispetto alla realtà delle cose.

In tale ordine di considerazioni quanto scritto, in riferimento all'episodio di Cana, a proposito di Maria, la madre di Gesù: «Non è una semplice opera di "intercessione" quella che presta. È riduttivo e frutto di una devozione poco consapevole confinare Maria nel ruolo di mediatrice. Maria di Nazaret è protagonista tanto quanto il figlio di ciò che accade al banchetto» (p. 50) è, *dal punto di vista teologico*, semplicemente insostenibile: abbisogna senz'altro di precisazioni.

Il rimando all'episodio di Cana ci introduce alle due osservazioni più generali.

Si deve innanzitutto dire che è tutto l'episodio in questione che tende, globalmente, a essere sovradimensionato: sono addirittura due i capitoli del libro a esso interamente dedicati, e la trattazione viene introdotta con l'affermazione: «A Cana incomincia la vita pubblica di Gesù» (p. 15). È vero che subito dopo viene detto che in realtà «l'episodio di Cana è incastonato tra due momenti costitutivi nella vicenda di Gesù: il battesimo e le rivelazioni pubbliche ai discepoli, alla folla...» (p. 16); ma, appunto, ci pare che il rapporto tra Cana e in particolare il battesimo di Cristo non sia ben equilibrato. Ora, la considerazione specifica di quest'ultimo avvenimento (si vedano in proposito le pp. 70-75), anche se non contrassegnato da presenze femminili, avrebbe però portato l'attenzione nella direzione di un discorso trinitario: contesto, questo, non certo secondario per comprendere la vicenda e la figura del Figlio di Dio fatto uomo. Ciò vale soprattutto per la relazione Gesù-Padre; che è pure una relazione non priva di interesse, crediamo, per chi, come l'Autore, si muove in una prospettiva che vuole considerare le cose anche tenendo conto di istanze metodologiche di tipo psicologico-psicanalitico (si vedano, per esempio, gli accenni di pp. 29 s).

Ci chiediamo se su tale sfondo trinitario, approfondito evidentemente in riferimento non solo al battesimo di Gesù, ma a tutta la sua vicenda storica (sono presenti, nell'opera in esame, pagine interessanti dedicate allo Spirito Santo: pp. 70 ss, 102 s...), lo stesso apporto del femminile non sarebbe risultato più «situato»: in ogni caso, inserito nel suo contesto reale.

Sviluppando in particolare il versante dei rapporti Gesù-Padre e, più in genere, il discorso sul Dio rivelato da Gesù, sarebbe stato possibile anche, crediamo (ed è la seconda osservazione generale) articolare meglio, collocandolo in un quadro più vasto, il tema dei legami Antico-Nuovo Testamento: tema che, nel libro in questione, rimane non ben calibrato. Si va da affermazioni che mettono in luce unilateralmente la continuità tra i due Testamenti (si vedano segnatamente le pp. 69 ss, dove si parla dell'«esperienza delle radici»), ad affermazioni che invece suppongono una netta discontinuità: alcune delle attese con indubbie radici anticotestamentarie finiscono per essere qualificate come «lato oscuro» (p. 28) dell'esperienza del Rabbi di Nazaret neotestamentario.

L'approfondimento, anche se in termini non esaustivi, della tematica del Dio che si rivela già nell'Antico Testamento e viene definitivamente manifestato da Gesù e in Gesù, con gli elementi di discontinuità, di rottura, ma nel medesimo tempo di continuità che tutto ciò comporta, avrebbe fornito un quadro più globale e comprensivo all'interno del quale muoversi; del resto, per stare al tema specifico dell'opera in esame, è il nostro Autore stesso a sottolineare che il rapporto, nel Nuovo Testamento, di Gesù col mondo femminile non è senza legami con una rivelazione già anticotestamentaria che «parla in più occasioni di Dio che ricorre all'apporto di donne, in momenti particolari, quando si verificano passaggi significativi o eventi trasformativi» (p. 24; cfr anche p. 68): ma la cosa rimane allo stato di accenno, senza ulteriori riprese.

Le osservazioni avanzate sono con ogni evidenza nella linea di un invito a continuare e ad approfondire il discorso: partono cioè dalla convinzione di una fondamentale pertinenza e fondatezza della ricerca effettuata nello scritto che abbiamo esaminato e dei risultati in esso offerti.

La strada percorsa dal nostro Autore ci sembra profondamente diversa da quella battuta da altri contributi in materia, contributi che tendono ormai a diventare numerosi, ma dove la quantità non sempre va di pari passo con la qualità.

Il caso di *Gesù e le donne* di M. Garzonio ci pare notevolmente differente: per questo auspichiamo di poter leggere ulteriori pubblicazioni dell'Autore.

MARIO SERENTHÀ

Seminario Arcivescovile - Venegono Inferiore (VA)

II. DA UNA PROSPETTIVA ESEGETICA

Il lavoro di Marco Garzonio, interessante e ben scritto, chiama più volte direttamente in causa gli «esegeti», una qualifica che nel libro risuona qua e là e lascia echeggiare, insieme ad una velata venerazione, un'armonica di delicata ironia per i loro commenti «monumentali».

Dobbiamo riconoscere anzitutto la possibile fecondità di un approccio psicanalitico al testo biblico, nel nostro caso al «Gesù raccontato» dai quattro vangeli canonici. Se è vero che «la Scrittura cresce con chi la legge» — e l'A. l'ha voluto ricordare con la citazione di Gregorio Magno posta a cappello delle conclusioni del libro —, potenzialmente tutti gli strumenti a disposizione del lettore possono gettare nuova luce sull'«interpretazione infinita» della Parola, mostrando che sono davvero «inesauribili le risorse [...]» e quindi gli stimoli alla vera intelligenza a ritrovare elementi fecondi per il presente e per il futuro» (p. 155).

D'altra parte, non tutte le metodologie psicanalitiche sono ugualmente feconde per il nostro campo d'indagine. È ben diverso il risultato di chi affronta il testo biblico, sulla scia di Sigmund Freud, vedendo anche nella religione biblica una nevrosi ossessiva repressa che va smascherata attraverso la coscientizzazione del soggetto, da colui che scorge in essa, come Carl Gustav Jung, una reliquia del bisogno di trascendenza che appartiene all'umanità dell'uomo come tale e si articola in un linguaggio simbolico archetipico. Garzonio è analista junghiano. E ciò gli permette di valorizzare il cammino di trasformazione di Gesù, leggendovi l'esemplare parametro dinamico del «processo di individuazione».

Va anche riconosciuto che il ricorso ad un'ermeneutica psicanalitica può avere esiti qualitativamente opposti, a seconda del diverso apprezzamento della previa analisi storico-letteraria. Ci si può accostare al testo biblico senza eccessiva attenzione ai risultati di una seria esegesi, riducendo il testo ad «occasione» per riaffermare le proprie tesi, com'è — per alcuni aspetti — il caso di F. Dolto - G. Sévérin, *Psicanalisi del Vangelo*, Milano, Rizzoli, 1978; oppure con la psicanalisi si può avere la pretesa di proporre la «vera» e definitiva interpretazione, rendendo l'inconscio stesso quasi fonte della rivelazione, come sembra fare nelle sue numerose opere Eugen Drewermann⁽¹⁾; oppure si può pensare ad una correlazione tra interpretazione storica e psicanalisi, applicando al risultato dell'esegesi l'apparato analitico di cui si dispone. È la linea seguita da Garzonio. L'equilibrio tra approccio storico-letterario e griglia di valutazione psicanalitica sta alla base della tesi fondamentale del suo libro: «L'uomo-Dio che trasforma e che, ponendosi in relazione, si fa disponibile alle sollecitazioni dell'altro: questa è in un certo senso la «morale» che emerge dalla lezione del rapporto tra Gesù e le donne» (p. 154). È un equilibrio cercato dall'A., difficile da man-

(1) Per una presentazione critica dell'impostazione metodologica di Drewermann si può vedere la recente nota di J. GNILKA, *Psicologia del profondo ed esegesi*, «Rivista Biblica» 38 (1990) 3-12.

tenere, talvolta sbilanciato. Le note che seguiranno, scritte da un punto di vista esegetico, non lo vogliono offuscare. Proprio perché si tratta di un lavoro sostanzialmente corretto, vorremmo entrare in dialogo su qualche punto, lasciando agli esperti di psicologia la valutazione di merito circa la griglia analitica utilizzata.

È già stato rilevato nella nota precedente l'eccessivo peso dato alle nozze di Cana, episodio proprio del quarto vangelo. Va certamente apprezzata dal punto di vista critico l'idea di presentare il ruolo di Maria nei vangeli dell'infanzia a modo di *flashback*, partendo dal momento che inaugura la «manifestazione» pubblica di Gesù nel vangelo di Giovanni (cfr. pp. 17 e 21). Ma, proprio dalla scelta dell'episodio di Cana come punto di riferimento costante, emerge un rischio che trapela anche altrove: unire le diverse notazioni degli evangelisti e analizzarle con la griglia analitica valutativa, quasi «sciolte» dal loro contesto teologico che le determina, come fossero tessere sparse di un unico mosaico. È chiaro che i dati offerti dagli evangelisti si possono — e, dal punto di vista della fede, si devono — leggere e valutare unitariamente, ma non bisogna dimenticare che l'orizzonte primario in cui orientarsi per la loro analisi rimane la struttura teologica di ogni vangelo. Garzonio ricorda più volte la finalità teologica e le caratteristiche psicologiche proprie di ogni evangelista (cfr. ad esempio p. 8, 84, 110, 129-131, 138). Ciò non è tuttavia sempre sufficiente ad impedirgli alcune sovra-determinazioni.

La presentazione dell'episodio di Cana è sintomatico. Il dialogo tra Gesù e la madre va collocato entro la struttura teologica giovannea. Il quarto evangelista non parla direttamente del battesimo di Gesù, ma presenta il Battista come colui che rende «testimonianza» alla vera identità di Gesù (cfr. Gv 1,29-34). L'affermazione di p. 16 risulta quindi problematica: «L'episodio di Cana è incastonato tra due momenti costitutivi nella vicenda di Gesù: il battesimo e le rivelazioni pubbliche...». Tutta la prima sezione del quarto vangelo è invece cadenzata da notazioni cronologiche, che creano lo spazio teologico di una «settimana» incompleta e collocano le nozze di Cana il «sesto giorno» (cfr 2,1: il terzo giorno dopo i quattro ricordati coincide con il sesto giorno). È il giorno della creazione dell'uomo, in cui il Padre continua la sua opera (Gv 5,17). I «sei giorni» ritornano in Gv 12,1 a scandire l'ultima settimana pure di sei giorni, che approdano all'«ora» della croce, quando lo Spirito verrà donato (Gv 19,30: παρέδωκεν τὸ πνεῦμα). E dopo il «grande riposo» (19,31), inizierà la settimana della nuova creazione e della nuova alleanza (20,1).

In questo quadro va pure interpretata la parola «sorprendentemente sgarbata» (p. 25) di Gesù: «τί μοι καὶ σοί, γύναι; Che importa a me e a te, donna? Non è ancora giunta la mia ora» (Gv 2,4). Il contesto è in primo luogo la teologia di Giovanni. La «donna»-Israele deve comprendere che la nuova alleanza (simbolismo del banchetto e del vino nuovo) non è una semplice riforma dell'antica, ma qualcosa di totalmente inedito. Infatti, l'appellativo «donna» viene riutilizzato da Giovanni per Maria sotto la croce, compimento dell'«ora» (19,26), per la Samaritana (4,21) e Maria di Magdala (20,15), sempre con allusività simbolica al contesto dell'alleanza. «La ma-

dre, la comunità-sposa dell'antica alleanza, che si è conservata fedele a Dio; la samaritana, sposa-adultera (adulterio = idolatria) che torna allo sposo; Maria la Maddalena, la comunità-sposa della nuova alleanza, che formerà con Gesù la nuova coppia primordiale nell'orto/giardino» (J. Mateos). Da qui possono partire le ricche considerazioni del cap. 2 di Garzonio, rimarcando però che *non* «è sottigliezza filologica da esegeti disquisire se l'«ora» è venuta o non lo è ancora» (p. 48). Perché — non dimentichiamolo! — Cana è letto da Giovanni con la *memoria* dello Spirito a partire proprio dal mistero della croce! E a Cana l'ora non è ancora scoccata, ma solo anticipata simbolicamente (cfr. invece p. 139).

Nel capitolo «Ai piedi della croce» vi è pure un certo sbilanciamento sugli archetipi psicologici rispetto alla primaria valenza teologica delle narrazioni evangeliche. Non mi addentro nella grande difficoltà di valutare con criticità storica se davvero «il vissuto collettivo delle prime comunità cristiane attribuisse a quella presenza femminile e alla funzione di svelamento del mistero cristiano svolta dalle donne una portata superiore al riconoscimento poi in realtà ricevuto nell'esperienza immediatamente successiva e nelle vicende ulteriori della Chiesa» (p. 130). Lascio la verifica ad uno storico. Mi soffermo invece sulla solitudine del Crocifisso e sulla scena giovannea sotto la croce.

Tutti i discepoli maschi l'hanno abbandonato, ad eccezione del «discepolo che egli amava» (creazione giovannea?). Solo il gruppo delle donne è presente fino alla sepoltura e crea continuità con il mattino del primo giorno della settimana. La spiegazione dell'abbandono, anche se solo come presunzione, nell'unico senso che «umanamente e psicologicamente non hanno retto alla prevedibile manifestazione dei sentimenti» (p. 132), quale segno di carenza della «funzione compensatrice dell'Anima», mi sembra troppo unilaterale. Bisognerebbe almeno leggerci lo scandalo e l'infamia della croce: «L'appeso è una maledizione di Dio!» dice Deut 21,23. E non dimenticare che anche l'abbandono è raccontato da chi ormai ha «compreso» il fallimento della croce alla luce della risurrezione e del volto di Dio che lì si rivela compiutamente.

Che poi la scena giovannea sotto la croce sviluppi «in modo del tutto particolare il ruolo e [...] la «missione» del femminile (p. 136), mi sembra una sovradeterminazione del simbolismo teologico di Giovanni. Con quella scena, in parallelismo antitetico al quadro precedente dei soldati che si dividono le vesti e propongono di «non fare scismi alla tunica» (Gv 19,24: *μὴ σχίσωμεν αὐτόν*), l'evangelista rappresenta la donna-madre (Israele) che riunifica i suoi figli (il discepolo) nel nuovo e definitivo «tempio», il Crocifisso (cfr. Gv 2,18-22). Dedurre da qui le affermazioni seguenti è forse eccessivo: «Gesù pone il femminile a fondamento dell'«essere discepolo» e pone il discepolo sotto il segno del femminile. Il che vuol dire che la sua chiesa deve avere a fondamento l'esperienza dell'Anima» (p. 139). Sono perfettamente d'accordo sul fatto che la chiesa, come soggetto collettivo, debba integrare anche l'«anima» per essere corpo sociale veramente umano. Ma che questo si possa derivare dalla scena giovannea è eccessivo.

E così, se da una parte sottoscrivo l'affermazione di Jung, secondo cui «i

simboli religiosi hanno anche un netto carattere di “rivelazione”, appunto come prodotti spontanei di un’attività psichica inconscia» (p. 137), d’altra parte vorrei ricordare che lo schema di «rivelazione», introdotto con dimostrazione letteraria da I. de La Potterie per rendere ragione del senso della pericope, poggia su basi più solide rispetto alla deduzione un po’ unilaterale dal simbolismo del «tre».

Nel presentare l’apparizione del Risorto a Maria di Magdala (pp. 140-49) mi pare troppo forzato il parallelismo tra l’annuncio a Maria di Lc 1,26-38 e la cristofania di Gv 20,11-16. Nella redazione lucana viene usato il modello letterario di «vocazione» per esprimere la chiamata di Maria alla maternità. Nella narrazione giovannea si utilizza il modello di «apparizione», in cui gioca un ruolo di primo piano la «conversione» della Maddalena (Gv 20,14: ἑστράφη; 20,16: στράφεῖσα). Ciò permette all’evangelista di tracciare l’«itinerario di conoscenza», come correttamente lo definisce Garzonio, verso la fede pasquale: si tratta di andare al di là della contemplazione (θεωρεῖ) dei «due angeli» che ricordano il Crocifisso sepolto, di passare attraverso la contemplazione (θεωρεῖ) di Gesù, della sua parola e dei suoi segni, per poter giungere alla visione del Risorto: εὐρακὰ τοῦ κυρίου. Ma i due modelli letterari, pur simili in qualche punto, hanno elementi con funzioni diverse. È troppo forzato parlare di «annuncio» per la domanda rivolta alla Maddalena prima dai due angeli e poi da Gesù: l’angelo di Luca porta un annuncio, gli angeli di Giovanni sono una provocazione a «vedere». L’obiezione di Maria, che mette in luce la sua estrema «povertà», non è equivalente alla mancanza di «visione» espressa dalla frase della Maddalena («hanno portato via il mio Signore...»). Il segno dato a Maria quale conferma della Parola ricevuta è invece per la Maddalena il punto di partenza da illuminare con gli occhi della fede.

Passando sopra questa forzatura, bisogna riconoscere la pertinenza delle annotazioni di Garzonio. Il Risorto — esplicitando la simbologia di Giovanni — ricorda infatti che la festa nuziale non è ancora giunta, che non si è ancora nella pienezza definitiva della creazione, dove si potrà godere pienamente del riposo di Dio («salire definitivamente al Padre»: οὐπὼ γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα). Il popolo della nuova alleanza — la «donna» convertita — vive per ora la missione sotto la guida dello Spirito, «maestro interiore» che rende capaci di leggere l’identità vera di Gesù come Figlio unigenito. La dinamica teologica viene letta anche in chiave psicologica: «Integrata appieno la dimensione del femminile, Gesù, alla maniera di una madre positiva, sa che il bene dei propri figli sta nell’uscir fuori, nell’andare avanti. [...] La mediazione del femminile oltre non può andare: diversamente produrrebbe proprio l’effetto non voluto, perverso: tratterebbe [...]» (pp. 148s).

Proprio a questo riguardo, mi sembra di poter notare una tensione presente tra «elemento femminile» ed «elemento del femminile», tra «anima» e «donna»: «Chi può ristabilire l’armonia del processo? [...] l’elemento femminile. Può consistere in un intervento esterno, di una donna concreta, o più specificamente nell’Anima che si risveglia perché l’uomo riesce a ristabilire con essa un contatto» (p. 114). La tensione andrebbe verificata dal

punto di vista psicanalitico, ma a noi interessa per le indubbie ripercussioni sull'accostamento esegetico dei testi.

Teniamo pure valido il postulato della psicologia analitica junghiana. Ma ci domandiamo: in Gesù si ha un processo d'individuazione che equilibratamente integra l'elemento femminile della personalità («anima») e che si riversa poi sugli atteggiamenti con la «donna»; oppure un processo d'individuazione che parte dall'incontro con la «donna» e arricchisce di conseguenza la personalità umana? Mi si perdoni l'alternativa troppo rigida. D'altra parte ne sottolineo gli esiti che condizionano l'approccio esegetico.

Nel primo caso, come sostiene Garzonio, «l'ipotesi è che l'esperienza del Gesù-uomo dei Vangeli da quei contatti [i.e. con le donne incontrate] esca arricchita negli atteggiamenti, nei comportamenti, nei modi di pensare» (p. 9). Sono quindi gli incontri con le donne a risvegliare l'«anima» di Gesù. Sono le donne incontrate a produrre in Gesù le trasformazioni del suo cammino d'individuazione. Da questa prospettiva, la nuova relazione di Gesù con il mondo femminile che giunge fino a rendere Maria, la sorella di Marta, modello di ogni «discepolo», mentre l'ebraico tannaitico non conosceva neppure il vocabolo *talmîdâ*, sembrerebbe qualcosa di indipendente rispetto alla nuova relazione con il mondo maschile. Ma proprio l'episodio di Marta e Maria in Luca fa emergere «lo status del discepolo, al di là del sesso» (p. 93).

Mi sembra invece di poter dire che l'«anima» di Gesù si risveglia in un processo d'individuazione a più ampio raggio, iniziato con il battesimo nel Giordano e terminato con la libera accettazione della croce. Ad esso contribuiscono e da esso vengono alimentati tutti gli incontri di Gesù, riletti però ormai alla luce della fede pasquale. L'incontro con le donne è uno degli elementi in gioco e la novità della relazione una conseguenza. Si pensi, ad esempio, all'episodio della cananea. Il passaggio dal comportamento iniziale di Gesù, secondo la versione di Matteo, «del tipo di quelli che egli ha appena finito di condannare con veemenza» (p. 113) all'ammirazione finale per la sua grande fede non è tanto il frutto dell'«anima» che trasforma l'«ombra» di Gesù, bensì la trascrizione del processo di trasformazione della prima chiesa giudeo-cristiana, quando ha aperto le sue porte ai non-giudei che aderivano alla fede, «ricordando» anche taluni episodi della vita del Gesù terreno.

Tutti gli incontri mettono in luce la novità del messaggio del Regno. Un sistema religioso sclerotizzato da tradizioni umane aveva creato (non è descrizione solo del passato!) una folta schiera di «emarginati»: ciechi, storpi, «impuri» di ogni tipo... e donne. Non potevano accedere al tempio per «vedere Dio»: dal Santo dei Santi rimanevano lontani a cerchi concentrici, architettonicamente distinti in «cortili» da balaustre e muri. Da Gesù ricevono un annuncio di felicità: «Felici i puri nel cuore, perché vedranno Dio» (Mt 5,8). Allargando la corretta affermazione di Garzonio a riguardo dell'adultera, possiamo dire che «il conflitto contenuto nel centro non è più con la legge giudaica, comunque con una norma esterna, ma viene condotto all'interno, nel cuore della persona» (p. 100). Da questo punto di vista, si potrebbe recuperare anche un altro incontro con il femminile, recensito da tutti i

sinottici e trascurato da Garzonio, quello con la donna malata di emorragia (Mc 5,25-34 e paralleli). È un ottimo esempio che esprime il superamento dell'emarginazione per «impurità» esteriori: soprattutto Marco, da cui dipendono Matteo e Luca, sottolinea la volontà di Gesù di smascherare davanti a tutti colei che lo aveva toccato, ritenuta impura dalla «legge», per portarle la buona notizia che «la tua fede ti ha salvato».

La chiarificazione della tensione tra risveglio dell'«anima» e incontro con la donna potrebbe contribuire a calibrare meglio quanto nella nota precedente si diceva circa l'«apprendimento» di Gesù. È vero che Gesù «impara» dalle donne che incontra, ma non è tutto. Nello stesso tempo egli «insegna» — mediante le nuove relazioni stabilite — che si deve andare alla radice della persona umana, dove tutti gli elementi, al di là di ogni categorizzazione resa assoluta, sono integrati. Anche la stessa sessualità. Se dovessi parafrasare il titolo del libro, non direi quindi tanto «le donne che Gesù ha incontrato», ma, forse meglio, «il Gesù che le donne hanno incontrato». Perché la maturità dell'«uomo» Gesù, «ebreo e maschio», sta proprio nell'integrazione felice di «animus» e di «anima» — per usare le categorie junghiane — che poi si riversa in tutte le situazioni esistenziali.

Alla fine delle mie notazioni, vorrei ribadire l'impressione complessivamente positiva lasciata dal rispetto con cui nel libro viene trattato il «materiale» evangelico. Riandare alla «figura archetipica quale è Gesù» sotto la guida di Garzonio sarà una via molto feconda per riflettere a fondo sulla propria umanità e diventare più «uomini» in un mondo che «ha bisogno di un supplemento d'Anima: di accogliere, di comprendere, di riflettere» (p. 11).

GIANANTONIO BORGONOVÒ

Seminario Arcivescovile - Venegono Inferiore (VA)

1 giugno 1990