

ALBERT SCHWEITZER

DIAGNOSI E VALUTAZIONE
PSICHIATRICA DI GESÙ

TRADUZIONE DI ALESSIO MUSIO

TITOLO ORIGINALE:
DIE PSYCHIATRISCHE BEURTEILUNG JESU, TÜBINGEN 1913.

Introduzione
Una proposta
Giacomo B. Contri

Questo libro *in progress* è dedicato alla questione della salute psichica di Gesù.

Questione lo è a duplice titolo: infatti essa potrebbe anche venire rifiutata come tale.

In questo ultimo caso, le Persone cui la presente proposta viene rivolta sono pregate di voler argomentare l'eventuale rifiuto.

Le propongo di intervenire sulla questione.

Questo libro sarà edito da *Sic Edizioni*, prima *on line* poi su carta.

Alcuni punti introduttivi.

1° Il saggio di Albert Schweitzer qui presentato¹ per primo, *Diagnosi e Valutazione psichiatrica di Gesù*² del 1911, non costituirà dunque l'oggetto del libro, ma soltanto un primo intervento in esso. Si vedrà che Schweitzer ha optato per una soluzione che può essere considerata "pilatica" nel senso corrente anzi triviale della parola, o se si vuole, più onorevolmente, per un *non liquet* da antica magistratura romana.

2° Nei decenni che gli sono seguiti è stata prodotta, si direbbe involontariamente, una vasta messe di interventi sull'argomento, notoria a livello di massa, in forma ovviamente non saggistica. Intendo tutta quella produzione

¹ Per ora compare tradotto, per la prima volta, sul sito di *Sic Edizioni*, in attesa di passare all'edizione su carta.

In esso le note tra parentesi sono redazionali.

² *Psychiatrische Beurteilung Jesu*, Mohr, Tuebingen 1913.

Una discreta fortuna almeno negli Stati Uniti ha avuto il libro curato da Charles R. Roy, *The psychiatric Study of Jesus* (che pubblica il presente libro di Albert Schweitzer), A. Schweitzer, *The Psychiatric Study of Jesus*, Beacon Press, Usa 1975. Do parola a una perplessità che non so momentaneamente risolvere. Le diverse fonti che menzionano questo scritto lo danno come la Tesi di laurea in medicina di Albert Schweitzer. Mi chiedo come una "tesina", come diremmo in Italia, tanto limitata non solo nel numero di pagine, ma nell'estensione dell'indagine in ogni suo aspetto, ossia una semplice raccolta di materiali corredata da poco più che annotazioni, potesse venire accettata dalla ponderosa Università tedesca come una Tesi di laurea in medicina.

cinematografica, anzitutto ma non solo hollywoodiana, che mette in scena la figura di Cristo.

Essa ha fatto da catechismo di massa a livello mondiale: tanto che, osservazioni alla mano, ci si può chiedere se molti occidentali, credenti o no, si siano catechisticamente formati più in parrocchia o in sala cinematografica.

In tale messe Gesù è spesso se non di regola presentato secondo le risposte già offerte dagli Autori passati in rassegna da Schweitzer o risposte consimili: come un paranoico, uno schizofrenico, un megalomane, un masochista, oppure anche un sadico, un melanconico, un nevrotico ossessivo o un isterico. Tutta la psicopatologia. Non mancano né il debile né il fanatico buono (“formazione reattiva” al sadismo), o il santone ricoprente sotto la sua veste una o più delle specie precedenti.

Certi Vangeli gnostici già presentavano Cristo secondo questa o quella di tali specie.

3° Disponiamo poi di un terzo dato in non meno ampia messe: il dato predicatorio domenicale che frequentemente lo presenta come un divino nevrotico ossessivo – la cosiddetta “oblatività” nevrotica –, che ama tutti per principio o essenza. L’amore “in programma”, o anche l’amore presupposto qualunque divino (anziché materno: si sa, le mamme “amano”), l’amore-per-l’amore come si dice l’arte-per-l’arte (*amor gratia amoris*, o anche *amor gratia entis*, si intende l’Ente perfettissimo). Ora se anche, da credenti, pensassimo Gesù come Dio - un Dio pazzo... d’amore -, che cosa potremmo farcene di un Dio nevrotico?, posto che dovremmo, tra le nostre preghiere a Lui, inventarne una nuova pur sempre devota che suonerebbe: “*Christe cura te ipsum*”. Salvo gratificarlo del regime d’eccezione al punto da ritenerlo assolto e risolto, deduttivamente in quanto Dio, da ciò che in comuni mortali è pecca, se non peccato, rifugiandoci in un’idea occultista di “mistero”. Ossia un Dio puro dispensatore di una *salus* che non gli pertiene, che non lo riguarda e di cui non gode³.

4° Dagli ultimi due gruppi di dati di massa, torniamo a interventi noti agli studiosi.

Tra i quali quello di Hegel, che nella sua *Vita di Gesù* propone un Gesù convertito a Kant, a quel dovere-per-il-dovere che non è difficile correlare – non dico uguagliare – al menzionato amore-per-l’amore ossessivo. Ma con un’aggravante, a condizione che sia sostenibile ciò che già anni fa sostenevo,

³ Non si tratta dunque soltanto dell’argomento tradizionale del godimento di Dio, ma di quello della sua salute-*salus*.

al seguito di Hans Vaihinger, a proposito di Kant⁴: ossia che il pensiero di Kant – indipendentemente dalla psicobiografia - è *come tale* melanconico ossia psicopatologico (vedi le melanconie di Duerer, e di Freud in *Lutto e melanconia*).

Come io la vedo, la questione su Gesù è la medesima: se il suo pensiero *come tale* sia sano o patologico. Naturalmente so che nella storia una tale questione (anche indipendentemente dal “caso” Gesù) è stata proibita, vuoi in nome della neutralità della filosofia vuoi in nome della religione.

La prospettiva storica, nella storia del pensiero, circa la salute di Cristo può ancora estendersi fino a approdi non esplorati: al Cristo di Kierkegaard, di Pascal, fino a, e oltre, il Cristo di Dante, che nella *Commedia* brilla sì ma per la sua assenza, e assenza metodica.

Questa serie non si pretende completa, ed è manifestamente suscettibile di venire completata, per esempio nel senso della rassegna di Silvano Zucal (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea*⁵, interrogabile sulla sorte indirettamente riservata in essa alla questione della salute psichica di Gesù (i “Gesù” di Kant, Schleiermacher, Fichte, Schelling, Hegel, Strauss, Feuerbach, Marx, Schopenhauer, Kierkegaard, Maistre, Bonald, Lamennais, Rosmini, Gioberti, Comte, Solov’ev, Nietzsche).

5° Termino la serie con un cenno, in controsenso a essa, a Freud.

Vero è che Freud non si è curato esplicitamente di Cristo, e anzi ha fatto sua una tradizione che vede in Paolo il fondatore del cristianesimo (la “neocreazione religiosa di Paolo”). Nondimeno, in un preciso punto Freud può venire qui chiamato in causa. A paragone con l’ebraismo, egli scrive, il cristianesimo significò sia un regresso di civiltà, sia un progresso “in riguardo al ritorno del rimosso”⁶.

⁴ Hans Vaihinger, *Kant als Melancholiker*, in *Kant Studien*, 2, 1899, pp. 139-141 e 290-332. Vedi Giacomo B. Contri, in AA. VV., *Passioni, pulsioni e affetti*, Sic Edizioni, Milano, 1986, pp. 97-114: *Competenza passionale della psicoanalisi. E tre note: Kant melanconico. Affetti puri. Cataloghi distinti*.

⁵ Edizioni San Paolo, Milano 2000.

⁶ S. Freud, *L’uomo Mosè e la religione monoteistica*, OSF, Boringhieri Torino 1979, XI, 410: “Per alcuni aspetti la nuova religione /il cristianesimo/ significò un regresso di civiltà rispetto a quella più antica, l’ebraica, come sempre succede con l’irruzione o l’ammissione di nuove masse umane di livello inferiore. La religione cristiana non mantenne l’altezza spirituale cui si era innalzato il giudaismo. /.../ Soprattutto non escluse /.../ la penetrazione di elementi superstiziosi, magici e mistici, destinati a essere di grave intralcio per l’evoluzione spirituale dei due millenni successivi. /.../ Eppure per ciò che attiene alla storia della religione, cioè in riguardo al ritorno del rimosso, il cristianesimo costituì un progresso, e da allora in poi la religione ebraica fu in certo modo un fossile”.

Non occorre un'estesa conoscenza dei concetti freudiani per sapere che "rimosso" è un pensiero (qui il ricordo del parricidio contro un Padre, diciamo così, alto, non il padre di famiglia anche se poi questo ne sarà coinvolto), e che questo pensiero non può venire annullato, cioè che la rimozione fallisce, donde conseguenze di ritorno appunto, o sanzione. Esso può venire disconosciuto, e allora ritornerà, nel sintomo o, peggio, nell'azione, senza pietà; oppure può venire riconosciuto come ha fatto Paolo, ma anche come accade grazie alla tecnica psicoanalitica quando ha successo, donde conseguenze in termini di salute. Infatti il parricidio disconosciuto – disconoscimento di un pensiero – è patogeno, se non doloso.

Qui devo menzionare come cenno – sviluppabile da chi lo vorrà - un punto della massima importanza: la coppia sano/malato, in psicopatologia, interseca quella innocente/doloso.

Freud sta dunque dicendo – *via Paolo* – che gli inizi del cristianesimo veicolano la questione della salute psichica quale egli stesso (rimozione-ritorno del rimosso) ha risolutamente introdotto come autentica novità nella storia della tarda modernità.

Si tratterà allora di chiedersi – è la nostra questione iniziale come risulta *via Freud* - se la *salus* introdotta da Paolo nella civiltà sia riconoscibile in Gesù nei racconti detti "Vangeli".

La questione della salute psichica riguarda il pensiero. Si riveda in proposito lo stringatissimo cenno precedente a Kant: è al suo pensiero morale che è rivolta la questione, indipendentemente dalla psicobiografia, ossia come debba valutarsi la vita psichica (pensiero) di un uomo qualora questa coincida con la legge morale kantiana.

Un altro esempio. Supponiamo che sia esistito o esista un Mosè in quanto un uomo avente i dieci comandamenti come propria e autonoma realtà psichica o pensiero, dunque non un pensiero giustapposto o copertura di altri, né imposto: l'aver individualmente *ragione* di non ammazzare, di non testimoniare il falso (è di questo ordine la "rimozione" cioè la falsificazione morale del ricordo), di non rubare senza per questo morire di fame, di avere vita sessuale senza impurità (che cosa sia l'"impurità" nella vita sessuale è una questione rimasta aperta nei millenni, né i cristiani l'hanno risolta), di onorare il padre e la madre anche quando meriterebbero di essere impiccati, eccetera. Potremmo trarne la conclusione – è la mia, ovviamente discutibile - che Mosè godrebbe di salute psichica perché avrebbe un pensiero che non impone ri-

L'intero passo, ma in fondo l'insieme del *Mosè*, è valsa a Freud l'ira glaciale di Martin Buber, nonché l'imputazione di "filocristianesimo".

nunche, anzitutto al giudizio (nella rimozione c'è rinuncia, nel giudizio come nell'azione).

Si potrebbe argomentare al medesimo modo quanto a Cristo. Mi avvalgo ancora di una esemplificazione, tra le maggiori. Il suo pensiero potrebbe venire imputato dell'incredibile leggerezza di pensarsi risorgente (come uomo), e di promettere resurrezione, senza però avere la sciente certezza che non ricomincerà tutto daccapo (la questione è posta da Agostino, che la dà per risolta forse un po' troppo senza discussione: "non potere peccare"). Infatti, come potrebbe una persona sana di mente desiderare di riprendersi la perduta vita di uomo senza già la certezza – e il relativo sapere, come esige Agostino – che non riprenderà con l'angoscia, l'inibizione, i sintomi, e quanto ancora compone la patologia e le consegue come anticamera dell'inferno? Daccapo anzitutto nella psicopatologia: un "Paradiso" di malati?

L'interesse della questione della salute psichica di Gesù si protende anche nel senso di meglio capire che cosa significa "religione", e che cosa è o non è "religione". Mi sembra infatti di poter dire che il costrutto di tale concetto è tale da obbligare all'evitamento della questione della salute del suo fondatore o iniziatore o principio (che poi questo evitamento riesca o non riesca – come nella rimozione - è un'altra questione ancora).

Ora, è facile vedere che tale questione ne veicola un'altra, che di quella è il nucleo. Poiché patologia psichica significa, in diversa misura, inaffidabilità (se non doloosità), come avere fede in un inaffidabile?, in uno che non osserva il principio di non contraddizione, e dunque potrebbe dire tutto e il contrario di tutto?

Da anni penso che la *non* individuazione della psicopatologia in rapporto alla salute psichica, come variante importante nella categoria dell'errore, abbia fatto colare i fiumi di sangue dell'intolleranza, in specie nella bimillennaria era cristiana. Il modo freudiano di porre la questione della verità in opposizione all'errore – salute/patologia – è il passo moderno più avanzato verso la tolleranza, rispetto al quale lo stesso Voltaire è in posizione arretrata. E' comunemente nota la tolleranza dell'analista verso la patologia del paziente: una tolleranza in cui non si tratta né della medica "freddezza" verso la patologia, né di indifferenza o di "neutralità", parola che significa *ne-uter* ossia né da una parte né dall'altra. L'analista è partigiano della salute, e della verità - sempre imputativa, non solo penalmente ma anche e soprattutto premialmente - che le si correla.

La presente proposta a Lei di intervenire sull'argomento non pone vincoli, neppure specialistici, aldilà di normali cognizioni culturali-linguistiche. In

specie, non il vincolo della disciplina psichiatrica: il che è facile a dirsi per chi, freudiano come me, sa l'opera di radicale de-psichiatriizzazione della psicopatologia da parte di Freud⁷, per riconsegnarla a un'umanità competente in umanità.

Rinforzo l'asserzione con un'altra e nitida di Lacan: "Freud ha fatto rientrare la psicologia /e la psicopatologia, ndr/ nell'ambito della morale" ossia di quei giudizi che, compresa la possibilità dell'errore, sono alla portata di tutti, specialisti inclusi tra i tutti.

A ulteriore chiarimento, non è a caso che ho associato al concetto di patologia psichica quello di non osservanza del principio di non contraddizione, o anche di paralogismo – che sono fatti osservabili da tutti -, nella sua distinzione, o meno, dal sofisma e dalla menzogna, che abbondano ambedue nella psicopatologia.

Neppure i miei riferimenti freudiani Le sono proposti come vincolanti: essi sono da prendere come leale dichiarazione della non neutralità del sottoscritto proponente.

Giacomo B. Contri
Gennaio 2003

⁷ Qui occorre una distinzione a tutto spessore: quella tra la "psichiatria" almeno fino agli anni '10-20 del Novecento, quella tedesca e francese (ma anche italiana) dei Kraepelin, Charcot ..., così impegnati anzitutto personalmente, secondo me, a cogliere qualcosa del magma psicopatologico con cui si trovavano a che fare; e quella della deplorable e fallimentare psichiatria istituzionale (quella contrastata da Basaglia). Sappiamo che Freud, poi in estensione Lacan con la sua celebre Tesi, hanno condiviso sia il *Geist* che i risultati tassonomici della prima, e non si sono fatti alcuna illusione sulla seconda. Freud, seguito da Lacan, ha poi proseguito nel de-psichiatriizzare cioè de-specializzare anche la prima.

INDICE

Prefazione

Introduzione: psichiatria e patografia.

1. Gli storici e la questione della psiche di Gesù.

2.0. Le patografie

2.1. De Loosten.

2.2. William Hirsch.

2.3. Binet-Sanglé.

3.0. Esame critico delle notizie su Gesù.

3.1. La comparsa di Gesù e il suo annuncio.

3.2. La visione apocalittica tardo-giudaica.

3.3. La concezione di Gesù della sua messianità.

3.4. Come Gesù vede la sua morte.

4.0. Esame critico del materiale utilizzato dai patografi.

4.1. Valutazione psichiatrica delle tre patografie: premesse.

4.2 Nessuna discussione della diagnosi.

5.0. L'idea delirante primaria.

5.1. Lo sviluppo del delirio.

5.2. Patologica falsificazione del contenuto di coscienza?

5.3. Valutazione della pretesa messianica di Gesù.

6.0. Conclusioni

6.1. Le illusioni.

6.2. Le oscillazioni dello stato d'animo.

6.3. Il comportamento di Gesù con i suoi familiari.

6.4. Il pensiero di Gesù sugli eunuchi.

6.5. La maledizione dell'albero di fichi.

7. Rasmussen

Note al Testo

*Prefazione**

Nel presente lavoro ho cercato di prendere in esame un'ipotesi introdotta per la prima volta da David Friedrich Strauß e ripresa in tempi più recenti da alcuni studiosi di storia e da alcuni medici. In base a tale congettura si vorrebbe designare nei termini classici della psicopatologia la figura di Gesù, per come essa emerge nella rappresentazione del Libro di Daniele e nella apocalittica tardo giudaica, dove Gesù si concepisce come il "Figlio dell'Uomo" e il "Messia" che deve apparire nella Gloria celeste. Personalmente mi sono sentito in qualche modo obbligato ad intraprendere un simile compito, poiché nella mia "*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*" (Tübingen 1906; seconda edizione 1913) ho esaminato, in modo molto più analitico di qualsiasi altro ricercatore che si sia cimentato in questo ambito, l'elemento *apocalittico* o, espresso in concetti moderni, *fantastico*, contenuto nella rappresentazione del mondo del Nazareno; a ciò va aggiunto come, in proposito, H. J. Holtzmann e altri abbiano più volte insinuato che il mio modo di rappresentare Gesù ne farebbe un individuo in preda ad un delirio sistematico. In tal senso non mancano riferimenti a lavori di tipo medico che pretenderebbero di mostrare la "paranoia" del Messia ebraico. Poiché oltre che agli studi storico – teologici ritengo di avere anche una competenza medica, ho creduto di essere in grado di esaminare le ipotesi, le osservazioni e i lavori che si riferiscono alla condizione psichica di Gesù, così da potermi formare un giudizio sui risultati della ricerca critico – storica e psichiatrica, rimanendo fedele a determinati criteri.

Penso di aver dimostrato di possedere gli strumenti necessari per questo tipo di ricerca, in ragione degli studi che fin qui ho condotto sulla vita di Gesù. Si dovesse pertanto realmente dimostrare che, da un punto di vista medico, la visione del mondo di Gesù deve essere in qualche modo ricondotta all'ambito della "malattia", ciò non potrà essere taciuto, nonostante tutte le possibili conseguenze che da un simile risultato potrebbero essere tratte e lo scandalo che per molti potrebbe insorgere, poiché, prima di ogni altra cosa, va posto il rispetto per la verità. Con questa convinzione ho iniziato il lavoro, combattendo in me il sentimento poco piacevole, di dover sottoporre ad un esame psichiatrico una grande personalità e dovendomi ricordare di come la profondità di ciò che ha detto l'*etico Gesù* (1), non perderebbe il suo significato, anche se alcune delle sue rappresentazioni, all'interno della sua visione del

mondo, così come alcune delle sue azioni, dovessero essere in qualche modo più o meno ricondotte all'ambito della "malattia".

Nel corso della ricerca mi è però diventato chiaro come i ricercatori, che avevano rinvenuto l'elemento *psicopatico* nel pensiero apocalittico di Gesù, avessero identificato come malattia, ciò che per noi è unico e straordinario nella sua concezione del mondo, senza però rendere conto, né in generale né in particolare, della fondatezza di questo paragone apparentemente così evidente. Se si affronta questa domanda decisiva, si comprende come l'istituzione di un simile parallelismo, che poi documenteremo negli scritti di determinati storici e medici, sia, in base ai criteri della moderna psichiatria, errata.

La realizzazione di questa lavoro, che costituisce – con la sola eccezione delle osservazioni relative al lavoro di Rasmussen (2) e delle conclusioni – il contenuto della mia dissertazione medica, non mi sarebbe stata possibile senza le preziose direttive del consigliere segreto Prof. Wollenberg, l'assistenza diffusa e il sostegno del Prof. Pfersdorff (entrambi di Strasburgo). Devo inoltre una particolare riconoscenza al Parroco Leyrer (Schirmeck, Unter Elsaß) e, per quanto riguarda le correzioni, al Menegoz, docente privato di Strasburgo.

Marzo 1913.

Albert Schweitzer

Introduzione: psichiatria e patografia

Il metodo patografico, che si assume il compito di indagare le patologie di personalità particolarmente significative, riferendosi principalmente alle loro opere, è caduto attualmente in discredito. Ciò non dipende dal metodo che, se giustamente limitato, e nelle mani di un capace ricercatore, può offrire (e ha offerto) risultati pregevoli, ma dall'utilizzo che se ne fa, soprattutto laddove esso non è richiesto. I requisiti necessari per un lavoro in quest'ambito – conoscenza precisa delle fonti e sufficiente esperienza medica, per lo più psichiatrica (entrambe dominate attraverso una spiccata predisposizione alla criticità) – si trovano raramente uniti. In ricerche di questo tipo, al contrario, si incontrano di frequente errori di natura grossolana, causati dalla mancanza di uno o dell'altro dei requisiti sopra indicati, talvolta anche di entrambi. Giudicare una personalità solamente dagli atti che essa ha compiuto, è una prassi sicuramente rischiosa, che contraddice tutti i costumi psichiatrici. Se questo vale già per casi che riguardano il presente, tanto più si deve essere accorti, se si tratta di giudicare individui appartenenti ad un'epoca lontana e di cui si dispone di una documentazione incompleta o non del tutto accertata. Per questa ragione, non possono che essere discutibili o leggendari tutti quegli esempi, sempre ricorrenti, di famosi personaggi storici, di cui si dice siano stati epilettici, come Maometto, Giulio Cesare o lo stesso Napoleone I. Ancora più incerto è il terreno su cui noi ci muoviamo, se cerchiamo di indagare la psiche di persone appartenenti ad epoche già lungamente trascorse, secondo la prospettiva della nostra attuale psichiatria. Su queste basi oggi gli psichiatri si pongono, di fronte alla maggior parte dei lavori patografici, in una posizione di rifiuto, da una parte perché essi non ritengono la psichiatria attuale sufficientemente compiuta nella sua forma (poiché pensano che ad essa manchi un criterio valido per tutti i casi dell'umanità), dall'altra perché essi sanno che ogni espressione umana deve essere compresa all'interno del suo contesto storico.

Se qui vengono giustificati diversi pregiudizi contro la letteratura patografica, anche in base ad un punto di vista così generale, non deve meravigliare che sorgano, ancora più facilmente, ragioni di rifiuto per problemi di natura particolare, dotati di un valore emotivo straordinario; è naturale dunque che ciò avvenga, quando si tratta di valutare in senso patografico la vita di Gesù, come da più parti è effettivamente accaduto. Per tale ragione, appare qui tanto più necessario indagare se siano o meno disponibili quei requisiti minimi precedentemente indicati. Il compito che questo lavoro si propone può essere perciò sintetizzato come il tentativo di sottoporre ad un'indagine, sia psichia-

trica sia storica, le conclusioni di quegli autori, provenienti dal mondo medico, che si sono occupati di Gesù.

1. *Gli storici e la questione della psiche di Gesù*

Il sospetto che la psiche di Gesù possa rivelare aspetti patologici, è stato a lungo insinuato dalla ricerca storica, prima che la psichiatria si occupasse della persona del Nazareno. Quando David Friedrich Strauß, per primo, valutò criticamente il materiale storico relativo a Gesù, dovette constatare che effettivamente una qualche concezione "fantasiosa" – per come si esprime il suo biografo – in lui doveva essere presente; come valutare, infatti, la sua idea di essere destinato ad apparire portato sulle nuvole del cielo, avvolto dalla Luce della Gloria celeste e sorretto dagli angeli, in qualità dell'atteso Messia, giudice del mondo e costruttore della Gloria imminente del Regno dei Cieli? Nella sua prima *Vita di Gesù* (3) egli constata in proposito che, in base ai nostri concetti, Gesù deve essere caratterizzato come un "sognatore". Allo stesso tempo Strauß cerca di spiegare come mai il Nazareno possa comunque essere qualificato, con ragione, come "un uomo illuminato", sebbene egli sia stato preda di effettive "concezioni fantasiose"; ciò si spiega perché le aspettative di Gesù sono radicate nelle più comuni prospettive messianiche tardo-giudaiche. Quando Strauß nel 1864 scrisse la sua seconda *Vita di Gesù* (4), avvertì in modo così forte l'elemento fantastico nella concezione che il Nazareno aveva del suo ritorno, da essere incline a considerare di trovarsi, come egli stesso si esprime in una lettera a Wilhelm Lang, "molto vicino all'assurdo", tanto da arrivare a dubitare che le sue osservazioni riguardassero realmente Gesù. Per tale ragione, decise di farle cadere totalmente in secondo piano nella sua opera, poiché esse, per diverse ragioni, gli apparivano come una involuzione rispetto alle conclusioni cui era giunto nel suo lavoro del 1835. Negli ultimi decenni, la ricerca storica è sempre più giunta alla consapevolezza di come l'attesa del ritorno del Messia costituisca il centro del pensiero di Gesù e di come questo dominasse il suo sentire, volere e agire molto più di quanto si era riconosciuto fino a quel momento. Al contempo, le osservazioni di D. Fr. Strauß non vogliono ammutolire. Sempre più frequentemente viene rimproverato, a quelle opere che pongono in primo piano – per utilizzare i termini di Strauß – l'elemento "fantastico" e "irreale" nella visione del mondo di Gesù, di tratteggiare una personalità dai tratti chiaramente malati. Nella fase più moderna della ricerca, la discussione si rivolge quasi unicamente a cercare di capire fino a che punto simili rappresentazioni di Gesù siano da riconoscere

come autentiche. Sono stati compiuti perfino una serie di tentativi che nascono dall'idea di inquadrare in modo completamente a-storico quei passi in cui Gesù pronuncia citazioni messianiche e descrive l'attesa del suo ritorno. Seguendo questa ipotesi, il Nazareno sarebbe stato un semplice maestro ebreo che soltanto i suoi sostenitori avrebbero poi innalzato, post mortem, al rango dell'atteso Messia, attribuendogli le citate affermazioni (5). Ma una simile distinzione, tra parole vere e false, non si lascia ripercorrere nella fonti. Occorre pertanto accettare il fatto che Gesù si sia considerato come il Messia e che abbia atteso il suo trionfante ritorno sulle nuvole del cielo.

2.0. *Le patografie*

La letteratura patografica, attualmente disponibile, che ha per oggetto Gesù, abbraccia le opere del dott. De Loosten (6), del dott. William Hirsch (7) e del dottor Binet-Sanglé (8); accanto ai quali occorre ancora citare lo studio del medico e filosofo Emil Rasmussen (9). Diamo ora una presentazione sintetica del contenuto essenziale di questi scritti.

2.1. *De Loosten*

De Loosten arriva al seguente risultato. Gesù è stato probabilmente un *sangue misto* (10), affetto dalla nascita da una particolare tara ereditaria. Egli diede prova molto presto (già in giovinezza) di questa sua malattia ereditaria a causa di un'eccessiva autocoscienza, fortemente sviluppatasi, affiancata da un'altissima intelligenza e un poco sviluppato senso familiare e sessuale. La sua autocoscienza sarebbe giunta, attraverso un lungo sviluppo, fino ad un irreversibile "delirio sistematico", condizionato dall'intensa direzione religiosa del tempo e da uno studio ossessivo e unilaterale degli scritti del Vecchio Testamento.

L'impulso, che avrebbe fatto sorgere le idee di Gesù, sarebbe dovuto alla conoscenza di Giovanni il Battista. Passo dopo passo, Gesù giunse alla fine a porre in rapporto alla sua persona tutte le promesse della Scrittura, che, a causa dell'insoddisfazione nazionale, avevano recuperato nuovamente il loro vigore, costituendo il centro nevralgico delle attese di tutti i cuori (11). Gesù rappresentava se stesso come un essere sovrumano. Perché solo così, e non in altro modo, è possibile comprendere il suo comportamento, nel momento in cui attribuì a sé diritti divini come la remissione dei peccati (12).

De Loosten interpreta poi in modo psicologico il fatto che Gesù volesse mantenere nascosta la sua dignità messianica: per un certo tempo Gesù non

credeva di possedere un seguito sufficiente per far valere le sue pretese (13). Dalle parole dette all'apostolo che voleva andare al funerale del padre, "seguimi e lascia che i morti seppelliscano i loro morti" (Mt 8 22), così come sulla base di altre citazioni evangeliche, De Loosten trae due conclusioni. Egli ritiene che Gesù, ad un certo punto della sua vita, si sia convinto dell'inizio imminente del suo ideale divino di signoria e che, a partire da quel momento, egli non fosse più capace di percepire in modo umano e naturale. Il viaggio verso Gerusalemme viene descritto come il frutto di una decisione temeraria, con cui Gesù voleva realizzare, attraverso una sorta di colpo di mano, le sue pretese a lungo avvicinate e migliaia di volte reclamate (14). Dopo la depressione nel Getsemani, con l'avvicinarsi dei soldati, il suo delirio sistematico si spezzerebbe in modo improvviso e violento. Lo stesso accadrebbe durante l'interrogatorio di fronte al Gran Consiglio, in cui Gesù si pone dinanzi al Sommo Sacerdote, pretendendo di essere riconosciuto dai giudici come il Figlio dell'Uomo che siede alla destra di Dio e che avanza sulle nuvole del cielo (15). Da un altro passo del Vangelo di Giovanni (7 16–20), viene infine ancora rilevata l'espressione di una mania di persecuzione (16).

In relazione alla vita affettiva, De Loosten spiega come la condizione di Gesù fosse caratterizzata da una straordinaria inquietudine: egli era di continuo esposto a curiose irritazioni dell'animo, apparentemente del tutto infondate (17). A dimostrazione di ciò viene indicato in modo particolare il quarto Vangelo (18). Gesù si sarebbe trovato, di fronte all'arresto, in uno stato d'animo particolarmente nervoso, sovraccitato. Egli era cosciente dello scopo del suo inganno (19) e soffriva fortemente a causa della violenza dei suoi timori e delle sue supposizioni nefaste. Soltanto alla luce di questa particolare condizione emotiva diverrebbe comprensibile anche la maledizione completamente insensata rivolta all'albero di fichi (20). Il modo in cui Gesù riversò la sua irritazione di fronte ad un albero indifeso è, secondo De Loosten, spiegabile solo come lo sfogo di un uomo in preda ad una condizione emotiva di straordinaria tensione.

De Loosten vede nella cacciata dei mercanti dal cortile del Tempio un atto di forza straordinariamente appariscente. Secondo De Loosten le illusioni sensoriali di Gesù troverebbero la loro origine in occasione del Battesimo di Giovanni, in una visione che avrebbe agito su di lui, determinando nel suo animo l'insorgere evidente di nuove decisioni. Si tratterebbe di inganni dei sensi di natura visiva e acustica, provocati sicuramente da un'eccitazione vivace dello stato d'animo, in modo corrispondente alla più comune prassi patologica che si riscontra in casi di questo tipo. Noi non sappiamo – almeno così ritiene De Loosten – con quale frequenza Gesù sia stato vittima di tali alluci-

nazioni. Egli però ipotizza addirittura che molte delle sue decisioni siano dipese anche da tali inganni sensoriali, e che simili visioni, come quelle avute nel momento del Battesimo, si siano più tardi ripetute. Oltre che di illusioni ottiche, De Loosten ritiene che Gesù soffrisse con grande probabilità anche di illusioni acustiche: delle voci sembravano provenire dal suo corpo (21). Nei confronti di questo spirito sovrumano che avrebbe abitato in lui, Gesù avrebbe nutrito una stima profonda. Un demone, cui lui obbediva, determinava il suo agire (22).

L'espressione di Gesù, che De Loosten assume ben aldilà delle parole effettivamente tramandate, "qualcuno mi ha toccato, perché io sento che una particolare forza è provenuta da me" (23), viene spiegata dall'autore come una risposta patologica al bisogno di Gesù di dare una qualche spiegazione alla sua abnorme sensibilità periferica, riconducibile forse all'ambito sensoriale della pelle. La pochezza sessuale di Gesù, documentabile in base alle sue parole sugli eunuchi (Mt 19 12), viene ricondotta alla già citata mancanza di senso familiare, segno *par excellence* di una degenerazione psichica con cui De Loosten vuole rafforzare la sua immagine della personalità di Gesù.

2.2. *William Hirsch*

William Hirsch propone per il caso di Gesù una diagnosi inequivocabile: "paranoia". "Tutto ciò che noi sappiamo di lui corrisponde in modo così preciso all'immagine clinica della paranoia, che è realmente poco evidente come si possa dubitare della correttezza della diagnosi" (24). Hirsch spiega come segue lo sviluppo del delirio di Gesù (25). Noi avremmo a che fare con un fanciullo dalle caratteristiche psichiche non comuni, predisposto in maniera evidente a disturbi psichici, nel quale si andrebbero formando a poco a poco idee deliranti. Egli trascorre tutto il suo tempo libero studiando le Sacre Scritture, la cui lettura lo condurrebbe ad una malattia mentale. All'età di trent'anni inizia la sua vita pubblica, presentando una paranoia già costituita. Hirsch ritiene che quello di Gesù sia uno di quei casi, in cui si ha a che fare con idee deliranti immediate e non particolarmente caratterizzate, che però hanno bisogno di un impulso esterno e di una emozione violenta, per concretizzarsi in una costruzione tipica e paranoica di delirio. Questo impulso sarebbe stato dato a Gesù da un altro paranoico: Giovanni il Battista (26). Nel frattempo i deliri giungono alla più piena maturazione e, quando Gesù sente parlare del "precursore del Messia", che battezza l'umanità peccatrice nel fiume Giordano, si reca anche lui da Giovanni, per ricevere il Battesimo. Le illusioni sensoriali insorte in questa circostanza vengono richiamate successivamente. Dopo il Battesimo,

Gesù si reca per quaranta giorni nel deserto. Questo soggiorno deve essere per noi del più grande interesse, perché questi quaranta giorni si troverebbero – secondo Hirsch – in due momenti della vita di Gesù radicalmente diversi. Le idee deliranti, fin qui isolate e slegate le une dalle altre, si uniscono a formare un'immane e sistematico edificio di delirio: è qui che Gesù coltiva l'idea di avere dei dialoghi continui con un Dio e Padre, che lo avrebbe inviato per predicarne "l'insegnamento". Un simile andamento della malattia - secondo Hirsch - sarebbe assolutamente caratteristico per questo tipo di psicosi, che prevede un periodo di passaggio dallo stadio latente fino a quello attivo della paranoia.

Nel grande dramma, durato tre anni, della vita pubblica di Gesù si costituirebbe, secondo Hirsch, il punto centrale attorno al quale tutto il resto si verrebbe concentrando: l'immane e incommensurabile delirio, ormai vicino a raggiungere proporzioni prive di confini. Tutti i suoi discorsi, i suoi insegnamenti e le sue prediche culminerebbero in una piccola parola: "Io". Per fondare quest'ultima osservazione Hirsch propone una lunga serie di citazioni dal Vangelo di Giovanni (27). A conclusione di tale esposizione, Hirsch afferma che nessun manuale di psicopatologia potrebbe fornire una descrizione più tipica della megalomania, di quella che si può cogliere nella vita di Gesù Cristo, una megalomania sviluppatasi a poco a poco fino a giungere all'assenza di limiti. Hirsch rinviene in Gesù anche un delirio interpretativo (28), nella misura in cui egli rivolse a sé tutte le profezie dei profeti e credette di essere in comunione con il Re che deve regnare sul mondo. In questo senso, il Nazareno permetterebbe di riconoscere "una delle caratteristiche essenziali dei paranoici: il riferire a sé ogni cosa possibile che essi vedono o leggono". L'affermazione di Gesù circa la sua discendenza dalla stirpe di David, è posta da Hirsch in rapporto alla nota tendenza dei giovani paranoici, di sostituire alla loro *origo* reale, una diversa origine colorata in senso megalomane. La maledizione dell'albero di fico viene presentata come "espressione di un paranoico", senza però che Hirsch vada a riguardo in profondità. In relazione alle allucinazioni, connesse all'episodio del Battesimo, egli osserva: "il delirio così pervicacemente perseguito da Gesù, di essere il Figlio di Dio e di essere da questi destinato a liberare l'umanità, si impiantò in lui saldamente grazie ad allucinazioni visive ed uditive" (29). In relazione ai seguenti quaranta giorni di solitudine egli osserva: "durante i quaranta giorni nel deserto Gesù deve (!) essere stato preda di continue allucinazioni. Il Suo soggiorno in quel luogo può essere spiegato soltanto per gli effetti delle allucinazioni". Anche quelle espressioni di Gesù in cui afferma di assumere da Dio, tutto ciò che annuncia – il riferimento è probabilmente a dei passi tratti dal Vangelo di Giovanni –, sono spiegate in base alle allucinazioni visive già

precedentemente citate. Ma Hirsch vuole spiegare nei termini di un avvenimento allucinatorio anche la storia della "trasfigurazione di Gesù sulla montagna" (Mc 9 2–8). Come esempio tipico di illusione, viene raccontato quell'episodio (Gv 28 12–29) in cui Gesù disse di aver sentito una voce dal Cielo, che gli avrebbe annunciato la sua imminente trasfigurazione, mentre invece il popolo sentì solo il rumore di un tuono (30).

2.3. Binet-Sanglé

Binet-Sanglé propone in modo consonante una diagnosi di "paranoia di tipo religioso". In modo scolastico vengono distinti tre stadi:

1. *Période de conception et de systématisation.*
2. *Période hallucinatoire.*
3. *Période de transformation de personnalité.*

Nell'indagine il costituirsi del delirio viene separato il più possibile dalle allucinazioni sensoriali. Secondo Binet-Sanglé, l'idea delirante primaria (31) (*idée fixe primordiale*) sorgerebbe *ex abrupto*, senza una precedente riflessione (32). Lo sviluppo successivo del delirio è coerente: muovendo da una falsa presupposizione, esso giunge in modo logico alla sua conclusione. Il delirio si svilupperebbe da una progressiva estensione dell'idea delirante primaria, ma senza che questa subisca una trasformazione e perda il suo carattere originario (33).

L'azione suggestiva di diversi avvenimenti, quali l'incontro con Giovanni Battista, i suoi stessi miracoli, l'ammirazione dei malati che aveva risanato e l'entusiasmo degli Apostoli, avrebbero portato Gesù ad identificarsi con il Messia, il Re dei Giudei, il Figlio di Dio, il Suo interprete, il Suo strumento, fino ad identificarsi con Dio stesso. Le minacce dei farisei e degli scribi fanatici avrebbero risvegliato in lui anche l'idea di essere l'agnello del sacrificio – la cui morte doveva cancellare i peccati di Israele –, nonché l'idea di ascendere al cielo dopo la resurrezione, per manifestarsi qui in tutta la sua gloria. L'allucinazione del Battesimo sul Giordano può, secondo Binet-Sanglé, essere sintetizzata come una "iniziale illusione sensoriale" che "viene dall'alto", "di natura incoraggiante" (34). L'allucinazione visiva sarebbe determinata anche da una componente vocale. La voce disse: "Tu sei il mio Figlio, nel quale io mi sono compiaciuto". Questa fu una "*hallucination auditive verbale*" (35). Binet-Sanglé fa seguire al Battesimo la "fuga nel deserto". Qui sarebbero insorti in Gesù molti e svariati disturbi sensitivi, a causa della praticata astinen-

za, della solitudine, delle voci e della monotonia del deserto, che lo avrebbero lasciato in balia di tutte le sue ossessioni; un notevole contributo in tal senso è dato anche dall'azione combinata della stanchezza e del caldo. Nel complesso, Binet-Sanglé rinviene nel corso dell'indagine sette allucinazioni, due puramente ottiche e cinque allo stesso tempo ottiche e "*auditives-verbales*" (36). Il contenuto delle allucinazioni si riferirebbe permanentemente ad oggetti religiosi, in particolare al Battesimo. Esse sono suddivisibili in angosciose e consolatorie ed insorgono in modo antagonistico. Le consolatorie sarebbero ottiche: nel caso del Battesimo appare la colomba, nel deserto l'angelo di Dio, così come anche a Betlemme Gesù viene confortato da un angelo (37). Come fattori scatenanti le allucinazioni (!), Binet-Sanglé chiama in causa l'eccitazione che l'azione combinata della notte, della solitudine, dell'astinenza, avrebbe provocato su Gesù (38). Le allucinazioni di Gesù che sono documentate, non devono, secondo Binet-Sanglé, essere state le uniche, perché le "*fous mystiques*" soffrono sempre di confusioni sensoriali dovute ad allucinazioni. In periodi successivi, continua Binet-Sanglé, "insorgono fenomeni psicomotori secondari, *constituant une sorte de possession théomaniaque*". Come esempio delle confusioni allucinatorie qui richiamate, vengono citati alcuni passi del quarto Vangelo, in cui Gesù sostiene che il Padre parlerebbe attraverso di lui, ma il Binet-Sanglé aggiunge che tali allucinazioni non si lasciano dettagliare in alcun modo. Occorre ancora indicare, come il testo voglia accertare in Gesù "la dissimulazione tipica del paranoico". Qui si ricorda in tal senso con quale segretezza il Nazareno considerasse la sua messianità e certi aspetti del suo insegnamento; egli infatti, se veniva interrogato, rispondeva con risposte evasive e fu portato ad ammettere il suo "delirio sistematico", solo a causa di un forte stato di eccitazione, come quello che, per esempio, si è verificato nel caso dell'interrogatorio in tribunale (39).

3.0. *Esame critico delle notizie su Gesù*

De Loosten, Hirsch e Binet-Sanglé si occupano del Gesù patografico senza prendere in considerazione la ricerca storica relativa alla vita di Gesù. In particolare è completamente priva di criticità sia la scelta sia l'utilizzo delle fonti. Prima che si possa accedere ad una valutazione psichiatrica dei loro studi, occorre riguadagnare ciò che essi hanno perso. Per tale ragione, vengono qui brevemente presentati i risultati della critica delle fonti e della ricerca scientifica relativi alla vita di Gesù. In relazione alle fonti occorre in primo luogo osservare come il Talmud e i Vangeli non biblici – quelli che si propongono principalmente di raffigurare la storia della giovinezza del Cristo –

non possano essere presi in considerazione (40). Occorre poi rinunciare anche al quarto Vangelo. Il Gesù che qui viene descritto, come la ricerca critica dopo Strauß ha riconosciuto, è in sostanza una figura letteraria liberamente costruita, che deve essere completata o sostituita da quella che emerge nei primi tre Vangeli; ad essa va attribuito, a differenza dell'immagine che ci forniscono i più antichi Vangeli, un'amabile modo di pensare e un annuncio tipico del sentire greco e della rappresentazione delle cose di quel mondo (41). Il Gesù del quarto Vangelo si concepisce infatti in modo corrispondente al dogma greco, come lo spirito eterno di Dio, il *Logos* fattosi carne, ed esprime questa concezione attraverso accenni ed allusioni, che non possono non apparire oscuri, se si tiene presente l'appartenenza ebraica di Gesù. Inoltre egli accenna in ampi discorsi a quei sacramenti – Battesimo ed Eucarestia –, istituiti dallo Spirito, che divengono reali solo dopo la sua morte. Nel comportamento e nelle parole di una simile personalità, costruita letterariamente in base ai principi citati, si possono rinvenire molti aspetti singolari, innaturali e leziosi, che i patografi ovviamente non si lasciano sfuggire e interpretano nella loro prospettiva come patologici. I tre quarti del materiale che costituisce la fonte degli studi di De Loosten, Hirsch e Binet-Sanglé, provengono dal quarto Vangelo (42). Il Vangelo di Luca coincide nella sua totalità con quello di Marco e Matteo. Dove esso li trascende, si ha a che fare con qualcosa di dubbio, ma non particolarmente significativo per la valutazione della personalità di Gesù; per tale ragione esso può non essere preso in considerazione. Occorre ancora ricordare in modo particolare, come la storia del dodicenne Gesù nel tempio, narrata solo da Luca (2 41–52), per diverse ragioni non possa appartenere alla storicità dei fatti. Anche le storie relative alla nascita e alla giovinezza di Gesù che vengono narrate da Matteo (1 e 2), appartengono alla leggenda e non alla storia. Rimangono perciò come testimonianze percorribili: il Vangelo di Matteo – con l'eccezione di entrambi i primi due capitoli – e quello di Marco. Essi coincidono l'uno con l'altro. Matteo dice qualcosa di diverso da Marco in un insieme di discorsi fortemente significativi, narrati solo da lui. Entrambi i Vangeli sono sorti tra il 70 e il 90 d.C. Essi fanno riferimento però, come con certezza si può assumere, ad annotazioni ancora più antiche. Le loro notizie sono in generale attendibili, anche se qui e là si devono osservare tardive confusioni e intorbidimenti della trasmissione. Sorprendente è la precisione di certi particolari.

3.1. *La comparsa di Gesù e il suo annuncio*

Del passato di Gesù sappiamo molto poco. Egli proveniva dalla famiglia di un carpentiere di Nazareth, mestiere che egli stesso avrebbe poi praticato. Non risulta che Gesù abbia fatto particolari studi per diventare *maestro*. Quando ritornò come "profeta" nella città natale, gli abitanti si meravigliarono della sua "saggezza"; fino ad allora lo avevano considerato come un semplice carpentiere (Mc 6 1–5). Tuttavia è possibile che prima di iniziare la sua vita pubblica, egli abbia soggiornato per un tempo lungo in qualche altro luogo. La sua conoscenza della Sacra Scrittura può essere stata acquisita in occasione delle lezioni sabbatiche. Nei Vangeli vengono menzionati quattro fratelli maschi e diverse sorelle (Mc 6 3; 3 31). Quale sia stato il suo posto in ordine di età nella sua famiglia, rimane per noi un mistero. È certo che la famiglia di Gesù discende da parte paterna dalla stirpe di David: questo fatto non ha in sé nulla di particolare. Fra coloro che ritornarono vicino a Tiro dalla cattività babilonese, infatti, si trovavano anche alcuni membri della famiglia reale. La prima carovana fu guidata proprio dal nucleo babilonese della stirpe di David, che ricoprì agli inizi anche un importante ruolo politico. Quando Gesù, sulla strada di Gerico, viene chiamato dal cieco "Figlio di David" (Mc 10 47–48) e quando il popolo, nell'occasione dell'entrata in Gerusalemme, acclamava al Figlio di Davide (Mt 21 9), tutto ciò conferma quanto Paolo ha testimoniato nella *Lettera ai Romani* (1), circa trent'anni dopo la morte di Gesù, in cui egli dà per presupposta l'origine di Gesù dalla stirpe reale. Della condizione psichica di Gesù e del suo stato di salute non sappiamo nulla. Entrambi i primi due Vangeli non offrono una presentazione della "vita" di Gesù, ma ne raccontano soltanto la parte pubblica, che, durata al massimo un anno, si conclude con un viaggio a Beffage. Se questo viaggio avesse avuto luogo durante la vita pubblica di Gesù, egli sarebbe allora dovuto andare in pellegrinaggio verso la capitale, per assolvere ai suoi doveri di culto, imposti dalla legge mosaica (Dt 16 16). Se egli non lo avesse fatto, i suoi oppositori sarebbero stati legittimati ad accusarlo di disprezzo nei confronti dell'osservanza della Legge. Essi, infatti, non avrebbero sicuramente perso questa occasione, poiché il loro scopo era quello di seppellire con ogni mezzo la sua autorità. Dato che entrambi i più antichi Vangeli non raccontano né di una pubblica attività di Gesù, al tempo del viaggio a Beffage, né dicono nulla a proposito della sua interruzione, occorre concludere che nessuna festa di Pasqua abbia avuto luogo durante questo lasso di tempo. Noi non sappiamo nemmeno quanto a lungo Gesù si sia mantenuto alla sequela di Giovanni Battista. Quando questi fu imprigionato, egli arrivò in Galilea e predicò le stesse cose che il profeta ave-

va annunciato sul Giordano: "il Regno di Dio è vicino". In questo annuncio si racchiude l'invito alla penitenza (Mc 1 14–15).

3.2. *La visione apocalittica tardo-giudaica*

Tale messaggio rimase identico dall'inizio della vita pubblica di Gesù fino all'ultimo giorno. Il Regno di Dio, chiamato anche il "Regno dei Cieli", ha lo stesso significato del "Regno del Messia". Annunciare la vicinanza di tale Regno significa annunciare anche che la fine del mondo è ormai prossima. Il Regno di Dio è concepito come l'esito ultraterreno che deve seguire, nella storia del mondo, a quello naturale. Nell'ultima tappa di tale sviluppo meta-storico, le creature angeliche malvagie domineranno il mondo. La possibilità di questa signoria spiega anche il male e l'incompletezza caratteristica dello stato attuale delle cose. La morte stessa e la malattia trovano qui la loro giustificazione. Nell'istante in cui Dio porrà fine alla signoria degli angeli malvagi, la mancanza verrà sostituita dalla pienezza e il male dal bene. Anche la terra muterà in una condizione magnifica ed una nuova fecondità, più ricca, prenderà il posto della vecchia. Allo stesso tempo la morte perderà il suo potere. Le generazioni che riposano nelle tombe risorgeranno e saranno radunate con i sopravvissuti dinanzi al trono di Dio, dove i cattivi e coloro i quali non saranno eletti, cadranno vittime del *tormento eterno*, mentre gli eletti diverranno simili a degli angeli, inizieranno una vita beata infinita e saranno radunati per il banchetto messianico. Il verdetto sarà formulato, così come attestano le diverse indicazioni, dal Messia stesso. Gesù non aveva bisogno di indicare il tempo di questo futuro. I suoi ascoltatori capivano il significato della frase "il Regno di Dio è vicino" non appena essa veniva pronunciata. I dettagli si trovavano nei *Libri dei profeti* e nelle "*Apocalissi*" (Rivelazioni). Tra queste ultime la più significativa è quella sorta da una ricostruzione letterale dell'Enoch (43), che risale, nelle sue parti principali, all'inizio dell'ultimo secolo precristiano. Tale testo ha inciso profondamente sulla visione del mondo di Gesù, ma accanto ad esso va ricordato, in particolare, anche il *Libro di Daniele* comparso nell'anno 165 a.C., che presenta un carattere già fortemente apocalittico.

Occorre inoltre ricordare che, in base alla letteratura disponibile, gli ascoltatori di Gesù sapevano, in modo ancora più chiaro, come l'ultimo periodo della storia del mondo dovesse essere per l'umanità contraddistinto da guerre crudeli e tormenti inascoltati. I rabbini chiamavano questo tempo "*le pene del Messia*".

Con ciò si chiarisce anche il contenuto dell'annuncio di Gesù. Egli predica la

vicinanza del Regno e del Giudizio. Allo stesso tempo annuncia in che cosa consistano la penitenza e l'etica che sono necessarie per una giusta dichiarazione nel giorno del Giudizio, e ricorda le difficili pene che devono ancora venire; gli eletti dovranno passare attraverso di esse per accedere al Regno di Dio. Chi nella persecuzione rinnegherà, sarà perduto; chi vuole salvare la sua vita terrena, perderà quella eterna. Gesù immagina di dover sopportare anche lui per primo molte umiliazioni e persecuzioni; per tale ragione implora i suoi sostenitori di non ingannarsi, quando ciò accadrà e li invita, nonostante tutto, a convertirsi a lui (Mc 8 34; 9 1). Va poi osservato come, fra le attese tardogiudaiche, si intreccino a vicenda due diverse impostazioni: una più antica, profetica, e un'altra più recente, apocalittica. La prima distingue fra il Regno del Messia e un meraviglioso stadio finale, che si realizzerà soltanto successivamente; la seconda, che viene condivisa da Gesù, fa coincidere entrambi gli stadi.

Le diverse immagini della natura del futuro Signore che vengono determinate da tali impostazioni, sono significative. Secondo la concezione profetica questi sarebbe un discendente della stirpe di David, che, nel momento opportuno, verrà dotato da Dio di forza e saggezza sovranaturali e sarà unto quale Re della gloria. Per questo egli viene chiamato il Messia, cioè l'Unto. Nel Libro di Daniele viene tratta la conseguenza che, non essendoci più alcuna reggente stirpe di David, non sarà da essa che potrà innalzarsi un Signore quale "Messia". Per questo l'autore s'immagina che Dio trasmetterà ad un essere angelico la più alta potenza nella condizione ultraterrena del mondo, ad un essere che ha forma umana e appare come un "Figlio dell'Uomo" (Daniele 7 14). Nella più tarda apocalittica, a cominciare da quella di Enoch, il "Figlio dell'Uomo" viene invece fatto coincidere con il Messia, sebbene originariamente essi non abbiano nulla a che fare. Da questa identificazione sorge un problema teorico di non poco conto. Il Figlio dell'Uomo è un essere angelico, che non ha alcuna discendenza umana. Come può allora essere allo stesso tempo anche quel Messia che deve nascere, per via naturale, dalla stirpe di David? La comunità dei dottori della Legge, per quanto ne sappiamo, non si è espressa in merito a questo problema, probabilmente perché essa avrebbe così scoperto l'intimo dissidio delle profezie. Gesù al contrario si occupò di tale questione. La sua soluzione in proposito è, per quanto a noi è concesso comprendere, tipica della fede: egli deve essere visto come il Messia.

3.3. *La concezione di Gesù della sua messianità*

Occorre osservare, onde prevenire possibili fraintendimenti, che Gesù non ritiene di essere già, in quanto uomo naturale, nella sua vita terrena il Messia o il Figlio di Dio. La sua convinzione è di essere destinato a tale dignità e di manifestarsi in essa soltanto alla fine del mondo. Così egli almeno lascia intendere di fronte ai suoi giudici. Dopo aver risposto in maniera affermativa alla domanda del Sommo Sacerdote, se egli credesse di essere il Messia, Gesù aggiunge "voi vedrete il Figlio dell'Uomo sedere alla destra dell'Onnipotente e avanzare sulle nubi del cielo" (Mc 14 62). La ragione è semplice: nello spazio naturale della storia del mondo, non possono darsi né il Messia né tanto meno il Regno di Dio, che appartengono alla condizione ultraterrena. Gesù non ha legato in alcun modo il suo annuncio alla convinzione di essere il tanto atteso Messia. Questo è uno dei punti fermi che la moderna ricerca critica ha stabilito. Gesù prospetta la non lontana venuta del Figlio dell'Uomo, ma parla di lui sempre in terza persona; per questa ragione nessuno degli ascoltatori poteva intuire che egli attendesse di essere rivestito di tale dignità. Per il popolo, Gesù rimase fino all'ultimo giorno il profeta di Nazareth. A lui, non al Messia, è tributata l'ovazione all'ingresso in Gerusalemme. Anche i farisei e gli scribi, che ebbero modo di confrontarsi con lui negli ultimi giorni, non hanno alcun presentimento delle sue pretese; nel caso contrario essi avrebbero certamente cercato di portarle alla luce. Va osservato come il Sommo Sacerdote non possa evocare alcun testimone capace di accusare Gesù di pretese messianiche.

Solo gli Apostoli sanno qualcosa del suo segreto, ma ne fanno esperienza in modo compiuto solo alcune settimane dopo la sua morte. Egli svela loro la sua natura nel momento in cui si accinge ad andare a Gerusalemme (Mc 8 27-30). Tra di essi, uno, Giuda, lo tradì in proposito presso il Gran Consiglio. A causa della sua deposizione, Gesù fu arrestato la sera prima del giorno in cui si mangia l'agnello pasquale o forse alla sera di quel giorno; nella stessa notte fu condannato fra la disattenzione di tutte le disposizioni in vigore per i processi riguardanti la vita e la morte, e immediatamente crocefisso. Poiché il Sommo Sacerdote aveva un solo testimone per la sua accusa e, in base al diritto ebraico, per una condanna ne erano necessari almeno due, tutto dipese dal fatto se Gesù avrebbe o meno ammesso la sua colpevolezza. Tacendo, si sarebbe potuto salvare. Ma egli non volle tacere, poiché era intenzionalmente venuto a Gerusalemme con l'idea di morire, e aveva spiegato così pure ai suoi discepoli (Mc 8 31; 9 31).

3.4. *Come Gesù vede la sua morte*

Gesù è convinto che la sua morte determini quell'espiazione (Mc 10 45), grazie alla quale gli uomini non dovranno subire i tormenti che precedono il Regno del Messia. Per questo attende di passare ad una esistenza sovranaturale, di ricevere la dignità messianica (avvenga ciò al momento della morte o al terzo giorno dopo di essa) e di costituire alla fine del mondo il Giudizio Universale e il Regno del Messia. È questo il modo con cui gli Apostoli hanno capito le sue affermazioni, che litigano, sulla strada verso Gerusalemme, a proposito di chi tra loro sia chiamato alla più alta dignità vicino a lui (Mc 9 33–34; 10 35–45). Va inoltre osservato come Gesù non agì pubblicamente tutti i mesi che sono trascorsi dalla sua comparsa alla sua morte. Dopo aver annunciato per un certo periodo la vicinanza del Regno di Dio, egli pensò, probabilmente durante il tempo del raccolto, che il momento tanto atteso fosse giunto e mandò i suoi discepoli a due a due, perché portassero il suo annuncio in tutta Israele. Prima di inviarli, fece loro un discorso significativo (Mt 10), in cui egli preannunciava l'arrivo di grandi pene. Allo stesso tempo, Gesù disse loro che l'apparizione del Figlio dell'Uomo avrebbe avuto luogo, prima che essi avrebbero avuto il tempo di assolvere al loro compito (Mt 10 23). Egli attende quindi di diventare il Messia, mentre essi sono lontani da lui. Quando essi però ritornarono da lui, senza che le sue previsioni si fossero avverate, si ritirò con loro su un territorio pagano. All'apice del successo abbandonò le masse che gli si erano radunate attorno per attendere l'inizio del Regno di Dio, e trascorse quel tempo in luogo pagano fino alla partenza per Gerusalemme – perciò l'autunno e l'inverno – nella zona di Tiro, Sidone e Cesarea di Filippi, senza predicare e attento soltanto a non essere riconosciuto. In questo tempo Gesù interpretò il non verificarsi dei grandi tormenti e del Regno di Dio, come la prova del suo essere destinato a manifestarsi come il Messia che viene a soffrire per gli altri fino a morire. Decisivi per il formarsi di questo pensiero, furono probabilmente la morte di Giovanni Battista, avvenuta nel momento della spedizione degli Apostoli, in cui Gesù riconobbe l'Elia promesso per gli ultimi giorni (Malachia 4 5–6; Mt 11 13–15; Mc 9 11–13), e il cinquantatreesimo capitolo del *Libro* di Isaia, in cui si parla del servo di Dio che muore per le colpe del popolo.

4.0. *Esame critico del materiale utilizzato dai patografi*

Occorre ora comprendere, se, da questo schizzo appena tratteggiato, da questo insieme di particolarità così difficile da considerare, si lascino trarre delle conclusioni simili a quelle espresse da De Loosten, Binet-Sanglé e Hirsch. Nell'*Introduzione* abbiamo già espresso le ragioni che ci spingono ad uno scetticismo in tal senso. Ciononostante occorre andare al nucleo di ogni loro scritto, in modo tale da poter fare chiarezza. In primo luogo si può dedurre, muovendo dal quadro conciso delle fonti, del predicare di Gesù e dello svolgimento della sua vita pubblica, quanto, del materiale che De Loosten, Binet-Sanglé e Hirsch utilizzano, dovrà essere rigettato, in base ad una puntuale analisi critico-storica. Assolutamente al di là di ogni pretesa di valore scientifico è tutto ciò che essi chiamano in causa, in relazione all'infanzia e giovinezza di Gesù, alle sue attitudini e al suo sviluppo. Anche il racconto di Luca del comportamento di Gesù dodicenne nel tempio, che per tanto tempo occupò i patografi e in cui Binet-Sanglé volle vedere la descrizione di una "crisi ebefrenica", deve essere escluso. Determinante è anche la rinuncia al quarto Vangelo. Soltanto questa fonte ha autorizzato i patografi a pensare di poter indagare la psiche di Gesù per un arco di tempo pari a tre anni, soltanto essa concesse loro di delineare una personalità interamente occupata con il proprio *io* – fatto assolutamente di primo piano nei loro discorsi –, che reclamava per sé un'origine divina e pretendeva, da parte di chi lo ascoltava, una credenza cieca nei confronti delle sue affermazioni (44). Solo mischiando il racconto di Giovanni con quello contenuto nei Vangeli più antichi – in cui Gesù non parla né di sé, né della sua dignità –, i tre patografi possono concludere che Gesù si sia spacciato per il Messia, mostrandosi misterioso nei suoi discorsi, e interpretare tale comportamento, stabilendo delle analogie con l'atteggiamento dei paranoici. Non possiamo esaminare singolarmente i fraintendimenti innumerevoli, e a tratti grossolani, che in De Loosten, Binet-Sanglé e Hirsch indicano poca familiarità con la visione del mondo apocalittica tardo-giudica e la ricerca critica ad essa relativa. In ordine alla valutazione psichiatrica del presente materiale, occorre fare ancora una volta riferimento alle difficoltà, assolutamente particolari, che qui insorgono, se si tenta di formulare una "diagnosi" (45).

4.1. *Valutazione psichiatrica delle tre patografie: premesse*

Il modo in cui sorge un'idea delirante è, dal punto di vista diagnostico, molto più rilevante del suo contenuto; ciò spiega perché, in ogni caso, il materiale biografico possa essere utilizzato solo con attenta cura. La maggior parte dei "sintomi" non è fissata per iscritto (dagli evangelisti) ma va colta dalle espressioni linguistiche. A ciò va aggiunta la difficoltà derivante dal fatto che, se tali sintomi fossero reali, essi sarebbero insorti contemporaneamente. Se vengono pertanto tratte conclusioni diagnostiche da un simile materiale, esse sono necessariamente per lo più fortemente ipotetiche. Quando ad esempio Binet-Sanglé, Hirsch e De Loosten affermano che Gesù, durante i quaranta giorni nel deserto – presupposta la storicità di tale soggiorno –, fu colto da molte allucinazioni, questa è un'ipotesi molto vaga, che essi però assumono, per determinare una fase allucinatoria nello sviluppo della presunta psicosi di Gesù.

Allo stesso modo la spiegazione di particolari eventi, effettivamente storici, risulta essere inconsistente e arbitraria. Così, per esempio, appare nel complesso artificiale la spiegazione psicologica, fornita da Binet-Sanglé, con cui egli giustifica la genesi delle allucinazioni di Gesù. Per attribuire con sicurezza infatti un simile meccanismo, capace di spiegare il sorgere di inganni sensoriali in un malato, sarebbe necessaria una molteplice e prolungata indagine personale.

Nel caso di Gesù, i rapporti sono ancora più complicati, per il fatto che, secondo i tre autori in questione, si sarebbe in presenza di una quadro clinico paranoico.

La "questione paranoia" appartiene indiscutibilmente ai problemi più gravi della moderna psichiatria. La sua soluzione è ancora lontana. Non è perciò inutile sottolineare come attualmente, in relazione alla discussione sull'essenza della paranoia, venga anche messo in discussione il vocabolo stesso di "paranoia". Si conoscono infatti in modo sufficiente troppe forme di patologie riconducibili alla paranoia, perché queste possano essere utilmente oggetto di una *diagnosi differenziale*, capace di badare alla sostanza e non alla parola.

Binet-Sanglé formula la diagnosi di paranoia religiosa. Dalle considerazioni generali, che egli ha assunto nel suo lavoro patografico, quasi riportando un frammento di un manuale psichiatrico, occorre rilevare come egli distingua tre diverse fasi, così come fa Magnan nel suo *Délire chronique à évolution systématique*.

Hirsch sembra guardare ad una forma simile. Egli tralascia di caratterizzare in modo sufficiente la patologia da lui rinvenuta e presuppone che si tratti, senza ombra di dubbio, della "nota paranoia". De Loosten, a differenza degli altri, attribuisce invece scarso valore alle illusioni sensoriali e riconosce, anche in questo caso scostandosi dagli altri due autori, un ruolo più significativo al fattore fisiologico – geniale nell'essere di Gesù.

4.2. *Nessuna discussione della diagnosi*

La prospettiva di questi studi non può essere quella di esprimersi in favore o contro la presenza di una determinata patologia psichica in Gesù: non si tratta dunque di delineare una diagnosi clinica. Essa consiste invece semplicemente nel porsi il compito di interrogare, nella loro autenticità storica, i sintomi elementari, utilizzati dai tre autori per delineare la loro diagnosi e, posto che essa si dia, provarne la dignità clinica (46). Occorre perciò discutere separatamente i sintomi qui indicati:

1. idee deliranti;
2. illusioni sensoriali;
3. condizione emotiva;
4. altro.

Occorre sottolineare ancora una volta, prima di prendere in considerazione il presunto delirio di Gesù indicato dai tre autori, come la possibilità di avere a che fare con una malattia psichica *acquisita* appaia, di per se stessa, già a priori poco probabile. Binet-Sanglé cita una lista numerosa di osservazioni cliniche relative a malati che hanno sofferto di paranoia di tipo religioso, manifestatasi con illusioni sensoriali relative a tutti e cinque i sensi, e fa riferimento anche alla notorietà di questi casi per ogni psichiatra. Egli però dimentica che i casi con *délire chronique à évolution systématique*, che affiancano la forma paranoica della *dementia precox* di Kraepelin, vengono internati per lo più molto presto dopo l'inizio della loro malattia; proprio queste forme inoltre non sono di certo quelle che sono in grado di acquisire sostenitori o discepoli e formare sette. Le numerose allucinazioni, i sintomi catatonici – nel senso più ampio del termine (autismo) –, gli effetti della dissociazione rendono tali malati incapaci di un'attività conseguente; se si registra una alienazione motoria, questa non corrisponde per lo più al contenuto dell'autocoscienza falsata. È noto come, in caso di manie di persecuzione, in modo particolare in quei malati in cui la mania di persecuzione ha un riscontro fisiologico, essi eseguano

per lunghi anni il loro lavoro professionale e non manifestino, se non di rado, le conseguenze che traggono praticamente dalle loro allucinazioni: non si impegnano cioè, legalmente o illegalmente, contro i loro persecutori. Qualora essi, per breve tempo, attuino questo comportamento, ciò dipende da un particolare stato di eccitazione, quindi non da una conclusione logica che viene tratta consapevolmente. I malati psichici che soffrono di manie persecutorie, sono di fatto costantemente sulla difensiva; i *persécutés persécuteurs* dei francesi poi appartengono al gruppo di coloro che nascono con tali patologie e non le acquisiscono. Esaminando il presunto delirio di Gesù, occorre separare il sorgere delle idee deliranti dal loro sviluppo successivo. De Loosten parla di un lento sviluppo. "L'autocoscienza di Gesù – scrive – si costituì attraverso un lungo processo, fino alla costituzione di un delirio permanente". Il primo impulso che ha favorito il sorgere di idee deliranti, sarebbe rappresentato da Giovanni il Battista. Hirsch ritiene invece che quello di Gesù sia un caso, in cui le rappresentazioni deliranti fossero già presenti, ma avessero bisogno di un impulso esterno e di un'emozione molto forte, per sistematizzarsi in un tipico sistema di delirio paranoico. Binet-Sanglé ritiene che l'idea delirante primaria (*idée fixe primordiale*) sia sorta *ex abrupto*, senza riflessioni precedenti. Nessuno dei tre autori dice chiaramente quale sia stato il contenuto di tale idea delirante primaria. Da alcune osservazioni ulteriori si deve concludere che il contenuto dell'*idée fixe* di Gesù debba essere la credenza nella sua messianità.

5.0. *L'idea delirante primaria*

Come essa sia sorta, non può essere assunto con certezza, perché noi non sappiamo nulla di quel periodo della vita di Gesù, in cui si verificò l'inizio della sua esistenza pubblica. Poiché De Loosten e Hirsch non dettagliano ulteriormente la forma paranoica da loro rinvenuta, non si può discutere in alcun modo della modalità che essi hanno trovato per spiegare il suo sorgere. Binet-Sanglé, assumendo che l'idea delirante primaria sia sorta *ex abrupto*, individua una genesi che, nella forma da lui diagnosticata, normalmente non dovrebbe avere luogo. Si assisterebbe nel primo periodo, che Binet-Sanglé molto spesso scambia con il secondo (allucinatorio), al sorgere di un intenso delirio interpretativo (*délire d'interprétation*); il delirio si svilupperebbe a poco a poco e assumerebbe via via caratteri persecutori, che di per sé non dovrebbero essere assolutamente posti in relazione all'idea messianica. In un altro punto Binet-Sanglé sottolinea invece come Gesù sarebbe stato

portato ad identificarsi con il Messia, a causa dell'azione suggestiva di diversi avvenimenti: i suoi miracoli, l'ammirazione dei malati risanati e l'entusiasmo degli Apostoli. Qui egli cerca insomma una spiegazione di tipo psicologico (47).

5.1. *Lo sviluppo del delirio*

Per quanto riguarda lo sviluppo ulteriore del delirio, la sua cosiddetta "sistematizzazione", tutti i tre gli autori stabiliscono uno sviluppo dell'idea delirante nei termini di una tendenza espansiva (48). Binet-Sanglé intitola i capitoli relativi a tale sviluppo secondo un ordine ascendente: *le messie-roi; le fils de Dieu; confident, interprète, agent de Dieu; Jesus Dieu*. De Loosten nota come Gesù, passo dopo passo, alla fine giungerebbe a porre in relazione alla sua persona tutte le promesse della Scrittura e il loro compimento trionfante conclusivo.

Hirsch scrive che dopo i quaranta giorni nel deserto si unirebbero, fino a formare un grande edificio di delirio sistematico, le idee deliranti, fino a quel momento isolate e sconnesse, e afferma, riferendosi alle numerose allucinazioni nel frattempo intervenute, che in quel tempo Gesù sarebbe entrato nello stadio attivo della paranoia. In altri passi egli fa riferimento ad una megalomania che, pur essendosi sviluppata lentamente, avrebbe assunto proporzioni infinite.

In riferimento allo sviluppo del delirio che i tre autori hanno indicato, occorre evidenziare come De Loosten parli di una linea che viene continuamente superata, mentre Binet-Sanglé e Hirsch individuino nei quaranta giorni nel deserto lo stadio latente di uno sviluppo immediatamente successivo ad esso. Nessuno dei tre autori parla però di uno stadio in cui facciano la comparsa idee pericolose e manie di persecuzione, uno stadio che, stando all'esperienza, sarebbe caratteristico della prima fase. Solo Binet-Sanglé cita le allucinazioni sataniche del deserto, che non sarebbero in realtà null'altro che esagerazioni espansive, particolarmente colorate. Se le affermazioni dei tre autori fossero pertinenti, saremmo in presenza di un raro fenomeno di sviluppo unilaterale di megalomania. È ampiamente documentato come i malati affetti da patologie psichiche possano produrre per lungo tempo idee deliranti di tipo espansivo (49), tuttavia manca a questo caso la progressività. Occorre ancora rilevare come soprattutto qui non si tratti di quella *évolution systématique*, che i tre autori sembrano avere negli occhi.

5.2. Patologica falsificazione del contenuto dell'autocoscienza?

Dopo aver dimostrato come lo sviluppo del delirio, che i tre autori hanno creduto di rinvenire, non abbia alcuna plausibilità dal punto di vista clinico generale, occorre ora affrontare il problema se le espressioni e le azioni di Gesù, quelle che anche la critica storica riconosce come realmente accadute, possano indurre a pensare ad una falsificazione patologica del contenuto dell'autocoscienza.

In proposito va chiarito in primo luogo, come tutte le rappresentazioni religiose di Gesù, che egli ha condiviso con i suoi contemporanei e assunto dalla tradizione, non possano essere tacciate di patologia, anche se esse appaiono al nostro sguardo moderno quanto meno estranee e poco comprensibili. Contro questa regola elementare vanno a sbattere via via De Loosten, Hirsch, e Binet-Sanglé.

A tali rappresentazioni appartiene l'idea che il mondo terrestre dipenda dagli spiriti del male, capaci di prendere possesso anche dell'uomo e di parlare attraverso di lui; la convinzione che le creature angeliche celesti e il Messia otterranno la signoria sul mondo; la fede nell'avvento del regno messianico (con le rappresentazioni che sono ad esso connesse, contenute nei libri dei profeti e nelle apocalissi: pena pre-messianica, giudizio universale, annullamento dei cattivi, risurrezione e "metamorfosi" dei giusti e degli eletti, trasfigurazione della natura terrestre nella fecondità ultraterrena). Le attese del Messia appartenevano al patrimonio della dogmatica tardo-giudaica. Non tutti gli ebrei credevano però nella vicinanza immediata di tali avvenimenti. Questa certezza era diffusa invece nell'ambito di un grande movimento giudaico, sorto per l'iniziativa di Giovanni il Battista. Volendo approfondire le particolarità delle rappresentazioni messianiche, occorre spiegare come dominasse a quel tempo ancora una certa molteplicità di prospettive, che si intersecavano le une con le altre. I passi apocalittici e rabbinici del tempo di Gesù, per esempio, non dimostrano in modo sicuro che il Messia dovesse soffrire. D'altro canto questa assunzione era evidente, nella misura in cui si faceva compiere al Messia, prima della sua comparsa nella Gloria, una fase di incognita esistenza terrena, poiché anche egli allora avrebbe dovuto provare, assieme agli eletti, il tormento pre-messianico. Anche il riferimento messianico contenuto in Isaia 53, in cui si parla di un servo di Dio sofferente, potrebbe rendere possibile la rappresentazione di un Messia destinato a soffrire. Il mondo della religione tardo-giudaica – per quanto il materiale di cui siamo in possesso ci consente di concludere – non prevedeva la pos-

sibilità che, colui che sarebbe dovuto apparire come il Messia glorioso, avrebbe prima dovuto vivere come uno sconosciuto, semplice uomo terrestre nel mondo terrestre; proprio in riferimento alle domande fondamentali sulla natura e la comparsa del Messia regnavano infatti ampie confusioni e contraddizioni non risolte (50). Ma nel momento in cui un pensatore tardo-giudaico, rimanendo fedele all'originaria appartenenza alla stirpe di David, individuata dai profeti, affrontò e chiarì il problema dell'insegnamento messianico – e tale chiarificazione è fondamentale per comprendere la visione del mondo di Gesù –, non vi furono altre soluzioni, diverse da quella che voleva che il Messia fosse generato già nella temporalità del mondo terrestre, per poi essere innalzato alla Gloria celeste del Messia e Figlio dell'Uomo, attraverso una trasformazione, di cui avrebbero da ultimo partecipato tutti gli eletti alla fine del mondo. La persona in questione riteneva che gli avvenimenti tanto attesi fossero vicini; per tale ragione egli doveva cercare il Messia futuro fra quei discendenti di David che erano vivi in quel tempo. Occorre poi ricordare come il fatto che il Messia ebraico venisse allo stesso tempo chiamato *Figlio di Dio*, non abbia nulla a che fare con una discendenza divina in senso metafisico. Quello di *Figlio di Dio* è unicamente un titolo che caratterizza la dignità del Messia come originata da Dio. In questo senso, anche i re ebraici erano *figli di Dio*.

Volendo approfondire, in base a tale rapido esame della visione del mondo tardo-giudaica, la posizione che Gesù assunse all'interno di questo circolo interpretativo, occorrerebbe esaminare, dal punto di vista psichiatrico, in primo luogo la sua iniziale presa di posizione in merito alle concezioni messianiche e poi lo sviluppo ulteriore della sua concezione personale.

5.3. *Valutazione della pretesa messianica di Gesù*

L'identificazione di Gesù con il Messia non può non colpire. Essa ha richiamato in molti critici il sospetto della presenza di determinati disturbi psichiatrici. De Loosten, Binet-Sanglé e Hirsch non hanno tralasciato ovviamente di evidenziare l'acuta contrapposizione fra la condizione del figlio del carpentiere e quella del Messia *Figlio di Dio*. Tale contrasto non è però un controsenso così spinoso, come esso appare ad un primo sguardo, soprattutto se non si considerano le premesse storiche e le convinzioni tardo-giudaiche. In primo luogo, occorre chiarire come, in base alle notizie più antiche, Gesù sia certamente appartenuto alla stirpe di David; di conseguenza non è lecito spiegare, così come invece fa Hirsch, i problemi sopra citati, sostenendo che Gesù, se-

condo un atteggiamento tipico dei giovani paranoici, avrebbe cambiato la sua discendenza in senso espansivo. In secondo luogo, era previsto, come abbiamo già indicato, che alla fine del mondo tutti gli eletti sarebbero stati trasformati in esseri sovranaturali; a ciò si affiancava anche l'idea di un mutamento sistematico dei valori. Tutto quello che in questo mondo era disprezzato e di infimo valore, chi qui doveva servire ed era perseguitato, doveva là attendersi l'onore, mentre ciò che qui era rispettato, chi comandava, stava in alto ed aveva potere, doveva là cadere vittima del Giudizio. Gesù condivise questa concezione, tipica della apocalittica tardo-giudaica, in tutti i suoi aspetti, così come si può evincere da una serie di sue affermazioni. Era perciò naturale che, colui al quale spettava il posto più alto nel mondo futuro, appartenesse nella condizione naturale del mondo agli umili e ai disprezzati. Per questo poteva essere preso in considerazione, fra i discendenti di David allora in vita, solo qualcuno che visse in umiltà e povertà. Se effettivamente si percepiva la vicinanza della fine del mondo, allora il Messia doveva essere già nato e occorreva attendersi la fine dei tempi con questa stirpe .

6.0. Conclusioni

In base alle citate affermazioni, se si ricorda la visione del mondo tardo-giudaica, si comprende come la presa di posizione di Gesù sia motivata, in senso psicologico, solo fino ad un certo punto. Il fatto stesso che egli si identificasse con chi era chiamato ad assumere l'eredità sovranaturale della stirpe di David, rimane in ogni caso sbalorditivo. Per le ragioni che si sono già citate, un'analisi psicologica di questo comportamento non è possibile. Si può al massimo dire che, in sé, la "sopravalutabilità" di una rappresentazione non permette che essa venga interpretata come espressione di una psicosi. L'unico modo possibile di dimostrare che, nel caso in questione, le pretese messianiche di Gesù determinino un contenuto patologico dell'autocoscienza, può essere fornito dal destino successivo di tale idea, in altre parole, in base alla dimostrazione dell'insorgere di un successivo delirio sistematico. Qui nasce il problema se il cambiamento, che può essere rilevato nelle concezioni di Gesù durante il suo ultimo anno di vita, faccia riconoscere delle caratteristiche che richiama l'evoluzione del delirio sistematico. Non occorre ripetere i fatti già citati relativi all'inizio della vita pubblica di Gesù e alla sua visione del mondo. Richiamiamo soltanto il fatto che non sono mai comparsi né danni, né manie di persecuzione; in particolare, non comparve mai nei primi stadi del tempo in cui noi sappiamo qualcosa di Gesù, ciò che sarebbe necessario, stando alla comprensione attuale dell'*évolution systématique*.

In ogni caso non si può parlare di una "trasformazione del delirio", determinata da cause interne. I cambiamenti nella visione di Gesù sono provocati ogni volta da avvenimenti esterni, e presentano conclusioni logiche che rientrano perfettamente nella sua prospettiva globale. Un insieme di fatti, tra cui il non verificarsi, dopo la spedizione degli Apostoli, né dell'atteso dolore Messianico, né del Regno promesso, così come la morte di Giovanni il Battista sopraggiunta in quel tempo, produce un cambiamento in Gesù a proposito del suo modo di concepire il dolore; ora Gesù non ritiene più, come fino a quel momento, di dover soffrire con gli eletti "la pena del Messia" nella condizione ultraterrena, ma immagina che ciò avvenga senza forza ed attende il dolore e la morte come un avvenimento storico che appartiene al corso naturale del tempo. Egli immagina anche che, in ragione della sua morte e della sua sofferenza, agli altri possa essere risparmiato quel dolore, attraverso cui questi sarebbero altrimenti dovuti passare. Il cambiamento della prospettiva presuppone una "influenzabilità" che non appartiene alle costruzioni paranoiche che si sviluppano a partire da un tipo ben stabilito. Inoltre manca il momento antagonistico, che sarebbe necessario, così come abbiamo già rilevato in proposito all'analisi dello sviluppo unilaterale ed espansivo del delirio indicato dai tre autori. Gesù ha di fatto avuto nemici e avversari polemici, perché egli si è pronunciato contro la devozione gretta ed esteriore dei farisei. Di fronte a questi oppositori, non immaginari ma reali, Gesù non si limita a respingerli, così come farebbero molti malati affetti da manie di persecuzione, ma cerca con autorità di istituire un conflitto contro di essi, con atti contraddistinti da un carattere provocatorio – cacciata dei commercianti e dei pubblicani dal cortile del tempio (Mt 23) – e di costringerli ad intervenire contro di lui, fino al punto di far decidere al Gran Consiglio, di liberarsi di lui ancora prima della festa.

Non si può in nessun caso caratterizzare, così come Binet-Sanglé sembra incline a pensare, l'atteggiamento, con cui Gesù dimostra di mirare consapevolmente alla propria morte, come una volontà patologica di sacrificarsi, né esso può essere riferito alle azioni tipiche di un pazzo – atti di cui l'autore francese fornisce una lunga lista di esempi –. Come già ricordato, questo sacrificio estremo costituisce un elemento fondamentale del patrimonio del pensiero e dell'azione messianica di Gesù.

6.1. *Le illusioni*

Spostandoci ora alla questione delle illusioni sensoriali di Gesù, occorre in primo luogo osservare come De Loosten, Binet-Sanglé e Hirsch vadano nella loro analisi, ben aldilà dei fatti che ci sono stati tramandati. Essi dichiarano che Gesù sarebbe stato vittima, in maniera massiva, di allucinazioni e basano le loro affermazioni su alcune espressioni, contenute nel quarto Vangelo, che essi interpretano in un modo inequivocabilmente arbitrario. Con la a-storicità di tale fonte, viene però a cadere tutto ciò che essi credevano di poter cogliere da essa, in riferimento alle presunte illusioni sensoriali di Gesù. Nemmeno l'"allucinazione" nel Getsemani, citata da Binet-Sanglé, in cui si racconta di un angelo che sarebbe apparso a Gesù dal cielo (Lc 22 43), può essere discussa. In realtà, così come il confronto del Vangelo di Luca con i due più antichi permette di affermare, si tratta di un successivo perfezionamento leggendario della scena che precede la cattura. È inoltre già stato detto, come sia priva di ogni fondamento testuale anche la tesi dei tre autori che vorrebbe caratterizzare il soggiorno di quaranta giorni di Gesù nel deserto con un'intensa attività allucinatoria. Anche le tentazioni narrate da Matteo (4 1–11) non sono storiche; esse – come D. F. Strauß ha giustamente osservato – appartengono a quella leggendarietà che caratterizza molti degli antefatti. Innanzitutto occorre allora valutare l'intero episodio del soggiorno nel deserto come una produzione letteraria, che si è sviluppata per delle concordanze vetero-testamentarie. Come Mosè ha trascorso in solitudine quaranta giorni prima di ricevere la rivelazione della Legge (Dt 2 24–18), così deve aver fatto anche Gesù, prima di iniziare la sua missione. E poiché il deserto è pensato come il luogo degli spiriti malvagi, si conclude che questi debbano averlo tentato (51). Per quanto riguarda l'episodio della trasfigurazione di Gesù sulla montagna, va detto che non si tratta di una sua allucinazione, ma degli Apostoli che sono con lui, come il racconto di Marco fa emergere, senza lasciare spazio a dubbi (Mc 9 2–8). Furono i tre intimi Apostoli a vedere i suoi vestiti splendere di bianco, furono ancora essi a veder comparire Elia e Mosè ed intrattenersi con lui. Furono sempre loro a sentire una voce provenire dalle nuvole: "Questo è il mio figlio diletto, prestategli ascolto"; improvvisamente però tutte queste immagini scomparvero ed essi videro che con loro c'era solo Gesù (52). È dubbia anche la storicità delle allucinazioni in occasione del Battesimo. Occorre rendersi conto di come il Nazareno abbia fatto il suo ingresso nella luce della storia, soltanto il giorno in cui egli apparve predicando in Galilea.

Tutto ciò che è accaduto prima di quel momento appartiene alla tradizione incerta e poco chiara. È anche possibile che la storia del Battesimo sia dovuta a motivi vetero-testamentari. La voce dal cielo suona straordinariamente identica al verso del settimo Salmo, che viene solitamente riconosciuto come messianico.

È inoltre significativo che, quando Gesù fa conoscere ai suoi discepoli la sua messianità (Mc 8 27–30), egli non faccia alcun riferimento al fatto di essere stato chiamato nel deserto a tale dignità; lo stesso Paolo non nomina mai in alcun passo il Battesimo di Gesù. Se invece l'allucinazione sul Giordano appartenesse alla storicità dei fatti, da un punto di vista psichiatrico non si può dire poi molto. Probabilmente si tratterebbe di un insieme coerente di illusioni sensoriali di tipo visivo e acustico, il cui contenuto si caratterizza espansivamente, rifacendosi, nella sua formulazione, al testo di un salmo generalmente interpretato come messianico. Illusioni sensoriali di tipo affettivo non si trovano soltanto nei malati psichici – e questo lo riconosce anche Binet-Sanglé –. Esse compaiono anche in individui molto eccitabili da un punto di vista affettivo, ma che possono però essere fatti rientrare ancora nell'ambito dei soggetti psichicamente sani. In proposito occorre considerare come tali illusioni fossero facilitate in simili individui dal particolare contesto di allora, dalla lettura delle visioni dei profeti descritte nel Vecchio Testamento, dalle rappresentazioni tardo-giudaiche e dalla violenta inquietudine che l'attesa dell'imminente fine del mondo doveva portare con sé. In ogni caso, l'insorgere di un tale evento allucinatorio, se lo si vuole riconoscere come storico, non autorizza a concludere la sussistenza di malattie psichiche.

6.2. *Le oscillazioni dell'umore*

Per quanto riguarda la situazione umorale di Gesù, De Loosten e Binet-Sanglé affermano che in Gesù comparirebbero patologiche oscillazioni dell'umore. In primo luogo andrebbe però verificato se tali oscillazioni siano effettivamente comparse. Con certezza si può stabilire soltanto come in Gesù si alternino periodi di grande eccitazione emotiva con altri, in cui egli cerca di evitare il popolo e di ritirarsi in solitudine. Il suo agire non fu mai composto o ordinato. Il suo comparire pubblicamente si risolve in un qui e là abbastanza disordinato di viaggi, in cui ora compare sulla sponda orientale, ora ritorna a quella occidentale, fin quando si reca in solitudine verso nord. Questo alternarsi fra pubblica attività e ricerca di solitudine è in sé così inspiegabile, che si può comprendere come si sia potuto pensare, di porlo in relazione a oscillazioni umorali di tipo patologico. In merito risulta molto allettante per i pato-

grafi il resoconto della prima comparsa di Gesù a Cafarnaò (Mc 1 21–39). Qui si racconta di come Gesù, dopo aver parlato durante il giorno nella sinagoga e aver compiuto a sera diverse guarigioni, sia "fuggito" durante la notte, per poi essere trovato al mattino nella più completa solitudine da Pietro e i suoi compagni; egli non volle muoversi, fino a che tutta la moltitudine non fece ritorno nella città, dove tutti lo aspettavano. Ma questa "fuga" e successivi simili tentativi non dipendono in realtà da oscillazioni emotive. Gesù cerca semplicemente di evitare gli assembramenti del popolo, per una serie di ragioni che noi possiamo comprendere, anche se non completamente. Una delle più importanti va individuata nel fatto che Gesù cercava di evitare che gli fossero portati da ogni luogo posseduti e malati, per ottenere delle guarigioni. In modo particolare l'incontro con i primi doveva essere per lui particolarmente indesiderato, così come si evince da determinati aspetti del racconto di Marco (1 34; 3 12).

6.3. Il comportamento di Gesù con i suoi familiari

Binet-Sanglé e De Loosten non possono addurre poi molti altri caratteri patologici. Principalmente essi si basano sulla presunta mancanza di senso familiare di Gesù (che credono di scoprire nel suo comportamento verso i suoi parenti, nonché da una serie di sue affermazioni) o sulla presunta pochezza del sentire sessuale (che le parole di Gesù sugli eunuchi testimoniavano) (53). Gesù assume verso i suoi familiari un atteggiamento di rifiuto, perché essi vorrebbero ricondurlo a casa e impedirgli di farsi vedere pubblicamente (Mc 3 21). Quando egli spiega che i legami che sorgono tra gli uomini dal credo comune nella vicinanza del regno di Dio, sono più santi di quelli di sangue (Mc 3 31–35) e invita, nella persecuzione, a non rinnegare la propria fede per riguardo verso i propri parenti, non si tratta di una mancanza di senso familiare da utilizzare in ambito patografico, ma di una particolare prospettiva, che va spiegata in base a determinate premesse di tipo storico, così come si spiega in base a quelle premesse, tutto ciò che viene visto dai patografi, nell'atteggiamento etico e nell'annuncio di Gesù, come un difetto morale, qualora esso venga interpretato in base a concetti moderni.

6.4. Il pensiero di Gesù sugli eunuchi

Ciò che Gesù dice in relazione agli eunuchi e a coloro che si sono resi tali per il Regno di Dio desta meraviglia. Quei patografi che dalle parole di Gesù

vogliono cogliere una sensibilità sessuale patologica, sono tuttavia in errore. Essi non notano come poco prima Gesù si sia espresso in relazione al matrimonio in un modo molto naturale e positivo (Mt 19 3–9). Il significato delle parole di Gesù, tanto citate quanto fraintese, si trova volgendosi agli scritti vetero-testamentari e tardo-giudaici. In Deuteronomio 23 1 si stabilisce che gli eunuchi rimangano esclusi dalla comunità religiosa. In un seguente scritto profetico successivo all'Esilio però si promette a quegli eunuchi che osservano la Legge e il Sabato, che essi riceveranno una ricompensa gloriosa dal Signore; per quanto riguarda la loro impossibilità di generare, essi nella condizione futura non solo saranno parificati agli altri, ma dovranno essere ad essi preposti (Is 56 3–5). In modo simile si esprime *La saggezza di Salomone*, libro apparso nel primo secolo a. C. (3 13–14). Le affermazioni di Gesù si muovono nella stessa direzione. Egli vede negli eunuchi quei disprezzati, che, come i bambini, sono destinati alla Gloria nel regno di Dio, poiché essi sono stati precedentemente emarginati. In tal senso formula un'ipotesi misteriosa, in base alla quale alcuni uomini si sarebbero volontariamente spostati in questa classe di disprezzati, per partecipare della Gloria futura. Gesù non può appartenere a questi uomini, poiché possiede un'aspirazione particolare ad un posto di riguardo nel regno di Dio, in virtù della sua discendenza dalla stirpe di David. Le parole di Gesù non hanno perciò alcun rapporto con la sensibilità sessuale, ma si spiegano in base alle precedenti rappresentazioni tardo-giudaiche.

6.5. *La maledizione dell'albero di fichi*

Rimane ancora da analizzare l'apparentemente insensata maledizione da parte di Gesù dell'albero di fico (Mc 11 12–14). Il racconto ci è stato tramandato in una formulazione che abbraccia due episodi, come si evince dal fatto che l'albero si sarebbe seccato già il giorno successivo all'episodio in questione (Mc 11 20) (54). Se si rimane fedeli a quanto è avvenuto storicamente, va detto che Gesù maledì un albero di fico dal quale aveva cercato nutrimento; non avendolo ottenuto, egli stabilì per l'eternità che nessuno avrebbe più potuto trovare in tale albero alcun frutto. Non lo condanna a seccarsi, ma ad essere "per l'eternità" incapace di dare frutti. Ora, se l'atteggiamento di Gesù viene visto all'interno delle sue premesse, esso non appare più così insensato, come a prima vista potrebbe innegabilmente sembrare. L'apocalittica tardo-giudaica si immaginava che anche la natura avrebbe partecipato di quella trasformazione, cui è destinata ogni cosa nella condizione ultraterrena, divenendo capace di una straordinaria fecondità. Così, ad esempio, l'*Apocalisse* di

Baruch si dilunga a descrivere il meraviglioso raccolto di un'unica vite. Poiché Gesù sente la vicinanza del Regno messianico, le parole che Egli rivolge all'albero fanno riferimento al destino di quest'ultimo nella nuova condizione del mondo. Mentre ogni altra pianta raggiungerà una straordinaria fecondità, quell'albero dovrà rimanere infruttuoso, poiché egli ingannò nella bassezza terrena, con lo splendore delle sue foglie, il futuro Messia, allora sconosciuto ed affamato. Poiché con la fine dei tempi il Messia è il Signore di tutto il mondo, Gesù qui non fa altro che formulare una condanna, di cui immagina l'esecuzione nel suo potere futuro. Non si tratta quindi di un'insensata furia contro l'ordine naturale, ma di un'anticipazione, come una testimonianza, di ciò che avverrà. Allo stesso modo egli determina in anticipo che i dodici Apostoli giudicheranno nel giorno del giudizio le dodici tribù di Israele (Mt 19 28), maledice la città di Galilea, rea di non essersi pentita (Mt 11 20–24) e condanna la città di Israele a diventare come un deserto (Mt 23 37–38). Queste ed altre parole costituiscono dei giudizi e delle promesse, che Gesù si ricorda di formulare, ogni volta che si introduce nella sua potenza messianica. La maledizione del fico non può perciò che essere inserita in una lunga serie di simili espressioni. Tanto esse ci appaiono strane, quanto esse sono comprensibili all'interno di quel contesto tardo-giudaico che Gesù condivise. De Loosten e Binet-Sanglé possono arrivare a scoprire il patologico dove esso non c'è, solo perché essi non attualizzano tali espressioni. In base alla critica delle patografie che abbiamo esaminato è da concludere quanto segue:

1. Il materiale utilizzato da questi lavori è in gran parte a-storico.
2. Quel materiale che invece è riconoscibile come storico e fa trovare agli autori citati la patologia di una serie di azioni ed osservazioni di Gesù, permette tale conclusione, solo poiché i tre autori hanno poca confidenza con la visione del mondo di quel periodo. Per tale ragione essi sono impossibilitati a comprendere, ciò che del tutto arbitrariamente definiscono *patologico*. Una serie di affermazioni errate è dovuta anche al fatto che tali autori non hanno compreso quei particolari problemi che sono connessi allo svolgimento della vita pubblica di Gesù.
3. Da tali premesse errate e in base al ricorso a ipotetici sintomi, essi costruiscono quadri patologici artefatti, che non possono essere inseriti completamente nella forme cliniche delle malattie da loro diagnosticate.
4. Le uniche caratteristiche storiche, eventualmente discutibili in termini psichiatrici – come l'eccessiva autostima che Gesù nutriva per

sé e la presunta allucinazione del Battesimo –, non bastano ad individuare la presenza di una malattia psichica.

7. *Rasmussen*

Emil Rasmussen (55) conosce il materiale storico molto meglio dei tre autori citati, ne è una prova la sua rinuncia, in sede di indagine, al quarto Vangelo. Il suo intento è quello di istituire uno studio psicopatologico ricco di confronti e guadagnare una comprensione adeguata del profilo psicologico di Gesù, stabilendo dei rapporti con altri "profeti" e "uomini di Dio". Vengano chiamati in causa: i profeti ebraici, Buddha (550–480 a.C.), Paolo (+ 64), Maometto (570–632), Lutero (1483–1546), Sabbatai Zewi da Kleinasien (1626–1676), Swedenborg (1688–1772), Mahadi (+ 1885), il Santo abruzzese Oreste de Amicio (1824–1829), David Lazzaretti – cui è dedicato un studio particolare (56) –, i fondatori del Bahaismo Mirza Ali Mohammed (+ 1852) e Mirza Hussein Ali (+ 1892) e il danese Sören Kierkegaard (1813–1855). Rasmussen ritiene che tali "profeti" e "uomini di Dio" presentino un quadro clinico che la psichiatria è in grado di diagnosticare in modo preciso come malattie psichiche di tipo epilettico. L'autore danese vorrebbe ritrovare anche in Gesù tutti quei sintomi, che egli rinviene nei profeti vecchi e nuovi. Il Nazareno dovrebbe mostrare "un'esperienza di paura" che non ha pari, cadere in un "furore forsennato" nell'episodio della cacciata dei mercanti dal cortile del tempio, soffrire di allucinazioni, manifestare nel suo carattere pieno di contraddizioni un "orgoglio smisurato" e una funzionalità anormale dei sensi, essere preda di idee deliranti, come l'idea di soffrire per l'umanità e poterla liberare dai peccati. Poiché Rasmussen non indaga in Gesù in senso psichiatrico i singoli sintomi, ma assume semplicemente il Nazareno fra le tipologie di profeti da lui costruite, si può discutere solo in termini generali della sua diagnosi. Non è evidente per quale ragione egli parli di epilessia. L'autore, mal preparato dal punto di vista psichiatrico, identifica il carattere epilettico con diversi aspetti psicopatologici isolati, che egli crede di poter rinvenire in Gesù. Simili aspetti si trovano però praticamente in tutte le disposizioni anormale. Ad esse appartengono anche situazioni di tipo epilettico. Il loro insorgere – presupposto che esso si lasci cogliere in Gesù – non autorizza in alcun caso a formulare la diagnosi di epilessia. Che nemmeno Rasmussen ritenga la sua diagnosi al riparo da qualsiasi dubbio, lo dimostra una nota in cui egli vuole lasciare aperta la possibilità che nel caso di Gesù si tratti di "paranoia". Le osservazioni generali di tipo psichiatrico, in cui egli si dedica a questa possibilità, dimostrano come la psichiatria, così come è concepita nella sua men-

te, costituisca un quadro caotico. La proposizione, "non deve però essere esclusa a priori la possibilità che i profeti e le forme cristologiche possano presentare non solo *epilessia*, ma anche *paranoia*, *dementia paralytica* e, probabilmente, forme di *isteria*" (57), porta a ritenere superflua ogni approfondita discussione della concezione psichiatrica di Rasmussen. Allo stesso modo va giudicato come nullo il valore dal punto di vista medico di una ricerca a confronti.

Note:

* Nota iniziale del traduttore: Nella presente traduzione si è scelto di non modificare l'espressione di Schweitzer "*pathographische Methode*" con il termine *metodo psicopatologico*, a differenza di quanto avviene nell'edizione in lingua inglese del testo: (a cura di Charles R. Roy) A. Schweitzer, *The Psychiatric Study of Jesus*, Beacon Press, Usa 1975, pag. 33. Non si vede infatti per quale ragione effettuare una simile sostituzione semantica. La suddivisione numerica in paragrafi è opera del traduttore.

1- L'espressione è di Schweitzer (n.d.t.).

2- Citato a conclusione dell'opera (n.d.t.).

3- D. F. Strauß, *Das Leben Jesu*, Tübingen 1835.

4- D. F. Strauß, *Das Leben Jesu fürs deutliche Volk gearbeitet*, Tübingen 1864.

5- In questa direzione si esprimono, tra gli altri, ricercatori come H. J. Holtzmann e Adolf Jülicher. (Vedi H.J.Holtzmann, *Das Messianische Bewußtsein Jesu*, 1907, pag. 80-81; vedi anche Theobald Ziegler, *David Friedrich Strauß*, pag. 609; Hermann Werner, *Der historische Jesus der liberalen Theologie, ein Geisteskranker*, Neue kirchl. Zeitschrift, XXII, 1911, pag. 347-390). Per quanto riguarda le opere sulla psiche di Gesù che non presentano un carattere medico sono ancora da menzionare i lavori di Oskar Holtzmann (*Was Jesus Etstatiker*, 1903) e Julius Baumann (*Die Gemütsart Jesu*, 1908).

6- De Loosten (Dr. Georg Lomer), *Jesus Christus vom Standpunkte des Psychiaters*, Lamberg 1905, pag. 104.

7- William Hirsch, *Religion und Zivilisation vom Standpunkte des Psychiaters*, München, pag.652 – *Über Jesus*, pag. 87– 164.

8- Charles Binet-Sanglé, *La folie de Jésus*, 1911, pag. 372: *Son hérédité; sa constitution; sa physiologie* – 1910, pag. 516: *Ses connaissances; ses idées; son délire; ses hallucinations* – 1912, pag.537: *Ses facultés intellectuelles; ses sentiments; son procès– La morale et les actes; groupement et comparaison des symptômes.*

9- Emil Rasmussen, *Jesus. Eine vergleichende psychopathologische Studie*. Leipzig 1905, pag. 166.

10- Schweitzer spiegherà, infatti, più in là nel testo come De Loosten faccia qui riferimento ad una leggenda che vuole Gesù figlio di Maria e di un legionario romano di nome Phantera (n.d.t.).

11- Vedi pag. 34.

12- De Loosten indica in particolare Mt 9 2 – Mc 2 5 – 12 e Lc 5 20 – 7 48.

13- Vedi pag. 48.

14- Vedi pag. 42.

15- Vedi pag. 85.

16- In un discorso tenutosi a Gerusalemme Gesù rimprovera in modo brusco gli ascoltatori di attentare alla Sua vita; essi se ne meravigliano e lo accusano di essere indemoniato.

17- Vedi pag. 65.

18- Vedi in particolare Gv 12 27.

19- "Gioco" è l'espressione usata da Schweitzer, ma mi sembra che il termine "inganno" esemplifichi maggiormente il suo pensiero (n.d.t.).

20- Vedi pag. 77–78.

21- Vedi pag. 64.

22- Vedi pag. 73.

23- Cfr. Mc 5 27–34. In realtà Gesù constata soltanto che qualcuno ha toccato il suo vestito. Che egli abbia fatto di ciò l'origine di una forza da lui provenuta è una ingenua congettura dell'evangelista.

24- Vedi pag. 99.

25- Vedi pag. 100 e 125.

26- Vedi pag. 101 e seguenti.

27- (Gv 6 29–35–38–40–47–58; 7 38; 8 12; 11 25–26; 14 6, 13). A ciò egli affianca in modo non appropriato anche le parole dette dal Risorto "A me è dato ogni potere in cielo e sulla terra". (Mt 28 18). Egli indica inoltre, in questa connessione, alcuni passi presi da entrambi i primi due Vangeli, riguardanti il Figlio di Dio, senza notare però che Gesù non parla del Suo "Io", poiché Egli in questi discorsi non si identifica affatto con lui.

28- Vedi pag. 126.

29- Vedi pag. 101.

30- Vedi pag. 110.

31- Assumiamo dunque che l'*idée fixe primordiale* di cui parla Binet-Sanglé sia l'idea delirante primaria (n.d.t.).

32- Vedi vol. 1, pag. 269.

33- Vol. 2, pag. 278.

34- Vedi vol. 1, pag. 349–350: "Or on a remarqué que, dans la paranoïa religieuse aussi bien que dans l'extase hystérique, l'objet de l'hallucination visuelle apparaît presque toujours à une certaine hauteur".

35- Vedi vol. 1, pag. 354.

36- "D'autre part, aucune des hallucinations de Jésus n'est purement verbale. Or, dans la paranoïa religieuse, il est très rare (?) que les hallucinations verbales se présentent seules, sans adjouction d'hallucinations visuelles".

37- Cfr. Lc 22 43.

38- "En résumé, la nature des hallucinations de Jesus, telles qu'elles nous sont décrites dans les Evangiles orthodoxes, nous permet de conclure, que le fondateur de la religion chrétienne était atteint de paranoïa religieuse".

39- In relazione alle indicazioni contenutistiche di Binet-Sanglé citate, non vengono prese in considerazione una serie di affermazioni astruse dell'Autore.

40- De Loosten presta fede alle informazioni talmudiche e pagane (principalmente di Gelsus–Kelsus del secondo secolo) secondo cui Gesù sarebbe stato figlio illegittimo di Maria e del

legionario romano Phantera, e conclude per questa ragione, come abbiamo già visto, che abbiamo a che fare con un "sangue misto affetto dalla nascita da una tara ereditaria".

41- Che si possano trovare ancora ai giorni nostri difensori della storicità del quarto Vangelo, non dimostra nulla contro i fatti attualmente disponibili.

42- I discorsi contenuti in Mt 24 e Mc 13 non appartengono all'originario contenuto di tali Vangeli.

43- Enoch: personaggio biblico, discendente di Set, settimo da Abramo, intrattenne una speciale conversazione con Dio. Non morì, ma fu assunto in cielo. Nelle apocalissi a lui attribuite è una sorta di mago indovino dei misteri del cielo e della terra. A tali apocalissi fa qui riferimento l'Autore (n. d. t).

44- Anche ciò che Binet-Sanglé e De Loosten menzionano, in relazione alle manie (idee) di persecuzione di Gesù e ai Suoi improvvisi e inspiegabili imbarazzi, è tratto solo dal quarto Vangelo. Allo stesso modo va valutato in base all'esame delle fonti, ciò che Hirsch, appoggiandosi a Giovanni 12 28-29, indica come prova delle illusioni di Gesù. Anche i modi di dire leziosi e innaturali, citati da Binet-Sanglé, possono essere tratti solo dal Vangelo di Giovanni.

45- Anche ciò che Binet-Sanglé e De Loosten menzionano, in relazione alle manie (idee) di persecuzione di Gesù e ai Suoi improvvisi e inspiegabili imbarazzi, è tratto solo dal quarto Vangelo. Allo stesso modo va valutato in base all'esame delle fonti, ciò che Hirsch, appoggiandosi a Giovanni 12 28-29, indica come prova delle illusioni di Gesù. Anche i modi di dire leziosi e innaturali, citati da Binet-Sanglé, possono essere tratti solo dal Vangelo di Giovanni.

46- Con De Loosten si confronta il Dott. Schäfer (*Jesus in psychiatrischer Beleuchtung*, Berlin 1910), ma egli non possiede meglio del suo oppositore il materiale storico. Per ragioni di completezza, occorre inoltre indicare le confutazioni del medico legale Philipp Kneib (*Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einflusse der Psychiatrie*, Mainz 1908); Hermann Werner (*Die psychische Gesundheit Jesu*, Groß-Lichterfelde 1908).

47- In modo simile, egli cerca di spiegare anche le allucinazioni, basandosi su una lunga lista di cause fisiologiche e psicologiche, mentre queste, stando alla sua diagnosi, dovrebbero essere interpretate come fenomeni eccitatori insorti nel corso del *délire chronique*, esse avrebbero cioè la loro causa nello sviluppo della patologia.

48- Hirsch e De Loosten parlano di un delirio interpretativo che sarebbe insorto, quando Gesù avrebbe riferito a sé i passi messianici dei profeti. Ma un più attento esame, dal punto di vista storico, del momento in cui Gesù ha riferito a sé i passi vetero-testamentari, per quanto ciò sia verificabile, rivela un atteggiamento psicologico normale, che non permette in alcun modo di parlare di delirio interpretativo.

49- Si veda la forma espansiva della parafrenia G. Kraepilius (*Zur Paranoiafrage*, Septemberheft der Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie, 1912).

50- Stando all'immagine profetica più antica, il Messia doveva nascere come un uomo terrestre, appartenete alla stirpe di David, per poi essere dotato da Dio di capacità soprannaturali.

51- Il processo che ha portato alla nascita di questi racconti può essere compreso ancora più facilmente. Marco racconta solo in termini generali che Gesù è stato tentato dai diavoli e servito dagli angeli per quaranta giorni nel deserto (Mc 1 12-13); Matteo riempie di episodi particolari questa scarna cornice.

52- Probabilmente in questo caso, si tratta in realtà soltanto di una allucinazione di Pietro, che poi anche gli altri due discepoli presenti sottoscrissero, dopo aver ascoltato la sua versione. Occorre infatti ricordare come sia Pietro il primo ad avere visioni di Gesù dopo la sua morte.

53- Cfr. Mt 19 10-12

54- Il racconto dell'incantesimo della tempesta del lago (Mc 4 35-41) non può essere preso in considerazione, perché si sviluppa come una ragguardevole meraviglia naturale e il nucleo storico della vicenda non è più facilmente riconoscibile.

55- Emil Rasmussen, *Jesus: eine vergleichende psychopathologische Studie*, Leipzig 1905.

56- Emil Rasmussen, *Ein Christus aus unseren Tagen*, Leipzig 1906.

57- Vd. pag. 133.

FRANCO GARONNA*

GESÙ: IL SUCCESSO DI UN
“LEADER”

*Psichiatra e Criminologo

“...La resurrezione della carne è un’aspirazione sociale che concerne l’umanità nel suo complesso, e diventerà un problema politico concreto quando si chiederà agli statisti del mondo di dare felicità invece di potere, quando l’economia politica diventerà una scienza di valori d’uso invece che di valori di scambio, una scienza del godimento invece che della tesaurizzazione.

Di fronte a questo tremendo problema umano la teoria sociale contemporanea, sia capitalistica che socialista, non ha nulla da dire...”

(N.O. Brown – La vita contro la morte, 1959)¹

La lettura psicopatologica dei comportamenti di Gesù di A. Schweitzer, saggio del 1913, va collocata nello spirito della allora nascente disciplina psicologico-psichiatrica.

La scoperta dell’inconscio, e il determinismo applicato non solo ai fatti francamente patologici ma anche alla ordinaria normale attività psichica, aveva la pretesa di estendere ad ogni comportamento umano e ad ogni prodotto di tale attività una interpretazione finalizzata a individuarne i contorni psico-nevrotici. La personalità del genio, del grande della storia non poteva essere

¹ La citazione che funge da “occhiello” al testo è tratta dal celebre saggio di Brown “La vita contro la morte”. In questo saggio l’Autore applica il paradigma freudiano alla storia della civiltà occidentale, richiamandosi al pensiero freudiano più originale e innovatore. Il saggio di Brown, “Eros e Civiltà” di H. Marcuse e altri scritti storico-filosofici dei primi decenni della seconda metà del secolo scorso hanno ispirato il ’68 e ciò che di buono ne è conseguito. La citazione affronta una questione complicata e irrisolta, nonostante le promesse del marxismo e del capitalismo, la felicità e cioè il superamento dell’angoscia della morte. La resurrezione della carne di cui parla Brown come un rompicapo irrisolto e irrisolvibile, Gesù lo aveva posto affrontato e risolto, possiamo dire *sulla propria pelle*. Gesù è attuale e non invecchia come la nostra mente, perché il suo pensiero è antitetico al pensiero, la sua vita paradossale e piena di contraddizioni come le sue “misteriose” parabole... Ricordo quella del “figliuol prodigo”(Lc 15, 11-32), un gesto ti può salvare laddove una vita da giusto può non servirti: questo è contrario ad ogni regola etica e del diritto. Ciò di cui Gesù intendeva occuparsi nella sua predicazione, non riguardava il sapere, ma il bene. Mi spiego, non l’etica in generale, ma una forma di etica speciale, riguardante l’incontro e la soggettività: il senso della vita posto nell’esperienza dell’intersoggettività e null’altro all’infuori di questo. Egli era un maestro saggio, le cui verità non potevano essere capite perché future, come lo sono tuttora per noi. E noi moderni rincorriamo queste verità perché ne abbiamo assoluto bisogno...come la promessa della resurrezione.

esclusa da questa incisiva e illuminante analisi: la sublimazione difende il genio dalla follia, ma la sua essenza non sfugge alla interpretazione analitica che la ritrova come segni occultati, tracce nascoste ma intuibili. E' un concetto caratteristico della psicoanalisi di Freud quello di individuare nelle espressioni letterarie e artistiche di personaggi celebri, aspetti legati alla nevrosi di base, che funge non da aspetto clinico disturbante bensì da motore di geniale creatività. Basterebbe poco per smontare questa ambizione inutile alla storia ma utile all'autoaffermazione scientifica di una nuova e controversa disciplina. E come Mosè, Michelangelo, Leonardo e altre celebrità subiscono una non richiesta analisi psicologica, tesa a svelarne gli aspetti psiconevrotici, perché allora non Gesù?

Su questo personaggio molto è stato detto e scritto, ma, per gli aspetti controversi, spesso illogici e incomprensibili del suo messaggio, egli potrebbe rivelarsi interessante soggetto psico-diagnostico.

C'è una prima contestazione al metodo, per ciò che riguarda la storicità del personaggio che viene analizzato dal punto di vista psichiatrico. Quanto di quello che è scritto nei Vangeli che Gesù avrebbe fatto e detto risponde a ciò che effettivamente egli può aver fatto e detto?

Se non viene posta questa domanda rischiamo di fare diagnosi clinica sulla malattia psichiatrica di un bisnonno, in base a ciò che i pronipoti hanno sentito da altri raccontare di lui. Ciò impone al clinico onesto una forte questionabilità sulla attendibilità diagnostica.

La premessa al discorso di Schweitzer e degli Autori che egli cita, dovrebbe essere, "da quanto viene riferito sembrerebbe che Gesù potrebbe aver detto o fatto...". Se la psicologia pretende di essere scienza, seppure molto inesatta, non può usare condizionali nelle sue affermazioni. Il clinico non dice "da quello che mi riferiscono i vicini di casa, il Sig. G. potrebbe avere la polmonite". Il clinico deve quanto meno poter disporre di reperti che sicuramente sono appartenuti al Sig. G., e dovrebbe essere sicuro della realtà e attendibilità delle fonti che riferiscono di lui, fonti le quali devono dare prova di avere realmente visto e udito quello che riferiscono.

Riguardo ai Vangeli, non disponiamo di tutto questo, non sappiamo neanche se ciò che è scritto nei Vangeli attribuito a questo o quell'Apostolo, sia effettivamente stato redatto da questo o quell'Apostolo, e abbiamo anche dubbi che i Vangeli siano cronaca neutrale e fedele delle opere e delle parole di un uomo vissuto in Palestina nel I secolo.

I Vangeli si avvicinano di più alla storiografia di Livio, a quella di Cesare o di Tacito?

Sono questi modelli storiografici molto diversi, la cui affidabilità non è mai dichiarata ma abbastanza implicita. Non c'è dubbio che in ognuno di que-

sti esempi, c'è sempre il tentativo di dare dei fatti una versione potremmo dire addomesticata e *ad usum*. Certo nella storiografia di Livio prevale il mito, la leggenda, seppure le fonti che si richiamano alla tradizione orale sono ugualmente affidabili di quelle scritte in molti casi; il racconto di Cesare delle proprie gesta certo è cronaca, ma non è un neutrale diario di guerra, anche se per alcuni aspetti lo è veramente. Svetonio e Tacito poi devono attraverso la storia dei fatti riportati esaltare o deprecare ciò che ai loro *sponsors* è gradito, e se questo è vero per i nostri attuali giornalisti, non dubitiamo che sia stato altrettanto vero per gli storici dell'antichità.

Flavio Giuseppe che è lo storico più vicino ai tempi di Gesù, e essendo ebreo romanizzato sicuramente conosce bene il contesto di cui parla, è senz'altro lo storico che ci riporta con più dovizie di particolari il personaggio Gesù. Personaggio che Gesù era già da vivo, e la cui vita e morte hanno suscitato nei contemporanei grande attenzione, se è citato da Flavio Giuseppe e Tacito. Non mi sembra che questi storici, che avevano la necessità e qualità di sintesi nel riportare solo i fatti più significativi, avrebbero mai menzionato un mentecatto che diceva di essere messia. Pare che all'epoca ce ne fossero diversi in Palestina. Ma i nostri storici citano Gesù e ne parlano come di un uomo dalle non comuni qualità, in grado di impressionare masse umane, forse un agitatore o un impostore, ma sicuramente un "leader".

Flavio Giuseppe criticava i suoi conterranei perché tendevano ad affidarsi all'idea di un messia liberatore, quando il messia per Flavio era già presente in Giudea negli imperatori divinizzati che la avevano conquistata e civilizzata. Per molti come Flavio il messia era Roma e Vespasiano che la incarnava. La testimonianza storica di Flavio che sicuramente non era apologetica nei confronti di Gesù e del movimento che seguì, riporta: *"Verso questo tempo visse Gesù, uomo saggio, se pur conviene chiamarlo uomo; infatti egli compiva opere straordinarie, ammaestrava gli uomini che con gioia accolgono la verità, e convinse molti giudei e greci. Egli era il Cristo. E dopo che Pilato, dietro accusa dei maggiori responsabili del nostro popolo lo condannò alla croce, non vennero meno coloro che fin dall'inizio lo amarono. Infatti apparve loro il terzo giorno di nuovo vivo, avendo i divini profeti detto queste cose su di lui e moltissime altre meraviglie. E ancora fino ad oggi non è scomparsa la tribù dei cristiani che da lui prende nome"* (Ant 18, 63-64).

Questo reperto, certo e affidabile, molto più degli stessi Vangeli, già basterebbe a eliminare ogni dubbio sulla salute mentale di Gesù. Possiamo anche aggiungere che, a differenza di altri suoi contemporanei, Gesù non aveva assunto atteggiamenti di ribellione contro Roma, come erano gli zeloti, né di integralismo religioso come erano gli esseni. Quindi manca quell'elemento di possibile "insoddisfazione esistenziale", "psicopatìa" o "antisocialità" che

spesso caratterizza gli animi inquieti e ribelli anche dei nostri giorni. Sono le personalità “novelty seeking” o “dramatic” della classificazione di Cloninger, soggetti cioè che cercano novità esperienziali e confliggono con il contesto mettendo in atto comportamenti di ostentata devianza.

Non criticava la presenza dominante di Roma, “*Date a Cesare quel che è di Cesare...*”; ne è prova che un partigiano di Roma come Flavio, aspiramente critico nei confronti dei Giudei ritenuti indistintamente nemici di Roma, non avrebbe parlato con tanta ammirazione di Gesù, anch’egli Giudeo.

Ma non era neanche in conflitto con l’*establishment* giudeo, tant’è che predicava la parola di Dio e sollecitava i seguaci a seguire fedelmente i dettami della Sacra Scrittura. Forse un puro idealista, un pacifico integralista, non certo un oppositore del regime giudaico-romano che allora governava quei territori. Egli non aspirava a conquiste né a incarichi, non concorreva per diventare Sommo Sacerdote né aizzava il popolo a sovvertire le leggi di Roma. Il fatto poi che tra i suoi discepoli ci fosse, secondo la tradizione, Matteo, che di professione faceva l’esattore delle tasse e perseguiva gli inadempienti, la dice lunga su quanto Gesù fosse rispettoso dell’*establishment*.

L’attributo *Rex Iudaeorum* era una presa in giro dei Romani nei confronti dei Giudei che, sotto il tallone di Roma, non potevano altro che sperare in un regno tra le nuvole.

L’oltraggio inferto al corpo di Gesù crocefisso da parte dei soldati di Roma era un messaggio esplicito diretto ai Giudei, che continuavano a ribellarsi e stupidamente a non capire che il futuro era Roma e non altro. Avrebbero dovuto sentirsi onorati di questo dominio come lo erano altri genti sottomesse e romanizzate.

La riluttanza di Pilato a condannare Gesù può interpretarsi come un dispetto che intendeva fare al sinedrio che voleva la sua morte e alla fine la sua rassegnata condiscendenza sotto la minaccia di una ribellione a Gerusalemme in quei giorni sovrappopolata per la Pasqua. Molte cose di quei tragici giorni di Gerusalemme potrebbero portarci a supporre che i Romani non intendessero uccidere Gesù, che ne avrebbero fatto volentieri a meno, e forse avrebbero potuto anche congiurare per far sparire il corpo di Gesù dalla tomba. Chi avrebbe potuto farlo se non loro che avevano eseguito la condanna e avevano messo delle guardie al sepolcro?

E’ anche interessante notare come il Cristianesimo si sia diffuso a Roma in maniera molto rapida, viene citato da Tacito e Svetonio, e anche tra le classi nobili e militari del potere di Roma, ciò che non era avvenuto per l’Ebraismo, anche presente in Roma. Forse tra i seguaci di Gesù durante la sua vita c’erano già dei romani o comunque persone vicine al potere imperiale?

Questa ipotesi non viene esclusa dalla tradizione apocrifia, ed è comunque storicamente verosimile. Certo è che la simpatia di Flavio Giuseppe per Gesù è sospetta, ma non nel senso che questo storico fosse cristiano, ma semmai sul fatto che vedesse il personaggio Gesù molto più vicino a Roma che a Mosè. Se guardiamo alla maledizione che Gesù rivolge a Gerusalemme e ai suoi abitanti, maledizione poi avveratasi, e la confrontiamo con la stessa identica rabbia critica con cui lo storico giudica gli ebrei e il loro ribellarsi, abbiamo ulteriori elementi per capire la simpatia che gli storici dell'epoca hanno avuto per il personaggio Gesù, molto meno per il movimento che ne è seguito, seppure con controversi e non univoci atteggiamenti.

Mettiamo da parte queste considerazioni storiche e torniamo alla clinica, ma solo per riaffermare che Gesù era sano di mente.

La definizione di disturbo mentale del DSM-III (A.P.A., 1980)², manuale di riferimento per la diagnostica clinica in psichiatria viene ripresa fedelmente nell'ultima revisione del 2000 (DSM-IV-TR), e sinteticamente si riassume nella presenza di tre elementi: 1) *distress* o stato soggettivo di sofferenza, 2) *disability* (invalidazione sul piano socio-funzionale), 3) un disturbo non riportabile ad uno stato di conflitto tra l'individuo e il contesto sociale.

L'importanza della relazione individuo-società e del contesto in cui si viene a collocare l'esistenza individuale diventa determinante nella storicizzazione di certi comportamenti. Ciò che a noi, dato un certo contesto geografico, storico e sociale, può sembrare alieno, non lo è più se ricollochiamo nel tempo e nel luogo fatti e comportamenti.

Il disturbo mentale, per essere definito tale, può esistere solo se avulso dal contesto storico-sociale come una qualsiasi altra condizione di malattia: la lebbra con i suoi sintomi e i suoi esiti invalidanti è la stessa oggi come nel I sec., così la Depressione, o l'Epilessia. Cambia il significato sociale che viene dato a queste condizioni in relazione ai contesti, e pertanto i trattamenti che ne derivano.

La definizione di *mental disorder* del DSM vuole sottolineare che la descrizione di Aristotele, Ippocrate, Celso ecc. di malattia mentale è sovrappo-

² "In DSM-III each of mental disorders is conceptualized as a clinically significant behavioural or psychological syndrome or pattern that occurs in an individual and that is typically associated with either a painful symptom (distress) or impairment in one or more important areas of functioning (disability). In addition, there is an inference that there is a behavioural, psychological, or biological dysfunction, and that the disturbance is not only in the relationship between the individual and society. When the disturbance is limited to a conflict between an individual and society, this may represent social deviance, which may or may not be commendable, but is not by itself a mental disorder".

nibile a quella che si ritrova in un qualsiasi moderno trattato di psichiatria. Ciò risponde al vero soprattutto per la Melancolia, più complicato è il problema se ci volgiamo alla Schizofrenia, dato che questa sindrome è stata introdotta nella clinica psichiatrica solo alla fine del 19° sec.

Le manifestazioni “psicotiche” che oggi ritroviamo in diversi quadri clinici psichiatrici, fino a poco più di un secolo fa erano unificate in ciò che gli antichi chiamavano genericamente “pazzia”. Ma se dal punto di vista clinico, questa condizione trovava nell’antichità le più diverse e astruse interpretazioni e terapie, sul piano medico-legale l’atteggiamento non si discostava molto dal nostro attuale.

La giurisprudenza romana considerava il “*furiosus*” pari all’“*infans*”. Ogni fatto compiuto nel “*furor*”, cioè in ogni stato di alterazione mentale riconosciuta, non era ritenuto punibile, mentre ciò che il folle commetteva in un lucido intervallo era perseguibile e doveva essere punito. Quindi anche allora esisteva la necessità di valutare lo stato di mente del reo nel momento del fatto indipendentemente dalla preesistenza di una condizione di malattia mentale. Il “*furiosus*”, quindi, al di fuori dei lucidi intervalli, non era punibile ma, per garantire la sicurezza sociale - “*ad securitatem proximorum*” - , venivano disposte dal magistrato nei suoi confronti misure di tipo custodiale. E’ probabile che tali disposizioni fossero in vigore anche nella Palestina del I sec., ma nessuno pensò mai di applicarle nei confronti di Gesù: questo fa pensare che per i suoi contemporanei non fosse folle. La storicizzazione del disturbo mentale è molto importante ai fini diagnostici. Ciò che potrebbe sembrare folle un tempo, oggi non ha alcun significato, per cui è importante analizzare ciò che era ritenuto folle allora. Caligola, Nerone e altri grandi della storia, sono stati ritenuti dai comportamenti folli, ma solo da una certa storiografia denigratoria e di parte. I loro comportamenti, che oggi diremo narcisistici e paranoici, erano perfettamente adeguati ai tempi e ai ruoli. Costantino non era diverso da Massenzio o da Diocleziano, nel modo in cui sentiva il proprio ruolo e come intendeva amministrarlo e tutto questo oggi solleverebbe la generale disapprovazione; Costantino è stato beatificato, Massenzio e Diocleziano fanno parte della storia martirologica del Cristianesimo.

Con sguardo attuale ci riserviamo di descrivere comunque su un piano laico e non storico la figura di Gesù, all’interno di quella disciplina oggi molto considerata che è la scienza del *leader* (“*Leadership Academy*”).

Ciò che deve avere un leader è una “visione” delle cose, ovviamente una visione innovante, trasformatrice, rivoluzionaria. Il leader trasmette a chi lo segue questa visione. Senza di essa non è possibile una *leadership*, e diventa problematico e fonte di conflitti il *management* o governo delle risorse umane. Sono le risorse umane che fanno una azienda, una organizzazione umana, o

uno stato più che gli strumenti di cui dispone. La capacità del capo di essere leader è dunque fondamentale per dar vita ad una organizzazione che sia vincente e durevole.

Se consideriamo due “misteriose” parabole, misteriose perché è difficile comprendere il senso della violenta indignazione che Gesù prova nei confronti dei protagonisti negativi che, ad una serena valutazione poi non sembrano essere tali ai nostri occhi, e le leggiamo secondo la prospettiva di una predicazione assolutamente prammatica, ritroviamo la figura carismatica del *manager-leader* che non solo trasmette empatia ma anche verità. Le parabole che intendo ricordare sono quelle riportate di seguito nel Vangelo di Matteo: la parabola del servo fidato (Mt 24, 45-51), la parabola delle dieci vergini (Mt 25, 1-13), la parabola dei talenti (Mt 25, 14-30). La prima, il servo fidato, è un esplicito richiamo al buon utilizzo delle risorse umane: “*Beato quel servo che il padrone al suo ritorno troverà ad agire così! In verità vi dico: gli affiderà l’amministrazione di tutti i suoi beni...*”. Sono le capacità relazionali quelle che fanno la differenza nell’affidamento di una risorsa. In un’impresa moderna, la piramide verticistica non funziona, essa deve diventare un sistema di collaborazione allargata, in cui ogni individuo occupa una posizione di responsabilità, la cui funzione viene valorizzata non solo in senso economico. Non è il controllo formale dei tempi di produzione che manda avanti la macchina industriale, ma l’affidamento di responsabilità sul prodotto ai singoli individui che fanno parte della catena di produzione. Nella parabola del servo fidato si ritrova come fondamento quell’etica della intersoggettività che deve sostanziare le relazioni interumane.

Nella parabola dei talenti, viene dato valore a chi ha il coraggio di investire e non a chi per eccesso di prudenza conserva: l’intrapresa vince sull’attesa – “*Bene servo buono e fedele, sei stato fedele nel poco, ti darò autorità su molto*”. Nella parabola delle dieci vergini, cosa è mai l’olio prudentemente portato dietro dalle vergini sagge, se non il profitto legato al capitale. Mi spiego: accumulo perché ciò mi può servire quando rischierò di stare senza, questo atteggiamento mi consente di restare a galla anche quando gli altri affondano e di battere la concorrenza, che è riuscita a ricavare meno profitto e quindi ad avere meno capitale (le vergini stolide). Il pensiero di Gesù è ancora una volta estremamente lucido e attuale: pianificare e prevedere i bisogni, perché questo ci permette di godere più a lungo. Il risparmio non produce ricchezza, l’investimento sì (parabola dei talenti), il profitto e l’accumulo di capitale, non in forma di denaro, ma in forma di beni fruibili, mi proteggono dal buio della recessione (parabola delle dieci vergini). Altro che isterico maestro di inutile amore, Gesù si dimostra sapiente economista e imprenditore di

successo. E tutto questo conferma ancor più la mia tesi che Gesù fosse sano di mente.

Ciò che deve sorprendere in chi si ritrova *leader* è la sua capacità di attirare rapidamente e fortemente coinvolgente un gran numero di persone. E' una qualità che il *leader* apprende dall'esperienza di quanto avviene e se ne sorprende, il messaggio che propone diventa missione a cui neppure lui stesso può più sottrarsi. Anche nel destino di soggetti con disturbo mentale, l'adesione al delirio paranoicale, diventa una necessità esiziale, basti ricordare Enrico IV di Pirandello. Ma il personaggio pirandelliano sapeva di non essere Enrico IV, fingeva di crederlo! Quando definiamo folle il comportamento di un genio, è solo perché non lo comprendiamo nella prospettiva rivoluzionaria; appare folle perché inadeguato ai tempi, e visionario finché la sua visione dopo anni non si rivela vera e vincente. La conoscenza della realtà passa anche attraverso la pre-visione e questa dote appartiene solo ai pochi grandi che lasciano la loro indelebile impronta nella storia.

Il corrispettivo psicopatologico del *leader* è il fanatico. Schneider, nel trattato sulle psicopatie, ha descritto questo tratto di personalità, avvicinandolo per molti aspetti alla personalità esplosiva o epiletticoide. I "fanatici" aderiscono con convinzione tenace e pervasiva alla propria ideologia, attirano altri soggetti facendo proseliti, il consenso costituisce una conferma e alimenta il disturbo fino ad accettare qualsiasi condizione pur di non rinunciare alle proprie convinzioni. Parlo di corrispettivo psicopatologico, come alla tristezza può corrispondere sul versante psicopatologico la melanconia o depressione maggiore.

La missione del "leader" può sembrare ai contemporanei espressione di un delirio escatologico, ma a chi viene dopo è dato di esprimere il giudizio sulla base di quanto di questa missione si è storicamente realizzato.

Secondo un criterio dimensionale, esisterebbe un continuum tra la normalità e il corrispettivo psicopatologico, secondo l'approccio categoriale ma anche atropo-fenomenologico esiste un "salto di qualità", che costituisce l'essenza della psicosi, una frattura tra il Sé il non Sé o altro da Sé. E a questo principio credo ci si debba ispirare per non cadere nella banalizzazione di una malattia mentale che non risparmia nessun individuo. Vero è che il concetto dimensionale o di "spettro" ci aiuta a comprendere condizioni al limite che evolvono successivamente in marcata patologia, ma i criteri definitivi di malattia mentale del DSM – distress, social disability, no conflict – è fondamentale che siano rispettati.

La versione di un Gesù, non folle ma comunque dai comportamenti strani e incomprensibili, è probabilmente paleocristiana, attribuibile ai fondatori del movimento forse più che una autentica restituzione storica. Questo si può

capire come la “necessità” di dimenticare o sottodimensionare il *leader* perché il gruppo o movimento possa crescere e trionfare di propria luce.

L’individuo soccombe al giudizio storico, ma la sua eredità ideale che si concretizza nel movimento sopravvive come se la sua nascita e esistenza dovessero rendersi indipendenti dal leader iniziatore. Ciò che è rimasto della Rivoluzione Francese viene da tutti riconosciuto come fondamentale per l’era moderna, di Marat, Danton e Robespierre non rimangono che biografie critiche, pur essendo questi, storicamente parlando, gli iniziatori e artefici della grande rivoluzione e dei suoi principi ideali.

Un ultimo punto che intendo affrontare riguarda la necessità della morte di Gesù, ai fini del movimento Cristianesimo, di cui è stato l’ispiratore. Questo è importante anche per una lettura psicopatologica dell’uomo Gesù negli ultimi giorni di vita.

Sono rimasto colpito da una recente visita al Convento di S. Damiano ad Assisi per una suggestiva statua di S. Francesco, posta nell’orto adiacente all’entrata della chiesa. E’ una statua di bronzo, di altezza naturale; Francesco è incappucciato, la mantella agitata dal vento.

Si racconta che Francesco improvvisamente spariva dalla vista dei suoi che dopo averlo cercato lo trovavano nel bosco in atteggiamento di mistica preghiera. Questo bisogno di solitudine è tipico di chi sente di aver assunto una funzione al di sopra delle sue capacità, ma in cui fermamente crede, è il dubbio del *leader* che ha una visione delle cose ma che rimane colto dall’angoscia che questa visione sia solo la “sua” visione e non la realtà vittoriosa. Anche nei Vangeli troviamo questo isolarsi di Gesù, sparire agli altri, alle folle che lo attendevano, e questo nascondersi, lui che era il “leader” atteso, veniva considerato dai suoi come segno di insana ritrosia - “...Allora i suoi, sentito questo, uscirono per andare a prenderlo, perché dicevano: è uscito di senno (Mc 3,20-21)”.

Ancora più atroce deve essere per chi ha fede nella propria visione, scontrarsi con banali difficoltà, incontrare sulla propria strada ignoranza, rozzezza, stupidità, cadere in breve “per una buccia di banana”, e cogliere soltanto in questo che il proprio sogno finirà con la propria fine e più nulla resterà delle sue idee e del nuovo mondo pensato.

C’è chi dice che l’uomo non teme la morte ma l’oblio dopo la morte, - “*il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno... (Mt. 24, 35)*” - e questa angoscia deve essere ancor più attanagliante per chi, da grande, vede sfumare nel nulla, con la sua fine fisica, il proprio disegno del mondo. Alcuni grandi sono morti di morte naturale, al compimento di un ciclo vitale

con tutto il tempo a disposizione per il commiato e per disporre della propria fine e del destino di chi si lascia.

A Socrate è stato dato questo tempo, a Gesù no. La disperazione del Getsemani e dell'ultimo grido sulla Croce "...*perché mi hai abbandonato ?*", possono essere interpretati come una psicopatologia della non rassegnazione. Gesù era consapevole che la sua morte era ingiusta e inutile, ingiusta perché non aveva offeso nessuno ma aveva predicato e fatto il bene, inutile perché il suo movimento non sarebbe sopravvissuto alla sua morte ma solo alla sua "inimmaginabile" resurrezione.

Francesco d'Assisi ricevette la soddisfazione di vedere un movimento di uomini nuovi crescere di numero e di qualità, morì lasciando un'eredità. Cristo non poteva che risorgere perché la sua morte avesse un senso.

Luca, secondo gli esegeti più affermati, nel suo Vangelo riporta più fedelmente di altri evangelisti frasi che per la loro originalità e inderivabilità da testi e tradizioni dell'epoca, potrebbero essere proprie del Gesù storico, forse molto di più di tanti episodi e frasi più citate. "Interrogato dai farisei: quando verrà il regno di Dio? Rispose, il regno di Dio non viene in modo da attirare l'attenzione, e nessuno dirà eccolo qui, o eccolo là. Perché **il Regno di Dio è già dentro di voi**" (Lc 17,21). In queste parole si coglie la nascita di una nuova coscienza individuale e collettiva dell'uomo moderno, un umanesimo antesignano, non più la cieca paura, l'assurda condescendenza ad una natura dominante, l'adesione ad un fato imperscrutabile ma già scritto cui non ci si sottrae, ma un regno divino che ci appartiene e che possiamo godere. Nel prodigio della resurrezione si coglie il messaggio di cui ancora l'umanità ha bisogno: un corpo che non teme più la morte.

La tradizione giudaico-cristiana vede Cristo incapace da vivo di creare movimento, è la sua morte che lo fa diventare "*leader*" come se la sua morte fosse una necessità teologica.

Gesù ci ha insegnato, nelle poche parole autentiche che ha lasciato, a godere del regno che è già in noi. "*Io sono la Vita*". Agli Umani non serviva e non serve un Cristo morto ma un Cristo risorto, cioè vivo, ed è questo artificio teologico la più autentica espressione storica di Gesù che vuole ancora vivere e insegnarci a vivere.

A. MILLER

L'ETERNITÀ SENZA
DOMANI: NIETZSCHE
CONTRO CRISTO

L'idea del presente saggio è che nell'*Also sprach Zarathustra*¹ sia possibile cogliere alcune riflessioni di Nietzsche in ordine al problema della costituzione e della soddisfazione umana. Va detto in ogni caso che fin dall'inizio nello *Zarathustra* l'uomo viene caratterizzato come «qualcosa che deve essere superato»²: non un ineliminabile punto di riferimento ma piuttosto una condizione di passaggio. Poiché però a tema risulta essere la soddisfazione, pare inevitabile che colui al quale il problema si pone sia ancora e sempre l'uomo. Con ciò siamo posti di fronte ad *una* delle possibili concezioni circa la natura dell'umano che possiamo rinvenire nella storia del pensiero filosofico. Di fronte ad una simile pluralità non bisogna dimenticare però che, quando si parla dell'uomo, non si indicano le proprietà essenziali di un universale astratto; una concezione nobile o ingiuriosa della vita dell'uomo è tale anche per la vita di ciascuno di noi.

Nietzsche e Cristo sono accomunati dall'aver un pensiero sull'uomo e sulla sua soddisfazione. In comune hanno anche l'idea che la soddisfazione sia possibile solo se riferita ad una qualche forma di eternità. Ma che cosa differenzia il loro pensiero a riguardo, e che idea hanno del domani? Sono queste le domande cui in queste poche pagine intendiamo cercare di rispondere. Lo facciamo innanzitutto prendendo in esame il pensiero di Nietzsche.

Il processo di Zarathustra

Come acutamente è stato osservato³, uno degli interlocutori più importanti per Nietzsche, quanto al problema che stiamo considerando, è Leopardi. Nietzsche si ritiene in particolare offeso dai versi del *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, secondo i quali è “funesto a chi nasce il dì natale”.⁴ Nietzsche ci presenta Zarathustra come l'«avvocato della

¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di M. Montanari, Adelphi, Milano 2003. D'ora in poi solo *Zarathustra* e numero di pagina.

² *Zarathustra, Proemio*, §3.

³ P. D'Iorio, *L'annuncio dell'eterno ritorno in Così parlò Zarathustra*, in: *Cultura tedesca*, 2/2002, pag. 85-97.

⁴ Vedremo più avanti dove Nietzsche situi i riferimenti leopardiani nel testo. La riflessione di Nietzsche a proposito di Leopardi è in ogni caso una costante della sua riflessione. Se ne trovano le tracce già nel breve scritto *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (trad. it. di Sossio Giammetta, Adelphi, Milano 2001) in cui Nietzsche, muovendo dalla tesi leopardiana dell'infelicità della condizione umana rispetto a quella degli animali, ritrova nella memoria la radice di ogni sofferenza umana non organica: «Osserva il gregge che ti pascola innanzi: esso non sa cosa ieri, cosa oggi, salta intorno, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare, e così dall'alba al tramonto e di giorno in giorno, attaccato al puiolo dell'istante e perciò né triste né tediato. Il vedere ciò fa male all'uomo, poiché al confronto

vita»⁵; colui che difende la vita e la preserva da chi ritiene che tutto sia vano, che l'azione umana possa – anzi debba, per definizione quasi intrinseca – non avere soddisfazione.⁶ Nello *Zarathustra* Nietzsche assume lo schema narrativo di un processo. Da una parte abbiamo Leopardi – letto secondo una certa rigidità⁷ – dall'altra Zarathustra: il dibattito processuale si svolge con a tema la vita dell'uomo e la sua istanza di soddisfazione. Ma come sostiene Nietzsche che questa sia possibile, liberandosi di Leopardi e anche di Cristo, quasi vi fosse una contiguità ai suoi occhi tra la domanda “leopardiana” e la risposta che ad essa può essere data sulla base del cristianesimo? Come liberarsi da quei redentori il cui spirito «è fatto di buchi: ma in ogni buco essi ficcano la loro illusione, il loro tappabuchi, da loro chiamato Iddio»⁸?

Per rispondere al quesito, mi sembra opportuno prendere le mosse da un'osservazione contenuta nel testo carica di conseguenze: «la terra, disse il diavolo, ha una pelle; e questa pelle ha malattie. Una di queste malattie si chiama “uomo”»⁹. L'idea dell'uomo come malattia¹⁰ è un'ipotesi di lavoro

dell'animale egli si vanta e tuttavia guarda con invidia alla felicità di quello (...). L'uomo chiese una volta all'animale: perché non mi parli della tua felicità e soltanto mi guardi?» (F. Nietzsche, opera citata, pag. 6).

⁵ *Zarathustra*, pag. 256.

⁶ «“A che vivere? Tutto è vano. Vivere è trebbiare paglia; vivere è bruciare senza neppure riscaldarsi”. Questa antica filastrocca continua a farsi passare per sapienza (...). Costoro si siedono a tavola e non portano nulla con sé, nemmeno una buona fame; e ora lanciano la *calunnia* (sic!): tutto è vano» (*Zarathustra*, pag. 240). Ha ragione in proposito D'Iorio quando sottolinea la diversità fra la soluzione nietzschiana dell'eterno ritorno e quella della sua formulazione classica per esempio presso Marco Aurelio: «Prima di Nietzsche l'eterno fluire e ritornare delle cose era utilizzato come argomento e monito per svalutare l'esistenza terrena e tendere ancora più lo sguardo verso il soprasensibile, l'eterno, l'immoto. Già Marco Aurelio, quando pur dall'alto della sua potenza imperiale rifletteva sulla caducità delle cose umane, non poteva fare a meno di ripetere la saggezza dell'Ecclesiaste: “puoi star sicuro, in su e in giù troverai sempre le medesime cose, quelle di cui sono piene le storie d'antichi tempi, di tempi meno remoti, di tempi nostri più vicini, quelle di cui ai nostri giorni sono piene città e case. Nulla di nuovo: ogni cosa, sempre quella; e insieme ogni cosa rapidamente trapassa. La totalità dei tempi è quasi un fiume formato dagli eventi; corrente che a forza travolge. Non vedi le singole cose appena vedute già sono trasportate via; un'altra cosa viene trasportata e anche questa sarà portata via” (Marco Aurelio Antonino, *Ricordi*, Rizzoli, Milano 1984, pag. 57, 101)» (P. D'Iorio, pag. 88-89). Per Nietzsche invece è diverso, come stiamo iniziando a vedere.

⁷ Non è un problema di poco conto, infatti, quello di stabilire se la visione leopardiana della vita sia *tout court* ingiuriosa, quando – non senza ragione – essa spesso viene proposta come espressiva delle dinamiche fondamentali insite nella natura umana.

⁸ *Zarathustra*, pag. 103.

⁹ *Zarathustra*, pag. 151.

¹⁰ Sarebbe interessante chiedersi se il pensiero di Cristo avesse mai potuto teorizzare l'uomo come malattia.

che Nietzsche prende in considerazione: se l'uomo non può avere in ogni caso soddisfazione, deve dunque essere malato nella sua essenza o perlomeno (altra ipotesi) la sua realtà non deve essere adatta a quella del contesto in cui è inserito.¹¹ La realtà è infatti *caso* e *casuale* è anche l'accadere degli eventi, cosicché non è pensabile una legge che regoli il rapporto fra gli avvenimenti in modo determinato, necessario. Proprio questo vuoto legislativo costituisce agli occhi di Nietzsche la ragione della non soddisfazione. Né basterebbe affidare alla libera intelligenza umana il compito di costituire una relazione fra la propria esistenza e gli accadimenti in cui essa si svolge, costituendo così in modo artificiale quella legge di cui tutto il piano naturale sarebbe sprovvisto. Tale possibile soluzione, invece di essere la garanzia di una seppur limitata e parziale razionalità, è infatti fonte d'angoscia. Di qui il problema che Nietzsche esprime chiedendosi: «e come potrei sopportare di essere uomo, se l'uomo non fosse anche il redentore della *casualità*?»¹². Il tentativo di risolvere il problema viene per primo intravisto nella capacità di riuscire a trasformare il 'così fu' – ciò che ormai è compiuto qualunque forma esso abbia – in un 'così volli che fosse'. Ma è chiaro che si tratta di una ipotesi impossibile, perché «la volontà non può volere a ritroso», né può volere ciò che non le appartiene – su cui non ha competenza (gli eventi naturali) – e più ancora ciò che per *ribrezzo intrinseco* risulta chiaramente non desiderabile (anche se è proprio questo che Nietzsche ha più di mira, cercando di trovare un dispositivo concettuale di tipo dispotico che permetta una tale desiderabilità, come dobbiamo vedere).

Il passo più eloquente in proposito si trova nel capitolo *La visione e l'enigma* dove Nietzsche assume la maschera del pastore del *Canto notturno* di Leopardi, “ficcandogli” in bocca il serpente schifoso che annuncia all'uomo, fino a farlo soffocare, l'assoluta vanità del tutto. Il pastore però non muore, ma invitato dalle grida di Zarathustra a morderlo fino a staccargli la testa, riuscirà a sputare fuori dalla sua bocca il serpente.¹³ Introduce al

¹¹ Stando a questa ipotesi l'*oltre-uomo* rappresenterebbe il superamento della condizione patologica dell'uomo, o meglio quella dimensione soggettiva in cui la patologia non è più percepita come tale, e il malato trasforma in sanità la sua stessa malattia. Ritorneremo più avanti su questo tema.

¹² *Zarathustra*, pag. 162. Ma si tratta di una soluzione che in realtà, come vedremo, consiste in un'abdicazione alla sovranità umana.

¹³ «Proprio allora la luna piena in un silenzio di morte saliva sulla casa, proprio allora si era fermata, una sfera incandescente – tacita sul tetto piatto come su roba altrui.... E davvero ciò che vidi non lo avevo mai visto. Vidi un giovane pastore rotolarsi, soffocato, convulso, stravolto in viso, cui un greve serpente nero penzolava dalla bocca. Avevo mai visto tanto schifo e livido raccapriccio dipinto su di un volto? Forse, mentre dormiva, il serpente gli era strisciato dentro le fauci e lì si era abbarbicato mordendo. La mia mano tirò con forza il

mutamento del tema leopardiano, l'intuizione dell'esserci-già-stato di ogni cosa, secondo una sequenza, non importa se ordinata o confusa, che si ripete all'infinito. Si tratta di una ripetizione che non contempla variazioni sul tema, che anzi *deve* ripetersi allo stesso modo, per l'uomo come per qualsiasi altra realtà; viene così fatta strage della differenza, in forza della quale l'uomo si stacca da ciò che lo circonda.¹⁴

Che cosa permette però a Nietzsche di individuare all'interno dell'intuizione dell'eterno ritorno la possibilità di superare l'idea leopardiana della assoluta negatività dell'esistenza umana? È l'idea che nel momento in cui tutto l'essere si ripete infinitamente lungo lo stesso tracciato, anche la vita dell'uomo rifà il suo corso, riportando così con sé anche quegli istanti che abbiamo amato. Se è vero che nel tempo «i vini e gli unguenti si disperdono nel mare», c'è la consolazione «che tutto ciò che è stato è eterno e il mare lo rigetta a terra»¹⁵. «Amici miei, avete mai detto di sì ad un solo piacere? Allora dite di sì anche a tutta la sofferenza. Tutte le cose sono incatenate, intrecciate, innamorate, – se mai abbiate voluto una volta, due volte e detto: “tu mi piaci, felicità, attimo!” avete voluto tutto indietro!, tutto di nuovo, tutto in eterno, tutto incatenato, intrecciato, innamorato, oh così avete amato il mondo – voi eterni amatelo in eterno e in ogni tempo: e anche al dolore dite: passa, ma ritorna»¹⁶.

In questa sua soluzione Nietzsche riconosce che assieme all'istante amato, ritorneranno con esso tutte le angosce, le sofferenze, i pensieri non chiariti, gli errori e gli sbagli che lo hanno preceduto e seguito, senza la possibilità di una soluzione. Così, se «Goethe cercava un attimo cui poter dire: “Arrestati, sei bello”, Nietzsche attende un uomo che possa dire ad ogni

serpente, tirava e tirava – invano! Non riusciva strappare il serpente dalle fauci. Allora un grido mi sfuggì dalla bocca: “Mordi! Mordi! Staccagli il capo! Mordi!” così gridò dentro di me il mio orrore, il mio odio, il mio schifo, la mia pietà, tutto quanto in me – buono o cattivo – gridava da dentro me, fuso in un sol grido (...) Il pastore poi morse come gli consigliava il mio grido e morse bene! Lontano da sé sputò la testa del serpente e balzò in piedi. Non più un pastore, non più un uomo, un trasformato, un circonfuso di luce, che rideva. Mai prima al mondo aveva riso un uomo come lui rise...» (*Zarathustra*, pag. 185-186).

¹⁴ «Ognuna delle cose che possono camminare non dovrà forse aver già percorso una volta questa via? Non dovrà ognuna delle cose che possono accadere, già essere accaduta, fatta, trascorsa una volta? E tutte le cose non sono forse saldamente annodate l'una all'altra, in modo tale che questo attimo trae dietro di sé tutte le cose avvenire? Dunque anche se stesso... e questo ragno che indugia strisciando al chiaro di luna, e persino questo chiaro di luna e io e tu bisbiglianti non dobbiamo tutti esserci stati un'altra volta?» (*Zarathustra*, pag. 184).

¹⁵ Citato da D'Iorio in nota a pag. 89.

¹⁶ *Zarathustra*, pag. 376-377.

attimo: “Passa, ma ritorna identico, per tutta l’eternità”. Quest’uomo è il super-uomo, che lungi dall’essere un puro esteta, un valoroso atleta o il prodotto di un’eugenetica ariana pre-nazista, è colui che può dire sì all’eterno ritorno dell’identico su questa terra»¹⁷. Questa la soluzione nietzschiana.

Rimane però da chiedersi di fronte all’*Übermensch* nietzschiano come possa un uomo desiderare di riprendersi la perduta vita – infinitamente – senza ipotizzare nemmeno la possibilità di una soluzione del non capito, dell’errato, e più in generale del male compiuto, visto o subito. Abbiamo così la possibilità di aprire un nuovo processo che coinvolge questa volta Nietzsche stesso.

Il processo a Nietzsche

La “teoria” dell’eterno ritorno ha il valore in fondo di una soluzione apparente, per quanto Nietzsche pretenda con essa di affrontare senza riserve e radicalmente il problema.

Che pensiero è quello dell’eterno ritorno? L’oltre uomo nietzschiano è ancora uomo? Se lo spunto è la giusta critica alla rappresentazione leopardiana della vita – la negazione che il giorno della nascita sia sì l’inizio, ma di un bilancio in fallimento –, esso si traduce nell’affermazione del valore dell’istante, non tanto per il suo essere eterno (come all’interno di una certa teologia potrebbe anche essere inteso), ma per il suo *ripetersi* eterno, identicamente infinite volte sempre allo stesso modo. Se, come ricorda D’Iorio, il sogno faustiano era quello di trovare un momento cui dire: “arrestati, sei bello!”, Nietzsche propone una teoria in base alla quale l’uomo chiede ad ogni istante di arrestarsi – o il che è lo stesso: ritornare infinite volte –, qualunque forma esso abbia, ci si trovasse anche immersi in un letamaio. È Nietzsche stesso a scriverlo, quando afferma: «ogni piacere vuole l’eternità di tutte le cose, vuole miele, vuole *feccia*, vuole mezzanotte ebra, vuole avelli, vuole il conforto delle lacrime sui sepolcri (...); così ricco è il piacere, che ha sete di sofferenza, d’inferno, di odio, di vergogna, di storpiato, di *mondo* (...) ogni eterno piacere anela a ciò che è *mal riuscito*»¹⁸. E qui è impressionante vedere la coincidenza della soluzione nietzschiana con un importante tema della riflessione del filosofo danese Søren Kierkegaard, quando questi immagina di poter risolvere il problema specifico della costituzione umana, pensandosi simile ad un fiore¹⁹: «il giglio è se stesso perché è incondizionatamente obbediente a Dio: e, poiché è incondizionatamente obbediente a Dio, è incondizionatamente spensierato (...). Solo con

¹⁷ P. D’Iorio, pag. 96.

¹⁸ *Zarathustra*, pag. 377.

¹⁹ Si noti come sia quasi un ossimoro il *pensarsi* simile ad un *fiore*.

incondizionata obbedienza si può cogliere il posto in cui si deve stare; e quando lo si coglie incondizionatamente si comprende che è incondizionatamente indifferente se anche il posto è un letamaio»²⁰. E cos'altro non è l'eterno ritorno – oltre che un paradossale elogio del *non riuscito* come icona della soddisfazione –, se non una teoria del non moto, dell'arrestamento, dell'immobilità, dell'assenza di novità? Il “tutto daccapo, ancora una volta, e un'altra ancora, e un'altra ancora, e un'altra ancora, e un'altra ancora, e un'altra ancora, e un'altra ancora, e un'altra ancora, e un'altra ancora...” è come dire: tutto angosciantemente fermo, immobile e immutabile.²¹ È l'eternità senza domani il sogno patogeno di Nietzsche e il suo pensiero si presenta come la più radicale dimostrazione dell'impossibilità del domani, come possibilità di novità, di ripresa, di incremento. Ma l'aspetto meno soddisfacente della soluzione di Nietzsche è ancora un altro.

È l'analisi di Karl Löwith a metterlo in rilievo, quando, nel bel saggio *Nietzsche e l'eterno ritorno*²², definisce in un breve passaggio l'adesione di Nietzsche alla teoria dell'eterno ritorno un «*credo quia absurdum*»²³, e l'analisi di Löwith è felice nel rivolgersi al pensiero di Otto Weininger²⁴ per

²⁰ S. Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, Donzelli Editore, Roma 1998, pag. 51. Con ciò si svela la vera natura del super-uomo nietzschiano che potremmo indicare, evidenziando la parte per il tutto, come “super-stomaco”, come si dice comunemente che qualcosa è per uno stomaco forte.

²¹ Sostiene questa osservazione un frammento di Nietzsche raccolto nel volume *La volontà di potenza*, in cui Nietzsche spiega come l'assenza di una finalità trascendente nel reale sia la condizione di impossibilità della novità, che l'eterno ritorno esemplifica nella sua astrattezza ridondante.

²² K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Bari 2003.

²³ K. Löwith, opera citata, pag. 161. Sarebbe interessante porsi il quesito se Gesù avesse o meno fede – conoscendo il Padre – e la figura dell'*absurdum* potesse essere contemplata dal suo pensiero.

²⁴ Otto Weininger (Vienna 1880-1903). Riferisco quanto scritto da Freud a proposito di Weininger in una nota de *Il piccolo Hans*: «il Weininger, questo giovane filosofo tanto dotato quanto sessualmente disturbato, che dopo aver scritto il notevole libro *Sesso e Carattere* (1903) pose fine ai suoi giorni con il suicidio, in un noto capitolo accomuna donne ed ebrei nella stessa avversione e li ricopre con le stesse ingiurie. Il nevrotico Weininger è completamente in balia dei complessi infantili, rispetto ai quali donne ed ebrei hanno in comune di trovarsi in relazione con il complesso di evirazione» (S. Freud, *Il piccolo Hans*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, pag. 37). Löwith nel suo saggio ha l'acume di individuare il secondo nucleo di pensiero della riflessione weiningeriana – il primo è proprio quello individuato da Freud –, cogliendo l'importanza dell'identità fra logica ed etica e del tema della memoria all'interno della complessa antropologia weiningeriana. Per una maggiore comprensione del pensiero di Otto Weininger si rimanda qui al saggio di A.

individuare l'*absurdum* teorico nietzschiano. Otto Weininger, il geniale autore dell'opera *Sesso e Carattere* che tanto ha influenzato la cultura europea di primo Novecento, ha dedicato, infatti, molte osservazioni al pensiero di Nietzsche e alla sua teoria dell'eterno ritorno, da lui respinta con radicalità.

Weininger si chiede come sia possibile cercare di spiegare l'esistenza umana con i suoi problemi specifici (e non ve n'è uno più specifico del tema della soddisfazione), cercando una risposta in un modello teorico pensato e funzionante per qualcosa di diverso dall'uomo stesso (qui una teoria cosmologica²⁵). L'ossessività con cui Weininger rigetta l'immagine circolare del tempo, proponendo al suo posto il modello dell'unidirezionalità, come una linea retta che procede dritta verso la morte e che racchiude in sé l'incomprensibile dell'intero universo²⁶, presuppone – come scrive Löwith – «che il senso dell'esistenza umana in generale non risulti dallo sguardo al mondo visibile, bensì al contrario il senso “intelligibile” del mondo risulti dall’eticità della vita umana»²⁷.

Depurata dal dualismo weiningeriano – Weininger sulla scia di Kant elabora un'antropologia che esaspera la distinzione “piano alto-piano basso” immaginando l'uomo in una perenne lotta con se stesso, affinché la sua parte empirica, insignificante perché contingente, soccomba alla parte meta-empirica degna di valore perché in sé assoluta ed eterna²⁸ –, questa critica coglie nel segno, perché, se si riconosce che l'uomo è «aldilà rispetto alla natura»²⁹, differenziandosi da essa già nel corpo, in virtù delle autonome leggi di moto da lui possedute, non è poi possibile cercare soluzioni al problema umano che vadano nel segno di una negazione di questa sua costituzionale trascendenza. Esse negherebbero l'aldilà tipico dell'uomo, re-immersedolo nell'aldiquà naturale. E l'*absurdum* sta proprio nel cercare di risolvere lo specifico umano

Musio, *Otto Weininger e la presupposizione del soggetto* («Cultura tedesca», 23/2003, pag. 215-231).

²⁵ Si vedano nel testo di Löwith le considerazioni in ordine all'origine cosmologica della teoria dell'eterno ritorno. Affianco ad essa la critica ha individuato anche un aspetto di “imperativo categorico”, nella richiesta di trasformare il ‘così fu’ nel ‘così volli che fosse’. Vista però l'impossibilità di questa trasformazione senza l'eterno ritorno in quanto teoria cosmologica, tale aspetto è solo di passaggio (si veda come esempio G. Pasqualotto, *Commento*, in *Zarathustra*, Rizzoli, Milano 1997, pag. 463).

²⁶ Si veda il capitolo *Über die Einsinnigkeit der Zeit* contenuto in *Über den letzten Dingen*, (O. Weininger, Braumüller, Wien-Leipzig 1903) di cui esiste una traduzione italiana ad opera di Fabrizio Cicoria (*Delle cose ultime*, Studio Tesi, Pordenone 1985).

²⁷ K. Löwith, pag. 168.

²⁸ L'elaborazione teorica di Weininger non è altro che un rifiuto della tesi machiana dell'insalvabilità dell'io.

²⁹ Si veda il testo: *L'aldilà. Il corpo*, Sic edizioni, Milano 1999.

– la richiesta di soddisfazione – proiettandosi in qualcosa che non riguarda l'uomo, né lo coinvolge. Ecco dunque il carattere apparente della soluzione nietzschiana.

Scrivo in proposito Maria Delia Contri: «in questa linea teorica», il problema della soddisfazione nell'esistenza umana, «diventa superabile a patto di superare la questione stessa della specificità di una questione costituzionale umana, assumendo di volta in volta come modelli della sua pensabilità dispositivi regolanti enti diversi dall'uomo e a cui ridurre l'uomo»³⁰. Se nel passo citato in questione è la soluzione di Kierkegaard al problema dell'angoscia, da lui vista come costitutiva ed espressiva della natura umana, proprio questo è anche il tentativo nietzschiano e di tanti prima e dopo di lui. Scrive infatti Löwith: «Nietzsche nel ricordo dei pre-socratici intraprese il grande³¹ tentativo di “ritradurre” l'uomo nella natura di tutte le cose e di far riconoscere nella metafisica (...) la perenne *physis* del mondo e la “grande ragione del corpo” quale elemento fondamentale³² che sempre è, che resta identico a se stesso e ritorna»³³.

Imputare la teoria dell'eterno ritorno, significa riconoscervi la soluzione poco soddisfacente di un “puro” atto di fede, giustamente indicato da Löwith come “*credo quia absurdum*”. “Credo”, ma senza che possano esserci pensieri nella forma di *preambula fidei*, “*absurdum*”, perché contraddittorio rispetto all'esito che si propone nella via trovata per giungervi.³⁴ Va detto però andando oltre Löwith che ciò accade anche per l'esclusione del domani: non il domani della libertà che rimanda la sua azione (“ci penserò domani...”), ma il domani atteso come novità, incremento e soluzione.³⁵ Vediamo ora come il

³⁰ M. Contri, *Angoscia*, Sic edizioni, Milano 2003, pag. 11.

³¹ Su questo aggettivo ci sarebbe da ridere, parlando invece di un tentativo patetico.

³² Anche qui possiamo osservare contro Löwith che invece proprio il significato del corpo come aldilà rispetto alla semplice natura viene qui disatteso.

³³ K. Löwith, pag. 192.

³⁴ La soluzione di Nietzsche dunque non è dis-umana se non come conseguenza. Essa è in primis a-umana nel senso che *anulla* l'uomo. Se ciononostante essa viene applicata all'uomo, ecco che questi si dis-umana, divenendo sommabile ad un fiore, un animale o al letame. È strabiliante in proposito osservare come ci si accontenti di spiegazioni della natura dell'uomo che ne negano la specificità, fino ad immaginarsi, perché no, come un “tubo bucato”, variante pornografica della nota “canna pensante” dei *Pensieri* pascaliani.

³⁵ Sarebbe interessante leggere dal punto di vista dello sguardo sul domani anche una lirica come il *Canto di Simeone* di Eliot: «Prima che giunga l'ora di un materno dolore, / in questa età di nascita di morte, / possa il Figliuolo, il Verbo non pronunciante ancora e impronunciato / dar la consolazione d'Israele / a un uomo che ha ottant'anni e non ha domani» (T. S. Eliot, *Canto di Simeone*, in: M. Praz-E. Lo Gatto, *Antologia delle letterature straniere*, Sansoni, Firenze 1946).

pensiero di Cristo consideri la questione dell'uomo e della sua soddisfazione nel nesso eternità-domani.

Il pensiero della resurrezione

Queste osservazioni ci permettono di indicare come il pensiero di Cristo, meglio della riflessione metafisica, sia capace di rispondere al problema della soddisfazione dell'uomo. Se in termini metafisici classici, infatti, Dio è la risposta – come senso ed origine – del tutto, dell'uomo come del cosmo, solo Cristo con il suo pensiero e il suo essere costituisce l'unica risposta specificamente umana. Cristo non è genericamente Dio, il Dio della metafisica che crea l'uomo e tutti gli altri enti attribuendo ad ognuno di essi un fine specifico, ma è quel Dio che si fa uomo, che è realmente uomo e come tale si piace fino al desiderio – realizzato – di risorgere, di una risurrezione (ecco l'eternità) non metaforica ma reale, che non si preclude il piacere di viaggiare, godere della compagnia degli amici e perfino mangiare. È degno di rilievo che il mangiare umano, così diverso dalla nutrizione animale, avvenga in Cristo risorto anche nella forma del piacere di mettersi a cucinare per i suoi amici.

Anche quando la metafisica non si presenta come un *Hinterwelt* – il nietzschiano mondo dietro il mondo – essa non riesce a centrare il tema della soddisfazione e a scalzare completamente le concezioni ingiuriose che oltraggiano la storia del pensiero a riguardo. Il pregio della metafisica è quello di fare una sorta di “silenzio in capitolo”, non cercando imbarazzanti dispositivi, e al limite – ma non è poco – di preparare il contesto entro cui situare una possibile risposta. È interessante però notare come anche Cristo potrebbe essere invocato quale soluzione nei termini di un dispositivo che nega lo specifico umano. Ciò avviene quando, seguendo una certa teologia, si prende a modello la figura di Cristo che, privo di corpo, come acutamente scrive ancora Maria Delia Contri, «grazie all'eccezionalità della sua divinità, sarebbe stato capace di riscattare la zavorra naturale, di realizzare miracolosamente senza resti il salto dalla natura all'ordine sociale», impossibile agli altri uomini.³⁶ È l'immagine di un Cristo che mal sopporta la sua condizione di uomo e non vede l'ora di liberarsi dei suoi panni corporali per ritornare dove tutto è “puro”, come avviene nella lirica dell'ebreo tedesco Franz Werfel *Gesù e il sentiero delle carogne*: «Padre mio, tu che sei mio Padre / lasciami amare queste putride creature, / fammi leggere nella carogna la tua misericordia. / C'è forse amore dove c'è ancora schifo?». ³⁷ Ad un simile

³⁶ M. Contri, pag. 12.

³⁷ F. Werfel, *Barbara*, Mondadori, Milano 1952. Si tratterebbe della realizzazione del sogno di Weininger, che si è sempre immaginato quale nuovo Cristo: il Dio del piano, e dei panni,

Cristo bene si applicherebbero le parole con cui Nietzsche in *Dei Compassionevoli* apostrofa Dio: «Guai a coloro che amano, se non hanno una elevatezza che sia superiore alla loro compassione! Così una volta mi parlò il diavolo: “anche Dio ha il suo inferno: è il suo amore per gli uomini. E di recente gli ho sentito dire: Dio è morto a causa della sua compassione per gli uomini»³⁸.

È bene osservare come non si ricada in una logica che cristallizza dispositivi, quando si riconosce che solo Cristo, grazie alla sua doppia natura umana e divina, si presenta come spiegazione adeguata dell'umano. Ma Cristo può essere proposto come un'astrazione che lo rende muto, privo, ancorché dotato di corpo, di pensiero. Lo deve aver intuito Kafka quando ha paragonato Cristo ad «un abisso di luce; di fronte al quale occorre chiudere gli occhi se non si vuole cascarci dentro»³⁹. E l'immagine di una luce troppo intensa, che stordisce perché abbaglia, e contraddice se stessa non facendo vedere, è l'altra faccia del puro oscuro di un concetto astratto: entrambe impediscono il pensiero.

A meno che l'immagine di Kafka non riconosca il contributo specifico del pensiero di Cristo in ordine al tema leopardiano e nietzschiano della soddisfazione. È un contributo limpidissimo insito nel pensiero della resurrezione, quale testimonianza della volontà di risorgere, per poter rigodere della possibilità di avere un corpo umano e una vita umana. È pura e semplice – intelligente – voglia di vivere. È il piacersi come uomo, l'accorgersi che la soddisfazione è sperimentabile approfondendo l'umano e non riducendolo, così come molte teorie ingiuriose vorrebbero. Nel suo pensiero Cristo si propone come un uomo che ha domani. Senza richiamare qui la speculazione filosofica e teologica circa il rapporto fra eterno e tempo, è evidente che il pensiero di Cristo sarebbe impossibile – al contrario di quello

alti che soffre per il lezzo che gli arriva dal piano basso. Né più né meno di un uomo che per lavoro fosse costretto a spostarsi in un posto non gradito e che non vede l'ora di lasciare la sera per andare a casa.

³⁸ *Zarathustra* pag. 99. Sono molteplici i riferimenti nietzschiani al tema dell'amore del prossimo, a proposito del quale il pensiero di Nietzsche è ben strutturato. Nel capitolo della *Virtù meschina* scrive ad esempio: “amate pure il vostro prossimo come voi stessi, ma siate prima di tutto coloro che amano se stessi - amano di grande amore e, di disprezzo grande, amano!” pag. 200.

³⁹ «“Christus”, meinte einmal Franz Kafka, der Jude, “ist ein mit Licht gefüllter Abgrund; man muss die Augen schließen, wenn man nicht hineinfallen will”», citato in: Will Herberg, *Ein Jude sieht auf Jesus*, in: a cura di Fritz A. Rotschild, *Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum*, Institut Kirche und Judentum, Berlino-Düsseldorf 2000, pag. 275.

nietzschiano – senza il domani come possibilità di un nuovo inizio, come tale diverso e fonte di soddisfazione. Accettando dunque l'idea che il pensiero di Cristo veda nell'eternità la possibilità della soddisfazione, va però detto che tale eternità è incomprendibile se non si riconosce in essa la soluzione del domani.⁴⁰

Se è *questo* pensiero – il pensiero di Cristo – che l'immagine di Kafka invita a non guardare, allora l'atto di chiudere gli occhi è la semplice volontà di non guardare, e dunque un rifiuto preventivo. In conclusione, se quello di Kafka non è un atto d'accusa verso la concezione di un Cristo astratto e privo di pensiero, l'invito a chiudere gli occhi rimanda soltanto al domani il momento in cui essi si apriranno nell'eterno già terreno della non soddisfazione.

⁴⁰ Basti in proposito l'esempio del buon ladro sulla croce e, se vogliamo, l'idea del purgatorio come preparazione (e non come punizione) al paradiso per chi non vi ha accesso diretto.