

Costruire un mondo comune E Dio non benedisse la proprietà privata

Gaël Giraud

Libreria editrice vaticana e Piemme, 2025
pp. 335

di Edoardo Nannetti



Che c'entrano i beni comuni, il comune, con la Bibbia? Perché la teologia dovrebbe interessare chi si occupa del comune, della decrescita, del superamento di una visione proprietaria del mondo? Perché poi dovrebbe interessare al di fuori di un ambito religioso? Chi si appresta a leggere il volume di Gaël Giraud, *Costruire un mondo comune. E Dio non benedisse la proprietà privata*, si pone subito questa domanda

trovandosi di fronte ad un testo che àncora il tema del *comune* ad un discorso prettamente teologico, di profonda e specialistica interpretazione di contenuti biblici.

La risposta potrebbe essere che le sacre scritture sono esse stesse un bene comune ma non nel senso consueto di bene culturale indispensabile alla comprensione della produzione artistica e filosofica ad essa connessa. Il motivo è

più profondo: la religione, la questione di Dio, costituiscono da sempre lo strumento con cui l'umanità interpreta il proprio rapporto con l'essere, con l'universo, la natura, la totalità, la propria vita. Il cambiamento della visione del mondo ed il cambiamento del modo di concepire Dio sono andati evolvendosi di pari passo anche quando è sembrato che diventasse negazione di Dio. La tensione tra un senso sovraordinato e l'affermazione individualistica è sempre presente. La ricerca sul *comune* non sfugge, anzi si nutre di questo. Non è per essa eludibile la necessità di unità dell'umanità versus l'individualismo proprietario e contemporaneamente individualità versus potere del sovrano/pubblico o indistinta unità tribale. Temi che attengono esattamente alla dimensione spirituale e trovano nelle sacre scritture, reinterpretate, potenti simboli.

Questo è l'ordine dei problemi che il libro di Gaël Giraud affronta, talora forse con un eccesso specialistico che a tratti rende più faticosa la lettura ma, comunque, centrando aspetti importanti nel rapporto tra teologia, filosofie, organizzazione socioeconomica e politica del mondo.

Giraud individua alcuni punti chiave della narrazione evangelica, segnatamente nel Vangelo di Luca e negli Atti degli apostoli: l'ascensione di Gesù e la Pentecoste.

Dei due testi lucani relativi all'ascensione di Gesù, il primo nel Vangelo ed il secondo negli Atti degli apostoli, individua, nelle differenze tra i due, alcuni indizi interpretativi che aprono ad una lettura coerente con la tesi di fondo dell'autore: a fronte di interpretazioni che storicamente hanno sostenuto l'immagine messianica e gloriosa del risorto (con relative conseguenze politiche e sociali orientate al dominio in ambito politico ed alla subalternità del popolo), si affaccia un'interpretazione del "ritiro" di Gesù e di diffusione dello Spirito orientati alla partecipazione delle persone al divino (con ben diverse conseguenze politiche e sociali in relazione al *comune*, alla non sacralità/diritto naturale della proprietà privata, ad una sintesi tra individui e comunità).

Se l'interpretazione gloriosa dell'ascensione, ancora presente nel testo evangelico, diventa ritiro e assenza, il cielo vuoto, nella versione degli Atti degli apostoli, allora Gesù non può essere assimilato al paradigma del Re che «concentrando su di sé la visibilità dello spazio pubblico, diventando il punto focale

unico verso cui si presume convergano tutti gli sguardi dei suoi sudditi», abolisce la differenza dei punti di vista, produce una concentrazione di potere. Il nesso tra interpretazione teologica e conseguenze politiche si appalesa. Tutta la vita di Gesù, il suo insegnamento, possono essere letti come diffusione del divino come del potere che quindi, nelle sue manifestazioni politiche, non può presentarsi come emanazione della sovranità divina dal momento che essa stessa è consegnata a tutti, è collettiva. Uno dei momenti centrali del cristianesimo e dei vangeli, l'ultima cena e l'istituzione dell'eucarestia, ne è una dimostrazione. L'interpretazione tradizionale dell'ultima cena come «annuncio sacrificale della morte di Cristo, non consente di uscire dall'idolatria del corpo del re» e dalle sue conseguenze in termini di accentramento di potere politico. In realtà nel Vangelo di Luca accade il contrario. La domanda dei discepoli su chi di loro fosse da considerare il più grande, introduce proprio il rischio della gerarchizzazione quindi della concentrazione di potere. Giraud evidenzia come la risposta di Gesù tende proprio a scardinare questo rischio: «I re delle nazioni le governano, e coloro che hanno potere su di esse sono chiamati benefattori. Voi però non fate così». Questo scardinamento trova il suo compimento proprio nell'eucarestia: spezzare il pane, il corpo di Cristo, che verrà poi mangiato, per Giraud costituisce un atto di Gesù che previene il rischio idolatrico dell'adorazione del corpo crocifisso. Come poi nel racconto dell'ascensione, anche qui il corpo non esiste più ma, evidenzia Giraud, «è dentro ognuno di loro, dentro ognuno di noi...è tra loro colui che, invisibilmente, misteriosamente, li unisce senza che nessuno di loro possa pretendere di possederlo da solo». Una simile lettura del testo evangelico esclude qualsiasi investitura religiosa del potere.

Attraversando numerosi e sorprendenti riferimenti biblici, il filo interpretativo di Giraud giunge ad uno dei punti centrali: la narrazione della Pentecoste, del dono dello Spirito, contenuta negli *Atti degli apostoli*. Si tratta di un complesso passaggio chiave per comprendere la *coniunctio* tra differenziazione individuale e unità, che sta alla base di ogni riflessione sul comune. Gli apostoli, ispirati dallo Spirito, escono tra la gente, di tutte le lingue e popoli e cominciano a parlare tutte quelle lingue. Non l'unica lingua di Dio a cui si chiede adesione come quella del popolo che esalta il sovrano,

bensì un «parlare la lingua dell'altro». Lo Spirito, assimilato al Corpo di Cristo ed a Gaia, si dona a tutti ciascuno nella sua lingua; gli stessi apostoli vengono rappresentati con il dono dello spirito differenziato, la fiamma dello Spirito che si esprime con le singole fiammelle sul capo di ognuno. La differenziazione comprende persino le differenti reazioni del popolo: chi si stupisce e cerca di capire e chi pensa che i discepoli di Gesù siano pazzi o ubriachi. Anche questa è differenziazione. Come nell'episodio dell'ascensione si può leggere un ritiro dal sacro, come nell'ingresso di Gesù a Gerusalemme su un somaro la «[...] parodia sovversiva del rituale romano [...]» che riproduce l'ingresso del sovrano a cavallo per offrirsi alla glorificazione di un popolo che guarda solo lui, anche qui non c'è alcuna glorificazione di un sovrano da parte del popolo ma è protagonista ogni lingua, ogni individuo con le sue visioni speciali. Questa ricca differenziazione parte dagli stessi apostoli, come scrive Giraud, «lo Spirito ispira a ciascuno di loro una parola differente». Questo parlare la lingua dell'altro si fonda su qualcosa che unisce nelle differenze, che vince la babele trasformandola in unità dei differenti. Ciò può avvenire solo «sullo sfondo di un *comune* invisibile [...] dato dallo Spirito» ma non secondo il canone dell'unità immobile del sovrano che catalizza lo sguardo del popolo, bensì nella costante relazione tra i diversi che genera continuamente il Regno di Dio. Ciò che è *comune* è consegnato alla relazione; in questo forse si specchia l'affermazione evangelica «il regno di Dio è in mezzo a voi», e di questo fa parte il corpo di Gaia consegnato alla relazione. Il *comune* precede la storia del potere, è consustanziale *ab origine* all'umanità, al divino. Scrive Giraud: «il “tra noi”, nel “tra noi” - singolarità diverse tra loro in relazione all'interno del corpo - [...] viene dall'a-venire, cioè dalla conversione di quelle singolarità in relazione che noi siamo e che accadono a sé stesse nell'atto in cui scoprono che la più grande intima dipendenza dall'altro coincide con la maggiore autonomia di ognuno...Il “tra noi” è quindi ciò che ci accade liberamente in comune». Echeggiano le elaborazioni di Jung in cui il processo di individuazione si compie proprio nel cogliersi condiviso con/nei processi di ciascuno che convergono nel Sé come totalità non più indistinta (processo di unione dell'Io al Sé che Jung descrive con parole identiche a quelle usate da Giraud, “accado a me stesso”); è l'a-

dvaita del pensiero orientale che coniuga singolarità e unità, è il Vangelo di Giovanni (Gv 15) che nella metafora proposta da Gesù della vite e i tralci, i tralci sono gli individui e vivono uniti al corpo della vite/Cristo. Giraud non sviluppa simili assonanze che tuttavia appaiono presenti tra le righe.

Giraud prosegue individuando il filo d'oro di una teologia politica orientata alla diffusione del potere in favore del comune, individuando numerosi riferimenti evangelici (ma anche veterotestamentari) interpretabili in questo modo. Cambia così il senso stesso della sovranità, voluto da Cristo/Dio/sovrano per eccellenza: «la Sovranità del Dio di Gesù Cristo consiste nello spogliarsi della sua pretesa di monopolio condividendo il suo potere con i suoi sudditi». Non può sfuggire la conseguenza in termini di assunzione di responsabilità del *comune* come già nel noto saggio di Hans Jonas. Cambia il senso delle parabole che, sollecitando lo sforzo ermeneutico di ogni lettore, diventano materia viva che chiama ognuno a far emergere il *comune* in un movimento continuo. Il *comune* viene assimilato a ciò che le Scritture chiamano Spirito Santo, quel corpo consegnato a tutti e a ciascuno (o forse che si incarna in tutti ed ognuno).

La dimensione teologico-politica si intreccia con quella teologico-economica. Il dono dello Spirito a ciascuno e a tutti nella relazione, si coniuga con il dono della Grazia di Dio, l'autodonarsi di Dio gratuitamente, negando l'interpretazione di un debito da estinguere col sacrificio. Giraud affronta la complessa ma dirimente questione del debito, foriera dell'appropriazione del comune, di Gaia, dei beni della terra come dello spirito. L'idea del debito ha una sua radice antropologica nel tribale, nel debito inestinguibile verso gli antenati che toglie libertà, si nasce gravati dal debito. Il debito viene riproposto, in un'interpretazione tradizionale della creazione e dell'autodonarsi di Dio, come gravato da un debito originario che va in qualche modo ripagato col sacrificio. Ma concepirsi come debitori di un Dio creditore implica porsi in un rapporto di parità formale (contrattuale?) con Dio, parità individuale che può trasformarsi in potere creditore nei confronti degli altri esseri umani come dei non umani (la natura). L'autodonazione di sé compiuta da Dio, che è anche dono della vita, del creato, della terra, può essere letta come debito o come assenza di debito. La prima genera dominio privato; la seconda gene-

ra libertà condivisa coi fratelli. La prospettiva indicata da Giraud è la seconda: la morte in croce di Gesù non riproduce l'espiazione/pagamento del debito (visione contrattualistica che poi verrebbe riprodotta nello sfruttamento dell'uomo sull'uomo) ma come perdono totalmente gratuito; come gratuita è stata la creazione così Cristo/Dio «rifiuta di essere nostro creditore».

Il sentirsi come debitori di Dio implica un rapporto di parità privatistico con Dio e fonda la sottostante pretesa di poter essere creditori creando rapporti di debito/credito con altri nel mondo e financo di estinguere il debito con Dio e così rescindere il rapporto con esso: potremmo ritenerlo la base di un ateismo liberista. Viceversa, la proposta cristiana non contempla alcuna parità formale (contrattuale) con Dio, quindi nessun debito, quindi totale gratuità del dono divino come del perdono divino, il dono del creato da condividere nella libertà con gli altri e non oggetto di appropriazione contrattualistica proprio perché gratuito. Potremmo considerarlo alla base dell'approccio del credente ma anche dell'ateo spirituale, antiliberista. In quest'ottica, nella lettura di Giraud, cambia la lettura del Padre Nostro: *“rimetti a noi i nostri debiti”* significa perdonaci di esserci sentiti debitori e non aver riconosciuto la gratuità del tuo dono; *“come anche noi li rimettiamo ai nostri debitori”* significa «l'impegno del credente a vivere con gli altri questa relazione di gratuità». Ciò è coerente con quanto detto circa la relazione con lo Spirito Santo in quanto abita in ognuno, è «prossimità *condivisa* con gli altri – umani e non umani – tale che colui o colei che la accoglie è da essa immediatamente orientata verso l'altro...è il *divenire* figlie o figli di Dio *insieme con* una moltitudine di fratelli e sorelle». Qui si definisce anche il vero senso della libertà come libertà di questa relazione amicale con l'altro. In questo senso Giraud rileva la comune radice di libertà *Free* con quella germanica di *Freund* (amico) e *frieden* (pace). Di qui contro il fraintendimento della parola libertà come potere di fare tutto ciò che non è proibito, posto alla base del *dominium* dei padroni sugli altri e sulla natura violando e distorcendo la gratuità del dono divino a tutti come libera comunità relazionale.

Due concezioni opposte ed antagoniste della libertà che si confrontano da sempre nella storia umana. Concezioni che hanno avuto ed hanno ricadute sul concetto di proprietà,

di cui Giraud attraversa gli sviluppi filosofici che hanno segnato l'epoca moderna ed il contrasto tra quelle filosofie che hanno posto la proprietà nella categoria dei diritti naturali ed il retroterra biblico che lo esclude: dal *Levitico* ai Padri della chiesa ed oltre, Giraud trova le tracce che portano ad affermare che «poiché Dio solo dispone dell'autentico *dominium* sulla creazione tutte le cose devono essere state prima comuni tra gli esseri umani». Alla stessa conclusione giunge Giraud nella sua interpretazione del pensiero tomistico e della scolastica: nella tradizione cristiana diritto naturale non è la proprietà privata ma «diritto naturale è la comunità delle cose». Potremmo qui vedere il nesso con la Pentecoste, con il dono dello Spirito Santo ad ognuno non già per fondare la divisione solipsistica ma come espressione dell'unità dello Spirito che è Dio, il divino cui partecipa l'unità comunitaria proprio nella relazione. Pur senza esaminarli, il volume suscita altri nessi sia biblici che con il pensiero junghiano (peraltro a tratti evocato nel testo con riferimenti a concetti junghiani come “congiunzione degli opposti” o l’“accadere a sé stessi”). Ad esempio, non può non sovvenire l'ultima preghiera di Gesù che troviamo nel vangelo di Giovanni (Gv 17, 21) e che indica la vocazione dell'umanità «che siano tutti uno; e come tu, o Padre, sei in me e io sono in te, anch'essi siano in noi»; oppure il processo di individuazione nella psicologia di Jung dove, lungi dall'essere un destino solipsistico, il Sé che ciascuno incontra è connesso con il Sé scoperto dagli altri e tutti si incontrano nel Sé come totalità. Si tratta a parere di chi scrive, di orizzonti affini a quanto esposto nel volume di Giraud. Non si possono ignorare le conseguenze di tutto questo in termini di unità con le persone e con le cose, con la natura, unità che esclude l'appropriazione da parte di alcuni e lo sfruttamento distruttivo cui porta l'assolutizzazione di una proprietà privata che diviene «distruggente». Tutto il discorso sui beni comuni, sul comune, sulla sua gestione comunitaria trova forti radici in una lettura teologica, spirituale e psicologica. In tutto questo quale sia il ruolo delle istituzioni pubbliche Giraud lo declina nell'ambito delle stesse visioni contrapposte che attraversano la storia dell'umanità, anche qui in una sorta di *coniunctio oppositorum* che relativizza gli opposti. Scrive Giraud: «L'incapacità del discorso pubblico a imporsi in modo veramente universale e senza deliberazione significa che

dovremmo rinunciare allo Stato? No, naturalmente. Semplicemente dobbiamo imparare a non assolutizzare lo Stato [...] Tra questi due estremi – assolutizzazione del *privato* e assolutizzazione del *pubblico* – si situa lo spartiacque della Sapienza, un cammino in cui dei comuni vengono istituiti dalla società civile e protetti dal diritto». Giraud promette di affrontare il tema nel preannunciato secondo volume, dove si scoprirà un altro rivale dei beni comuni: il tribale.

Restiamo dunque in attesa del prossimo prezioso contributo di Gaël Giraud.

Intanto qui non possiamo non dire che i temi sollevati da Giraud trovano echi importanti nelle encicliche di papa Francesco, cui peraltro egli ha probabilmente contribuito come consulente; in particolare nella più nota *Laudato sì*, ma non meno, forse anche di più, nella *Fratelli tutti*: due letture importanti per chi si occupa del comune.