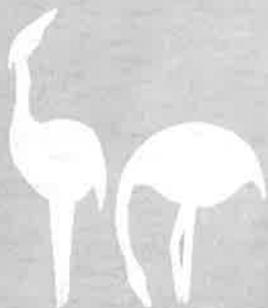


# ESODO

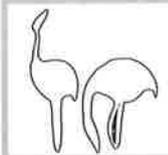
**Incredula fede**



Quaderni trimestrali  
N. 1 gennaio - aprile 1994 Anno XVI - nuova serie

Sped. in abb. postale  
Pubbl. inferiore al 50%

# SOMMARIO



Incredula fede

## Editoriale

### PARTE PRIMA: Le tracce del declino

Frammenti in libertà	<i>C. Beraldo</i>	pag. 4
La fine del cristianesimo?	<i>G. M. Tortolone</i>	pag. 7
"Quando il Figlio dell'uomo tornerà..."	<i>F. Ferrario</i>	pag. 10
Chiesa e mondo: un difficile dialogo	<i>A. Favero</i>	pag. 12
Perchè le ragazze tornate da Hanging Rock non ricordano nulla?	<i>R. Berton</i>	pag. 16

### PARTE SECONDA: Il segno di Giona

Giona, il profeta in tempo di crisi	<i>A. Bodrato</i>	pag. 22
Lettura ebraica di Giona	<i>F. Segre</i>	pag. 29
Giona nella letteratura	<i>B. Salvarani</i>	pag. 33

### PARTE TERZA: Riscoprire la fede

Parlare di Dio a partire dagli assenti della storia	<i>A. Potente</i>	pag. 38
Crederne nel tempo della desolazione	<i>P. Pratesi</i>	pag. 41
Il Dio che si fa sofferenza	<i>S. Quinzio</i>	pag. 43
La comunità di Marco tra fede e incredulità	<i>R. Fabris</i>	pag. 45
Discernere la crisi. Su benedizione, croce e 'assenza' di Dio nell'opera di Bonhoeffer	<i>A. Gallas</i>	pag. 50

Le vignette sono tratte da "Diavolo d'un angelo", Paolo Del Vaglio, Ed. Paoline



Il declino del secondo millennio sarà ricordato, nel nostro occidente, come il tempo del finire e del frammentarsi di sistemi, stati, ideologie e modelli di riferimento. Il crollo del muro di Berlino non è che l'immagine visiva di un fenomeno di caduta, ben più ampio e apparentemente ingovernabile, di criteri di ordine ed unità che, bene o male, riuscivano a regolare la convivenza tra individui e gruppi sociali.

Nessuno, che viva nel grande oceano della decomposizione, può pretendere di ritirarsi nella propria arca di salvezza e, dalla sicurezza della propria arca, gridare ai naufraghi: "Avete visto? Solo a noi è dato di sopravvivere al diluvio". Si tratta, piuttosto, di aggregare più entità possibili per costruire insieme, e per tutti, credibili ipotesi di pacifica sopravvivenza. E presto, perché l'acqua sta crescendo e la logica della guerra (logica dell'annientamento dell'altro) esercita sempre un grande fascino su chi è abituato a considerare la prepotenza, anziché la ragione, come il criterio della verità.

E' sempre stata forte, da parte della chiesa cattolica, la tentazione di innalzare vittoriosa il suo vessillo sulle macerie della storia: là dove l'uomo fallisce, arriva Dio! Tentazione, perché non a progetti politici essa è chiamata, non a strappare l'applauso e il consenso degli affamati trasformando in pane le pietre, non a vincere, ma a condividere, a mantenere viva la fede e la speranza in cieli nuovi e terre nuove. Tentazione oggi smascherata, perché il precipitare delle metafisiche e delle interpretazioni totali del mondo e del tempo sta trascinando con sé, inesorabilmente, anche i vitelli d'oro, gli idoli creati da ogni pretesa di essere i possessori della Verità.

Cresce la coscienza che il Dio della Bibbia è un Dio nascosto, un Dio che si nasconde - *vere tu es Deus absconditus* (Is 45,15) - e la grande tradizione vincente della chiesa, che si riconosce fondata sul trionfo del Risorto e che detiene le garanzie della salvezza, non può ignorare un "filo rosso" presente lungo tutto l'arco della storia sacra: la ribellione del "giusto" Giobbe,

l'incomprensione del "fedele" Giona, il grido di Gesù: "Dio mio, perché mi hai abbandonato?". Se ignorano questo "filo rosso", le chiese cadono nell'idolatria.

Sbiadisce l'immagine di Dio come "grande burattinaio" che interviene di fronte alle ingiustizie e ai disastri creati dall'uomo. Neppure a quelli che rischiano di annientare il popolo eletto e di distruggere l'umanità. Egli è presente, ma nascosto e, paradossalmente, impotente.

Che significa credere in questo Dio? Che significa pregare questo Signore? Che significa sperare nella sua promessa? Annunciare il suo Regno?

Sbiadisce, di conseguenza, anche l'immagine del credente come uomo delle certezze: la fede assume piuttosto la dimensione dell'attesa dell'Assente, e della solidarietà con l'uomo. E l'incredulità, accettata come indispensabile ombra della fede, non impedisce la ricerca tenace e costante della nostra responsabilità a tutti i livelli.

"Chi è dunque il servo fedele e intelligente? Il suo padrone gli ha dato l'incarico di badare agli altri servitori e di distribuire il cibo al momento giusto. Se il padrone, quando torna, lo trova occupato a fare così, beato quel servo!" (Mt 24,45-46).

Attendere, dunque, mentre si cerca di costruire una vivibile città umana: tutto il resto è vaso di creta, fragile e provvisorio; l'importante è il tesoro in esso contenuto. Che il vaso si spezzi, che si liberi il contenuto perché ciascuno possa farsene custode e, a sua volta, donatore, assaporando, nella gratuità di un incontro carico di fuoco, il desiderio di ripartire dall'esperienza dell'inizio. La salvezza, infatti, sta nell'origine, non intesa come ritorno al passato, ma come riconquista della parte più profonda, esattamente quella centrale, del Messaggio a noi lasciato. Tutto il resto è sovrappiù, strumento utile quanto cappio mortale, che apre all'infinita ricchezza dell'alterità solo quando spinge all'indagine, costringe alla domanda.

E sulla domanda, ci sembra debba oggi restare il credente nell'uomo e nel futuro, come Maria che meditava dentro di sé cosa volesse dire il saluto dell'angelo e il comportamento del figlio, come gli apostoli che, scendendo dal monte della Manifestazione, discutevano fra di loro che cosa volesse dire "risorgere dai morti", come lo Sconfitto in croce: "Perché...?" ...

E' la domanda che, come è stato notato, permette a Giona di stare "faccia a faccia" con Dio, nel tentativo caparbio di salvare la propria

libertà accettando tuttavia la misteriosa libertà dell'Altro.

"Faccia a faccia", come l'ufficiale romano che, "stando di fronte alla croce", nel giorno dell'eclisse e del terremoto, non resiste allo Spirito che confessa in lui, primo discepolo dell'Onnipotente ucciso: "Quest'uomo era davvero Figlio di Dio" (Mc 15,39).

Gianni Manziega  
Luigi Meggiato  
Lucia Scrivanti



PARTE PRIMA

# Le tracce del declino



*Nel tempo del crollo delle ideologie e dello "smarrimento", esiste una logica nei comportamenti umani, oppure ci troviamo di fronte a diverse logiche, difficilmente riconducibili ad un senso unitario?*

*L'autore, sociologo e redattore di **Esodo**, cerca di sondare i diversi, contraddittori elementi che sembrano sottostare all'agire delle persone in situazione di frammentazione diffusa.*

## Frammenti in libertà

1. *"In virtù del vincolo che collega originariamente col nulla la libertà è in ogni caso un potere immane e pauroso: in Dio il potere di esistere contro il nulla e il male dopo averli espugnati,...; nell'uomo il potere di perdersi se vuole, e di scegliere la distruzione di sé e del resto,... Il primo atto di libertà è stato in Dio un atto di libertà positivo e nell'uomo un atto di libertà negativo. Uno smisurato divario, un declino spaventoso e irreversibile. E' possibile arrestare questa sinistra decadenza e invertire la rotta?"*

Luigi Pareyson si congedava dall'Università di Torino, il 27 ottobre 1988, ricordando a chi rimaneva (il noto filosofo morirà tre anni dopo, nel settembre del 1991) la tragedia del vero grande enigma della condizione umana (L. Pareyson, **Filosofia della libertà**, ed. Melangolo).

Sempre in quest'ultima lezione, il filosofo affermava come la risposta all'enigma si dovesse trovare nella *"sofferenza, intesa non soltanto come pena e punizione, ma soprattutto come espiazione e riscatto, anzi come rivelazione del senso ultimo delle cose"*.

Non è facile per chi, per formazione culturale e per approccio professionale, è abituato ad individuare un nesso causale a qualsiasi fenomeno umano, cogliere la presenza della "libertà" come variabile capace di determinare i comportamenti delle persone.

Dostoevskij in **Memorie dal sottosuolo** (ed. Einaudi) afferma: *"... Il nostro proprio volere, spontaneo e libero, il nostro proprio capriccio, anche se stravagantissimo, la nostra fantasia, irritata a volte magari fino alla pazzia, tutto ciò è appunto*

*quello stesso vantaggiosissimo vantaggio tralasciato, che non rientra in nessuna classificazione e a causa del quale tutti i sistemi e le teorie se ne vanno continuamente al diavolo... La ragione, signori, è una bella cosa, ma la ragione non è che la ragione e non soddisfa che la facoltà razionativa dell'uomo, mentre il volere è una manifestazione di tutta la vita, con la ragione e con tutti i pruriti... Provate dunque a gettare uno sguardo alla storia dell'umanità... tutto si può dire di questa. Una cosa sola non si può dire: che sia uno spettacolo ragionevole... L'uomo ama costruire e tracciar delle strade, è indiscutibile. Ma perché mai egli ama fino alla passione anche la distruzione e il caos? ... Non può darsi ch'egli ami tanto la distruzione e il caos, in quanto lui stesso istintivamente teme di raggiungere la meta e di ultimare l'edificio in costruzione? ... L'uomo è un essere leggero e d'ingrato aspetto e, forse, come il giocatore di scacchi, non ama che il processo attraverso il quale raggiunge il fine, e non il fine stesso..."*

2. E' impossibile "spiegare" ciò che sta attorno a noi: si può solo tentare di delineare alcuni orientamenti culturali e di comportamento che emergono dall'interno della realtà sociale in cui ci troviamo a vivere, ipotizzando qualche relazione significativa tra diversi e contigui fenomeni, con ciò impegnandoci ad influire su queste relazioni e sulla sostanza dei relativi accadimenti. Oltre è inutile andare, è un luogo che appartiene all'insondabile e quindi all'azzerdo.

E', quello che stiamo vivendo, un tempo di gravi contraddizioni: la modernità sembra es-



ser giunta ai suoi esiti estremi in cui il mito della scienza e della tecnica convive con ricomparsi elementi arcaici, mai sopite spinte irrazionali, crescenti pulsioni di morte.

Sono, questi, anche tempi di delusione, per lo scarto ormai percepito tra ciò che si presumeva potesse accadere (l'immaginario simbolico correlato all'idea di modernizzazione portava automaticamente all'idea di benessere, di prosperità, e non solo di tipo materiale) e ciò che invece quotidianamente si sperimenta.

Perché "tempo di contraddizioni"? Per quale diabolico intreccio di avvenimenti di diversa natura queste antinomie rendono difficoltoso tendere lo sguardo lontano? E' possibile solo ipotizzare qualche limitata risposta.

Perché alla incapacità di cogliere la propria finitezza consegue l'impossibilità di collocarsi nella storia, e in ciò che la storia oltrepassa: il *qui ed ora* dell'appagamento istantaneo diviene primo imperativo ed accomuna in una tragica complicità giovani e vecchi, uomini e donne. E così l'insoddisfazione continua...

Perché la modernizzazione, che ha la pretesa di spiegare anche ciò che si presenta come oscuro ed insondabile, è riuscita a rendere compatibili quelli che un tempo erano gli opposti, provocando una condizione assai composita nella interiorizzazione dei criteri di riferimento e nella gerarchia a questi assegnata. L'orizzonte di senso appare indifferente, i confini tra bene e male, e tra ciò che è giusto e quello che invece non lo è, sono sempre più labili, anzi, possono essere rimossi e adattati a seconda dei luoghi e dei ruoli presi come centro dell'azione.

Perché la (presunta) egemonia della "razionalità" degli apparati produttivi o istituzionali, che tendono a codificare le persone entro la funzionalità dei loro ruoli (quando è possibile esercitarne qualcuno), si appaia con passioni primitive, con rivendicazioni arcaiche e così i luoghi accettati dell'etica vengono a coincidere con quelli ufficiali dove si esprime la religiosità, o fra le pareti domestiche le passioni temporaneamente si acquietano.

Perché, nonostante la "comunicazione" rappresenti lo spazio dove materialmente e simbolicamente le persone e i gruppi potrebbero ridefinire il senso della "comune" esistenza, essa tende a ridursi ad informazione mediata dai mass-media o ad un incontro burocraticamente

funzionale alla presunta razionalità istituzionale, a scambio sempre meno gratuito o a linguaggio riottoso ma impotente.

Perché, ancora, il naturale rapporto intergenerazionale gestito dalle generazioni precedenti, che vedeva nei giovani una sfida creatrice e di rinnovamento alla società, si è ora in gran parte consumato e le giovani generazioni sono state poste in condizione di non nuocere, omologate, in gran parte, al resto della società.

E per un sacco di altre ragioni.

3. Immagino l'obiezione: non è "tutto" così, vi sono esperienze, vissuti, luoghi diversi da quanto indicato, e ciò è indubbiamente vero, ma è altrettanto certo che queste circostanze rappresentano eccezioni, anomalie rispetto alla generalità della realtà di vita. Non è cioè sufficiente trovar conforto nella consapevolezza che vi sono ancora "isole libere" dove poter sperimentare la propria umanità. No, perché, paradossalmente, anche queste, con le loro circoscritte determinazioni, confermano il grigiore di ciò che sta attorno.

E' elemento di questa trama la sempre maggiore difficoltà dei singoli ad esprimere nella quotidianità esistenziale la propria umanità: si è frammenti più o meno consapevoli di scene più ampie e - spesso - decise altrove. Ciò che si sperimenta non è dunque quell'originale capacità di provare la propria individualità, anche in solitudine, sapendo che comunque si è in contatto significativo e benevolo con altri soggetti; no, quello che si prova è che le tendenziali omologazioni avvengono all'insegna di comunicazioni ridondanti e di vicinanze solo apparenti, di cui ugualmente ci si serve per non perdersi totalmente.

Se ne sono accorti perfino i sociologi quando raccontano delle nuove articolazioni e dimensioni della scala sociale (a cura di M. Paci, **Le dimensioni della disuguaglianza - Rapporto della Fondazione Cespe sulla disuguaglianza sociale in Italia**, ed Il Mulino, 1993) e del sempre più accentuato orientamento, dal lato sociale ed economico, di un *rompete le righe* generale.

Frammenti, dunque, composti da singoli o gruppi, che possono trovare momentanei coinvolgimenti e comuni intenzioni per difendere o recuperare pezzi reali o fittizi di identità comunque in crisi.

4. Quanto di ciò che sta accadendo è sovradeterminato (con i "colpevoli" dunque facilmente individuabili) oppure è esito di un diffuso coinvolgimento di adesioni liberamente espresse, apparentemente incomprensibili nell'atto che esprime la scelta, ma comunque reali, autorevoli?

E' questo il tragico enigma a cui è certo arduo tentare di dare una soluzione, soprattutto perché non vi è una spiegazione valida per tutti: ogni atto, ogni scelta, ogni idea, ogni singola persona sono esito di un intreccio, assai composito di vari elementi, le cui radici mai sono sovrapponibili e dove anche la dimen-



sione della libertà agisce, pur con forme diverse, nel determinare le esistenze e le scelte compiute.

Ma la libertà è non solo il presupposto (mai totalmente nitido) della possibilità del riconoscimento della colpa, ma pure la premessa della condizione di un affrancamento e di una autotrasformazione che rimandano ogni soggetto oltre se stesso: liberazione di sé, dunque, ma anche "dell'altro".

E' questa libertà, della volontà e dell'azione, che va dunque riconquistata e riusata, permettendo che la coscienza tragica (sperimentata da Giobbe) interroghi ciascuno che quella libertà brama.

Ed ancora: adoperarsi perché ciò che ci è dato di capire e che ci appare ingiusto e malvagio, venga in qualche modo toccato dalla esistenza di chi aspira a ciò che è benigno; tenere aperto lo spazio fra il tempo quotidiano ed il tempo escatologico perché è in questo spazio che il senso dell'essere può oscillare ed esprimersi, e che i temi della vita e di ciò che da questa si allontana, acquistano spessore; saper provare tutta la solitudine possibile perché è soprattutto ad esito di questa conoscenza che è possibile sperimentare comunicazioni non banali con chi ci è dato di incontrare.

La condizione del "frammento" reclama, dunque, primariamente la coscienza dell'appartenenza a questo stato, coscienza che a sua volta diviene segno della "conoscenza della propria finitudine" (K. Jaspers, *Volontà e destino*, ed. Il Melangolo); solo dopo è sperimentabile lo sguardo ed il contatto con chi, più o meno consapevolmente, partecipa a comuni destini.





Oggi "viviamo l'abbandono di Dio come momento religioso, ma nel pericolo estremo di un ateismo senza confini".

L'autore, ricercatore presso l'Università di Torino, indica nello sforzo di "ripensare Dio" (un Dio che ha accettato il silenzio di fronte alle scelte dell'umanità), l'unico tentativo per "ridare una speranza alla fede".

## La fine del cristianesimo?

Il cristianesimo sta per finire? Ci stiamo avviando verso la conclusione storica della parabola cristiana, per sfinimento, negazione, mancanza di fede, contraddizioni, semplice abbandono e caduta nell'oblio? Oppure ci stiamo muovendo senza accorgerci verso una trasformazione epocale di quella religiosità che nel cristianesimo aveva trovato la propria espressione storica, e ora si plasma un nuovo, imprevedibile, orizzonte di senso?

Tutte queste domande, e le mille altre parallele, simili o conseguenti ad esse, sono per noi oggi assolutamente senza risposta; perché sono in realtà *profondamente assurde*.

Ogni religione positiva, storicamente concretizzata, si può comprendere integralmente solo a partire da un futuro che guarda verso un passato già concluso, e come tale di fatto dissolto e rammemorato, ricostruito e interpretato alla luce del presente che noi esistiamo, nella nostra istantanea e infondata pretesa di essere, del dato di fatto, della realtà.

Potrebbe allora rappresentare una domanda profetica, qualcosa che ci avverte, e nella cifra di un'immagine o di una parola soltanto ci fa partecipi, in qualche modo, di un destino che ci coinvolge, e che di fatto noi stessi contribuiamo a realizzare, che anzi abbiamo già scelto, incarnandolo e anticipandolo nella nostra vita? Può anche darsi, ma dobbiamo sempre accettare con la profezia anche la sua *ineliminabile carica di ambiguità*.

Rassegnamoci allora ad ammettere il fatto

che le differenti interpretazioni della realtà cristiana e del suo (e nostro) destino sono e resteranno *soltanto ipotesi*, non diversamente dall'immaginazione antica (e contemporanea) su inferno e paradiso, sulle pene e la misericordia divina, fino a che non vedremo "faccia a faccia". E forse solo i nostri discendenti, o chi per loro, potranno tentare di capire perché le cose saranno andate così e non altrimenti.

Ciascuna delle differenti ipotesi sull'evoluzione e conclusione del cristianesimo, si afferma come tipica di un'epoca o di una cultura. Avremo allora la formula del cristianesimo eterno, opposto alla tesi storicizzante immanentistica della sua necessaria dissipazione storica; l'impianto millenaristico con le varianti sociali in tutte le forme; il puro e semplice diniego, cui si opporranno sempre le forme più o meno esasperate di incarnazione o ritualizzazione del sacro; ecc. ecc.

Dal punto di vista strettamente cristiano, nelle sue infinite variabili religiose, *il problema non si pone nemmeno*. La fine, infatti, non può che coincidere con un più autentico, se non con l'autentico, inizio.

Allora, più che tentare una risposta su una realtà che ci sfugge, forse è il caso di decifrare perché noi oggi interpretiamo, sentiamo, viviamo la parabola presente del cristianesimo come anticipo, realizzazione, concretizzazione della sua fine; dove il nodo è proprio questo "qui e ora per noi". Il tema della fine può essere l'esplosione della nostra angoscia; o, all'opposto, il tentativo estremo di una assicurazione al limi-



te; oppure ancora la posizione di una domanda, di un interrogare che coinvolge la nostra stessa vita. Le prime due soluzioni rimandano in assoluto alla nostra situazione soggettiva: l'angoscia della domanda è allora uno schermo della nostra individuale situazione d'angoscia.

L'interrogare, invece, come posizione di una domanda (ermeneutica, di senso o altro) generale, è paradossalmente legata alla originaria struttura del cristianesimo, e lo prende "sul serio".

Il cristianesimo, infatti, si rivela un'interrogazione infinita sulla solitudine umana; una incarnazione del mistero, la cui sola certezza è la fede, la fiducia al di là (o al di qua) di ogni certezza; è il paradosso di una rivelazione incommunicabile, folle, in cui la parola si è fatta carne, nella debolezza, nel fraintendimento, nella sconfitta. Il cristianesimo è l'insicurezza di un Dio troppo umano; ed è anche la tremenda possibilità dello scacco ultimo di questo stesso Dio.

Al tema della fine del cristianesimo si accompagna dunque il tema della pensabilità di Dio, della persistenza o meno della sua immagine nel mondo. Immagine e scelta dell'uomo: l'inizio della fine del cristianesimo coinciderebbe con l'avvento dell'epoca della modernità. Non però nel "Dio è morto" di Nietzsche, ma nel grido del Grande Inquisitore dostoevskijano: "Noi non siamo con Te, siamo con *lui*".

Nel tempo dell'oblio la domanda si fa radicale: un Dio pensato cristianamente, che Dio è? E un uomo, cristianamente pensato, che uomo è?

La domanda più radicale che si può forse porre nell'epoca della crisi - crisi del pensiero e della civiltà occidentale, non solo del cristianesimo come sua compiuta espressione - è sul fatto che Dio sia o meno presente nel silenzio delle coscienze.

Noi stiamo incarnando l'evoluzione di Dio.

Perché stiamo cambiando i parametri con cui ce ne facciamo mediatori nella fede; non ci basta più un Dio che è colui che è, un Dio della presenza e dell'azione: Dio si è allontanato nel momento cruciale della passione e dell'oblio, ed è questo allontanamento - Dio mio, perché

mi hai abbandonato?! - che il mondo oggi ripensa, e che vive, nel tentativo di una nuova comprensione. La luce della risurrezione passa per noi attraverso il buio della morte. Noi viviamo l'abbandono di Dio come momento religioso, ma nel pericolo estremo, ben più radicale di quanto Bonhoeffer stesso pensasse, di un ateismo senza confini.

**Ripensare Dio.** Questo è il nostro tragico destino.

E il Dio che ancora parla agli uomini - non all'uomo, metafora inesistente - è il Dio che ha accettato (dovuto, voluto accettare?) il silenzio millenario, di fronte alle scelte dell'umanità.

Il punto nodale è allora stabilire quali sono e debbono essere oggi i cardini su cui ci si riconosce cristiani.

Qui, paradossalmente, i cristiani "della rinuncia" si rivelano proprio quelli che sono più legati a una certa immagine di Dio; disposti anche all'annientamento del cristianesimo, piuttosto che al ripensamento della fede: *adveniat Christus, ac pereat mundus!* (venga Cristo, e si dissolva il mondo!). Ma se "il mondo" muore e si dissolve, quale salvezza può mai ancora essere proposta dal Cristo, e a chi?

I caratteri costitutivi del cristianesimo sono necessari, ma non sufficienti alla realizzazione di un cristianesimo autentico: irrinunciabile è piuttosto l'incarnazione della verità e il rinnovamento nella risurrezione.

Noi possiamo anche accettare, come cristiani, che la fine del cristianesimo faccia parte del gioco della storia.

Quello che non possiamo accettare è che la fine della storia si richiuda sullo scacco a Dio: che la storia finisca nonostante Dio, questo è l'impensabile cristiano. Forse a questo impensabile i cristiani sono chiamati oggi a dare forma e risposta.

Il cristiano del terzo millennio sembra essere chiamato a pensare al Dio di Gesù Cristo, sull'orlo dell'abisso; nella coscienza che il male originario e primigenio lancia a Dio stesso una sfida, in cui non c'è sicurezza alcuna di vittoria. Ma in cui comunque le nostre scelte avranno un peso, forse determinante.

Su questa base possiamo tentare, innanzitutto per noi, una risposta alle domande sul cri-

stianesimo del nostro tempo: a cosa serve, a chi serve il cristianesimo? A quale uomo si rivolge e si rivolge? Nella dimensione planetaria, e poi cosmica, cosa rimane del cristianesimo? Perché ancora il Dio di Cristo, perché comunque un Dio?

Solo quando non si daranno, non si incarna-  
ranno più risposte possibili, né si porrà lo stesso domandare, solo allora, forse, il cristianesimo sarà realmente morto e dissolto.



Ma noi, per il momento, sappiamo che la fine, e la morte stessa a qualunque titolo, non sono che *proiezioni umane sull'abisso del tempo*.

Ripensare Dio, fuori dai parametri sclerotizzati - secolarizzati e non - è il tentativo, probabilmente oggi l'unico possibile ed efficace, di dare una speranza alla fede.

Gian Michele Tortolone





*Il "Dio fedele" stabilirà, nel ritorno finale di Gesù Cristo, la sua giustizia sulla terra, "ma ci saranno uomini e donne che persevereranno fino a quel giorno nella lotta e nella preghiera?". Secondo l'autore, biblista della chiesa evangelica, il vero pericolo per il credente non è l'ateismo, ma l'idolatria.*

## "Quando il Figlio dell'uomo tornerà..."

1. "Quando il Figlio dell'uomo tornerà, troverà ancora fede sulla terra?". Questa domanda, chiarissima da un lato, sibillina dall'altro, ci è tramandata dall'evangelo di Luca a conclusione della parabola detta "del giudice iniquo" (18, 1-8), e noi vi rifletteremo a partire da tale contesto canonico. La storia redazionale della parabola è, come spesso accade, piuttosto complessa: nella sua forma finale, tuttavia, essa costituisce un'esortazione alla perseveranza nella preghiera (18, 1), nel quadro del ritardo della venuta gloriosa del Figlio dell'uomo.

Nella tradizione veterotestamentaria, la vedova, insieme all'orfano, è la persona umana debole per definizione, che non ha strumenti per far valere il proprio diritto. La "giustizia" che ella chiede deve riguardare una questione di denaro (debito, sequestro, eredità): anche allora, in casi del genere, era utile poter fare regali al giudice, ma il testo intende suggerire l'idea che la vedova fosse povera. Quanto al magistrato, "non temeva Iddio e non aveva rispetto per nessuno" (8, 2), era "iniquo" (8, 6), il che, qui, significa "corruttibile", indifferente alla causa della giustizia in quanto tale, cioè all'unica freccia che, almeno a prima vista, la povera donna ha al suo arco. E' a questo punto che la perseveranza della vedova diviene l'arma vincente: il giudice è ben lungi dal "convertirsi", ma l'insistenza della donna lo costringe a riconoscerle il suo diritto, se non altro per togliersela di torno. Se persino un simile losco personaggio è, alla fine, vinto dalla tenacia di una donna priva di potere contrattuale, quanto più Dio "farà giustizia ai suoi eletti, che giorno e notte gridano a Lui. Tarderà egli nei loro confronti?" (8, 7).

Questa prima conclusione inquadra la parabola nell'orizzonte della "crisi della fede" caratteristica di quel frangente della storia della comu-

nità primitiva: il problema della tenacia nella preghiera e della fedeltà di Dio nel contesto dell'attesa frustrata della *parusia* (il ritorno finale di Gesù Cristo). Dio non ha ancora stabilito la sua giustizia: quando lo farà? Il testo risponde: "Lo farà con prontezza" (8, 8a), e la promessa risulta corroborata dalla logica del racconto. Nella prospettiva del testo, esistono eccellenti motivi per continuare a pregare "senza stancarsi", nella fiducia che Dio imporrà la sua giustizia.

Il versetto 8b rafforza questa conclusione, problematizzando non la fedeltà di Dio, ma la perseveranza umana. Certamente, afferma Gesù, Dio verrà; ma ci saranno uomini e donne che persevereranno fino a quel giorno nella lotta e nella preghiera?

2. Qui si intrecciano diversi problemi. Intanto c'è la questione decisiva della *preghiera* e del suo esaudimento o meno: nel nostro testo, però, si tratta, in particolare, della preghiera in vista della *giustizia di Dio*, che il versetto 7 identifica, in ultima analisi, con l'avvento del *Regno*: il ritardo della *parusia* costringe a interrogarsi sul rapporto tra escatologia e storia; centrale per la comunità lucana, il nodo lo è anche, e a più forte ragione, per noi che veniamo duemila anni dopo. Tutti questi complessi di domande sono collegati dalla questione centrale sulla fedeltà di Dio, che è all'origine della domanda cui la parabola intende rispondere.

La "crisi della fede" su cui si interroga il presente quaderno è appunto questo: la domanda sulla veracità fondamentale della promessa di Dio, così com'è testimoniata dalla Bibbia. Dall'illuminismo in poi, tale questione assume la forma di problematizzazione esplicita dell'*esistenza stessa* di Dio. Personalmente sono convinto che que-

sta configurazione particolare della "crisi della fede" non modifichi sostanzialmente la struttura del problema, rispetto alla sua formulazione biblica.

Lutero, nella spiegazione del primo comandamento offerta nel **Grande catechismo**, ha mostrato in termini insuperati che il cosiddetto ateismo semplicemente non esiste, perché la struttura dell'essere umano è intrinsecamente "credente", cioè necessitata ad affidarsi a una realtà ad essa esterna da cui si attende futuro, vita, gioia (quanto, cioè, la Bibbia chiama *salvezza*). La domanda, dunque, non è *Dio sì, Dio no*: "Ciò da cui il tuo cuore dipende e a cui si affida, quello è, propriamente, il tuo Dio".

Si tratta di stabilire l'*identità* di questo Dio: l'attualità dell'alternativa veterotestamentaria tra il Signore e gli idoli è dunque perenne, benché assuma forme diverse nelle varie culture. Nella prospettiva del Nuovo Testamento, si tratta di dire sì o no al Dio che Gesù ha predicato, nel nome del quale è morto e che, secondo i racconti pasquali e la testimonianza paolina, lo ha risuscitato. La generazione per la quale è scritto l'evangelo di Luca non è stata testimone oculare delle apparizioni del Risorto, e attende ormai da decenni un Regno che non viene. *Questo* Dio è in grado di mantenere la sua promessa? Tale è la domanda di partenza.

La parabola non discute le esperienze (ritardo del ritorno di Cristo) né le riflessioni amare che sono all'origine del dubbio. Si limita a contrapporre ad essi l'argomento "a maggior ragione" del versetto 7: da una parte, dunque, le ragioni dell'incredulità, dall'altra l'argomento della fede, che non annulla le prime, ma intende, semplicemente, soverchiarle. E' chiaro, tuttavia, che tale argomento ha senso solo sulla base di un presupposto inespresso, cioè di un'esperienza credente della fedeltà di Dio. Solo chi, in qualche modo, ha già conosciuto la fedeltà del Dio di Gesù può considerare struggente la conclusione del versetto 7, e osare contrapporla alle forti ragioni dell'incredulità: "Potete immaginarvi che il vostro Padre celeste sia meno sensibile di questo giudice iniquo?". Questa, in sostanza, la domanda retorica di Gesù: la risposta negativa è resa possibile dall'esperienza passata della fedeltà di Dio o, più precisamente, da una lettura della propria esperienza passata alla luce della Parola, che evidenzia in essa la fedeltà di Dio, anche e proprio al di là delle appa-



renze contrarie.

Questa è la struttura del discorso biblico: nell'Antico Testamento: sperare nel futuro in forza della promessa è possibile solo sulla base della *memoria* di quanto il Dio fedele ha già operato; nel Nuovo Testamento, Gesù Cristo è presentato come il contenuto fondamentale di questo *già*, e il credente è invitato a riscontrare nella vicenda, personale e comunitaria, di cui è protagonista, le risonanze cariche di significato di quanto avvenuto, in Gesù Cristo, una volta per tutte.

Questa dinamica della fede, ripetiamo, non elimina la logica propria dell'incredulità; in fondo, il cuore di ogni credente è il campo di battaglia in cui queste due letture dell'esperienza si confrontano e collidono senza sosta, e le scelte quotidiane sono l'esito di tale tumultuoso rapporto.

3. Con ciò, ovviamente, la domanda del versetto 8b non ha ancora trovato la sua risposta. Gesù lascia aperto il problema, ed è dunque opportuno fare altrettanto. La "crisi della fede" ha questo in comune con la fede stessa, che appunto è una sfida aperta; dalla crisi non c'è uscita nel senso di un superamento che riduca al silenzio le ragioni dell'incredulità, ma solo nel senso di una lotta quotidiana contro quest'ultima, lotta nutrita dalla memoria, essa stessa già credente, della fedeltà di Dio. E' in questa circolarità che la dimensione della preghiera, centrale nella parabola, si trova a vivere, come ambito in cui la memoria, vissuta nella fede, è sperimentata come fonte di futuro.

La "crisi" è dunque l'ombra della fede e, in quanto tale, tutt'altro che una dimensione storicamente contingente: contingenti ne sono solo le manifestazioni socio-culturali. Se è impossibile eliminare la crisi, la Scrittura mette però in guardia dal compiacersi in essa civettando con l'incredulità. Chi concentra il proprio sguardo sulle ragioni della non-fede ne rimane, prima o dopo, ipnotizzato; di fronte alla difficoltà della preghiera per il Regno, Gesù non discute le obiezioni, ma rimanda alla preghiera stessa, radicata in quanto la chiesa deve sapere dell'identità del Dio fedele.

Nella crisi della fede, che è un aspetto decisivo della vita di ogni tempo e di ogni essere umano, la predicazione della chiesa non può e non vuole che rilanciare questa sfida.



*La storia della Chiesa è tesa tra l'ascolto-dialogo nei confronti del Signore e l'ascolto-dialogo nei confronti dell'uomo. L'autore, teologo, analizza i pericoli nei quali la Chiesa incorre quando "con il suo magistero va a sovrapporsi integralmente sullo spazio della Parola di Dio a tutto sfavore della libertà di coscienza" e quando, senza reale attenzione alle domande dell'uomo, tende a dare risposte astratte e aprioristiche.*

## Chiesa e mondo: un difficile dialogo

1. Ma chi deve ascoltare la Chiesa? Non c'è dubbio che l'ascolto della Chiesa è rivolto innanzitutto verso il Signore, anzi il suo atteggiamento deve essere quello perenne del "religioso ascolto della Parola di Dio". La fede sta nella semplice accoglienza della Parola e nella fiduciosa risposta. Tuttavia in concreto la fede della Chiesa, come quella di ogni uomo, si innesca nel quotidiano e trova collocazione solo nel senso complessivo della vita dell'uomo come in quello della comunità.

La fede, se vuole sfuggire al rischio dell'essere sovra-struttura, non può che rispondere alla richiesta dell'uomo, richiesta profonda ed esistenziale tanto da collocarsi come "senso" complessivo della vita.

La domanda radicale dell'uomo intorno al suo esistere, al suo apparire sulla scena di questo mondo, al suo pellegrinare verso una meta, è continua ricerca di risposta, tanto che alla domanda non si può in alcun modo sfuggire. La domanda appartiene all'essere-uomo dell'uomo, al suo trovarsi esistente, libero, collocato nel mondo, proteso verso il futuro. Si tratta dell'antica domanda che in ogni uomo risuona come un richiamo al suo appartenersi e a non lasciarsi vincere dalla ineluttabilità del destino: "Perché ci sono e non non-ci-sono?". La domanda sull'esistenza appartiene talmente in proprio all'uomo che si potrebbe quasi dire che l'uomo è radicalmente "domanda".

E' la risposta che appare sempre impari rispetto alla domanda. La risposta appare sempre limitata ed inadeguata, in ogni caso sempre momentanea ed insoddisfacente. La razio-

nalità è pur in grado di dare delle risposte e la storia della filosofia è lì a dimostrarlo. Ma la stessa ragione sa che le proprie risposte, quelle forti e irremovibili come la roccia, sono poche, anzi pochissime. La razionalità si appropria del sicuro e del vero attraverso quella ricerca e quel dubbio radicale che approda a poco e lascia uno spazio ancora infinito davanti a sé.

Quel pensiero "negativo" che ha costellato la storia del pensiero occidentale da Socrate ad Heidegger mantiene tutta la sua forza, per la quale la ragione si impossessa del poco sicuro attraverso la forza nel negativo. Ma la domanda dell'uomo non s'acquieta e non può acquietarsi di fronte alle risposte della ragione; risposte sicure, ma poche, e soprattutto non in grado di trovare il "senso" complessivo della vita.

E la fede dove si colloca? Non certo come supplenza dell'oscurità della ragione, se non vuole esporsi ad essere gradualmente espulsa dalla vita dell'uomo. La fede è una risposta in grado di acquietare la domanda dell'uomo, ma la fede risponde in modo debole alla domanda "infinita" dell'uomo. La domanda dell'uomo trova nella fede la risposta adeguata alle proprie esigenze, ma la struttura della fede è debole poiché l'esigenza di "oltre" dell'uomo viene saturata da una risposta che viene *da-fuori*.

Il Dio *che-si-rivela* coglie l'uomo nel pieno della sua domanda, ma gli parla *da-fuori*, non dall'interno della propria esigenza razionale. Grandezza e limite della fede; grandezza e mi-



seria dell'uomo! L'uomo possiede la grandezza della domanda e la miseria della risposta propria; la rivelazione di Dio appare grande nel contenuto e debole, o meglio misera, nella forma. Per usare il linguaggio paolino si potrebbe chiamare la fede una non-opera, il nulla dell'uomo, il vuoto dell'uomo che viene riempito dalla Parola di Dio.

Il Dio che si rivela incontra l'uomo nella storia. Infatti nella natura Dio incontra già l'uomo, ma lo incontra con un linguaggio rigido, simile a quello scientifico-matematico. L'incontro in natura avviene attraverso un linguaggio scritto in formule, numeri e calcoli, tanto che alcuni filosofi non hanno disdegnato di far incrociare il pensiero dell'infinito matematico con l'infinito divino. Ma tutto questo è appannaggio della razionalità teoretica. Il luogo invece della fede è quello della storia. La storia, pur avendo delle linee portanti e presentando quasi delle costanti, rimane il luogo della libertà e della imprevedibilità.

E' nella storia che l'uomo si esprime e prova il profondo senso di contraddizione che accompagna tutta la vita: questo suo *essere-progetto*, questo continuo *andar-oltre* e nel tempo questo suo scoprirsi avviato inesorabilmente al nulla della morte. E' nella storia che l'uomo avverte acuta la domanda intorno alla propria esistenza ed è nella storia che l'uomo avverte la contraddizione del vivere. L'inconciliabilità tra esigenza di felicità, di completezza, di pace e il vivere costantemente nella provvisorietà dell'esistenza quale appare dalla lotta quotidiana del sopravvivere.

Il Dio che si rivela e che parla all'uomo, non può che esprimersi nella storia come il luogo più proprio della libertà e dell'improvvisazione. Il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe svela la sua presenza attenta e discreta nelle vicende umane e chiede all'uomo di ascoltarlo per dare senso alla propria vita. L'*essere-Dio* di Dio propone all'uomo nel concreto storico l'*essere-uomo* dell'uomo; si tratta di una proposta provocante ed inquietante.

Se la fede non mantiene le caratteristiche della "storicità" perde quell'elemento di ascolto libero che diviene personale risposta alla propria domanda e arrischia di divenire un fatto psicologico sovrastrutturale in grado di acquietare solo le ansie della vita ma non di

accompagnarsi all'angoscia esistenziale. La fede è sempre tormento nel quotidiano, la fede è sempre quella di Abramo che ascolta ed interpreta il Dio che parla, che si sbaglia nel capire e ritorna sui propri passi nonostante il progredire della vita, che rivede le proprie sicurezze e convinzioni, che si abbandona al Dio che ha dimostrato di essere in ogni caso fedele anche quando l'uomo smarrisce fiducia e speranza. Insomma la fede appare all'uomo nel quotidiano, nel contraddittorio vissuto, nel pieno dell'esistenza, ed è lì che dà una risposta alla sua insaziabile domanda. Risposta sempre problematica perché legata da una parte alla roccia della Parola di Dio ma dall'altra esposta al fluire e al variare del tempo in cui la Parola diviene udibile.

2. Per la comunità ecclesiale il discorso sembra essere lo stesso. La Chiesa trova spiegazione della sua esistenza solo come popolo da Dio convocato e formato, riunito in base alla medesima fede. Al di fuori della fede l'istituzione diventa ingombrante ed inutile, in ogni caso sovrastruttura che la storia s'incarica di spazzar via. E' il vuoto della fede, l'umiltà della serva, la non-opera del credere che rende la Chiesa giustificata di fronte a Dio e agli uomini. E funzione della Chiesa è quella di "annunciare" il vangelo di Gesù Cristo, solo annunciare, non convincere con argomentazioni umane che sono esposte al rischio di togliere credibilità allo stesso annuncio evangelico. La convinzione argomentativa appartiene al procedere logico della razionalità umana, mentre l'espressività della fede è solo quella dell'annuncio. E l'annuncio non può che essere profezia, come testimonianza della Parola di Dio e come progetto di un futuro sempre più umano per ogni uomo.

Nella Chiesa la Parola di Dio si inverte come storia degli uomini, si concretizza, viene tolta alla pura astrazione. Per questo la Chiesa ha il compito di vivere e soffrire nella perenne contraddizione: da una parte deve predicare la perenne Parola di Dio come profezia, dall'altra deve vivere in attento ascolto dell'uomo per sapere ove indicare a Dio l'esercizio della misericordia. Quando la Chiesa non ascolta Dio arrischia di dire cose proprie, di non annunciare più la profezia divina, di

non essere più voce che grida nel deserto; quando la Chiesa non ascolta più l'uomo arrischia di parlare sopra le teste, di avere un discorso folkloristico, di parlare al vento e non alle coscienze.

Di questo contemporaneo ascolto di Dio e dell'uomo abbiamo avuto un saggio nello spirito conciliare. Un testo come quello della **Gaudium et spes** è sorto proprio come ascolto dell'uomo di allora ed un tentativo della Chiesa di dar risposta all'uomo attraverso la fede vissuta. Quel testo conciliare appare ancor oggi come un "metodo" valido, mentre per molti versi appare superato nel contenuto, a causa delle mutate condizioni socio-politiche del nostro mondo.

3. Ma oggi c'è qualche ragione per dubitare sulla capacità della Chiesa di mettersi contemporaneamente in ascolto di Dio e dell'uomo?

La tentazione di trasformare la fede in semplice istituzione religiosa è il perenne rischio che coinvolge da sempre la Chiesa, e per questo Dio non fa mancare lungo la storia i momenti in cui l'istituzione viene messa in iscacco anche da fattori esterni che rendono ancor più provvisoria e precaria l'istituzione stessa. Appare comunque certo che profezia ed istituzione debbono compenetrarsi poiché una profezia senza istituzione arrischierebbe di divenire parola astratta e l'istituzione senza profezia sarebbe destinata a sclerotizzarsi nel tempo e a perire come altro istituto umano. Dunque l'incontro tra il divino e l'umano continua; non certo con la verità con cui si è realizzato in Gesù Cristo, ma certamente con la presenza che lo Spirito Santo assicura lungo il tempo nell'attesa del compimento finale.

Ma un esempio torna insistente in questo nostro momento storico. Non c'è per caso nella Chiesa attuale una gran voglia di "restaurare", e cioè di riprendere in mano con forza tutta la valenza dell'istituzione?

Una lettura attenta e meditata della **Veritatis splendor** porta facilmente a concludere che si tratta di una enciclica in cui la profezia è scarsa, mentre risulta prepotente il desiderio di calmare o far tacere ogni discussione teologica intorno a scottanti tematiche morali. Insomma la sensazione prevalente è quella che la Chiesa intende presentare un trattato

di etica, secondo lo stile e il metodo filosofico della trattatistica tradizionale nei filosofi del mondo occidentale a partire da Aristotele.

Particolare difficoltà nell'enciclica presenta il nodo coscienza-magistero. Non c'è dubbio che è qui il centro della tematica morale del credente, ma il nodo rimane del tutto insoluto quando la Chiesa con il suo magistero va a sovrapporsi integralmente sullo spazio della Parola di Dio a tutto sfavore della libertà di coscienza. Il dogmatismo in morale arrischia di esporre la Chiesa alla presunzione di risolvere tutte le problematiche umane con un metodo aprioristico. Insomma appare chiaro da questa enciclica che il Papa non ha tanto intenzione di ascoltare l'umano per annunciare nel concreto storico la profezia divina, quanto quello di tagliar corto con i moralisti perché la smettano nelle loro ricerche e nelle loro proposte di tesi teologiche.

Il pericolo di questo modo di procedere appare evidente nella tematica della morale coniugale che è stata oggetto anche di una recente indicazione pastorale dei Vescovi italiani. Il Concilio Vaticano II aveva indicato cose preziose intorno al "coniugio", ed aveva interpretato la sessualità in modo ben diverso da quella visione alquanto materialistica per cui, in ogni caso, la sessualità appare corretta perché esercitata nell'ambito formale-matrimoniale magari a discapito della dignità della donna e comunque sempre indirizzata alla procreazione.

Ma ormai sembra sia tramontato il concetto di sessualità come prevalente incontro d'amore tra un uomo e una donna, e quello di paternità-maternità responsabile. Quel bel tema della responsabilità nella procreazione aveva introdotto nella Chiesa l'idea che il dono della vita che Dio compie attraverso gli uomini avviene nella libertà della scelta umana, che genera non in modo banalmente meccanico ma con la consapevolezza che i figli devono essere "voluti". Tutto questo appartiene al sottofondo del popolo di Dio, e non può essere ignoto al magistero papale che la stragrande maggioranza dei credenti oggi ricorre alla limitazione delle nascite non avendo alcun senso di peccato o di colpa, ed esercita la propria sessualità come se il magistero pontificio non esistesse.

Occorre dire che nel campo della sessualità, che la Chiesa ritiene nevralgico mentre non ha la stessa sorte il tema della povertà e del distacco dai beni di questo mondo, non esiste dialogo tra magistero ecclesiale e popolo di Dio; e sembra troppo evidente che il magistero tende a trascurare quel "*sensus fidei*" ("sentire" la fede) diffuso nel popolo di Dio cui la **Lumen gentium**, riprendendo antiche tematiche patristiche, riconosce l'infallibilità nel credere. Insomma nella Chiesa, a dispetto di tante riflessioni teologiche diverse, sembra tornare prepotente un senso *quasi-materialistico* della sessualità, ovviamente più vicino a tematiche etico-filosofiche che alla profezia dell'amore cristiano; riappare la rigidità della liceità sessuale indissolubilmente legata alla "forma" del coniugio, ed è immancabilmente "indirizzata" alla procreazione.

E come interpretare la pastorale dei Vescovi italiani che ai coniugi risposati, dopo un primo fallimento matrimoniale, impongono l'astinenza sessuale come se la sessualità tra un uomo e una donna che si amano e che da questo amore traggono forza ed impegno nell'educazione dei figli, fosse un *optional*. Viene spontaneo chiedersi se stiano imponendo dei pesi che loro stessi non sarebbero in grado di sopportare. Se fosse vero questo, la fede cristiana sarebbe divenuta categoria fari-sea.

Certamente la profezia cristiana deve mantenere tutta la sua purezza e il suo ardore, ed è oggetto dell'annuncio cristiano. Occorre sempre annunciare "beati i poveri", mentre siamo ricchi e attaccati alle nostre cose, "beati gli operatori di pace", mentre ci facciamo la guerra, "beati i puri di cuore", mentre siamo maliziosi ed infidi... Ma non bisogna confondere la profezia con quel graduale concreto quotidiano che faticosamente realizza il "precetto" di Gesù Cristo. Sempre occorre la consapevolezza che la disparità tra profezia e quotidiano permane e permarrà, poiché il cammino del credente si muove sull'utopia del "siate perfetti come il Padre". Ed è proprio questa disparità tra profezia e quotidiano che rende il cristiano ancor oggi figlio della Chiesa nonostante i ripetuti errori che la stessa Chiesa ha commesso lungo il suo cammino bimillenario. Proprio questa disparità dovrebbe rendere la



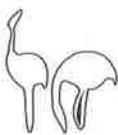
Chiesa meno sentenziosa, meno aprioristica, più disponibile all'ascolto e più in grado di mediare la perenne profezia con il quotidiano immerso nel peccato.

Produce un senso di smarrimento il fatto che, in tempo di avanzato ecumenismo, si dibatta ancora a lungo la tematica di preti sposati provenienti dalla confessione anglicana. Il celibato dei preti sembra essere passato da legge ecclesiastica a dogma divino. E questo celibato produce cose disastrose in alcune parti del mondo cattolico, come negli USA ove il clero è afflitto da scandali, più o meno fondati, per la omosessualità dei preti. Non c'è dubbio che il celibato, visto come legge e non tanto come scelta libera ed indipendente dalla ordinazione sacerdotale, arrischia di far accogliere tra le file del clero persone che confondono la disponibilità del servizio ecclesiale con forme di misoginia. Anche in questo caso la Chiesa sembra non ascoltare il mondo cristiano: la scarsità del clero non può compromettere la celebrazione sacramentale ed eucaristica in particolare. Sembra proprio che questo celibato sacerdotale sia questione di vita o di morte per la Chiesa. Ma non è che la Chiesa debba mettersi in ascolto del Signore proprio attraverso i credenti che forse vedrebbero meglio qualche persona saggia, che già guida una famiglia, a capo della comunità ecclesiale piuttosto che un giovinetto appena sfornato dal Seminario totalmente privo di esperienza? Sembra che il celibato di un giovane superi di gran lunga per valore la sapienza cristiana di chi ha già affrontato la vita con gioie e dolori, provenienti anche dalla famiglia.

Una rigidità dogmatica ed aprioristica impedisce alla profezia di mantenersi viva e vivificante ed arrischia di sclerotizzare l'istituzione ecclesiastica tanto da renderla molto simile alle istituzioni semplicemente umane.

Si sente un diffuso desiderio che la Chiesa si esponga di più al vento della Profezia e si metta in ascolto degli uomini che oggi camminano incontro al Signore.

Angelo Favero



*La riflessione dell'autore, prete operaio, invita ad andare sino in fondo nella lettura dei segni del declino del cristianesimo come "progetto totale di controllo di tutto l'universo". Affermare l'ineluttabilità di tale declino non significa considerare irraggiungibile "la realtà", ma ribadire che essa irrompe talmente verso di noi, che i nostri linguaggi possono esprimerla solo nella figura della metafora.*

## Perché le ragazze tornate da Hanging Rock non ricordano nulla?

### Gli angeli del ridicolo e degli spaesamenti

Il proverbio tedesco che dice "guai a quelli che aspettano il secondo quando è già passata la frutta" ci riguarda. Perché non ci sono trombe per le apocalissi, per le illuminazioni, per la fine dei mondi. Avvengono in modo quasi impercettibile, come dei mancamenti improvvisi del sapere precedente, dei vuoti. Le loro soglie sono talvolta o il salire del ridicolo al limite estremo, o lo spaesamento di situazioni di oscurità assoluta.

Si legge, per esempio, (**Il Manifesto** del 23/12/93) che mussulmani, croati e serbi fanno saltare con la dinamite le chiese reciproche, oppure (**La Nuova Venezia** del 24/12/93) che "la Chiesa è a fianco con i lavoratori che perdono il lavoro", oppure (estate '93) che il Papa benedice con la mano sinistra, o che il Papa (**Il Gazzettino** del 30/12/92) ogni tanto, mentre sta sciando, si ferma a pregare. Qui il grottesco è così assoluto e puro, da essere rivelazione.

Oppure si guardino gli spaesamenti. Durante un pranzo, quando il non capirsi o la noia sono una grande onda che sommerge, l'etichetta della bottiglia di acqua minerale, con le sue percentuali di vari elementi chimici, è l'unico messaggio che rimane. La stessa bottiglia, assieme al bicchiere e al fazzoletto, sono le uniche divinità che ci vegliano, in ospedale, dal comodino; e mentre, con il letto a ruote, si viene portati in sala operatoria, mentre sta salendo come una luce bianca universale, rimane a galla solo il ricordo del "Lamento per la

morte di Ignazio" quando Garcia Lorca vede in un letto con le ruote il torero morente.

Si ricordano anche i funerali di qualche compagno di lavoro. Mentre il prete, con buona volontà, fa volare in chiesa i suoi colorati aquiloni di parole, noi si guarda le rigature del legno del banco e ci si chiede: "Dove sarà mai cresciuto questo albero?". E poi, quando ficcano in alto l'omino morto (chissà perché un morto lasciato così in alto sembra più osceno), l'unico suono sensato di tutto l'universo è un leggero cigolio della ruota del carrello, un suono inaudito.

Così, sembra, in simili modi, forse del tutto propri ad ogni singolo, al culmine del grottesco o dello spaesamento, accadono le apocalissi, quando le intelaiature del mondo si sfasciano e non si accede ad un'altra scienza ma a dei vuoti di sapere.

Il singolo si scontra con le forze immense delle teorie totali che sono l'evidenza stessa. Se è fortunato percepisce che si trova davanti ad un bivio. Da una parte il mondo e i linguaggi ricevuti e condivisi, dove tutto è disposto nelle varie aree della nascita e della morte, dell'alto e del basso, dell'io, del tu, del singolo e degli altri. E questo mondo comprende totalmente anche lui stesso, senza residui. Ma dall'altra parte si apre, come si diceva, un mancamento, un crollo. Quel mondo si rivela come un qualsiasi "modo di dire". Non si è nemmeno soli qui, si è paurosamente singoli della singolarità evocata da Kafka nel capitolo 9 de **Il processo**.

## Il cristianesimo, l'Occidente che prega...



In questi istanti-apocalisse tramontano i sistemi totali e noi con loro. Tramonta il cristianesimo come progetto totale di controllo di tutto l'universo, dalla Stanza del Re fino alla tana del topolino. Nelle zone della prassi e della politica (mentre ai cristiani accade di essere giusti o ingiusti nelle stesse proporzioni degli altri) si rivela grottesca la cura ossessiva per l'aggettivo "cristiano": la guerra cristiana, la missione cristiana, il partito cristiano, la famiglia cristiana... Scarsa attenzione c'è per la sostanza dei nomi, alta la cura per la loro confezione cristiana.

E' per questo che il cristianesimo, scarsamente attento al duro confronto con le cose, non si accorge ora di essere, alla fin fine, "l'Occidente che prega", proprio ora che l'Occidente si pretende di essere l'economia di tutte le economie e la cultura di tutte le culture. E la circostanza di essere "società cristiana" non toglie il fatto che essa condivide, con altre società o gruppi, di essere un esempio perfetto di idolatria del sociale, di quella che Simone Weil (si veda il quarto **Quaderno** pubblicato recentemente da Adelphi) chiama "la bestia sociale". Nessuno stato totalitario si pensa così totalitario come la Chiesa, in nessuno stato il singolo è così omologato al "noi" ed è allo scoperto nella luce senza rimedio del Grande Padre e del Grande Fratello. In nessuna società il singolo ingloba come parte di sé tanti padroni di anime come nella Chiesa.

Ma anche nei "piani alti" il crollo del cristianesimo è totale: nella scena già ricordata dei funerali cattolici, agli spettatori più vinti che convinti, sono evocate le Grandi Stanze, le Grandi Storie e i Grandi Idoli: la casa del Padre, la giustizia, la misericordia, l'al di qua e l'al di là... "Lì ci rivedremo!", brivido osceno tra le persone: "Rivedere ancora la suocera?".

Il disgusto e il vomito sono totali quando alla serietà della vita e della morte sono offerti questi fondi di magazzino catechistico che poi continuano ogni tanto negli angoli "religiosi" dei giornali assieme alle donne-prete e ai preti americani molestatori di bambini: "Niente sesso in paradiso... ma forse... E l'inferno?... c'è... non c'è... c'è ma è vuoto... E gli animali hanno l'anima?... no!... forse sì... E la resurrezione?... resusciteremo, ma come?... a che età?... e poi co-

sa faremo?... cantare sempre?...".

Il cristianesimo è finito perché, si potrebbe dire, ha operato un totale scambio di pesantezza tra le cose: ciò che doveva rimanere pesante sulle spalle dei cristiani, come la libertà, la coscienza e la responsabilità nelle scelte etiche e politiche, è stato fatto leggero e facile. E' sufficiente che stato, partito, famiglia, proprietà..., abbiano la confezione "cristiana" e si è a posto. Da quanti giorni è peccato non pagare le tasse? Da molto pochi. All'opposto, riducendo la Bibbia da grande albero complesso e ricco, alla segatura dei catechismi, Dio, l'io, la nascita e la morte, l'al di qua e l'al di là hanno ricevuto il peso infinito delle Cose Evidenti.

Nelle rappresentazioni infantili (infantili per gli adulti, non per i bambini), come il battesimo, la prima comunione, eccetera, queste Cose sembravano minimali o cornici inoffensive, ma poi rivelano la pesantezza delle evidenze assolute: non si nasce, forse? non si muore? non c'è, forse, un supremo?

E' qui che il vomito e il disgusto dovrebbero, diventando da gesto irriflesso, istantaneo e futile, un'arte e una disciplina, iniziare a scovare. Dove i padroni dell'anima, diventati anima, finiscono, qui iniziare. E quest'arte attiva del disgusto riguarda tutti, anche i mezzi credenti, i laici, i laicisti, infatti...

### La fasulla libertà dei non credenti

Infatti anche il mezzo credente, la massa enorme dei mezzi atei e mezzi bigotti, quelli che credono al cristianesimo come propulsore di rinnovamento sociale, lasciando alle favole e ai teologi i "piani alti" delle Cose Ultime, tutti questi sono ancora prigionieri di quel sistema di Cose e di Sostanze prima ricordato: nascita, morte, al di qua, al di là... Staccandosi dalla religione o accettandone qualche pezzo (qualche prete buono qui, qualche Papa interessante là, qualche bella festa per i bambini da un'altra parte...) essi pensano di occupare con il pensiero e con l'azione le aree più preziose, ma già ripulite dalla religione. Essi non sanno che la religione, occupando anche il loro inconscio come sistema di evidenze ultime, ha trasformato le più radicali interrogazioni e soglie esistenziali in "problemi religiosi". Da interrogativi nudi che chiamano il singolo nella sua nudità e uni-

cità, sono diventati problemi "religiosi" e sono così occultati e resi o marginali perché affidati e delegati alle competenze di preti e filosofi, o risibili perché appartenenti ormai alla paccottiglia infantile.

Il laico, il laicista, il credente e il non credente, sia accettando il sacro, sia rifiutandolo, sono ostaggi degli Idoli Potenti, perché gli eventi decisivi accadono e come tali sono riconosciuti solo quando si staccano da un fondo dove sacro e profano si equivalgono. Per questo lo spostamento dal sacro al profano e dal profano al sacro sono inessenziali. Si vede come, sia nei funerali cristiani che in quelli civili, l'inconscio cristiano è potente. Per i non credenti è norma considerarlo un insieme di giocattoli rotti o polverosi risalenti all'infanzia, e così sono le stanze religiose dei mezzi credenti e dei non credenti: polverose, pietose, piene di sporcizia e malinconia, ma tutt'altro che vuote di idoli potenti. Nei suoi romanzi *Il castello* e *Il processo*, Kafka ha descritto in modo mirabile la forza ineluttabile di queste stanze polverose, di questi Padroni che dormono, di questi giudici sporchi e sonnolenti, di questi avvocati confusi.

Per questo credenti e non credenti dobbiamo essere grati agli angeli del ridicolo e agli angeli degli spaesamenti. In tutte le situazioni va portato all'estremo il senso del grottesco e dello spaesamento, sia leggendo che a Gerusalemme la nascita di Cristo è festeggiata il 25 dicembre o il 6 gennaio o il 19 gennaio da tre differenti confessioni cristiane, sia osservando la commozione dei genitori alla cresima dei figli ai quali poi dicono: "Adesso che sei cresimato non occorre tu vada tanto in chiesa", sia gustando l'oscena impressione che non sarebbe così esaltante rivedere la suocera in paradiso...

Non è nell'abbandono della pratica religiosa o nei folli dibattiti "religiosi" sul sesso in paradiso o sulle polemiche pro o contro un Papa, un Vescovo o un prete, ma è facendo salire al massimo l'oscillazione di tutta la macchina del cristianesimo di cui noi, anche non credenti, facciamo parte, che questa macchina, e noi con lei, si sfascia.

### Il Vangelo come enigma

Lo sfasciarsi del cristianesimo storico non merita né risentimento, perché anche il risenti-



mento e l'odio legano al padrone che si vuole morto, né l'oblio, perché l'oblio lascia in sé le stanze polverose e i suoi potenti padroni. Spinoza direbbe che non serve né piangere né ridere, ma capire. Per esempio capire il Vangelo si sottrae alla macchina cristiana, ma non nel senso di qualcosa di originario poi tradito, o del Paradiso Terrestre dal quale siamo stati cacciati, o di bella storia impossibile.

Il Vangelo si tira via dai "culi di pietra" che vi si sono seduti sopra per crearsi un dopo-Vangelo, e ridiventa enigmatico e beffardo sia nei confronti del sacro che esso rifiuta, sia nei confronti del profano che non accetta.

Vuoto com'è di Dio, di uomo e di mondo, è un testo-zero, un confronto essenziale con lo zero che anche il singolo in sé percepisce nel suo sporgere dalla storia già esistente. Il singolo credente, o non credente, invece di percepirsi rispetto a Cristo come appartenente alla ventesima o ventunesima teoria teologica, createsi in serie l'una dopo l'altra a partire da Cristo, si percepisce anche lui, a pieno titolo, attorno a quel punto-zero che è Cristo.

Nel *ri-prendersi* del pensiero sul punto-zero si può delineare quanto segue. La morte di Cristo si stacca dalla sua resurrezione. Essa, nel cristianesimo storico, è negata nella sua nudità di essere violenza del sacro e scompare nella consolante resurrezione. Qui la morte è sola e libera. La morte di Cristo redime perché rivela **questo**: che è la sacralità di religioni, di valori, di verità, che fa nascere la violenza reciproca. La morte di Cristo senza l'occultamento che ne fa la resurrezione addensa sul cristianesimo storico tutti gli interrogativi che lo portano alla fine. Ecco una serie di interrogativi:

Se le religioni non fossero così totali, si sarebbe meno violenti? Se la violenza che c'è in noi potesse rivelarsi senza coperture religiose o laiche, si sarebbe meno violenti?

Se si potesse rinunciare alla religione come forza per farci immortali, si sarebbe meno violenti? Il desiderio di non morire, di essere immortali, quanta energia fornisce alla violenza reciproca? La **divinità**, come esempio di eternità, di permanenza, come promessa di resurrezione, quante armi fornisce alla violenza?

Il rapporto tra mortali, ai quali nessuna religione promette niente per superare la morte, sarebbe meno violento? Un io o un gruppo ai



quali nessuna divinità come Io potente donasse alcuna superflua solidità o valore, sarebbero meno violenti? Il confronto tra uomini che avesse la sua essenza nel confronto tra volti nudi, senza che nessuna divinità aggiungesse più verità o forza a quei volti, sarebbe meno violento?

Se la mortalità fosse intuita come figura della vita, senza compensi in altre vite, si avrebbero vite meno avidi e violente?

Staccando la morte dalla resurrezione, Cristo mostra al cristianesimo storico che non c'è scampo dall'etica nella religione. Resta solo il duro confronto con l'altro, ricordato da Levinas. Ma le scelte così diventano "senza paga", e nessun aggettivo, come quello "cristiano", sta attorno a queste scelte per rimandarle. L'etica senza religione acquista una pesantezza che le è degna e di cui il volto dell'altro ha diritto. Qui la religione è solo distrazione e alibi.

I piani della prassi e della politica sarebbero completamente spogli di religione, proprio perché il volto dell'altro avrebbe una evidenza assoluta e non derivante da qualche mondo ulteriore che la renderebbe più leggera. Così, molto sommariamente, si chiarisce un poco l'enigma del Vangelo come evento che accade contro la sacralità.

### Gli angeli del come

Ma Cristo libera anche la resurrezione dall'essere una riedizione della vita, un pezzo della nostra vita di adesso che continua eterna da qualche parte. I bei corpi di Cristo risorto o della Vergine assunta in cielo, che cosa sono se non dei pezzi di mondo che non vogliono morire e ai quali ci si aggrappa per non morire? Sepolcro vuoto e Spirito non indicano, forse, un vuoto, una morte senza nessuna ri-edizione di vita?

Il cristianesimo storico, intendendo resurrezione come sopravvivenza, non sopportando il vuoto, ha riempito il sepolcro di Cose, quelle ricordate: Dio, al di qua, al di là... Come qui si vaga tra case e muri, così lì si andrà in qualche Stanza a guardare qualche Idolo.

Cristo, separando la resurrezione dalla morte, parla alla nostra morte non promettendo una "spirituale" resurrezione e nemmeno una materiale resurrezione che darebbe, come a Lazzaro,

la tristezza di altre morti. Evocando il vuoto e lo Spirito riporta il singolo alla soglia del linguaggio, dove il cristianesimo storico per la mai confessata complicità tra sacro e violenza, ha operato la catastrofe più grande.

Se un libro parla di re-surrezione o di assunzione o di Dio, il libro indica che si sarà **come** di nuovo in piedi, che una donna è **come** salita in cielo e che "qualcosa" è **come** dio, cioè qualcosa di luminoso. Tagliando questo **come**, il cristianesimo storico non ha operato un'operazione grammaticale o un piccolo malinteso di interpretazione. Nuovi mondi nascono così. La mutilazione del **come**, quanto l'intrusione della religione nell'etica offuscava i doveri dell'etica alleggerendola, altrettanto qui, nelle cose ultime, tagliava la scala con la quale il singolo sale e vive nelle metafore e precipita le metafore prima a diventare pensieri e poi cose. Che cosa sono Dio, le sue grandi Stanze, la nascita, la morte, l'al di qua, l'al di là con i suoi paradisi, purgatori e inferni, pieni di canti, di obbedienza e di paura, se non questo paesaggio di cose nate dopo (e a causa) la morte delle metafore? Qui nascono tutti gli orrori teologici che riducono le verità a mistero, cioè a rompicapo, come se il mistero non fosse che una conoscenza immediata che non si può raccontare perché così la si medierebbe.

In questo paesaggio di cose religiose, vagano incerti credenti e non credenti, come K. nel Castello e nel Processo. Invece se il regno dell'etica è senza metafore, il regno delle cose ultime è il regno del **come**. Fede è stare nelle metafore, e pensare è stare nelle metafore. La salvezza dai padroni dell'anima che occupano anime di credenti e non credenti, si ha solo se, nello Spirito, ci si mette di fronte ai fossili e alle pietre tombali delle cose religiose (Dio, io, al di qua, al di là...), le si trasformano in pensieri e poi in metafore, trasformando anche se stessi perché anche l'io e il tu, fuori dell'etica e della politica dove valgono le leggi delle sostanze e dei loro rapporti verificabili, sono modi di dire, metafore.

Questo non per dire che la realtà è irraggiungibile e che noi ne abbiamo solo stracci di metafore, ma per dire che la realtà irrompe talmente verso di noi, che i nostri linguaggi, figli di questa realtà eccessivamente presente, possono e devono dire **questo** nella figura del **come**.

**Perché le ragazze tornate da Hanging Rock non ricordano?**

Così nascono i nomi: qualcosa è come l'io e come Dio, cioè come luce, qualcosa è come risorto, di nuovo in piedi, qualcosa è come nascita, qualcosa è come morte, eccetera.

Stare nel pensiero delle cose ultime come un pensiero che sta nelle metafore, sembra la sola salvezza per noi, che siamo stanchi sia di essere cristiani, sia di non esserlo, di liberarci dalle pietre tombali interiori che ci opprimono. Come cittadini del mondo valgono le regole dell'etica del volto dell'altro e nessun retroterra

oltre-mondano le rende più leggere.

Ma come cifre a noi stessi nei crolli e nei mancamenti di noi al mondo e del mondo a noi, nel vivere nelle metafore, nel nostro essere di corpi che muoiono, che amano, che scompaiono, nel nostro stesso nominarci come io, nascendo e morendo, forse potremmo ri-giocare laicamente a livello di radicalità estrema qualche pezzo del nostro patrimonio religioso, chissà: la Trinità come il misterioso nostro essere uno-due nell'amore, o Cristo come Vuoto nel quale umanità e dio sono nomi...

Oggi questi pezzi giacciono come giocattoli rotti negli osceni cassetti delle robe religiose, innocue e insieme padrone segrete. Sarebbe possibile per noi e loro avere altre possibilità? Chissà.

Lo sfasciarsi del cristianesimo storico mostra che da una parte dobbiamo coltivare il capirsi: non c'è nessun dio che chieda "dov'è tuo fratello?", è il volto dell'altro che, senza rimedio, chiama. Qui nessun oltre-mondo attutisce la durezza del confronto e la responsabilità. In altri ambiti è necessaria l'opposta arte del non capirsi. Nel regno del **come**, quello per esempio del film **Picnic ad Hanging Rock** (o quell'arrivare e sparire del Risorto nei Vangeli), la divinità chiama le ragazze sulla montagna. Alcune non ritornano, e non se ne trovano i corpi, altre ritornano ma non ricordano nulla. Perché? Perché non ci sono che testimonianze fragili sulle religioni a mistero? La risposta è abbagliante (e fa dimenticare per sempre le oscenità cristiane sul sesso in paradiso): perché lì non c'è né dio, né io, e allora, venendo di lì, cosa si dovrebbe ricordare?



PARTE SECONDA

# Il segno di Giona



*Sembra che il profeta Giona, "nella coscienza della sua cocciuta infedeltà, della maggior disponibilità all'ascolto della Parola da parte dei lontani rispetto ai credenti, dell'imprevedibilità della divina e sovrana misericordia che a tutti è rivolta, al di là di ogni tradizione religiosa e di ogni confine culturale", possa rappresentare il tipo-immagine del credente "in tempo di crisi".*

*La completa e articolata analisi dell'autore, studioso della Bibbia, evidenzia come la fede cristiana affondi le sue radici non solo sulla grandezza e sicurezza delle grandi figure bibliche, ma anche sulle risposte deboli e fragili di molti "chiamati".*

## Giona, il profeta in tempo di crisi

### Introduzione

Riproporre all'attenzione di chi si interroga sulla propria condizione di credente, la dimensione profetica della fede ebraico-cristiana è impresa stimolante e ricca di fascino, tanto almeno quanto complessa e piena di rischi.

Subito, infatti, ci tornano alla mente le forti e drammatiche figure dei maggiori profeti antico e neo-testamentari, da Mosè ad Elia, da Amos a Geremia, da Isaia a Daniele, dal Battista a Gesù, da Stefano a Paolo, da Pietro a Giovanni. Sulla loro radicale fedeltà alla parola di Dio, sul loro indomabile senso della giustizia, della fedeltà e della speranza, sulla loro tragica ed eroica solitudine ha fatto perno il monoteismo biblico per affrontare ogni svolta epocale, per rinascere e rifondarsi sempre nuovo dopo ogni crisi mortale.

Eppure proprio alla grandezza di queste figure, potentemente originali ed originanti, è oggi quasi impossibile richiamarsi; per la nostra debolezza di carattere, forse, ma ancor più per la consunzione della tradizione religiosa che ce le ha consegnate e per la stessa problematicità di quel teocentrismo di cui li abbiamo riconosciuti campioni.

Essi ci offrono esempi di come si affronta la crisi per uscirne, ci indicano, nell'incondizionato abbandono alla fedeltà di Dio e alla sua sicura signoria sulla storia, la roccia a cui aggrapparsi a pieno corpo per superare le bufe del dubbio e le traversie dei tempi; ma

noi proprio di questa signoria non riusciamo più ad avere certezza, proprio a quella fedeltà non sappiamo abbandonarci a cuore leggero.

### Increduli credenti

Auschwitz ed Hiroshima non sono solo una scusa per l'incredulità o un ricercato luogo teologico per arditi giochi sull'assenza e sull'impotenza di Dio. Sono la parte emergente di un iceberg molto più grande contro cui naufraga ogni intima speranza di provvidenza ed ogni pubblico appello all'incondizionata giustizia storica di Dio.

Noi non abbiamo punti fermi su cui far leva per balzare, come sembrano fare gli antichi profeti, oltre la crisi. Noi saremmo loro già grati se sapessero offrirci qualche aiuto a capire perché e come siamo capitati dentro di essa. Noi vorremmo interrogarli per vedere se qualcuno di loro, in qualche momento della sua esperienza, ha vissuto la nostra stessa esperienza e le ha dato voce, così da guidarci a trasformare in interrogativi credenti i nostri dubbi.

Noi vorremmo..., ma temiamo di trovarci di fronte ad un'integrità che ci schiaccia, ad una sicurezza che segna solo incolmabili distanze e... sbagliamo. Sbagliamo perché, accanto alla lettura, che molto sottolinea la forza e la perseveranza della profezia e che, a ragione, pone tale forza e tale perseveranza a solido fondamento dell'ebraismo e del cristianesi-

mo, è possibile e altrettanto legittima una lettura che ne evidenzia la problematica fragilità, ponendola, allo stesso titolo della forza e della perseveranza, tra le pietre d'angolo della nostra fede.

Anzi, se, sul modello di quel padre disperato, possiamo dire: "Credo, aiutami nella mia incredulità!" (Mc 9,24) e confessare come fede e non come agnosticismo o apostasia la coscienza della nostra incredulità, è perché questa confessione si ancora ad una autentica possibilità di sequela già aperta e operante nelle origini. E' perché l'intero annuncio profetico, l'intera linea teologica deuteronomista e sapienziale appaiono, ai nostri occhi, costruite sulla problematicità del rapporto tra la fedeltà di Dio e l'infedeltà dell'uomo. E' perché lo stesso annuncio evangelico può essere interamente costruito sul contrappunto tra il canto fermo della determinazione di Gesù e il controcanto, incerto e altalenante, dell'entusiasmo e del dubbio delle folle e dei discepoli.

Ecco la complessità e le sorprese del confronto con la dimensione profetica della fede con cui la tradizione ebraico-cristiana deve fare i conti e non da oggi se è vero che, quasi al termine dell'esperienza profetica e anticostamentaria, essa produce quel libretto, molto popolare e molto frainteso, che va sotto il nome di **Libro del profeta Giona**, e che, quasi all'inizio della produzione neotestamentaria, sta quel **Vangelo di Marco**, che tutto è meno che un inno alla facilità del credere.

Il **Libro di Giona** e il **Vangelo di Marco** sono le due letture che mi sembrano particolarmente importanti, oggi, per un credente che voglia approfondire la conoscenza di sé, e se mi soffermo prevalentemente su Giona è per necessità di spazio e perché ci sono delle tracce, estremamente eterogenee tra di loro ma potenzialmente convergenti, che in un certo senso chiedono di essere intrecciate. Sono tracce diverse, per sviluppo e per peso: un singolare richiamo pontificio a Giona come modello dell'agire cristiano; un bel saggio di K. Heinrich dedicato all'improponibile confronto tra **Parmenide e Giona**; la risposta che Gesù dà alla richiesta farisaica di "un segno dal cielo" (Mc 8,11-13; Mt 12,38-39; Lc 11,29); l'occasionale e frammentario incontro con l'esegesi ebraica del "profeta del naufragio"; la presen-



za di una stupenda raffigurazione sulla volta michelangiotesca della Sistina, che apre e chiude, insieme, la serie dei profeti e le storie della creazione-redenzione. (Così, infatti, secondo molti indici, che non avremo modo di approfondire, possono essere interpretate le nove scene che ricoprono la volta, con una doppia lettura che va dall'altare alla porta e dalla porta all'altare, come *exitus*, cioè *uscita*, e come *reditus*, cioè *ritorno* delle cose *da* e *a* Dio.

### Accomodamenti pastorali

E' significativo che uno dei documenti pontifici più aperti ed innovativi sul problema del rapporto tra chiesa e mondo ritenga opportuno riscoprire la figura di Giona per riproporla come esempio ai cristiani. Tanto più significativo nel momento in cui tale documento, che sullo slancio del Vaticano II abbandona la tradizionale linea della contrapposizione frontale e della condanna della modernità per sviluppare il principio del dialogo, ricostruisce la vicenda drammatica del profeta ribelle in questa forma singolarmente *accomodata*:

"Agli uomini, ammassati in una promiscuità urbana che diviene intollerabile, occorre portare un messaggio di speranza, attraverso una fraternità vissuta e una giustizia concreta. Che i cristiani, coscienti di questa nuova responsabilità, non perdano coraggio di fronte all'immensità della città senza volto, ma si ricordino del profeta Giona, il quale percorse in lungo e in largo Ninive, la grande città, per annunciarvi la buona novella della misericordia divina, sostenuto nella sua debolezza dalla sola forza della parola di Dio onnipotente." (**Octogesima adveniens** 12, del 14/5/1971).

Non ci debbono sfuggire: da una parte, l'indicazione sul dovere dei cristiani di essere segno di speranza tra gli uomini "attraverso una fraternità vissuta e una giustizia concreta"; dall'altra, l'incredibile disinvoltura con cui l'"ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta" del Giona biblico si capovolge nella "buona novella della misericordia divina" del Giona pontificio. Né ci deve sfuggire come il mortale conflitto tra Giona e Dio, condito, nel libro profetico, di umorismo ma anche di tragica disperazione, si stemperi nell'aproblema-



tico: "Sostenuto nella sua debolezza dalla sola forza della parola di Dio onnipotente".

Davvero lo sforzo, per tradurre l'antica frattura e l'antica condanna in invito alla "fraternità vissuta", provoca negli imitatori romani della pastoralità conciliare un singolare cortocircuito, che non solo rimuove, attraverso la deformazione della figura di Giona, il possibile ricordo del proprio passato, ma anche esorcizza ogni presa di coscienza della drammatica difficoltà di dare cristiana testimonianza di fraternità e di giustizia, in un mondo sempre più avvertito della propria complessità e della lontananza di Dio.

Se il cristiano, come suggerisce l'enciclica, vuole richiamarsi a Giona per trarne spunti di riflessione sul proprio rapporto al mondo, ben altre sono le considerazioni che può ricavare da una pur rapida lettura del più immaginoso tra i libri profetici. Ad esempio, la coscienza della propria cocciuta infedeltà, della maggior disponibilità all'ascolto della Parola da parte dei lontani rispetto ai credenti, del pericolo mortale della chiusura in se stessi, della inutilità di ogni ricerca di privilegi religiosi, dell'imprevedibilità della divina e sovrana misericordia che a tutti è rivolta, al di là di ogni tradizione religiosa e di ogni confine culturale, e che a tutti giunge grazie ai credenti, vogliono essi o non vogliono prestarle la propria cosciente obbedienza.

Proprio negli anni '60/'70 questa lettura universalista ed anti-istituzionale di Giona andava per la maggiore e aveva saputo evidenziare con acutezza critica l'analogia tra la situazione della chiesa e la resistenza di Giona al volere di Dio. Ma proprio la fragilità di questa lettura è messa in luce dal citato documento pontificio, là dove, in nome dell'applicazione pastorale, dimentica il nodo teologico del testo, vale a dire il conflitto tra il profeta e il suo Dio, che precede e spiega il conflitto tra il profeta e gli altri uomini, ben più che seguirlo ed essere da esso spiegato.

### L'uomo del naufragio

E' evidente. Dall'inizio alla fine del libro, Giona è solo e separato dagli uomini: fugge dai suoi verso Tarsi, dorme sulla nave, attende nel deserto la distruzione di Ninive. E' così

perché, tutto preso dal suo duello con Dio, non può stabilire vere relazioni di fraternità con gli altri.

Per sottrarsi alla parola di Dio lascia la patria, dirigendosi al confine del mondo. Sorpreso dalla tempesta nella stiva della nave, confessa la sua colpa e si fa buttare a mare piuttosto che tornare sui suoi passi. Per sfida a Dio si ritira tra le sabbie infuocate, dove gli getterà in faccia: "Io lo sapevo che sei un Dio misericordioso" e ribadirà implacabile: "E' meglio per me morire che vivere".

E' a Giona, infine, che Dio rivolge l'insegnamento conclusivo del libro, che è sì un invito all'umana compassione, ma è innanzitutto una rivelazione sulla vera natura della misericordia divina. La misericordia, uno degli attributi essenziali del Dio biblico.

Avercelo ricordato, con un suggestivo confronto tra il pensiero filosofico di Parmenide e il pensiero teologico dell'autore del **Libro di Giona**, è il merito del saggio di K. Heinrich, sopra ricordato, che scrive tra l'altro:

"La teologia del libro di Giona va ben al di là dell'esperienza del suo profeta. Oggetto del libro è una disputa sul Verbo di Dio, e già il fatto che esso sia oggetto di una disputa è decisivo per questa teologia".

"Contro una teologia che condanna la realtà ambigua in cui viviamo a causa della sua ambiguità (la confusione di essere e non essere nella molteplicità del divenire, per Parmenide; il cambiar parere di Dio, per Giona), l'autore del libro di Giona si fa alfiere di una teologia in cui la realtà ambigua viene giustificata nonostante la sua ambiguità (i niniviti che non sanno distinguere la destra dalla sinistra); non solo Ninive, la città che oscilla, ma anche l'ambiguo profeta è giustificato dalla parola di Dio." (**Parmenide e Giona**, Guida, 1988, pp. 124-125).

E qui abbandoniamo Heinrich, non perché il suo saggio non contenga utili sviluppi, ma perché ci pare che egli, alla fine, dimentichi questa duplice giustificazione di Ninive e del profeta, per trovare una propria soluzione teologica capace di suggerire a Giona il giusto comportamento, ma incapace di aiutarci a capire come mai la sua ribellione, il suo naufragio teologico, abbia potuto diventare Scrittura, e sia stato, per dirla con Heinrich stesso, "giu-



stificato dalla parola di Dio", o, per dirla coi vangeli, chiamato ad essere ultimo, azzardato segno della cristicità di Gesù.

### Quasi un segno

Al culmine della predicazione di Gesù in Galilea, subito dopo la seconda moltiplicazione dei pani e prima della professione di Pietro e del suo scandalo per l'annuncio della passione, il **Vangelo di Marco** ci parla dei Farisei che, per verificare l'autenticità profetica di Gesù, gli chiedono "un segno dal cielo" e si sentono rispondere: "Perché questa generazione mi chiede un segno? In verità vi dico non le sarà dato segno alcuno." (Mc 8,11-13).

Marco non ha fatto che presentare segni: cacciate di demoni, guarigioni, parabole e detti, accolti con stupore e ammirazione, ma anche fraintesi e rifiutati. Ora i Farisei esigono un segno inequivoco, che li esenti, in un certo senso, dal rischio della decisione, e, come a Nazareth l'incredulità dei cittadini ha impedito a Gesù di rendere presente per essi la forza risanatrice del Regno (6,1-6), così a Dalmanuta l'impermeabilità dei Farisei alla fede rende improponibile qualsiasi nuovo segno.

Marco, dopo questo episodio, farà precipitare rapidamente la missione di Gesù verso il suo tragico epilogo. Sul Golgota il suo protagonista, non solo è condannato dai nemici e rinnegato dagli amici, non solo è rifiutato dagli uomini, ma è abbandonato da Dio, che non vuole o non può allontanare da lui l'imbevibile calice (14,36 e 15,34) e spira con "un grande grido". La sua ultima parola non è una parola in qualsiasi modo interpretabile, è un urlo privo di articolazione e di senso.

La morte in croce di Gesù è la morte dell'uomo e di Dio, perché è la morte di ogni possibile segno di comunicazione. E' il non-segno dato ai Farisei. Eppure, proprio di fronte a questo inabissarsi dei sensi, Marco disegna un centurione romano che sta là non per scelta o per destino, ma per il puro gioco casuale dei turni di servizio. Egli prontamente confessa: "Veramente quest'uomo era figlio di Dio" (15,39).

Il culmine dell'incomunicabilità tra uomo e Dio, tra uomo e uomo, tra Dio e Dio, è diventato segno di comunicazione totale per l'ulti-

mo arrivato tra i personaggi evangelici. Dove s'interrompe la comunicazione, là la comunicazione si apre nuove strade. E' l'estrema possibilità per l'uomo e per Dio, secondo Marco, che non perde occasione per ribadirlo: se falliscono tutti i segni, solo il rifiuto a dare segni può diventare vero segno; se ogni parola viene fraintesa, solo il silenzio può restaurare la sincerità e l'efficacia del dialogo.

Ma il **Vangelo di Marco**, con la sua disperata speranza, è forse una voce al limite dell'ascoltabile. Altre voci ci fanno sentire Matteo e Luca, che spesso suggeriscono percorsi alternativi e che, nel nostro caso, preferiscono concludere la disputa coi Farisei, appesantendo il giudizio ed alleggerendo il rifiuto: "Una generazione perversa e adultera chiede un segno, ma nessun segno le sarà dato se non il segno di Giona" (Mt 12,38-39; Lc 11,29-32).

Marco, abbiamo visto, oppone all'incredulità il non-segno del silenzio, il segno "a contrario" dell'abbandono di Dio che non manda Elia a liberare il suo eroe (15,36), e lascia la risposta dell'uomo affidata al salto senza rete della sola fede. Matteo e Luca, che per solito alla fede vogliono dare almeno il sostegno di qualche faticato appiglio, oppongono il "segno di Giona", il più debole e controverso dei segni profetici, un segno che esige rischiose ed ardite interpretazioni, un segno che sta quasi al limite del non-segno, vista la completa difformità delle due figure.

### La sfida dell'interpretazione

Giona sta a Gesù non come *tipo* ma come *antitipo*, in una dimensione simbolica che non lascia spazio a similitudini ma solo ad opposizioni.

Giona rifiuta la Parola, Gesù si fa Parola; Giona fugge, Gesù avanza; Giona cerca la morte, Gesù chiede che la morte gli venga risparmiata; Giona trova pronto ed inatteso ascolto presso gli stranieri, Gesù riceve drastico e decisivo rifiuto dai concittadini; Giona proclama: "Ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta", Gesù annuncia "la buona novella del Regno", la guarigione dai mali e la liberazione dei prigionieri; Giona si scandalizza per la misericordia di Dio, Gesù scandalizza per il perdono dei peccati e l'accoglienza dei



peccatori; Giona prega fiducioso dal profondo ventre del grande pesce, Gesù scende disperato nella tomba e vi giace muto sotto il peso di un grande masso.

Si sono arrampicati sui vetri Matteo e Luca quando hanno trovato risposta all'incommensurabilità del segno di Giona, ipotizzando il parallelo tra la conversione dei niniviti e l'adesione dei pagani alla predicazione apostolica, o, più audacemente ancora, tra la temporanea dimora di Giona "nel grande pesce" e la permanenza temporanea di Gesù nel cuore della terra (Mt 12,38-42; Lc 11,29-32).

Erano guidati in ciò dai momenti forti della loro fede e rispondevano alla sfida lanciata dal loro maestro: interpretavano la sua parola a proprio rischio e si compromettevano, facendo della propria interpretazione una scelta di vita, capace non solo di cogliere i segni di Dio, ma anche di farsi essa stessa segno e per Dio e per gli uomini. La loro testimonianza ha attraversato i secoli ed ha fatto esistere quella presenza di Dio, attraverso il Battista ed attraverso Gesù, che mai sarebbe giunta a noi, se il "non sappiamo" dei Farisei fosse stato l'unica risposta (Mc 11,33; Mt 21,27).

Ecco perché, se vogliamo capire la nostra situazione di lontani eredi e di appassionati lettori delle Scritture, e ci incontriamo col silenzio di Dio o, al più, col rimando a Giona come ultima possibile chiave di lettura del "segno" Gesù, anche noi dobbiamo arrampicarci sui vetri, trovare una risposta che dia ragione del nostro resto di fede e ci faccia testimoni, se non della presenza, almeno dell'assenza di Dio.

Solo che per noi, che abbiamo vissuto e viviamo la progressiva perdita di potere persuasivo della predicazione cristiana e l'allontanamento dei credenti dalla fede, l'esperienza apostolica della conversione dei pagani non ha più significato esistenziale alcuno. Fa parte di un lontano, per quanto glorioso, passato.

Ed anche la resurrezione ha cessato di essere una novità dirompente, una speranza incisiva. Sono troppi duemila anni perché un'attesa viva, una convinzione profonda non si trasformino in una vaga credenza, in una fantasia lontana, in una formula vuota.

Giona che viene vomitato dalla balena può certo essere figura di Gesù che esce dalla tom-

ba, vittorioso sulla morte. Non come un fatto che rimanda ad un fatto, però, ma come un simbolo che prefigura un altro simbolo, come un gioco di belle metafore religiose tese a dire ben altro da una concreta e sconvolgente resurrezione della carne.

Chi non sa, oggi, che il racconto di Giona è un midrash fiabesco? Chi non si sente autorizzato a considerare un midrash, una creativa espressione della fantasia religiosa degli evangelisti, la narrazione della tomba vuota e delle apparizioni del Risorto?

Tra Giona e Gesù altre debbono essere per noi le ragioni del rimando, se non vogliamo che la risposta di Gesù ai Farisei suoni come un ironico depistaggio, un puro rompicapo, destinato a perderli e a perderci, più impietosamente assai del marciano rifiuto di segni.

### Figura serpentinata

"Ma mirabilissimo sopra tutti è il profeta Jona, posto nella testa della volta, perciocché contro alli siti d'essa volta, e per forza di lumi e di ombre, il torso, che scorcia in dentro, è nella parte più vicina all'occhio e le gambe, che sporgono in fuori, son nella parte più lontana. Opera stupenda e che ci dichiara quanta scienza sia in quest'uomo nella facoltà del girar le linee, negli scorci e nella prospettiva".

L'entusiastica descrizione che, nella sua **Vita di Michelangelo**, il discepolo Condivi fa dell'ultimo profeta della Sistina, può aiutarmi a spiegare perché, quando penso a Giona, segno indecifrabile della rivelazione di Dio in Gesù, il pensiero corre subito al Giona di Michelangelo che, proprio come simbolo di Cristo, chiude la serie dei profeti sulla celebre volta e contempla, esterrefatto e sconvolto, la prima e l'ultima scena dei *Mirabilia Dei*: quella separazione della luce dalla tenebre che inaugura l'essere delle cose (Gen 1,3), e, al tempo stesso, prefigura il loro definitivo collocarsi dentro o fuori dalla Gerusalemme celeste (Ap 22,14-14).

Cosa vede Giona, *alter ego* di Gesù, capolavoro della *forma serpentinata* (composizione che dà *movimento, vita e furore* alle figure per mezzo del *contrapposto*) e, prima vera sintesi della tormentata ricerca teologica e pittorica del Buonarroti, in questa complessa e cifrata

illustrazione dell'antitetico cammino dalla creazione alla caduta e dall'incarnazione al *Dies Irae*?

Giona vede, proprio come il Verbo, l'alfa e l'omega del dialogo tra Dio e il mondo: vede Dio in azione nei momenti culminanti del suo farsi relativo al creato. Lo vede porsi a discriminare, così che le cose possano prender forma, tra quanto deve stare a destra e quanto a sinistra; coglie, nell'atto della creazione, l'inevitabile destino di frantumazione dell'essere, che si consumerà nell'atto del finale giudizio.

Vede la giustizia inesorabile e inevitabile "rendere a ciascuno secondo le sue opere" (Ap 22,12), ma vede anche, di un Dio dal volto rovesciato, in vorticoso rotazione, le grandi narici, ostentatamente in linea con la direzione del suo sguardo.

"Io lo sapevo - grida Giona - che tu sei un Dio... *erekh 'appajim* (alla lettera *dalle lontane narici* ma, in senso traslato, *longanime o lungi dall'ira*, visto che *'appajim-narici* evocano il soffio vitale o anche l'ira), che ti lasci impietosire riguardo al male minacciato... E' meglio per me morire che vivere." (4,2-3). E Dio di rimando: "Tu ti dai pena per un ricino, per cui non hai fatto nessuna fatica e che tu non hai fatto spuntare, ed io non dovrei avere pietà di Ninive, la grande città, nella quale ci sono più di centoventimila persone che non sanno distinguere la destra dalla sinistra e animali in gran numero?" (4,10-11).

Ecco ciò che inchioda Giona alla sua angoscia mortale, al suo stupore invincibile, e Gesù alla croce: il Dio che, aprendo le braccia, separa la luce dalle tenebre perché qualcosa sia, che destina alla destra i buoni e alla sinistra i malvagi (Mt 25,31 e ss.) perché la storia realizzi il suo fine di giustizia, è anche il Dio dalle "grandi narici", che ha compassione dei niniviti, non perché abbiano fatto penitenza, ma perché "non sanno distinguere la destra dalla sinistra", ed entra, per questo, in contraddizione con se stesso.

Giona è segno di Gesù perché è il profeta che si scontra e si brucia con l'incapacità di capire Dio e di mediare tra giustizia e misericordia. Gesù è il nuovo Giona perché vive fino alla fine questo drammatico contrasto e ne consuma sulla croce, forse anche lui senza la possibilità di comprendere a fondo (Mc 14,34-36),



tutti i nodi e le incompatibilità.

### Lo scoglio insuperabile

L'esegesi ebraica del **Libro di Giona** mi sembra favorire, in molti modi, la possibilità di questa interpretazione della volta della Sistina e del parallelo Giona/Gesù, quando propone di leggere il rotolo di Giona a preparazione delle meditazioni sul giudizio finale e vede in Giona, non solo un piccolo ribelle, ma anche il rigoroso difensore della giustizia e della coerenza di Dio e dell'elezione di Israele.

Ecco perché proprio la sua ribellione, ridicola e drammatica ad un tempo, è diventata soggetto di un libro profetico e profezia essa stessa, ed ha trovato posto nella Scrittura. Perché Giona ha dato, con atti e con parole, voce adeguata ad un problema teologico cruciale; perché è stato, proprio per questo, testimone efficace nei confronti di coloro che lo hanno incontrato ed ha costretto Dio ad aprirci un inatteso, sconvolgente squarcio sul mistero del suo essere e del suo agire.

Giona pone con coraggio a Dio il problema della difficile conciliabilità tra l'elezione dei discendenti di Abramo, il fedele rispetto della Legge e l'universale misericordia, che pure espressamente dichiara di conoscere e riconoscere; ma resta come prigioniero della troppo ristretta prospettiva umana, che non sa vedere la riunificazione in Dio degli opposti. Sbaglia a non consentire che la misericordia sopravvanti, alla fine, la giustizia. Sbaglia, ma non senza una valida ragione, vista l'umana impossibilità di capire come ciò accada senza che ne venga danno ai giusti e, in definitiva, a Dio stesso.

E' lo scoglio su cui si è arenato Giona e in cui s'incaglia ogni teologia, che voglia cercare nelle vicende della storia i segni inequivoci della giustizia di Dio e della sua azione provvidenziale; ed è lo scoglio contro cui cozza ed affonda ogni universalismo irenico, che predichi la salvezza di tutti, senza traumi e fratture, senza costi per nessuno, come se il male, maturato nella storia, potesse essere cancellato dalle carni e dalla memoria con un atto di superiore magia, o, ancor peggio, potesse essere considerato lo scotto necessariamente pagato al progressivo raggiungimento del bene finale.

## Conclusione

Questo scoglio è uno scoglio interno alla fede stessa. E' l'esperienza del dover fare i conti con Dio anche se Dio ci appare incomprensibile, contraddittorio, ostile, indifferente e lontano, o, per usare un'espressione alla Bonhoeffer (che ci aiuta bene a dire come si presenta per noi l'esperienza di Giona e del Gesù di Marco), *anche se Dio non fosse*.

L'autore del piccolo libro profetico ce lo segnala, non perché noi possiamo evitarlo, ma perché impariamo ad affrontarlo. I vangeli sal-



dano sulla sua roccia inospitale uno dei segnali più rivelatori della cristicità di Gesù. Michelangelo, alle soglie della modernità, in anni cruciali per la nostra storia religiosa e culturale, ci grida che con questa Scilla, che è pure un'inevitabile Cariddi, noi tutti dobbiamo fare i conti, se la spina della fede in un Dio che crea e giudica, ma soprattutto salva attraverso la croce, ci sta, in qualche modo, piantata nella carne. Non averlo capito a fondo è una delle ragioni della fragilità non solo della nostra teologia, ma anche della nostra filosofia, e, in genere, della nostra esperienza esistenziale di uomini e della nostra spiritualità.

Il rimando di Gesù a Giona, come proprio segno, si fonda sul contrapporsi frontalmente a Dio di Giona, che diventa così figura dello stare faccia a faccia di Gesù col Padre. La sua disperata solitudine, rispetto agli uomini e rispetto a Dio, sulla nave e nel deserto, si ripete nella disperata solitudine di Gesù rispetto agli uomini e rispetto a Dio, nell'orto degli ulivi e sulla croce. E questo faccia a faccia, nella più piena solitudine che, in tutti e due i casi, ha a che fare col mistero della volontà e dell'identità di Dio, col destino di tutte le cose e del profeta, con la difficoltà di quest'ultimo a porsi in relazione a Dio e agli uomini, non è solo loro. Anzi, proprio e perché loro, è anche nostro.

Giona, ribelle, solitario e disperato; Giona, segno al limite del rifiuto di ogni segno; Giona profeta, *tipo* del credente in tempo di crisi.





*Una lettura ebraica del libro di Giona mette in luce i temi dell'uguaglianza e della diversità in campo religioso tra Israele e gli altri popoli, il mistero della giustizia e della misericordia divina, al profeta incomprensibile, la necessità della conversione. Per questo, mette in luce l'autore, membro della comunità ebraica di Torino, "il libro di Giona e il suo messaggio sono particolarmente legati al giorno del Kippur: il giorno dell'espiazione".*

## Lettura ebraica di Giona

Per l'Ebraismo, il libro di Giona e il suo messaggio sono particolarmente legati al giorno del Kippur: il giorno dell'espiazione. La lettura, infatti, del libro è collocata nel pomeriggio, dopo le molteplici preghiere ininterrotte dalle prime ore del mattino, le suppliche, gli ammonimenti di Isaia, il ricordo dei morti quale monito per la nostra condotta; ma prima del giudizio finale divino, poco prima del momento in cui le nostre istanze di essere iscritti nel *libro della vita* stanno per tradursi in un suggello definitivo ed irreversibile.

In questo momento c'è ancora l'estrema possibilità di un ravvedimento finale, l'ultima occasione per cambiare con la nostra penitenza il verdetto del Creatore. In questo momento il libro di Giona vuol farci meditare sul significato e sulla portata di questa penitenza.

La provvidenza divina, che si estende su tutta la terra e si esercita su tutti i popoli, agisce in maniera differenziata per luoghi, tempi e società diverse, e tiene conto di volta in volta di esperienze, circostanze, presupposti e finalità che non si ripetono da un caso all'altro.

Nel libro di Giona i temi dell'uguaglianza e della diversità si intrecciano e si integrano: sulla nave i marinai pregano tutti il loro Dio, ma ciascuno in modo diverso (dicono i Maestri che essi appartengono alle settanta religioni del mondo), nella più completa accettazione della religione dell'altro. Tutti vogliono salvare la nave e si danno da fare in tal senso, tutti vogliono salvare Giona, tutti alla fine accettano la volontà e la maestà divina.

Scriva Dante Lattes (nel suo **Commento ai Profeti**):

"La diversità dell'ebreo, nel confronto con gli altri, non è espressa nel libro di Giona in modo esplicito, se non in questo episodio della nave, ma, secondo l'interpretazione tradizionale ebraica, costituisce un elemento sottinteso di riferimento per i giudizi: Israele è molto diverso dagli altri popoli circostanti, e, come afferma Malbin, <<coloro che non sono in grado di distinguere la differenza (non formale ma sostanziale) tra il servizio per il Dio unico, creatore del cielo e della terra, ed il servizio idolatrico, in contrasto con Israele, che avendo ricevuto la Torà, è più responsabile per le sue colpe di idolatria, non possono subire punizioni così severe come quelle annunciate e spesso attuate per il popolo ebraico.>>".

Ma allora, per contrapposizione non espresa ma implicita, si pone drammatica la domanda: per il popolo di Israele, che commette le stesse colpe degli abitanti di Ninive, ma che ha alle spalle tutto un ricchissimo bagaglio di impegni, di esperienze, per un popolo la cui esistenza e distinzione dagli altri è strettamente legata al servizio del Dio unico, quale ben più profondo grado di pentimento e di *teshuvà* (ritorno, conversione) deve essere richiesto per ottenere il perdono?

Queste sono le domande che, secondo l'interpretazione tradizionale rabbinica, tormentano Giona nella prima fase della storia. La sua fuga può apparire superficialmente come una mancanza di responsabilità, ma è considerata invece come il frutto di una decisione motivata da una più alta partecipazione al dramma che si sta svolgendo. Giona è frustrato dal dubbio, ma non è egoista ed indifferente alle vicende umane, come può sembrare a prima vista.



Il vero tormento di Giona deriva da quel confronto implicito, non dichiarato, ma sottinteso, tra Ninive ed Israele: se Ninive si ravvede, ritorna sulla retta via e per questo sarà salvata, che cosa potrà succedere a Israele che commette le stesse colpe, ma che nel confronto risultano più gravi, che non è sicuro che si ravveda ma, anche ammesso che compia una conversione analoga a quella di Ninive, per Israele non potrà essere considerata sufficiente per ottenere il perdono?

Ecco allora che i dubbi si moltiplicano: perché Israele è diverso? Perché deve essere sottoposto a prove più severe rispetto agli altri popoli? Perché, nell'opinione pubblica, il confronto tra il suo comportamento e quello degli altri, a parità di colpa commessa, deve giocare a sfavore di Israele?

Giona non sopporta le risposte (che pur conosce) a questi interrogativi. Egli, come ebreo, ama profondamente il suo popolo e sente di non dover fare nulla che, dal suo punto di vista, possa arrecargli danno, anche se il danno possa derivare da un'azione condotta verso gli altri, in quanto le conseguenze di tale azione possono ripercuotersi contro Israele, che potrebbe essere maggiormente accusato, per confronto, di comportamento peccaminoso.

Ma Giona, come ebreo, sa che è al servizio di un Dio uno, creatore del cielo e della terra (così infatti egli si identifica di fronte ai marinai sulla nave in tempesta), creatore di tutti gli uomini, di tutti i popoli, e sa che l'interesse e la bontà di Dio si esercitano verso tutti, nell'adempimento di una giustizia superiore che non ammette favoritismi di sorta; egli sa che gli abitanti di Ninive hanno il diritto di salvarsi alla pari di tutti i popoli. E' necessario e sufficiente che nella loro *teshuvà* (ritorno, conversione) ritornino all'osservanza delle leggi noachide, quelle valide per tutta l'umanità.

Come conciliare dunque l'amore legittimo, sacrosanto per il suo popolo, con l'esigenza di esprimere un messaggio universale? Come fare in modo che le azioni motivate da questa esigenza universalistica non creino danni materiali ad una delle parti in causa? In altri termini: come la morale particolare e la morale universale possono conciliarsi?

Questo è il tormento di Giona: l'uomo giu-

sto, lo "zadik", vorrebbe conciliare due diversi sentimenti di giustizia ma, nella prima fase, al primo atto del dramma, non ci riesce, non vede la soluzione alle sue preoccupazioni. Egli sente, come dice Wiesel, di "portare la parola di Dio ai non ebrei, senza abbandonare il suo popolo, i suoi ricordi e la sua fede. In altre parole: deve insegnare ai non ebrei senza cessare di essere ebreo. Anzi, è l'ebreo in lui che insegnerà ai non ebrei. Più un ebreo è il poeta, e più universale è il suo messaggio. Più ebraica è la sua anima, e più umane sono le sue preoccupazioni. Un ebreo che non ha compassione per gli ebrei, che non condivide le loro sofferenze e le loro gioie, non può avere compassione per gli altri".

Per Giona si tratta di procedere in una delle due direzioni che gli sembrano opposte: seguire Dio o favorire Israele. La sua scelta è per Israele. "Giona difese l'onore del figlio e non l'onore del padre" (Mechiltà).

Così facendo, avendo piena coscienza di andare contro la volontà di Dio, sapeva anche di non poter sopravvivere; sapeva di sottoporsi ad un sacrificio, per una causa che riteneva superiore; in un certo senso la sua era una disubbidienza (*Chillul aShem* = profanazione del Nome) per un sacrificio a favore del suo popolo, dunque per una *kedushath aShem* = santificazione del Nome.

Sì, perché, dal suo punto di vista, il danno ad Israele che potrebbe derivarne potrebbe provocare la sua distruzione, quindi anche la fine di una speranza e di un impegno per una missione universale da attuarsi attraverso Israele (Giona si pone dunque nello stesso spirito con il quale Mosè propose a Dio di cancellarlo dal Suo libro, se non avesse ottenuto pietà nei confronti di Israele dopo il peccato del vitello d'oro).

Una decisione, quella di Giona, di grande sofferenza, una decisione che crea in lui un tale sconforto da portarlo prima alla fuga, poi ad una totale apatia, ad un rifiuto di partecipare alle vicende della vita, di collaborare con il prossimo per la sopravvivenza comune. Una decisione comunque che, per quanto potesse essere apprezzata e valutata positivamente, andava tuttavia contro la volontà ed il disegno di Dio.

Giona viene punito e, dal ventre del grande pesce, prega. Notano i Maestri che qui Giona si



appella a Dio, chiamato contemporaneamente con la formula *Elohim* e con la formula tetragrammata. Le due espressioni rappresentano, secondo la tradizione rabbinica, le due misure con cui Dio giudica gli uomini, la *middath addin* (la misura della giustizia intesa come applicazione del diritto e della norma) e la *middath rachamim* (la misura della bontà e dell'amore).

Ciò vuol significare che adesso, e solo adesso, Giona riesce a percepire Dio come dispensatore contemporaneamente di giustizia e di bontà, solo in questo momento integra in una sola percezione questi due aspetti della volontà divina che, in precedenza, venivano colti separatamente ed in contrasto tra di loro. E così egli avverte che il sentimento di amore verso Israele non è da considerarsi in contrasto con la giustizia divina che tutto regola e presiede nell'amore di Dio per tutte le sue creature, per tutti i popoli, ciascuno con le sue caratteristiche e le sue peculiarità. Dio non può dunque volere al tempo stesso il ravvedimento di Ninive e la rovina di Israele; e chi cerca di porre questi due elementi in contrasto va contro la volontà di Dio.

Si legge del Midrash Rabbà: "Disse Rabbì Shemuel ben Nachman: <<Guai ai malvagi, perché essi trasformano l'attributo divino di *middath rachamim*, della misericordia, in quello di *middath addin*, della giustizia>>".

Giona capisce di aver sbagliato perché ha trasformato un atto di amore momentaneo ed unilaterale, in una falsa giustizia che non può alla lunga produrre effetti positivi, neppure nei riguardi di colui per il quale l'amore si esercita.

Ma Giona ha capito veramente tutto? Forse c'è ancora un elemento che lo disturba, che egli non riesce ancora a collocare nel quadro della giustizia e della misericordia divina, anche se procedono congiuntamente. Scrive Rofè: "Sono gli attributi di Dio in sè, indifferentemente dalla loro applicazione ad un popolo o ad un altro, che suscitano problemi al profeta"; Giona, figlio di Amithai (figlio della verità), sa e già sapeva che tra gli attributi di Dio, *El rachum vechannun erech apaim verav chesed veemeth* (Dio pietoso e misericordioso lento all'ira, ricco di bontà e di verità), Dio ama sostituire a *emeth* (l'attributo di verità) *nicham al aràà* (che cambia opinione sul verdetto negativo), cioè che è pronto a modificare le sue sentenze.

Giona non poteva non saperlo (vedi anche Gioele 2,13). La profezia ebraica è orientata chiaramente in tal senso, e spesso in modo ben esplicito, come in Ezechiele quando afferma (33,14-15): "Quando avrò detto al malvagio: tu sei passibile di morte! Ed egli si ritrarrà dal suo peccato operando secondo diritto e giustizia, restituirà il pegno preso quando era ancora malvagio, rifonderà ciò che aveva rapinato, procederà secondo gli statuti di vita senza commettere iniquità, egli vivrà, non morrà!".

Il cambiamento della decisione divina, dalla condanna all'assoluzione, sembra per Giona in contrasto con l'esigenza di verità (e di questo si lamenta con Dio); il profeta al servizio di Dio può dunque predire un futuro che poi non si avvera. Non è tanto la sua reputazione di profeta di verità, messa a repentaglio, che lo preoccupa, ma semmai la reputazione di Dio stesso che, nel cambiare idea, contraddice al Suo attributo di verità. E se la verità è il presupposto dell'esercizio della giustizia, mentre l'assoluzione dalla condanna sembra motivata da un atto di misericordia, la visione integrata della *middath addin* (giustizia) e della *middath rachamim* (misericordia) sembra incrinarsi.

C'è ancora qualcosa che non funziona. In effetti Giona si addolora perché nella sua visione limitata non considera la vera verità del suo messaggio, comprendente sia la parte esplicita che quella implicita. E Dio gli pone l'analogia con la sorte del *kikajon*, della pianta di ricino (o di zucca) che lo ha riparato dal sole e che nel giro di un giorno ed una notte è stata poi distrutta da un verme. Anche qui Giona, nella sua visione limitata, valuta l'esistenza della pianta nell'ottica esclusiva dell'utilità che egli ne trae. E' una finta verità, perché momentanea e parziale, quella che lo scopo esclusivo del ricino sia di fare ombra a Giona. La sorte della pianta è legata ai disegni superiori di Dio, non alla volontà del profeta.

Ma il libro finisce con una domanda. Sembra una domanda retorica, a questo punto della storia: "Non dovrei avere pietà di Ninive e risparmiarla?". Ed è una domanda che non lascia spazio ad una replica. La risposta sembra ovvia: "Certo che la pietà per Ninive è necessaria, è giusta, è dovuta". Ma, a pensarci bene, questa domanda pone altri dubbi. In quali casi inter-



viene la pietà divina a contraddire la logica deterministica della punizione come conseguenza delle colpe commesse? L'affermare domandando (e forse il suo opposto: il domandare affermando) è un meccanismo tipico della dialettica ebraica; di una dialettica che, nel momento in cui pone dei punti fermi, dei paletti su valori dimostrati e quindi acquisiti, produce nuovi dubbi a un livello di indagine più profondo.

La domanda infatti non è posta nei termini logici corrispondenti alle premesse del libro. Dio non dice: "Non dovrei avere pietà di persone che si sono pentite, che sono tornate sulla retta via", ma "... di gente che non ha saputo distinguere la sua destra dalla sua sinistra". Dio non rivela a Giona il motivo, che qui ci aspetteremmo, che lo ha indotto a salvare Ninive, ma l'altro motivo, di carattere culturale, nei riguardi del quale si era posto il confronto tra Ninive e Israele. Sembra dunque che i due motivi siano intercambiabili. Chi non sa distinguere la destra dalla sinistra è facile e pronto a cadere nell'errore, ed è anche altrettanto pronto a ravvedersi. In ogni caso non può essere considerato pienamente responsabile dei suoi atti, dunque va assolto.

Tutto questo viene portato alla riflessione di Giona, una riflessione che rinnova tormento, non perché costituisce per lui una novità, ma perché suscita nella mente paragoni tra uomo e uomo, tra popolo e popolo; ma anche tra giudizio e giudizio: ciò che per l'uno può costituire assoluzione, per l'altro può essere condanna; e, soprattutto, il punto di separazione tra le due conseguenze opposte è molto difficile da determinare, e richiede analisi ancora più meditate.

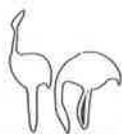
Il testo fa dire ai penitenti di Ninive: "*Mi iodea yashuv venicham*" (**chissà** che egli non ritorni sulla sua idea). C'è un'incertezza, un grado di indeterminazione (così come il profeta Amos dice: "*Ulai*", forse, il Signore potrà favorire il resto di Giuseppe).

Dice Martin Buber ("**La fede dei profeti**"): "Conversione umana e divina si corrispondono reciprocamente; non che si possa provocare questa attraverso quella (una tale magia etica è lontana dal pensiero biblico), ma - **chissà** - *ulai*". Ciò che può far affermare, ad un livello più superficiale di indagine: "*Lo ittachem derech Adonai*" ("Non è giusta - ma anche non ponderabile - la strada del Signore"), può diventare

vera giustizia ad un livello più profondo di analisi. E, spingendo questo concetto alle sue ulteriori conseguenze, si può considerare che l'uomo è comunque limitato, e, nonostante i suoi studi e le sue conoscenze, potrà sempre esistere qualche pensiero del Signore che supera la sua comprensione. Leggiamo in Esodo (33,19): "Accorderò grazia a chi vorrò accordarla ed eserciterò misericordia su chi vorrò esercitarla". Dunque da quella che sembrava la vera verità scaturiscono nuovi dubbi: ed il dubitare crea sofferenza, ma nobilita l'animo. Giona è sempre pieno di dubbi e forse proprio per questo è stato scelto.

Così nel giorno del Kippur, nel leggere il libro di Giona, quando la sentenza divina sembra dover porre **finalmente** sulle nostre azioni il sigillo della **certezza e della verità**, è giusto e doveroso che, accanto ai messaggi acquisiti e pienamente recepiti, nuovi dubbi si affaccino alla nostra mente, nuove necessità di studio e di conoscenza possano emergere nella ricerca di risposte a nuove domande. Abbiamo sicuramente imparato che l'amore e la giustizia divina si rivolgono a tutti i popoli, che l'interesse dell'uomo per una parte può essere provocato da nobili e retti ideali, ma questi non sempre si conciliano con il disegno universale di Dio, che è impossibile sfuggire alla Sua volontà, e questa può mutare in funzione del comportamento dell'uomo e tiene conto della diversità delle esperienze vissute; ed ancora che la tolleranza per chi è diverso costituisce un valido elemento di riflessione per l'inizio della *teshuvà* (del ritorno, della conversione)...

Abbiamo visto soprattutto che gli apparenti contrasti tra disegno universale e particolare, e tra verità e disponibilità al perdono, si integrano in un'unica visione di giustizia e di bontà. Ma quando questi principi sembrano chiari, l'indagine deve **perseguire sui modi** di applicarli: la ricerca non si arresta, non si può fermare, ma deve continuare ed affinarsi, nel tentativo di avvicinarsi sempre maggiormente a quella **verità e a quella giustizia universale**, che comprende ed integra in modo completo la *mid-dath addin* (giustizia) e la *middath rachamim* (misericordia).



*L'autore, direttore della rivista QOL, partendo dal presupposto che tra Bibbia e letteratura "si è sviluppata una sequenza ininterrotta di comunicazioni e di collisioni", fa una veloce verifica sulla influenza esercitata dalla storia di Giona su alcuni scrittori di questi ultimi secoli.*

## Giona nella letteratura

Secondo una felice espressione di William Blake, poeta e pittore inglese di fine '700, l'Antico e Nuovo Testamento sono "il grande codice dell'arte": una sterminata unità testuale che ha contribuito in maniera decisiva - a livello di linguaggio, miti, metafore, schemi e tipologie - al dipanarsi della cultura occidentale. Il critico letterario canadese Northrop Frye, nel suo volume intitolato appunto **Il grande codice** (1), sostiene opportunamente che il rapporto fra Bibbia e letteratura può essere inteso a vari livelli, e in modi diversi, se analizziamo la teoria estetica che emerge dalla Scrittura; se riflettiamo sul fatto che essa si autopone, a propria volta, come prodotto letterario ed artistico; e se, infine, la consideriamo come generatrice di letteratura ed arte, per cui occorrerebbe - sulla linea ermeneutica tracciata da P. Ricoeur ed H. G. Gadamer - cimentarsi con la sua "storia degli effetti" di senso (*Wirkungsgeschichte*).

In realtà è evidente come i due termini in questione - "Bibbia" e "letteratura" - non siano innocenti o neutri, ma complessi e, per di più, intrinsecamente "plurali"; sarebbe sufficiente considerare le differenze all'interno dei vari canoni delle tradizioni religiose ebraica e cristiana, e la difficoltà di definizione della letteratura in quanto sistema, nel suo statuto costitutivo.

"Tra questi due mondi, però - ha scritto G. Ravasi -, si è sviluppata una sequenza ininterrotta di comunicazioni e di collisioni, sia perché la Bibbia stessa si autopresenta come prodotto letterario, dotato di una specificità, sia perché la letteratura di tutti i secoli si è ripetuta-

tamente abbeverata alla simbologia biblica come al suo referente principale" (2).

Il presente contributo intende verificare ad un primo, elementare livello, le straordinarie potenzialità di quest'ultimo assunto, applicandolo alla storia meravigliosa di Giona profeta: nella consapevolezza che, com'è stato notato, "la figura del profeta che si sottrae all'incarico avuto da Dio, che riconoscendo la propria colpa di fronte al pericolo causato ad altri è pronto a dare la vita, che viene salvato in modo mirabile nel ventre del pesce, e che infine s'indigna di fronte alla grazia di Dio che mostra misericordia verso i peccatori penitenti, ha sempre offerto molteplici spunti per rielaborazioni letterarie svariate" (3).

Ripercorriamone alcune, sia pur brevemente. A partire da quel vero e proprio "doppione" di Giona che risulta essere, ad una attenta lettura, il **Robinson Crusoe** di Daniel Defoe (edito nel 1719).

Il primo viaggio di Crusoe, che si conclude col naufragio della sua imbarcazione al largo della rada di Yarmouth, è infatti il parallelo del primo tentativo, fallito anch'esso, da parte del profeta ribelle, di raggiungere Tarsis (Gio 1,3). Per questo egli al modo di Giona - viene messo alla prova; e, in seguito, avendo Crusoe disobbedito agli ordini del padre imbarcandosi, il comandante della nave, saputo, ipotizza: "Forse tutto ciò ci è accaduto a causa tua, come Giona nella nave per Tarsis".

Ma viene anche ripreso, nel **Robinson**, il tema della "Sukkah", della capanna di frasche nell'isola deserta (cfr. Gio 4,5), in cui trova ri-



paro, talora lamentandosi della crudezza della sua pena, talora ringraziando Dio per essere scampato ad un terribile pericolo; e il suo grano cresce miracolosamente, quasi come il *qiqayon*, il ricino cresciuto in una notte per la gioia di Giona e l'indomani altrettanto rapidamente avvizzito (4).

Un secondo riferimento. Negli anni in cui era seminarista insofferente alle regole, Carlo Lorenzini - che assumerà lo pseudonimo di Collodi - deve aver studiato questa storia, che sembra in parte riflettersi nelle **Avventure di Pinocchio**, pubblicato a puntate sul "Giornale per i bambini" tra il luglio 1881 e il gennaio 1883.

Così come Giona aderisce alla richiesta divina dopo aver abitato nella "prigione sottomarina", allo stesso modo è nel ventre di un enorme pesce-cane che Pinocchio incontra di nuovo, finalmente, il padre. E' il penultimo atto delle sue peripezie, prima della definitiva trasformazione in ragazzino dopo una serie di avventure e di continue provvisorie metamorfosi.

Tutto era cominciato il giorno in cui Pinocchio, invece di recarsi a scuola, scappa allo spettacolo dei burattini; ne seguono i fatti ben noti: l'incontro con la Volpe e il Gatto e con la Fata, la trasformazione in ciuchino, la successiva esibizione in un circo, la nuova trasformazione in burattino. Poi, finalmente, il risolutorio ritrovamento del padre, nel luogo più insolito e meno immaginabile, nel ventre scuro di un pesce, dove tutto può finire o aprirsi ad una assoluta novità: una sorta di "discesa agli inferi" omologa - come quella di Giona - alle storie antiche che narrano della discesa dell'eroe nelle viscere della terra per sconfiggere le forze del caos.

"Il pesce inoltre - è stato scritto - con le sue connotazioni di vita e di fecondità, rafforza l'analogia con il ventre materno e acquista un significato radicato nelle misteriose origini della vita. Gettato nell'oceano dai marinai, Giona ritorna alla fonte stessa dell'esistenza" (5). E di un "complesso di Giona e della balena" ha parlato, significativamente, lo psicanalista Jung (6).

Ma passiamo ad una poesia di Dietrich

Bonhoeffer, intitolata semplicemente **Giona**: opera dunque non di un poeta "di professione", bensì di un teologo luterano cosciente del fatto che la letteratura può risultare un buon canale per fare teologia, e riflettere con potenzialità insospettabili - alla luce della Parola di Dio - sugli avvenimenti degli uomini (7).

L'occasione gli deriva dall'aggravarsi della sua condizione, quando - nel settembre del '44 - è rinchiuso nel carcere militare di Tegel, dopo la scoperta di alcuni documenti compromettenti da parte della Gestapo. All'inizio di ottobre Bonhoeffer rinuncia al suo progetto d'evazione e il giorno 5 compone la lirica, poco prima di essere trasferito in un sotterraneo della prigione della Gestapo, nella Prinz-Albrecht-Strasse, e sottoposto ad una nuova serie di pesanti interrogatori. Per questo egli fotografa Giona nell'istante in cui i marinai della sua nave, diretti a Tarsis, coi "loro sguardi d'orrore", stanno pregando per ottenere la salvezza dalla tempesta improvvisamente scatenatasi:

*"Voi eterni, benigni, adirati dèi  
aiutateci, o dateci un segno, che ci indichi  
colui che vi ha offeso con un segreto peccato,  
l'assassino o lo spergiuro o lo schernitore,*

*che a nostro danno nasconde il suo misfatto  
per il misero tornaconto del suo orgoglio."*

La risposta del profeta è pronta:

*... Quello sono io.  
Io ho peccato davanti a Dio. La mia vita è perduta.  
Allontanatemi da voi. Mia è la colpa. Dio è in collera con me.  
..."*

Il messaggio è chiaro: Bonhoeffer ravvisa in Giona, nel suo consegnarsi volontariamente all'equipaggio pagano, l'incarnazione del coraggio morale di accettare il proprio destino di morte, in funzione di una salvezza collettiva.

Vengono evidenziate, così, la sua funzione di capro espiatorio, a fronte di una colpa sconosciuta e misteriosa, nonché la perdizione finale, col "C'era laggiù il mare" dell'ultimo ver-

so; mare che, nella tradizione ebraica, rappresenta com'è noto la massima concentrazione dell'incognito e del temibile. Il teologo, non casualmente, tace in merito al "lieto fine" del testo biblico, sorvolando sulla soluzione delle avventure di Giona: per tagliarne la storia nell'ottica del capro espiatorio.

Elie Wiesel, scrittore ebreo apolide, già premio Nobel per la pace, sposta una simile prospettiva, interpretando le vicende del "buffone tragico" (l'espressione è di A. Neher) (8) come un breve romanzo, ben più complesso di quanto non appaia a prima vista (9). Certo, Giona si presenta "goffo", e "tutt'altro che fortunato", più uno spostato che un eroe: anzi, per molti versi, il prototipo vero e proprio dell'antieroe.

Infelice, indesiderato a casa e altrove, si sente inutile, superfluo e colpevole; per tutto questo, e per altro ancora, egli appare a Wiesel - in ultima analisi - la metafora della condizione di "straniamento" cui è condannato l'ebreo; consapevole della propria diversità, così come della propria impotenza di fronte alle miserie umane. Davvero un profeta "minore", il profeta del pover'uomo: ma degli altri si ricordano le parole, non la vita. Di lui, l'esatto contrario. "C'è mai stato - giunge a domandarsi un profeta più frustrato di lui nella Bibbia?". E se la risposta, naturalmente, è retorica come l'interrogativo, ciò non significa che quanto accade a Giona e attorno a lui non sia decisivo, per il pensiero ebraico. Due temi, in particolare, vengono messi in luce: da una parte, il motivo del pentimento; dall'altra, quello dell'universalità del messaggio biblico.

Il pio ebreo, leggendo i quattro brevi capitoli del libro, quasi un dramma di Cechov, fa in effetti memoria che il destino non è inesorabile, né le sue decisioni irrevocabili; che l'uomo non è solo un giocattolo il cui funzionamento è predeterminato, e che il suo legame con l'infinito gli assicura l'accesso a infinite possibilità. La *teshuvah* (conversione) è un atto di coscienza, di disponibilità a prendere posizione e assumere le proprie responsabilità in vista del futuro: così neppure Ninive è spacciata, coi suoi abitanti e persino gli animali! (10).

In secondo luogo, se altri inviati di Dio pri-



ma di Giona si erano rivolti alle nazioni, egli è l'unico che ha per missione quella di servire esclusivamente altri popoli. Il suo compito, commenta Wiesel, è di recare un messaggio di liberazione ai non ebrei, pur senza abbandonare la sua gente, la sua identità e la sua fede: "Paradossalmente, Giona l'ebreo, alla fine, salva Ninive, così come la nostra generazione può essere chiamata a salvare un mondo colpevole. Alcuni di noi sentono che soltanto ricordando ciò che è stato fatto al popolo ebraico il mondo può alzarsi dalla catastrofe" (pag. 123).

In questo senso, il Giona wieseliano è un umanista e un pacifista come pochi nella Scrittura: sconfitto dalla vita, umiliato da Dio stesso, questo "uomo senza qualità", benché scelga la disperazione per se stesso e per gli altri, sentendosi spesso inutile e persino colpevole, pensa agli altri prima di pensare a sé. Egli sceglie la vita, sebbene piena d'angoscia, per impedire agli altri di morire.

Assai bello, infine, mi pare il ritratto di Giona tracciato dal giovane autore napoletano Erri De Luca nel suo **Una nuvola come tappeto** (una sorta di teologia biblica narrativa, animata da una severa passione filologica), nel paragrafo a lui dedicato, **L'ultimo riparo** (11). L'appellativo che meglio caratterizza il Giona di De Luca (la cui vicenda egli ritiene "tra le più rinomate della Bibbia, grazie a tre giorni e tre notti trascorsi nella pancia della balena") è senz'altro "taciturno": taciturno e silenzioso di fronte alla parola divina che pure gli viene profusa in abbondanza.

I suoi giorni sono segnati; ed egli ne è consapevole, poiché tale parola piantata in lui non gli darà tregua e sarà come il vento e il verme che gli causeranno l'ultima pena, fino ad apprendere "che sottrarsi alla propria missione non procura salvezza, mentre l'assumerla è il solo azzardo che vale la pena di correre" (pag. 105).

La sua resistenza, però, è senza posa: per ben tre volte Dio lo interroga ed egli rifiuta di rispondere, tanto che solo la conclusione del libro risparmia al Creatore l'ennesima reazione silenziosa della creatura, unico esempio nell'intera narrazione biblica. La tristezza del profeta cresce col passare del tempo: ma a



Giona - sostiene De Luca - non rincresce tanto la catastrofe annullata contro Ninive (secondo l'esegesi più consueta), bensì il destino di *utensile di Dio*: "Era dunque per questo che doveva essere braccato per terre e per mari, essere estratto dalla sorte, abbandonato ai flutti e alle tenebre del mostro: tramutarsi in profeta di eventi sospesi" (pag. 108). Il successo conseguito, l'ascolto ottenuto risultano così una sorta di beffa per la sua vita schiva, strappato ad un andamento anonimo e muto per divenire un vano messaggio, proclamato involontariamente da uno zimbello delle imponderabili procedure della giustizia celeste.

Nel complesso, da questo assaggio di "storia degli effetti letterari" - certamente parziale - si possono cogliere in ogni caso alcune coordinate della lettura plurale della figura di Giona: verrebbe da dire, parafrasando un commento di G. Ravasi a Qohelet, che abbiamo incrociato una minuscola sezione dei "mille Giona".

Come riflessione sulla condizione ebraica, caratterizzata dalla differenza, dal paradosso e dal silenzio, Giona rappresenterebbe in stretta consonanza con Abramo, Giobbe e persino il re persiano Ciro - il grande codice della "profezia straniera": e addirittura, nella tradizione cristiana, una figura cristologica, se è vero che Gesù di Nazareth, nella sua missione, si presentava ai suoi come colui che non aveva neppure un luogo dove posare il capo; e che, parlando alle folle, descriveva la propria generazione come una generazione malvagia, alla quale non sarà dato alcun segno se non "il segno di Giona" ("Poiché come Giona fu un segno per quelli di Ninive, così anche il Figlio dell'uomo lo sarà per questa generazione", Lc 11,30).

Fu lo stesso Gesù, dunque, a inaugurare la *Wirkungsgeschichte* di Giona, rileggendo la propria storia in controtuce a quella del "profeta taciturno", capro espiatorio prima di lui e della sua morte in croce: capostipite dei "mille Giona", dunque, che hanno attraversato i canali della cultura occidentale.

#### Note:

1) Frye N., **Il grande codice. La Bibbia e la letteratura**, Torino, Einaudi 1986.

2) Ravasi G., voce *Bibbia e cultura* in Girlanda A. - Ravasi G. Rossano P., **Nuovo dizionario di teologia biblica**, Paoline, Casale M. 1988, pag. 169. Per uno sguardo introduttivo complessivo ai principali nodi del rapporto letteratura/Bibbia (e teologia), mi permetto di rimandare ai miei **Letteratura e teologia**, in *REGNO-ATTUALITÀ* n. 10 (1992), pagg. 324-326 e **Il seme biblico nel solco della letteratura**, in *CONFRONTI* n. 11 (1992), pagg. 27-29.

3) Bocian M., a cura, **Grande dizionario illustrato dei personaggi biblici**, Piemme, Casale M. 1991, pag. 276.

4) Cfr. Fisch H., **Un futuro ricordato**, Bologna, Il Mulino 1988, pag. 183.

5) Lacoque A. - Lacoque P. - E., **The Jonah Complex**, John Knox Press, Atlanta 1981.

Scrive il collodiano Renato Bertacchini: "Circa l'esser bevuto dal Pesce-cane, oltre all'indubbia ragione antropologica del "regressus ad uterum", l'episodio inventato dal Collodi comporta la gulliverizzazione del "contenuto" all'interno di quel mostruoso "contenente" che è il corpo del Pesce-cane" (Bertacchini R., **Il padre di Pinocchio: vita e opere del Collodi**, Milano, Camunia 1993, pag. 263).

6) Jung C. G., *Simboli della trasformazione*, in **Opere**, vol. 5, Boringhieri, Torino 1970.

7) Bonhoeffer D., **Resistenza e resa**, Paoline, Cinisello B. 1988, pag. 483.

8) Neher A., **L'esilio della parola**, Marietti, Casale M. 1983, pag. 164.

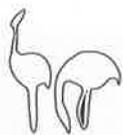
9) Wiesel E., **Cinque figure bibliche**, La Giuntina, Firenze 1988, pagg. 105-125.

10) Non è estranea a Giona, infatti - annota lo stesso Wiesel - una certa vocazione ecologista (pag. 106).

11) De Luca E., **Una nuvola come tappeto**, Feltrinelli, Milano 1991, pagg. 103-111.

PARTE TERZA

# Riscoprire la fede



*"Il Dio assente non è l'oggetto delle discussioni nei circoli intellettuali dei filosofi, ma è l'inquietudine che affiora nella vita dei giusti che portano nella loro carne l'antica domanda: <<Dov'è tuo fratello?>> (Gen 4,9)".*

*L'autrice, religiosa e teologa, da poco partita per l'America Latina alla ricerca di Dio tra i fratelli senza nome e senza voce, lascia in questo articolo una sorta di testamento e di provocazione.*

## Parlare di Dio a partire dagli assenti della storia

**"La docilità nella fede ci conduce al di là delle nostre risorse..."**

La chiave di lettura, che sostiene questa traccia di riflessione, non scaturisce dalla provocatoria domanda dei filosofi sull'esistenza o assenza di Dio nella storia, e nemmeno dalla ricca apologetica sostenuta dai teologi nel tentativo di dare una risposta. La realtà che provoca questi pensieri, e che ci sospinge ancora a ridisegnare con timide parole alcune intuizioni, è l'eloquente silenzio che avvolge la vita di tante donne e tanti uomini e di interi popoli nel nostro mondo. Scoprirci inermi davanti al violento parto, che l'umanità conosce e prova nel suo anelito di vita, è ciò che ci provoca a pensare ancora e a cercare non solo l'Assente, ma gli assenti della storia.

Parole non udite, gesti nascosti, quasi caduti nel vuoto se la sollecitudine divina non li avesse raccolti, se cioè Colui che sembra essere ancora lontano dalla quotidianità dell'umanità non venisse testimoniato proprio da questi anonimi di tutte le epoche: un Dio occupato a sostenere le lunghe attese e iniziative dei giusti.

**Il canto della fede: "Come sei bella amica mia..." (Ct 4,1).**

Come amanti in ricerca dell'amore, scrutiamo la storia per riscoprire la sua bellezza

da tempo trafitta, e percepire la sua pace. Raccogliamo la fede che riposa sulle labbra di molte donne e molti uomini che scandiscono il loro cammino con il passo solenne della fame e sete di giustizia e liberazione. E' da queste indescrivibili vite, ignote a molti, che impariamo a pronunciare il nome di Dio. E' dai corpi profondamente provati, così da sembrare sospinti "oltre le loro risorse", come scriveva Ilario di Poitiers (1), che impariamo a riconoscere l'inesprimibile gemito dello Spirito, ospite delicato e nascosto nella storia.

E' a partire da questi testimoni di Dio che proviamo a parlare di Lui anche quando la quotidianità lo vela. Il Dio assente, a partire dall'assenza di tanti dalla scena della storia.

C'è una parte di umanità che non consideriamo, della quale non contiamo né la vita, né la morte, mentre Dio conta i passi, le lacrime e il dolore (Sal 56,9). Così come c'è una parte della creazione, quella non adatta per comprare o vendere, che noi non percepiamo mai e che è ricordata solo da chi vive lo stesso abbandono e torna a sentirla viva e la riconosce. In questa consapevolezza che sottende il silenzio, Dio è descritto dagli abbandonati come "padre della pioggia", "madre della rugiada", del vento, del mare, dell'insignificante animale selvatico di cui Lui stesso conta i giorni del parto (Gb 38,39), o del mostro marino che, all'insaputa di tutti, resta a giocare nel mare (Sal 104,26).



Così, il Dio assente non è l'oggetto delle discussioni nei circoli intellettuali dei filosofi o della oziosa curiosità di chi si può permettere di evadere da contesti reali, ma è l'inquietudine che affiora nella vita dei giusti che portano nella loro carne l'antica domanda: "Dov'è tuo fratello?" (Gen 4,9).

Dov'è più di metà dell'umanità, mentre altri imbandiscono le tavole delle trattative e i banchetti dell'economia e del libero mercato? Dov'è l'esperienza di donne e uomini, grandi e piccoli, che sostiene da basso l'ascesa dei sapienti, le loro scoperte e i loro commerci, manodopera invisibile nel corso della storia? Dove sono tutti costoro?

Anche la sapienza dell'antico libro sacro mette in luce queste presenze; gli assenti sono l'inquieta sollecitudine divina da sempre: Egli sembra svelarsi attraverso di essi. Sono loro il sacramento di questa passione di Dio "in un mondo senza Dio", come scriveva Dietrich Bonhoeffer, dove "non è permesso il tentativo di camuffare in qualche modo l'essere-senza-Dio del mondo; dove si è chiamati a vivere *mondanamente*, e proprio così a partecipare alla "sofferenza di Dio" (2). Questi testimoni sono coloro che non hanno fatto di Dio una immagine (più simile ad idoli d'oro che ad esseri viventi).

Ma più la cultura predominante non vede e non conta questi anonimi della storia, più si fa forte la domanda che anche il mondo borghese rivolge a Dio: "Dove sei?". Questa non è la domanda dell'ateo, ma del credente, di colui che è provato dalla debolezza; scandalo che la storia degli affaticati non permette di dimenticare. Chi domanda al giusto: "Dov'è il tuo Dio?" è colui che avanza insieme tra la folla (Sal 42,5), verso il tempio. E' la domanda di chi si avvicina ad un luogo sacro, che vorrebbe come luogo sicuro, riempito da un canto polifonico ma pulito, privo di ogni stonatura, gemito e lamento.

In quest'ottica Dio è pensabile solo assente, solo da aspettare in un tempo futuro, e mai da cercare tra i suoi compagni crocefissi. Il Dio assente è, molte volte, il Dio che giustifica gli animi borghesi, le nostre imprecise iniziative; è un Dio che possiamo permetterci di pensare al di fuori di ogni parte, né con gli oppressi, né con gli oppressori.

## La vita nascosta.

In questa ottica di lettura ci sembra importante interpretare il linguaggio, non intendiamo infatti sottovalutare la problematica dell'assenza di Dio, banalizzarla con osservazioni sempliciste, ma piuttosto rimettere in luce questa antica inquietudine che la storia si porta dentro, e ci sembra di doverlo fare a partire da contesti reali, dall'emergere sempre più autorevole di un'umanità che si impone con la sua sofferenza, il suo lamento e anche la sua inesprimibile attesa. E' in questa storia che intuimo come intimamente unito il Dio che molte volte chiamiamo assente, "rivelatosi" volutamente in questa condizione umana che da sempre Egli ha sostenuto come l'immagine del suo volto, nella passione della Trinità: "essere uno" perché tutti siano uno nei tempi nuovi (Gv 17,22-23) e si ricostituisca l'armonia-pace che trasfigura la bellezza crocifissa.

"Nascosto", dunque, non perché disprezza la vita e la nostalgia dell'umanità e della creazione in attesa (Rm 8,19ss.) o perché osserva e gestisce da lontano il cammino della storia. Egli è nascosto in questa economia di passione profonda; disceso con gli oppressi e gli umiliati (Is 57,15), intimo conoscitore della precarietà di questa umanità, occupato a contare i capelli del capo (Lc 12,7) e a sostenere il movimento dei passeri (Lc 12,6). Nascosto perché la creazione è preziosa in questa delicata precarietà, rivestita da Lui stesso, nei gigli del campo più belli di Salomone, o negli uccelli del cielo (Mt 5,26-32).

**"Sei tu colui che deve venire o dobbiamo aspettare un altro?" (Mt 11,3).**

Quando Egli si vuol far riconoscere, rimette in luce gli assenti della storia: "Andate e dite..." (Mt 11,5-6): dite che i volti degli sconosciuti risplendono e la loro iniziativa ha un posto in questa storia dei potenti.

**"Signore, quando mai ti abbiamo veduto...?" (Mt 25,37.44).**

La domanda della assenza di Dio nella quotidianità della storia ci sembra partire da

questa esistenza piena di rapporti, di incontri di persone e di popoli non riconosciuti. Una vita fatta di domande, di attese imploranti: accoglienza, compagnia, liberazione.

"Quando mai ti abbiamo visto...?", dicono insieme i giusti e gli ingiusti; tutti pensano che Lui non ci sia e non stia là dove vivono gli inquieti affamati e assetati di giustizia e di pace, coloro che portano nella carne i segni della disarmonia. Tutti sembrano essere provati dallo stesso dubbio, chi serve la storia e chi non la serve.

Ma Egli non è l'idolo che ha bisogno di essere riconosciuto, adorato, mentre aspetta l'offerta, l'olocausto della vita di qualcuno. Egli vuole che la storia si riconosca abitata, che nessuno sia assente dalla sollecitudine dell'altro in questo cammino di liberazione. Il Dio di Gesù Cristo è il Dio che provoca a questo amore, al di là di ogni calcolo, gioco di causa ed effetto. Solo il tempo e i luoghi vissuti in questa intensità di incontro sveleranno il Volto e i volti, e solo qui si illuminerà la presenza (1Gv 3,2), la sua non assenza, intima partecipazione al parto lungo dell'umanità e della creazione.

Nella quotidianità ci sembra che le due ricerche ("Dov'è il tuo Dio?" e "Dov'è tuo fratello?") si intreccino. Esse aprono il cammino verso una intuizione più che verso una risposta: colui che cerchiamo è il Vivente e lo possiamo solo incontrare tra i viventi di questa nostra storia. Ed è tra di essi che cerchiamo il nome nascosto di Dio, percepiamo la sua umanità, raccolta e nata da donna; nata sotto la legge (Gal 4,4).

In questa economia il volto di Dio e i volti dei viventi vanno ricercati insieme. Custodire e curare profondamente i vivi è implorare la sua presenza, come canta Ireneo di Lione: "La gloria di Dio è l'uomo vivente" (3), è "cogliere il mistero del Volto di Cristo e dargli un nome che ne fissi il Volto (...): Maschera ancestrale, dallo sguardo trasparente all'invisibile divino, dal volto unico del Capo-Servo, filo infrangibile che ci lega al dono del Padre, fondatore



dei fondamenti del mondo. Maestro della Parola che inizia gli uomini, custode dei segreti del Regno, che porta il Nome dei nomi conosciuti da Dio" (4), come canta la sapienza africana.

Questi "nomi" si impongono agli occhi di chi scruta la storia per "vedere un Dio" che non si può scorgere senza morire d'amore e incrociare lo sguardo con quello dell'umanità e della creazione e tornare ad intonare l'antico cantico, che ha sospinto Dio stesso ad unirsi ad esse: "Come sei bella amica mia, come sei bella..." (Ct 4,1).

Antonietta Potente

**Note:**

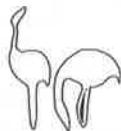
- 1) Ilario di Poitiers, **Pregchiere dei primi cristiani**, Milano 1962, p. 268.
- 2) Dietrich Bonhoeffer, **Resistenza e resa**, Milano 1969, p. 266.
- 3) Ireneo di Lione, **Adv. Haer.**, IV, 20, 7.
- 4) Anselme Titianma Sanon, **Gesù Maestro d'iniziazione**, in **CRISTOLOGIA AFRICANA**, Milano 1987, p. 146.

## La pace ha molti colori.

**Quello della giustizia, del dialogo, della cooperazione, dell'ecumenismo, del pluralismo tra le culture e le fedi**



Confronti: abbonamento annuo lire 50.000; semestrale lire 28.000.  
Una copia lire 6.000. Versamento sul ccp n. 61288007  
inistato alla coop. Com Nuovi Tempi, Via Firenze 38, 00184 Roma.  
Telefono 06/4820503, fax 4827901.



*Anche se l'annuncio di Gesù è carico di speranza, la sua esperienza storica termina con la condanna a morte. Così l'uomo di fede è costretto a vivere nella contraddizione "del presagio della sconfitta e della promessa di una nuova nascita". Come al tempo degli apostoli.*

## Credere nel tempo della desolazione

Penso sia impossibile definire lo stato della fede come si potrebbe fare per l'adesione a un'idea, a un partito, alla stessa religione cristiana che assume la fede come virtù teologale. E' presumibile che un praticante sia uomo di fede, ma non è possibile sapere se e fino a che punto lo sia. Per lo più parliamo della fede, della presenza o assenza della fede, sulla scia di una considerazione sociologica, guardando i comportamenti dei singoli o l'influenza di una istituzione religiosa, delle sue manifestazioni pubbliche, dei suoi dettami etici, quanto influenzino la società e gli ordinamenti di questa.

Andare più in là non tanto è difficile, quanto impossibile. Nessuno in realtà è in grado di dire se la secolarizzazione che ha pervaso le società moderne dopo il distacco dalla egemonia culturale della chiesa cattolica e, più in generale, delle chiese cristiane, abbia comportato una perdita complessiva del "sensus fidei"; se viceversa la Grazia continui ad operare dove non siamo in grado di riconoscerla; o se siamo nella condizione dubitativamente suggerita da quel misterioso interrogativo di Gesù: "Ma al suo ritorno, il Figlio dell'uomo troverà ancora la fede sulla terra?".

Il mondo che ci circonda indubbiamente ci appare, e spesso si dichiara, incredulo. Di più, tutta una tendenza diffusa e forte del pensiero moderno non solo vuol prescindere dalla fede ma è profondamente diffidente nei confronti della stessa verità. Fino a considerare un pericolo per gli uomini, cercarla nella presunzione che sia attingibile. Non dico la verità nel senso statico di verità piena, totale, incondizionata e data per sempre, ma neppure la verità come traguardo, come entità che si svela nel cammino storico e che tuttavia riguarda l'intera comunità uma-

na, che è una, anche se mai piena.

Si arriva a ritenere la verità un pericolo per la libertà. L'idea stessa della verità sarebbe alla radice dei fondamentalismi, della incomprendimento fra gli uomini, delle guerre ideologiche o di religione: le quali ultime quasi sempre, lungi dall'esser guerre in nome della verità, sono guerre per le passioni o gli interessi che si fanno schermo della verità.

Ancora, a proposito della fede, di là dalle posizioni di chi vuole apprendere il proprio tempo con il pensiero e teorizzare la condizione presente, si constata una diffusissima indifferenza. Non solamente l'uomo comune è sempre meno coinvolto nei discorsi sui massimi sistemi; ma anche il pensiero degli uomini religiosi, degli stessi teologi, raramente appare interessato alla astrazione delle cose supreme, quelle per cui disputavano i padri della chiesa, i grandi dottori medievali, ma anche i cristiani del '600: basti pensare a Pascal. Solo che allora non era in discussione la visibilità della chiesa nella sua dimensione istituzionale, culturale, storica.

Preciso che queste righe sono per me come una riflessione a voce alta, senza alcuna competenza storica o teologica. Quando tuttavia leggo (in una dimensione giornalistica per sé poco idonea all'approfondimento) che "l'uomo contemporaneo si trova nella impossibilità di credere; ma certo non di illudersi di credere", e che "la fede cristiana non ha futuro nella storia" (così Sergio Quinzio - un credente, dunque - su **Il Corriere della Sera** del 5 febbraio scorso), mi chiedo se non sussista un certo equivoco che alimenta un tale pessimismo. Probabilmente è vero che l'attuale ragione, l'attuale cultura cristiana non è in grado di "pensare Dio dopo Auschwitz", è cioè in una condizione di afasia.

Ma "pensare Dio" ha un rapporto solo indiretto, mediato con la fede. Pensare Dio non è un atto di fede; è una riflessione sull'atto di fede. Ed è parimenti vero che riflettiamo poco su questo momento essenziale della condizione umana e che, nel migliore dei casi, siamo più preoccupati dell'etica, dei comportamenti, delle istituzioni sociali in rapporto alla religione, che non alla fede per sé.

Tuttavia non possiamo dimenticare una circostanza. I primi chiamati furono ignoranti pescatori di Galilea. La fede degli apostoli era la fiducia in una persona che successivamente si sarebbe manifestata come l'eletto, il Figlio di Dio, nella sconfitta della Croce. Il primo sapiente, il primo teologo convertito fu Paolo di Tarso che, secondo tradizione, ebbe bisogno non solamente che i primi chiamati fossero già trasformati dalla Pentecoste, ma anche di un particolare, straordinario evento personale di Grazia. La cervice dell'uomo di cultura è più refrattaria, e non da oggi. Pertanto, per misurare la fede occorrerebbero una sapienza, un discernimento degli spiriti in grado di penetrare i cuori: e questo non ci è dato, o è dato solo rarissimamente.

E' vero peraltro che la fede di quei primi discepoli dette avvio a un moto che trasformò anche la storia profana; acquistò una sua visibilità che è entrata negli eventi del mondo, dando vita a una chiesa, e poi ad un'era cristiana, a una potenza che ha inciso sul modo di essere e di pensare degli uomini, che ha conosciuto una complessa parabola, talora indegna, ma non tutta indegna, e che oggi appare profondamente compromessa, lontana, comunque irripetibile. Può essere che in questo senso la "visibilità della fede" abbia poca storia.

E questa è forse la tentazione difficile da superare. Sappiamo che la predicazione di Gesù si risolse in una sconfitta storica. Ma non siamo in grado di misurare appieno il senso di quella sconfitta che pure è la ragione della elevazione del nome di Gesù sopra ogni altro nome, è la sua gloria, come si dice un po' ritualmente. Nello stesso tempo, però, noi riteniamo, anzi crediamo, che, se il mondo mondano è stato relegato nelle mani del maligno, il mondo creato attende, con trepidazione, nei dolori del parto, secondo la stupenda immagine paolina, il giorno della nuova nascita.

La storia di Dio si intreccia alla storia



dell'uomo. L'umanità è una manifestazione della storia di Dio *per speculum et in enigmatè* (come in uno specchio e in modo enigmatico). Una tale convinzione che impegna i cristiani, ma anche tanti che cristiani non sono, fino al sacrificio di sé per altri uomini, per i "fratelli", è un segno dell'amore di Dio per gli uomini, è un indice della perdurante paternità; costituisce quei "prolegomeni alla fede", più di quanto non lo fossero le antiche dispute filosofiche e teologiche che oggi interessano molto meno perché si è spenta, fin quasi ad affievolirsi, la visibilità della chiesa, cioè del popolo e dei suoi pastori, nei suoi connotati fondativi: vale a dire *la testimonianza* (il martirio), *la diaconia* (il servizio universale), *la missione* (l'annuncio).

L'uomo di fede vive perciò nel presagio della sconfitta e nella promessa di una nuova nascita. Il cammino storico è segnato da questa contraddizione che deve aver attanagliato il cuore degli apostoli alla vigilia della croce, sino al tradimento di Pietro. In questa contraddizione, spesso diventiamo "satana" agli occhi di Dio, quando non siamo troppo tiepidi per diventare "satana". Certamente, se ci misuriamo ai giganti, la nostra fede è povera, poverissima. E questo fa sì che la fede sia anche poco "visibile", che non sia lievito nello sforzo di possedere la terra, che ci appaia o sia sopraffatta dalla incredulità della cultura, dei costumi, del modo di vita contemporanei. Un mondo che, anche per l'infedeltà dei cristiani, cerca altre vie, pur non avendo cessato di inseguire l'Assoluto, spesso prevaricando il proprio limite.

Sotto il profilo della fede, il nostro tempo può apparire, proprio nell'Occidente "cristiano", come una terra desolata. La sensazione sgradevole è che si debba ancora partire dagli inizi. Che cosa vuol dire? L'auspicio, se è accettabile la formula predicatoria, è duplice. Che la fede ringiovanisca in questo corpo invecchiato come incontro fiducioso con la verità che non è una astrazione, ma la persona stessa di Gesù, è la sequela della Via che conduce alla Vita. E, in pari tempo, di fronte alla storia che è stata affidata alle nostre mani, che è retaggio di tutti gli uomini, riprenda lo sforzo di pensare e lavorare per superare le progressive sconfitte nel cammino verso la nuova nascita.



*Le varie interpretazioni e riletture della Bibbia, sostiene l'autore, biblista e saggista, hanno finito per "distruggere il testo". Non l'esegesi, ma l'esperienza di fede (che, sola, permette la continuità con l'esperienza fondante il cristianesimo) aiuta alla comprensione della verità rivelata, che pare ridursi al "grande mistero": nell'incarnazione di Gesù Cristo viene introdotto un mutamento inaudito non solo nella storia, ma nello stesso Dio; "Dio non è più l'assoluto..., ma è il relativo, ciò che c'è di più umile, debole, sofferente, transeunte, mortale".*

## Il Dio che si fa sofferenza

La fede cristiana è diventata, attraverso i secoli, molte cose diverse, confuse e non di rado incompatibili. Questo succede, comunque, di ogni vita e di ogni cosa che accade nel mondo. Una decina di anni fa ho scritto, in **La croce e il nulla**, che "la fede cristiana, se riusciamo a disseppellirla da sotto le eterogenee montagne che da duemila anni l'hanno ricoperta, è fede nell'assoluto che si fa relativo".

Un primo problema è quello che pone l'inciso. Possiamo davvero, noi che veniamo duemila anni dopo, disseppellire la fede da tutte le letture, traduzioni, interpretazioni della Scrittura che in un così lungo periodo di tempo si sono venute sovrapponendo al messaggio originario? Possiamo davvero noi, così ermeneuticamente consapevoli e smalzati, conoscere ciò che una volta era, tornare ad esso rivivendone il senso autentico che ebbe allora?

Non pare possibile. Ma non mi pare neanche possibile, né serio, pensare che tutte le eterogenee letture, traduzioni, interpretazioni che da allora si sono succedute, garantiscano la sostanziale permanenza del significato che il testo aveva all'inizio, e che rappresentino anzi un approfondimento dei suoi inesauribili, perché divinamente rivelati, contenuti, un continuo arricchimento della comprensione che gli uomini possono averne.

In che direzione va tutto questo millenario processo di riletture e reinterpretazioni? Il commento, l'interpretazione della Scrittura, sono un dato non solo rilevante ma essenziale della tradizione ebraica. Ma lì, intanto, non era

presente il criterio storicistico che continua a sussistere, sebbene in incognito, anche nelle nostre più sottili problematiche ermeneutiche: le interpretazioni successive non rappresentavano necessariamente un progresso, non avvicinavano necessariamente, di grado in grado, a una conoscenza sempre più profonda del testo. Le diverse interpretazioni coesistevano affiancate, e la loro diversità o anche contraddittorietà era sentita, ma anche patita, come segno dell'insondabilità delle parole di Dio, di cui nessuna interpretazione poteva toccare il fondo. Ma l'ipotesi, anzi la certezza di fede, che sarebbe venuta, con il tempo messianico, la piena e perfetta rivelazione del senso delle Scritture, dava un significato alla pluralità, per altro aspetto disperante, delle molteplici e contrastanti letture.

Tolta l'attesa escatologica di un senso ultimo e definitivo di cui le diverse interpretazioni sono tutte approssimazioni parziali e inadeguate, la nostra prospettiva ermeneutica si apre, in definitiva, sul non senso, consuma il testo, mostrando come si possa leggerlo in infiniti modi, e quindi in nessun modo.

Di fatto, la Scrittura, scrutata lungo tanti secoli con tutti i microscopi sapienziali, teologici, dogmatici, letteralistici, metaforici, allegorici, simbolici, mistici, filosofici, filologici, storico-critici, scientifici, sociologici, estetici, psicologici e psicoanalitici, strutturalistici ed ermeneutici, si è, per noi, consumata. L'esegesi ha finito per distruggere il testo.

Come si può, se si può, "tornare indietro"?



In realtà non si può tornare indietro, ma si può pensare di "estrapolare", per così dire, quale dovesse essere il senso originario. Si tratta di una lettura che presuppone, anziché l'avanzamento nel tempo della conoscenza dei testi, il suo drammatico impoverimento, e quindi di riuscire a intravedere come potevano risuonare, in coloro che ascoltavano parlare Gesù, le sue parole, e poi di misurarne, per quanto è possibile, le trasformazioni di senso intervenute con l'introduzione di categorie o strumenti diversi (antichi e moderni) che hanno via via determinato il nostro discostarci dal senso originario.

Si può sperare, al più, di riconoscere e di salvare dei frammenti, e sempre precariamente, nell'attesa del compiuto svelamento messianico ed escatologico. E' questa attesa, postulata dalla fede, l'unico legame che, attraversando i secoli e i millenni, ci rende ancora e sempre più poveramente possibile ritrovarci in una condizione simile all'originaria, avendo in comune la stessa speranza nel compimento finale della Rivelazione e delle sue promesse.

Tolto questo debole ma fondamentale punto di contatto, tolta questa sia pur minima continuità, questo "filo rosso", nulla del passato può più esserci comprensibile, perché nulla può più essere realmente sperimentato di simile. Noi possiamo comprendere, in realtà, solo ciò di cui abbiamo una adeguata precomprensione, solo quello che davvero ci coinvolge, che sentiamo, sia pure miseramente, vivo in noi, solo se facciamo ancora, per l'essenziale, la stessa fondamentale esperienza. Se non c'è questa continuità, che può esserci solo nella fede, non possiamo comprendere nulla dei testi, per quanto grande e sapiente sia l'accanimento con il quale ci ostiniamo a sottoporli a un'interminabile autopsia.

Nella continuità credo si possa ancora percepire la verità cristiana che è rimasta malgrado tutto intatta, sebbene sepolta sotto tante macerie. E questa mi pare si possa ancora esprimere con la prima formula cristiana: **Kyrios Christos**. L'uomo Gesù, scelto e consacrato Messia, cioè Cristo, è il Signore, è Dio stesso, perché "Signore" è il titolo divino per eccellenza. A me sembra che si possa forse, sebbene con il grande pericolo di abbandonare

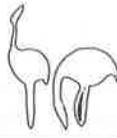
il linguaggio biblico, tradurre dicendo che oggetto della fede cristiana è il riconoscimento che, in Gesù Cristo, l'assoluto Dio si fa relativo. "Si fa", cioè "diventa" storicamente, secondo la più antica teologia adozionista, ben testimoniata negli strati più antichi del Nuovo Testamento.

Questo ci fa permanere sul terreno storico che è certamente quello biblico, in cui Dio si rende presente in eventi che accadono nel tempo, nella storia del mondo, come ad esempio la liberazione dall'Egitto, la teofania sinaitica, l'invio di profeti. E questo ci porta infinitamente lontano da ogni tentativo di leggere l'evento dell'incarnazione, passione, morte e resurrezione di Gesù Cristo come qualcosa di già dato e risolto *ab aeterno*, in una metafisica o mistica coincidenza degli opposti.

Gli eventi storici sono irreversibili, il tempo scorre sempre in un'unica direzione senza ritorni. Questo, nella Bibbia, è tanto evidente e ripetuto che neppure le nostre più sottili riserve mentali riescono a cancellarlo. Non si può essere più realisti del re.

Se non c'è ritorno del tempo, se il tempo cioè non si richiude in cicli ritornando ogni volta allo stesso punto di partenza, allora l'Evento di Dio divenuto uomo e morto come ogni uomo introduce non solo nella storia - e quindi in noi - un mutamento inaudito, ma fa sì che un mutamento inaudito si compia in Dio stesso. Dio non è più "l'assoluto", il supremo Signore dell'essere, il logos dell'universo, il legislatore, il giudice, ma è "il relativo", ciò che c'è di più umile, debole, sofferente, transeunte, mortale.

Questo è il grande "mistero" (nel senso biblico del termine) che il credente adora. Adora la finitezza di Dio nell'uomo Gesù, una finitezza e una relatività che sono adorabili solo perché sono la finitezza scelta per se stesso dall'infinito, la relatività scelta per se stesso dall'assoluto, l'umiliazione e la morte scelte per se stesso dal creatore della vita. E scelte per sempre, adorabili per sempre, anche al di là della resurrezione, che ci fa ritrovare il leone di Giuda come agnello sgozzato (Apocalisse 5,5-6).



*Il vangelo di Marco, secondo la lettura che ne fa l'autore, studioso e insegnante di teologia biblica, mette in risalto la difficoltà di accogliere i gesti e le parole di Gesù come annuncio del regno di Dio. Lo stesso "cammino dei discepoli anche dopo la pasqua si snoda sulla incerta frontiera tra fede e incredulità".*

## La comunità di Marco tra fede e incredulità

Il libretto del vangelo di Marco, che inaugura nella tradizione cristiana il modello letterario del "vangelo" come narrazione "drammatica" della vicenda di Gesù Cristo, Figlio di Dio, traccia non solo il percorso del Messia contestato e crocifisso, ma anche quello del credente che ne condivide il destino. Esso infatti si apre con l'annuncio programmatico di Gesù, che annuncia il "vangelo di Dio": "Il tempo è compiuto, il regno di Dio si è fatto vicino; convertitevi e credete al vangelo" (Mc 1,15). E si chiude con il grido di Gesù morente in croce nel buio in pieno giorno, nella totale solitudine, abbandonato da Dio e dagli uomini: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" (Mc 15,34). Questa invocazione di Gesù è seguita ancora da un forte grido, che precede immediatamente la sua morte. Poi il silenzio. La scena dell'ufficiale pagano che, vedendo quell'uomo morire in quel modo, lo riconosce "Figlio di Dio", non è la risposta al grido finale di Gesù, ma l'adesione al suo appello iniziale: "... credete al vangelo".

La trama narrativa di Marco si svolge tra queste due parole di Gesù: un invito alla conversione/fede e la professione di fede del pagano sulla collina del Golgota di fronte a Gesù crocifisso, che muore invocando Dio come i giusti perseguitati e oppressi della storia biblica. La ricostruzione mariana dell'itinerario di Gesù corre parallela al cammino di fede dei discepoli. La vicenda di Gesù si articola attorno a due poli: da una parte la manifestazione incontenibile della sua potenza divina che si rivela nei gesti taumaturgici, e dall'altra il nascondimento ricercato e il silenzio imposto ai malati guariti e risanati. Parimenti il gruppo dei discepoli, che accompagna Gesù, oscilla tra comprensione e ignoranza, fiducia e paura, entusiasmo e

sconcerto. Nella piccola comunità itinerante dei discepoli si intravede il ritratto della comunità cristiana, per la quale Marco trascrive il vangelo come proposta di cammino spirituale al seguito di Gesù.

### 1. Lo scandalo di fronte a Gesù

Il vangelo di Marco traccia il profilo di Gesù maestro e taumaturgo per mezzo della reazione stupita e curiosa dei suoi compaesani di Nazaret: "Dove gli vengono queste cose? E che sapienza è mai questa che gli è stata data? E queste potenze compiute dalle sue mani? Non è costui il carpentiere, il figlio di Maria, il fratello di Giacomo, Joses, Giuda, Simone? E le sue sorelle non stanno qui tra noi?". Il racconto evangelico chiude questa serie di domande dei nazaretani con una constatazione, che non lascia dubbi sulla valenza negativa di quegli interrogativi: "E si scandalizzavano di lui" (Mc 6,3). Lo "scandalo" è la crisi di fede. Una situazione concreta negativa, che contraddice le attese spirituali e religiose di una persona, diventa motivo di dubbio, sconcerto e sfiducia. L'immagine biblica dello *skàndalon* richiama la pietra che fa inciampare e cadere il viandante sul sentiero oppure il trabocchetto o la trappola nella quale resta catturata la preda. Questo è l'effetto che fanno le parole sapienti e i gesti potenti di Gesù ai suoi compaesani. Sono una pietra di inciampo nel loro sicuro e tranquillo cammino di fede.

Il commento finale dell'evangelista a questa scena programmatica di Nazaret, è incisivo. Egli riporta una parola proverbiale di Gesù, che si riferisce alla sorte del profeta, contestato e rifiutato da quelli stessi ai quali è stato inviato: "Un profeta



non è disprezzato che nella sua patria, tra i suoi parenti e in casa sua" (Mc 6,4). Questa insistenza marciana sull'ambiente dei "suoi", dove Gesù incontra resistenza e reazione ostile, lascia intuire la prospettiva del secondo vangelo. La crisi di fede non è una questione che riguarda i "lontani", quelli di fuori, ma tocca i "vicini", quelli che per ragioni storiche e tradizionali sono associati al destino dell'inviato di Dio. La scena di Nazaret si conclude con una nota pessimistica circa l'attività taumaturgica di Gesù a Nazaret, impedita o ridotta a causa dell'ambiente refrattario. E l'evangelista annota amaramente la reazione di Gesù: "E si meravigliava della loro incredulità (in greco, *apistia*)" (Mc 6,6a).

Questa è la prima ricorrenza del vocabolo "*apistia*/incredulità" nel vangelo di Marco. La seconda volta questo termine ricorre nelle parole del padre del ragazzo "indemoniato" ed epilettico che invoca la liberazione e la guarigione da Gesù: "Aiutami nella mia incredulità" (Mc 9,24). Lo stesso vocabolo si trova due volte nella scena finale dell'incontro di Gesù risorto con i discepoli. Egli appare ad essi mentre stanno a mensa e li rimprovera "per la loro incredulità e durezza di cuore", perché non avevano creduto a quelli che lo avevano visto risuscitato (Mc 16,14). Anche se questa sezione finale non è stata scritta dallo stesso autore che ha composto il resto del vangelo, essa risente dello stesso ambiente e clima spirituale. Il gruppo dei discepoli rappresenta la crisi di una comunità, che non esce dal dubbio e dalla perplessità neppure mediante l'esperienza della pasqua. L'incontro dei discepoli con Gesù risorto avviene in un contesto di incredulità, che deriva dal loro cuore indurito. Questo è anche il ritratto dei discepoli, quale emerge dall'insieme del racconto marciano.

## 2. L'ambivalenza dei miracoli

Il secondo vangelo fa ricorso con una certa frequenza al lessico della "fede", e soprattutto nei racconti di miracolo. Gesù alla donna che, dopo dodici anni di umiliazioni e segregazione, si trova improvvisamente guarita al semplice contatto con la frangia del suo mantello, dice: "Figlia, la tua fede ti ha salvata" (Mc 5,34). La stessa espressione conclude l'incontro di Gesù con il cieco di Gerico, Bartimeo, che grida: "Figlio di Davide, abbi pietà di me". Gesù gli domanda: "Che vuoi che io ti faccia?". Risponde il cieco: "Rabbunì, che io riabbia la

vista". La parola finale di Gesù: "Va', la tua fede ti ha salvato", può essere intesa come una constatazione o un invito a proseguire nel cammino al suo seguito, come di fatto avviene (Mc 10,47.50-52).

Similmente a Giairo, che ha appena ricevuto la notizia che la sua giovane figlia è morta, Gesù si rivolge con queste parole: "Non temere, continua solo ad avere fede" (Mc 5,36). Invece ai discepoli, che in mezzo alla tempesta notturna sul lago lo svegliano bruscamente e invocano il suo intervento, Gesù in tono di rimprovero dice: "Perché siete così paurosi? Non avete ancora fede?" (Mc 4,40).

Che cosa vuol dire "credere" o "avere fede" in queste situazioni? E' la condizione per fare esperienza della forza sanante e liberatrice del regno di Dio, che Gesù rende presente? In realtà là dove egli constata la presenza della fede interviene in modo efficace, ma non sempre secondo le attese immediate della gente. Di fronte al paralitico, che viene fatto calare dal tetto da quattro amici, Gesù, "vista la loro fede", dice al paralitico: "Figliolo, ti sono rimessi i tuoi peccati" (Mc 2,5). Alla fine lo fa rialzare e camminare, ma per confermare che il Figlio dell'uomo ha sulla terra il potere di rimettere i peccati.

I gesti terapeutici di Gesù sui malati, e i suoi interventi di liberazione degli ossessi si collocano in una zona di frontiera tra la magia e il regno di Dio. Non è casuale che gli scribi, esperti di legge, venuti da Gerusalemme, accusino Gesù di essere posseduto dal capo dei demoni o da uno spirito malvagio. In questo modo si spiega il suo potere esorcistico (Mc 3,22.30). Anche a livello popolare si crede che Gesù compia i gesti taumaturgici perché sta sotto l'influsso dello spirito di Giovanni Battista, messo a morte dal tetrarca Erode Antipa (Mc 6,14-16). Da qui deriva l'ambivalenza dei gesti taumaturgici compiuti da Gesù. Infatti l'azione terapeutica di Gesù suscita l'entusiasmo popolare. La folla si accalca attorno a lui e "quanti avevano qualche male gli si gettavano addosso per toccarlo" (Mc 3,10). Ma sull'altro versante, nei circoli dirigenti del giudaismo osservante, si va creando un alone di sospetto nei suoi confronti.

Su questo sfondo si capisce la riserva di Gesù di fronte alla richiesta di un "segno" di legittimazione divina della sua messianicità. Secondo l'evangelo di Marco egli rifiuta categoricamente di dare "un segno dal cielo" ai farisei che glielo richiedono come convalida della sua autorità di in-



viato. Questa richiesta di avere una verifica o un controllo sull'agire di Gesù corrisponde all'incredulità del popolo di Israele, che non si fida di Dio (Mc 8,11-13). Infatti segni e prodigi, compiuti da pretendenti inviati di Dio, o messia, per ingannare i fedeli, fanno parte della crisi apocalittica, quella che precede la venuta finale del Figlio dell'uomo (Mc 13,21-22). E l'ultima provocazione degli avversari di Gesù ai piedi della croce rientra in questa pretesa di fondare la propria adesione di fede su un suo gesto clamoroso di autolegittimazione: "Il Cristo, il re di Israele, scenda ora dalla croce, perché vediamo e crediamo" (Mc 15,32). La risposta a quest'ultima sfida è il grido di Gesù morente, che invoca Dio nel buio che avvolge la terra in pieno giorno.

In tale contesto si comprende la strategia di Gesù che impone il silenzio alle persone che egli risana o libera dagli spiriti malvagi. Il secondo vangelo dice che Gesù "non permetteva ai demoni di parlare perché lo conoscevano" (Mc 1,34). Si tratta di quella forma di identificazione dell'esorcista da parte dell'ossesso che rientra nel fenomeno complesso della possessione demoniaca. Ma nel caso del vangelo gli spiriti immondi vanno a prostrarsi davanti a Gesù gridando: "Tu sei il Figlio di Dio" (Mc 3,12). Essi vedono nella presenza e azione di Gesù una minaccia al loro dominio (Mc 1,24; 5,7). Ma per l'evangelista Marco le parole degli spiriti: "Tu sei Figlio di Dio", certamente manifestano la vera identità di Gesù, ma una tale professione è abusiva, perché essa non proviene dalla fede, ma dalla paura, e viene strumentalizzata in chiave magico-apotropaica. Solo una "voce" dal cielo o da Dio può legittimamente rivelare chi è Gesù: "Tu sei il mio Figlio prediletto" (Mc 1,11; cf 9,7). Nella prospettiva di Marco, Gesù può essere riconosciuto e proclamato anche da una voce umana come "Figlio di Dio", ma solo dopo averlo visto morire nella più completa solitudine e impotenza sulla croce (Mc 15,39).

Data questa prospettiva marciiana, tutta l'attività taumaturgica di Gesù è avvolta dall'ambivalenza. Mentre Gesù impone severamente ai risanati o liberati di non dire niente a nessuno, i beneficiari della sua azione terapeutica ne parlano a tutti. Infatti la sua azione sanatrice nei confronti dei malati e disabili non può essere tenuta nascosta (Mc 1,44; 7,36). E anche se Gesù cerca di sottrarsi al ruolo del guaritore e alla ricerca della folla, tutti vanno a lui (Mc 1,35-39.45; 6,33). Da qui la riserva di Gesù

di fronte all'opinione popolare, che lo identifica con i profeti taumaturghi della tradizione biblica. Ma anche di fronte alla dichiarazione di Pietro, che si fa portavoce del gruppo dei discepoli: "Tu sei il Cristo", Gesù reagisce allo stesso modo: "E impose loro severamente di non parlare di lui a nessuno" (Mc 8,30). I discepoli devono seguire Gesù fino alla croce per poter arrivare a riconoscerlo come "Cristo e Figlio di Dio".

### 3. La crisi dei discepoli

Il gruppo dei discepoli, che Gesù ha chiamato a condividere il suo destino e ha associato al suo compito di proclamatore del regno di Dio, è attraversato da una crisi di fede, in cui si riflette quella della comunità di Marco. A conclusione del gesto straordinario di donazione del pane alla folla sulla riva del lago, in cui sono stati coinvolti direttamente i discepoli, Gesù li invita a precederlo sull'altra riva. Egli si separa dalla folla e solo nella notte si fa incontro ai discepoli che, "vedendolo camminare sul mare", lo scambiano per un fantasma e si mettono a gridare per la paura. Gesù li rassicura: "Coraggio, sono io, non temete!". Quando egli sale sulla barca, il vento, che impediva ai discepoli di remare, cessa di colpo. Questa scena sembra una riedizione dell'episodio della tempesta sul lago, in cui viene messa alla prova la fede dei discepoli. Infatti alla fine l'evangelista dice che i discepoli "erano enormemente stupiti in se stessi, perché non avevano capito il fatto dei pani, essendo il loro cuore indurito" (Mc 6,52).

Per cogliere tutta la pregnanza di quest'ultima espressione è bene rileggere la breve istruzione che Gesù rivolge ai discepoli nel contesto del discorso in parabole. Egli sta parlando in parabole alla folla sulla riva del lago. La prima parabola, quella del seminatore e dell'esito del seme nei diversi terreni, riflette la situazione vitale del rapporto di Gesù con la folla. La missione di Gesù, che proclama l'irruzione del regno di Dio nel tempo, qui ed ora, può dare l'impressione di un totale fallimento: la folla lo fraintende e strumentalizza i suoi gesti taumaturgici; i "suoi" sono preoccupati per il buon nome della famiglia e vorrebbero riportarlo a Nazaret; i dirigenti religiosi lo accusano di magia. Sembra che solo il gruppo dei discepoli lo segua in modo disinteressato e libero. Gesù allora fa una prima applicazione della parabola del "seminatore" a questo gruppo che Marco chiama "i suoi in-



sieme ai dodici": "A voi è dato il mistero del regno di Dio; a quelli di fuori invece tutto viene esposto in parabole, perché guardino, ma non vedano, ascoltino, ma non intendano, perché non si convertano e venga loro perdonato" (Mc 4,10-12).

Nella sentenza di Gesù, riportata dall'evangelista, si distinguono due gruppi: quelli che stanno con lui e quelli fuori. La stessa separazione viene segnalata a conclusione del discorso in parabole: alla folla Gesù parla in parabole, secondo quello che potevano intendere, "ma in privato ai discepoli spiegava ogni cosa" (Mc 4,33-34). Quello che crea sconcerto nel lettore odierno è questa immagine di un Gesù che separa i suoi "discepoli" da "quelli di fuori", la folla o gente comune. La cosa più grave è che questa discriminazione viene fatta risalire alla volontà di Dio con la citazione di un testo di Isaia, in cui si presenta lo scopo e il risultato della sua missione profetica presso il popolo di Israele: portare allo scoperto la sua cecità e la sua sordità spirituale, che hanno la radice profonda nel cuore indurito (Is 6,9-10).

Si sa che questo testo biblico del profeta Isaia è stato utilizzato dalla prima chiesa nella controversia con gli ebrei. Di fronte al fatto scandaloso che la maggioranza degli ebrei, pur essendo portatori della speranza messianica, non ha riconosciuto ed accolto Gesù come Messia e Figlio di Dio, i cristiani ricorrono a questo testo biblico per dire che il cuore di Israele è "indurito", conforme alla parola profetica di Isaia (Gv 12,39-40; At 28,24-27; Rom 11,7-8). Il vangelo di Marco e gli altri due vangeli sinottici rileggono la vicenda di Gesù sullo sfondo delle controversie e dei conflitti che porteranno alla separazione della comunità cristiana da quella ebraica.

Ma il secondo vangelo applica lo stesso testo di Isaia sull'indurimento del cuore al gruppo dei discepoli. Marco riporta un dialogo tra Gesù e i discepoli mentre stanno attraversando il lago, dopo che Gesù ha rifiutato in modo deciso la richiesta dei farisei di avere da lui "un segno dal cielo". Egli mette in guardia i discepoli di fronte alle false attese messianiche, sia dei farisei, sia dei sostenitori di Erode: "Guardatevi dal lievito dei farisei e dal lievito degli erodiani". I discepoli lo fraintendono. Hanno l'impressione che Gesù li rimproveri perché non hanno fatto le provviste di pane. Allora, in una specie di catechesi riassuntiva, Gesù li invita a riflettere sul significato del miracolo dei pani che Marco ha riportato in una duplice edizione:

"Perché discutete che non avete pane? Non intendete e non capite ancora? Avete il cuore indurito? Avete gli occhi e non vedete, avete orecchi e non udite?" (Mc 8,15-18). Dunque anche i discepoli, che stanno con Gesù e sono destinatari della sua istruzione particolare, corrono il rischio di trovarsi nella stessa situazione di "questa generazione", che non è in grado di cogliere i segni dell'azione di Dio.

Lo stesso rimprovero infatti viene riportato da Marco in un dialogo tra Gesù e i discepoli circa la sua presa di posizione sulla purità rituale e le relative osservanze alimentari ebraiche. Gesù afferma che nulla di esterno contamina l'uomo, "ma sono invece le cose che escono dall'uomo a contaminarlo". I discepoli in privato gli chiedono spiegazioni al riguardo. Ed egli dice loro: "Siete anche voi così privi di intelletto? Non capite che tutto ciò che entra nell'uomo non può contaminarlo?" (Mc 7,14-18).

Una situazione analoga viene a crearsi dopo la guarigione del ragazzo epilettico, che i discepoli non sono stati in grado di curare. Quando Gesù scende dal monte della trasfigurazione trova la folla e gli scribi che stanno discutendo con i discepoli. Il padre del ragazzo ritiene che suo figlio sia posseduto da uno spirito malvagio e si presenta a Gesù dicendo che i suoi discepoli non sono riusciti a liberarlo. Gesù allora esclama: "O generazione incredula! Fino a quando starò con voi? Fino a quando dovrò sopportarvi?". Il padre lo supplica con insistenza: "Se tu puoi qualche cosa, abbi pietà di noi, aiutaci". Gesù risponde: "Se tu puoi! Tutto è possibile per chi crede". Allora il padre risponde ad alta voce: "Credo, aiutami nella mia incredulità". Alla fine Gesù scaccia lo spirito del male e risana il giovane epilettico. In privato i discepoli gli chiedono: "Perché noi non abbiamo potuto scacciarlo?". Gesù risponde: "Questa specie di demoni non si può scacciare in alcun modo se non con la preghiera" (Mc 9,14,29).

La preghiera per Marco, che riporta una breve catechesi sulle condizioni per una orazione efficace, è l'espressione della fede in Dio (Mc 11,22-25). L'impotenza dei discepoli è segno della loro "incredulità". Si tratta di quel cuore indurito, che rende i discepoli estranei e refrattari alla logica dell'agire paradossale di Dio come si manifesta nelle parole e nei gesti di Gesù. Questa crisi di fede dei discepoli appare in modo impressionante nella seconda parte della narrazione di Marco, dove egli



riferisce la triplice parola profetica di Gesù sul destino umiliato e doloroso del Figlio dell'uomo. Nel primo caso è Pietro che, come nella dichiarazione messianica di Cesarea, si fa portavoce del gruppo dei discepoli. Egli scongiura Gesù di non proseguire sulla strada che lo porterà alla condanna da parte delle autorità religiose giudaiche. Gesù respinge duramente questo tentativo di Pietro, assimilato alla tentazione dell'avversario di Dio: "Lungi da me, satana! Perché tu non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini" (Mc 8,33). Sullo sfondo di queste parole di Gesù si profila la storia emblematica di Pietro, che per tre volte, nella notte dell'arresto, lo rinnega davanti ai suoi avversari.

La seconda parola profetica di Gesù sul destino del Figlio dell'uomo, consegnato nelle mani degli uomini per essere ucciso, provoca lo sconcerto e la paura nel gruppo dei discepoli. Essi lo seguono, senza comprendere, e hanno paura di chiedergli spiegazioni. La loro discussione sulle precedenze nell'ambito del gruppo rivela la loro completa estraneità alla scelta scandalosa di Gesù di mettersi all'ultimo posto (Mc 9,30-36).

La terza parola profetica di Gesù è una piccola sintesi della storia di passione e morte. Essa porta allo scoperto le contraddizioni nel gruppo dei discepoli. Gesù li precede sulla via verso Gerusalemme ed essi lo seguono, ma sono stupiti e pieni di timore (Mc 10,32-34). Su quella via Gesù traccia il programma di vita per i discepoli. Esso riguarda l'ambito dell'amore sponsale, quello circa l'uso dei beni e il ruolo dell'autorità. I discepoli sono impressionati da queste proposte di Gesù, che presuppongono il superamento del "cuore indurito". Di fronte alle parole di Gesù, che esclude la possibilità di salvezza per un ricco, i discepoli sono sbigottiti e si chiedono: "E chi mai potrà salvarsi?". Gesù risponde: "Impossibile presso gli uomini, ma non presso Dio, perché tutto è possibile presso Dio" (Mc 10,25-27).

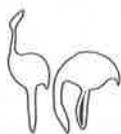
Ma la crisi dei discepoli, che si intravede sulla via verso Gerusalemme, precipita nella notte dell'arresto e della condanna di Gesù. Giuda Iscariota, "uno dei dodici", che consegna Gesù ai capi giudei, vive la crisi in modo irreversibile. Ma l'annuncio di Gesù durante la cena: "Uno di voi... mi tradirà", e la conseguente domanda dei discepoli: "Sono forse io?", lasciano intuire che ognuno del gruppo dei dodici è un potenziale traditore del Figlio dell'uomo.

Il protagonista rappresentativo della crisi di fe-

de dei discepoli è Pietro. Ma, secondo la parola profetica di Gesù, tutti i discepoli sono coinvolti nello scandalo provocato dalla sua cattura e condanna a morte: "Tutti rimarrete scandalizzati" (Mc 14,27-31). La conferma si ha nel momento dell'arresto notturno di Gesù nel giardino del Getsemani, che Marco commenta così: "Tutti allora, abbandonandolo, fuggirono" (Mc 14,50). In questo clima di paura risulta velleitario e inutile il tentativo di un giovane discepolo di seguire Gesù nella notte, come quello di Pietro di seguirlo da lontano fin dentro il cortile del sommo sacerdote. Il primo tentativo si conclude con la fuga e il secondo con il rinnegamento totale. Del resto lo lascia presagire la scena della preghiera di Gesù al Getsemani, dove Gesù avverte Pietro: "Non sei riuscito a vegliare un'ora sola? Vegliate e pregate per non entrare in tentazione; lo spirito è pronto, ma la carne è debole" (Mc 14,37). Ma Pietro e gli altri restano estranei all'angoscia e alla preghiera intensa di Gesù e alla fine non sanno fare altro che tentare di salvare la propria "carne".

L'unico gruppo, che rimane fedele a Gesù nella storia drammatica della sua passione e morte, è quello delle donne. Si tratta di quelle donne "che lo seguivano e servivano quando era ancora in Galilea". Marco registra alcuni nomi di queste donne, tra le quali spicca Maria di Magdala, oltre a Maria madre di Giacomo e a Salome. Ma, accanto alle tre menzionate, egli dice che vi erano "molte altre che erano salite con lui a Gerusalemme" (Mc 15,40-41). Esse stanno ad osservare da lontano Gesù morto in croce e controllano anche il luogo dove viene depresso il suo corpo. Al gruppo delle tre donne summenzionate viene riservato, al mattino di pasqua, il primo annuncio della risurrezione di Gesù a Gerusalemme, presso la sua tomba trovata aperta e vuota. Esse ricevono l'incarico di avvertire i discepoli e Pietro che Gesù si farà vedere in Galilea, secondo la sua promessa.

Ma la conclusione di Marco sconcerta ancora una volta i lettori cristiani: le donne, in preda alla paura, fuggono via dal sepolcro e non dicono niente a nessuno (Mc 16,7-8). Dunque neppure l'annuncio della risurrezione di Gesù elimina, una volta per sempre, il mistero della sua identità. Per il vangelo di Marco il cammino dei discepoli, anche dopo la pasqua, si snoda sulla incerta frontiera tra fede e incredulità.



*Più di cinquant'anni fa Bonhoeffer affrontava, nella sua riflessione teologica, temi divenuti di attualità nei decenni successivi: l'abbandono di Dio nella storia, la crisi della fede, la croce. L'autore, ricercatore presso il Dipartimento di Scienze religiose dell'Università Cattolica di Milano, ripropone le tesi di Bonhoeffer, mettendo in guardia da possibili interpretazioni "di comodo" della crisi.*

## Discernere la crisi. Su benedizione, croce e 'assenza' di Dio nell'opera di Bonhoeffer

La prima fase della teologia bonhoefferiana è dominata dall'idea della *presenza* di Cristo. Cristo non è una figura del passato, ma una realtà del presente: nella chiesa, nel sacramento, nella parola, o addirittura nel credente che mi sta davanti, nell'amico, che è per me, come aveva già detto Lutero, un altro Cristo. Questa teologia della presenza si sviluppa sia nella fase intermedia, caratterizzata dall'esperienza di vita comune nel *Bruderhaus* di Finkenwalde; sia nell'ultima fase, quella della resistenza e del carcere. Nella lettera del 16 luglio 1944, dunque dopo la cosiddetta "cesura" costituita dall'avvio delle riflessioni sul cristianesimo non religioso che compaiono per la prima volta il 30 aprile 1944, si legge: "Bisogna vivere per un certo periodo di tempo in una comunità per capire come 'Cristo prende forma in essa' (Gal 4,19)" (RR 438) (1). La lettera del 18 luglio è la stessa che contiene le citatissime osservazioni sullo "etsi deus non daretur", sul Dio che ci abbandona, sul vivere senza Dio.

Abbiamo detto "citatissimo" pensando anche alle molte volte in cui queste frasi vengono lette fuori dal "campo di tensione" in cui sono inserite, tensione che l'idea del "prender forma" di Cristo nella comunità invece indica in tutta la sua intensità: come si può parlare contemporaneamente di Dio che ci abbandona

e di *presenza* di Cristo - "vero uomo e vero Dio" - nella comunità?

La risposta può esser cercata anzitutto interrogandosi sulla tradizione teologica da cui Bonhoeffer proviene. Bonhoeffer trasforma la dialettica tra rivelazione e nascondimento della "theologia crucis" (la "teologia della croce"), che legge la rivelazione come manifestazione di Dio nel "nascondimento" dell'incarnazione in Gesù Cristo, uomo tra gli uomini, nella dialettica tra presenza e abbandono, mettendo in primo piano non la conoscibilità, ma la storia di Dio con l'uomo. Come il Dio che si rivela è il Dio che si nasconde, così "il Dio che è in noi è il Dio che ci abbandona" (RR 440).

Questa prima risposta ci dice che l'abbandono di Dio non può essere pensato al di fuori del paradosso per cui tale abbandono costituisce la modalità adeguata del restare di Dio accanto all'uomo. Ma non ci dice ancora la ragione per cui la relazione Dio-uomo si presenti in forma dialettica, e che cosa questa forma comporti per l'esistenza credente. Ed è invece proprio da questa esistenza credente che Bonhoeffer parte, dato che le riflessioni delle ultime lettere dal carcere ruotano tutte intorno alla domanda "che cosa sia veramente *per noi*, oggi, il cristianesimo, o anche chi sia Cristo" (RR 348).

Un punto è fin da subito chiaro, *in negativo*:



Dio (si tenga presente che "Dio" e "Cristo" sono due termini largamente intercambiabili nelle lettere dal carcere) non può essere il Dio tappabuchi della religione. Non lo può, perché altrimenti sarebbe in conflitto coll'istanza fondamentale del moderno, che è quella di guadagnare la piena autonomia dell'uomo; e soprattutto, perché ciò sarebbe in contraddizione coll'immagine originaria che la bibbia ci fornisce di Dio. Tradizione ebraico-cristiana e modernità sono per Bonhoeffer conciliate: non sul piano dell'apologetica, ma su quello delle intenzioni originarie. Ma allora si deve chiarire, *in positivo*, come Dio-Cristo, che per il credente è la realtà su cui si fonda e cui si lega in radice l'esistenza; possa essere compatibile con una concezione dell'esistenza che considera l'autonomia come libertà da ogni vincolo, dato che l'autonomia del moderno "non sa nulla della dimensione di esser-legato" (2). D'altra parte, non è proprio per questa autonomia e scioglimento da ogni legame che l'uomo moderno, se è intellettualmente onesto, riconosce la condizione della crisi come condizione ineludibile del suo tempo?

### "Legge", benedizione, croce

Questo chiarimento in positivo passa attraverso il ripensamento del concetto di "realtà". La "presenza" di Dio non è la presenza di qualcuno che occupa uno spazio sulla scena del mondo, sottraendolo ad altri attori, ma è una presenza dentro le cose; è nella struttura del dramma, non ne è una parte. Con una operazione coraggiosa nei confronti della tradizione luterana che assegna alla legge quasi soltanto un ruolo critico-negativo (il cosiddetto *usus elencticus legis*), e riannodandosi alla tradizione veterotestamentaria, Bonhoeffer cerca Dio nella "legge" che innerva il reale (3). In che cosa consiste questa legge? Consiste nel "sì pronunciato sulla creazione, sul divenire, sulla crescita, la fioritura, i frutti, sulla salute e la felicità, sulla capacità, il lavoro, il valore, il successo, la grandezza e l'onore" (4). La legge è un "sì", come il comandamento stesso non è un divieto, ma un "permesso", un accompagnamento della volontà di Dio all'uomo che vive ed agisce. La legge è concepita in termini che ne fanno risaltare la parentela con la benedizione,

conformemente alla tradizione biblico-sapientiale che Bonhoeffer valorizza fortemente nell'ultima fase del suo pensiero (5). Ma la legge che sostiene la realtà non si realizza nella storia senza ostacoli, anzi essa viene negata anche radicalmente (e il nazismo era l'esempio drammatico di siffatta possibile totale negazione); perciò essa non dice solo "sì", ma anche "no": "un no pronunciato su quel rinnegamento dell'origine, essenza e scopo della vita che è insito in ogni aspetto della vita terrena". Così anche la benedizione, cioè, in termini mondani, la felicità, non va senza la sofferenza, cioè, in termini teologici, la croce: "la benedizione contiene in sé anche la croce... la croce racchiude in sé anche la benedizione" (RR 452). Così concepita, la croce non è solo un evento, ma è un evento con effetto strutturante: la croce diventa legge intrinseca del reale; appunto per questo contiene la benedizione, la benedizione per il mondo caduto.

Per "croce", a cominciare da *Sequela*, e poi sempre più coerentemente nell'*Etica* e nelle lettere dal carcere, Bonhoeffer non intende il luogo della sofferenza e della morte di Dio, ma del suo *lasciarsi scacciare*, del suo subire il rifiuto del mondo, come rifiuto che non soltanto infligge la morte, ma che insieme disonora, emargina, espelle. Cristo non è semplicemente morto sulla croce: nella passione è stato oltraggiato, schernito, e ha subito l'espulsione dal mondo decretatagli dal mondo che infrange la sua propria legge, che misconosce la benedizione che ne fa il mondo buono della creazione. *Lasciandosi scacciare* in questo modo in Cristo, Dio, che potrebbe resistere in potenza, annienta la logica di potenza che lo scaccia: è per questo che Cristo "mortem moriendo destruxit" (morendo distrusse la morte), per sé e per tutti gli uomini di cui, in quanto è l'incarnato, è il rappresentante.

"Dio ci abbandona", e "Dio si lascia cacciare fuori del mondo sulla croce" (RR 440): questi sono i due lati della non resistenza di Dio davanti al mondo, il primo compiuto dal Padre, il secondo dal Figlio. E' da questa non resistenza che si apre lo spazio dell'autonomia dell'uomo: ora l'uomo può e *deve* vivere nel mondo senza Dio. Ma in questo spazio libero resta il segno della *storia* della resa di Dio; *l'uscita di scena di Dio è strutturante rispetto a quello spazio che essa*

libera, sicché ora questo spazio è innervato, sostenuto dalla legge del subire la passione per gli altri, dell'esistere-per-gli-altri fino alla fine (6). Per questo proprio abbandonandoci "Dio ci sta al fianco e ci aiuta" (RR 440); una dialettica tra abbandono e presenza che ha un precedente nella prima edizione della *Epistola ai Romani* di Barth, dove si legge che "il Dio che lo ha abbandonato (Mc 15,34) è e resta il suo Dio" (7). Dio ci apre cioè con il suo abbandono lo spazio dell'autonomia, un'autonomia radicale che comprende anche l'autonomia da noi stessi, cioè la liberazione dal *cor curvum in se* (che rappresenta il vero peccato del mondo), la possibilità di esistere-per-gli-altri (e precisamente qui si inserisce la riserva di Bonhoeffer anche nei confronti del moderno, della centralità del sog-

getto, ecc.). Lo spazio di questa autonomia è semplicemente il mondo: non uno spazio sacro o santo davanti ad uno spazio profano, ma il mondo secondo la sua propria intima struttura, secondo la sua "legge". Per questo "essere buoni" non significa osservare dei precetti o rispettare dei principi, ma significa semplicemente "vivere" (8); essere-per-gli-altri non significa rinnegare se stessi o mortificarsi in senso etico-ascetico, ma semplicemente essere uomini; ed essere "santi" non significa distaccarsi dalle cose terrene, ma "essere-aldiquà, cioè vivere nella pienezza degli impegni, dei problemi, dei successi e degli insuccessi, delle esperienze, delle perplessità" (RR 446).

Questa è la risposta alla domanda sulla conciliazione di cristianesimo e modernità. Essa, come abbiamo visto, investe una riflessione sul concetto di realtà (mondo), che porta a riconoscere nella realtà stessa i caratteri della cristicità, quei caratteri che sono conferiti alla realtà stessa dalla storia di Dio debole sulla croce.

### Bonhoeffer e la crisi

I primi passi di Bonhoeffer nel campo della riflessione teologica sono stati segnati profondamente dalla "crisi"; anzi, l'intera sua opera può essere letta come un tentativo di superare l'esperienza originaria (forse addirittura il trauma) dello scacco in cui il cristianesimo occidentale è venuto a trovarsi con le vicende di fine ottocento, di inizio novecento, e infine con la grande guerra. All'epoca delle sue prime letture la parola "crisi" era all'ordine del giorno nella pubblicistica teologica (8), e l'immagine del terreno che viene a "mancare sotto i piedi" era uno dei *topoi* più diffusi;





tanto che Bonhoeffer ci ironizza anche sopra: forse ciò che ci viene a mancare sotto i piedi è il "parquet" borghese (10). Questa ironia indica la sua diffidenza verso un certo modo di parlare della crisi; ma la crisi resta un motore della riflessione bonhoefferiana. Nelle *Lettere sulla religione*, un testo molto fortunato pubblicato nel 1903, Naumann definiva il cristianesimo come una vigna abbarbicata su un muro pericolante, costituito dall'antica *Weltanschauung* occidentale (11). L'insistente ricerca della forma biblica originaria (ivi compresa la critica alla religione) è in Bonhoeffer il tentativo di liberare la vigna dal legame con questo muro, che ormai è diventato la sua condanna a morte.

Oggi la presenza della "crisi" nel pensiero di Bonhoeffer viene percepita con particolare intensità. Recentemente sono state proposte alcune interpretazioni della sua figura che mettono al centro il motivo del "frammento": sia a causa dello stato frammentario in cui ci è giunta buona parte della sua opera, sia, soprattutto, come intrinseca consonanza tra questa opera e la 'frammentarietà' dei nostri tempi (12). Come si concilia però la concezione che Bonhoeffer ha della presenza di Cristo, e della cristicità della realtà con questo presunto motivo della 'frammentarietà'? Per renderci pienamente conto del problema basta aggiungere che il tema della "Vorsehung", cioè della provvidenza (uno dei temi che viene messo radicalmente in questione dalla 'crisi') è tra i temi più massicciamente presenti nelle lettere dal carcere, anche se - fatto indicativo - un solo autore, Heinrich Ott, ha registrato questo fatto singolare (13).

Singolare rispetto all'immagine corrente della teologia bonhoefferiana, ma in piena sintonia con la concezione del rapporto di Dio col mondo elaborato a Tegel. Delineare il profilo di questa 'teologia della provvidenza' non è possibile nell'ambito dello spazio a disposizione; ci limiteremo ad osservare che tale teologia è legata alla concezione delle realtà in quanto essa pone l'intervento di Dio all'interno degli eventi stessi: "attraverso ogni evento, quale che sia eventualmente il suo carattere non-divino, passa una strada che porta a Dio" (RR 236); anzi, Bonhoeffer può dire addirittura che "nei fatti stessi c'è Dio" (RR 261). Proprio perché interna ai fatti, la guida di Dio sulla storia non comporta una storia della salvezza empiricamente con-

stabile; ed è riconoscibile solo alla fede capace di vedere attraverso il nascondimento della passione, e di cogliere la presenza della "benedizione" nella "croce". Questa benedizione, per altro, vale per tutti (e in primo luogo per chi esiste-per-gli-altri), anche se non riconosciuta: poiché infatti corrisponde ad una struttura della realtà, non ci può essere distinzione davanti ad essa tra credenti e non credenti. La comunità è semplicemente il luogo dell'esplicito riconoscimento (confessione, preghiera...) di una realtà che riguarda tutti e tutte le cose.

### La contingenza della crisi

Per il nostro tema è importante insistere su un altro punto, e cioè che la concezione che Bonhoeffer ha della crisi è una concezione *contingente*. La crisi è vista in tutte le sue dimensioni: come crisi delle ideologie; come dissolvimento delle tradizioni e delle "parole" cristiane; come massificazione nel lavoro e nella vita delle grandi città; come dominio della macchina e frantumazione del sapere negli specialisti; come barbarie culturale incombente; come voracità del nulla che inghiotte ogni valore (14). Bonhoeffer condivide fino in fondo l'interrogativo sul senso proprio del moderno. Sente che il senso non è ovvio, non è 'disponibile', come è stato, o è sembrato essere, nell'epoca precedente (che, con una lettura per molti versi sbilanciata in senso ottimistico, a lui sembra ancora possedere le condizioni perché una vita possa realizzarsi come "un tutto equilibrato e pieno" [RR 287]). "Contingenza" della crisi significa che però Bonhoeffer non fa di questa condizione di incompiutezza la cifra del cristianesimo vissuto autenticamente: non loda il frammento. Riconosce che per la sua generazione l'"esistenza spirituale resta incompiuta"; ma il frammento non si appaga di se stesso. Tutto dipende dal fatto se sarà possibile scorgere, "sulla base della frammentarietà", "in che modo era progettato e pensato il tutto" (RR 291). Quei frammenti in cui questo rinvio non è presente, che cioè sono tali per loro deficienza e restano chiusi in se stessi, sono destinati né più né meno che alla "spazzatura"; mentre i frammenti che portano in sé il segno di come era stato progettato il tutto (sono infatti frammenti di un tutto) sono aperti all'acquisizione del sen-

so: essi rinviano "a un compimento più alto" (RR 287), che "può essere solo affare di Dio" (RR 291).

### "Non irrigidire se stessi nella crisi" (Barth)

L'idea della contingenza della crisi accomuna Bonhoeffer all'unico 'maestro' che egli abbia avuto in qualche modo nella sua esistenza teologica, e cioè Barth. Il riferimento a Barth è appropriato non tanto perché la teologia del teologo di Basilea sia stata anche definita (impropriamente) 'teologia della crisi', quanto per la critica di ogni apologetica da lui effettuata: la fede non 'serve', non è argomentabile, essa sola può giustificare se stessa; e dunque neppure la resurrezione (come nessun'altra presunta 'risposta' ai problemi umani) è un argomento a suo favore. Per questo Barth raccomandava: "non poniamoci troppo rapidamente in contrasto con quelli per cui la croce è uno scandalo e una pazzia" (15). Proprio il credente, che attende la resurrezione, sa che "il non-senso della storia è non-senso, nonostante il significato che Dio può introdurre in essa" (16); infatti il credente sa dell'ambivalenza di ogni realtà storica, anche della "cosiddetta storia sacra" che, sul piano empirico, è storia come ogni altra storia. La vera storia sacra è "soltanto la crisi permanente di ogni storia" (17). Ma appunto per questo il credente sa che nessun uomo, prima della fine dei tempi, è in condizione di porsi in una "crisi assoluta" (ciò che, per tornare a noi, dovrebbe indurre ad una riflessione sull'uso corrente che si fa del *topos* "come credere dopo Auschwitz") (18). Per questo quello stesso Barth che raccomanda di non porsi troppo velocemente tra coloro che trovano il senso nella crocifissione, raccomanda anche di "non irrigidire se stessi nello stare nella crisi" (19). Una quiete "più alta" dell'inquietudine, la libertà da un "voler esser inquieti" che può riuscire paradossalmente assai attraente al teologo, al contemporaneo, al credente 'serio', tutto questo fa parte proprio di quel credere che conosce la vera crisi.

### Discernere la crisi

L'idea di storia della salvezza come "crisi" di ogni storia, che campeggia nella seconda



edizione della *Epistola ai Romani*, è corretta da Bonhoeffer con l'accentuazione della piena appartenenza al tempo della rivelazione. Ma comune ai due teologi resta in ogni caso la percezione della contingenza di ogni crisi interna alla storia.

Contingenza per Bonhoeffer significa anche responsabilità. Nella prima fase, e ancor più in quella intermedia (*Sequela*) del suo pensiero, l'origine della crisi della fede era individuata nella simbiosi (cristiano-borghese) tra quest'ultimo e una realtà in fase di dissolvimento (il "muro" di Naumann). Nell'ultima il lasciarsi scacciare di Dio dal mondo assegna la responsabilità semplicemente all'uomo, "a cristiani e pagani" (20) senza distinzione. Decisiva, per tutti, è la coerenza tra pensiero e azione; una coerenza che non segue semplicemente al pensiero, ma lo condetermina: "voi penserete solo ciò di cui dovrete assumervi la responsabilità agendo" (368). Ovvero, in termini di cristianesimo "consapevole": della guida di Dio sulla storia può parlare solo colui che percorre la strada che passa attraverso ai "fatti", anche quelli che visibilmente negano la "provvidenza". "Solo nell'agire raggiungiamo la conoscenza di quale sia la strada giusta" (21). Solo colui che compie il primo passo nell'insicurezza - non colui che tasta prima il terreno - può trovare che il terreno non gli viene a mancare sotto i piedi, e che il "comandamento" lo sostiene: "Pietro deve uscire dalla barca e camminare sulla superficie insicura dell'acqua" (22). L'agire è sempre "rischio". Lo stesso terreno su cui è edificata la chiesa non è che quello "vacillante" della fede di Pietro; ma proprio questo terreno è la "roccia" che è posta come suo fondamento (23). Anche la difficoltà di leggere la bibbia in tempi di crisi deve spingere per prima cosa alla domanda su quale sia l'animo con cui viene letta; essa può essere compresa solo dall'animo semplice, cioè dall'animo disposto ad agire. Il problema ermeneutico si pone per Bonhoeffer nei termini di Kierkegaard, e non di Bultmann: <<"Da' tutto ai poveri": è forse difficile questo da capire? No certamente, ma io preferisco essere dispensato, e non avendo il coraggio di dire direttamente "no", ecco che allora invento una scienza">> (24).

La crisi di chi compie il "primo passo" è diversa da quella di chi non lo compie; l'"incred-

dulità" di chi agisce ("ubbidisce") è diversa da quella di chi tergiversa (25). "La disobbedienza dei 'credenti' consiste appunto nel confessare la propria incredulità, quando viene chiesta ubbidienza, e nel trastullarsi con la confessione di Mc 9,24 [«credo, aiuta la mia incredulità»]» (26). Se dunque Bonhoeffer ha una cosa da dirci, oggi, sulla nostra "crisi", è quella di impegnarci a discernere quale crisi essa sia, e quale sia la nostra responsabilità per la condizione in cui viviamo.

Alberto Gallas

#### Note:

- 1) RR = *Resistenza e resa*, Cinisello Balsamo 1988.
- 2) F. GOGARTEN, *L'annuncio di Gesù Cristo*, Brescia 1978, 423.
- 3) Il concetto di legge di cui parliamo si avvicina sorprendentemente a quello di "Thora" proprio della *Qabbalah*, in modo particolare a quello presente nel trattato *Der Sohar* (se non erro, non disponibile in italiano; rinvio per questo alla bella edizione tedesca di E. Müller, Düsseldorf-Köln 1982).
- 4) *Etica* 185.
- 5) Su questi temi getta molta luce C. WESTERMANN, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, Gütersloh 1981.
- 6) Anche l'idea del dare spazio all'uomo lasciandosi scacciare richiama la *Qabbalah*, ma contemporaneamente segnala lo specifico cristologico del pensiero di Bonhoeffer.
- 7) K. BARTH, *Der Römerbrief [erste Fassung]* (1919), Zürich 1985, 225 (sottolineatura di Barth).
- 8) *Etica*, Milano 1969, 187.
- 9) Per quanto riguarda l'università di Berlino, basti ricordare che i due teologi sistematici con cui Bonhoeffer ha prima studiato e poi collaborato come *Privatdozent*, hanno ambedue affrontato il tema: R. SEEBERG, *Zum Verständnis der gegenwärtigen Krisis in der europäischen Geisteskultur*, Leipzig-Erlangen 1923; W. LÜTGERT, *Die theologische Krisis der Gegenwart und ihr geistesgeschichtlicher Ursprung*, Gütersloh 1936.
- 10) GS [= *Gesammelte Schriften*], IV, 151.
- 11) F. Naumann, *Briefe über Religion*, Berlin 1917 (XVII edizione), 22.
- 12) Cf in particolare il volume di G. BELLIA, *Elogio del frammento. Invito all'etica conversando con Bonhoeffer*, Assisi 1992.
- 13) H. OTT, *Wirklichkeit und Glaube. I: Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers*, Zürich 1966, spec. il



#### VII capitolo, *Vorschung*.

14) Cf, rispettivamente: GS III, 65; GS IV, 151; GS III, 258; GS V, 551; GS VI, 269; *Etica* 11.

15) K. BARTH, *Domande, criteri e prospettive bibliche* [1920], in J. MOLTSMANN (ed), *Le origini della teologia dialettica*, Brescia 1976, 77-105, 98.

16) K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, Milano 1974, 58. Si tratta della traduzione della seconda stesura, risalente al 1922 (la differenza rispetto alla prima, o addirittura l'esistenza di quest'ultima, viene spesso ignorata, e non solo in Italia).

17) *Ivi*, 32.

18) Forse l'unico ad aver apportato un contributo critico alla questione, facendone risaltare l'implicito "eurocentrismo", è Gutiérrez, con parole che si impongono all'ascolto perché hanno il peso della testimonianza: "Metz si chiedeva alcuni anni fa come parlare di Dio dopo l'orrenda esperienza di Auschwitz. Da queste terre... la nostra domanda è: come parlare di Dio, non dopo, ma durante Ayacucho?" (G. GUTIERREZ, *Come parlare di Dio a partire da Ayacucho?*, "Concilium" XXVI [1990], 120-131, 125; Ayacucho è una città della sierra peruviana il cui nome significa "angolo dei morti").

19) KD I, 1, 242-243 [1932].

20) Cf la poesia che porta questo titolo in RR 427, letta alla luce della lettera del 27 luglio 1944 (RR 451).

21) GS II, 325.

22) *Sequela*, Brescia 1971, 32.

23) GS IV, 134.

24) KIERKEGAARD, *Diario*, X3 A 496.

25) In ambito italiano mi sembra che in direzione analoga proceda da anni, sia pure partendo da premesse 'bultmanniane', la linea teologica di Armido Rizzi.

26) *Sequela*, 47.



# Servitium

PROGRAMMA 1994

**Vicino e prossimo**  
**La testimonianza della rivelazione**  
**Il celebrare**  
**Le età della vita**  
**La spiritualità tra santità e bontà**  
**Quale pietà per l'uomo**

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

per l'Italia L. 40.000  
per l'Estero L. 60.000  
abbonamento Amicizia L. 50.000

La quota di abbonamento  
può essere versata sul c.c.p. 13108246  
intestato a  
Servitium Via Fontanella  
24039 Sotto il Monte (Bergamo)

**QUADERNI**  
**DI SPIRITUALITÀ**



Collettivo Redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Giorgio Corradini, Gianni Fazzini, Marisa Furlan, Roberto Lovadina, Gianni Manziega, Franco Magnoler, Luigi Meggiato, Carlo Rubini, Arduino Salatin, Lucia Scrivanti

Collaboratori:

Giovanni Benzoni, Michele Bertaggia, Roberto Berton, Gianfranco Bettin, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Carlo Chiovato, Lucio Cortella, Giandomenico Cova, Massimo Donà, Mariella Favaretto, Alberto Gallas, Adriana Galzignato, Filippo Gentiloni, Paolo Inguanotto, Sergio Tagliacozzo, Giovanni Trabucco, Giuseppe Zaccaria

# ESODO

**Quaderni di documentazione e dibattito sul mondo cattolico**

n.1 gennaio - aprile 1994

Autorizzazione del Tribunale  
di Venezia n. 697 del 26 - 11 - 1981

Amministrazione:  
Claudio Bertato, Daniele Comiati,  
Nicola Lombardi, Franco Vianello

Redazione, Amministrazione, Pubblicità:  
c/o Gianni Manziega  
V.le Garibaldi, 117  
30174 Venezia - Mestre  
tel. 041/5346328

Direttore responsabile: Carlo Rubini

Direttore di Redazione: Gianni Manziega

Abbonamenti:

Ordinario £. 30.000  
Enti, Associazioni £. 60.000

C.C.P. n. 10774305 intestato a:

**Esodo**  
C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

Impaginazione:  
C.S.A. Editing  
30035 Mirano (Ve)  
tel. 041/5700740

Tipografia:  
**CIERRE GRAFICA** Scarl  
307060 Caselle di Sommacampagna (Vr) tel. 045 / 8580900



Associato  
all'Unione Stampa  
Periodica Italiana

£. 8.000  
(IVA comp.)