



# ESODO

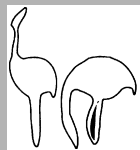
## Il disgusto di Dio

Bodrato, Bolognesi, Bolpin, Burrascano, Cacciari, Chiaranz  
De Benedetti, Di Piazza, Garota, Guadagnin  
Marangon, Meggiato, Morandini, Scrivanti, Stefani  
Tagliacozzo, Tomassone, Zanetti



Quaderni trimestrali dell'Associazione Esodo  
n. 3 luglio-settembre 2003 - Anno XXV - nuova serie  
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96  
Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

# SOMMARIO



Il disgusto di Dio

**Editoriale** *L. Meggiato, L. Scrivanti* pag. 1

## PARTE PRIMA: Il disgusto di Dio

Interpreti di un Dio disgustato?	<i>S. Morandini</i>	pag. 4
Quale Dio?	<i>M. Cacciari</i>	pag. 7
Immagini di Dio	<i>L. Tomassone</i>	pag. 14
Silenzio e disgusto di Dio	<i>V. Burrascano</i>	pag. 17
"A chi paragonerò questa generazione?"	<i>A. Marangon</i>	pag. 25
Dio nascosto, Dio rivelato	<i>S. Tagliacozzo</i>	pag. 28
'Akhen 'atta 'El mistatter	<i>P. Stefani</i>	pag. 34
"... come gli animali che periscono"	<i>D. Garota</i>	pag. 39
"Via da me, operatori di iniquità"	<i>F. Zanetti</i>	pag. 44
Disgusto o compassione di Dio?	<i>P. Di Piazza</i>	pag. 51
Versare sangue: sdegno di Dio	<i>P. Stefani</i>	pag. 56
La promessa incompiuta	<i>A. Bodrato</i>	pag. 59
I volti di Dio	<i>P. De Benedetti</i>	pag. 64
Libertà femminile di Dio	<i>L. Guadagnin</i>	pag. 67

## PARTE SECONDA: Echi di Esodo

### Echi di Esodo

Perché l'Associazione	<i>C. Bolpin</i>	pag. 72
Meeting	<i>E. Bolognesi</i>	pag. 74
Comunicazione, evangelizzazione, parrocchia	<i>P. Chiaranz</i>	pag. 74
<b>Lettere</b>		pag. 78

*Le illustrazioni rappresentano dipinti (completi o parziali) del Caravaggio (1571-1610)*



### Editoriale

*Questo numero si avvale di relazioni (Cacciari, Stefani, Tagliacozzo, Tomassone, nostri collaboratori) tenute al corso ecumenico del SAE nel 2002 su "Quale Dio?", organizzato a Venezia dal Centro Pattaro, dalla Chiesa Valdese e Metodista, da quella Luterana. Ci sembra che i contributi ben si inseriscono nel contesto del nostro tema.*

Occorre una considerevole dose di "pazzia" per osare il tema "il disgusto di Dio". Gli avvenimenti della storia talvolta, se non quotidianamente, superano i fantasmi della mente. È così accaduto che per mesi si parlasse di "stati canaglia", di trucidi e realissimi dittatori, pieni di armi batteriologiche, costruite per minare la convivenza nel nostro pianeta.

La minaccia alla pace mondiale doveva essere subito disattivata; come unico e nuovissimo mezzo proposto fu scelta la riedizione dell'antica massima *si vis pacem para bellum* (se vuoi la pace prepara la guerra). Meglio ancora: non proporla, ma farla subito. A nulla servirono le opposizioni di milioni di donne e di uomini su tutto il pianeta: chiedevano una risposta di vita e non di morte; né l'opposizione dell'ONU, né gli appelli dei rappresentanti delle varie religioni, né le preghiere e i digiuni, non il richiamo della *Pacem in terris* che la guerra è *aliena a ratione* (è fuori dalla intelligenza umana).

In questo drammatico contesto si inserisce la voce di papa Giovanni Paolo II che, allora, nella *catechesi del mercoledì*, commentando il testo di Geremia 14,17-21 e riferendosi alla violenza, all'odio e alla guerra imminente, ha sottolineato: "Oltre alla spada e alla fame, c'è una tragedia maggiore: quella del silenzio di Dio, che non si rivela più e sembra essersi rinchiuso nel suo cielo, quasi disgustato dell'agire dell'umanità. Le domande a lui rivolte si fanno tese [...]. Ormai ci si sente soli e abbandonati, privi di pace, di salvezza, di speranza.

E in un articolo del 30 marzo 2003, Bruno Forte parlava di tre silenzi "assordanti" che caratterizzavano l'orrore di quella guerra: il silenzio dei morti, il silenzio della verità, il silenzio di Dio.

"I miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie" (Is 55,8); "Quand'ero bambino, parlavo da bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino. Ma divenuto uomo, ciò che era da bambino l'ho abbandonato" (1Cor 13,11ss).

Citiamo questi testi prima di tutto per noi stessi: sappiamo di poter parlare con grande approssimazione dei nostri pensieri, delle nostre sensazioni, dei nostri slanci o depressioni, degli impulsi d'amore, dei moti di ira o di odio. L'animo umano è così sconosciuto a noi stessi. Ovviamente mentre diciamo "disgusto" o "silenzio di Dio" vorremmo affermare "affetto e parola di Dio". Sì, Dio è veramente nascosto, Egli è il totalmente Altro rispetto a noi e, a maggior ragione, rispetto ai nostri pensieri e alle nostre affermazioni che, per spiegare ciò che eccede la razionalità, deve "delimitare", "definire".

Ma il non-limitato eccede intrinsecamente la possibilità della sua incorniciatura. Ancora di più, il Dio della fede ebraico-cristiana è conosciuto solo perché si rivela, perché si china e si offre all'umanità. Ma mentre si fa vicino viene detto che "nessuno può vederlo e rimanere in vita": l'uomo di Dio, il grande Elia, Lo può vedere solo di spalle.

In conclusione: ogni parola su Dio è vera e nello stesso tempo falsa.

Per comunicare, però, non possiamo che usare il linguaggio umano, anche quando parliamo di Dio. La "parola di Dio" contenuta nella Scrittura ci autorizza a parlare di Lui a partire dal nostro linguaggio. Per il credente, come sottolinea Cacciari, queste parole possono essere soltanto esperienza, mentre per il non credente rimangono mero pensiero.



Il parlare di Dio (al modo umano) secondo gli schemi non intellettuali o solo razionali, ma anche attribuendogli i nostri stessi sentimenti, è necessitato dalla stessa possibilità di relazione con Lui. La prospettiva cristiana Dio-uomo fonda il nostro poter dire di Lui. I testi nella Scrittura cristiana offrono un ampio panorama di atteggiamenti di Gesù (riconosciuto il Cristo, il Signore) come di colui che ride, piange, si adira, soffre ama, si disgusta...

La fede, l'affidarsi, induce a non discorrere su Dio. Nell'esperienza di relazione Egli si offre non come un "oggetto-soggetto" su cui indagare, ma come una persona con cui dialogare; sia nell'ascoltare, nel ricercare le Sue parole le Sue attenzioni, come nell'interrogarlo circa i Suoi silenzi. Si sta non di fronte a Lui, ma con Lui. Egli è l'amato nel Cantico dei cantici che va cercato in continuità, nella notte, anche se non Lo si può possedere per sempre. Parlando con Lui e di Lui sveliamo noi stessi, ci esprimiamo gli uni gli altri.

Il "disgusto" è una modalità reale del Suo stare con noi proprio perché non Gli siamo estranei; anzi se noi siamo a "Sua immagine e somiglianza" allora il vero Padre non può che essere disgustato quando distruggiamo od offendiamo la Sua icona vivente. Popolazioni che vivono in stato di schiavitù, che mancano del necessario per vivere, bambini analfabeti e sfruttati come manodopera a basso costo, uccisioni, stragi, guerre... fanno sorgere in Dio un grande disgusto. Non ha forse Egli offerto una terra che dia a tutti pane in abbondanza? Non ha forse Egli posto a Caino un segno perché chiunque lo incontri, nel riconoscerlo colpevole, non abbia ad innescare la spirale di morte? "Caino, dov'è tuo fratello?" - è la domanda che Egli rivolge ancor oggi a noi distratti, che non ci accorgiamo nemmeno di essere interpellati. L'indifferenza mascherata da forme religiose o secolarizzate diviene la modalità con cui affrontiamo i problemi. Essi ci riguardano solo per un momento emotivo...

Ciò è desolante per Colui che "ha posto le Sue delizie tra i figli/e dell'umanità". Ci sentiamo impotenti. Veramente l'uomo nella prosperità non capisce (Salmo 49): siamo ottene-

brati e "contenti" di esserlo.

Dio, che sente il grido degli oppressi, non distoglie l'orecchio, Egli grida in continuità la sua ira negli occhi di chi è violentato: cita in giudizio aspro "coloro che non ballano quando odono la musica".

L'umanità osa giudicare Dio. Prova un senso di disgusto nei suoi confronti perché l'arco dell'alleanza, segno della volontà dell'Altissimo di non distruggere il cosmo, viene continuamente spezzato: tragicamente l'uomo non può non fare il male. Esso è intrinseco all'uomo nel suo essere creaturale, così come il leopardo ha la pelliccia maculata. Troppe persone uccise, affamate, violentate, calpestate nei diritti fondamentali, impossibilitate ad una esistenza minimamente dignitosa ci fanno rivivere con forza e passione la domanda del Padre dei credenti: "Forse il giudice di tutta la terra non praticherà la giustizia?" (Gen 18,25). L'interpellare Dio in questo modo è segno di una fede adulta, responsabile, propria di chi sta ritto (non piegato come uno schiavo al cospetto del faraone di turno), davanti all'Amato/Amante.

Il grido: "Dio mio, Dio mio, perché mi ha abbandonato?" segna la drammaticità di una relazione profonda e conflittuale; ogni vera relazione comporta il conflitto che garantisce la distinzione e l'autonomia dei due. E l'aggettivo "mio" esprime delicatezza e volontà di abbandonarsi totalmente, di affidarsi e di fidarsi, rischiando.

Vorremmo evidenziare, infine, alcune domande che cercano risposta, finito il tempo di una concezione del mondo che vedeva dietro ogni avvenimento la mano misericordiosa o castigante di Dio, e affermato il valore della laicità e dell'autonomia della realtà umana:

1) Dio è responsabile nei riguardi del mondo e della sua storia? Se sì, come?

2) Quale responsabilità ha l'uomo di non mantenere il patto di alleanza con Dio nell'esercizio della sua libertà e nella debolezza della sua umanità?

PARTE PRIMA

# Il disgusto di Dio



## Il disgusto di Dio

*“Il testo di Geremia - sottolinea l'autore, teologo cattolico e saggista - va letto nella sua interezza, fino a scoprire quell'appello alla fedeltà di Dio stesso, alla sua gloria ed all'alleanza, che incontriamo pochi versetti più avanti (Ger 14,21-22). Per il profeta, infatti, anche quando Dio sembra restare in silenzio, egli rimane colui che è affidabile, colui che si può continuare ad invocare, confidando nel suo amen senza pentimento”.*

# Interpreti di un Dio disgustato?

Il linguaggio che usiamo per parlare di Dio è pesante; in esso si disegna il mistero dell'essere, ma anche valori e comportamenti; in esso prendono forma i nostri modi di essere e i nostri stili di vita. Per questo, di fronte a parole inusuali rivolte a Lui, avvertiamo un senso di disagio: c'è come un senso di profanazione del mistero santo, ma anche una messa in discussione di noi e delle nostre pratiche. Per questo avvertiamo la necessità di interrogarci su tali parole, cercando di comprenderne il peso e il significato, rifuggendo da pretestuose interpretazioni.

Per un cristiano, parlare di Dio significa sempre guardare alla Sacra Scrittura, come al deposito di quella rivelazione che ha il suo centro nella storia di Gesù - nelle sue parole e nelle sue opere, nella croce e nella Pasqua. Una Scrittura, però, che inserisce tale narrazione, nella sua singolare centralità, all'interno di una sinfonia di motivi. Essi ci parlano della storia di un popolo col suo Dio, ci parlano della creazione e della sua bontà, ci interrogano sulla drammaticità dell'esistere umano e sulla luce che talora, misteriosamente, risplende in esso.

### Tutta la Scrittura

C'è una varietà di linguaggi - di parole e di immagini - che da sempre la tradizione cristiana ha ritenuto di dover custodire gelosamente, senza lasciarne cadere neppure uno iota (Mt 5,18): nulla può andare perduto, nulla diviene obsoleto, se ci parla del Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe. Non è casuale la forte opposizione incontrata da Marcione: anche per chi confessa Gesù come Signore e Salvatore, l'intera Bibbia ebraica resta pur sempre Parola del Dio vivente, quasi una sinfonia, fatta di movimenti ognuno dei quali è indispensabile. Tutta la Scrittura è dono di quel Verbo, che in molti modi, come in frammenti, manifesta nella storia di salvezza il mistero di Dio e il suo volere.

Non stupisce, allora, l'attento lavoro di scavo e di ricerca cui la tradizione ebraico-cristiana sottopone ogni testo - ogni frase, ogni parola, ogni lettera - quasi che anche tra le righe restate bianche ci attendesse una rivelazione del Volto nascosto.

Mi sembra che proprio questa ricchezza linguistica e concettuale sia la prima indicazione da seguire per chi voglia cogliere, in



pienezza, il senso di passi che a prima vista possono apparire duri, come quello di Ger 14,17-21. Non si tratta certo di attenuarne la specificità e la durezza, né di cercare immediatamente "comuni denominatori" che raccolgano la diversità in un'unità precostituita. No: si tratta piuttosto di lasciarsi interrogare da tutta la pluralità di figure che ci vengono incontro, di entrare nel gioco di rimandi cui esse ci chiamano.

Non possiamo dimenticare che il Dio, che Geremia teme essersi disgustato del suo popolo, è anche il Dio che sempre e di nuovo promette fedeltà eterna all'alleanza. Il Dio che si lega in modo assolutamente specifico ad Israele - con una promessa che è senza pentimento - è anche Colui che in Noè fa un patto con tutte le generazioni future, ed anzi con ogni creatura vivente (Gen 9). La verità della Scrittura è sempre tensionale, articolata, complessa; persino quel sì senza riserve, che Dio dice in Gesù Cristo all'umanità dell'uomo, si esprime attraverso una croce - segno difficile, opaco, carico di interrogazioni.

È chiaro, allora, che ogni lettura della Scrittura non può che declinarsi in un regime di interpretazione e di pluralità, rendendo impossibile sostituirla con sintesi o catechismi, la cui adeguatezza non potrebbe essere che parziale. Non è certo casuale che il canone comprenda testi così diversi tra loro - nei generi letterari, nei periodi di composizione, nelle personalità che vi si esprimono, ma anche negli stessi contenuti teologici.

Solo chi non ne prenda sul serio la complessità può pensare di identificare la materialità di qualche espressione in esso contenuta con l'immediata rivelazione della Verità divina.

### Scrittura e creazione

Pensiamo, ad esempio, al tema della creazione: ci appare così ingenuo chi si appiglia all'uno o all'altro testo per individuarvi una troppo facile visione dell'ordine naturale. Solo rimuovendo la profonda differenza tra i due racconti di creazione Gen 1 e Gen 2 - separazione di acque sovrabbondanti per far spazio

ad una terra abitabile nel primo; preparazione di un giardino in un arido deserto irrigato nel secondo - è possibile leggerli come narrazione letterale dell'*initium mundi*. Fa quasi sorridere il pensiero che da tanta pluralità si possa pensare di ricavare un sistema organico e ben articolato di *creation science*, da insegnare nelle scuole accanto all'evoluzionismo (o magari al suo posto) e per cui addirittura lottare, come battaglieri testimoni della fede. Se c'è una conoscenza della creazione che le Scritture ci offrono con chiarezza può trattarsi solo della conoscenza di un mondo che è dono di un amore fedele, reso saldo nella sua abitabilità da parte di un Dio che mai spezzerà il patto dell'arcobaleno. Di un mondo che è opera pacifica, donato perché uomini e donne possano abitarvi assieme, nella pace e nella giustizia.

Solo chi abbia dimenticato le tante descrizioni della creazione presenti nella Scrittura - con l'immaginario femminile della generazione del mondo o con quello della guerra contro i mostri marini del *caos* - può ridurre tale opera alla fabbricazione di un meccanismo perfetto, che l'*homo faber* potrebbe utilizzare a suo piacimento. Solo un approccio semplicista può interpretare la centralità dell'uomo come *partner* di Dio nell'alleanza, e la chiamata al dominio della creazione come autorizzazione ad usarne ed abusarne senza limiti. Dio ci chiama ad un ruolo complesso: ci dà sì potere sulla creazione e sui viventi, ma solo perché possiamo custodirli responsabilmente; ci permette sì di nutrirci della carne degli animali, ma senza dimenticare che sua è quella vita, che è significata dal sangue.

### Percorsi per esplorare un mistero

Il cammino ecumenico ci ha resi particolarmente attenti a questa ricchezza di sensi della Scrittura, mettendoci in guardia contro la pretesa integrista di chi identifica la propria specifica comprensione con la verità *tout court*. Anche se la Scrittura viene letta in modi diversi - talvolta su punti qualificanti - ciò non significa necessariamente contrapposizione tra le comunità ermeneutiche che ad essi si



rifanno. La varietà dei significati è ricchezza anche nel suo farsi carne e storia, nel suo esprimersi come pluralità ecumenica di chiese. Ciò non esime, certo, dalla faticosa ricerca del dialogo e della comunione, ma impedisce di considerare di per sé negativa la differenza ecclesiale – nella teologia, nella preghiera, persino nelle strutture decisionali.

È un dato che può essere faticoso, per chi cerca certezze facili, ma è senz'altro liberante scoprire quanto ampio sia il regime della verità cui siamo chiamati; quanto denso e complesso sia il mistero del Dio che in esso si mostra e lascia incontrare. Il lavoro del teologo appare sempre più simile a quello dell'esploratore, che – pur accompagnato da una ricca tradizione di fede - ha sempre di fronte a sé un oceano sconosciuto, del quale possiede solo indicazioni e tracce. La nostra fede non può che essere ricerca, di un senso ed ancor più di un volto, ma l'incontro non è mai nell'immediatezza: abitiamo la distanza, viviamo nell'attraversamento del testo e dei segni che in esso ci sono offerti.

### Disgusto e memoria

Per concludere, solo qualche osservazione più specifica, per chi, come Geremia, si lascia interrogare dal "disgusto di Dio". Anche qui, crediamo, occorre essere attenti alla complessità, evitando di trasformare in modello teologico un'immagine od una metafora che proprio nella sua parzialità ha la sua forza. Qui, in particolare, è il testo stesso di Geremia che va letto nella sua interezza, fino a scoprire quell'appello alla fedeltà di Dio stesso, alla sua gloria e all'alleanza, che incontriamo pochi versetti più avanti (Ger 14,21-22). Per il profeta, infatti, anche quando Dio sembra restare in silenzio, Egli rimane Colui che è affidabile, Colui che si può continuare ad invocare, confidando nel suo *amen* senza pentimento. Geremia ben conosce la sua ira, che giudica i comportamenti degli ingiusti e li condanna, ma sa soprattutto della grazia, che perdona e salva. Rovesciando una certa metaforologia teologica sessuata, potremmo dire che egli conosce Dio come una madre irata, che per la

vita dei suoi figli sa lottare duramente – anche fino alla morte, come il buon pastore giovanneo – ma anche come il padre, pronto a perdonare chi a lui si rivolge.

Ancor più vera è tale affermazione per le chiese cristiane, che confessano una salvezza che è *sola fide*. Quella che un tempo era la polemica rivendicazione luterana, infatti, diviene oggi affermazione condivisa: l'Amante che ha donato il Figlio può forse dimenticare i suoi figli, solo perché essi si allontanano da Lui? Il grido di Geremia va condiviso fino in fondo: anche noi possiamo e dobbiamo invocare Dio perché ricordi, perché faccia memoria della *sua* alleanza, perché, al di là della nostra fragilità, Egli ha promesso di essere la Roccia, cui è possibile affidarsi nella prova.

Credo che questa sia la parola grande che i credenti hanno da pronunciare – parola di speranza oltre ogni speranza, parola di salvezza anche per i perduti e i peccatori. Non si tratta di dimenticare l'esigenza della giustizia, ma di ricordare che essa stessa ci è data nella conversione e nel riconoscimento dei peccati. Essa, infatti, ci è resa possibile dalla coscienza del perdono e delle possibilità nuove che sempre sono aperte dinanzi a noi.

La croce ci ricorda che in Dio l'indignazione nei confronti dell'ingiustizia, della violenza contro gli uomini e le donne o contro il creato si coniuga sempre con l'accoglienza pronta, sempre disponibile al perdono per chi cambia vita.

Simone Morandini





## Il disgusto di Dio

*Nei racconti biblici "siamo in presenza di un Dio che - a differenza delle tante configurazioni delle divinità pagane - si manifesta incessantemente, che parla faccia a faccia, che erompe costantemente incontro a noi. Non conosco, nella storia delle religioni, un Dio che abbia maggior desiderio di manifestarsi del Dio biblico".*

*L'autore, filosofo, indaga su Dio intrecciando la riflessione filosofica con quella teologica.*

## Quale Dio?

### Il senso della domanda

La domanda "Quale Dio?" sembra presupporre che vi siano molti dèi, oppure che ve ne sia uno unico, ma chiamato con molti nomi. Ma siamo proprio sicuri che le cose stiano in questi termini - che le diverse fedi abbiano lo stesso Dio o che, d'altra parte, i pagani adorassero molti dèi?

Paolo, nell'episodio del discorso all'Areopago, afferma che i greci erano assai religiosi, visto che, tra i molti altari, il più significativo per lui era quello al "Dio Ignoto". Paolo aveva ragione, perché i pagani avevano una religione dotta e - a parte le superstizioni - credevano in un solo Dio, presente in molte forme e in molte figure.

Simmaco, uno degli ultimi rappresentanti degli intellettuali della Roma pagana, si oppose all'intolleranza di Ambrogio, vescovo di Milano, che voleva abbattere le statue degli dèi, chiedendogli se davvero credesse che una verità così grande, la verità del divino, possa essere raggiunta per una sola via. Non è certo la posizione di chi crede in una molteplicità di dèi. All'interrogativo circa la religiosità dei pagani, noi dovremmo rispondere che qui Dio

è uno, che il divino è uno, ma con molti aspetti e molti volti, e che noi possiamo risalire a lui per molte strade.

D'altra parte, occorre pure chiederci se davvero si possa affermare che Dio sia lo stesso e che siamo semplicemente noi a chiamarlo in modi diversi. La questione va posta: siamo proprio sicuri, ad esempio, che *Allah* sia un altro nome del nostro *Deus-Trinitas*, o di *JHWH*? E che dire di quelle culture che, proprio per le formidabili aporie del nominare Dio, si sottraggono alla domanda, ritenendola superflua o addirittura blasfema? Agli occhi dei buddhisti, è assurdo nominare Dio, dargli un nome; lo stesso pensarlo è bestemmia: come possiamo noi, nel nostro carcere mortale, pensare di comprenderlo?

Sono formidabili, insomma, le aporie che incontriamo quando vogliamo rispondere alla domanda "Quale Dio?", in un contesto inter-religioso. Io, però, non mi addentro in esse, ma cercherò invece di presentare una fenomenologia delle forme fondamentali in cui la riflessione filosofica si è intrecciata a quella teologica. Cercherò, cioè, di indicare quali siano i termini utilizzati nei confronti di Dio, qua-



li siano le logiche messe in campo per tentar di rispondere alla domanda su Dio. Il mio discorso sarà, dunque, specificamente teologico, ma anche molto descrittivo; sarà, comunque, discorso, non testimonianza di fede. Non sarà specificamente legato alla religione cristiana o a quella ebraica o altro, ma alla teologia nel senso etimologico del termine.

### La metafisica del "Dio Causa"

Teologia è termine greco e quindi dobbiamo indagarne il senso a partire da Platone e da Aristotele. Se partiamo dal secondo, scopriamo in Aristotele una definizione del termine "teologia" che avrà un'importanza eccezionale per tutta la teologia ebraico-cristiana. Per lui, infatti, la teologia è la parte terminale della stessa "fisica", che considera Dio come il compimento, nella "meta-fisica". Proprio la considerazione degli enti fisici, infatti, deve concludersi nella teologia, nel discorso su Dio. La loro stessa disposizione, lo stesso movimento del cosmo, ci obbligano a concludere razionalmente all'esistenza di Dio, quale causa di tale movimento. Dio, dunque, appare qui come Motore Immobile, come causa che spiega il movimento; non una causa come le altre, ma neppure la causa dell'esistenza degli enti, ma solo la ragione del loro movimento.

Dio, dunque, è qui Motore Immobile. Ma, allora, come mai tanta parte della teologia ebraico-cristiana (pensiamo a Maimonide o a Tommaso d'Aquino) ha potuto appoggiarsi su Aristotele, nonostante la profonda distanza di tale figura dal Dio biblico? La teologia non poteva certo ignorare la distanza tra un Dio che è causa del movimento degli enti, ed uno che è causa della loro esistenza. Tuttavia essa coglieva pure elementi comuni tra i due concetti: il concetto di causa e la collocazione di Dio al vertice della catena degli enti. Certo, tali nozioni erano declinate in modo differente: la tradizione della metafisica cristiana, per dimostrare l'esistenza di Dio, faceva riferimento alla catena degli enti e per spiegarla, evitando una risalita all'infinito, si risaliva a una Causa Prima.

Nella tradizione classica, invece, è pura in-

senzatezza pensare a una Causa Prima degli enti e della natura, che è eterna, come il movimento, come il tempo. E tuttavia in entrambe si pensava Dio come un Ente, un Ente sommo, come la Causa: è questa la prima risposta data alla domanda "Quale Dio?", sia nella teologia ebraico-cristiana, che anche - in modo diverso - in quella islamica.

Se Dio è Causa, infatti, sarà necessario considerarlo come Ente: sarà quell'Ente del tutto diverso dagli altri enti, quell'Ente la cui essenza implica l'esistenza, l'Ente sommo; sarà qualcosa che è, che esiste, anche se in modo diversissimo da come esistiamo noi. C'è, comunque, un'analogia, che collega il mio essere all'Essere di Dio, pur incommensurabili quanto alla loro potenza: Dio è, esattamente come io sono; l'essere ci accomuna; Dio è un ente, anche se in modo diverso da me. Certo, a differenza della sua, la mia essenza non implica affatto l'esistenza, ma comunque "siamo" ambedue. Se io affermo che Dio è Causa, infatti, è necessario che abbia una parentela logica, un legame col suo effetto - cioè con gli enti - altrimenti il termine "causa" resterebbe insensato.

Dio, dunque, è "Colui che è": tutta l'interpretazione di Esodo 3,14 come "io sono colui che è" è improntata a questo schema. Se la teologia contemporanea mette in discussione questa tradizione interpretativa, deve, però, riconoscerne la presenza - da Filone Alessandrino a tutta la scolastica, almeno fino ad Eckhart. Al nostro grande interrogativo "Quale Dio?", si risponde qui con l'onto-teologia, *Theos* è un *to on*, Dio è un "Essente", seppur particolarissimo. È chiaro, allora, che il problema di questa prima grande corrente sarà quello di come veramente differenziare, di come porre l'alterità tra Dio e la totalità degli esseri. Se, infatti, Dio è la Causa (per quanto somma), se è l'Essere (per quanto sommo), risulta pericolosamente vicino all'ente.

### Dio come Uno: differenza e apofatismo

Alla concezione di Dio come Essere, se ne contrappone un'altra che s'intreccia in forme diverse con la precedente, attraverso le forme



della nostra civiltà - filosofica, teologica, spirituale, religiosa. Qui si nega che Dio sia concepibile come ente, perché se fosse concepito come tale, non sarebbe Dio. Dio deve essere completamente diverso, è divino, è *Unum*, è superiore ad ogni determinazione. È la tradizione nata da un'interpretazione di Platone, che domina in tutta la teologia di orientamento neoplatonico, soprattutto in alcune correnti di spiritualità mistica presenti nell'ebraismo ma anche nel Cristianesimo e nell'Islam. Al di là di ogni ente, al di là di ogni determinazione di essenza, c'è il Bene, l'*Unum*, del quale, però, si può parlare solo negativamente, dicendo ciò che non è. Mentre, cioè, nella precedente tradizione si poteva pensare a Dio in analogia alla creatura, qui si può pensare solo ciò che Dio non è, l'*aliud esse* (essere altro). Posso predicare solo la differenza tra l'Essere e gli esseri: nessuna analogia tra l'*aliud esse* e la totalità degli esseri: il Dio unico è ben lontano dal "Dio Causa".

E tuttavia anche su questa via, che sembra tener così ferma l'alterità di Dio (il suo "essere altro", anche "altro" da ogni determinazione), anche su questa via vi sono aporie. Quando, infatti, si predica l'assoluta identità di Dio, da essa si può dedurre solo l'assoluta diversità da ogni ente. Ma cosa si pensa, pensando l'assoluta diversità? Essa, in fondo, compete a tutti gli enti: se ogni ente è insieme identico a sé e diverso da tutti gli altri, quando si predica la diversità dall'altro, non si afferma forse qualcosa che può essere detto di ogni altro ente? In che senso la mia predicazione della diversità dell'Ente come totalmente diverso è diversa dalla diversità degli altri enti? E inoltre, se Dio è "totalmente altro", non dovrà pure concludere che dovrà essere anche totalmente altro dall'altro? Ma se è totalmente altro dall'altro, sarà pure identico a tutto.

### Nascondimento di Dio?

Ecco, insomma, che anche la via neoplatonica incontra delle aporie. Se pensavamo, ponendo Dio al di là di ogni determinazione di essenza, di poter superare le difficoltà della via onto-teologica, ce le troviamo di nuovo di

fronte. Torniamo, così, alla via a noi più familiare, alla via onto-teologica, quale si è sviluppata nella teologia cristiana. Qui sorge un problema: come è possibile - se Dio è Causa, se è Ente sommo - affermare che è nascosto? Al "Dio Causa" si giunge attraverso la dimostrazione; anzi, se egli è Causa, deve essere dimostrabile come ogni altra causa. È l'indicazione di Aristotele, che collocava la teologia a compimento della sua fisica e metafisica, ma anche di Averroè, che ugualmente faceva della dimostrazione dell'esistenza di Dio non un problema della metafisica o della teologia, ma della fisica.

Ma, allora, come pensare il nascondimento di Dio? Di più, che senso conviene all'espressione "Dio nascosto"? E, in particolare, in che senso è possibile dire che il Dio biblico è nascosto? Credo sia evidente che qui siamo in presenza di un Dio che - a differenza delle tante configurazioni delle divinità pagane - si manifesta incessantemente, che parla faccia a faccia, che erompe costantemente incontro a noi. Non conosco, nella storia delle religioni, un Dio che abbia maggior desiderio di manifestarsi del Dio biblico. È certamente l'opposto del Dio *Unum* della posizione neoplatonica - davvero un Dio nascosto, inaccessibile, che non posso predicare se non in negativo.

Dunque, come dire nascosto il Dio della Bibbia? Dire che i suoi disegni sono nascosti, dire nascoste le ragioni dei suoi atti è poco per dire che lui stesso è nascosto. Il nascondimento deve appartenere alla sua essenza, perché l'affermazione abbia un qualche senso teologico.

### Deus re-velatus

Il Dio biblico, invece, è costantemente presente nella mia storia. Forse, non costantemente, nel pensiero ebraico-cristiano: egli va e viene, come ci è stato segnalato da tanti interpreti della Bibbia, attenti alla discontinuità della presenza di Dio - un momento presente ed un momento assente. Ma, comunque, non può bastare un momento di assenza per dire che Dio è nascosto. Come ha affrontato, dunque, la teologia ebraico-cristiana il problema del



parlare di un Dio nascosto che tuttavia si manifesta continuamente?

Troviamo qui un discorso che si è sempre più affermato nella elaborazione teologica, filosofica, anche contemporanea. Ciò che propriamente è nascosto nel Dio della Bibbia è l'inizio, ma esso è in effetti inizio di un manifestarsi: ciò che rimane nascosto è solo l'inizio del suo nascondimento. Ecco, allora, che propriamente questo manifestarsi non è un disvelarsi di Dio, ma è piuttosto il suo continuo, costante *re-velarsi*, nella duplice accezione del termine. Mentre egli si manifesta, proprio nel manifestarsi, egli vela di nuovo l'inizio: non svela l'inizio di quella catena, ma rivela. Questa concezione trova molto spazio nella teologia, sia ebraica sia cristiana: non vi sarebbe un disvelamento di Dio, ma un suo rivelarsi nell'accadere; facendo così dell'accadere il luogo del rivelarsi di Dio.

Che senso assume in questo contesto l'idea di causa? In effetti, questa corrente teologica non mette mai radicalmente in discussione l'assetto onto-teologico di cui si è parlato in precedenza, né probabilmente lo potrebbe, perché esso è profondamente radicato nel testo biblico, con l'idea di un Dio che è creatore. Però, alla luce di questa dinamica rivelativa, è pure evidente che la causa non si esaurisce nella catena dei suoi effetti. Essa si rivela, ma non si dispiega esaustivamente; si rivela, ma la causa, l'inizio, rimane veramente nascosto. Dio si dona nelle sue manifestazioni – è un *bonum diffusivum sui*, dicevano gli scolastici – ma più si dona, più è in se stesso. Proprio la sua inesauribilità rimane nascosta, permane nel suo nascondimento, né ci è dato di comprenderla pienamente, di afferrarla. La dinamica rivelativa, insomma, tiene ben conto del nascondimento di Dio: nel suo manifestarsi, egli ri-velerebbe, cioè velerebbe di nuovo, costantemente, la propria inesauribilità, l'inesauribilità del proprio donare totale.

Ecco, dunque, una risposta forte alla domanda "Quale Dio?": Dio è rivelazione. Non è *Unum*, né è semplicemente riducibile al paradigma onto-teologico; egli è rivelazione di sé, che si manifesta sì nel suo effetto – nella di-

sposizione degli enti – ma come fonte inesauribile e, in quanto tale, incomprensibile. Anzi, ciò che rimane nascosto sarebbe appunto questa potenza di donarsi incessantemente senza mai esaurirsi.

Quella di Dio come rivelazione è una concezione che accomuna oggi grandi correnti di ricerca della teologia ebraica con quelle cristiane, ma anch'essa lascia aperto un problema, che dobbiamo affrontare. Come va inteso il Dio che si ri-vela? Qui, infatti, sono in gioco due dimensioni, quella del sovraessenziale, in qualche modo vicina all'*Unum* neoplatonico, e l'altra, più attenta all'onto-teologia: abbiamo una posizione di mediazione – di alta mediazione, non un compromesso qualsiasi. È evidente la preoccupazione di questa teologia: salvare la dimensione sovraessenziale del divino – la fonte inesauribile del donarsi di Dio, che rimane nascosta – ma anche, d'altra parte, quel fondamento della tradizione ebraico-cristiana, che è l'essere creatore di Dio.

### Theologia Crucis

Possiamo, però, chiederci ancora se l'intreccio delle due dimensioni non corra comunque il rischio di rendere alla fine completamente oziosa la dimensione sovraessenziale. Certo, resta il mistero, il nascondimento dell'inizio, ma esso è pur sempre l'inizio di un accadere in cui Dio – proprio il Dio nascosto – si rivela. Qual è, dunque, il senso di questo inizio? Non è forse evidente che l'accento, alla fine, dovrà cadere sull'accadere? Sia nell'ebraismo che nel cristianesimo, ciò che conta è l'accadere di Dio, l'intervenire di Dio, la nascita di Dio. Certo, rimane anche la dimensione sovraessenziale; ma che ruolo gioca la memoria dell'*Unum* neoplatonico in questo discorso?

Non avrà forse ragione Lutero? Lutero, in effetti, non afferma che l'inizio dell'accadere sia una bestemmia, ma mette in evidenza la perfetta oziosità della domanda. "Che cosa vuoi tu comprendere di Dio, nel tuo carcere mortale?". Lutero non intende certo negare il problema di Dio, ma richiamare all'impossibilità di parlarne senza sapere che è necessa-



rio tacere. A noi, diceva Lutero nella sua rude semplicità, è dato conoscere solo i *posteriora Dei*: per parlare di Dio dobbiamo guardare alla Croce. Ecco, allora, una domanda che dovrebbe assillare, ben più di quanto faccia, la teologia cristiana: la Croce è tutto il divino? Per Lutero, in effetti, sì, ma se tutto il divino si disvela sulla Croce – e infatti Lutero usa la parola *revelatio* – diventa palese tutto ciò che è Dio; diventa chiaro, aperto. E allora: "Quale Dio"? Quello che vedi sulla Croce. Ce ne sono altri? No, c'è solo quello che sta sulla Croce, come ultimo, definitivo disvelarsi di Dio.

Teologicamente, però, quest'affermazione è problematica: affermare che tutto Dio è sulla Croce, significa che tutto Dio sarebbe morto sulla Croce, a differenza di quanto afferma l'intera teologia cristiana. Non a caso, tutta la scolastica, per non parlare di Agostino, mantiene forte il senso della distinzione fra la sovraessenzialità divina e il suo manifestarsi: è il gioco della *re-velatio*, fondamentale in questa tradizione, che viene invece meno nella sua traduzione luterana. E tuttavia questa traduzione non viene in qualche modo imposta dal senso forte di tutta questa tradizione? E cioè: se io pongo l'inizio soltanto come inizio di un accadere, non sarà ineluttabile che alla fine sia l'accadere a contare, e che l'inizio diventi puramente ozioso?

Il fatto che Lutero, con gesto crudo, elimini questa drammatica questione e dica che Dio sulla Croce si apre, si disvela a noi, non è in qualche modo la conseguenza inevitabile di intendere il Dio nascosto, l'elemento, la dimensione del nascondimento di Dio, solo come l'inizio di un accadere? Non è che quel genitivo diventi in qualche modo un genitivo che possiede in sé l'inizio e lo risolve in sé?

La soluzione luterana della *Theologia Crucis* è quella della filosofia contemporanea. Tutto Dio è morto sulla Croce; Dio è davvero soltanto l'inizio di un accadere e si disvela in questo accadere.

### Dio Spirito: un ateismo compiuto

"Quale Dio", allora? Dio è Spirito, nel senso hegeliano del termine, cioè la totalità di que-

sto movimento nella sua perfetta compiutezza, Dio è l'inizio di un accadere, che in essa si disvela, dimodoché possiamo pienamente comprenderlo. Quale Dio sarebbe un Dio geloso che non volesse essere pienamente compreso, che non volesse riempire di sé la nostra mente, il nostro cuore, la nostra anima, il nostro tutto? Quale superstizione ancora ci opprimerebbe, se pensiamo ad un Dio misterioso, nascosto?

Dio è la totalità dello Spirito nella sua circolazione, che tutto penetra, che in tutto si disvela; che è l'animazione generale degli enti. Dunque: "Quale Dio"? Dio è Spirito, in una accezione che è, però, accezione propriamente filosofica, anche se nasce dalla teologia e non come risposta di un filosofo. Dio è Spirito: non c'è nessuna dimensione nascosta, segreta, che sarebbe pura superstizione; Dio è movimento: pone Se stesso, nega Se stesso e ritorna a Se stesso.

D'altra parte, secondo Nietzsche, la frase "Dio è Spirito" è l'espressione del più perfetto ateismo. In primo luogo, perché ha consapevolmente eliminato ogni dimensione di nascondimento, che è la sola che garantisce anche psicologicamente la venerazione, la preghiera. Quando comprendo Dio nel movimento e lo afferro tutto, egli diventa un mio concetto, viene catturato da me: come si può pregare un Dio che è concepito integralmente come concetto?

Ma c'è anche una ragione più fondamentale: se Dio è l'*eschaton*, l'ultimo, ed è in questo discorso filosofico perfettamente realizzato, cosa c'è da aspettarsi ancora? Immaginare l'*eschaton* come dimensione in cui saremo faccia a faccia, presuppone che non siamo faccia a faccia già oggi. Se, invece, Dio diviene un concetto, allora Dio è oggi, l'*eschaton* è oggi, non c'è nulla da aspettare, non c'è nulla da sperare né da pregare. Vi sarà, piuttosto, molto da studiare, per renderci finalmente conto che siamo capaci di uscire dalla nostra infanzia e che siamo capaci di comprendere, di essere ad immagine di Dio.

"Siate dèi", come dice sant'Agostino; l'Apocalisse - nel senso del pieno disvelamento - è



ora. "È" e non "sarà": abbiamo qui una conclusione tutta filosofica, ma dobbiamo chiederci se essa non sorga a partire dalle stesse aporie della dottrina teologica ebraico-cristiana.

### Un'altra via: Dio Amore

Dio nascosto, Dio Spirito, Dio Uno: ma non sarà che, per cercare Dio, per uscire da questo labirinto, vada esplorata e saggiata un'altra via? Non andrà messa un po' alla prova quella che afferma – nella tradizione cristiana, ma anche in quella ebraica ed in quella islamica – che Dio è Misericordia, Amore? Attenzione: non solo che Dio ama (sarei ancora nell'ambito onto-teologico), ma che Dio è Amore, un nome che potrebbe essere posto nello stesso senso in cui si è posto Dio nascosto, fino al Dio Spirito.

Noi spesso pensiamo Dio in un senso antropomorfo; anche quando pensiamo Dio come Amore. Lo pensiamo come la misura massima di quell'amore che noi possiamo concepire: amore assolutamente gratuito, assolutamente donativo, amore senza alcun contraccambio. D'altra parte, saremmo in un contesto antropomorfo anche se intendessimo Dio che ama in quanto è mancanza, secondo la visione platonica dell'amore che sorge dalla *penia*, dalla mancanza. Non si ama ciò che si possiede, si ama ciò di cui si avverte la mancanza; se veramente è Amore, questo Dio sarà un Dio che spera, che attende.

Buona parte della teologia contemporanea trae queste conseguenze, fino a dire che questa definizione di "Dio Amore" si contrapporrebbe all'altra di "Dio Potenza". L'idolo del "Dio potente" è molto avversato dalla teologia contemporanea, che lo ritiene un antropomorfismo; solo la *kenosis*, lo svuotarsi di Dio, sarebbe lo svelarsi di Dio, che coinciderebbe con l'autentica onnipotenza di Dio. In realtà, anche qui restiamo in un contesto antropomorfo.

Se invece ragionassimo in altri termini; se prendessimo in tutta la sua pregnanza il termine "amore", intendendolo come amore effusivo, che si esprime da sé, donandosi alle cre-

ature e dando così vita all'accadere... non potrebbe essere questa un'idea piena, soddisfacente dell'amore? Dio ama te e ti amerà anche nella dimensione del suo nascondimento. Quel Dio non è solo *svolto* verso di noi, destinato all'accadere, ma anche *rivolto* verso di noi, e pure *rivolto* a quell'inizio che soltanto nell'accadere può rivelarsi.

Quindi, l'amore di Dio si svolge e si rivolge verso il bene esclusivo nostro, ma anche si rivolge a se stesso. All'inizio non è Ente, che nell'accadere si rivelerebbe soltanto, ma non potrebbe disvelarsi negli enti, in ciò che non è ente. Al contrario, se è Amore *in toto* - e non amore antropomorfizzato come i nostri - è amore che si rivolgerà verso gli enti, e nel momento stesso in cui le cose non vengano insieme, si rivolgerà in sé, si custodirà in sé, sarà amore di sé, del proprio inizio.

Non è Ente, è Ni-ente, e quindi si rivolgerà anche a tutti gli enti che non sono, che sono in lui, avvolti nel suo nascondimento, che sono tutti i possibili, che stanno nel suo compossibile, ma che non sono enti, sono ni-enti anch'essi. Ecco, allora, che Dio va inteso come l'ambito di tutti i possibili. Non solo l'amore di Dio si rivolgerà verso gli enti, senza esserne affatto necessitato, ma si rivolgerà verso se stesso, che ente non è. Dio ama il proprio inizio, ama la totalità dell'ente, e ama il suo fine, il suo *eschaton*: quell'*eschaton* che garantisce l'infinita ulteriorità della stessa nostra ricerca. Dunque, a "Quale Dio?" si risponde con una forma diversa di discorso trinitario.

### Pensare Dio

Ma, allora, come si differenziano credente e non credente? Io penso che si differenzino in modo molto difficile da ascoltare, e molto semplice da dire. Per il credente queste parole possono essere soltanto esperienza, *pathos*, sono una voce che chiama ed il credente stesso sarà, come diceva Giovanni, voce di colui che chiama nel deserto, mentre il non credente semplicemente pensa queste cose...

Ma, allora, cosa vuol dire pensare? Se si pensa, si pensa Dio per forza. Quale altro problema potrebbe assillare il puro pensare, as-



solutamente disinteressato, se non pensare Dio? È quel pensare assolutamente inutile, e perciò assolutamente necessario, che non viene mai meno.

Quando io penso qualcosa di utile, una volta che lo raggiungo, ho finito il mio scopo; invece solo pensando Dio penso a qualcosa di necessario. Per il non credente, insomma, pensare Dio è l'atto dell'infinito trascendersi, la più pura forma di possibilità. E tuttavia essa è anche l'impossibilità: l'ultimo possibile è l'impossibile.

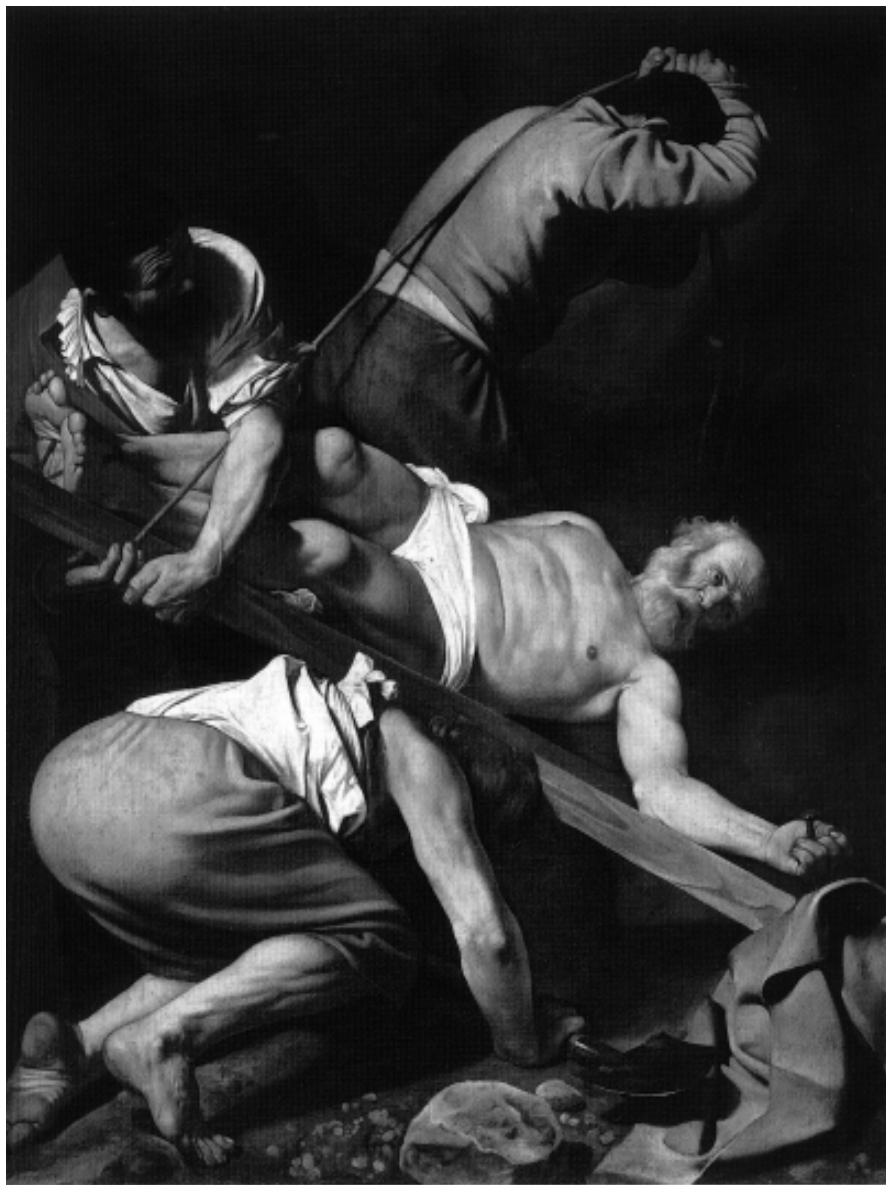
Per il non credente, quella formula che abbiamo detto trinitaria alla fine si concentra sulla forma più pura del possibile, sulla più necessaria e inutile, cioè sul pensiero dell'impossibile. Il pensiero del non credente è aperto al più puro possibile, cioè all'impossibile: che Dio venga. Dio è il Dio *erchomenos*, il Dio che viene. È una via infinita, ma che forse è in analogia con l'infinità del suo oggetto.

Musil, nel suo libro *L'uomo senza qualità*, ha un'immagine, quella dell'anel-

lo di Clarissa: l'anello, dice Musil, al centro non ha nulla, ma proprio il centro è ciò che conta in esso.

Ecco, potremmo dire che il non credente sia un po' come l'anello di Clarissa: Dio è il centro dell'anello della sua esistenza.

*Massimo Cacciari*



## Il disgusto di Dio



*“Distinguere il linguaggio che ingabbia da quello in cui si manifesta la presenza di Dio è molto importante per lasciarci toccare dalla Parola che porta vita e non dalle parole umane che codificano la vita stessa (...). Io ho scelto due immagini che la Bibbia ci offre, nella gamma di figure femminili del divino (...): Dio che si ritira e fa spazio, e la collera di Dio”.  
L’autrice è pastora della chiesa valdese.*

## Immagini di Dio

Chi è Lei, né maschio né femmina, artefice di tutte le cose,  
solo intravista o accennata, fonte di vita e di genere?

Ella è Dio,  
madre, sorella, amante: nel suo amore ci destiamo, ci muoviamo,  
cresciamo, ci incoraggiamo, trionfiamo e ci arrendiamo.

Chi è Lei, che fa da madre ai suoi, insegnando loro a camminare,  
rialzando i piccoli stanchi, chinandosi per nutrirli?

Ella è Amore,  
che piange in una stalla, insegna da una barca,  
amichevole con i lebbrosi, destinata alla crocifissione.

Chi è Lei, sfavillio della rapida freschezza del pozzo,  
potenza vivente di Gesù, che fluisce dalle Scritture?

Ella è Vita,  
l’acqua, il vento e il riso, la calma, eppure mai immobile,  
Spirito che prestamente si muove, cantando nel suo mutare.

(Brian Wren)

Diversi testi biblici ci sorprendono per la forza femminile che esprimono. Leggendo i testi a partire dalla nostra esperienza vediamo

come emerge un parlare di Dio e con Dio che trasforma la nostra esistenza. La nostra lettura vuol far emergere il significato più profondo che sta dietro al linguaggio, con la pretesa di trovare, quando la Bibbia parla di Dio al femminile, non tanto quegli aspetti divini che appartengono allo stereotipo di genere: accoglienza, cura, maternità. Questo linguaggio trova la sua profondità nella pretesa, che avanza, di interrogare le donne sul senso pieno della loro identità. Questo stesso linguaggio domanda agli uomini un esercizio di ascolto.

Le immagini di Dio dunque non ci rimandano soltanto allo stereotipo di genere. Questo è molto importante perché le immagini e i linguaggi appartengono alla cultura che li produce, ma nello stesso tempo rimandano ad un mistero che di quei linguaggi è più grande. I linguaggi infatti possono essere una gabbia, e nel nostro caso una gabbia patriarcale e androcentrica, che imprigiona le donne nel loro ruolo, che le fa aderire senza libertà alla loro funzione biologica riproduttiva. La gabbia del linguaggio è simbolica, nel senso che stringe il respiro interiore, lo spazio dell’ani-





ma, la libertà reale e la dimensione immaginaria delle donne e degli uomini. Impedisce, anche, che Dio si riveli attraverso l'irruzione di "altro", di inatteso, di vita non codificata. Se noi restringiamo l'immagine femminile di Dio alla sola dimensione di "madre", origine della vita, offriamo, come senso e orientamento per la vita delle donne, questa sola dimensione di accoglienza e di cura; rendiamo necessariamente femminile lo spirito materno e impediamo lo svilupparsi di una relazione "materna" con il mondo e le creature piccole da parte degli uomini.

Distinguere il linguaggio che ingabbia da quello in cui si manifesta la presenza di Dio è dunque molto importante per lasciarci toccare dalla Parola che porta vita e non dalle parole umane che codificano la vita stessa. Una possibilità ermeneutica di lasciar emergere questo linguaggio è il riconoscere un linguaggio che non legittima ciò che già siamo ma che ci spinge in avanti. Io ho scelto due immagini che la Bibbia ci offre, nella gamma di figure femminili del divino. Immagini che esprimono alcune delle grandi possibilità del femminile: Dio che si ritira e fa spazio, e la collera di Dio.

Che Dio sia colui o colei che dà il limite e colui/colei che viene attraversato/a dal limite è un'idea molto chiara della fede ebraica. Dio ha posto un limite alle acque del mare perché queste non sommergessero la terra (Salmo 104). Dio ha separato la luce dalle tenebre, la terra dalle acque (Genesi 1). Nell'azione creatrice di Dio, che continua a intervenire per mantenere la sua creazione, porre dei limiti significa separare, suscitare differenze, aprire spazi per la vita. D'altra parte Dio stesso, secondo il pensiero della mistica ebraica, per poter creare il mondo e l'essere umano ha voluto e dovuto creare uno spazio in sé, creare un limite a se stesso, ritirarsi dal tutto. Questo spazio vuoto di Dio, che permette la vita della creatura, è il limite di Dio, della sua onnipotenza e onnipresenza: perché ci sia altro, l'altro, Dio stesso si ritira.

In Dio, il limite fa spazio alla differenza, alla separazione, alla libertà dell'altro, dell'al-

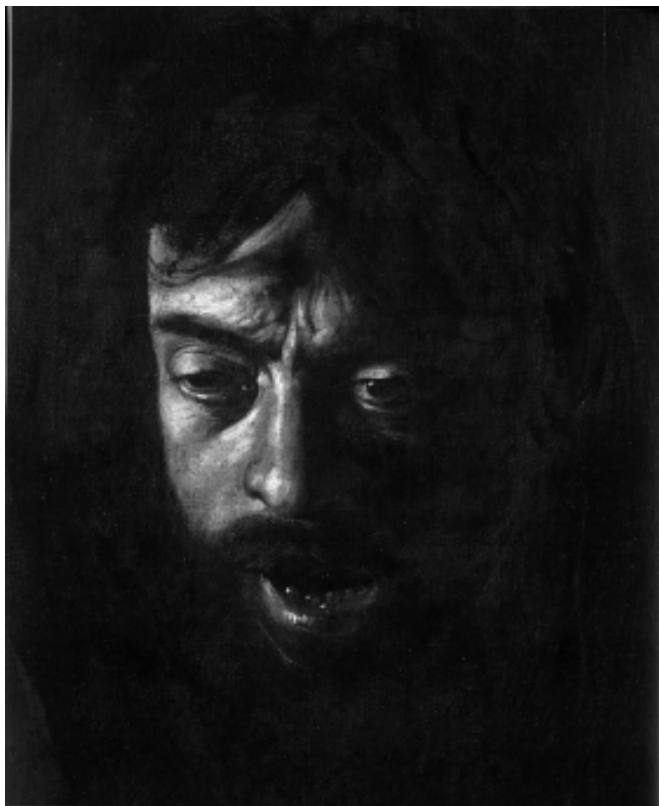
tra. C'è un Salmo che fa sentire il grande significato di libertà che c'è in questa separazione fondata sull'amore: è il Salmo 131, che dice, al v. 2: "Come un bimbo divezzato in braccio a sua madre, è quieto il mio cuore dentro di me".

L'invito alla fiducia che segue riposa tutto in questa immagine di un bimbo svezzato, dunque già separato dalla madre, consapevole della propria separatezza, della propria impotenza. Separato, ma sicuro di essere ancora amato dalla madre, di poter essere ancora tra le sue braccia, che forse acquistano ancora più significato perché ora il bimbo sa di poterne essere privato: ne ha fatto l'esperienza. Lo svezzamento è infatti uno di quei momenti preziosi in cui madre e figlio/figlia imparano a separarsi, per potersi ritrovare su un altro piano. E la grandezza dell'amore di una madre viene provata proprio in quei momenti in cui deve lasciar andare la creatura piccola, deve perdere la sua posizione di onnipotenza, deve abbandonare la fusionalità totale, per recuperare una relazione con la sua creatura basata sulla differenza e sulla separazione; in definitiva, deve lasciare alla sua creatura quello spazio di libertà che limita la loro relazione precedente.

Questa immagine materna è quella che richiama, per il salmista, l'amore di Dio. Anche per il bimbo questa separazione è frustrante e dolorosa, è una perdita, ma è solo grazie a questa perdita che la creatura piccola acquista se stessa e la propria individualità, come un dono. Un dono che nasce da un amore che sa trovare il proprio limite.

Un'amica pedagoga raccontava una volta come sia necessario al bambino che nasce di abbandonare la fiducia nelle proprie forze, per poter vedere la luce. C'è un punto infatti, nel canale di parto, in cui il nascituro deve lasciar cadere il capo. Se persevera a testa alta, sicuro di sé, continuerà a sbattere la fronte contro un ostacolo. Solo quando chinerà il capo, sconfitto, troverà l'uscita verso la luce, verso la vita.

Persino per nascere, ci è chiesto di abbandonare la falsa illusione di poter fare tutto da



soli. E, per tutto il resto della vita, il senso del limite nascerà, di volta in volta, dalle relazioni d'amore nelle quali saremo coinvolti, attenti a cogliere la sorpresa posta dall'altro. Concepire il proprio limite per fare spazio all'azione di Dio in noi. Se smettiamo di essere concentrati su di noi possiamo anche alzare lo sguardo e vedere l'azione di Dio che disegna lo spazio nel quale noi viviamo.

Questo limite, che scaturisce dall'amore, che scaturisce dalla differenza, è quello che permette la nostra vita. La relazione dà spazio alla vita e viene vissuta come un limite all'onnipotenza divina, che tutto potrebbe distruggere.

Nel Primo Testamento, Dio è vincolato al suo popolo da un patto, da una relazione d'amore che trova in Dio stesso la propria ragione. Dio fa promesse e stringe un'alleanza con l'umanità e con Israele perché è coinvolto profondamente nell'amore per questa creazio-

ne. La sua misericordia, il suo amore materno, trovano radice nelle sue viscere uterine - secondo un gioco di parole ebraico intraducibile, ma che spiega appunto il vincolo d'amore profondo, materno, che lega Dio al suo popolo. Così Dio non può distruggere completamente il popolo perché le sue viscere e la sua pancia si contorcono: colpendo il figlio che ama Dio colpirebbe anche se stessa, nelle profondità del suo amore (vedi il cap. 11 di Osea).

La relazione è dunque un limite a cui neppure Dio può sottrarsi. L'amore crea un limite, che è quello di non poter cercare il male e la distruzione di chi si ama. Questo limite dà spazio alla vita nella differenza.

La Bibbia parla ripetutamente del furore di Dio contro l'ingiustizia. Nel cap. 13 di Osea, Dio dice di essere come un'orsa a cui abbiano strappato i piccoli per prenderne la pelle; lei è furiosa, vuole sbranare quelli che le hanno tolto i piccoli. È furiosa per la vita interrotta, e non soltanto per

una questione di principio che riguarda l'oggettività della giustizia, ma perché è ferita dentro. A causa del vincolo di amore che lei ha verso gli esseri umani, l'ingiustizia opera una lacerazione che la strazia e la fa infuriare.

Relazione, limite e furore di fronte all'ingiustizia disegnano un'immagine femminile forte, decisa, in cui l'amore dà origine al coraggio e all'affermazione di sé, alla sicurezza e all'umiltà (nel senso di *humilis* derivato da *humus*, essere vicine alla terra): un'immagine per nulla stereotipata da offrire alle donne.

Così Dio ci sorprende e ci offre spazi di evoluzione, così il nostro linguaggio diventa strumento di crescita. Sta ora a ognuna e ognuno di noi far entrare questo linguaggio nello spazio interiore dove possa divenire origine di vita nuova.



## Il disgusto di Dio

*Esiste un indissolubile nesso tra giustizia e misericordia divina, che "attraversa tutta la Bibbia (...), così da farci sentire ad ogni suo rintocco che Dio è sì potente, ma perché è nei nostri confronti magnanimo; è sì giusto, ma perché agisce secondo misericordia (...). Il Suo silenzio non dà risposte poiché è, in realtà, una chiamata da Lui rivolta all'umanità". L'autore è collaboratore della nostra rivista.*

## Silenzio e disgusto di Dio

1. L'uomo di oggi è posto dinanzi al "silenzio di Dio, che non si rivela più, e sembra essersi rinchiuso nel suo cielo, quasi disgustato dall'agire dell'umanità". Sono le cupe parole pronunciate in una recente udienza dal papa, quasi una eco dei toni aspri dei profeti dell'Antico Testamento. Un silenzio provocato, secondo il pontefice, dalla nostra incapacità di ascoltare la sua voce, la sua richiesta rivolta all'uomo di tutti i tempi di fedeltà all'Alleanza: "Ma questo comandai loro: Ascoltate la mia voce! Allora io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo" (Ger 7,23).

Oggi, ha più volte sostenuto il papa, la società è dominata da un diffuso non-senso esistenziale, un nichilismo amorale, una violenza quotidiana che pervade il singolo e la collettività. L'umanità, secondo Wojtyła, diviene sorda di fronte alla Parola di Dio, e il suo silenzio sembra riecheggiare soltanto la percezione del suo abbandono, l'assenza di una speranza di salvezza.

In un articolo a commento dell'intervento del papa, Massimo Cacciari, pur condividendo l'idea di fondo del silenzio divino come conseguenza dell'incapacità di ascolto della

Parola, critica al contempo l'immagine di un Dio "disgustato" che rinnega il suo popolo: "Hai forse rigettato completamente Giuda, oppure ti sei disgustato di Sion? Perché ci hai colpito, e non c'è rimedio per noi? Aspettavamo la pace, ma non c'è alcun bene, l'ora della salvezza ed ecco il terrore!" (Ger 14,19). Una visione, scrive Cacciari, superata dalla teologia del novecento. Dio, sostiene il filosofo veneziano, tornerebbe così ad essere colui che amministra freddamente la sua giustizia. In una prospettiva teologica che, pur non dimenticando la dimensione misericordiosa e redentrice della storia dell'uomo, la pone tuttavia sullo sfondo, prefigurandola solo come premio conseguente ad un rinnovato, corretto agire umano nei confronti della Legge di Dio: "Io, il Signore, scruto la mente e saggio i cuori, per rendere a ciascuno secondo la sua condotta, secondo il frutto delle sue azioni" (Ger 17,10). È questo il Dio che opera secondo giustizia ("Il cielo annunzi la sua giustizia, Dio è il giudice", Sal 49,6), in attesa di una conversione da parte dell'uomo, commisurando le pene da infliggere a seconda del comportamento umano: "Riconosciamo, Signore, la no-



stra iniquità, l'iniquità dei nostri padri: abbiamo peccato contro di te. Ma per il tuo nome non abbandonarci, non render spregevole il trono della tua gloria" (Ger 14,20-21). Solo dopo tale riconoscimento della colpa, Dio, nel libro di Geremia, si ricorda del suo popolo e riattualizza l'Alleanza con Israele: "Ma per il tuo nome non abbandonarci, non render spregevole il trono della tua gloria. Ricordati! Non rompere la tua alleanza con noi" (Ger 14,21).

In questa prospettiva, il silenzio di Dio è dunque conseguenza dell'*ira Dei*, Dio premia o punisce, anche duramente: "Poiché causa della mia ira e del mio sdegno è stata questa città da quando la edificarono fino ad oggi, così io la farò scomparire dalla mia presenza, a causa di tutto il male che gli Israeliti e i figli di Giuda commisero per provocarmi, essi, i loro re, i loro capi, i loro sacerdoti e i loro profeti, gli uomini di Giuda e gli abitanti di Gerusalemme" (Ger 32,31-32); seppure pronto a ritornare sui suoi passi in cambio di una conversione da parte dell'uomo: "Talvolta nei riguardi di un popolo o di un regno io decido di sradicare, di abbattere e di distruggere; ma se questo popolo, contro il quale avevo parlato, si converte dalla sua malvagità, io mi pento del male che avevo pensato di fargli" (Ger 18,7-8).

Una prospettiva radicalmente diversa dalla lettura teologica contemporanea, in cui il silenzio di Dio è piuttosto segno, manifestazione della sua debolezza, e non esercizio della sua onnipotenza sovrana e giudicatrice; prospettiva teologica che peraltro legge il silenzio di Dio come assolutamente complementare al dolore dell'uomo e del cosmo intero, di cui egli diviene partecipe attraverso il suo Figlio, una volta e per sempre nello scandalo della croce.

Egli, sommamente sovrano, si "rinchiude nel suo cielo", dice il papa. Ma è un Dio che si teme e non si ama, profondamente lontano, diverso dal Padre che ci ha compiutamente rivelato Gesù Cristo, ultimo e definitivo profeta di un Dio misericordioso e amorevole. Dio, come ce l'ha rivelato Cristo, non pone condi-

zioni al suo amore, così come invece sembra potersi evincere dalla lettura che Giovanni Paolo II fa del profeta Geremia, in cui è essenziale, per il ripristino della Alleanza con Israele, la confessione del peccato collettivo del popolo: "Se tu ritornerai a me, io ti riprenderò e starai alla mia presenza; se saprai distinguere ciò che è prezioso da ciò che è vile, sarai come la mia bocca" (Ger 15,19).

2. La Bibbia è l'umana narrazione dell'autorivelazione di Dio, a cominciare dal nome JHWH (Es 3,14), rivelato sul monte Sinai e diversamente interpretato: dalla formulazione ontologica "Io sono colui che sono", alle traduzioni che evidenziano il Nome quale manifestazione dell'azione di salvezza, ponendo l'accento sulla relazionalità stabilita da Dio nei confronti dell'uomo. Traduzioni, a dire il vero, altrettanto insufficienti a cogliere il mistero contenuto in quell'enigmatico tetragramma. Ad ogni modo, se il nome di Dio rivelato a Mosè è comunque apertura all'altro da sé, è pur vero che Dio mantiene sempre una eccedenza che costituisce la sua stessa trascendenza. Egli, che si apre all'umanità, rimane fondamentalmente inaccessibile, totalmente Altro. Chiamando al contempo l'umanità ad aprirsi al suo Mistero, grazie al Verbo incarnato - "E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi" (Gv 1,14) -, Dio pone attraverso il suo Figlio la sua tenda tra gli uomini, Parola definitiva rivolta all'umanità intera: "Chi ha visto me, ha visto il Padre" (Gv 14,9).

Contemporaneamente alla rivelazione, nel senso di un dis-velamento del divino lungo la storia, l'uomo è però oggetto di un progressivo ri-velamento di Dio, come preannunciato nel libro dell'Esodo: "Quando passerà la mia Gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano finché sarò passato. Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere" (Es 33,22-23).

Il silenzio di Dio allora non è soltanto la tragica conseguenza della incapacità umana di ascoltare la sua voce, dimensione esistenziale dell'uomo di ogni tempo. L'assenza e



dunque lo smarrimento dell'uomo di fronte al vuoto che egli percepisce, sono da leggere soprattutto come caratterizzanti l'azione di Dio nell'atto stesso della sua rivelazione biblica. Potremmo forse dire che Giobbe non abbia cercato il volto di Dio, non abbia cercato di ascoltare la sua parola? Eppure, egli sperimenta l'assenza e non la presenza, il vuoto di parole e non la consolazione di Dio, sperimenta il non-senso del dolore, gridando contro Dio per il suo ostinato silenzio: "Giobbe allora rispose: Ancor oggi il mio lamento è amaro e la sua mano grava sopra i miei gemiti. Oh, potessi sapere dove trovarlo, potessi arrivare fino al suo trono! Esplorerei davanti a lui la mia causa e avrei piene le labbra di ragioni. Verrei a sapere le parole che mi risponde e capirei che cosa mi deve dire. Con sfoggio di potenza discuterebbe con me? Se almeno mi ascoltasse! Allora un giusto discuterebbe con lui e io per sempre sarei assolto dal mio giudice. Ma se vado in avanti, egli non c'è, se vado indietro, non lo sento. A sinistra lo cerco e non lo scorgo, mi volgo a destra e non lo vedo" (Gb 23,1-9).

La voce di Dio accompagna la storia di Israele, a partire da Abramo, Isacco e Giacobbe. Lungo il dipanarsi della storia della salvezza però questa si fa sempre più flebile. Nel libro dei Re, Elia non sente la sua voce nel vento gagliardo e impetuoso o nel terremoto, simboli della forza e della onnipotenza, ma piuttosto nel mormorio di un vento leggero, o meglio, come traduce Paolo De Benedetti, quale "voce di silenzio sottile". Storia della salvezza che si accompagna, scrive ancora De Benedetti, fino alla consumazione di ogni parola divina: "Nella Bibbia ebraica – che ha un ordine diverso da quello delle Bibbie cristiane – le ultime parole che Dio dice, le dice a Giobbe, al capitolo 42; poi non parla più" (1). Del resto già il profeta Isaia dice di Dio: "Veramente tu sei un Dio nascosto, Dio di Israele, salvatore" (Is 45,15).

Il Dio veterotestamentario, che progressivamente tace richiudendosi nel suo silenzio, torna a parlare all'uomo attraverso Gesù, ulti-

ma parola del Padre; *Logos* divino incarnato, venuto tra gli uomini ad annunziare la salvezza; Parola viva che procede dal Padre, Silenzio originario a cui Cristo ritorna dopo la resurrezione dai morti.

Eppure, nonostante Dio torni a parlare all'umanità ancora una volta, anche nel Vangelo - *Logos* eterno fatto carne, annuncio di salvezza e avvento del Regno di Dio - sono ancora una volta riscontrabili cenni, presagi del suo silenzio e della sua assenza cupa. Se da un lato infatti Gesù annuncia il Regno con miracoli e parabole, è pur vero che il Cristo richiama al silenzio coloro che vengono sanati dal suo intervento redentore (Mc 7,31-36; Mc 1,40-45). Dio stesso, quasi a ricalcare il procedere che era stato dell'Antico Testamento, se all'inizio della missione di Cristo rivela il suo compiacimento nell'unico Figlio nel battesimo del Giordano e nella trasfigurazione di fronte ai discepoli, giunge ancora una volta al silenzio, fino all'abbandono tragico (ma non definitivo) del suo Figlio sulla croce: "*Eloì, Eloì, lema sabactàni?*, che significa: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" (Mc 15,34). Proprio di fronte all'evento ultimo e definitivo della vita di Gesù, Dio Padre appare lontano, assente, abbandonando il Figlio alla ignominia della croce.

Abramo, figura di Cristo, già nell'Antico Testamento aveva scelto di affidarsi a Dio fino ad acconsentire alla richiesta di sacrificare il figlio Isacco, rimarcando così il totale abbandono alla fede in Dio. Gesù, in modo pieno e definitivo, compie la volontà del Padre affidandosi totalmente alle sue mani, nonostante il suo silenzio nell'ora ultima. Gesù, pur essendo stato proclamato Figlio di Dio nel battesimo e nella trasfigurazione - "E dalla nube uscì una voce, che diceva: *Questi è il Figlio mio, l'electo; ascoltatelo*" (Lc 9,35) - rimane solo, prova sulla sua carne umana la disperazione nell'ora della morte.

Una solitudine preannunciata nel momento stesso della trasfigurazione: "Appena la voce cessò, Gesù restò solo" (Lc 9,36). Dopo tale proclamazione dinanzi ai discepoli, Dio non parlerà più, sottolineando in tal modo



l'esodo totale dal Padre che Cristo doveva compiere nel momento della morte, "perché il Crocifisso resti abbandonato, nella lontananza da Dio, nella compagnia con i peccatori. È l'ora della morte *in* Dio, dell'abbandono del Figlio da parte del Padre" (2).

L'ora nona, l'ora dell'abbandono e del silenzio di Dio manifesta dunque tutta l'umanità del Cristo e, al contempo, la debolezza infinita di Dio, che non si rivela quale Ente supremo dotato di onnipotenza, ma Dio sconfitto, umiliato, partecipe del dolore muto dell'umanità sofferente. Eppure, questa è l'ora che precede la glorificazione di Cristo in virtù proprio della sua totale adesione alla volontà del Padre. Se infatti nell'ora nona egli pronuncia parole di tragica disperazione, anticipate nel Getsemani (3) in cui è palpabile, concreta la dimensione della sua disperata solitudine - "cominciò a provare tristezza e angoscia" (Mt 26,37) - poco prima di spirare e di consegnare lo spirito al Padre, fa tuttavia la più grande professione di fede: "Gesù, gridando a gran voce, disse: *Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito. Detto questo spirò*" (Lc 23,46).

Cristo, che non si affida ad alcuna forma di obbedienza cieca, ma all'ascolto nel silenzio, fa propria la dimensione di fiducia nella salvezza operata da Dio Padre. Nella sua capacità di affidarsi a lui, lottando contro il suo silenzio, Gesù ci indica dunque la strada dell'abbandono fiducioso e insieme sofferto a Dio. È questa la dimensione della fede, questo il paradigma esistenziale di ogni cristiano che vive tale continua, drammatica oscillazione tra speranza e disperazione: dilaniante contraddizione tra presenza e assenza di Dio.

Al di là di quella Via che è Cristo stesso c'è dunque soltanto la percezione di una assenza di Dio che diviene lacerante, insopportabile, e giunge compiutamente con la post-modernità all'ateismo e al nichilismo; inevitabile sbocco, come sosteneva Sergio Quinzio, del cristianesimo, nel senso della compiuta *kénosis* di Dio nella storia.

Di fronte a questa sua manifestazione di silente sconfitta, l'uomo contemporaneo, deluso, giunge infine al rifiuto, stanco di un Dio

che non mantiene le sue promesse, così come era stato annunciato lungo tutto il corso della Bibbia, fino all'ultimo libro, l'Apocalisse: "Queste parole sono certe e veraci. Il Signore, il Dio che ispira i profeti, ha mandato il suo angelo per mostrare ai suoi servi ciò che deve accadere tra breve. Ecco, io verrò presto. Beato chi custodisce le parole profetiche di questo libro" (Ap 22,6-7). E ancora: "Non mettere sotto sigillo le parole profetiche di questo libro, perché il tempo è vicino... Ecco, io verrò presto e porterò con me il mio salario, per rendere a ciascuno secondo le sue opere. Io sono l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il Principio e la Fine" (Ap 22,10-13).

3. "Il Papa ha parlato anche di un Dio disgustato delle azioni dell'umanità. È il tema dell'*ira Dei*, nell'ottica retributiva, remunerativa che è propria di alcune parti del Vecchio Testamento. L'ottica per la quale la fame, le carestie, la guerra vengono da Dio per i nostri peccati. Ma è da tempo che la teologia si è liberata da questa assurdità". Sono le parole con cui Massimo Cacciari ha criticamente riletto il rapporto tra silenzio e disgusto di Dio nell'ottica di Giovanni Paolo II. Cacciari continua ricordando che il Vangelo di Gesù esclude qualsivoglia logica remunerativa presente nell'Antico Testamento, dando voce a quella che appare essere la sua vera e propria "carica rivoluzionaria". Gesù, infatti, "esplicitamente esclude e condanna ogni logica remunerativa. Le malattie, il dolore, le sciagure non sono assolutamente un segno di peccato. Qualunque cosa faccia l'uomo, l'amore di Dio per lui non si interrompe" (4).

Cacciari rivaluta dunque un approccio in cui le due grandi parti della Bibbia cristiana sono rilette alla luce della discontinuità, evidenziando due diverse teologie, due opposte concezioni di Dio: da un lato il Dio onnipotente, il Dio di Geremia, silente perché disgustato dell'umanità, come ricorda il papa; dall'altro il Padre misericordioso, il padre che attende il figliol prodigo, sempre, comunque: oltre la stessa sincera disposizione del figlio alla conversione.



Questa seconda idea di Dio - sopra ogni altra cosa misericordia, perdono e gratuita apertura all'umanità - è stata sviluppata peraltro dalla riflessione teologica del novecento. Una lettura della Parola che se da un lato ha chiaramente marcato una discontinuità con una precedente teologia cristiana - poco propensa a pensare e concepire Dio primariamente nei termini della misericordia - dall'altro ha al contempo sottolineato una netta differenziazione con l'ebraismo: un pensiero religioso, secondo questa rilettura cristiana, caratterizzato da una concezione di Dio che si rivela soprattutto attraverso la vendetta, l'ottica retributiva, espressione di una cultura e di una mentalità arcaica, che si sarebbe espressa storicamente nella costituzione complessa e articolata dell'Antico Testamento.

Coerentemente con questa interpretazione globale dell'Antico Testamento, il Nuovo è stato esaltato quale annuncio di un Dio che si ricorda di coloro che egli ama, che perdona e consola piuttosto che condannare. A testimoniare con forza questa diversa lettura del Vangelo sarebbero le parole di Cristo che chiede a Dio Padre, quando tutto ormai sta per compiersi: "Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno" (Lc 23,34). Una richiesta assoluta di misericordia, di perdono per tutti, non solo per coloro che hanno adempiuto alla Legge, una prospettiva teologica alla cui luce rileggere tutta la Parola. Dimenticando, però, che anche nel Vangelo non mancano parole dure, pronunziate da Cristo stesso ("Il Figlio dell'uomo manderà i suoi angeli, i quali raccoglieranno dal suo regno tutti gli scandali e tutti gli operatori di iniquità e li getteranno nella fornace ardente dove sarà pianto e stridore di denti", Mt 13,41-42); parole che non possiamo disconoscere, ritenendole magari, come spesso si è fatto, semplicemente dei moniti degli evangelisti di carattere pastorale per le comunità cristiane nascenti.

Dobbiamo allora contrapporre l'Antico Testamento al Nuovo, concependo il primo quale Alleanza fondata sulla giustizia (*l'ira Dei*) e il secondo quale annuncio di un Dio che si rivela attraverso la misericordia? È questo il *no-*

*vum* evangelico rispetto alla precedente Alleanza di Dio con il popolo di Israele?

A ben vedere, non c'è estraneità, né inconciliabilità tra le due parti della Bibbia. Le parole di Cristo sono chiare nei Vangeli: "Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento" (Mt 5,17). Il Vangelo non rappresenta la fine, la smentita delle antiche promesse fatte da Dio nell'Antico Testamento; e se da un lato appare evidente che il Vangelo innova l'Antico Testamento, in virtù dell'incarnazione e resurrezione di Cristo - che si dona fino a giungere alla morte per salvare l'umanità sofferente e peccatrice - dall'altro esso è comunque compimento di un annuncio di salvezza; annuncio dell'amore infinito di Dio per le sue creature, anticipato già in più punti nella Bibbia ebraica: "Il Signore è paziente con gli uomini e riversa su di essi la sua misericordia. Vede e conosce che la loro sorte è misera, per questo moltiplica il perdono. La misericordia dell'uomo riguarda il prossimo, la misericordia del Signore ogni essere vivente" (Sir 18,10-12), o come dice il profeta Isaia: "Al tempo della misericordia ti ho ascoltato, nel giorno della salvezza ti ho aiutato" (Is 49,8).

ebbe a dire in una omelia Dietrich Bonhoeffer che "la Bibbia non vuole incuterci timore. Dio non vuole che l'uomo abbia paura, neppure del giudizio ultimo, ma fa sì che l'uomo sappia che dovrà comparire davanti al tribunale di Cristo [...] ci manda la parola del giudizio affinché cerchiamo con tanta più passione [...] affinché riconosciamo che non siamo in grado di sostenere la presenza di Dio in virtù della nostra forza, che dinanzi a Lui siamo un nulla". E ancora sul tema del giudizio, e dunque anche del possibile disgusto di Dio o della sua ira: "È Cristo che giudica, e questo va preso veramente sul serio. Ma significa anche che è il misericordioso a giudicare; Colui che è vissuto tra i pubblicani e i peccatori, che come noi è stato tentato, che ha portato e sofferto nel proprio corpo i nostri dolori, le nostre angosce, i nostri desideri [...]. È Cristo che giudica: significa che è la grazia a giudicare, è il perdono, è l'amore".



Giudizio e ira, allora, non sono semplicemente superati nel Dio Padre di Gesù; né, d'altra parte, il giudizio e il silenzio divino sono la giusta conseguenza del peccato dell'uomo, che soltanto una piena confessione di colpa modificherebbe in misericordia, ridando vita, pace e gioia al suo popolo. Una tale premessa, del resto, rischierebbe di far gravare anche sull'innocente una presunta lontananza di Dio e un suo giudizio di condanna, riconducendo a lui la causa di quel dolore (5).

In realtà, l'intero cosmo è sottoposto al supremo giudizio di Dio, e il giudizio non è separato dalla misericordia e viceversa, così come ricorda il secondo Libro dei Maccabei: "Signore, Signore Dio, creatore di tutto, tremendo e potente, giusto e misericordioso, tu solo re e buono, tu solo generoso, tu solo giusto e onnipotente ed eterno" (2Mac 1,24-25).

Non la nostra confessione di colpa, meno che mai le nostre "buone" azioni potranno modificare di per sé il giudizio di Dio nei nostri confronti, sempre e comunque peccatori di fronte a lui: "Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti; giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. E non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù" (Rm 3,21-24).

Secoli più tardi, Lutero riprenderà questo concetto paolino, rimarcando l'idea che noi siamo contemporaneamente peccatori e giusti, in virtù della grazia redentrice di Cristo che opera in noi. *Simul iustus et peccator*, diceva Lutero: debole a causa del peccato, incapace di salvarsi per mezzo delle sue sole forze, l'uomo può attendere solo la salvezza in virtù della grazia di Dio, dono gratuito all'uomo. Sottoposto dunque inevitabilmente alla sua condanna, al giudizio divino perché peccatore, l'uomo si riscatta grazie alla misericordia che, immeritata, gli viene liberamente offerta per amore da Dio Padre.

Appare dunque indispensabile rileggere in

modo articolato il rapporto complesso tra giustizia e misericordia divina, un'unica dimensione che rivela ora un volto ora l'altro, tanto nell'Antico quanto nel Nuovo Testamento. Se infatti nell'Antico vi è il Dio degli eserciti, vi è anche il Dio di tenerezza e misericordia ("pietà e tenerezza è il Signore", Sal 110,4); così come nel Nuovo Testamento, accanto al Padre che corre incontro al figliol prodigo, l'evangelista ricorre più volte a parabole in cui sono presenti parole e immagini dure, crude: Cristo parla di "tenebre" riservate a coloro che rimarranno fuori dal Regno di Dio (Mt 8,12); di un "buon seme" che sarà mietuto e separato dalla zizzania così da bruciarla (Mt 13,30); di vignaioli che il padrone della vigna "farà morire miseramente" (Mt 21,41); della "condanna della Geenna" (Mt 23,33) e del suo "fuoco inestinguibile" (Mc 9,43).

Anche l'Apocalisse, libro troppo spesso volutamente dimenticato, ci narra di visioni a dir poco terribili: "E gridarono a gran voce: Fino a quando, Sovrano, tu che sei santo e verace, non farai giustizia e non vendicherai il nostro sangue sopra gli abitanti della terra?" (Ap 6,10). E ancora: "Poi, un terzo angelo li seguì gridando a gran voce: Chiunque adora la bestia e la sua statua e ne riceve il marchio sulla fronte o sulla mano, berrà il vino dell'ira di Dio che è versato puro nella coppa della sua ira e sarà torturato con fuoco e zolfo al cospetto degli angeli santi e dell'Agnello" (Ap 14,9-10).

Il nesso indissolubile tra giustizia e misericordia divina attraversa dunque tutta la Bibbia riecheggiando, evocando, stabilendo rimandi ad ogni libro, ad ogni pagina, così da penetrare, innervare nel suo complesso la Sacra Scrittura, così da farci sentire ad ogni suo rintocco che Dio è sì potente, ma perché è nei nostri confronti magnanimo; è sì giusto, ma perché agisce secondo misericordia, e nel dispensarla rivela appunto la sua onnipotenza: come ebbe a dire Enzo Bianchi in un suo intervento, "la giustizia di Dio è la sua misericordia".

Del resto, come abbiamo già visto, è questo un concetto espresso chiaramente nel secon-





do libro dei Maccabei, in cui giustizia e onnipotenza non sono distinte dalla bontà e dalla misericordia. Giustizia che diviene, per imper-scrutabile decisione divina, giustificazione e redenzione nel sangue di Cristo, atto d'amore infinito di Dio per le sue creature deboli e fragili, rivelato nel suo Figlio: i due volti divengono un'unica realtà inscindibile, impossibile da esaminare in modo analitico, manifestando la totale alterità di Dio al di là del rigore della Legge, e rivelando pienamente la sua dimensione misericordiosa. Una coesistenza scandalosa e inconcepibile, eccedente le umane facoltà di comprensione, al cospetto della quale non possiamo che ostinarci a tentare il nostro vano balbettio: se Dio è onnipotente e giusto, come può tollerare il male? Se agisce secondo misericordia, non è questo indice di una *diminutio*, che lascerebbe sanguinare le ferite di chi è stato ingiustamente colpito dal male? E ancora, quale misericordia? Quella di un Dio dimentico della promessa fatta nell'Antico Testamento, confermata da Gesù, di restituzione ai poveri e agli infermi di ciò che è stato tolto loro in questo mondo? Sarebbe dunque più umanamente concepibile un Dio che non chieda a ciascuno ragione del dolore commesso sulla terra, della sofferenza patita dai nostri fratelli, del loro dolore causato anche solo dal nostro sguardo lontano e indifferente?

Noi cristiani siamo colpevoli di un tentativo di riduzione di Dio alle nostre categorie. È a causa di questa "antropomorfizzazione" che, a seconda della sensibilità culturale di ciascuno, si tende a rivalutare ora un Dio giudice severo, solo condizionatamente misericordioso verso il suo popolo, ora un Dio "cristiano", dimentico della sua giustizia. Trascurando però, che egli è per eccellenza rivelazione nel senso di un dis-velamento, ma anche contemporaneamente soggetto di un ri-velamento. Se è vero che è intrinseca a Dio l'apertura all'immanenza, alla dimensione della storia attraverso la Parola, egli resta comunque trascendente, totalmente Altro, capace quindi di scardinare le ristrette logiche umane fondate sulla

razionalità e sulla consequenzialità.

Ancora una volta dobbiamo riconoscere che ci troviamo di fronte alla insondabilità della realtà divina, che non possiamo che rappresentarci quale Silenzio, quel Silenzio che risponde senza rispondere ai nostri tormentosi interrogativi. Eppure, come dice il papa, Dio non permette che "la storia sia lasciata in mano ai perversi", quasi che rimanga indifferente e impassibile di fronte al dolore e al male. Il suo silenzio non dà risposte poiché è, in realtà, una chiamata da lui rivolta all'umanità al fine di convocarla all'agire responsabile di fronte al proprio simile come al cosmo intero; certi, sulla scia di Cristo e in forza della sua morte e resurrezione, che fede è abbandono a Dio, fiducia nella sua opera di salvezza: "Poiché Dio non ci ha destinati alla sua collera ma all'acquisto della salvezza per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo" (1Ts 5,9).

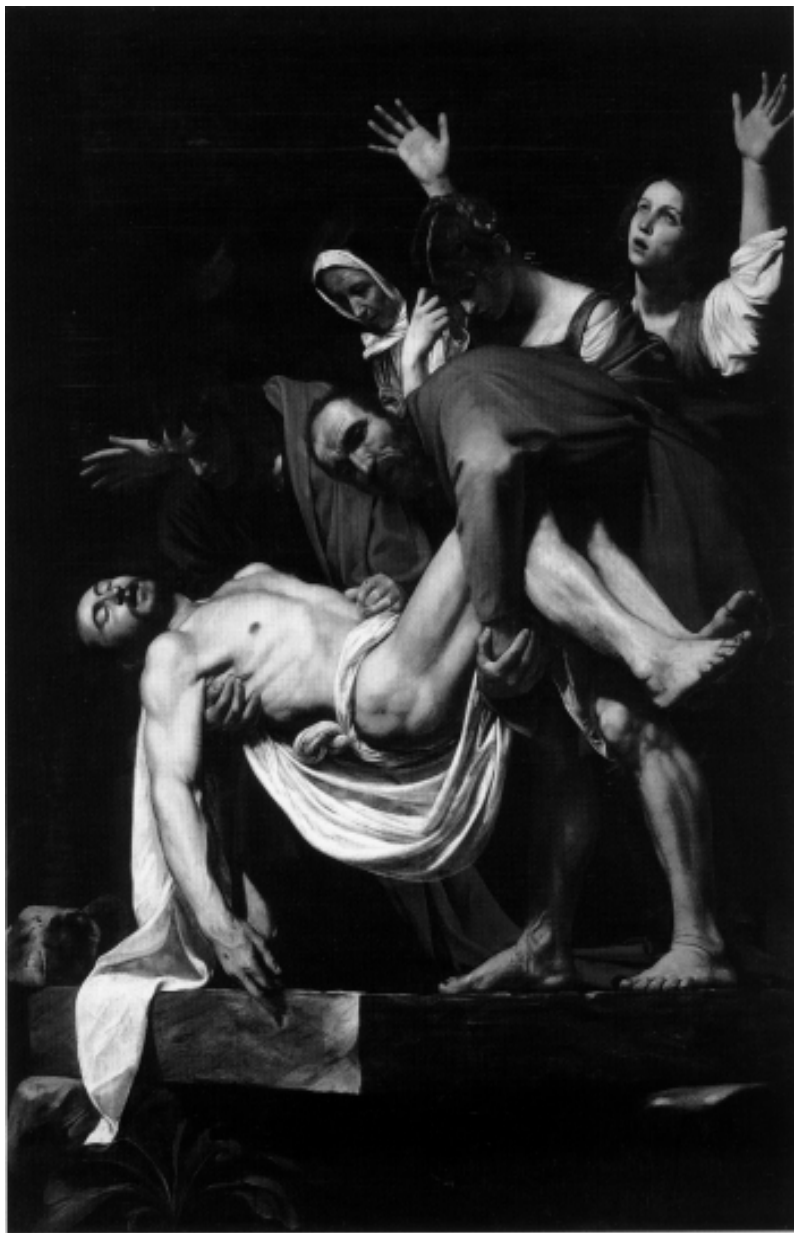
Il silenzio divino, questa condizione desolata, questa assenza che può talvolta apparirci senza senso, è dunque condizione che dobbiamo accettare come intrinseca della relazione uomo-Dio, poiché pone il primo dinanzi alla tragica consapevolezza che non può pretendere di possedere una qualche essenza del secondo, e che proprio in questo deserto di segni e di parole risuona la con-vocazione dell'uomo alla sua responsabilità, lo spazio che Dio riserva alla libertà umana. Ciò significa che la nostra condizione è essenzialmente quella esodale: "L'uomo per il quale la verità non è più *qualcuno* da cui essere sempre più profondamente posseduti, ma qualcosa da possedere, quell'uomo ha cancellato in se stesso non solo Dio, ma la propria dignità di essere umano. La condizione umana è una condizione esodale: l'uomo è in esodo, chiamato permanentemente ad uscire da sé, ad interrogarsi, in cerca di una patria, intravista, ma non posseduta" (6).

La fede, continua conversione, lotta con Dio e con il suo silenzio, scandalo per il male del cui senso e valore (se ne ha uno) dobbiamo continuare a chiedere a lui ragione, non è dunque una rassicurante pacificazione spirituale, né tantomeno un'impalcatura logica o



ideologica buona per sovvenire all'umano bisogno di comprendere il reale. Indefinibile, inclassificabile, irriducibile a interpretazioni parziali della sua ineffabile trascendenza, la fede è questa nostra tormentata risposta al silenzio chiamante di Dio.

Valerio Burrascano



#### Note

1) P. DE BENEDETTI, *Il pianto di Dio*, in *Segno - Dio chi è? Dov'è?*, Palermo 1999, p. 72.

2) B. FORTE, *L'essenza del cristianesimo*, Mondadori, Milano 2002, p. 56.

3) Nel Getsemani Gesù vive momenti di angoscia, consapevole di ciò che lo attende. E se è pur vero che nel Vangelo di Luca un angelo appare dal cielo a confortarlo (Lc 22,42-44), siamo comunque di fronte

ad una dimensione ben diversa da quella dei cieli che si aprono durante il battesimo nel Giordano: "E, uscendo dall'acqua, vide aprirsi i cieli e lo Spirito discendere su di lui come una colomba. E si sentì una voce dal cielo: *Tu sei il Figlio mio prediletto, in te mi sono compiaciuto*" (Mc 1,10-11). L'angoscia di Gesù appare ancora più drammatica nel Vangelo di Matteo: "La mia anima è triste fino alla morte" (Mt 26,38), in cui viene meno anche il conforto dell'angelo di Dio e il silenzio del Padre si fa più drammatico, anticipando il totale abbandono che si consumerà sulla croce (Mt 26,36-46).

4) M. CACCIARI, *Il Dio disgustato di Wojtyła*, in *La Repubblica* del 12/12/2003.

5) "Ridurrò Gerusalemme un cumulo di rovine, rifugio di sciacalli; le città di Giuda ridurrò alla desolazione, senza abitanti [...]. Perché il paese è devastato, desolato come un deserto senza pasanti? [...]. Pertanto così dice il Signore degli eserciti, Dio di Israele: *Ecco, darò loro in cibo assenzio, farò loro bere acque avvelenate; li disperderò in mezzo a popoli che né loro né i loro padri hanno conosciuto e manderò dietro a loro la spada finché non li abbia sterminati*" (Ger 9,10-15).

6) B. FORTE, *cit.*, p. 102.



## Il disgusto di Dio

*A volte Gesù usa espressioni di dura condanna nei confronti di farisei, sedicenti giusti, ricchi e potenti della terra. "In espressioni del genere c'era spesso inteso, da parte del profeta di Nazaret, l'obiettivo di scuotere a conversione; c'era la distanza presa da sbrigative conclusioni con giudizi di irrecuperabilità e fallimento su persone e situazioni: non infrequenti nel suo ambiente" - ribadisce l'autore, teologo biblista cattolico.*

# "A chi paragonerò questa generazione?"

### Giudizio o appello?

La questione che fa da tema alla presente riflessione richiama la tradizione profetica di Israele, in non poche sue pagine. Si vedano anche certi oracoli di Isaia o di Geremia.

Ascoltandola poi dalle labbra di Gesù non è da intenderla semplicemente in senso retorico, ossia con la risposta già obbligata di tono negativo e di condanna. Non risulta un così freddo giudice degli uomini il *Gesù storico* dei Vangeli! In espressioni del genere c'era spesso inteso, da parte del profeta di Nazaret, l'obiettivo di scuotere a conversione; c'era la distanza presa da sbrigative conclusioni con giudizi di irrecuperabilità e fallimento su persone e situazioni: non infrequenti nel suo ambiente.

Si ricordi, fra altri, quell'episodio eloquente, di cui ogni Vangelo sinottico propone una sua edizione: allorché un ricco se ne andò triste, perché non disponibile all'invito rivolto-gli da Gesù. Il secondo evangelista, ai vv. 23-27 del cap. 10, fa leggere:

*Gesù, volgendo lo sguardo attorno, disse ai suoi discepoli: "Quanto difficilmente coloro che hanno ricchezze entreranno nel Regno di Dio!". I disce-*

*poli rimasero stupefatti a queste sue parole, ma Gesù riprese: "Figlioli, come è difficile entrare nel Regno di Dio! È più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel Regno di Dio". Essi, ancora più sbigottiti, dicevano tra loro: "E chi mai si può salvare?". Ma Gesù, guardandoli, disse: "Impossibile agli uomini, ma non presso Dio. Perché tutto è possibile presso Dio".*

Non era quella, ovviamente, una assoluzione di Gesù nei confronti dei ricchi e dei "potenti" (cf. *Luca* 18,18)! Ma non sfugga l'avvertimento ai discepoli: non si considerino competenti a confezionare liste di lontani da Dio e di perduti, secondo propri criteri etici e religiosi, circa diritti acquisiti o perduti presso Dio e al seguito di Gesù.

### L'amico dei pubblicani e dei peccatori

Un dato incontrovertibile, infatti, che ci arriva dal Gesù storico attraverso i Vangeli, è certamente il suo interesse per i *pubblicani* e i *peccatori*, e per tutti i *marginalizzati* dall'ambiente sociale e religioso della Palestina del tempo. Fino a non esitare a mostrarsi loro amico e commensale; pronto a legittimare le sue scelte anche con racconti e detti parabolico-



sapientziali, che sulle labbra di Gesù assumevano un valore di... fondazione "teologica" e di *traccia contemplativa* circa la fiducia di Gesù - e di Dio! - verso ogni situazione umana. Si vedano certe pagine di *Luca*: 7,40-43 (in casa di Simone, il fariseo); 15,1-32 (le tre parabole sui perduti); 19,1-10 (l'episodio di Zaccheo).

Già a livello "presinottico" circolavano unità tematiche assai ben elaborate intorno alle scelte e alle dichiarazioni di Gesù riguardo ai lontani e perduti. Si veda l'edizione mattea di una di esse, appunto in *Matteo* 9,1-17.

### Quale l'identità di Gesù?

Veniamo ora al testo evangelico che ha come formula introduttiva quella stessa che fa da titolo della nostra ricerca. Si tratta di *Matteo* 11,16-19. Esso è parte di una sezione più ampia circa i rapporti fra Giovanni Battista e Gesù: i vv. 2-19. Sostanzialmente essi poi sono paralleli a quelli di *Luca* 7,18-35.

Affidandoci qui unicamente alla guida mattea, nel risalire verso l'evento storico primitivo, va cercato anzitutto il contesto più ampio in cui la nostra pagina è inserita, ossia i 51 versetti di *Matteo* 11,1-12,21 (almeno secondo una probabile "struttura" tematica del primo Vangelo). La grande domanda che conferisce unità a questa serie di episodi è quella relativa alla identità di Gesù. Appunto ciò che Giovanni Battista e/o i suoi discepoli (anche quelli presenti ancora nelle comunità cristiane di Matteo?) stanno chiedendo: "Sei tu colui che sta per venire, oppure c'è da attenderne un altro?". Così al cap. 11, vv. 2-3.

### Le "opere di Cristo"

Nel fornire elementi per riconoscere la sua identità e la sua missione, Gesù parte dall'elogio del Battista, suo profeta e precursore; ma non esita a denunciare la *infantilità* e la *immaturità* dello sguardo di fede della sua *generazione*: essa manca di sapienza e non sa vedere in lui *le opere di Sapienza!* Ciononostante - conclude Gesù - la sapienza è stata ugualmente giustificata (ossia, resa evidente e credibile) dalle sue opere (v. 19b).

Neppure le città del lago (cf. vv. 20-24) - Korazim, Betsaida e Cafarnao - hanno saputo vedere e riconoscere nelle *opere potenti* di Cristo la sua identità e missione. Anzi, al cap. 12 (già nei vv. 1-14), *Matteo* rievoca un terzo gruppo di oppositori - i più fieri e inflessibili - nei confronti di Gesù: i farisei. Contestano al profeta di Nazaret le opere di ricupero e salvezza dell'uomo, compiute di Sabato.

Quali sono dunque *le opere di Cristo* - e del Dio che egli intende rivelare - che rimangono oscure e impenetrabili agli occhi dei presunti *sapienti e intelligenti*, ma che tali non sono secondo criteri evangelici? Sono tre le risposte principali, formulate nella nostra sezione di *Matteo* 11,1-12,21. Eccole:

1) ai discepoli del Battista (11,4-6) Gesù risponde secondo tracce profetiche di riconoscimento delle sue opere. Ma, si noti bene, al loro vertice non stanno *i morti che risorgono*, bensì l'evento sorprendente che *il Vangelo viene comunicato ai poveri!* Grazie a questa sua opera, dunque, si manifesta pienamente il Cristo atteso e cercato;

2) quanto alle opere, che rivelano ulteriormente il Figlio dell'Uomo nella sua identità di Sapienza (11,19), Gesù dichiara che esse sono reperibili proprio in quelle sue scelte, rimproverate a lui con tono di insulto e di condanna da parte degli avversari, e che per lui rappresentavano invece una priorità di segno da offrire: essere *commensale e amico dei pubblicani e dei peccatori!*;

3) c'è una terza risposta chiara e inequivocabile circa l'identità cercata e fedelmente incarnata da Gesù di Nazaret. È lo stesso *Matteo* a fornircela, dopo che ha ricordato la durezza con cui i farisei avevano attaccato Gesù per i suoi gesti di misericordia e di interessamento verso situazioni umane di disagio e sofferenza: lasciando così intravedere un senso nuovo da dare al Sabato. Si tratta di *Matteo* 12,15-21: ebbene, Gesù si allontana - andandosene "in esilio" dalla Galilea? - per non spegnere, non chiudere, non concludere neppure riguardo a coloro che gli si opponevano. Alla luce del primo carne isaiano sul profeta-servo: *Isaia* 42,1-4.



### Qualche appunto per concludere

L'approccio al testo evangelico, che si è tentato qui di indicare, evidenzia - almeno implicitamente - perplessità e riserve verso un *uso* del testo, che fornisca "criteri di giudizio" su quanti restano esterni e lontani rispetto al Vangelo di Gesù.

Certamente non sono da omettere o da ignorare le parole amare di Gesù sui *sapienti e intelligenti*, con i quali egli si incontrò e dai quali fu avversato (la sua generazione, le città del lago, i farisei suoi oppositori). Allo stesso modo, non sono da dimenticare le espressioni di Gesù riguardo al ricco, che non se la senti di seguirlo!

Ma il *Gesù storico*, che si raggiunge e contempla attraverso i Vangeli, non parla da inflessibile giudice che conclude e chiude su chi pur prende le distanze da lui e dal suo Vangelo. Non lo si può ascoltare in tal senso neppure a proposito di Giuda! Vien da dire - alla luce del Gesù che i Vangeli permettono di guardare e di ascoltare a distanze ravvicinate - che chi non ama l'uomo, con simpatia e stima, non è competente nel giudicarlo, o denunciarne i limiti!

Inoltre, *Matteo* - quale interprete "ufficiale" di Gesù nella Chiesa apostolica (ma ciò è valido anche per *Luca*!) -, ricostruendo una serie di episodi nella sezione evangelica considerata (11,1-12,21), ci orienta verso almeno tre considerazioni:

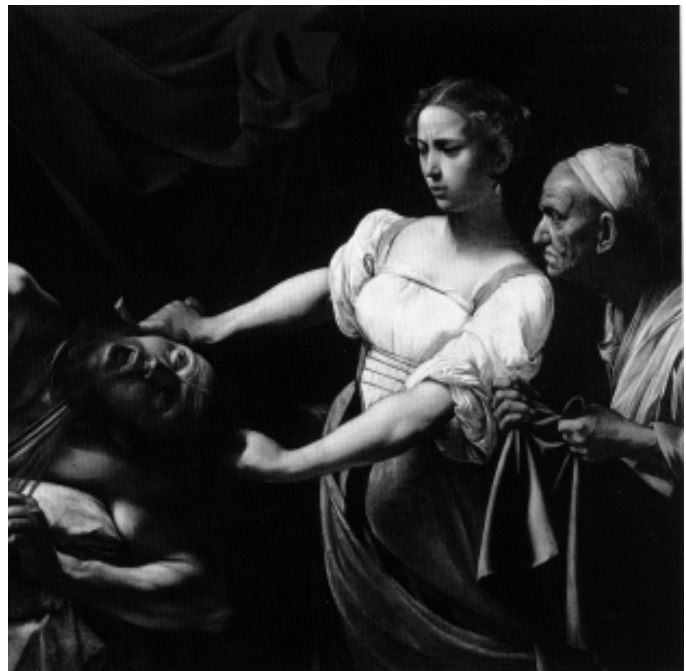
1) anzitutto, Gesù, il Signore della Chiesa, benedice il Padre suo di avergli associato i *piccoli*: gente che da lui, Maestro unico, sta apprendendo come scoprire Dio e come imitare lui nel suo stile di mitezza e di semplicità. Non si trascuri il fatto della centralità che nella sezione matteaana considerata è assegnata proprio al testo di *Matteo* 11,25-30!

2) Di fronte alla sua generazione, alle città del lago e ai farisei che lo contestano, il Gesù di *Matteo* certo denuncia la sordità loro e lamen-

ta l'occasione perduta di riconoscerlo nelle sue novità, ma non costituisce la sua comunità sulle rovine di quelle che lo avversano (con tono "apocalittico", più percepibile nella predicazione del Battista). *Matteo* infatti ha come finale della nostra sezione la pagina stupenda su Gesù identificato con il profeta-servo: si ritira (*anechòresen*), per non concludere o provocare conclusioni affrettate: *Matteo* 12,15-21!

3) Forse - così sembra - è da raggiungere, a questo livello più profondo e "gesuano", il messaggio inteso da *Matteo* nella sezione considerata del suo Vangelo: i *piccoli*, che riconoscono Gesù per loro riferimento, sono invitati a imitarne e prolungarne *le opere*; quelle che lo manifestano, fin dai tempi di Nazaret, vicino e assimilato ai poveri, ai marginalizzati, ai considerati "lontani". Per i "piccoli" secondo il Vangelo, dunque, il mondo non è diviso fra buoni e cattivi, fra i ricuperati e i perduti: questi ultimi, infatti, non erano considerati con *disgusto* da Gesù, bensì con rispetto, stima e fiducia!

Antonio Marangon





## Il disgusto di Dio

*"...abbiamo abbandonato Dio. E quindi non lo troviamo: si è nascosto. Dio si nasconde perché noi ci allontaniamo, ma anche perché siamo liberi di cercarlo e di ritrovarlo: si nasconde per amore (...). Amaleq, il nemico che assale alle spalle, che vuole sterminare il popolo, come voleva Amman, è dentro di ciascuno di noi, è un nemico interno, è la mancanza della fede". L'autore fa parte del gruppo Achad ha-ham di Venezia.*

## Dio nascosto, Dio rivelato

### **Tematica del Dio nascosto: che cosa significa? Dio ha dimenticato il mondo?**

La questione del Dio nascosto deriva da una situazione che oggi viviamo tutti: quella dell'assenza di Dio. Qualche filosofo l'ha descritta con la formula "Dio è morto" e magari ne ha dato la colpa a *noi* (noi uomini moderni, secolarizzati, senza Dio, oppure *noi* uomini ipocriti, privi di valori, ecc.).

Qualche teologo si è sentito in dovere di misurare la mancanza di Dio, di stabilire quanto poco Dio sia in questo mondo, e così via. Poi è capitato Auschwitz, e qualcuno ha pensato che la via breve per spiegare la più bieca malvagità umana fosse quella di accusare Dio della sua assenza dal mondo. Insomma dov'era Dio ad Auschwitz? Forse Dio ha dimenticato il mondo? Ma nella tradizione ebraica, e nei testi sacri, questa situazione non è nuova: la troviamo descritta nella formula del *nascondimento del Volto di Dio*. Il Dio nascosto cui allude il titolo è Dio che nasconde il suo Volto agli uomini.

### **Dove lo troviamo? (Deut 31-32 e Isaia 45)**

I passi biblici che parlano esplicitamente

di questo nascondimento di Dio non si limitano certo al verso di *Isaia* 45,15 ["Certo Tu sei un Dio nascosto, Dio d'Israele che porti salvezza"]: quel verso è fin troppo rassicurante, nel suo paradossale presupporre la salvezza che Dio offre nascondendo il Suo Volto. Per capire la portata del problema che sta dietro a quel verso, bisogna risalire a testi ben più crudi sulla tematica del nascondimento di Dio.

La fonte principale del problema sta nei capitoli 31 e 32 del *Deuteronomio*. La scena è questa: Mosè sta per morire e parla al popolo d'Israele; il popolo sarà guidato da Giosuè e dovrà combattere dure battaglie, ma Dio non l'abbandonerà e sarà con lui. Ma il Signore parla a lui e a Giosuè, quasi per modificare questo quadro rassicurante secondo cui Dio è con noi: "...questo popolo fornicerà [il termine ebraico - *vezonàh* - è forse anche più crudo] dietro agli dèi stranieri del paese nel quale si stanzierà, Mi abbandonerà e violerà il patto che ho stabilito con lui. Allora la Mia ira divamperà contro di lui e nasconderò loro il Mio Volto, diventeranno preda per i nemici e grandi disgrazie capiteranno loro. In quel tempo il popolo dirà: certamente per il fatto che il Si-



gnore non è più in mezzo a me, mi sono capitati tutti questi mali. Ed Io *nascondere nascondere* [*aster astir*, cioè continuerò a nascondere] il Mio Volto in quel giorno, per tutto il male che esso fece, perché si rivolse a divinità straniere. E ora scrivete questo cantico e insegnatelo ai figli d'Israele, e ponetelo nelle loro bocche onde questo canto sia per Me testimonianza contro i figli d'Israele" [*Deut 31,16-19*].

Vorrei far notare alcuni aspetti di questo passo:

1. Non è Dio che abbandona gli ebrei, ma sono piuttosto gli ebrei che Lo abbandonano. E questo fatto non succede per la prima volta, come vedremo, si tratta anzi di una cosa che si è ripetuta spesso (di cui il vitello di metallo è un esempio).

2. Il nascondimento del Volto di Dio, che viene definito con precisione con i termini *aster astir*, è una punizione per la mancanza di fede del popolo ebraico.

3. La colpa del popolo ebraico non è ancora stata commessa, ma la precognizione divina Gli consente di sapere che succederà ("tutto è previsto, ma la libertà è lasciata" [*Pirque Av. 3, 16*]).

4. Viene infine affidato a Mosè il compito di scrivere il cantico che, con un registro ben diverso dal discorso che abbiamo visto prima, sarà di ammonimento (testimonianza contro i figli d'Israele).

Nella cantica di Mosè del cap. 32 i concetti vengono ripetuti, in particolare ai vv. 18–20: "Il Signore che ti aveva creato dimenticasti, e il Dio che ti procreò obliasti. Il Signore vide e si sdegnò per l'ira che provocavano i Suoi figli e le Sue figlie. E disse: nascondereò loro il Mio Volto e vedrò come andranno a finire, perché essi sono una generazione perversa, figli senza fede".

Notiamo come si passi dal singolare, dal *tu*, al plurale, *loro*, i figli, a indicare che la responsabilità è di ciascuno e di tutti insieme. Viene ribadito il concetto dell'abbandono da parte del popolo e della perdita della fede, e viene precisato il senso di questo nascondimento del Volto ("vedrò come andranno a finire"), indicando come alla provvidenza si

sostituisca il caso, la casualità degli eventi, a una storia della salvezza si sostituisca l'allontanamento di Dio dalla storia, e i figli sono lasciati a se stessi, uomini contro uomini: che siano loro a fare la pace e a fare la guerra (perché, in fin dei conti, proprio di questo si tratta).

### Amaleq e il significato di Purim

La pena dell'*Hester Panim*, cioè del nascondimento del Volto, non è altro, dunque, che l'abbandono alla casualità: la provvidenza di Dio si allontana dalla storia, e si ha l'assenza di Dio. I Maestri parlano di due tipi di punizioni divine: una è la cosiddetta *middat haddin*, cioè letteralmente "la misura del giudizio". Si tratta del giudizio di Dio, che viene esercitato nei confronti degli uomini perché si correggano, si pentano e cambino vita. Dio giudica gli uomini con la misura del giudizio, *middat haddin*, ma tanto più con la *middat harachamim*, la misura della misericordia, Egli è pronto al perdono. Queste due caratteristiche della provvidenza di Dio si compensano una con l'altra, anche se prevale la misura della misericordia.

Tuttavia c'è un'altra pena, che consiste, come abbiamo visto, nella sospensione temporanea dell'attenzione di Dio nei confronti della storia umana. Si tratta sempre, comunque, di una sospensione temporanea, perché, secondo i Maestri, altrimenti il mondo non si potrebbe reggere. Durante l'*Hester Panim*, è come se il mondo regredisce al vuoto originario, al caos, tuttavia anche in questo caso il pentimento e il ritorno alla fede consente di ripristinare la Provvidenza di Dio.

In molti luoghi della Bibbia, per esempio nel libro dei Giudici, si parla diffusamente dell'intervento di Dio nella Storia, ma anche della sua improvvisa assenza. I Giudici sono dotati da Dio di spirito profetico, che consente loro di portare salvezza al popolo, e intervengono solo quando il popolo stesso si pente dei suoi peccati. Ma dopo l'intervento salvifico dei giudici-profeti, il popolo ricade nell'errore, abbandona la strada di Dio, e viene da Dio abbandonato. Tornano così i nemici



ad attaccarlo, ad occuparne la terra e a perseguirlo. Così, le figure dei profeti hanno il compito di ammonire il popolo e di tentare, per lo più senza successo, di condurlo alla retta via.

La *middat haddin*, la misura del giudizio, consiste nel colpire il popolo con punizioni, come per esempio la distruzione del Santuario, che però è un caso particolare, perché da allora lo spirito profetico si è allontanato dagli uomini, e - dicono i Maestri - è rimasto solo per i pazzi e per i bambini. Tuttavia, il popolo ebraico è sopravvissuto, anche se il livello di spiritualità che c'era nel mondo prima, dopo la distruzione del Santuario non c'è più.

Lo schema che ho descritto, fatto di incontro tra il popolo e il suo Dio, di abbandono da parte del popolo della retta via e quindi di punizione da parte di Dio nei confronti del popolo, è presente fin dalle vicende narrate nel libro dell'Esodo, allorché nasce storicamente il popolo d'Israele. Infatti gli ebrei, ridotti in schiavitù in Egitto, sono liberati direttamente dal Signore (che interviene con mano forte e braccio disteso, e con grandi miracoli). Ma successivamente abbiamo l'abbandono della retta via: subito, appena hanno passato il Mar Rosso.

I Maestri s'interrogano del motivo di queste ribellioni, e le giustificano anche con il fatto che erano partiti, con gli ebrei, un gran numero di egiziani, chiamiamoli proseliti, che però non avevano perso la loro tradizione, come dimostra l'episodio del vitello di metallo (che sarebbe stato provocato dai proseliti egiziani: il culto del vitello era infatti estraneo alla tradizione degli ebrei). In ogni caso, in questo episodio, gli ebrei hanno finito l'acqua, hanno sete, non mostrano fede, attaccano Dio, Mosè, e così arriva il nemico: Amaleq.

Amaleq attacca gli ebrei alle spalle, colpisce subito dopo l'episodio della ribellione a Refidim, luogo che prenderà il nome di Massàh e Merivàh (tentazione e litigio) perché gli ebrei avevano litigato e tentato il Signore dicendo: "Vediamo se il Signore è con noi oppure no (è vicino a noi...)".

Quest'atteggiamento, al di là se sia stato provocato dagli egiziani o meno (c'interessa poco), è la dimostrazione della mancanza della fede da parte degli ebrei. E non è un episodio isolato. Tutte le volte che mancherà la fede agli ebrei, dicono i Maestri, verrà Amaleq, e attaccherà alle spalle. Tutti sanno che la battaglia contro Amaleq fu vinta, grazie a un espediente: una pietra. Infatti, se Mosè teneva le mani in alto, gli ebrei vincevano, se le teneva in basso perdevano. Allora Aron e Chur presero una pietra e Mosè si sedette sulla pietra, e uno di qua e uno di là gli sostennero le mani fino alla vittoria.

Che cosa significa la pietra? Si tratta di un grosso sasso, *even* in ebraico. Ma *even* è formato dalla parola *Av* e dalla parola *ben*: si tratta dei padri e dei figli. Tutte le volte che la tradizione ebraica sarà tramandata da padre in figlio, essa sconfiggerà Amaleq. E Aron e Chur erano maestro e allievo. Infatti la fede consiste proprio nella capacità di tramandare la tradizione. Se i padri saranno maestri dei figli, se ci sarà la trasmissione dell'ebraismo, allora Amaleq sarà sconfitto.

Due cose di quest'episodio vanno approfondite. La prima, è ovvia: che cosa c'entra l'episodio di Amaleq con il tema del Dio nascosto? La seconda è collegata: che cos'è questa fede di cui si parla, così diversa dall'immagine della fede cristiana?

La prima cosa che mi sembra evidente in questo racconto è che chi si allontana e si nasconde non è certo Dio, ma sono gli ebrei, gli uomini. Essi contendono con Dio, e poi si lamentano perché non è vicino. Praticamente si allontanano e si lamentano della lontananza da loro stessi provocata. Intendiamoci, avevano i loro giustificati motivi: erano nel deserto, senza l'acqua, pieni di sete.

Nella simbologia ebraica l'acqua non è altro che la *Toràh*, cioè l'insegnamento, la conoscenza della parola di Dio. Essi avevano dimenticato quanto il Signore aveva fatto per loro (li aveva liberati dalla schiavitù d'Egitto). In fondo desideravano la condizione di schiavitù, perché più facile della libertà. La libertà comporta la responsabilità delle scelte che si





fanno, la consapevolezza della propria finitezza e quindi delle colpe che si commettono. Insomma la libertà nell'ebraismo è la *Toràh* stessa, l'esercizio della *Toràh* (*Pirque Av. 6,2*: ...veramente libero non è che colui che si occupa della *Toràh*).

La *Toràh*, è noto, è un dono di Dio al popolo d'Israele, che l'ha accettato attraverso un patto. Ma la *Toràh* (come è scritto in *Deut 30,12*) non è in cielo, ma nel cuore e nella bocca degli uomini. Dunque la *Toràh* è qui in terra, per gli uomini, nelle azioni che fanno e nelle cose che dicono. È cioè un insegnamento umano per gli uomini.

### **Il concetto di rivelazione – da questo al tema della verità e della fede ebraica**

Questo tema ci porta inevitabilmente a parlare del secondo aspetto della questione: Dio rivelato. Infatti, se per rivelazione intendiamo anche il dono della *Toràh*, la *Toràh* che viene dal cielo (cioè è rivelata agli uomini) è però poi in terra, tutta a loro disposizione, dipende da loro, è in mano loro, degli ebrei, degli uomini. Ecco allora il richiamo che la rivelazione fa alla responsabilità e all'impegno morale, e nello stesso tempo il fatto che la rivelazione, in quanto tale, è sempre già stata, è sempre prima di adesso. In fondo, il modo più semplice e comune per identificare il concetto stesso di rivelazione di Dio, è pensare che Dio prima era nascosto, ma poi si è rivelato.

Di fronte all'assenza di Dio, all'incapacità di percepirne la presenza (dovuta evidentemente anche alla mancanza di fede), ecco che si è portati a farsi l'alibi del Dio nascosto. Ma questo non è altro che il rinnegamento della rivelazione stessa, è un modo per dimenticarsene.

C'è una evidente relazione tra il tema della rivelazione e quello della fede, di cui stavamo parlando. Nell'universo di lettura e interpretazione ebraica, piuttosto che di rivelazione, si parla dell'elezione di Dio e della Sua prossimità con il popolo d'Israele. Dio abita con il popolo ebraico. Dona la *Toràh*, rivolge agli uomini il Suo volto. Ma non rivela nessuna verità che non sia un incontro tra Creatore

e creatura.

In ebraico la rivelazione è la presenza stessa di Dio e il rivolgersi a Lui da parte degli uomini. C'è l'amore di Dio. La *Toràh* è considerata sia un dono di Dio, che il Suo retaggio, la Sua eredità, *morashàh* (in ebraico), che significa tradizione ricevuta e, in quanto tale, da mettere in pratica. Ed è diversa la *Toràh* in quanto donata agli uomini (*noten*) da quella ricevuta (*meqqabbel*), come fa notare André Neher nel *Pozzo dell'Esilio*, citando il Maharal di Praga. Insomma la *Toràh*, cioè il disegno di Dio per l'edificazione del mondo, il Suo progetto di creazione, è stato dato alla creatura ed è una cosa viva, in mano alla creatura. E questa è la libertà.

Ma la *Toràh* non è forse anche la verità? Certo, ma la verità è qualcosa di vivo, dinamico, multiforme. In ebraico la parola che si usa per dire "verità" è "emeth". Ma *emeth* deriva dal termine *emunàh*, cioè fede, fiducia, ed è la saldezza rappresentata dalla pietra su cui è seduto Mosè (*even*, cioè *av*, padre e *ben*, figlio – dunque tradizione).

Consideriamo un altro aspetto essenziale per quella che viene chiamata la rivelazione di Dio: vediamo, nell'incontro con Mosè, che Dio lo chiama per nome, e Mosè risponde "eccomi" (*'inmeni*). Così aveva fatto anche Abramo. La cosiddetta rivelazione ha la forma di una chiamata e di un'elezione. Ora, tutti gli uomini sono chiamati con il loro nome, sono scelti da Dio. Ma spesso non se ne accorgono. Non c'è bisogno di essere come Abramo, Giacobbe o Mosè, e aggiungete qualsiasi altro grande profeta: dice Rabbì Zusia, il grande Maestro Chassid: "Quando morirò non mi chiederanno perché non sono stato Abramo, ma perché non sono stato Zusia".

È in quest'ottica che si può tentare di fare una storia della rivelazione nella Bibbia, perché il Signore del mondo si rivela in realtà a tutte le Sue creature, ma non tutte se ne accorgono. Adamo e così Noè hanno una rivelazione, ma faticano a instaurare un contatto autentico con Dio. Soltanto un uomo dello spessore morale e dell'intelligenza di Abramo riuscì a interloquire, a dialogare e infine a in-



staurare un rapporto di reciprocità e fiducia.

All'epoca di Mosè il dialogo si trasforma da individuale, qual era quello dei patriarchi, a collettivo: Mosè rappresenta il profeta del popolo d'Israele, che dialoga con Dio nell'ottica della liberazione ebraica, di cui abbiamo parlato. Per intendere la rivelazione, se così la possiamo chiamare, o piuttosto la manifestazione del Volto, o meglio della Gloria del Signore, bisogna riferirsi ai capitoli 33 e 34 dell'*Esodo*. Mosè è salito sul monte, ha ottenuto le Tavole della Legge, fatte direttamente da Dio, è sceso e ha visto il popolo che adorava il vitello d'oro. Ha rotto le tavole. La tradizione racconta che quelle tavole erano troppo lontane dal mondo, erano fatte da Dio. Mosè torna sul monte e questa volta le compone lui, ecco quindi che le tavole saranno più accessibili agli uomini.

Ma c'è di più. In questa fase s'instaura un rapporto stretto tra Mosè e il Signore. Il Signore parlava a Mosè faccia a faccia, dice *Es 33,11*. Il commentatore interpreta che il Signore parlava con se stesso, alla presenza di Mosè. Infatti al v. 20 il Signore dice esplicitamente: "Non potrai vedere il Mio Volto, perché nessun uomo può vedermi mentre è in vita". Ma Mosè aveva chiesto di vedere la Gloria del Signore, e la risposta è stata: "Farò passare dinanzi a te tutta la Mia bontà, proclamerò il Nome del Signore e accorderò grazia a chi vorrà accordarla ed eserciterò misericordia su chi vorrà esercitarla" (*Es 33,19*).

Mosè insiste molto, in questi passi, sul fatto che sia Dio stesso direttamente a condurre il popolo, ed è evidente che il tentativo di rapporto è quello di avere una presenza di Dio salvifica e sicura. Ma la libertà comporta delle responsabilità, per cui del Signore si può vedere solo la parte posteriore, quando è già passato; solo dopo si può sapere come stanno le cose, altrimenti, è ovvio, ne va della libertà umana, che è anche libertà di sbagliare, ma rispetto alla quale c'è sempre la possibilità del pentimento e del perdono.

Ecco quindi che nel vero e proprio incontro tra Dio e Mosè sono gli attributi del perdono e della misericordia quelli che prevalgono

nel passo di *Es 34,5-7*, dove il Signore mostra la Sua Gloria, che perfeziona il patto con il popolo ebraico sancito nelle seconde tavole della Legge. E Mosè, quando scese dal monte, aveva il volto che irradiava di luce e le nuove tavole, fatte dall'uomo, in mano.

Cerchiamo di riprendere le fila del nostro discorso: parlavamo degli ebrei che non avevano la fede, ed è arrivato Amaleq. Abbiamo capito che la perdita della fede derivava dal rinnegamento di quanto Dio aveva fatto, e quindi dal rifiuto del dono di Dio. Ne consegue un fatto, che punisce gli ebrei: la persecuzione di Amaleq.

Ma ci sono diversi passi che mostrano con evidenza come Amaleq sia anche il nemico di Dio per eccellenza. Anzi c'è l'ordine di distruggerlo, fino a cancellarne la memoria: che cosa significa distruggere Amaleq? Significa distruggere i propri dubbi, i fantasmi, le ossessioni che ci portiamo dietro, i residui di paganesimo che sono dentro di noi. Tutti noi siamo pagani. Tutti abbiamo i nostri idoli. Come tutti abbiamo i nostri peccati, le nostre tentazioni, le nostre *Massàh* e *Merivàh*.

Amaleq significa che abbiamo abbandonato Dio. E quindi non Lo troviamo: si è nascosto. Dio si nasconde perché noi ci allontaniamo, ma anche perché siamo liberi di cercarlo e di ritrovarlo: si nasconde per amore.

Questo concetto è descritto benissimo dalla festa di *Purim*: la storia dovrebbe essere nota. Gli ebrei di Persia sono perseguitati da un ministro antisemita che li vuol distruggere sulla base di un'affermazione che potrebbe essere presente nelle leggi fasciste per la difesa della razza: "Esiste un popolo sparso e diviso tra i popoli, in tutte le province dello stato, e le sue leggi sono differenti da quelle di ogni altro popolo, non rispettano le leggi dello stato, perché antepongono la loro legge, si distruggano e si rimpinguino le casse dello stato con i loro averi" [*Ester 3,8* – traduzione libera, ma che rispetta il senso del testo]. Questo ministro è un discendente di Amaleq. Ora una fanciulla ebrea, Ester, salverà il suo popolo grazie all'aiuto della sorte (*Purim* significa "le sorti", perché la data della distruzione



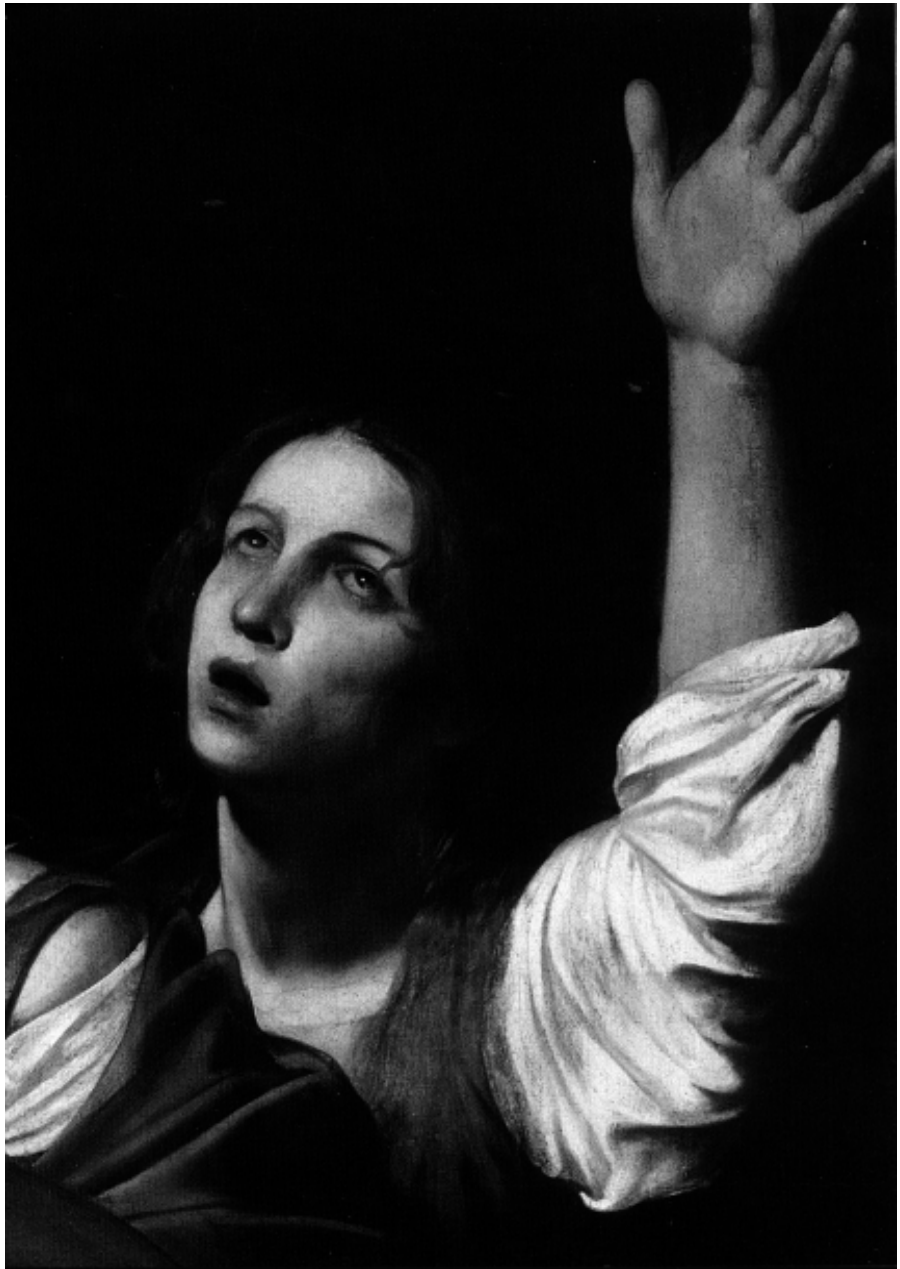
degli ebrei era stata estratta a sorte), ma soprattutto grazie alla provvidenza di Dio. Già, ma Dio non compare nel libro di Ester, che potrebbe benissimo essere un libro laico. Dio è nascosto tra le pieghe del libro. Ester, poi, è la stessa parola ebraica che troviamo nell'espressione *Hester Panim*, cioè nascondimento del volto. In pratica il libro di Ester è il libro del Dio nascosto.

### Conclusione

In conclusione, Amaleq, il nemico che assale alle spalle, che vuole sterminare il popolo, come voleva Amman, è dentro di ciascuno di noi, è un nemico interno, è la mancanza della fede. *Mordechai* ha dimostrato che laddove la sconfitta sembra imminente, la vittoria può essere dietro l'angolo, in una *Meghillà* dove non viene mai nominato il nome dell'Onnipotente, ma vengono unicamente descritte e ironizzate le debolezze umane. Ma soprattutto *Mordechai* ha chiarito ad Israele che il peggiore dittatore e ti-

ranno che esista non è Faraone, non è *Hamman*, non è Hitler... ma è quel demoniaco folletto che sta in noi, è quel dittatore che ciascuno ha dentro di sé.

Sergio Tagliacozzo



## Il disgusto di Dio



*A Mosè che chiede di vedere il volto del Signore è concesso solo di scorgerne la schiena. "La schiena di Dio sta a significare che il Signore lo si può scorgere solo nel suo transitare. È la rivelazione del passare del Signore. Dio non lo si può catturare, Egli è sempre al di là. La rivelazione è la traccia del Signore che passa oltre e che perciò si tiene nascosto".*

*L'autore è saggista ed esperto di Sacra Scrittura.*

## 'Akhen 'atta 'El mistatter

*"In verità tu sei un Dio che ti nascondi,  
Dio d'Israele, salvatore" (Is 45,15)*

Il grande detto sul nascondimento di Dio, contenuto nel capitolo quarantacinquesimo di Isaia (sezione attribuita al cosiddetto Deuteroinaia), in ebraico suona così: "'Akhen 'atta 'El mistatter 'Elohe Israel moshia'" (Is 45,15). Per comprenderlo in modo adeguato è necessario, prima di ogni altra cosa, chiedersi in quali circostanze e da chi viene pronunciata questa affermazione.

Il contesto in cui compare nel rotolo di Isaia è singolare. Siamo all'interno di un oracolo ("così dice il Signore", Is 45,14) che afferma una cruda sottomissione delle genti (Egitto, Etiopia, Sabei) e un afflusso a Israele delle loro ricchezze. Dalla bocca di quei popoli uscirà una supplica diretta ad attestare l'unicità di Dio e l'inesistenza degli dèi. In tal modo le genti sembrano confermare "dal basso" la prima delle "dieci parole" imperativamente rivelate a Israele sul Sinai. Sul monte risuonarono queste parole: "Io sono il Signore tuo Dio... non avrai altri dèi di fronte a me" (Es 20,3); i popoli, invece, rivolgendosi a Israele diranno:

"Solo in te c'è Dio, non ci sono altri dèi" (Is 45,14). Le genti si trovano ora nelle condizioni di potersi rivolgere con un "tu" diretto tanto verso il popolo d'Israele quanto verso il suo Dio.

Nell'ambito di questo duplice riconoscimento del popolo e del Dio d'Israele, Dio è qualificato come colui che si tiene nascosto e che salva proprio nel suo essere celato.

"'Atta 'El mistatter" ("Tu [sei] un Dio che ti tieni nascosto"). La forma verbale *mistatter* in ebraico non è passiva: è un riflessivo intensivo (*hitpa'el*). In questo verso non si allude quindi ad alcun *Deus absconditus*. La struttura "ad incastro" di questi due versetti (il Signore afferma che le genti diranno, rivolgendosi prima a Israele e poi a lui stesso) indica una dinamica in cui si intrecciano nascondimento e svelamento, pensati entrambi in modo attivo. Il nascondersi di Dio è attestato solo dopo che si è riconosciuto il Signore; anzi questa presa di coscienza fa parte costitutiva di quell'incontro: "Tu sei veramente un Dio che si tiene nascosto, Dio d'Israele, salvatore".

La natura profetica di questo detto è antitetica alla situazione in cui l'atto di dedicare



un altare a un "Dio ignoto" costituisce una inappagata aspirazione del cuore umano (cfr. At 17,23). Qui non vi è alcuna nostalgia; ci si trova piuttosto davanti a uno svelamento. Torna alla mente la fine di una storia chassidica in cui, riferendosi a Dio, si afferma che se si sa che si tratta di un nascondersi, il suo non è più un nascondersi. Le genti dicono il nascondimento storico del Dio d'Israele, vale a dire affermano, alla fine, quanto prima non avevano conosciuto. Per questo motivo l'oracolo è messo sulle labbra dei popoli che riconoscono Dio nel momento stesso in cui ne dicono il nascondimento.

Di fronte al Dio che si tiene nascosto, il figlio d'Israele parla in un altro modo; e altro è anche il linguaggio del Signore quando si rivolge al suo popolo. L'ebreo dichiara: "Attendo con fiducia il Signore che ha nascosto (*ha-mastir*) il proprio volto alla casa di Giacobbe e spero in lui" (Is 8,17); mentre il Signore, parlando con il proprio popolo, afferma: "In un impeto di collera ti ho nascosto per un poco il mio volto, ma con affetto perenne ho avuto pietà di te" (Is 54,7). Per il figlio d'Israele, che ha conosciuto Dio salvatore, il suo nascondersi è eclissi, scomparsa momentanea, ma sgomentante, del sole che salva (cfr. Lc 1,78-79).

Il nascondimento del volto divino (*hester panim*) è messa alla prova e resistenza ("attendendo con fiducia"). Per il figlio delle genti, scoprire quel celarsi è invece "grazia". Affermandolo si diviene compartecipi della discendenza di Israele. Con quel suo detto, il gentile diviene simile a Giacobbe che mentre camminava sulle strade del mondo, ridestandosi dal sonno, dichiara: "Veramente (*'akhen*) il Signore è in questo luogo e io non lo sapevo" (Gen 28,16). Non quando si corica, ma solo quando si desta e si ricorda del suo sogno il patriarca dichiara di aver compreso che Dio era presente in quel luogo. Soltanto dopo comprende che in quel luogo era nascosto il Signore che lo assiste e lo salva. Quando si sa che è celato non è più un nascondimento.

Lo stesso vale per le genti: alla fine, quando lo riconoscono, esse comprendono che il

Dio d'Israele non ha abbandonato il suo popolo sulle vie del mondo, anche quando i loro occhi non vedevano alcun atto salvifico compiuto in loro favore.

Nel Nuovo Testamento vi è un luogo in cui l'eclissi di Dio patita dal Figlio di Dio e di Davide si incontra in *modo intenso* con il suo riconoscimento compiuto da un figlio delle genti: la scena della morte di Gesù descritta da Marco. Essa, dopo aver parlato di un celarsi della presenza, termina con un riconoscimento di Dio compiuto da un gentile: "Venuto mezzogiorno, si fece buio su tutta la terra, fino alle tre del pomeriggio. Alle tre Gesù gridò con voce forte: *Eloi, Eloi, lema sabactàni?* Che significa: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? [Sal 22,2]. Alcuni dei presenti udito ciò dicevano: Ecco, chiama Elia! Uno corse a inzuppate di aceto una spugna e, postala su una canna, gli dava da bere, dicendo: Aspetta, vediamo se viene Elia a toglierlo dalla croce. Ma Gesù, dando un forte grido, spirò. Il velo del tempio si squarciò in due, dall'alto in basso. Allora il centurione che gli stava di fronte, vistolo spirare in quel modo, disse: Veramente quest'uomo era Figlio di Dio!" (Mc 15,24-39).

Il linguaggio dell'eclissi non potrebbe essere più esplicito: in pieno giorno per tre ore il buio si stende sulla faccia della terra. Gesù, in quanto figlio di Israele, dice il proprio abbandono citando un passo della Scrittura (Sal 22,2) che si rivolge a Dio qualificandolo con l'aggettivo possessivo di prima persona singolare. Il Figlio si rivolge al Dio che lo abbandona chiamandolo "mio"; proprio questo legame fa sì che le sue parole siano una domanda e non già semplice lamento: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?". Per Gesù morente più che un'eclisse rivelatrice vi è il nascondimento del volto da parte di colui che, prima, si era intimamente conosciuto. Il Figlio scaglia il proprio "perché" contro un "tu", sperando che quell'interrogativo faccia uscire il Padre dal suo silenzio.

A motivo della sua assonanza, quell'*Eloi* è preso dagli astanti come un'invocazione a Elia. Cosa significa questo voluto fraintendi-



mento propostoci dall'evangelista? Per la tradizione biblico-giudaica Elia è colui che vive in stato di occultamento e può apparire in ogni momento proprio perché non ha conosciuto la morte: fu rapito verso il cielo nel carro di fuoco (2Re 2,11). Prendere *Eloi* per Elia equivale ritenere che Gesù gridasse per essere scampato da morte: "Vediamo se viene Elia a toglierlo dalla croce".

Di contro, chiedere a *Eloi* il perché del suo abbandono vuol dire misurarsi con il più radicale nascondimento del volto, e attestare la verità della morte patita dal Figlio di Dio. In questo caso l'abbandono non può essere rivelazione di una presenza: esso è memoria di una comunione, richiesta di un perché e forse può essere l'ultimo disperato grido di una fiducia delusa, dopo aver a lungo dichiarato di stare attendendo "con fiducia il Signore che ha nascosto (*ha-mastir*) il proprio volto alla casa di Giacobbe" (Is 8,17). Per tutto ciò le ultime parole uscite dalla sue labbra confermano che Gesù muore come figlio d'Israele.

Quella morte, vista con l'occhio del centurione, assume altri contorni. Le parole del soldato sono introdotte dalla notazione a proposito del velo del tempio che si squarcia dall'alto in basso. Al di là di esso non c'era per un gentile che un misterioso vuoto. Quando Pompeo entrò nel Santo dei Santi si attendeva di scorgervi la statua della divinità, ma, come si esprime Tacito (1), vide solo *vacuam sedem et inana arcana*. Con la morte di Gesù anche l'occhio di un romano osserva in modo nuovo quel misterioso vuoto: lo squarciarsi del velo del Santo dei Santi diviene rivelazione del nascondimento di Dio. Dietro di esso non c'era null'altro che una presenza; una presenza fatta di nulla. Il figlio delle genti, vedendo Gesù spirare a quel modo, nell'eclissi e nella rivelazione del vuoto, dichiara con un verbo al passato: "Veramente quest'uomo *era* Figlio di Dio".

Quanto scoperto dal centurione è la rivelazione di Dio che avviene nell'eclissi, nel grido e nello squarcio. La *scientia crucis* del soldato romano è questo svelamento avvenuto dopo la morte, e a motivo di quella morte. Il centu-

rione conosce il Figlio di Dio solo dopo la sua morte, in virtù di quell'abbandono, di quell'invocare *Eloi*. Il riconoscimento ebbe luogo soltanto dopo lo spirare, quando Gesù è consegnato a una dimensione ormai irraggiungibile e nascosta.

Il riconoscere e il celarsi si danno simultaneamente. Nessuno può stringere tra le mani quella presenza: quando la si scopre essa è già altrove.

Nella *Disputa di Heidelberg* Lutero afferma che degno di essere chiamato teologo non è colui che considera comprensibile la natura di Dio attraverso le sue opere (a proposito del quale si dovrebbe parlare di un "*Deus manifestus*"), ma colui che comprende i "*posteriora Dei per passionem et crucem*" (2). Il passo di Lutero allude all'episodio biblico in cui Mosè chiede di vedere il volto del Signore. Questa richiesta non trova riscontro: gli è concesso solo di scorgere la schiena del Signore, appunto i *posteriora Dei* (Es 33,23; cfr. Es 34,5-6). In ebraico l'espressione è *'achorai*; essa indica le spalle di colui che passa oltre. La schiena di Dio sta a significare che il Signore lo si può scorgere solo nel suo transitare. È la rivelazione del passare del Signore. Dio non lo si può catturare, egli è sempre al di là. La rivelazione è la traccia del Signore che passa oltre e che perciò si tiene nascosto.

Quello che avvenne per Mosè, in un certo senso, vale anche per la morte di Gesù: "Di modo che per nessuno è sufficiente e giovevole conoscere Dio nella sua gloria e maestà, se non lo si conosce a un tempo nel suo abbassamento e nell'ignominia della sua croce. In tal modo egli perde la sapienza dei sapienti (cfr. 1Cor 1,27), come dice Isaia: Veramente tu sei un Dio occulto" (Is 45,15) (3). Il riconoscimento del tenersi nascosto da parte di Dio (cioè i suoi *posteriora*) è una rivelazione che esclude in modo costitutivo ogni possesso: è lo svelamento della vicinanza effettiva ma inafferrabile di Dio ("vedendolo spirare in quel modo").

Nel Nuovo Testamento vi è un altro luogo in cui la presenza del Figlio dell'uomo è effettiva, ma celata, e il cui svelamento avverrà solo



dopo: la grande scena del giudizio, di cui parla Matteo. Solo alla fine giusti e reprobri verranno a sapere che il Figlio dell'uomo era presente nell'affamato, nell'assetato, nel forestiero, nell'ignudo, nel malato e nel prigioniero che hanno soccorso o che, all'opposto, hanno lasciato nel suo bisogno (Mt 25,31-46). A scoprirlo non sono solo i capri respinti, anche le pecore accolte non sapevano che aiutando il loro prossimo stavano rivolgendosi anche al Figlio dell'uomo. Prima del giorno del giudizio nessuno può conoscere il segreto di quella presenza.

Questa prospettiva rappresenta una sfida a cui la devozione spesso non è in grado di far fronte. Essa manifesta il desiderio di sapere precocemente quanto invece va ignorato. Non si deve apprendere troppo presto di quella presenza, e tanto meno bisogna amare il prossimo perché lì c'è Gesù. Il Figlio dell'uomo è presente solo a patto di ignorarlo, vale a dire soltanto quando si soccorre il prossimo unicamente a motivo del bisogno in cui si trova. Riconoscere devotamente la presenza di Gesù nel prossimo è un indebito svelamento anticipato che vuole rendere manifesto quanto è tuttora celato.

È vero, questa propensione è sollecitata proprio dalla conoscenza di queste immagini evangeliche. Esse però non sono altro che piccola caparra. L'atto di rivelare pienamente quella presenza spetta soltanto al giudice dell'ultimo giorno. Neppure lui può farlo prima. In precedenza il suo essere presente è tutto legato alla serietà di essere nel bisogno, nell'occultamento più vero, nell'abbassamento e nell'ignominia. Il figlio d'Israele attende il Signore che ha nascosto il suo volto e spera in lui. Il Figlio dell'uomo attende invece nascosto nel cuore del bisogno che qualcuno lo soccorra.

Il detto di scherno pronunciato da coloro che circondavano la croce chiedeva se mai ci fosse qualcuno che venisse a soccorrere Gesù. Qui si capovolge nel muto aspettare un aiuto proveniente non da Elia, bensì da un'altra creatura umana. Anche questo restar nascosto avviene *per passionem*. Il nascondimento di Dio

in Gesù suggella il primato del patire; è un atto salvifico che avviene *sub contraria specie*, grazie alla debolezza. Questo nascondersi da parte del Figlio dell'uomo fa comprendere perché il giudizio dell'ultimo giorno verterà sui rapporti interumani e non già su quelli che intercorrono tra l'uomo e Dio.

Nelle sue coinvolgenti note sulla lettera ai Romani, Jacob Taubes dà molta importanza al fatto che in Paolo la ricapitolazione della *Torà* (Legge), a differenza di quanto avviene nei vangeli, ha luogo non attraverso il duplice comandamento dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo (Mt 22,36-40), ma in virtù soltanto di quest'ultimo (Rm 13,8-10; Gal 5,14). Da tale constatazione egli deduce che Paolo non si preoccupa della salvezza individuale: egli si interessa alla fondazione di un popolo inteso come un insieme sociale e immaginato come "corpo di Cristo" (4).

Forse siffatta sollecitudine non è solo paolina; almeno nel caso in cui in essa si faccia rientrare la dimensione di un nascondimento sofferente (*per passionem*) svelato solo alla fine. Tutto ciò è vero a patto che il "corpo di Cristo", oltre a essere formato dalla comunità dei credenti, sia costituito pure dalle creature umane che soffrono per la fame, la sete, la nudità, la precarietà, la debolezza e la mancanza di libertà. Il giudizio dell'ultimo giorno si incentrerà sull'amore del prossimo, non sull'amore di Dio. Tutto ciò conduce a rivendicare il primato di un'orizzontalità che, lungi dall'essere puramente umanistica, si presenta come luogo in cui si cela la presenza patetica del Figlio dell'uomo. Si tratta comunque di un occultamento che va svelato solo dopo.

Un passo talmudico afferma che il vino che sarà bevuto nel futuro banchetto messianico proverrà da grappoli custoditi fin dai sei giorni della creazione (5). Si potrebbe dire: quel vino è stato nascosto lungo tutti i secoli della storia. Solo quando lo si berrà ci si renderà davvero conto di cosa ha significato che esso sia stato così a lungo celato.

Lo stesso può dirsi per l'atto finale di rivelare il nascondimento salvifico di Dio. Dire il celarsi storico di Dio è atto massimo di rivela-



zione, affermabile solo nella luce di una presenza escatologica.

Rivelare quel celarsi rappresenta un segreto della fine, non dell'inizio.

*Piero Stefani*

#### Note

1) TACITO, *Storie* 5,9.

2) *La disputa di Heidelberg* (1518) nn. 21-22 in *Scritti religiosi* di MARTINO LUTERO, a cura di V. Vinay, Utet, Torino 1967, p. 183.

3) Ivi, p. 197.

4) Cfr. J. TAUBES, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997, pp. 101-102; 216-217.

5) Cfr. *Talmud babilonese, Sanhedrin*, 99a.







## Il disgusto di Dio

*Al credente "resta la fede in un Dio che patisce insieme a noi il disastro, un Dio che ognuno può intanto incontrare nel povero (...). La benedizione che viene da Dio è fatta di vita abbondante, salute, ricchezza e persino potenza. Ma per l'uomo giusto che abita un mondo decaduto queste possono essere terribili maledizioni...".*

*L'autore, saggista, è discepolo di Sergio Quinzio.*

### "...come gli animali che periscono"

Ogni anno ormai i telegiornali estivi alternano la notizia di cadaveri di profughi che galleggiano nei pressi delle nostre coste con immagini di gente che se ne sta beata a prendere il sole in spiaggia. Inutile nascondersi dietro il dito: sono tanti i poveri che bramerebbero frugare nelle nostre pattumiere, tutti possiamo essere "ricco epulone" che non s'accorge di Lazzaro misero e piagato, che giace davanti alla porta con occhi che fissano il suo superfluo. Insieme alle responsabilità individuali ci sono quelle collettive del "tanto così fan tutti".

Noi siamo infelici perché ci manca sempre qualcosa che altri hanno e noi non abbiamo. Eppure possediamo ogni bendiddio per sfamarci e sfogare le voglie dei nostri palati, abbiamo strumenti per alleviare il caldo e il freddo, per affrontare i nostri malanni, per viaggiare veloci e comunicare con chi vogliamo. E alla fine è proprio questo a impedirci di metterci nei panni di chi non ha nemmeno da mangiare ed è costretto a vivere ogni giorno con quello che noi spendiamo per un gelato. Ed è ancora questo a renderci infelici dietro maschere di finta allegria: noi non desideria-

mo più avere figli, e i figli che abbiamo cercano droghe, con stomaco che riempiono troppo o che lasciano del tutto vuoto vomitando il cibo per nausea o per obbedienza a quegli assurdi modelli che il nostro mondo ha messo loro in testa: al gran piatto della bilancia colmo di bambini dal ventre gonfio di fame opponiamo quello degli obesi e degli anoressici.

"L'uomo nella prosperità non comprende, è come gli animali che periscono": due volte ripete questo monito il Salmo 49 (vv. 13.21). Ma nella parabola evangelica è detto che la prosperità rendeva il ricco meno sensibile degli animali, perché lì almeno i cani le ferite le leccavano al povero, lì le bestiole si erano accorte di quella carne piagata in pena (Lc 16,21).

Fino a ieri ci si poteva giustificare dicendo: non lo sapevo. Ora no, ora siamo tutti spettatori dell'immane afflizione, e tutti sappiamo di poter essere dente di quella ruota che stritola nella povertà e nell'ingiustizia una gran moltitudine di esseri umani: le manine di uno di quei settantatré milioni di bambini che lavora come uno schiavo e non ha ancora dieci anni, potrebbero aver costruito a prezzo di



fame le scarpe che abbiamo ai piedi. Noi apparteniamo, per il solo essere nati qui piuttosto che là, a quella fascia dei pochi che stanno prendendo quasi tutto, lasciando ai molti qualche briciola d'avanzo, per puntargli poi contro una pistola se dovessero azzardarsi ad andare oltre il muto lamento. Ma i poveri che mettono più paura ormai - dicono i più sensibili che hanno avuto il coraggio di andarli a trovare - non sono quelli dallo sguardo rabbioso, bensì i poveri tra i poveri, quelli che in America Latina chiamano *desechables*, quelli cioè che si possono abbandonare come rifiuti: i loro occhi gonfi e vitrei che fissano il vuoto senza più riuscire a vedere nulla, terrorizzano.

Se le notizie e le immagini di gente che muore di fame, o di bambini distrutti da abusi di ogni genere, durano più di qualche minuto, noi non ci mettiamo a piangere, ma cambiamo canale in cerca di qualcosa di gradevole, di un gioco a premi, magari, con coreografia di ragazze sciocche, seminude e sorridenti. Di tanta durezza di cuore ci potrà essere chiesto conto un giorno: la responsabilità non riguarda soltanto il fare, riguarda anche il sentire, i movimenti del nostro pensiero e del nostro cuore. Si può non essere nella possibilità di fare qualcosa per i più sfortunati di noi, a volte occorre pure molta umiltà per capirlo, ma abbiamo un cuore, e quello lo dobbiamo far lavorare, perché ci esca un grido da dentro, una fame e una sete di giustizia, un groppo alla gola che ci tenga svegli di notte per dire: "O Dio, abbi pietà di me peccatore" (Lc 18,13).

"L'ignoranza della povertà - diceva Léon Bloy - sembra abbrutire più dell'ignoranza di Dio". E pensare che ci sono "bambini ricchi condannati dalla loro nascita e dalla loro educazione a non sapere mai cosa sia la povertà" (1). Ma dai giorni in cui egli scriveva, le cose sono peggiorate di molto, in tal senso: a lui lo scenario si prefigurava appena, mentre noi ci siamo dentro fino al collo. Da troppo tempo noi genitori abbiamo dimenticato quel preciso dovere di cui parlava Eduardo De Filippo: rendere la vita difficile ai propri figli. La faci-

lità li ha resi infelici e vuoti: i dati ci parlano di ragazzi sempre più chiusi nel loro egoismo, schiacciati in un'avidità dell'istante senza memoria e senza speranza.

D'altra parte, non si può nemmeno dire che siamo meno sensibili di ieri. A noi basta infatti molto meno per impressionarci, e siamo infinitamente pietosi nei confronti degli animali, per esempio. Non sarà allora il nostro fuggire davanti all'orrore causato da un eccesso di sensibilità, oppure da una sovrabbondanza di notizie in cui si parla di troppe creature che vivono nel dolore? Non è facile sopportare oltre un certo limite la realtà. "Se ciò verso cui si dovrebbe auspicabilmente reagire diventa smisurato, allora si inceppa anche il nostro sentire... Il troppo grande ci lascia freddi... Diventiamo degli *alfabeti emotivi*", ha scritto Anders, occupandosi della tragedia di Auschwitz (2).

Ma forse c'è altro ancora, perché la natura umana è davvero una voragine. Oltre che indifferenza, il sazio può persino sfoderare un disprezzo sottile e ragionato davanti a chi sta peggio, l'arrogante compiacersi di chi dice: è bene che tocchi a lui e non a me. È come se il povero dovesse addirittura sentirsi in colpa di essere tale. Pensare che il povero meriti il disprezzo alleggerisce di molto la coscienza al ricco. Qualcosa di simile si riscontra anche nel regno animale: "le galline si precipitano a colpi di becco sulla gallina ferita - dice Simone Weil - ed è un fenomeno meccanico come la gravità... Eccetto coloro nella cui anima Cristo trionfa completamente, tutti gli uomini disprezzano più o meno gli infelici, benché quasi nessuno abbia coscienza di questo disprezzo" (3).

Si possono fare molti discorsi, analisi, proposte sulle grandi ingiustizie sociali. Ma il cristiano è tenuto prima di tutto a testimoniare ciò che dice il Vangelo e ad avere a cuore le sorti di coloro che soffrono ovunque e in ogni momento sulla faccia della terra. "I profeti d'Israele sono stati come eruzioni di disgusto, che ancora oggi infastidiscono la nostra coscienza e ci esortano a essere sensibili al dolore degli altri" (4). Saremo giudicati sulla no-



stra capacità di farci carico del dolore del prossimo: è la carità di cui parla Paolo che conta, la capacità che ha il cuore di soffrire con coloro che soffrono. "È terribile cadere nelle mani del Dio vivente!" (Eb 10,31): Dio giudicherà dal basso, raccogliendo le urla dei poveri che gridano a lui.

Il "ricco epulone" non aveva fatto nulla di male: magari faceva anche le elemosine, e di sicuro era sensibile alle sorti dei suoi fratelli. Mandate Lazzaro a dire loro come stanno le cose – implorava –; dica loro che è tremendo il non poter ricevere nemmeno il ristoro di un dito bagnato sulla lingua che brucia, almeno essi si salvino da questa fiamma che divora, da questo abisso che impedisce di rimediare. No - gli viene risposto – hanno già la Parola che Dio ha mandato loro. È vero – risponde lui – ma quella è difficile da ascoltare, mentre un morto che risorge lo vedranno e ne resteranno impressionati. No – ed è conclusione terribile questa, che tutti ci interPELLA – "se non ascoltano Mosè e i Profeti, neanche se uno risuscitasse dai morti saranno persuasi" (Lc 16,19-31). Un altro Lazzaro infatti risusciterà, uscirà dalla tomba, ma anziché credere, i ricchi e i potenti del sacro, proprio a motivo di quel prodigio decideranno di mettere a morte Gesù (Gv 11,53).

"Ti parlai al tempo della tua prosperità, ma tu dicesti: io non voglio ascoltare" (Ger 22,21). A questo versetto del profeta fa eco il salmista prendendo di mira quelli che "confidano nella loro forza, e si vantano della loro grande ricchezza" (Sal 49,7). Ecco cosa impedisce al cuore di vibrare. Il rabbi chassidico Mendel di Kock diceva che quella del serpente condannato a strisciare per terra nutrendosi di polvere era una maledizione spaventosa, perché non avrebbe più saputo cos'è la fame: "Non mancare di nulla è la peggiore maledizione!". L'uomo quando è tranquillo e sta bene non ascolta, non comprende, e questo è il dramma di Dio, perché egli, da parte sua, ascolta e comprende il grido del povero, fino a soffrire con lui. Per questo ci vorrebbe come lui, accanto a lui. Noi non crediamo in un concetto metafisico o dogmatico, ma in un Dio che vuol essere

amato e che ci ama con tutte le forze. Dio non è qualcuno da definire, ma qualcuno da ascoltare, da amare. Dio vuole che si desideri la sua compagnia, la sua gioia, il suo Regno. Il Dio biblico ha "un rapporto intimo e personale con il mondo", è toccato da ciò che nel mondo accade; "eventi e azioni umane suscitano in lui gioia o dolore, piacere o ira... Dio non se ne sta fuori dal raggio della sofferenza del dolore umano. Egli è personalmente coinvolto, perfino influenzato dalla condotta e dal destino dell'uomo", naviga, per così dire, nella nostra stessa barca, e qualche volta è persino costretto a seguirci con dolore nei nostri passi, un po' come fa un padre col figlioletto a cui deve insegnare a camminare. Così, "in un certo senso, l'uomo è attore e non solo un destinatario" (5).

Non c'è altra via, per la coscienza, che quella del dolore e della privazione: non può capire un affamato o un assetato chi non ha mai patito la fame o la sete, un ammalato chi non è mai stato in un ospedale. Tanto che allontanarsi dal dolore è, in qualche modo, allontanarsi dall'uomo e da Dio. Ma non sarebbe allora il caso di provocarlo il dolore in funzione dell'alto scopo? No, questo né Dio né l'uomo lo possono fare: è fin troppo nota l'argomentazione di Ivan Karamazov che lo porta a dire come nemmeno l'eternità del paradiso giustificerebbe anche soltanto una lacrima di una bambina infelice.

Il dolore, come la povertà, non è un ideale cristiano e non si deve assolutamente volere, né per sé né per gli altri. Il dolore va patito quando è accaduto e accade, e se vi è un dolore che è giusto provocare è il dolore che comprende il dolore degli altri, il dolore di chi decide di patire insieme al fratello che soffre, per aiutarlo a portarne il peso, per invocarne insieme a lui la fine.

Cristianesimo è patire con chi soffre, farsi povero coi poveri, per sentire sulla propria pelle cosa significa. Nemmeno Dio forse sapeva cosa significava essere uomo prima di farsi carne: Dio nel Figlio ha imparato molto dalle cose che ha patito (Eb 6,8), è stato il dolore a renderlo perfetto, il soffrire insieme alle sue



creature. Più angosciato di ogni sofferenza dovrebbe essere l'accorgersi di non percepire più la sofferenza, di sentirsi senza dolore, impassibili davanti all'orrore, con un sorriso di cinica indifferenza sul volto. "Il dolore ci dice che esistiamo; il dolore ci dice che esistono coloro che amiamo; il dolore ci dice che esiste il mondo in cui viviamo, il dolore ci dice che Dio esiste e soffre" (6).

La velocissima ruota mondiale del mercato e degli scambi è difficile ormai da frenare, le strutture di produzione e di spreco paiono a tutti inarrestabili. Sappiamo dove tutto questo rischia di condurci, ma a nessuno sembra davvero importare, e anche qui è la prosperità a rendere ciechi. Ingiustizia e catastrofe ecologica ci stringono come in un imbuto per gettarci nel baratro, e la formuletta "sviluppo sostenibile" non è che velo per coprire la vergogna e la paura. Cresci, sviluppa, consuma!, ti gridano nelle orecchie; e subito dopo: fermati, evita gli sprechi, l'acqua finirà, l'aria è già irrespirabile! Fino a quando potrà durare questo contraddittorio altalenarsi di prediche vuote? Lo sviluppo, se ci sarà, è per i soliti pochi, non illudiamoci: la valanga dei poveri s'allargherà e resterà sempre più povera. La tasca del ricco non si tocca, che s'arrangino dunque Lazzaro e le generazioni future! E se qualcosa resta da fare lo faccia ognuno dove può per quel che può, senza aspettarsi troppo dagli altri e dai potenti di turno. Del resto, "ciascuno sarà salato col fuoco" (Mc 9,49).

Ma quello della prosperità che addormenta le coscienze sembra diventato ormai un vero e proprio progetto politico. La tiepidezza, la zona grigia del tutto si equivale, il generale rimbambimento aumenta a vista d'occhio e sembra da tutti voluto. Ci sarà un burattinaio a muovere i fili? Chissà... Intanto, davanti alle contraddizioni e agli insolubili problemi si continua a prendere la scorciatoia: si abbassa il "livello psichico dell'uomo", si da "soffocare in lui tutto ciò che è indeterminato, inquieto, tormentoso", semplificando "la sua natura fino all'evidenza di aspirazioni poco lungimiranti", costringendolo "a sapere moderatamente, a sentire moderatamente, a desiderare mode-

ratamente: ecco il modo di soddisfarlo, finalmente, e di acquietarlo" (7).

All'uomo di fede resta la fede, la fede in un Dio che patisce insieme a noi il disastro, un Dio che ognuno può intanto incontrare nel povero che ha sete e fame, che marcisce dimenticato nella galera. La benedizione che viene da Dio è fatta di vita abbondante, salute, ricchezza e persino potenza. Ma per l'uomo giusto che abita un mondo decaduto queste possono essere terribili maledizioni, insormontabili ostacoli che accecano il cuore, che gli impediscono di volere la salvezza che gli è stata promessa, una salvezza fatta di quella gioia e pienezza di vita che, come la pace, viene da Dio e non dal mondo (Gv 14,27).

La prosperità sulla terra è il piatto di lenticchie col quale l'uomo scambia la primogenitura del Regno. Il medico non può guarire chi non si sente malato: "Tu dici: Sono ricco, mi sono arricchito; non ho bisogno di nulla, ma non sai di essere un infelice, un miserabile, un povero, cieco e nudo" (Ap 3,17). "Mentre i più sfortunati soccombono nel profondo del mare, in qualche angolo estraneo alla catastrofe, nel pieno di una festa mascherata, gli uomini del potere continuano a ballare, assordati dalle loro buffonate" (8). Ma fino a quando?

Intanto, chi in cuor suo percepisse qualcosa e decidesse di rimboccarsi le maniche sappia che avvicinarsi al povero è faticoso. I poveri sono "padroni terribilmente suscettibili ed esigenti: lo vedrai - diceva San Vincenzo a una novizia -, più essi saranno ripugnanti e luridi, ingiusti e volgari, più tu dovrai offrire loro il tuo amore. È per il tuo amore, solo per il tuo amore, che i poveri ti perdoneranno il pane che loro offri". Tutti in fondo facciamo un bel ragionare sopra i poveri e la povertà, come anch'io sto facendo ora. Ma occuparsi di essi da vicino, fino a sentire il loro cattivo odore, fino a essere attraversati dal loro sguardo implorante e talora irritato, è davvero dura. Lo si può fare per un momento, ma poi? E il povero non è soltanto la gran massa di disperati che vediamo in televisione, è anche il povero vecchio babbo malato che abbiamo in casa



lo di "prendere parte alla sofferenza di Dio nella vita del mondo" (9).

"I poveri li avrete sempre con voi e potete beneficiarli quando volete, me invece non mi avete sempre" (Mc 14,7). Dietro allo sguardo del povero che riusciamo a consolare col nostro bicchiere d'acqua, c'è il Signore che non è più con noi e che aspettiamo, il Signore che giudicherà secondo giustizia chi è peccatore e chi capro (Mt 25,31-46).

Daniele Garota

#### Note

1) LÈON BLOY, *Il sangue del povero*, SE, Milano 1987, p. 43.

2) GÜNTER ANDERS, *Noi figli di Eichmann*, Giuntina,

Firenze 1995, pp. 33-34.

3) SIMONE WEIL, *L'amore di Dio*, Borla, Roma 1979, p. 166.

4) ABRAHAM HESCHEL, *L'uomo non è solo*, Mondadori, Milano 2001, p. 223.

5) ABRAHAM HESCHEL, *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1981, pp. 8-12.

6) MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimento tragico della vita*, SE, Milano 1989, p. 186.

7) VASILIJ ROZANOV, *La leggenda del Grande inquisitore*, Marietti, Genova 1989, p. 100.

8) ERNESTO SABATO, *Prima della fine*, Einaudi, Torino 2000, p. 89.

9) DIETRICH BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, p. 441.

e che ha bisogno di noi ogni giorno. Ed è quello forse il povero più difficile da amare e consolare.

Ma il vero povero, l'assolutamente povero, alla fine, è Dio: è il suo dolore e la sua povertà che reclamano ogni nostra attenzione se sappiamo sentire e ascoltare. Noi non siamo in grado di vegliare nemmeno un minuto col povero Signore che agonizza con gli agonizzanti, fino alla fine del mondo. Ci siamo dimenticati che il vero atto cristiano ancor prima e ancor più di dare una mano al povero è quel-



## Il disgusto di Dio

*“Il sospetto sul fascino dell’eccezionale non è una novità per la chiesa antica. Esso anima anche Paolo, il quale in 1Cor 13,2 dà un criterio per valutare il discepolato in maniera indipendente dalla straordinarietà dei carismi. Per Paolo il criterio è l’amore, per Matteo il fare la volontà del Padre, che va oltre il fascino della potenza carismatica”.*

*L’autore, teologo biblista, indaga sul senso delle dure parole di Gesù in Matteo 7,21-23.*

### “Via da me, operatori di iniquità”

*Matteo 7,21-23: Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli. Molti mi diranno in quel giorno: Signore, Signore, non abbiamo noi profetato nel tuo nome e cacciato demòni nel tuo nome e compiuto molti miracoli nel tuo nome? Io però dichiarerò loro: Non vi ho mai conosciuti; allontanatevi da me, voi operatori di iniquità.*

Ragionando e cercando nel Nuovo Testamento le tracce di un disgusto di Dio nei confronti degli uomini, ci troviamo spesso di fronte a detti di Gesù o dei primi apostoli che si riferiscono a vicende che avverranno nei tempi futuri, intorno al giudizio finale, che nel linguaggio tecnico si nominano "escatologici" (Mt 13,41-42; 25,11-12.30.46; Lc 13,28; 19,27; Gv 5,29; ecc.). È quello che capita anche nel nostro caso in cui però siamo di fronte a una frase di Gesù che ci lascia un po' perplessi.

Queste parole, infatti, risultano ben comprensibili nell’ambito della tradizione dell’Antico Testamento e del buon senso antropologico: non si deve badare solo alle parole, alla facciata, ma soprattutto ai fatti. D'altra parte,

però, il detto ci sconcerta per diversi motivi. In primo luogo, non viene deprecata una parola vuota, falsa, ma una parola che racconta fatti, opere molto potenti. Non si tratta della condanna di coloro che solo dicono: "Signore, Signore!" senza poi fare nulla, ma di coloro che parlano dopo aver compiuto azioni molto importanti: profetizzare, cacciare demoni, compiere gesti di potenza sovrumana. Al giorno d’oggi, se qualcuno può mostrare di compiere opere di questo tipo, non viene certo considerato lontano da Dio!

Il secondo motivo di stupore segue a ruota: alla fine del v. 23, sulla scorta della citazione, queste opere vengono definite come "iniquità", trasgressione della vera legge di vita, alla stregua dei più volgari peccati dell’uomo. Potremmo quindi quasi parlare di un disprezzo per opere capaci, invece, di godere oggi di ottimo credito. Deprezzamento, quindi, e disprezzo che provocano il misconoscimento da parte di Dio.

Quale il senso di questa interpretazione che Gesù dà al giudizio degli ultimi giorni? Quale significato attribuire a queste parole, e quale concetto dell’amore di Dio si deve costruire



da questo testo? Entrerà in contraddizione con altri testi molto più cari alla tradizione cristiana?

### Premessa teologica alla ricerca

Appena accostiamo allora queste parole di Gesù, ci aggredisce un problema. L'evangelista Luca ce le riporta molto diverse in 13,24-27. La cosa ci preoccupa, perché si tratta proprio dello stesso detto, con la stessa citazione del Salmo 6,9, ma con intento e sfumature molto diverse. In modo particolare Luca, che ricorda anche lui un discorso programmatico di Gesù all'inizio del suo ministero (6,20-49), ci dice di averle sentite in altro contesto e in altra occasione. Potremmo anche dire che l'importante è il contenuto, ma sarebbe una magra consolazione, perché parole così dure devono essere ben interpretate, e per farlo è necessario conoscere in quale occasione Gesù le abbia pronunciate, parlando di cosa e suggerendo che cosa.

Quello che noi abbiamo davanti, allora, non è una registrazione, né una stenografia, ma una ricostruzione di detti di Gesù secondo il Vangelo di Matteo. Non siamo sicuri che Matteo (1) riporti il contesto preciso in cui Gesù pronunciò queste parole, proprio perché l'altro testimone, Luca, le pone in un altro contesto. Inoltre, la struttura del Vangelo di Matteo ci mostra che l'evangelista ha molto lavorato per costruire alle parole di Gesù un contesto adatto al pubblico, più che aderente alla cronologia del ministero del Maestro.

Siamo allora di fronte alla Parola di Dio o alle parole di un uomo? Le due cose insieme. Matteo ha sperimentato la persona di Gesù direttamente, non solo attraverso scritte. Quello che lui ha capito del Maestro è lo strumento dello Spirito Santo perché noi oggi possiamo capire qualcosa di ciò che Dio pensa. Se quindi non vogliamo fare illazioni, dobbiamo sforzarci di comprendere il ruolo che Matteo attribuisce a queste parole all'interno della propria percezione globale del Maestro, che gli deriva non solo dalle parole udite, ma da anni di vita insieme a lui durante la sua predicazione, e da anni di apostolato in stretta

compagnia dello stesso Gesù risorto. Possiamo ricostruire questa percezione cercando di capire in quale contesto Matteo riporta la sentenza di Gesù. Il contesto matteoano è parte fondamentale di questa comprensione ulteriore del Maestro, e soprattutto dell'approfondimento dell'atteggiamento di rifiuto che Gesù attribuisce al Padre in detti di questo tipo.

### Il detto di Gesù

Per capire il ruolo che Matteo attribuisce a queste parole all'interno dell'annuncio del Regno che Gesù fa, è necessario cercare di riconoscere l'adattamento che egli compie e il contesto in cui le inserisce. La prima operazione si può attivare a partire dal confronto con la versione molto differente di Luca.

Questo lavoro di critica letteraria presuppone una lunga preparazione. Ci accontentiamo di qualche spunto. Alcuni frammenti del nostro testo si ritrovano in Lc 13,24-27 (e presenterebbero un detto comparabile con Mt 7,13-14 e 22-23): *Sforzatevi di entrare per la porta stretta, perché molti, vi dico, cercheranno di entrarvi, ma non ci riusciranno* (cfr. Mt 7,13-14). *Quando il padrone di casa si alzerà e chiuderà la porta, rimasti fuori, comincerete a bussare alla porta, dicendo: Signore, aprici. Ma egli vi risponderà: Non vi conosco, non so di dove siete. Allora comincerete a dire: Abbiamo mangiato e bevuto in tua presenza e tu hai insegnato nelle nostre piazze. Ma egli dichiarerà: Vi dico che non so di dove siete. Allontanatevi da me voi tutti operatori d'iniquità!* (cfr. Mt 7,22-23 con la citazione anche del Sal 6,9).

Prima di tutto il contesto. Matteo ci presenta il detto in un discorso, Luca all'interno di un dialogo di Gesù con un tale che chiede una spiegazione. Il contenuto è lo stesso: chi entra nel Regno dei cieli (= in Luca "si salva")? Luca ricorda che Gesù ha applicato la risposta ai Giudei che devono convertirsi, Matteo invece la applica in generale ai discepoli del Cristo, i quali devono fare attenzione a non sbagliare linea di comportamento. Luca riporta quindi un contesto più concreto e più legato alla realtà di Gesù, per il quale il problema era il rischio del rifiuto del popolo ebraico.



co, mentre Matteo tiene come sfondo una comunità cristiana carismatica, già formata e già capace di traviare il vero senso delle parole del Regno.

In secondo luogo, osserviamo la forma. Il detto nella versione di Luca risulta molto coerente: l'immagine della porta, la necessità di entrare, l'allontanamento da parte del padrone. Matteo presenta delle difficoltà logiche: il v. 21 riguarda chi dice e non fa, mentre ai vv. 22-23 il problema è che cosa hanno fatto e che cosa non hanno fatto. Dupont (2) fa notare che il v. 21 sarebbe anche schematicamente un'ottima introduzione al detto delle due case (vv. 24ss), dal momento che ai vv. 24 e 26 si fa riferimento esplicito al mettere in pratica oppure no.

Al di là delle differenze, traspare in sostanza un detto di Gesù molto coerente con la sua predicazione e con la "sana" tradizione profetica. L'impianto in cui queste parole sono inserite è il pensiero escatologico: Gesù sta descrivendo simbolicamente che cosa accadrà nelle fasi del giudizio finale. Le espressioni che ce lo ricordano sono molte: la porta che si chiude e qualcuno che resta fuori (Mt 25,10 e par.; 22,13), il grido "Signore, aprici" o "Signore, Signore" (Mt 25,11), le parole "in quel giorno" (per esempio, Mt 24,36 *et al.*). La severità e la gravità di alcune espressioni fanno parte più del genere letterario che non dell'intenzione di descrivere i sentimenti di Dio. Quindi, la descrizione dell'atteggiamento di disgusto del Padre serve a mostrare l'importanza delle esigenze del Regno e dell'applicazione delle parole di Gesù per la vita eterna dei credenti.

Sia nella versione di Luca che in quella di Matteo, Gesù si situa nella tradizione profetica anche per un altro motivo: Dio gradisce di più la voce dei fatti piuttosto che i proclami solenni, la fedeltà del cuore piuttosto che la precisione dei riti. Un esempio per tutti: Os 6,5-6 (citato altrove da Gesù stesso). Luca rilegge questa convinzione di Gesù confrontandola con la pretesa dei Giudei di avere molto in comunione con lui per la vicinanza culturale e sociale (come Mt 12,48-49 e par.). Mat-

teo rilegge in maniera più schematica, elencando gesti legati in qualche modo alla fede e al culto. In questo caso, allora, il disgusto di Dio, cui fa riferimento Gesù, è legato alla cattiva comprensione del culto che allontana i cuori dall'affetto verso Dio per legarli al rito, come a una sorta di strumento per manipolarlo. La severità delle parole è legata alla gravità del rischio che l'uomo corre: se immagina di poter seguire la verità di Cristo solo perché è della stessa terra, non potrà avvicinarsi al Regno; se scioglie il rito dalla vita, non avrà mai la possibilità di avvicinarsi a Dio e compiere la sua volontà.

Tutto ciò ci permette di interpretare meglio queste pesanti parole di Gesù. Ma non scioglie ancora i nostri dubbi, poiché le opere che Matteo elenca non sono legate soltanto al culto, ma anche alla potenza stessa di Dio. Eppure allontanano da lui. Perché? Il confronto tra Luca e Matteo ci rivela che la versione di quest'ultimo è rielaborata e intreccia tra loro detti diversi. Partiamo dalla lettura di questa operazione di Matteo per capire a pieno le sfumature.

### Il contesto ispirato

Siamo quindi alla seconda operazione: riconoscere il contesto in cui Matteo inserisce il detto, per collegarlo alla sua esperienza complessiva del Cristo, all'interno del quale, sebbene il detto sia reinterpretato, noi cogliamo l'esperienza del Regno e del Padre, recepita dalla vita trascorsa insieme al Maestro.

Matteo raccoglie, all'inizio del ministero di Gesù in Galilea, subito dopo la vocazione dei primi discepoli, una serie di sentenze in un unico discorso: il Discorso della montagna, di cui i nostri versetti fanno parte. Il suo intento è evidente: una specie di discorso programmatico, che raduni in maniera ordinata gli insegnamenti di Gesù per chi vuole seguirlo (e per Matteo si tratta della propria comunità cristiana), dando da subito un nome al cuore del messaggio: il Regno dei cieli. Un ampliamento del primo annuncio che Gesù stesso ha fatto nella sua predicazione: "Il Regno di Dio è vicino!" (Mt 4,17). Al centro di tutto il Discor-





so stanno quindi il Regno di Dio, il Padre nei cieli, la sua volontà da compiere, e la nuova giustizia che completa l'antica senza spoderarla. Il tutto elaborato da Matteo, con l'abilità e le tecniche dello scriba giudeo, a partire da sentenze di Gesù che lui stesso ricordava o che trovava raccolte in altre testimonianze cristiane.

A che punto del Discorso si trovano i nostri versetti? Non abbiamo qui il tempo di adentrarci nelle discussioni. Semplifichiamo. Le beatitudini (5,3-12) e alcune indicazioni dirette ai discepoli (5,13-16) introducono una sentenza lapidaria riguardante il compimento della legge e dei profeti (5,17-20), introduzione al contenuto del resto del Discorso. Dopodiché, Matteo raccoglie insegnamenti di Gesù su questo compimento: la nuova giustizia verso gli uomini (le antitesi in 5,20-48), la nuova giustizia verso Dio (tradizionalmente le opere di elemosina, preghiera, digiuno, 6,1-18), la nuova giustizia nel rapporto verso le ricchezze e i bisogni materiali (6,19-34). A tutto ciò seguono degli insegnamenti conclusivi, accorgimenti concreti e sintetici di maggiore urgenza (7,1-27).

Anche se il capitolo 7, che è quello che ci interessa, presenta delle difficoltà, possiamo comunque definire il v. 12 come effettiva chiusura della cornice iniziata da 5,17-19: in questi due versetti troviamo l'espressione "legge e profeti", all'inizio come proclama di compimento e alla fine, dopo la presentazione della nuova legge, come sintesi della nuova giustizia nella "regola aurea".

Il nostro testo, dunque, si colloca tra una serie di detti conclusivi del Discorso della montagna. Quindi anche l'interpretazione di queste parole, e il peso a loro accordato, dipenderà dal ruolo che esse svolgono all'interno dei versetti conclusivi del Discorso della montagna.

### **Conclusione del Discorso della montagna**

Tutti concordano nel considerare la parabola delle due case il finale del Discorso della montagna: di tutto ciò che Gesù ha detto, l'importante è fare, mettere in pratica, non solo

dire o ascoltare. Il brano 7,13-27 si articola, infatti, tutto intorno a chi rimane sulla strada giusta e a chi no. In tutti e tre i brani che compongono questa parte finale del Discorso della montagna noi abbiamo una netta distinzione degli uomini in categorie dualistiche: in 13-14 si tratta di entrare o non entrare; in 15-20 di alberi buoni o cattivi che non possono cambiare il loro frutto; in 24-27 si tratta di un uomo saggio che regge e di uno stolto che viene spazzato via. Matteo ricorda, con questa serie di detti, quello che Gesù ha sottolineato in tutto il suo ministero e nella sua vita: non basta aver sentito, si deve muovere qualcosa. Tutto ciò che Gesù ha detto del Regno mira a portare concreti cambiamenti nella vita delle persone, in adesione sempre maggiore alla volontà del Padre. È una porta stretta (13-14), c'è il rischio di venire traviati da chi indica un diverso compimento della legge (15), non è possibile scendere a compromessi e fare il bene pur rimanendo malvagi (16-20), solo chi riuscirà a mettere in pratica le sue parole potrà ritenersi al sicuro (24-27)...

Possiamo già dire che, in questo contesto, i nostri versetti sono inseriti un po' fuori serie. Da una parte, non presentano l'andamento dualistico: manca la parte positiva. Dall'altra, sono troppo brevi e sembrano essere piuttosto un commento, un approfondimento dell'ultima parabola, quella che svela il criterio essenziale per rimanere saldi: ascoltare e fare. Già da queste prime osservazioni si nota, quindi, che siamo di fronte a una specie di puntualizzazione accorata, che Matteo si sente in dovere di inserire per avvisare i propri fratelli cristiani sul rischio che si può correre nella ricerca del Regno, forse un rischio che loro stessi stanno già correndo ai tempi in cui Matteo redige il Vangelo.

Il fatto che Matteo inserisca questo detto proprio qui, ci permette di intuire e chiarire ulteriormente alcune sfumature. Per prima cosa, le espressioni "entrerà nel Regno dei cieli" e "volontà del Padre mio" sono indicative del fatto che siamo volutamente all'interno di una sintesi che tiene conto del discorso intero. L'espressione "entrare nel Regno dei cieli"



(senza contare che il Regno dei cieli è un concetto chiave di tutto il discorso) nella sua interezza è sempre usata da Matteo in gravi ammonimenti (5,20; 18,3; 19,23; 23,13): non è semplice entrarvi. Inoltre, compare all'inizio e alla fine del Discorso della montagna, posizione significativa della sua importanza. Anche l'altra espressione, "la volontà del Padre", con il termine *thelema*, in Matteo indica sempre solo la volontà di Dio Padre. Nel Discorso della montagna l'espressione si trova nel cuore del Padre nostro (6,10) e alla conclusione (7,21) (3).

La presenza dei vv. 21-23, a questo punto del Discorso della montagna, ci permette un'altra importante osservazione ermeneutica. Le opere elencate al v. 22 ci sembrerebbero indice di una comunione con Dio, e questo ci mette in difficoltà. In realtà, in questo contesto, Matteo ci ha appena messo in guardia almeno su una di esse: *profeteuo*. Quando queste persone pronunciano la parola "profetizzare", l'uditore di Matteo ha appena finito di riflettere su una falsa profezia (v. 15), dannosa e menzognera, che si può riconoscere appunto dai fatti. I profeti del v. 21 assumono il colore di chi tenta di profetare, quasi con arroganza e con la possibilità di rientrare nella categoria dei falsi profeti.

Dopo queste osservazioni, possiamo cominciare a delineare una lettura dell'intenzione di Matteo. Il nostro testo fa riferimento all'ambito dei falsi profeti, di coloro che fanno grandi segni con poca profondità di fede, per segnalare l'urgenza non solo di dire o ascoltare la Parola, ma di metterla in pratica.

### Osservazioni a partire dal testo stesso

Come interpretare allora il rifiuto di Dio delle tre opere potenti elencate? Chi profetizza, caccia demoni, fa miracoli nel nome di Cristo, e rischia lo stesso di essere misconosciuto? Analizziamo le singole espressioni.

Nel Nuovo Testamento fare qualcosa "nel nome di Gesù" indica operare in amore suo, agire per lui e dando gloria a lui, per ammirare la sua potenza e dare speranza alle genti (Mt 12,21). Gli stessi verbi utilizzati, poi, indi-

cano in generale una stupefacente possibilità per i discepoli del Cristo di essere portatori della sua stessa missione e potenza.

Non esiste nei Vangeli "profetizzare nel nome di Cristo": in Matteo il termine è applicato solo ai profeti classici nel nome di Jahvè. Nella chiesa primitiva, invece, il carisma della profezia nel nome di Cristo era molto noto e praticato, come testimonia 1Cor 14. Esistono anche, soprattutto per gli altri scritti del Nuovo Testamento, molte espressioni che riportano le funzioni del profeta: "insegnare nel nome" (At 4,18 e 5,28), "predicare nel nome" (At 4,17; 5,40; 9,27.28; Gc 5,10; Eb 2,12), "esorciare nel nome" (1Cor 1,10).

"Scacciare demoni nel nome del Signore" nei Vangeli rivela un uso che si richiama alla capacità della meravigliata chiesa primitiva di compiere gesti simili (Lc 10,17; Mc 16,17 e At 16,18; 19,13).

Anche il riferimento ai gesti potenti nel nome di Gesù fanno parte di uno di quei moti di sorpresa della chiesa primitiva per l'opera di Cristo in mezzo ai suoi. Il tutto è ben rappresentato nel suo inizio dal libro degli Atti al cap. 4.

C'è un testo di Marco, che ci mette, però, in allerta: 9,38ss. Esso riporta una sequenza di grandi gesti legati al nome di Gesù, simile almeno in parte alla nostra: scacciare demoni, fare un miracolo. Questa pericope mostra Gesù che toglie l'esclusiva al gruppo dei discepoli: non sono i soli ad avere la possibilità di fare il bene nel nome di Gesù. Abbiamo perciò una nuova conferma che l'atteggiamento che Matteo denuncia in 7,23 non è del tutto positivo, ma assume i contorni di una forma di arroganza.

Segnalo qui che l'espressione "nel nome di Gesù" indica in Matteo e Luca soprattutto il modo migliore per affrontare la persecuzione (Mt 10,22; 24,9 e Lc 21,8.12.17; ripescato da At 5,41; 9,16 e molti altri). Potremmo quasi dire che le opere grandi da fare nel nome di Gesù, più che essere meravigliose e grandiose, dovrebbero essere la testimonianza nella persecuzione.

Il v. 23 presenta una specie di gioco tra il



verbo "dichiarare" e il contenuto della dichiarazione. La traduzione letterale suona così: "Io però confesserò loro: non vi ho mai riconosciuti...". Il richiamo è abbastanza chiaro: ci si riferisce a una sorta di confessione di fede pubblica e ufficiale che il Signore farà nel giorno del giudizio. Una "confessione" è normalmente un proclama di fede, che ha il credente come soggetto (At 24,14; Rm 10,10). In Matteo il verbo è poco usato e il soggetto è Gesù: qui Gesù confessa di non riconoscere. In Mt 10,32, in un contesto di missione e persecuzione, è la confessione del credente davanti agli uomini che permette di essere da Cristo riconosciuti davanti a Dio.

Il tema viene ripreso in Ap 3,5: Gesù confessa davanti al Padre e agli angeli il nome dei credenti che hanno saputo resistere nella persecuzione, in cui tutti hanno ceduto. Gesù confessa il nome dei credenti non quando compiono prodigi, ma quando testimoniano nella debolezza della persecuzione. Con questo gioco di termini Matteo mette in contrapposizione il rischio della potenza e la testimonianza dell'impotenza.

Le parole dirette del disgusto del Signore sono una frase di condanna mutuata da Antico Testamento: Sal 6,9. "Operatori di iniquità" è espressione tipica dei salmi per indicare i malvagi e gli empi, ovvero la categoria degli irrimediabilmente perduti. Nel contesto di Mt 7,23, questi termini feriscono l'orecchio di chi è abituato a sentire che solo nel confessare il nome di Cristo c'è la vita eterna. In Matteo vi sono altri due testi simili che possono illuminarci, in quanto riportano l'atto dell'allontanamento nel contesto del giudizio universale.

Da una parte, Mt 25,41 ci riferisce che l'uditore era rimasto ignaro finora della sua situazione. Il *gap* qui non è tra dire e fare, ma è dato dal fatto che gli accusati non compiono opere di carità perché non riconoscono Gesù nei piccoli. L'idea è quindi che gli ascoltatori corrono il grave rischio di non riconoscere che ci sono opere e opere. Dall'altra, abbiamo Mt 13,41, anch'esso descrizione del giudizio finale. Ci racconta ancora una volta la difficoltà di distinguere in questo mondo il bene dal

male. Si nota il legame con gli intrighi dei falsi profeti e con la fatica di riconoscere gli operatori del male, problema che riguarda anche il contesto immediato di Mt 7,23.

### Sintesi

Tutte queste osservazioni, che possono sembrare gratuite e vaghe, ci conducono però in una stessa direzione. Matteo sta scrivendo per la comunità cristiana del suo tempo. Per questo elenca una serie di opere buone che si riferiscono alle sue potenzialità con il risorto. Egli si rende conto di quanto, a volte, il sensazionale possa sviare la tensione dei cristiani per il vero Regno di Dio, costituito dalla volontà del Padre, non dalla ricerca di poteri straordinari.

Il modo di adattare il detto che Matteo applica gli permette di far riferimento all'esperienza della chiesa: il grido "Signore, Signore" (liturgia), profetizzare, scacciare demòni e fare prodigi, sono l'esperienza del culto nella prima comunità cristiana corredata dai carismi eccezionali delle chiese. Matteo riconosce che l'espressione potente dei carismi può costituire per i cristiani un rischio grave di allontanamento dalla giusta via, e per questo chiude il Discorso della montagna mettendo sul chi va là riguardo a un atteggiamento troppo semplicistico nei confronti di queste cose. Il rischio è grave, se Matteo deve riportare un detto escatologico molto severo.

Il sospetto sul fascino dell'eccezionale non è una novità per la chiesa antica. Esso anima anche Paolo, il quale in 1Cor 13,2 dà un criterio per valutare il discepolato in maniera indipendente dalla straordinarietà dei carismi. Per Paolo il criterio è l'amore, per Matteo il fare la volontà del Padre, che va oltre il fascino della potenza carismatica.

Ancora una volta, quello che sembra segnare una severità eccessiva di Dio contro gli uomini, altro non è che un genere letterario, da non sottovalutare però nel suo scopo. La posta in gioco è alta: perdere la misura dei doni di Dio, fino a dimenticare la loro natura di doni e confonderli con strumenti di potere. E, come in altri testi simili, la gravità del giu-



dizio è direttamente proporzionale alla necessità di svegliare le coscienze da un modo di pensare che troppo facilmente inclina all'errore, perché ben radicato nelle istanze egoistiche del cuore umano.

*Federico Zanetti*

#### Note

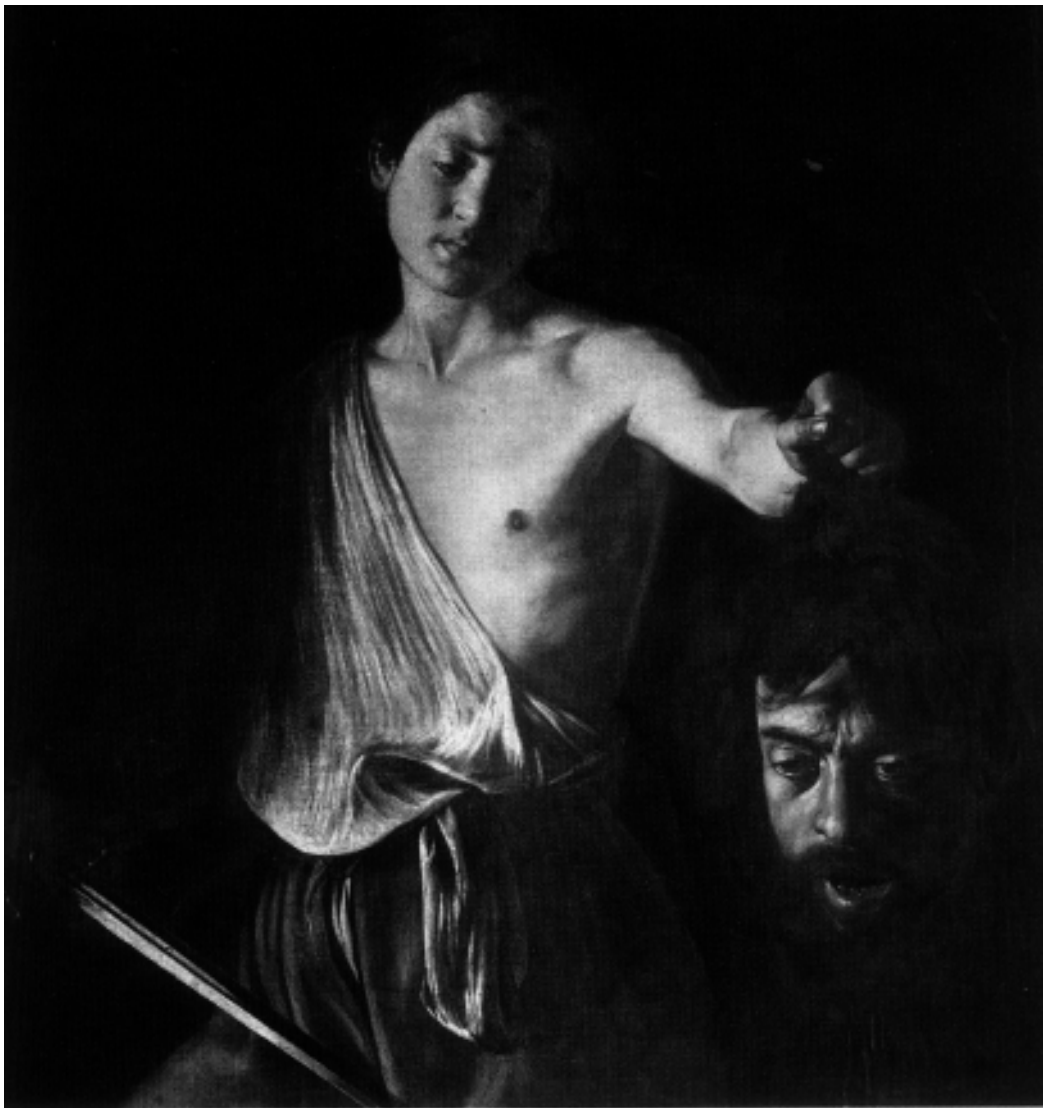
1) D'ora in poi mi riferirò all'autore del Vangelo di Matteo semplicemente con il nome attribuito. Non

è questo il luogo per soffermarsi a sottilizzare, se non quando sarà necessario, sugli autori, sulle fonti e sull'attribuzione.

2) J. DUPONT, *Le beatitudini*, vol. I, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1992 (or. francese, Parigi 1969), p. 244.

3) Questo è comunque un termine centrale della predicazione di Gesù. Matteo ce lo presenta in altri luoghi molto importanti: il "fare la volontà del Padre" è essenziale per la parentela con il Maestro (12,50), e per la realizzazione stessa della sua missione (Getsemani 26,42).

Nel nostro testo è in gioco quindi la realizzazione stessa del Regno, la salvezza o meno di chi vuole seguirlo: è importante non sbagliare.





*"Probabilmente Dio non è disgustato, non è pieno di rabbia, ma di tristezza... Dio continua a vivere la compassione; se anche noi viviamo la compassione questo moto può unirci; unire noi a Dio, Dio a noi, e diventare attivazione di impegni efficaci per il cambiamento".*

*L'autore è prete cattolico, impegnato sul terreno della giustizia mondiale e dell'accoglienza dello straniero.*

## Disgusto o compassione di Dio?

### Le esigenze della fede

Questa monografia della rivista *Esodo* continua e conferma l'itinerario di serietà nell'assunzione dell'intreccio fra le grandi questioni umane, storiche, culturali, teologiche; per certi aspetti, quella trattata in questo quaderno porta a sintesi pregnante, anche estrema, le altre.

Quando parliamo di Dio siamo sempre noi esseri umani che ne parliamo: questa considerazione dovrebbe sempre indurci a una profonda umiltà esistenziale, culturale, teologica, proprio nell'avvertenza, pure nella serietà e profondità dei tentativi, della contingenza e quindi dei limiti delle elaborazioni e sistematizzazioni; insieme del pluralismo e della diversità con cui vengono espresse.

Nessuna presunzione quindi, bensì l'attenzione e la ricerca permanenti proprio a partire dagli interrogativi, non solo sulla possibilità e sull'esperienza della fede, ma su quale fede...

La fede si pone sul piano dell'essere e delle sue possibilità; riguarda l'investigazione e la conoscenza razionale, e insieme coinvolge il cuore, le emozioni, le relazioni, anzi si po-

trebbe affermare che si tratta soprattutto di una relazione.

Dichiarare di vivere la fede, di "credere in Dio" o di non vivere la fede, di "non credere in Dio", non chiude, ma piuttosto apre la questione, perché le due affermazioni sono spesso speculari: un certo teismo di per sé postula una forma di ateismo, e la negazione di Dio non di rado coincide con la critica appassionata dei profeti a un Dio falso perché proiezione della volontà di potenza o del desiderio di rassicurazione dell'uomo nei confronti di se stesso e delle sue azioni; insomma, un Dio fatto a propria misura, a propria immagine ed esigenza; il Dio potente e forte secondo le categorie mondane, da cui si pretende fondamento e giustificazione alle presunzioni, ai poteri, alle oppressioni, esclusioni e violenze.

D'altra parte, però, la riflessione sulla fede, la teologia, non può camminare per conto suo rispetto alle problematiche sia teoriche che pratiche (pratiche non in senso riduttivo, banale, bensì pregnante, spesso drammatico), ma riferirsi alle questioni della vita e della storia, che sono insieme "eterne" e "quotidiane" perché è proprio attraverso gli interrogativi quo-



tidiani che ciascuna/o è spinto alle domande "ultime" o "penultime". La teologia deve accogliere le provocazioni, tutte le provocazioni della storia ed essere quindi itinerante...

L'esperienza della vita e della storia ci istruisce come la questione del male nelle sue diverse espressioni e pregnanze, nelle vicende delle singole persone e in quelle riguardanti comunità e popoli interi sia quella che in modo più diretto e drammatico interpella cuore e ragione, cultura e fedi religiose.

È difficile trovare una risposta agli interrogativi radicali dell'ingiustizia, delle uccisioni per fame, per malattie curabili, per violenze terribili, per guerre volute con determinazione e anche per incidenti, catastrofi "naturali" e altre situazioni ancora in cui l'uomo soccombe. Come riportare l'onnipotenza di Dio e queste tragedie? Perché Dio non si fa sentire e non interviene in modo efficace? Queste provocazioni che emergono dalla storia non mettono in discussione solo la teodicea, riguardano la questione delle fedi in se stessa, come numerosi salmi della Bibbia testimoniano, con l'incalzare degli interrogativi proprio riguardo al rapporto tra la presenza di Dio e la sofferenza, specie del giusto e dell'innocente: "Perché Signore, fino a quando?".

E chi dichiara di riferirsi a Lui, di vivere la fede in Lui perché così spesso si impegna con tiepidezza o non si impegna affatto per un cambiamento positivo, umano della storia? O addirittura è complice del sistema di dominio, di violenza e di guerra?

### Un Dio compassionevole

La storia della Bibbia ha origine dalla compassione, dalla partecipazione di Dio al gemito, alle grida di un popolo oppresso e sofferente: "Il Signore aggiunse: Ho visto le disgrazie del mio popolo, in Egitto, ho ascoltato il suo lamento a causa della durezza dei sorveglianti e ho preso a cuore la sua sofferenza. Sono venuto a liberarlo dalla schiavitù degli Egiziani; lo farò uscire da quel paese e lo condurrò verso una terra fertile e spaziosa dove scorre latte e miele..." (Esodo 3,7-8).

Quindi non un Dio impassibile, apatico,

immobile, indifferente, sordo e muto, non un "Dio che dorme su un'amaca", come diceva con espressione colorita il gesuita salvadoregno p. Rutilio Grande, assassinato nel 1987, sulla cui tomba ho riflettuto e pregato con commozione. Invece un Dio pieno di passione e di compassione, di empatia, partecipe, in ascolto attento e pronto ad esprimere una parola che suscita e sollecita novità e movimento; pronto ad agire e a far agire in un cammino di liberazione dalla schiavitù, verso una condizione nuova, una terra promessa da raggiungere, da conquistare con tutte le fatiche, i ripensamenti, i drammi, le responsabilità che l'intuizione e il sapore della libertà comportano.

Ci si può dunque esprimere - sempre con quella coscienza del limite a cui ci si riferiva inizialmente - chiamando Dio "Dio della liberazione e della vita". Questa esperienza dovrebbe coinvolgere a farsi continuamente promotori di liberazione e di vita nella storia.

I profeti in nome di Dio continuamente svelano e denunciano l'idolatria, l'assolutizzazione del potere, del danaro, dei beni che prendono il posto di Dio, per il cui possesso l'uomo si inginocchia, abdica alla sua coscienza e autonomia, alla sua libertà e responsabilità, opprime, schiaccia, impoverisce gli altri. E questo come persona singola e come gruppo.

I profeti ancora denunciano la falsa religione che separa il culto dalla vita e dichiarano con chiarezza la inaccettabile dissociazione fra i gesti di culto fine a se stessi e la vita, le preghiere vuote e i drammi e le speranze dell'umanità. Il vero culto gradito a Dio è l'impegno a spezzare le catene dell'oppressione, a condividere il pane, ad accogliere il forestiero, a soccorrere il debole, l'affaticato, il discriminato (Isaia 58,6-11). Appassionata è la loro denuncia della cupidigia, dell'avidità, della riduzione dell'uomo a merce, della falsificazione dei rapporti, dell'ingiustizia programmata (Amos 8,4-6).

### Gesù e la lotta per la giustizia

Gesù di Nazaret rivela nella storia la pas-



sione, la compassione, la vicinanza solidale di Dio all'umanità; il progetto di un mondo giusto, riconciliato, in pace.

Il racconto delle tentazioni ci presenta il suo conflitto interiore per scelte di libertà e di fedeltà: Gesù rifiuta il dominio che pretende la vendita della libertà e che asservisce gli altri; la religione del miracolo che determina dipendenza; la trasformazione delle pietre in pane in modo prodigioso per sé; ricordando che "non di solo pane vive l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio", sollecita alla ricerca del pane per tutti in una considerazione globale dell'esistenza dell'uomo e delle sue esigenze (Lc 4,1-13).

Con il segno della partecipazione ai pani e a i pesci coinvolge una moltitudine di persone nella disponibilità a mettere insieme, a condividere con giustizia e fraternità (Lc 9,12-17). Pone un'alternativa fra il riconoscimento dell'unica signoria di Dio e la cupidigia del possesso, dell'accumulo, del denaro. E dichiara che per un ricco è impossibile far parte del Regno se non cambia il suo cuore e il riferimento profondo del senso della sua vita. Per questo a un giovane ricco formalmente religioso, ma in realtà concentrato sui suoi possedimenti, propone di dividerli e poi constata il suo rifiuto (Lc 18,18-30).

Lo stesso propone a Zaccheo, capo dei riscossori delle tasse e per questo arricchitosi con il furto: il pubblicano accoglie la provocazione del profeta di Nazaret e la salvezza, cioè il cambiamento di prospettiva e di relazioni segna la sua vita e abita la sua casa (Lc 19,1-10).

Gesù dichiara "beati" coloro che hanno fame e sete della giustizia e "beati" i poveri perché con la presenza e la forza che Dio loro comunica possono riscattarsi dalla loro condizione (Mt 5,3-6).

Nella parabola del giudizio finale, in realtà la verifica sulla prassi quotidiana della nostra vita, fra le misteriose e concrete identificazioni fra il Signore e i fratelli, vengono indicate quella dell'affamato, dell'assetato, del senza vestito, del forestiero, dell'ammalato, del carcerato, tutte condizioni esistenziali di sofferenza e spesso di discriminazione e di abbandono (Mt 25,31-46).

La verifica ultima della fede nella storia è la disponibilità e la concreta solidarietà con le persone che vivono in queste condizioni: il dar da mangiare, da bere, da vestire; il visitare l'ammalato e il carcerato; l'accogliere il forestiero e altro ancora sono segni della fede nella storia, con le distinzioni doverose di piani (la fede e la laicità; la dimensione locale e quella planetaria...). Le parole e i gesti di liberazione e di vita del profeta di Nazaret hanno provocato entusiasmo e sconcerto; i poteri religioso, politico, militare hanno ritenuto insopportabile la sua provocazione al cambiamento e lo hanno ucciso, nell'abbandono pressoché totale della gente e dei suoi.

Gesù viene ucciso in modo violento e, crocifisso, partecipa alla condizione delle vittime: Dio in lui si rivela impotente nel mondo, esprimendo così la sua condivisione alla sorte delle vittime e dei crocifissi di sempre.

Dunque una nuova e grande utopia che si infrange? Un sogno che viene cancellato? Uno straordinario Maestro di vita che viene eliminato per la sua singolarità? Il potere che ancora vince? I poveri, i deboli, gli esclusi definiti per sempre dalla loro condizione e relegati in essa? La storia che ripete se stessa senza speranze di cambiamento profondo e significativo?

I Vangeli ci narrano che le donne e gli uomini, suoi amici, riprendono speranza, progettualità, coraggio nell'annunciare e vivere l'insegnamento del Maestro di Nazaret dagli incontri con Lui, il Crocifisso, Vivente oltre la morte, proprio dentro alle trame della quotidianità, nei luoghi delle relazioni e del lavoro. Gli esiti degli incontri sono riscontrabili storicamente; i racconti nella loro modalità sono commoventi; le dinamiche di vita che rimettono in moto sono sorprendenti... i segni di liberazione e di vita che mettono in atto sono reali. Da allora a oggi la storia di questo coinvolgimento è piena di ombre e di luci; i tradimenti sono troppi e drammatici; il coraggio della profezia in parole e opere sempre presente...



Osservando la situazione dell'impoverimento, dell'uccisione per fame di milioni di persone, delle vittime delle violenze, dei terrorismi, delle guerre, gli interrogativi iniziali ritornano e incalzano in modo drammatico, con una ulteriore riflessione...

C'è chi, come Cristo, in modo consapevole, non senza timore e tremore per una fedeltà a Dio che vincola in modo inscindibile alla fedeltà alle persone nelle concrete condizioni della storia, va incontro alla morte violenta, al martirio, proprio dentro al cammino di liberazione dalla povertà, dall'oppressione, dalla violenza. La loro morte viene vissuta dagli altri, dalle comunità, nell'itinerario della vita e della speranza; la loro presenza viene avvertita come viva e incoraggiante.

C'è chi, e sono migliaia e migliaia, per lo più persone inermi a partire dalle donne e dai bambini, subisce violenza e morte impunemente, inconsapevolmente non per quella scelta piena di timore e tremore e insieme di coraggio e di determinazione. La loro morte è dentro la logica dell'impoverimento, dell'oppressione e della repressione. Queste vittime cosa ci dicono? Il possibile, importante accostamento a Cristo Crocifisso non dovrebbe mai diventare facile, ma mettere insieme in noi compassione e sdegno, dolore e protesta, proposta e impegno strenuo perché questo non accada più. E quando purtroppo accade dovrebbe di nuovo e sempre diventare una provocazione al cambiamento e non, come avviene, una considerazione abituale che via via si trasforma poi in fatalismo e rassegnazione...

### **La fede come profezia**

E ritorna la questione di Dio, del suo possibile silenzio, di un suo possibile disgusto per le troppe, insopportabili ingiustizie, violenze e morti... E le nostre domande drammatiche incalzano...

E dentro al male del mondo, persone e comunità si impegnano in tante situazioni, nei luoghi più diversi, giorno dopo giorno in nome del Dio, del Cristo della liberazione e della vita, al cambiamento positivo della storia... La relazione con Dio diventa quindi prospettiva

e coinvolgimento, speranza, forza e coraggio...

La sproporzione fra questa presenza e irradiazione del bene, e le strutture e le conseguenze del male, può indurre scoraggiamento e impotenza, e in esse coinvolgere anche Dio.

Ma Dio ha parlato e continua a parlare, il Vangelo di Cristo continua a provocare e incoraggiare...; illuminanti e coinvolgenti sono i principi ispiratori delle altre fedi religiose. Siamo noi sordi e muti, idolatri, materialisti, spietati, cinici e indifferenti...

Probabilmente Dio non è disgustato, non è pieno di rabbia, ma di tristezza; tanto meno è indifferente, perché sovrabbondante di compassione... Dio continua a vivere la compassione; se anche noi viviamo la compassione questo moto può unirci; unire noi a Dio, Dio a noi, e diventare coinvolgimento, attivazione delle energie spirituali e culturali, delle competenze, di impegni efficaci per il cambiamento.

Si potrebbe forse dire che solo la compassione può cambiare la nostra vita e la storia dell'umanità... Resta misterioso, non irrazionale, il percorso della fede, soprattutto il possibile incontro con Cristo Vivente dentro la morte e oltre la morte; come questa relazione possa comunicare una fiducia ragionevole, una speranza consapevole, un coinvolgimento convinto e perseverante a trasformare le situazioni di morte in condizioni di vita... Pare comunque certo che non sia possibile riferirsi a Dio, al Vangelo di Gesù Cristo, ed essere indifferenti e complici con le ingiustizie e violenze del mondo.

La fede o è profetica o non è fede; le comunità cristiane, la chiesa in quanto tale o sono profetiche o non sono, perché nel caso contraddicono la loro stessa motivazione ad esistere e si trasformano in una realtà che contrasta e annulla il messaggio e l'impegno per cui dovrebbero esistere. La questione su Dio resta e resterà aperta, e quindi la questione della fede e della non fede... Gli interrogativi su Dio e a Dio continuano e continueranno; pare comunque chiaro che non ci si possa riferire a Lui e accettare il male del mondo e non contribuire al cambiamento positivo...





Restano le vicende personali; restano la fatica, la delusione, i dubbi, le sconferte, il disincanto dell'impegno nella storia; riemerge la dimensione della fede come affidamento comunque, nonostante tutto, anche dentro all'oscurità della terra e del cielo, alla notte dello spirito; dell'affidamento della vita e della morte, della speranza e della disperazione; un affidamento non unidirezionale verso Dio, bensì di relazione, di comunicazione, di luce, orientamento ed energia che possiamo da Lui percepire. Chissà se piuttosto del possibile disgusto di Dio dovremmo concentrarci maggiormente sul disgusto per noi, per le nostre

indifferenze, complicità e disumanità. E questo non per salvare facilmente Dio e condannare l'uomo, ma per non continuare a condannare e uccidere Dio, condannando e uccidendo l'uomo.

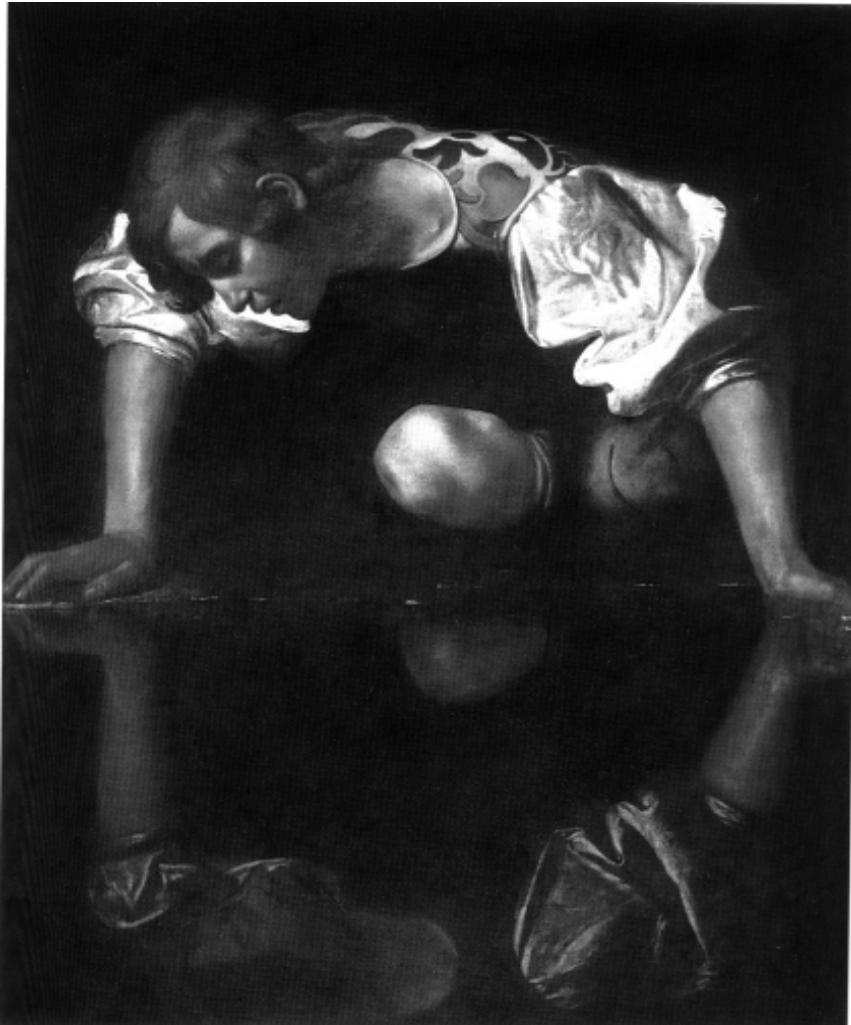
È dentro all'incarnazione, alla condizione di vittima che Dio ha ridetto la parola della speranza, della vita, del futuro. Probabilmente questo è il passaggio cruciale, dirimente a cui sempre ritornare, da cui sempre e di nuovo ripartire.

Il Dio crocifisso non è rimasto inchiodato; ha accompagnato lo sconforto, la mancanza di speranza, di prospettiva, di futuro dei due

amici sulla strada di Emmaus, e ha favorito in modo decisivo la loro trasformazione in speranza, progettualità, coraggio nell'annuncio e nella testimonianza: con l'accompagnamento nel cammino; con la comunicazione rivelativa, illuminante, calda; con il gesto concreto di condivisione nello spezzare il pane.

I crocifissi e le strade del mondo di oggi: com'è possibile ricevere di nuovo questa speranza? Domande aperte, risposte possibili, per essere e stare nel mondo e operarvi per contribuire ad una storia più umana.

*Pierluigi Di Piazza*





## Il disgusto di Dio

*Nella narrazione biblica, il Signore è spesso sdegnato - afferma l'autore, saggista ed esperto di Sacra Scrittura - per "l'atto di affiancare il sangue dei sacrifici a quello della violenza interumana (...). Ai nostri giorni non si fanno più sacrifici culturali nel tempio; la dimensione sacrificale tuttavia è lungi dall'essere scomparsa. Anzi versare il proprio e l'altrui sangue pare ad alcuni (...) addirittura un modo per far scorrere il torrente del diritto e della giustizia".*

## Versare sangue: sdegno di Dio

Si racconta che quando Noè uscì dall'arca alla fine del diluvio eresse un altare e su di esso sacrificò ogni genere di animali e uccelli puri. Si trattò di un grande olocausto, in cui le vittime vennero tutte bruciate e il fumo da esse prodotto salì in alto verso Dio. Nessuno aveva prescritto a Noè quella forma di ringraziamento. Quel sacrificio è presentato come un consueto atto di devozione nei confronti della divinità.

La mentalità moderna stenta a comprendere perché uccidere viventi costituisca una maniera per rendere culto al Dio della vita; per la visione antica tale accostamento era invece ovvio. Sta di fatto che il Signore, dice la Genesi, odora quel fumo avvertendone la fragranza. Quel sacrificio spontaneo ha ottenuto il gradimento divino. Il Signore promette perciò di non sommergere più la terra come era avvenuto allorché scesero le grandi acque; anzi, Dio si impegna a far sussistere per sempre l'ordine del mondo e a far ricominciare la vicenda umana beneducendo Noè e ripetendogli l'ordine che aveva già rivolto alla coppia primigenia: essere fecondi e moltiplicarsi.

A differenza di quanto aveva fatto all'ori-

gine, ora il Signore concede agli esseri umani di cibarsi di altri viventi, pone però una limitazione: non bisogna mangiare sangue, sede della vita. Solo a Dio spetta il potere su di esso. Non bisogna alimentarsi del sangue degli animali e non si deve versare il sangue umano. Un solo comando infatti contiene in se stesso tanto il precetto "rituale" che vieta di considerare il sangue un alimento, quanto quello "etico" che proibisce l'omicidio di un altro essere umano, creato anch'esso a immagine di Dio (cfr. Gen 8,20-9,7).

Questa narrazione esalta i sacrifici, stempera l'originario regime vegetariano, pone dei limiti rigorosi attorno al sangue. Essa dimostra che il sacrificare il vivente e il rispettarlo nel suo essere sono due atti che, pur non essendo compatibili in senso assoluto, non appartengono neppure a due sfere radicalmente antitetiche. Nell'uno e nell'altro caso la creatura umana non si presenta come signore e padrone della vita. Questa prescrizione ricorda che pure nell'alimentazione quotidiana vi è qualcosa di tremendo e sacrale, nel momento in cui si uccide per vivere. Dimensione non facile da cogliere per una cultura come la no-



stra, sospesa tra i due estremi opposti dell'animalismo sentimentale e di un freddo utilitarismo che alleva animali in serie allo scopo di poterli sopprimere con minor senso di colpa.

Nella pagina della Genesi il sangue indica in modo ambivalente tanto la comunione di vita di tutte le creature animate, quanto la differenza qualitativa propria di chi ha in sé l'immagine divina. Il sacrificio animale e il divieto dell'omicidio – anche sotto forma di sacrifici umani – sono due aspetti collegati: per saperlo non è necessario attendere Abramo sul monte Moria in cui l'uccisione dell'ariete sostituisce il figlio Isacco (Gen 22,12-13), basta ascoltare le parole del Signore rivolte a Noè dopo il diluvio.

Il divieto di uccidere le creature umane è collegato al gradimento divino di una certa forma di uccisione di altri esseri viventi. Per la nostra *forma mentis* (ma anche per alcune di quelle orientali) questo accostamento rappresenta un ingiustificabile paradosso. Tuttavia l'intero edificio della religione biblica si basa anche sui sacrifici. Essi non sono solo effettuati, sono anche prescritti. Nessuna voce profetica predica la cessazione del culto sacrificale; molte di esse denunciano però l'aberrazione in cui cade quando vien meno il nesso che lo collega a un fattivo rispetto della vita.

Per tenere assieme due aspetti così apparentemente contrastanti, non ci vuole nulla di meno che una voce profetica. In caso contrario è fin troppo facile giungere ai due estremi opposti e simmetrici, secondo cui da un lato i sacrifici valgono in se stessi, mentre, dall'altro, tutto si riduce a pura etica.

La prima alternativa è presente nel mondo biblico ed è appunto quella denunciata dai profeti; la seconda – invero ignota all'antichità – fu tipica delle tendenze liberali divenute sempre più diffuse, a cominciare dal XIX secolo. Esse, sia che provenissero dal mondo ebraico sia che fossero espressioni di quello cristiano, non si misuravano con una pratica sacrificale effettivamente presente. I sacrifici avevano avuto termine con la distruzione del secondo tempio di Gerusalemme nel 70 d. C. La lettura liberale riteneva però che la cessa-

zione del culto fosse l'intenzione profonda delle antiche voci profetiche. In altre parole, che la vera religione biblica fosse nel suo intimo già esclusivamente etica.

È un *classico* di pressoché tutte le presentazioni contemporanee dell'ebraismo affermare che la sintesi di quella tradizione religiosa la si può trovare in alcune parole contenute nel libro del profeta Michea: "Gradirà il Signore le migliaia di montoni e torrenti di olio a miriadi? Gli offrirò forse il mio primogenito per la mia colpa, il frutto delle mie viscere per il mio peccato? Uomo, ti è stato insegnato quel che è buono e ciò che richiede il Signore da te: praticare la giustizia, amare la pietà, camminare umilmente con il tuo Dio" (Mic 6,7-8).

La prima parte del passo denuncia la prospettiva di una religione puramente cultuale, volta a moltiplicare i sacrifici fino a non diventare insensibile al costume cananeo di effettuare immolazione di bambini (per la condanna di tale pratica, cfr. Lv 18,21; 20,2-3; Dt 12,31; 18,10); la seconda parte, positiva e sempre attuale (quella di solito citata), prospetta la via etica che si esplica nella pratica della giustizia e nell'amore del prossimo. Per camminare con Dio bisogna inoltrarsi in questa direzione.

L'interpretazione liberale però compie un ulteriore passo: la riconduzione profetica della religione ad etica, rappresenta anche il modo per universalizzare la religione biblica. I sacrifici e il culto di Gerusalemme riguardano i soli ebrei; agire con giustizia e praticare la bontà concerne invece tutti. "Il profeta è l'incarnazione della legge morale, per cui la religione di un popolo diventa religione universale [...]. Non il tempio, non gli atti del culto, ma solo il costante, puro esercizio del bene fra gli uomini può salvare" (1).

In realtà i profeti biblici si trovarono nel mezzo. Per loro Israele e il suo culto particolare resta un riferimento non abrogato. Né a loro, costretti ad annunciare carneficine e sciagure, faceva ribrezzo pensare a sacrifici ed olocausti. La vittima che effondeva il proprio sangue espiava per davvero il peccato. Nessun profeta è giunto a negarlo. Tuttavia, proprio la ter-



ribilità sacrale di quel gesto esige che nella vita ci si dovesse astenere dal commettere le colpe legate al comportamento personale. Altro, evidentemente, il discorso per le forme di purificazione legate a condizioni oggettive e prive di responsabilità personale (cfr., per esempio, quella dopo un parto - Lv 12; Lc 2,22-24), verso le quali non c'è mai stata alcuna condanna profetica.

"Io detesto [alla lettera, *odio*], respingo le vostre feste e non gradisco le vostre riunioni; anche se voi mi offrite olocausti, io non gradisco i vostri doni e le vittime grasse come pacificazione io non le guardo. Lontano da me il frastuono dei tuoi canti: il suono delle tue arpe non posso sentirlo! Piuttosto scorra come acqua il diritto e la giustizia come torrente perenne" (Am 5,21-24). Amos, il più antico profeta scrittore, espone già la grammatica di fondo di questo tipo di denuncia. Egli allude in modo dettagliato alla dimensione culturale; oltre che ai sacrifici, allude ai suoni e ai canti, ma lo fa per affermare che tutto quel fasto è detestato là dove non vi sono diritto e giustizia. È quanto avrebbe ripetuto Osea, affermando che Dio vuole misericordia e non sacrifici, la conoscenza di Dio più che gli olocausti (Os 6,6; cfr. Mt 9,13; 12,7). Va sottolineato che subito prima il profeta aveva esemplificato quella particolare mancanza di conoscenza riferendosi non ad una dimensione culturale, bensì sostenendo che essa era comprovata dal fatto che si uccide, si commettono adulteri, si versa sangue su sangue (cfr. Os 6,1-4).

È quanto avrebbe ribadito anche Isaia all'inizio del suo libro, con parole molto simili a quelle di Amos, proclamando la sazietà del Signore per gli olocausti di montone e il grasso di giovenchi, per il sangue di tori, agnelli e capri e per le feste e i noviluni. Dio non udrà più le loro preghiere. Egli non ascolta perché "le vostre mani grondano sangue". Bisogna perciò cessare di fare il male e apprendere a compiere il bene e la giustizia, soccorrendo l'oppresso, prendendosi a cuore l'orfano e la vedova (Is 1,11-16). Di nuovo vi è l'associazione con il sangue. Quello versato dalla violenza interumana rende detestabili a Dio i sa-

crifici culturali.

Ancora più tardi, alla vigilia della deportazione in Babilonia e della distruzione del primo tempio, Geremia avrebbe detto che è vano confidare nel luogo di culto se non si muta comportamento, se si continua a opprimere lo straniero, l'orfano, la vedova e a "spargere sangue innocente", e se si indulge all'idolatria. Il popolo infatti non ha mai davvero obbedito alla parola del Signore. Facendo ricorso a un lessico ancora attuale si potrebbe dire che il culto nulla giova se non si ha il senso del peccato; se si legittima il versare il sangue dell'altro uomo fatto a immagine di Dio. Qui valgono le parole del *Miserere*, gli olocausti e i sacrifici non sono accettati se manca la contrizione del cuore (Sal 51,17-19). Geremia giunge ad affermare che, all'uscita dall'Egitto, Dio non diede alcun comando relativo al culto sacrificale (cfr. Ger 7,1-28). Tuttavia anche per lui resta vero che la causa dello sdegno del Signore non è il culto in quanto tale, bensì l'atto di affiancare il sangue dei sacrifici a quello della violenza interumana. Quanto fu detto al tempo di Noè resta l'asse fondamentale: il versamento di un tipo di sangue esige di astenersi dallo spandere l'altro.

Ai nostri giorni non si fanno più sacrifici culturali nel tempio; la dimensione sacrificale tuttavia è lungi dall'essere scomparsa. Anzi versare il proprio e l'altrui sangue pare ad alcuni una forma non solo di culto, ma addirittura un modo per far scorrere il torrente del diritto e della giustizia. Per molti altri preghiere e versamento di sangue risultano comunque compatibili, se non addirittura solidali. La conoscenza di Dio, anche oggi, non è più alta di quanto lo fosse ai tempi di Osea e gli orecchi non sono meno chiusi di quanto non lo fossero all'epoca di Geremia. Per questo, rievocare lo sdegno di Dio è parso a molti una parola degna di fede.

Piero Stefani

#### Note

1) D. LATTES, *L'idea d'Israele*, Giuntina, Firenze 1999, pp. 89.95



## Il disgusto di Dio

*L'autore, saggista e studioso di Sacra Scrittura, rilancia il grido di Giobbe, chiedendo conto a Dio del suo silenzio di fronte al Male: "Può ancora Dio giustificare il proprio silenzio, il ritrarsi della propria presenza salvifica dal mondo, col disgusto per i peccati e i delitti dell'uomo?. Perché mai le vittime di questi delitti dovrebbero portare il peso oltre che delle ingiustizie subite anche dello sdegno di Dio contro i loro aguzzini?".*

## La promessa incompiuta

"Non pronunciare il nome del Signore,  
tuo Dio, invano" (Es 20,6)

"Su ciò di cui non si può parlare si deve tacere"  
(L. Wittgenstein, *Tractatus*, p. 80)

"Tacere l'Indicibile rischia l'idolatria  
per eccesso d'analogia" (A. Bodrato)

### Forse

*Piano, piano, sotto voce.*

La teologia della denuncia e della protesta, non può che essere scritta e letta a mezzo tono. L'enfasi e l'albagia con cui da sempre le sue sorelle maggiori, la teologia positiva e negativa e la filosofia, loro cugina, si fanno paladine della verità, custodi del mistero e "pastori dell'essere", le sono vietate. Di fronte alla sofferenza delle creature e al dolore dell'uomo per l'aggressione perdurante del male e della violenza, non c'è verità da difendere, mistero da custodire ed essere da pascolare per gli aperti pascoli delle cose e delle parole, ma solo qualche domanda da articolare: "Perché l'essere invece del nulla, se l'annichilimento nella morte è il suo destino?"; "Perché il Dio della promessa e dell'alleanza tace di fronte al vanificarsi dell'una e allo svuotarsi

dell'altra?".

C'è stato un tempo in cui alla protesta, che osava interrompere le chiacchiere dei bempensanti e il tuonare di Dio sulla propria inflessibile giustizia e sulla sua ancor più mirabile misericordia (Es 34,6-7), pareva doveroso rispondere con l'invito al silenzio e alla pazienza. Oggi, che l'attesa delle vittime innocenti si è protratta oltre ogni ragionevole termine, la pazienza non è più una virtù e il silenzio suona rinuncia.

Così confessare a Dio la fatica di credere e chiamarlo a rendere conto della propria qualifica di "Vindice" e "Salvatore" diventa un dovere, ma un dovere da compiere con discrezione, senza rumorosi appelli alla rivolta e all'occupazione del potere. Anche questo è già stato fatto e anche questo con esiti più che deludenti.

Ormai l'uomo sa di essere correo delle colpe che rimprovera a Dio e si rende conto che, se apre un processo teologico contro di lui, lo apre anche contro se stesso. Fatto a sua immagine e somiglianza, non può, rispetto a certi delitti, che sentirlo e sentirsi coinvolto. Il nostro male operare è reso possibile dal suo non



operare, e il suo inerte silenzio si moltiplica ad eco nelle nostre prudenziali omissioni.

"Se l'uomo tace, il dolore non ha voce sulla terra; ma se tace Dio è il male che rischia di non essere più riconosciuto nella storia". Questo sta scritto su un foglietto, appeso tra mille altri, improvvisati dai visitatori, all'albero di olivo che chiude la mostra di Marc Ash sui campi di sterminio, da mesi in giro per l'Europa.

Un grande rettangolo grigio la apre, che contiene un quadrato fatto con la tela a righe degli internati, circondato dai triangoli colorati delle loro diverse tipologie: criminali comuni, asociali, zingari, omosessuali, testimoni di Geova e obiettori di coscienza, Ebrei, oppositori politici, partigiani, militari nemici.

Nel cuore di questo quadrato, un cerchio di filo spinato evidenzia il grande interrogativo "Dieu?". L'interrogativo "uomo?", assente nel quadro, gli sta di fronte in colui che in faccia guarda e sa che l'eccesso del male provoca alla duplice domanda: "Dov'è Dio?" (E. Wiesel), "Dov'è l'uomo?" (P. Levi). Duplicità inevitabile per il credente e per il non credente, che non solo sul dolore s'interrogano, ma anche sul male e sulla comune fragilità dell'uomo e di Dio.

Può dire il credente: "Poiché Dio esiste, il male è pura negatività che possiamo considerare già vinta"? Può ribattere il non credente: "La presenza del male espunge Dio dall'orizzonte stesso delle possibilità"? O non devono piuttosto l'uno e l'altro riconoscere che il male, nella forma di sofferenza e di dolore non riscattati e in quella di violenza e di delitto invendicati, proprio mentre rende problematico Dio, anche mantiene aperto per tutti l'interrogativo sulla sua presenza?

Non dovrà confessare il credente: "Benché ci sia il male, forse Dio c'è, anche se non so come e se potrà salvarci"? Non dovrà riconoscere il non credente: "Visto che c'è il male, forse non c'è Dio, anche se mi è difficile capire come l'uomo di suo possa liberarsi dalle sofferenze mortali, subite e inflitte, o anche solo portarne il peso"?

"Forse": parola chiave della teologia, se la

teologia sapesse sempre quel che dice (P. De Benedetti, *Quale Dio?*, Brescia 1996, p. 66; e A. Neher, *L'esilio della parola*, Casale 1983, p. 246).

### **Agli inferi**

*Piano, piano, sotto voce, magari con ironia.*

Il più bell'elogio del pensiero tragico, che è poi il pensiero che nel mondo classico mette testa a testa il problema della vita umana con quelli della giustizia divina e della pervasività del dolore e della morte, è la commedia di Aristofane *Le rane*.

Vi si racconta del viaggio agli inferi di Dioniso, travestito da Ercole, per riportare in Atene uno dei grandi tragediografi del passato, così che la città si salvi dalla decadenza morale e dalla corruzione. Solo chi sa mettere in scena l'uomo, alle prese con gli imperativi della legge divina e con la minaccia della morte, può farlo. Dopo un buffo duello poetico, basato sulla pesa dei versi, il prescelto sarà Eschilo: il più fiducioso nella giustizia di Zeus, ma anche il più generoso nel caricare le sue opere di "morti su morti". E la commedia termina col coro che si rallegra per il ritorno del grande uomo di teatro ed esulta:

*Che bella cosa, non più con Socrate  
starsene seduti a cianciare,  
disprezzando le arti  
e trascurando del tutto  
l'essenza della tragedia.*

Potissimo anche noi, travestiti da Enoc, salire ai cieli per ricondurre in terra qualche grande voce tragica del nostro biblico retaggio. Amos, ad esempio, che riempie di morti il paese e la casa e, non contento, avvisa i sopravvissuti: "Taci, non conviene invocare il nome del Signore" (6,10), perché "è lui che fa esplodere la rovina nella fortezza e fa venire la distruzione sulla città" (5,9). E poi Abacuc, che ha il coraggio di esclamare: "Fino a quando, Signore, griderò a te: Violenza, senza che tu venga in aiuto?" (1,2-3) e che si "pone fermo a vedetta per assicurarsi che si risponda alla (sua) rimostranza" (2,1).

Quindi Giobbe, il ribelle per eccellenza, che mette in scena tutta l'infelicità del sofferente e la dignità dell'essere mortale. Sbugiarda i di-



fensori di Dio e non recede dal suo far fronte all'Assente, fino a che questi è costretto a uscire allo scoperto e a svelare, con l'ostentazione della sua assoluta potenza (assoluta e potente proprio perché indifferente e priva di *pathos*), tutta la propria impotenza a reggere il confronto con chi è nel dolore, e solo allora si piega: "Ti conoscevo per sentito dire, ora ti hanno visto i miei occhi" (Gb 42,5). Infine, Gesù il Nazareno, morto in croce con sulla bocca un "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato!?" (Mc 15,34), che nessuna esaltazione postuma può mettere a tacere, e asceso al Padre coi segni ben visibili dell'incancellabile martirio.

Non possiamo salire al cielo, ma possiamo attingere all'inferno, a quelle pagine della *Shoà*, che ci testimoniano come quell'essere abbandonati da Dio, che da sempre gli infernologi invocano a motivazione della disperata condizione dei dannati, si è realizzato e si realizza in terra ogni giorno, in diversa misura, per le vittime innocenti della storia.

"La realtà del *Lager* trionfava sulle questioni ultime. Tutti i problemi metafisici divenivano inconsistenti, non perché l'abulia rendesse impossibile la riflessione, bensì per la crudele perspicacia di un intelletto affilato e temprato dalla persistenza del soffrire" (I. Amery, *Intellettuale ad Auschwitz*, Torino 1987, pp. 50-52).

"Ad Auschwitz non siamo diventati più saggi... e neanche siamo diventati più profondi... o migliori, più umani e benevoli, più maturi moralmente. Non si assiste a fatti e misfatti dell'uomo disumanizzato, senza che vengano messe in discussione tutte le idee circa l'innata dignità dell'uomo. Dal *Lager* uscimmo denudati, derubati, svuotati, disorientati e ci volle molto tempo prima che riprendessimo il linguaggio quotidiano della libertà. Ancora oggi del resto nel parlarlo siamo a disagio e senza un'autentica fiducia nella sua validità" (p. 54).

"Chi ha subito la tortura non può più sentire suo il mondo. L'onta dell'annientamento non può essere cancellata. La fiducia nel mondo, crollata in parte con la prima percossa,

ma definitivamente con la tortura, non può più essere riconquistata. Nel torturato si accumula lo sgomento di aver vissuto i propri simili come avversari. Da questa posizione nessuno riesce a scrutare verso un mondo in cui regni il principio speranza" (p. 82).

### Testa a testa

*Piano, piano, sotto voce, magari con ironia tragica, ma con fermezza.*

Ciò che Amery dice di Auschwitz vale per tutti i genocidi della storia e vale per ogni crudele e invincibile esperienza di dolore che, mentre coinvolge l'uomo fino alle midolla del corpo e dello spirito, coinvolge anche Dio.

Il teologo legge e impara: "La sofferenza non toglie solo la gioia di vivere... Essa ha il potere di destabilizzare la coscienza credente. La sua provocazione è tale che apre una ferita insanabile nell'adesione istintiva all'essere come bene... Mette in discussione la fede originaria e la speranza nativa che accompagnano l'adesione dell'uomo alla vita... La confusa percezione della gratuità del proprio essere venuto al mondo... assume la tragica connotazione di una casualità priva di senso, che espone indifesi all'oscuro gioco di potenze minacciose" (P. A. Sequeri, *Il Dio affidabile*, Brescia 1996, pp. 410-411).

Il teologo impara ma anche rilancia: "La sofferenza diventa peso insopportabile, male scandaloso, nel momento in cui è vissuta come sintomo dell'ingiusta censura che si esercita nei confronti del proprio desiderio di essere bene" e così genera coscienza e protesta (p. 412). Coscienza di non essere in grado di garantirsi i diritti di cui ci si sente titolari, e ribellione contro l'istanza trascendente che dovrebbe renderlo possibile o, ancor meglio, contro il Dio che si è presentato e promosso come tale.

"Sotto questo profilo, l'eccessivo alleggerimento del tragico (operato dalla filosofia e dalla teologia moderna) appare anche come una banalizzazione dell'esistenza, inafferrabilità del senso, estetizzazione della religione. V'è, infatti, una serietà dell'esistenza che è del tutto omologa con la capacità di attraversare



il tragico, perché in esso abita l'uomo. E certamente, per il cristianesimo, anche Dio" (p. 427).

Ancora l'uomo e ancora Dio messi testa a testa dal dolore e dal male, perché confrontandosi a partire da questa tragica esperienza, che li divide ma anche li accomuna, passino, dal "sentito dire" dei mediatori interessati, al "faccia a faccia" del confronto diretto di un processo libero da avvocati di parte. Sono questi ultimi, infatti, che qualificandosi come confidenti (il serpente dell'Eden), come pubblici accusatori (il Satana della corte celeste), come consulenti teologici (gli amici di Giobbe), impediscono alla lite di sciogliersi, e all'uomo e a Dio di imbastire percorsi di pace.

Solo così, infatti, si può forse audacemente ipotizzare con A. Neher che nei *Lager* è "il mondo senza uomo a chiamare in qualche modo il mondo senza Dio, come se Dio si fosse ritirato nel silenzio, non per evitare l'uomo, ma per incontrarlo, in un incontro del Silenzio col silenzio". Due esseri, sempre tentati di sfuggire al faccia a faccia doloroso, "si ritrovano infine nel rovescio silenzioso dei Volti nascosti" (*L'esilio della Parola*, Casale Monferrato 1983, p. 178).

### Faccia a faccia

Del resto è Dio e non è l'uomo il primo a scegliere il processo come luogo simbolico e forma dialogica primaria per indurre l'uomo a dar conto dei suoi tradimenti dell'alleanza. I profeti lo ricordano continuamente e ne fanno la premessa necessaria ai propri giudizi di condanna (Os 4; Is 2,13-15). Il Deuteronomio lo stabilisce come clausola conclusiva della *Torah* (Dt 28) e Geremia, con intimo strazio, ne trae le conseguenze. Le inadempienze dell'uomo fanno decadere il patto. Di conseguenza, il popolo è abbandonato alla rovina, il tempio e la città alla distruzione, e l'esilio babilonese si qualifica come ricaduta nella schiavitù d'Egitto. Solo un nuovo patto scritto nei cuori, solo una promessa di salvezza gratuita, potrà ridare ali alla speranza di salvezza (Ger 27 e 31). Nel frattempo, anche se tardi e con zelo eccessivo, Israele fa suo acriticamente il giudizio di Dio. Tutto il male che ha colpito Ge-

rusalemme, il pianto inconsolabile di Rachele, la diaspora babilonese e lo stentato ritorno, sono colpa del tradimento umano del patto. Il popolo ebraico e non Dio è il solo responsabile del male che lo affligge (Dn 3,26-45).

Tutto qui? Tutto finito? Sappiamo che non è così già per alcune voci significative dell'Antica Scrittura, ma sappiamo che lo è meno ancora per il credente ebreo e cristiano di oggi. L'uomo ha fatto e fa ogni giorno la sua confessione di colpa. E Dio? Che ha da dire Dio quando al patto, rispettato dall'uomo, non consegue il bene da Dio garantito nel patto stesso? Dove sta la salvezza gratuita promessa ad Abramo e ai suoi figli e, con Gesù il Cristo e con Paolo, persino ai peccatori e ai Gentili? Che ne è del Regno annunciato agli uni e agli altri?

Può ancora Dio giustificare il proprio silenzio, il ritrarsi della propria presenza salvifica dal mondo, col "disgusto per i peccati e i delitti dell'uomo?". Perché mai le vittime di questi delitti dovrebbero portare il peso oltre che delle ingiustizie subite anche dello sdegno di Dio contro i loro aguzzini? Dio non ha imparato nulla da Abramo, quando questi tentò di convincerlo a non coinvolgere gli innocenti nella punizione dei colpevoli (Gn 18,16-33)? Non gli è mai capitato di leggere il *Processo di Shamgorod* di Elie Wiesel, dove solo Satana ha il coraggio di prendere le sue difese davanti a chi lo accusa di non essere mai venuto in soccorso degli uccisi a causa della loro fedeltà al Santo Nome e alla *Torah*? Non gli è mai giunto all'orecchio il grido che dai *Gulag* e dai *Lager* saliva a lui; a lui che, un tempo, riusciva a sentire persino il lamento inespreso degli schiavi idolatri d'Egitto (Es 3,7)?

*Non c'è chi sia come te tra i silenziosi,  
muto e senza parola verso i persecutori.*

(Jizchq bar Shalom, Renania, 1147; cfr. M. Martini, *Chi è come te tra i muti*, Milano 1993, p. 19).

Nel processo, faccia a faccia, convocato da Dio contro di lui, l'uomo ha ascoltato e ha confessato la sua colpa e la sua debolezza. Oggi nel processo, faccia a faccia, promosso a carico di Dio dall'uomo, è ora che Dio manife-





sti le sue responsabilità e riveli la sua debolezza. Altrimenti la sua muta abulia lo farà apparire come uno di quegli idoli che, in suo nome, profeti e sapienti irridono proprio per la loro inerzia e il loro mutismo (Is 42,22-29; Sal 115,4-9).

Certo, si tratta di "faccia a faccia" terreni e inevitabilmente enigmatici, che solo da lontano richiamano la trasparenza e la cordialità evocata da Paolo col suo "faccia a faccia" ultimo e definitivo (1Cor 13,12). Ma sono "faccia a faccia" necessari, se è vero che il patto è reciproco, non nasconde clausole segrete e "non sta né in cielo, né al di là del mare", ma qui a portata di mano (Dt 30,11-14). Esso impegna l'uomo a risponderne per quanto fa e non fa sulla terra. Perché non dovrebbe, alla stessa stregua, impegnare Dio, almeno per quanto di sua competenza?

Forse, come cristiano, sarei tenuto ad osservare che la risposta di Dio è già stata data col Crocefisso prima, e col Risorto poi, e che l'uomo di fede potrebbe risonoscersi nel centurione che confessa Gesù "Figlio di Dio", "avendolo visto morire in quel modo" (Mc 15,39)? Dovrei; ma mentre il cuore s'infiamma commosso al ricordo della parola e dell'azione del Gesù dei vangeli, anche diventa di ghiaccio alla memoria delle stragi perpetrate e delle guerre benedette in suo nome e nel suo segno. Vorrei; ma l'audacia del pensiero vacilla alla constatazione che, dopo duemila anni di attesa, neppure più i teologi osano parlare di resurrezione dei morti e di apocalittico riscatto dei sofferenti e dei vinti, come speranze spendibili sul piano dell'operare storico e dell'attendere escatologico.

Allora, piano piano, sotto voce, magari con tragica ironia, ma con la dovuta umile fermezza, mi unisco a Caproni e lo prego:

*Dio di volontà,  
Dio d'onnipotenza, cerca*

*(sförzati!), a furia d'insistere,  
- almeno - d'esistere.  
(Aldo Bodrato)*

### **La parabola del fico**

Un uomo aveva nel cortile un fico che faceva sperare abbondanti raccolti, ma produceva solo foglie. Mise la scure alle radici dell'albero per liberarsene. Lo vide un venditore di semi, che passava di là, e lo fermò: "Pazienza ancora un poco. Zappalo intorno intorno, concimalo senza risparmio, bagnalo un poco ogni sera e, se la stagione prossima ti deluderà ancora, fa' quello che devi".

L'uomo è l'uomo di fede, che ha accolto nel suo cuore la parola di Dio. Il fico prodigo di promesse, avido di cure, avaro di frutti, è Dio, e il venditore girovago il Nazareno che, tornato da quelle parti molto tempo dopo coi suoi sacchetti di senape e di grani, visti i rami del fico alti sul tetto, gridò: "Ti avevo detto un anno! Non vedi che ti mangia la casa senza profitto? Cosa aspetti ancora?". E quello, rassegnato: "Sono vecchio ormai. Per i fichi non ho più denti e alle foglie mi sono abituato. Penso mi addormenterò alla loro ombra".

*Aldo Bodrato*





## Il disgusto di Dio

*"Sono proprio le immagini che salvano l'identità di Dio. Sia le immagini con cui Dio rivelava il suo volto a un popolo ancora religiosamente in crescita (come quella del Dio collerico e punitore delle colpe dei padri sui figli), sia quelle che - come in Osea e in tanti altri luoghi biblici - ci fanno ancora sentire il calore, lo struggimento di Dio per noi".*

*L'autore è esperto della cultura ebraica e delle Scritture Sacre.*

## I volti di Dio

Nella solennità di Kippur, che conclude in autunno i dieci "giorni terribili" o giorni della conversione, le cinque "ore" liturgiche (che impegnano la comunità orante dal primo mattino alla sera) includono ognuna una lunga confessione pubblica dei peccati (*widduj*) recitata dall'officiante per conto dell'assemblea.

Ogni confessione è seguita - o preceduta, a seconda dei riti - dalla recita dei "tredici attributi" divini, ossia quella "descrizione di sé" pronunciata da Dio quando, dopo l'episodio del vitello d'oro, Mosè disse al Signore: "Mostraci la tua Gloria". E Dio gli rispose: "Tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo... Vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere (Es 34,18-23). E nel capitolo successivo, "il Signore scese nella nube, si fermò là presso di lui e proclamò il nome del Signore. Il Signore passò davanti a lui proclamando: Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà, che conserva il suo favore per migliaia [di generazioni], che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, e assolve" (Es 34,5-7).

Come si nota, vengono omesse le parole

successive: "che non lascia senza punizione, che castiga le colpe dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e quarta generazione" (ivi). A questa omissione è offerta una base da Deut 24,16 ed Ez 18,20, ove si afferma che "il figlio non conta l'iniquità del padre, né il padre l'iniquità del figlio".

Ma l'omissione (giustificata anche in altro modo dall'esegesi rabbinica) significa soprattutto che è stata fatta una "scelta" fra gli attributi divini: noi potremmo anche dire - considerando l'evoluzione storica della fede di Israele, attestata dalla Bibbia e in essa contenuta - che le immagini, o meglio i volti di Dio, sono andati progressivamente illuminandosi di amore, gelosia, tenerezza, sponsalità e maternità, debolezza, dolore. È il percorso che ci conduce dal libro dei Giudici al secondo Isaia, al Nuovo Testamento.

Che cosa pensare di questi "ritratti" di Dio? Una lettura facile può liquidarli come antropomorfismi, soprattutto se si presta attenzione a quei numerosi passi, presenti nei salmi e altrove, in cui l'immagine divina è modellata su quella del re, o addirittura le due immagini trascolorano l'una nell'altra. Ma allora do-



vremmo definire antropomorfismo anche il fatto che, come afferma rabbi Jishmael, "la Torà [cioè Dio] parla secondo la lingua degli uomini" (*Sifrè Numeri* 15,31).

In realtà, questi ritratti di Dio presuppongono la risposta a una domanda: che cosa è l'uomo? E la risposta si trova in Gen 1,26-27: "E Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza. Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò". Ciò significa che l'immagine su cui è modellato l'uomo è Dio, non viceversa: qui sta la differenza tra gli dei del paganesimo, fatti a immagine dell'uomo, e il Dio di Israele, che fa l'uomo a sua immagine.

In tal senso, l'uomo è teomorfo: e lo è sia come essere, sia soprattutto come dover essere: se accostiamo i versetti di Gen 1 ora citati ai tredici attributi divini, vediamo come il progetto-uomo della creazione, per divenire davvero l'immagine di Dio, debba assumere come modello della propria "umanità" i tredici attributi. Infatti è singolare che le "spalle" di Dio, o - per tradurre più letteralmente - il suo "dietro", siano un modello esistenziale che l'uomo deve realizzare: proprio questo è il senso che ha la recita dei tredici attributi a Kippur, recita considerata portatrice di conversione e remissione dei peccati. E la "via" per realizzare umanamente il "dietro" divino è la *halakhà*, che significa appunto "via" ed è l'esecuzione dei precetti. Come si vede, c'è sempre uno stretto legame tra le immagini di Dio e le sue parole.

Ma è necessario andare oltre, avvicinarsi per quanto è possibile alla natura (brutta parola, grecizzante) di Dio, proprio attraverso la via delle immagini. Il Dio metafisico che ha la sua radice in Aristotele e la sua fronda negli scolastici, è un Dio privo di immagini, perché è immutabile, impassibile... Con alcuni adattamenti, è parso accettabile dal pensiero cristiano, anzi dai tre monoteismi che in questo campo hanno avuto, nel medioevo, molti scambi. Ma la condizione per farlo è stata la riduzione delle immagini divine a letteratura o metafora, e l'impossibilità di concepire un Dio che cammina nella storia, che "cresce" con l'uo-

mo, che percorre, se così si può dire, un cammino storico di perfezionamento attraverso l'esperienza del dolore e dell'amore.

Se così non fosse, come spiegare l'incarnazione di Gesù e l'esilio della *Shekhinà*? Come spiegare che "il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo" (Gen 6,6)? Come spiegare la preghiera, che presuppone un mutamento nella volontà divina? Come spiegare, per dirla con A. Y. Heschel, un Dio alla ricerca dell'uomo? Un Dio che chiede: "Dove sei?" fin dal principio della storia dell'uomo?

A ognuna di queste, e di tante altre domande, corrisponde una immagine divina, che è nello stesso tempo un segno della "crescita", della "maturazione" di Dio, iniziata, come afferma H. Jonas sulla scia della mistica ebraica, con la sua contrazione o autolimitazione (*zimzum*) e non ancora compiuta.

Le immagini divine punteggiano questo suo cammino, che non può avanzare senza il nostro aiuto: pensiamo infatti che cosa diventerebbe Dio se annullasse la creazione e l'uomo. Perderebbe i suoi attributi di padre, di misericordioso, di signore, di amante/amato, di geloso, di madre, e rimarrebbe un'entità insignificante e insieme pericolosa, più lontana del Dio di Qohelet.

Una conclusione paradossale (ma il discorso su Dio, a Dio e da Dio è sempre paradossale): sono proprio le immagini che salvano l'identità di Dio. Sia le immagini con cui Dio rivelava il suo volto a un popolo ancora religiosamente in crescita (come quella del Dio collerico e punitore delle colpe dei padri sui figli), sia quelle che - come in Osea e in tanti altri luoghi biblici - ci fanno ancora sentire il calore, lo struggimento di Dio per noi.

Ma c'è un volto di Dio che è sempre stato esaltato su tutti gli altri, e che oggi non possiamo accettare: il volto del Dio onnipotente. Troppo dolore c'è, e c'è stato, nel mondo per accettare una onnipotenza assente. È questo il tema centrale di tutte le "teologie di Auschwitz", un tema che ci ha aperto gli occhi non solo sulla *Shoà*, ma su tutta la sofferenza dei viventi. E di Dio: i cristiani dovrebbero



essere gli ultimi a negarlo, a contestarlo.

Dice Isaia: "Veramente tu sei un Dio nascosto, Dio di Israele, salvatore" (Is 45,15). *El mistatter*, "Dio che si nasconde": non per farci agguati puerili, ma perché desidera, anzi ha bisogno di essere cercato e trovato, un bisogno, lo ripetiamo, di sostegno alla sua identità fattasi più fragile dopo la creazione.

Non si può leggere senza un'emozione profonda quanto scrive E. L. Doctorov nel suo

romanzo *La città di Dio*: "...il rabbino si alzò in piedi e, mentre si accingeva a uscire, si calcò fermamente sulla testa il feltro malandato. Non è per questo che io prego il Signore, benedetto sia il suo nome, disse, senza rivolgersi a nessuno in particolare. Io prego per farlo esistere".

*Paolo De Benedetti*





## Il disgusto di Dio

*La presentazione, nel luglio scorso, del libro Il Dio delle donne, di Luisa Muraro, edito da Mondadori nel febbraio 2003, ha costituito il nucleo del dodicesimo seminario di Mistica e Politica, condotto a Orvieto dalla stessa autrice della presente riflessione - che fa parte della redazione di Esodo - , per l'associazione Terradilei: le donne stanno scoprendo la luce di una presa di coscienza personale: sarà la terza onda di femminismo?*

## Libertà femminile di Dio

È possibile che ci sia sempre qualcosa di noi nel parlare di Dio o nell'avvicinare l'esperienza d'amore? È mai possibile disfarsi di questo fardello per poter fare una strada, senza impedimento dei nostri limitati noi stessi/e?

Mentre tento di rendere conto di molte scoperte emozionanti provate nel leggere questo libro, il contenuto, il mondo imprevedibile che vi è racchiuso, continua a sfuggirmi di mano e a uscire dal linguaggio. E infatti la vita di questo libro si svolge altrove, oltre lo stesso libro. È l'argomento "Dio" che sfugge a tutti i nomi, a tutte le forme, e cambia sempre posizione, rompe l'ordine del discorso. Come se Dio, si sa, non fosse prendibile.

È per questo che le donne hanno evitato di farne oggetto di teologia, perché prive di mezzi linguistici, o perché in qualche modo ne sono parte in causa. Essendo dalla parte del "senza limite", dell'invisibile, di ciò che non si lascia racchiudere in forme precise.

"Prima bisognava che l'amore la spingesse a sfidare l'impossibilità di attingere l'oggetto del suo amore, perché nei suoi sforzi,

nelle sue parole, c'è sempre solo lei". Queste parole, riportate da Luisa, riguardavano Margherita Porete che, sfidando l'impossibilità di dire qualcosa di Dio, e preparando il fallimento del suo stesso amore, arrivava alla scoperta che "*Mon manque est mon mieux*". Una previsione di più di settecento anni fa che, riguardando le anime semplici, avrebbe investito, dello stesso destino, le donne tutte: consentendo loro un vero giro epocale, quello dalla sofferenza di quella mancanza, al suo riscatto e splendore.

E così Luisa, come Margherita, dichiarato fallito ogni progetto d'amore, avanzava al di là di esso, spinta dall'impotenza, tirata sempre verso "altro".

Il suo libro oggi si può dire un libro di Compimento, di un lavoro già fatto sul piano del simbolico e della coscienza, per alcuni decenni, una specie di sintassi in lingua materna ma divina, una "teologia in lingua materna".

Una rete di protezione che, insieme, indica un piano di salvezza, perché salta dal piano della conoscenza a quello dell'essere: riscatto



e scoperta - questo mi suggerisce - di una sorta di "redenzione" di un piano dell'essere delle donne, quasi da predestinate a prescelte; dove si vede che lo sforzo di soggettivazione è venuto come conseguenza, compimento del loro essere, ma anche come preparazione a una dimensione in più, per poi poter fare a meno di ogni sostegno, di ogni orpello, di ogni costruzione di identità e dimostrazione di visibilità, per divenire quello che sono.

Accorgersi che la realtà, quella viva e vera, si sostiene da sola.

Passaggio dal piano della conoscenza al piano dell'essere e alla sua sapienza, dove Dio non si ha ma si è, dice Luisa, al di fuori di ogni oggetto del desiderio e di appagamento sentimentale. Risveglio e apertura, realizzazione che "il puro Essere è dono infinito, non intelletto, né astratto ma concreto amore".

E come ogni opera umana che sfida l'indicibile sarebbe destinata a fallire, se invece, nel momento della massima esposizione della sua umanità creaturale di essere mancante, non lasciasse la presa, non si arrendesse rispetto alla propria mancanza-di-essere: così le capita, invece, in quella condizione di mancanza, la fortuna, o la grazia, di essere "trovata". Beatitudine in cui essere vista, guardata con amore.

Battito di un'istante?

Gratitudine delle donne per essere state trovate e perché Dio si è fatto trovare in ogni parte "dove la vita è buona comunque" e diventare "passivamente coscienti", pronte per essere rifatte, o rifarsi come pasta per il pane, e lievitare.

Volendo parlare delle donne, alla luce di Dio, Luisa ha aperto e predisposto, o scoperto, dopo tanto cercare, un canale, un passaggio. Di che canale si tratta?

Si tratti della Differenza femminile o dello Spirito divino che rivela la sua parte femminile, o di entrambe le cose (sarebbe questa una contingenza epocale!), appare a me, e forse ad alcuni altri, un libro di rivelazioni.

Felicità di qualcosa che si rivela, felicità di

una scoperta: che amore per la libertà femminile coincide con Dio? Rivelazione come esperienza diretta che amore è trascendente e andava al di là di noi. Amore trascendente per la libertà femminile come causa e fine per tutti.

"Essendo amore senza oggetto, libertà da tutto, libertà che nessuno può garantire, risorsa segreta delle altre libertà".

*Libro del Coraggio e della resistenza al vuoto, percependo di stare "in imminenza di altro". Successiva scoperta di noi come puro passaggio: liberazione data dalla coscienza che essere tramite non è fine a se stesso, ma che coincide con la pienezza dell'essere che si dà, "scoperta di un essere che è di pura gioia e di libertà assoluta, offerto alla creatura umana in questa vita", una volta accettato il fallimento della nostra umana volontà del bene e del nostro umano desiderio d'amore.*

Scoperta semplicemente della vita vera dietro lo squallore e il peso di vivere!

*Rivelazione possibile dietro l'esperienza della creatura. L'essere trovata nelle felicità e nella beatitudine, oltre la sofferenza. La rivelazione sembra proprio lì, dietro la stessa croce; è possibile appoggiarla a terra, e creare nuova realtà.*

Congedo dalla paura che non ci si possa salvare e che il vuoto sia fine a se stesso! Felicità che la salvezza è possibile, perché si è operato il passaggio, dal vuoto come perdita, allo splendore del passaggio.

Esperienza dell'apprendimento del vuoto, come insegnamento e quindi come dono: non era staticità, fine, nichilismo, ma movimento, passaggio di vita.

Un sapere non frutto della rinuncia al piacere, né alla rinuncia al desiderio smisurato, "un sapere non conquistabile, ma che si può diventare", sapendo di essere mancanti.

Per la natura delle donne, del far nascere e del far posto all'altro, felicità del rinascere nell'altro, con l'altro, concepimento del mondo attraverso questa consapevolezza, come se il mondo fosse incinto di Dio: sarà possibile



anche per il mondo salvarsi, a causa di ciò?

Libro di Con-versione a più direzioni, verso l'alto, vero il basso, verso l'altra, verso l'Altro, di Dio verso la propria discesa nello Spirito e di noi verso la grazia, verso la gratitudine, al posto della rivendicazione e della recriminazione. Ritrovamento di una beatitudine di una condizione non perduta veramente, quella della lingua materna, la cui fonte si è spostata indefinitamente verso l'infinito. (Ma quanto ci eravamo allontanate da ciò che ci tiene in vita?).

Libro dello Splendore, (che la mistica ebraica ci sostenga, in questa riunificazione), dove ognuna possa risorgere, con la sua fiammella, alla propria matrice divina, unirsi al canale dello spirito che lì è proprio femminile. Che ognuna possa essere illuminata nella propria particolare luce, e farsi luce a vicenda, scoprendo di essere la semplice anima, come Margherita Porete aveva visto.

Rivelazione che dalla *catastrofe del disfieri* (del disfare la maglia di trame fasulle), si era fatta una "breccia dell'essere e della gioia"; personale distacco di una visione, essere alzate nella propria soggettività. Era in quel luogo sconfinato del non-pensiero, che esse avevano a che fare con Dio.

Scoperta di un mondo non lontano, rimandato a un altrove, ma contenuto dentro a questo, realtà racchiusavi dentro, potenzialmente dentro questo mondo, alleggerito dalle passioni e sostanziato dall'amore...

Squarcio improvviso, che ci mostra, per un istante, quel mondo nascosto nella notte, dai passaggi segreti, improvvisamente liberati, in una "perdizione speciale", proprio lì, quando lo sforzo di dedizione per la costruzione dell'opera, si era fatta *offerta*: individuati gli snodi, sciolti gli ingombri, evidenti le aperture, i canali di passaggio, preparati dal coraggio di aver proceduto nel buio, a tentoni, senza sapere, come le mistiche, se mai avrebbero rivisto la luce.

Una strana epistemologia, raggiunta attra-

verso uno sforzo quasi ascetico nella costruzione di un'opera, tessuta invisibilmente dalle donne e raccolta insieme in una specie di sintassi umana e divina, linguaggio fatto di orizzontalità e di verticalità, di relazioni, di parole e di silenzi, che tengono il mondo, di nessi visibili e invisibili, e che infine *svela il reale dietro il concetto*.

Opera d'amore ma come opera divina, che consegue talvolta al nostro lavoro, al nostro tendere verso, al nostro aspirare.

Quanto dovevamo sostare nel vuoto e nella mancanza, per esserci dimenticate la nostra vera origine? Cercando o non cercando Dio, credendolo lontano e separato, cadendo nella complessità, estraniare dalla nostra libertà e semplicità. Il sentirsi separate, non era l'incapacità di vederlo vicino, dentro di sé, perduta la purezza di cuore, l'innocenza?

Non è invece ritrovandole, la capacità di fare vuoto?

Accorgersi che Dio era da sempre lì, e noi a non saperlo "usare".

**O la realtà ultima è viva, o non lo è. Se lo è, è questo che chiamiamo Dio? Che cos'è la mistica se non l'aspirazione alla vita vera?**

Abbiamo detto rivelazione possibile dietro l'esperienza della creatura, dietro il peso della croce, *con questo sarebbe vanificata la teologia della croce?*

La mistica della croce, il passaggio dalla notte oscura, chissà se non erano effetti di una distanza da conquistare, di quella separazione creduta?

Anche nel momento di maggiore sofferenza ed esperienza diretta dell'ingiustizia, e il nostro non sentirci tuttavia schiacciate, non si percepisce l'esperienza della croce come viatico, ma come passaggio stretto dalla necessità; non un patire fine a se stesso, ma in vista della nostra vera libertà. Senza la quale sarebbe meglio non "scomodare Dio"! E viceversa.

Chissà se risorge anche il corpo femmini-



le, nella sua bellezza, sollevato da molti dei suoi pesi, come luogo della materia dove lo spirito trova casa, trasforma e si trasforma?

P. S. Secondo alcuni autori vi è stato un grande fraintendimento, a proposito dell'Incarnazione: sconosciuta a tutt'oggi, la terza persona della Trinità, nell'eccessiva e unica umanizzazione del mistero di Dio in Gesù, ed eccessivamente trascesa la divina umanità.

Se la mistica è la regione dello Spirito, la bellezza e trascendenza, di cui è stata privata dalla gravità di un Dio remoto, non le viene così restituita, attraverso questo canale predestinato dello Spirito femminile? Del resto, la

stessa Muraro non l'aveva già ben delineato nell'affascinante figura di Guglielma, una possibile incarnazione dello Spirito?

In fondo poi, l'energia delle donne è ancora intatta, e tutta da giocare!

*Laura Guadagnin*

#### Bibliografia

- LUISA MURARO, *Il Dio delle donne*, Mondadori 2003;
- LUISA MURARO, *Lingua materna, scienza divina*, D'Auria 1995;
- ALAN WATTS, *Il Dio visibile. Cristianesimo e misticismo*, Bompiani 2003;
- THOMAS MERTON, *Lo Zen e gli uccelli rapaci*, Garzanti 1992.





PARTE SECONDA  
**Echi di Esodo**



## AssociazioneEsodo

### Perché l'Associazione

#### Il senso dell'Associazione

Dal 1997 *Esodo* ha sviluppato le attività dell'Associazione a partire dalle riflessioni e dalle ricerche della rivista, che fino ad allora aveva costituito l'unica iniziativa (con i seminari e gli incontri collegati ai temi della rivista stessa).

L'Associazione si è quindi consolidata, venendo a definire un ruolo operativo diversificato dalla rivista e ambiti propri di intervento, esigendo pertanto spazi di riflessione e di confronto non sovrapponibili agli spazi del dibattito redazionale.

L'area specifica di azione rimane quella originaria di *Esodo*: l'interreligiosità e l'interculturalità, ma viene articolata in progetti operativi in relazione alle problematiche oggi drammaticamente rilevanti della pace, delle relazioni internazionali e dell'immigrazione, per la promozione dello sviluppo solidale, della cooperazione e dei diritti umani.

La definizione di queste linee è stata accompagnata da un lungo e forte dibattito al nostro interno, in cui si sono confrontate posizioni diverse:

- tra quanti ritenevano opportuno mantenere *Esodo* come luogo di ricerca strettamente culturale, senza impegni nell'azione concreta (che necessariamente obbliga a schierarsi), lasciando ai singoli soci la responsabilità della coerenza tra il comune continuo confronto e le scelte di vita individuali, senza un diretto coinvolgimento dell'Associazione in quanto tale;

- e chi pensava invece fosse giunto il momento di comunicare e confrontare scelte, comportamenti, azioni individuali, per ripensare l'etica oggi, l'assunzione di responsabilità e di percorsi comuni, per saper acquisire, necessariamente assieme, una "sapienza etica" capace di leggere la realtà e di agire, di co-

struire comunità educanti alle virtù civili, a nuovi stili di vita, di consumo, di relazioni.

Questa discussione, ancora sul piano teorico, e le diverse posizioni, sono "saltate" di fronte all'esplosione del circuito perverso delle barbarie oggi dominanti: il terrorismo e le guerre come risposta al terrorismo, i fondamentalismi di segno opposto, l'aggravarsi degli squilibri e dei divari tra sviluppo e povertà, la profonda crisi morale e antropologica che sta alla radice della crisi della politica, dell'economia, dell'informazione, delle relazioni sociali... Processi che si sono accelerati in modo strutturale e visibile in questi ultimi anni, a livello nazionale e internazionale.

*Esodo* si è quindi "trovato", mantenendo la propria specificità, dentro le reti che si sono diffuse per cercare risposte e nuove modalità di intervento in questa inedita realtà.

Per questo abbiamo partecipato alla Carovana della Pace, alla rete Lilliput, al Social Forum, e abbiamo costruito forme di aggregazione locale, sempre su problemi concreti, senza modalità precostituite, senza logiche di schieramento ideologico, di appartenenze rigidamente permanenti, ma cercando di vivere i problemi in prima persona, sperimentando reti e stili di relazioni, che comportano assunzione diretta di responsabilità, cambiamenti personali e comunitari -, di mentalità e di modi di agire nel confronto e nell'accoglienza dell'altro, portatore di valori, culture, bisogni, differenze e alterità.

#### Il metodo di lavoro

Il metodo di lavoro utilizzato nell'Associazione, e che va ora verificato per portare i necessari aggiustamenti anche in considerazione dell'ampliarsi delle iniziative, punta sulla responsabilità del gruppo che, all'interno dell'Associazione stessa, si costituisce attorno ad un problema, cerca i *partners* e i fondi di finanziamento, elabora il progetto e gestisce gli interventi, in rapporto con il Consiglio di Amministrazione e, in particolare, con i suoi componenti, referenti di singole aree.



Naturalmente l'ideale sarebbe di coinvolgere altri soci, di individuare nuove energie da mettere in circolo, per ampliare la rete delle responsabilità e l'efficienza del lavoro in cantiere. Il criterio, infatti, è basato sulla piena responsabilità riconosciuta a chi si assume l'onere di uno o più settori, rendendo conto, a scadenze prefissate, del proprio operato, delle difficoltà incontrate, dei traguardi raggiunti, cioè dell'andamento delle iniziative. Ciò consentirà di superare il pericolo di creare comparti chiusi.

**Al fine di creare maggior partecipazione e scambio di informazioni, il CdA ha deciso di fissare incontri periodici dei soci, che si terranno presso la sede redazionale, per la comunicazione e la discussione-verifica dei progetti, con l'impegno di dare maggiori informazioni sulla rivista, in cui approfondire riflessioni e percorsi nuovi a partire dalle iniziative operative.**

**Le date degli incontri 2004, a cui sono invitati tutti i soci, poiché gli argomenti saranno strettamente legati alla vita associativa più che al lavoro redazionale della rivista, saranno comunicate nel n. 4/03 di Esodo. Per ora è fissata la data di un incontro da farsi entro l'anno in corso:**

**- 20 ottobre, ore 19.15.**

#### **Le iniziative in atto**

Attualmente sono molte le iniziative sostenute dalla nostra Associazione. Eccone una sommaria elencazione:

1. Sito internet, in collaborazione con la Comunità monastica di Marango (Ve) e con l'Associazione don Dossetti di Caorle (Ve), per la documentazione, l'informazione e il confronto su "Pace e interreligiosità";

2. *Lego* - proposte di lettura, con il Centro S. Maria delle Grazie e la Casa dell'Ospitalità di Mestre, con l'Assessorato alle Politiche sociali del Comune di Venezia;

3. Partecipazione al programma di incontri e presentazione di libri, promosso dalla Casa dell'Ospitalità;

4. Promozione e costituzione del Centro

Pace con il Comune e con le Associazioni di Mirano impegnate nel terreno della pace e dei rapporti internazionali;

5. Ricerche e confronti nelle scuole superiori sulle problematiche del conflitto nell'area Palestina-Israele;

6. Partecipazione, con incontri e *stand*, al Salone Editoria della Pace di Venezia;

7. Progetto per la promozione dei diritti di cittadinanza dei giovani nelle realtà Italiana, Palestinese, Israeliana, con il Centro Pace, l'Osservatorio Politiche sociali e Associazioni di Venezia e di Mirano;

8. Progetto di Cooperazione per lo sviluppo dell'imprenditorialità femminile nelle *favelas* di Fortaleza (Brasile), e sostegno al "progetto Boricha" per l'attuazione di sistemi di irrigazione in Etipia;

9. Itinerari educativi con il Comune di Venezia su "Cefalonia isola di pace";

10. Ricerca-azione con un gruppo di anziani del Quartiere n. 8, Campalto-Mestre (Ve), per la raccolta di memorie del tempo di guerra, dell'emigrazione, del lavoro, da trasmettere alle giovani generazioni mediante tecniche di animazione e spettacolo;

11. Liturgie per la pace con il Consiglio Ecumenico Chiese di Venezia e la Comunità monastica di Marango (Ve);

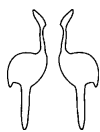
12. Promozione di una Rete di solidarietà per l'accoglienza e l'integrazione degli immigrati, alla quale hanno aderito numerose Associazioni;

13. Progetti di incontro tra le "badanti" provenienti da paesi extraeuropei e le famiglie degli anziani da esse accuditi;

14. Partecipazione alle iniziative della Carovana della pace, della rete Lilliput, e del Social Forum;

15. In collaborazione con i sindaci di Faedis e Attimis, costruzione di un itinerario di pacificazione-riconciliazione tra le due anime della Resistenza friulana, dopo le lacerazioni lasciate soprattutto dalla nota e tragica vicenda di Porzus.

*Carlo Bolpin*



## Rileggendo Esodo

### Meeting

Gentile direttore,

sono abbonata e lettrice di *Esodo* da qualche tempo. Ho letto con interesse alcuni articoli dell'ultimo numero (1/03) e mi sono venute in mente alcune riflessioni sull'incontro (*meeting*) tra diversi modi di affrontare il proprio rapporto con la religione, noi donne e uomini del 2003, congestionati da un tempo intasato di virtualità. Invio il testo alla vostra redazione, con la speranza che possa essere utile. Ringrazio per l'attenzione.

Quando, per la prima volta, sono stata invitata ad un *meeting*, non avevo idea di cosa avrei trovato. Ero spinta dalla curiosità ma anche dal bisogno di ricerca per trovare risposte ad una situazione esistenziale personale piuttosto complessa.

Una collega di lavoro mi aveva parlato di *nam-myoho-enge-kyo* e del Buddismo del Sutra di Nichiren Daishonin. Ed ecco un gruppo di persone semplici e cordiali, profumo d'incenso, un ambiente familiare. Dopo la recitazione, un breve giro di presentazioni e poi racconti delle proprie esperienze. Un luogo di ascolto, di dialogo, di confronto.

"Dopo l'inverno viene sempre la primavera". Mi ha colpito la frase detta da uno dei presenti. Dunque, un messaggio di speranza e una ricerca di felicità presente anche in situazioni difficili. Mi sono sentita "nel mondo fuori dal mondo", come quando si scopre la cosa più semplice che è sempre stata lì, sotto i nostri occhi, ma senza riuscire a vederla.

Ho pensato alle prime comunità cristiane e al "fare comunione", che non è quella cerimonia in cui mi sono trovata da bambina, con l'abito bianco da "sposina", confusa in una folla di parenti non credenti.

"Un solo istante può cambiare la vita, mentre un'intera vita può non cambiare neppure un istante". Di questo si è anche parlato nel *meeting*, dell'impegno e della responsabilità delle pro-

prie scelte in ogni istante, che coinvolgono necessariamente le persone e l'ambiente intorno a noi.

Ho pensato a quando andavo all'oratorio, da ragazzina, e mi premiavano con un "fioretto" se dimostravo impegno e frequentavo assiduamente la chiesa. In realtà, a me piaceva cantare in chiesa, e per questo ero diventata un'assidua frequentatrice, quindi collezionatrice di fioretti.

Ed ecco un altro elemento fondamentale: il piacere. Il piacere di stare con altre persone, lì al *meeting*, mi riportava alla memoria il disagio di entrare in chiese immense e semibuie, dove le uniche luci sono quelle dirette su un enorme crocifisso, al centro della scena come in un macabro teatro medioevale.

Tante volte mi sono chiesta perché la prima immagine che la Chiesa cristiana dà di sé sia la sofferenza. Eppure ho letto diversi passi del Vangelo che raccontano la gioia, la vita, la pienezza dell'essere.

Nella quotidianità di tutti i giorni, quale e quanto spazio siamo ancora in grado di dare a queste domande? E quali risposte cerchiamo? È in questo gioco di domande e di risposte che crescono chiese, luoghi, riti.

La mia personale posizione credo sia quella della ricerca, in termini di trascendenza, di andare al di là dei significati apparenti, cogliendo però la semplicità del dialogo e del confronto, che ogni giorno ci accompagna se siamo un po' più attenti nel capirlo.

È per questo che ringrazio il *meeting*, ma anche l'oratorio e la mia prima comunione, mentre mi accingo a rileggere alcuni passi del Cantico dei Cantici.

Egle Bolognesi

### Comunicazione, evangelizzazione, parrocchia

La riflessione qui proposta, inviataci da un lettore di *Esodo*, ci pare collegabile con l'ultimo numero della rivista (2/03), che indagava sulla reli-



*giosità nel Nord-est. La pubblichiamo come "eco" di quel numero.*

Una delle caratteristiche odierne più interessanti, ma anche più inquietanti, è quella di aver reso il rapporto umano sempre più mediato e asettico. La rivoluzione nelle comunicazioni, stabilita con l'avvento di *Internet*, è la punta emergente di un andamento in rapida crescita.

Chiunque abbia cercato di usufruire del mezzo informatico servendosi, ad esempio, della posta elettronica, si è o prima o poi accorto di un grosso limite: non si tratta più, come per il telefono, di una comunicazione verbale dove, almeno dal tono della voce, il messaggio si arricchisce di ulteriori e più circostanziati significati. Qui, se così si può dire, la parola viene denudata, aperta in tutti i suoi molteplici valori e fraintendimenti. Il fenomeno offre lo stimolo per ulteriori considerazioni che coinvolgono il significato della comunicazione, l'evangelizzazione e, in ultima istanza, la tradizionale struttura che promuove quest'ultima: la parrocchia. In questa breve analisi procederemo continuando ad osservare qualche altro aspetto della comunicazione per passare poi alle sue ripercussioni nell'ambito cristiano.

Quando al *computer* si invia un ordine commerciale tramite *e-mail*, non s'incappa in tutti quegli equivoci che, invece, intervengono qualora si cerchi di comunicare degli stati d'animo, delle emozioni o delle esperienze. Nel caso in cui, particolarmente ispirati, si volesse trasmettere dei significati d'ordine religioso, si può paradossalmente sperimentare una vera e propria impotenza comunicativa proprio nell'alveo di una "infinita" potenziale possibilità comunicativa!

Attraverso *Internet* ci si accorge di quanto il ricco linguaggio umano venga impoverito. Si perde, ad esempio, tutto il campo semantico del "non detto", quello espresso, ad esempio, tra amici con una semplice eloquente occhiata. Inoltre, potrebbero esserci ripercussioni di tipo psicologico: negli adolescenti *com-*

*puter*-dipendenti potrebbero fissarsi eventuali fragilità comportamentali legate a un loro non felice rapporto con il prossimo.

In un mondo con sempre maggiori forme di comunicazioni mediate è allora necessario proporre una forma di comunicazione "integrale" e, quindi, pienamente umana. Ci riferiamo a quella comunicazione che avviene quando il soggetto si pone immediatamente e totalmente in gioco di fronte al suo simile.

Le società antiche hanno conservato vari modi di comunicazione "integrale". Ad esempio, nella cultura indù sono espressi tre significativi stadi di maturazione umana che si esprimono con altrettante modalità di rapporto e comunicazione. Il primo è quello del discepolo che impara dal maestro *vivendo* accanto a lui, senza seguire corsi o lezioni teoriche. In questo stadio il discepolo non deve parlare ma tacere: è il momento dell'apprendimento. Il secondo è quello dell'insegnante, dove il discepolo, oramai introdotto nel senso profondo della vita, risponde ai quesiti che altri gli pongono. Il terzo è quello del sapiente, dove l'insegnante non comunica più attraverso le parole ma con la sua sola presenza.

Questo terzo stadio esprime al meglio la profondità della comunicazione: il pellegrino, giunto da lontano, si avvicina al sapiente solo per essere da lui osservato. In questo scambio di sguardi c'è l'incontro tra due densità di vite le quali, senza parole, si dicono molto, forse tutto l'essenziale. Si dice che in India esistano code interminabili di persone che si recano a trovare tali sapienti...

In ogni caso, anche davanti a colui che tace e incontra il suo prossimo solo tramite un profondo e penetrante sguardo, siamo di fronte a una comunicazione immediata, non mediata. La differenza tra le due la capisce bene il padre di un neonato, il quale non si accontenta di osservare il figlio dietro ad una vetrina ma lo desidera tenere con sé, anche per poco, per sentire il pulsare della sua nuova tenera vita.

La differenza tra le due pare stranamente smarrita da chi, nel campo dell'evangelizzazione, si affida sempre più a mezzi mediati. All'estero succede più che in Italia. Si pensi,



per esempio, a una soluzione offerta da una comunità cristiano-anglicana senza pastore: assistere al culto domenicale osservando una videoriproduzione da un televisore collocato sull'altare della chiesa. È certamente una soluzione estrema (oserebbe definire etimologicamente "eretica") ma indica una direzione verso la quale stiamo tutti camminando, consciamente o meno.

Quando nella primitiva comunità cristiana si applicava il detto evangelico "andate e predicate", gli evangelizzatori si recavano *personalmente* ad annunciare la lieta novella. Ciò avveniva perché, ovviamente, non esistevano i mezzi odierni, ma anche per un motivo che va al di là del tempo e delle culture, e affonda la sua ragione nel "modo stesso" di essere dell'uomo. In fondo: cosa raccontavano i primi evangelizzatori? Non parlavano del Vangelo come se fosse uno scritto dal quale trarre delle citazioni edificanti. La redazione evangelica o doveva avvenire o non si era completamente trasmessa! Così, i primi evangelizzatori narravano la loro personale esperienza: "Ciò che i nostri occhi hanno visto e le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita" (1Gv 1,1). Le parole assumevano tutto il loro senso e la loro profondità perché erano trasmesse da esistenze non fanatizzate, profondamente serene, ma... "folgorate".

La rapida diffusione del Cristianesimo, nell'eterogeneo e spesso ostile ambiente romano, non era certo dovuta al fatto che i cristiani fossero necessariamente migliori o più bravi di altri ma al fatto che, nonostante le loro fragilità, riuscivano a trasmettere un'intensità vitale e una profondità che non proveniva da ghiacciate analisi razionali e da ardite architetture teologico-verbali. La loro esistenza irradiava l'incontro con "il Verbo della vita". È assolutamente normale che, uniti al "Verbo della vita", gli apostoli abbiano potuto operare miracoli o far rivivere dei morti. Naturalmente ciò non può essere espresso dalle parole se non in termini simbolici, troppo vaghi e stopposi per una mente razionalista. Ecco perché, per contrastare i primi razionalismi teologici, nel Cristianesimo emersero paradossa-

li forme di testimonianza-comunicazione: quella dell'asceta e, particolarmente singolare ed "eloquente", quella dello stilista. Quest'ultimo, anche se non proferiva verbo, era in grado di comunicare l'intensità vitale del Verbo. E, siccome qualsiasi uomo non cerca vane parole ma corre laddove sente l'espressione intensa di una vita, questi uomini divennero in un batter d'occhio famosi in tutto il mondo allora conosciuto. Ne esistevano pure in Occidente, nella Gallia merovingica, al tempo di Gregorio di Tours.

Proferire parole senza comunicare intensità di vita rende l'uomo come un cembalo tintinnante (cfr. 1Cor 13,1), parificandolo ad un oggetto inanimato che può essere, per giunta, fastidiosamente rumoroso. Infatti, chi non è irritato dal vaniloquio?

Le comunicazioni mediate, di ogni genere e grado, sono prive del calore vitale. Non hanno la principale caratteristica ricercata da chiunque.

Il Vangelo-Verbo, senza il calore vitale degli uomini, rimane esterno alla loro vita. Se mai li tocca, scivola immediatamente ai loro piedi, perché è come sale insipido cosperso sulla via (cfr. Mt 5,3). L'osservazione dei discepoli di Emmaus sullo sconosciuto viandante incontrato per strada mostrano, a tal riguardo, un senso tutt'altro che sdilinquente e romantico: "Non ci *ardeva* forse il cuore *nel petto* mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?" (Lc 24,32). Ovviamente qui, oltre la vibrazione percettiva di un'intensa umanità, i discepoli di Emmaus percepivano in cuor loro il calore radiante dell'energia vitale del Verbo divino.

Un Vangelo-Verbo diviene esteriore quando è ripetizione formale di parole ridotte a semplici suoni. Tutto questo era lucidamente chiaro anche ai padri del Concilio di Calcedonia (451), in cui venne ribadita la contemporanea umanità e divinità del Verbo di Dio. Affermando che Cristo è uomo-Dio essi volevano significare che l'umanazione di Dio non si può realizzare senza l'uomo, esattamente come la divinizzazione dell'uomo non si può realizzare senza Dio. In parole semplici, essi



sottolineavano che, senza la *libera* collaborazione umana, non esiste alcuna Rivelazione da parte di Dio. E ciò non era vero solo "allora" ma anche qui e ora, nei riguardi del ricevente e del proponente. Infatti, senza alcuna partecipazione vitale, qualsiasi attività ecclesiale diviene un'espressione magica dietro alla quale esistono solo incontenibili bisogni di sicurezza che non verranno mai rappacificati. Questo genera, a sua volta, una dipendenza psicologica tra chi cerca continue assicurazioni e chi dichiara di avere un potere per distribuirle. A questo punto, le chiese divengono strutture fine se stesse, gusci vuoti e assurdità insignificanti.

Ancora oggi lo storico cattolico non nasconde il suo stupore davanti alla totale islamizzazione del nord-Africa dove, un tempo, esistevano vivaci comunità cristiane. Ciò non si può spiegare ritenendo semplicemente che la fede dei vincitori si sia imposta; spesso i conquistatori erano tolleranti! Ciò si spiega ancor meno osservando che altre aree conquistate sono rimaste cristiane. Si pensi alla Spagna e alla Grecia. Dunque: perché i popoli nord-africani hanno abbandonato la fede cristiana?

Tra le varie ipotesi, ci sembra più significativa quella secondo la quale la fede cristiana nord-africana non riusciva più a trasmettere la luminosa vitalità dell'epoca apostolica. Divenendo prassi abitudinaria, il cristianesimo nord-africano non avrebbe tardato a formalizzarsi e a staccarsi da quella Vita che è "la luce degli uomini". Il suo livello vitale sarebbe dunque sceso al di sotto di quello della religione dei suoi conquistatori.

Così, seguendo la nota legge dei vasi comunicanti, il *surplus* vitale islamico si sarebbe riversato in quello carente dei cristiani islamizzandoli. In tal modo, la terra seminata da Agostino d'Ippona avrebbe cominciato ad accogliere e coltivare semi che le parevano più promettenti, dal momento che oramai le sfuggiva la profondità di quanto, una volta intuito, non avrebbe certo abbandonato. Giova ripetere che, per favorire quest'intuizione, non si può semplicemente *riprodurre i suoni* con i

quali è composto il messaggio evangelico o fare continui studi su di esso. È necessario viverlo, anche silenziosamente e nascostamente, con lo stile del seme evangelico che, giungendo a morire, porta molto frutto (cfr. Lc 8,15; Mc 4,20).

L'insieme di queste considerazioni non può non riguardare *il modo* con cui avviene la cosiddetta evangelizzazione, e dovrebbe profondamente interpellare chi la propone.

Così, giunti al termine di quest'intervento, abbiamo alcuni orientamenti che ci possono suggerire delle risposte alle seguenti domande:

- Le parrocchie, luoghi principali dell'evangelizzazione, sono espressione di una vita più intensa e più profonda rispetto a qualsiasi altra?

- Tali realtà sanno esprimere la vita evangelica anche in forme non convenzionali e silenziose, affinché non giunga la ricompensa dagli uomini ma solo da Dio, che vede nel nascosto e *perciò* dona la sua benedizione, ossia, la sua fertile vitalità (cfr. Mt 6,18)?

Le risposte non le desumiamo semplicemente da freddi dati statistici, ma osservando se tutto ciò che si compie nelle chiese trasmette o meno una certa qualità di vita. In caso negativo, come si potrà fermare chi si allontana dal Cristianesimo in cerca di qualcosa di "più sostanzioso"? E, infatti, in diversi casi esiste un vero e proprio silenzioso esodo che continua inarrestabile, segno inquietante e rivelatorio della presenza di un "sale non salato".

Pietro Chiaranz



## Caro Esodo...

Caro *Esodo*,

sono sempre stata una tua lettrice e sostenitrice, sin dal 1978, quando sei nato nella nostra comunità cristiana dell'Annunciazione a Campalto, oggi Villaggio Laguna, un tempo Cep (Ve). Sei nato come quaderno di pochi fogli, ma molto significativo, di annuncio e di interrogativi sul *vivere la fede oggi*. Continui con fedeltà ad aiutarci, perché non rimaniamo piegati su noi stessi, sul passato, ma aperti alla comunicazione, alla fraternità e alla coraggiosa profezia, sempre attenti ai segni dei tempi. *Esodo*, ricordo, è nato per garantire un luogo d'ascolto e di confronto aperto a coloro ai quali sta a cuore la responsabilità, la partecipazione, la giustizia, la nonviolenza, la Parola che si fa carne...

Caro *Esodo*, sei partito con un filo di voce, facendoti carico dei problemi dell'uomo, con il rispetto delle diversità, culture, religioni; hai sempre cercato di dare voce anche a chi non ha voce. Per questo mi sento di mangiare lo stesso pane e di bere lo stesso vino che Cristo ha donato, insieme a tutti i redattori.

Qualche volta, negli anni '80, ho scritto qualche cosina per la rivista. Poi non ho avuto più il coraggio di farlo. Ma visto che in terza di copertina sono invitati ogni volta i lettori a partecipare inviando riflessioni, proposte o suggerimenti per il numero in cantiere, ho fatto un bel respiro profondo e ho pensato di inviarti (a te, ai fratelli della redazione) tre poesie che ho scelto fra le tante che ho scritto e che continuo a scrivere.

Per me, poesia e fede sono come un dono di Dio, diventano dono quando possiamo comunicarle ai fratelli; poiché nulla ci è stato donato per noi stessi, nulla di ciò che abbiamo ricevuto. Quanto vivo, soffro e conquisto, impreziosito dalla trascrizione poetica, mentre dà continuità alla speranza e al sogno di farmi compagnia, mi dà il coraggio di rinascere: la luce di oggi non è la luce di ieri, le primavere sono sempre nuove, e ogni volta è come se tutto fosse ancora da dire.

Se ti fa piacere dedicare un piccolo spazio alla mia poesia, mi sentirei molto onorata e felice di partecipare con molta umiltà, attraverso i miei versi, a costruire il grande girotondo a cui manca sempre una mano per arrivare dalla terra al cielo.

Con tanto affetto, ti auguro buon lavoro e buon cammino.

### 1. Valigia colorata

Mettiamo nella nostra valigia  
un pezzetto di cielo,  
di religione,  
di ogni diversa nazione.

Le culture,  
le lingue,  
le differenti religioni  
diventino piccole e grandi passioni.

Con il rispetto,  
la tolleranza, l'accettazione,  
sconfiggeremo di ogni diversa realtà  
la troppa separazione.

Apriamo la nostra valigia  
ogni tanto,  
facciamo uscire  
un po' di cielo, un colore, un canto.

Ogni razza  
ha il suo candore  
e sa compiere ogni giorno  
il miracolo dell'amore.

### 2. Eredità

O Dio, perfetto Papà,  
quando sono tra le tue braccia  
sento il calore, la tenerezza,  
l'immensità dell'eternità.

Esperienza spirituale,  
che non so dimenticare,  
e quando scendo dalle tue braccia  
corro, corro a donare.





Il mio sorriso,  
le mie carezze,  
le mie premure,  
sono compiute da Te,  
che sei Amore.

I miei sbagli,  
le mie sofferenze,  
sono opera della mia libertà  
che Tu, come Padre,  
mi hai lasciato in eredità.

### 3. *Incanto divino*

Il sole splendente,  
che riscalda  
il nostro mattino:  
incanto divino.

Il tramonto  
rosso fuoco,  
con le nuvole  
che giocano a rimpiattino:  
incanto divino.

Una notte di luna,  
piena di preziose stelle,  
con il naso all'insù  
le guardi e ti senti vicino:  
incanto divino.

Una donna  
sudata e stremata dalle doglie,  
che dona al mondo un bambino:  
incanto divino.

Un uomo che  
perdona un altro uomo,  
dona speranza,  
fa crescere un fiore nel nostro giardino:  
incanto divino.

Uomini e donne  
che vivono la nonviolenza  
nel loro cammino:  
incanto divino.

*Imer Antonietta Mantovani*

## Riflessioni

Caro don Gianni,

le comunico le mie riflessioni relative all'ultimo numero di *Esodo* (giugno 2003). È molto importante questo comunicare perché, come ha detto papa Giovanni, la comunicazione è la base per costruire un mondo di pace. Ed anche tale affermazione l'ho trovata sulla rivista. A prima vista può sembrare un luogo comune, invece è una di quelle perle da conservare come preziose, un insegnamento da non dimenticare mai. Cosa sarebbe il nostro mondo senza la libera discussione nella piazza, una sana abitudine tramandataci dal mondo greco?

Un'abitudine raccomandata da Cristo stesso, che nulla ha a che fare con il proselitismo, ma ci costituisce come chiesa, assemblea, riunione di liberi ed uguali. Un'abitudine che a Gesù costò la vita, come a Socrate, del resto. Con una differenza sostanziale: Socrate morì per le sue idee, cioè per sé, Cristo è morto per salvare i suoi discepoli dalla "caccia all'uomo", ovvero per tutti noi, per l'umanità intera. E voglio vedere un *leader* odierno che, di fronte al sopruso, alla violenza su molti, dice all'avversario: "Prendi me". Padre Kolbe, certo, l'ha fatto, ed è un'immagine di Cristo.

Ma torniamo al comunicare. Bellissima la pagina del racconto di Annamaria Enzo. Ecco a cosa serve la letteratura. Tutte le Scritture sono piene di racconti, di mito (che letteralmente significa appunto racconto). È un raccontare anche favolistico, non piattamente reale, però realissimo, basato sull'osservazione della realtà, compiuta non solo dalla mente ma anche dal cuore. Un cuore inteso non solo come sede del sentimento, ma sintesi del nostro essere, come lo pensava S. Agostino. Abbiamo bisogno di questa comunicazione fantastica. La nostra mente la richiede, perché il cervello destro, sede delle emozioni, recepisce le immagini e non la logica. La sola logica, quella del calcolo e del profitto, la lasciamo tutta a Berlusconi, ed è non-vita, è morte. Senza sognare, dice la scienza, moriamo.

E qui spezzo una lancia a favore degli ap-



PELLI accorati di don Giorgio Morlin, capace di essere una voce fuori dal coro, di esortare la chiesa al coraggio della verità, a dire apertamente che la società berlusconiana non è quella di Cristo, non è portatrice di pace, che la legge del mercato uccide Dio, e Nietzsche lo disse tanto bene. Mi auguro anch'io che il Dio, anzi dio con la minuscola, il dio-denaro muoia, ma occorre la nostra buona volontà affinché l'amore trionfi.

Perché l'amore trionfi, dobbiamo veramente guardarci dentro e riconoscere il nostro stato di alienati. Siamo alienati da noi stessi, dal prossimo (cioè dal mondo e dalla natura, e dunque da Dio). Mi sembra che la parola alienazione possa riassumere in sintesi l'acuta analisi del Patriarca Angelo Scola. La fine dell'alienazione passa per la riappropriazione del corpo, il nostro corpo che, unito allo spirito, ci fa essere persona, il corpo sociale e il corpo di Cristo, attraverso il quale siamo chiesa. Ma senza ritrovare, riscoprire il Cristo interiore, senza nulla togliere all'immensa importanza del Cristo storico, non troveremo mai Cristo.

Ho ricevuto da *Esodo* un bel libro di mistica, *Introduzione alla mistica* di Marco Vannini (Morcelliana). Lì ho letto questa affermazione di Origene: "Che mi giova il fatto che Cristo sia venuto al mondo, se io non lo possiedo? Preghiamo dunque che Egli giunga in noi ogni giorno, in modo che possiamo dire: non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me" (pag. 40). E dalla vita mistica scaturisce inevitabilmente la conversione, il rinnovamento della vita morale.

La repressione avvenuta storicamente di tutti i movimenti mistici ha decretato la morte del cristianesimo. La società globale è priva di Cristo, cioè di amore, di carità. Non la carità come semplice elemosina, la carità di *I care* di don Milani, quella di padre Turoldo.

C'è tanta sete di Cristo. Ritrovarlo, per me, significa passare necessariamente attraverso l'individualismo che ha almeno il pregio di spazzare via, distruggere e polverizzare quella falsa comunione che è soltanto forma, istituzione sclerotizzata. Nel momento del più

acuto dolore, della più grande solitudine, Dio si fa trovare perché siamo vuoti, sgombri, il nostro terreno interiore è stato dissodato, magari dall'ateismo, decisivo passaggio, forse, per ritrovarci e ritrovare Dio. Leggo, sempre dal succitato libro: "Davvero è generato ancor oggi il Verbo eterno! Dove? Qui, dove in te hai perduto te stesso" (pag. 37, citazione di Angelo Silesius).

Il mistico ha il coraggio di essere solo, solo come tutti gli uomini alienati dopo la "caduta". Ha anche l'umiltà della sua condizione, il bisogno assoluto di superarla. La via del mistico è una via praticabile, proprio oggi che tutto è esteriorizzato, tutto è merce, tutto è non-valore, o quasi.

Ma la ricerca interiore non basterebbe senza la capacità di prenderci per mano, tutti uguali. La circolarità della chiesa è rappresentata così bene dall'esperienza brasiliana, nella quale si tenta di spezzare la struttura rigidamente piramidale della chiesa come istituzione. Questa istituzione soffoca lo spirito, la libera comunicazione, gli interventi più efficaci, la verità della parola che spesso deve poter essere gridata, e la sclerotizzazione è sempre funzionale al potere, che è dominio e sfruttamento. Fa ancora paura la parola sfruttamento? Diciamola, è vera.

La chiesa istituzione è la piramide al cui vertice sta il monarca, seguono a ruota vassalli, valvassori e valvassini: è una struttura feudale. Tutto ciò allontana i credenti. Ma il credere non è possibile senza la libertà.

Cordiali e fraterni saluti

Graziella Atzori

# Prepariamo il prossimo numero

Con questa "rubrica" apriamo una pista per sviluppare la partecipazione dei lettori al nostro percorso di ricerca, accumulato numero per numero, incontro per incontro, rendendo esplicite alcune tappe di costruzione della parte monografica. Presentiamo infatti la sintesi della scheda che illustra motivazioni e interrogativi consegnati a collaboratori ed "esperti", che invitiamo a scrivere gli interventi della monografia in cantiere.

Vorremmo che tale rete si ampliasse e che anche i lettori-non collaboratori partecipassero a questa costruzione, inviando riflessioni, indicazioni, suggerimenti: che comunque si sentissero partecipi di un cammino comune, meglio, di una costruzione/scambio di attrezzi, di strumenti per affrontare il proprio Esodo, possibilmente non da soli. Ovviamente non tutto il materiale che giunge alla redazione potrà essere pubblicato; tutto però verrà preso in considerazione e verrà utilizzato alla messa a punto del tema e al suo sviluppo.

Il prossimo numero di *Esodo* affronterà il tema della spiritualità. Siamo partiti dall'oggi, dalla crisi della spiritualità "tradizionale" e dalla proliferazione di spiritualità diverse e per certi aspetti lontane dalla nostra. È emersa l'esigenza di definire e caratterizzare cosa intendiamo noi per spiritualità, partendo dal nostro vissuto e dalle nostre esperienze personali (nonché dalle nostre radici culturali greco-ebraico-cristiane), cercando però di mantenere aperto il discorso all'ascolto degli altri e all'accoglienza di espressioni di spiritualità diverse. Già tra di noi è emerso un quadro abbastanza variegato e plurale, pur con alcuni punti focali comuni: spiritualità è innanzitutto *relazione*, con Dio ma anche con l'altro. Questa relazione si configura nel cristianesimo come dono: Cristo è dono gratuito, sono chiamato ad amare perché sono stato prima amato da lui.

Spiritualità, in secondo luogo, come *cammino*, lotta che anela alla pace, ricerca della propria vocazione, del proprio nome, che mi verrà svelato solo alla fine. Spiritualità, ancora, come *responsabilità* nella ricerca del bene, pur nella possibilità di scegliere il male.

Percorsi importanti di spiritualità sono sembrati poi l'emozione, la percezione di sé e del mondo che scaturisce dall'opera d'arte, le pieghe di senso che un testo svela e ri-svela o gli universi che una musica dischiude. Ed arte si ritrova anche in natura, in quello che sanno dire la montagna o il mare o la città stessa, a chi li sappia ascoltare...

Percorrendo queste linee di spiritualità ci siamo interrogati anche sulle *nuove forme del sacro*. Perché la Chiesa non ha saputo rispondere alle esigenze che le generano?

Questa riflessione sulla spiritualità ha aperto anche (o forse soprattutto) fronti di dissonanze e disaccordi: fino a che punto la spiritualità è legata alla distinzione tra credenti e *non credenti*? Può il non credente vivere forme di spiritualità? Il massimo grado di spiritualità è il contatto con il divino, o possiamo parlare di spiritualità anche in altri contesti? La *sessualità* può essere una esperienza e una scoperta di spiritualità? Oggi lo è? Il "materiale" è inesorabilmente ed assolutamente l'antitetico rispetto allo "spirituale", o può esserci della spiritualità anche nella materialità? Quando parliamo di spiritualità come ricerca interiore, intendiamo solo un percorso razionale e consapevole, o vi comprendiamo anche forme di spontaneità, non riflessività o in-coscienza?

*I dati forniti dai sottoscrittori degli abbonamenti vengono utilizzati esclusivamente per l'invio della pubblicazione e non vengono ceduti a terzi per alcun motivo (Legge 31.12.96 n. 675)*

---

*Collettivo redazionale:*

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Giuseppe Bovo, Paola Cavallari, Giorgio Corradini, Laura Guadagnin, Gianni Manziega, Luigi Meggiato, Cristina Oriato, Carlo Rubini, Lucia Scrivanti.

*Collaboratori:*

Maria Cristina Bartolomei, Giovanni Benzeni, Michele Bertaglia, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Valerio Burrascano, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Caramore, Lucio Cortella, Roberta De Monticelli, Pierluigi Di Piazza, Massimo Donà, Alberto Gallas, Filippo Gentiloni, Paolo Inguanotto, Roberto Lovadina, Amos Luzzatto, Franco Macchi, Alberto Madricardo, Franco Magnoler, Carlo Molari, Salvatore Natoli, Arduino Salatin, Piero Stefani, Sergio Tagliacozzo, Letizia Tomassone, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian.

---

# ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

---

n. 3 luglio-settembre 2003

CdA dell'Associazione:

Claudio Bertato, Carlo Bolpin (Presidente), Gianni Manziega, Lucia Scrivanti, Francesco Vianello.

Direttore responsabile: Carlo Rubini

Direttore di redazione: Gianni Manziega

**Sede: c/o Gianni Manziega  
viale Garibaldi, 117  
30174 Venezia - Mestre  
tel. e fax 041/5351908**

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

*Quote associative:*

soci ordinari	Euro 20.00
soci sostenitori	Euro 55.00
soci all'estero	Euro 26.00

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

**Esodo**

C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

<http://www.esodo.org>

E-mail: [esodo@libero.it](mailto:esodo@libero.it)

Stampato dalla tipografia Grafica & Stampa  
di Zillio Riccardo e Busetto Paolo Snc  
via Brunacci, 5/A  
30175 Marghera (VE)  
tel. 041/935090 - 041/932605



Associato  
all'Unione Stampa  
Periodica Italiana

Euro 6.00  
(iva comp.)