

ESODO

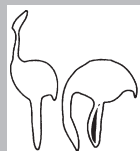


**"... ora ti ho visto
con i miei occhi..."**

Attinger, Bodrato, Bovo, Cacciari, Corradini, Garota, Laurenzi,
Luzzatto, Macchi, Manziega, Morandini, Natoli, Regazzo, Scatto,
Stefani, Voltolina.

Quaderni trimestrali dell'Associazione *Esodo*, n. 3 luglio-settembre 2006 - Anno XXIX - nuova serie
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96 Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

SOMMARIO



"... ora ti ho visto
con i miei occhi..."

Editoriale	B. Bovo	pag. 1
------------	---------	--------

PARTE PRIMA: "... ora ti ho visto con i miei occhi..."

Leggere il Libro

Leggere Giobbe	G. Scatto	pag. 6
La consolazione di Giobbe	P. Stefani	pag. 12
Il giusto soffre e il malvagio gode?	A. Luzzatto	pag. 16
Il grido	G. Manziega	pag. 21
Cristo nel guado del dolore	D. Garota	pag. 27
La "cura" e la lieta novella	M. Cacciari	pag. 35

Giobbe oggi

Un Giobbe laico	S. Natoli	pag. 43
Il soffrire è incolpevole	A. Bodrato	pag. 50
Fede per niente	D. Attinger	pag. 53
Il nostro soffrire e la Parola	L. Regazzo	pag. 58
Giuseppe Ungaretti & Joseph Roth	B. Bovo, S. Voltolina	pag. 61

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Echi di Esodo

A margine dei due numeri di <i>Esodo</i> sulla laicità	F. Macchi, M. C. Laurenzi	pag. 64
"Chiamati alla fede nei giorni della storia..."	S. Morandini	pag. 68
Cattolici ed elezioni: "... quello che è di Cesare"	G. Corradini	pag. 72
Leggendo il Tagebuch	P. Stefani	pag. 78

Le immagini all'interno del numero sono riproduzioni di opere dello scultore Adolfo Wildt (1868-1931).

"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

Editoriale

Sul Libro di Giobbe e sulle "verità finalmente ultime" che pone hanno ragionato una serie di amici di *Esodo*, invitati dalla comunità parrocchiale di Mirano (Ve), comunità attenta e molto interessata (e molto numerosa, a dispetto dell'imperante superficialità dei nostri giorni!) che ha seguito lo snodarsi dei ragionamenti in ben 5 (dicesi: cinque) serate dell'autunno-inverno 2005. In questo numero vengono pubblicati gli atti di quegli incontri, ai quali sono stati aggiunti alcuni interventi di approfondimento.

Innanzitutto si è cercato di collocare il libro in una necessaria cornice storico-filologica; operazione effettuata da G. Scatto che osserva come <<l'autore del libro di Giobbe sia un intellettuale che fa parte di un gruppo molto eterogeneo di pensatori che, in Israele e nell'Antico Oriente, affrontano i temi più disparati, si interessano criticamente di tutto fino a ripensare la relazione dell'uomo con Dio, data fino a quel momento come "tradizionale" nell'ambiente religioso dell'epoca. Ma a questo autore la tradizione crea più problemi di quanti non gliene risolva perché per lui niente ha valore assoluto per il semplice fatto di essere antico. Condanna le risposte preconfezionate (sono "proverbi d'argilla" e "massime di polvere"), chiama i rappresentanti della teologia ufficiale "medici da strapazzo", "ciarlatani", che mostrerebbero intelligenza solo se tacessero. Arriva a mettere Dio sotto giudizio, mostrandosi il più blasfemo dei più grandi "atei">>. Ma questo suo ardimento non è arroganza né sicumera: <<non esprime giudizi definitivi, non fa ideologia, la sua critica alla tradizione non si cristallizza in una nuova forma di pensiero chiusa in se stessa>>; non dà risposte e tantomeno dice di avere una risposta migliore di quella degli altri, ma piuttosto tiene vive e dà senso alle domande, ci insegna cioè a guardare.

A. Luzzatto si pone, nel suo intervento, il problema del <<coraggio eccezionale che hanno avuto i nostri antichi maestri, quando hanno deciso di canonizzare il libro di Giobbe e di includerlo fra i testi biblici riconosciuti e accettati come autentici. Perché il libro è un terremoto che scuote, che mette a dura prova il fedele, il credente. Perché lo fanno? Per stimolare lo scetticismo o l'ateismo? Evidentemente non è per questo. Lo fanno perché hanno il coraggio di dire che la fede non è una passeggiata romantica ma è una prova; è un impegno, e il fedele non deve avere timore di farsi delle domande, che probabilmente non finiranno mai perché ogni domanda ne trascina un'altra>>. Come dire: quando la nostra mente è insufficiente a comprendere, non dobbiamo girare lo sguardo da un'altra parte ma dobbiamo avere la forza di stare davanti al mistero. È la condizione per poter concludere come Giobbe



"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

che, alla fine, rivolto al Dio che ha invocato, contestato, chiamato in giudizio, esclama: <<Ti conoscevo per sentito dire, ora i miei occhi ti hanno veduto>> (42,8).

La lezione, comunque, non è certo tra le più semplici e neanche tanto scontata se A. Bodrato, al termine di una personale esperienza di dolore, afferma, quasi provocatoriamente, che <<nulla insegna il dolore e nulla di positivo produce la morte>>, anche se poi continua: <<Non è il dolore che insegna, ma il sofferente che impara da solo o con l'aiuto di altri. Così è della morte. Non è essa a dare dignità, ma la coscienza che di essa ha l'uomo. L'uomo che sa di dover morire e tuttavia riesce a vivere in pienezza, che è capace di affrontare la morte per fini che ritiene vitalmente più importanti della sopravvivenza stessa>>.

La riflessione di D. Attinger prende spunto da quella che ritiene <<una delle domande più affascinanti del libro di Giobbe, quella posta fin dall'inizio dal satan (cioè l'accusatore o l'avversario), quando chiede a Dio se "è forse per niente che Giobbe teme Dio" (Gb 1,9), domanda che, pur non aparendo altrove nel libro, lo sottende tutt'intero, al punto che ogni personaggio contribuisce non già a darle una risposta, ma a precisarne il significato>>. È il tema della "fede per niente" che ad Attinger interessa sottolineare, tema che così sintetizza: <<Fede per niente è fare della propria vita, quali che ne siano le condizioni, una lode a Dio, senza aspettarsi da essa beni, meriti o ricchezze materiali o spirituali, perché solo conta che all'uomo è stato dato un tempo da vivere che prende senso quando permette la lode al Signore, Creatore della vita>>. Perché la fede <<non è una risposta ai nostri problemi, ma un "in più" che ci invade in mezzo ai nostri problemi; è, come ricorda l'intervento finale di Dio, un interrogativo supplementare rispetto a quelli che già ci facciamo, ma interrogativo talmente grande e pregnante da mettere in secondo piano quelli che ci facciamo: la Sapienza diventa la domanda alla quale non possiamo sfuggire. Questa è "fede per niente">>.

P. Stefani, in apparente controtendenza, parte da un ricupero della logica retributiva ma per darne una lettura più stringente e di certo non consolatoria. Infatti afferma: <<La grandezza del libro di Giobbe non sta nell'uscire dalla logica retributiva; al contrario, il suo merito consiste nel trarre le conseguenze più esigenti connesse a questa prospettiva: l'unico che può armonizzare il corso del mondo con il comportamento del giusto è Dio (Shaddaj, il Potente), perciò, quando un lancinante stridore si innalza dagli accadimenti, il Signore va tirato direttamente in causa. Il punto più alto toccato da Giobbe è di aver aperto un contenzioso con Dio, vale a dire averlo tirato direttamente in ballo...>>. Insomma, è il contenzioso con Dio l'atto veramente forte e rivoluzionario di Giobbe, e il fatto che Dio, chiamato in causa, si manifesti. <<Quando si apre un contenzioso con Dio quanto importa non è conseguire la vittoria (chi può sconfiggere il Potente?), ma essere legittimato nella protesta. Che Dio faccia ammutolire la propria creatura (Gb 40,3) ha un peso relativo, la svolta decisiva sta nel fatto che il Signore si manifesta. Il libro di Giobbe non propone alcuna teodicea proprio perché sfocia in una teofania. Dio non spiega per quale ragione il male abbia afferrato Giobbe, egli si manifesta e, così facendo, legittima la pertinenza



"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

di una domanda e la sensatezza di una protesta: "Potessi avere qualcuno che mi ascolta [...]. il Potente mi risponda" (Gb 31,35)>>.

Anche M. Cacciari insiste su questa teofania, su Dio che attraverso e quasi grazie al dolore, si manifesta. <<Il dolore per eccellenza libera e apre a questa straordinaria pretesa del nostro esserci, del vedere Dio, toccarlo, dell'arrivare all'ultimo. Questo mostra Giobbe: mostra come l'essenza della nostra cura, del nostro essere in cura, consista nel fatto che noi non possiamo essere in quiete, non potremo mai gioire, non potremo mai essere felici, se non riusciamo a vedere l'ultimo, a toccare l'ultimo: noi siamo insopprimibilmente spinti all'ultimo e fintantoché non ci comparirà saremo "in cura": è questo lo straordinario realismo anche della parola biblica>>.

S. Natoli, da un punto di vista di laico attento e sensibile ai temi del religioso, osserva che se il dolore problematizza Dio (se è giusto perché permette tutto questo? ma siccome questo succede allora Dio cos'è?) è necessario <<un diverso modo di esperire Dio e di concepirlo, cioè non lo si può più concepire solamente in termini di giustizia, perché se così fosse questo Dio si sfalda, crolla. Bisogna allora concepirlo in termini di mistero>>. Come a dire - ammette Natoli - che il significato di Giobbe sta alla fine nel non chiedere le ragioni della sofferenza (<<affidati al Signore e poi vedrai>>) e quindi, da questo punto di vista, il discorso è: <<Io non te la tolgo la sofferenza, sappi soffrire, ma sappi che questa sofferenza nei miei disegni ha un senso>>. E ha un senso così forte che può (Gesù direbbe: deve) aprire all'amore, alla corrispondenza con gli altri, cosicché ancora Natoli osserva che, anche dentro il dolore, ma <<nella corrispondenza con gli altri ci può essere una ragione tutta mondana di amare, nonostante tutto, la terra, perché non dobbiamo dimenticare che noi siamo relazione, siamo esseri relazionali e la relazione non è soltanto con l'Altro, ma è soprattutto con gli altri o con la prossimità>>. Così pure G. Ungaretti, nel suo "intervento", dalla sovrabbondanza del suo personale soffrire (le morti di un figlio e di un fratello, le distruzioni della guerra...) vede <<la somma del dolore/ che va spargendo sulla terra l'uomo>> e così scopre la solidarietà che gli fa dire: <<D'un pianto solo mio non piango più>>. Certo, Ungaretti riesce anche a compiere quell'ulteriore passo verso il Cristo "pensoso palpito" che a non tutti è dato compiere e ad esclamare, inchinandosi: <<Ecco, Ti chiamo, Santo,/ Santo, Santo che soffri>>.

Anche per G. Manzi il discorso del dolore (<<il dolore è il dubbio che spezza ogni sicurezza, ogni teodicea>>) deve in qualche modo ma strettamente legarsi a quello dell'amore. <<Mettendo insieme le versioni del racconto della crocifissione da parte dei quattro evangelisti, Gesù morente grida il suo "Perché?" al Padre, ma aggiunge: "Nelle tue mani affido la mia vita". Si tratta della prima parte del versetto 6° del Salmo 31 che, nella seconda parte, completa: "Tu mi riscatti, Signore, Dio fedele". Dentro la grande angoscia non c'è la ribellione: Gesù ribadisce la sua fede nel Dio-amore, nel Dio amato. Di più, la dinamica dell'amore si estende al ladrone che riconosce i suoi errori, alla madre che viene affidata al discepolo prediletto, ai crocifissori "che non sanno quello che fanno" e per i quali il Figlio in croce non



"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

chiede giustizia al Padre, chiede il perdono, chiede che siano riabilitati come persone libere. Questo amore totalmente gratuito segna la fondamentale differenza tra Gesù e Giobbe. Chi ama veramente non chiede niente in cambio. Nel confronto, dunque, Gesù corregge e completa Giobbe secondo la logica dell'amore!>>.

Pure per D. Garota occorre fare riferimento a un Dio fortemente connotato dalla "simpatia" dell'amore: <<Il Dio di Israele è Dio del pathos e non ha nulla a che vedere col dio di Aristotele, impassibile, ordinatissimo e apatico, privo di bisogni e di amici>> e che, se non ci libera dal dolore (non è un Dio interventista) pure è in grado di portarci, in ogni condizione, ad amare, avendo incominciato lui stesso per primo: <<il suo non è sacerdozio di chi sacrifica agnelli, ma sacerdozio di chi diventa egli stesso vittima e Agnello>>. E proseguendo nella riflessione osserva che <<la vera risposta che Dio dà a Giobbe non sarebbe nel libro di Giobbe, ma nel volto di Gesù crocifisso. Solo diventando uomo, solo scendendo nella polvere e nella cenere insieme a Giobbe e a ogni giusto che soffre ingiustamente, egli poteva davvero placare le grida di Giobbe, le mute domande di ogni vittima della terra. Nel grido disperato di Gesù sulla croce, "la natura umana - dice Jung - raggiunge il divino, proprio nel momento in cui il Dio fa l'esperienza dell'uomo mortale e prova lui stesso quello che ha fatto sopportare a Giobbe, suo servo fedele">>.

In questa grandiosa e misteriosa circolarità sembra oggi possibile inquadrare e cercare di trovare un senso all'esperienza di Giobbe che è poi l'esperienza di ciascuno di noi come l'esperienza storica del secolo breve e tremendo che abbiamo appena lasciato alle spalle, con i suoi *lager* costruiti nel cuore dell'Europa e le sue atomiche sganciate sulle città dell'Asia, con le carneficine etniche in Africa e le pulizie sociali in America latina.

Di fronte a tanto dolore e a tanta follia, sembra che ancora Giobbe possa esserci d'aiuto. A. Luzzatto sottolinea un passo molto intenso e carico di bellezza dove, rispondendo a Bildad, Giobbe fa l'elogio della sapienza e la cerca <<nelle miniere dei metalli preziosi, nel mare, nel cielo, dagli uccelli, dalle belve... e ognuno dice: "No, la sapienza non è qua!" e alla fine Giobbe conclude: "È il timor di Dio la sapienza!". È questa la conclusione a cui arriva Giobbe; ma lui non dice cos'è la sapienza, dice piuttosto nelle mani di chi si trova la sapienza. Tanto meno dice cosa afferma la sapienza; non dà la risposta ma indica un percorso per trovare la risposta, o per cercarla, per avvicinarsi insomma alla risposta. Non troverete una risposta nel libro di Giobbe, perché troverete domande e tentativi di avvicinarsi progressivamente alla risposta, l'indicazione di una strada corretta o sbagliata per avvicinarsi alla risposta, ma non la risposta>>.

Ecco, Giobbe, ancora oggi capace di coinvolgere con la sua vicenda personale, sembra alla fine indicare a chi lo vuole, credente e non credente, una strada possibile per "vedere", dentro la storia individuale e collettiva, Dio.

Beppe Bovo





PARTE PRIMA

**“... ora ti ho visto
con i miei occhi...”**

L'autore, monaco della Piccola Famiglia della Risurrezione di Marango di Carle (Venezia), presenta in sintesi il contenuto e il senso del libro di Giobbe: "Per quale motivo è stato scritto questo libro? Il motivo ispiratore è l'uomo, con la sua angoscia, con il suo dolore, con il suo mistero (...). E l'altro fortissimo motivo è Dio".

Leggere Giobbe

Il libro di Giobbe è forse il testo veterotestamentario più letto, dopo Genesi, Esodo e Salmi. Nel libro, così come ci viene consegnato dalla tradizione, possiamo rintracciare un possibile racconto originario, nato in ambiente extrabiblico ma molto conosciuto anche in Israele. Uno straniero, chiamato Giobbe, di fama proverbiale per la sua bontà e perfezione (1,1-5), sottomesso a dura prova che tocca i suoi beni e suoi figli (1,13-19), accetta con pazienza il suo destino (1,21a) senza protestare contro Dio (1,22). Venuti a sapere della sua disgrazia, i suoi parenti accorrono a consolarlo e ad aiutarlo economicamente (42,11). Ma Dio stesso interviene in suo favore, ridandogli il doppio di quanto possedeva prima (42,12-17).

Il libro, come ora è giunto fino a noi, diviso in quarantadue capitoli, è composto essenzialmente da un lungo dialogo poetico tra Giobbe e i suoi amici teologi (capp. 3-31), dalla teofania e dalla risposta di Jahweh (capp. 38-42), dai discorsi di Elihu (capp. 32-37), che sono una serie di capitoli introdotti tardivamente nel poema e che portano nuovo contributo al dibattito teologico. Un successivo recensore del libro avrebbe inserito poi il capitolo 28, che tesse l'elogio della sapienza. Il poema è preceduto (capp. 1-2) e seguito (capp. 42,7-17) da un racconto in prosa.

Per quanto riguarda le tappe di formazione del libro, ci sono tesi discordanti. Elenco le principali:

- il libro sarebbe l'elaborazione di un solo autore, scritto in tappe successive. Tale ipotesi è oggi difesa solo da una minoranza;
- una tesi che attualmente non è più sostenuta da alcuno è che il libro sia il risultato fortunato di intuizioni parziali di diversi autori;
- la tesi, oggi sostenuta dai più, è che il libro sia frutto di un anonimo autore principale con ritocchi posteriori. Alla base ci sarebbe una storia edomita, dedicata a Giobbe. Questa storia, conosciuta dagli israeliti, sarebbe stata da essi modificata e accresciuta, introducendo il nome di Jahweh, ampliandone la conclusione, aggiungendo gli episodi di Satan, della malattia, e della moglie di Giobbe. In epoca post-esilica, un autore giudeo avrebbe preso questa leggenda come base di un'opera letteraria ampia e originale. Il testo, così come è ora recepito canonicamente, sarebbe stato infine ulteriormente elaborato con nuove aggiunte, di cui ho già fatto cenno.

Certamente l'autore del libro è un intellettuale, che fa parte di un gruppo molto eterogeneo di pensatori che, in Israele e nell'Antico Oriente, affrontano



"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

i temi più disparati, si interessano criticamente di tutto, fino a indagare, a ripensare, la relazione dell'uomo con Dio, data fino a quel momento come *tradizionale* nell'ambiente religioso dell'epoca. A questo autore la tradizione crea più problemi di quanti non gliene risolva, come accadrà più avanti con l'autore del Qôhelet. Per lui niente ha valore assoluto per il semplice fatto di essere antico. Condanna le risposte preconfezionate come "proverbi d'argilla" e "massime di polvere"; chiama i rappresentanti della teologia ufficiale "medici da strapazzo", "ciarlatani", che mostrerebbero intelligenza solo se tacesse. Arriva a mettere Dio sotto giudizio, mostrandosi il più blasfemo dei più grandi *atei*, con un ardimento che non ha uguali nella storia della letteratura. Ma non esprime giudizi definitivi, netti. Non fa ideologia. La critica alla tradizione non si cristallizza in una nuova forma di pensiero chiusa in se stessa. C'è nel libro la maturità dell'incompiuto, il prevalere dell'abbozzo sull'immagine perfetta.

A questo punto il problema della datazione è del tutto secondario, perché il libro ha una dimensione sovratemporale. Tuttavia, dovendo porre la questione del tempo in cui è stato composto, come *terminus a quo* non possiamo andare oltre il IV secolo e, come *terminus ad quem* non oltre il 190 a. C., dato che il poema è citato anche in Siracide 49,9.

Per quale motivo è stato scritto questo libro? Non per affrontare un problema, non per illuminare un'epoca, non per esaltare un avvenimento. Il motivo ispiratore è l'uomo, con la sua angoscia, con il suo dolore, con il suo mistero, con il suo esistere che sembra non avere ragione. E l'altro fortissimo motivo è Dio. Un Dio che da prima scommette sull'uomo e poi lo abbandona, che si nasconde e che, infine, riappare "*di mezzo al turbine*" (38,1), espressione che, nel linguaggio biblico, indica il modo drammatico con cui Giobbe incontra Dio.

I primi due capitoli descrivono le dure prove a cui Giobbe, con il permesso di Jahweh, è sottomesso da Satan. Egli è "*un uomo integro e retto, timorato di Dio e alieno dal male*" (1,1). Dopo una serie di tristi vicissitudini - perde tutti i beni e i figli - Giobbe è prostrato dal dolore ma non rinuncia alla sua fede.

"Nudo sono uscito dal ventre di mia madre
e nudo vi farò ritorno!

Jahweh ha dato e Jahweh ha tolto;
sia benedetto il nome di Jahweh" (1,21).

E il testo aggiunge: "*in tutto ciò Giobbe non commise peccato né proferì nessuna insolenza contro Dio*" (1,22; cfr. 2,10).

È a questo punto che intervengono tre amici, Elifaz il Temanita, Bildad il Šuschita e Sofar il Naamatita: essi vengono per consolarlo, ma in realtà sciorinano tutta una serie di risposte della teologia e della sapienza tradizionale, che inchiodano Giobbe con accuse che non ammettono smentita:

"Rammenta, dunque: quale innocente è mai perito?



“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

E dove si sono visti i giusti sterminati?” (4,7).

“Può l’uomo essere giusto davanti a Dio?

O un mortale essere puro davanti al suo creatore?” (4,17).

Si sviluppa così il dramma per quasi tutto lo scorrere del libro, attraverso dialoghi serrati e appassionati, con quattro attori principali: Giobbe, l’uomo giusto messo alla prova; Jahweh, la cui giustizia viene di volta in volta riconosciuta acriticamente o radicalmente respinta; il Satan, che va in giro sulla terra insinuando il dubbio e lanciando a Dio la sfida radicale sulla fedeltà di Giobbe: *“Colpisci le sue ossa e la sua carne; vedrai se non ti maledirà in faccia” (2,5);* i tre amici di Giobbe, la cui presuntuosa religiosità verrà bollata alla fine da Jahweh stesso come *“stoltezza” (42,8).*

Si può aggiungere un’ulteriore *dramatis persona*, ed è il lettore, che viene attirato con forza dentro la scena, partecipando a tutte le fasi del racconto, mettendo del suo, interrogando, prendendo posizione ora per l’uno ora per l’altro, rimanendo sempre spiazzato dalla pervicacia del protagonista e, non raramente, condividendone appieno il grido di dolore, il rifiuto di una teologia così meschina e legalista, fino all’apparente bestemmia contro l’assurdità di Dio. Ma la vittoria di Jahweh si gioca proprio nel lungo dialogo di Giobbe con i tre amici: ne nasce una complessa discussione di teologia morale, nella quale Giobbe protesta la sua innocenza, aldilà di tutte le argomentazioni portate per provare la sua colpa, causa prima di tutti i suoi mali. La tesi comune, sostenuta allora da tutta la riflessione teologica, era che l’uomo soffre perché ha peccato. Ma Giobbe non si piega. Protesta la sua giustizia di fronte al dolore ingiustificato dell’uomo. Chi è in causa, a questo punto, è Jahweh! Perché Jahweh si comporta con Giobbe come un padrone crudele con uno schiavo inerme? E la teologia non può rispondere con generiche teorie religiose, buone per tutti e per nessuno, alle grandi domande dell’esistenza umana. Giobbe esige che qualcuno parli alla *sua* esistenza, che risponda al *suo* problema:

“Ed ora, degnatevi di volgermi verso di me;

ricordatevi ancora, è in causa la mia innocenza” (6,28-29).

Gli amici di Giobbe difendono la giustizia retributiva, mentre Giobbe, dal suo letto di cenere, muove a Dio due accuse: o la giustizia retributiva è solo un aspetto, molte volte trascurato, della giustizia divina, che è più ampia; oppure Dio è ingiusto e, nella sua ingiustizia, impenetrabile, non attingibile. Se la giustizia retributiva di Dio vige nel mondo e regge i rapporti tra Dio e gli uomini, Giobbe vuol sapere qual è la sua colpa. Se invece la giustizia di Dio non vige nel mondo, Giobbe chiede a Dio di rivelargli il segreto della sua giustizia e di rendergli conto della sua sofferenza.

Il lettore comprende Giobbe, perché anche lui ha sperimentato quella sofferenza che chiude all’uomo ogni orizzonte di speranza e di giustificazione. Ma capisce anche gli amici di Giobbe, che difendono con ogni strumento



"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

dialettico il patto tra Dio e l'uomo, implicito nella "giustizia retributiva": l'uomo ha bisogno di esemplare i rapporti di giustizia tra sé e Dio su quelli in vigore tra gli uomini stessi: se questa logica giuridica venisse soppressa, quale certezza resterebbe all'uomo? Quale guida alla sua condotta etico-religiosa?

Ma questi amici, che vogliono difendere il principio generale di convivenza tra uomo e Dio, sono paradossalmente dalla parte del torto. È meglio la domanda irriverente di Giobbe, che sfiora la bestemmia, piuttosto che la risposta rassicurante della tradizione.

Certo, Giobbe sa che la malattia è la sua condizione permanente. Da quella regione di dolore non può evadere, né verso la guarigione impossibile, né verso la liberazione della morte. Tuttavia vorrebbe dai suoi amici una parola, un gesto di compassione, che essi non possono offrirgli, perché irretiti dalla visione della violenza vendicativa di Jahweh e dalla persuasione della peccaminosità di Giobbe. Dove vige la giustizia di Jahweh - il dominio assoluto del diritto - anche la compassione per il colpito dall'ira divina si illanguidisce in una generica cortesia.

Di conseguenza Dio diventa per il giusto Giobbe un nemico contro cui combattere, dal momento che viene presentato come uno che si rallegra della sofferenza del suo oppositore. E poi non è sempre vero che il giusto viene premiato e l'ingiusto viene punito.

Invoca il giudizio di un tribunale imparziale, pur sapendo che non esiste. Ricorda a Jahweh l'impotenza costituzionale dell'uomo: come può il suo creatore infierire così crudelmente?

"Come una rupe frana dal suo posto,
le acque corrodono le pietre,
e l'alluvione inonda la superficie della terra,
così tu annienti la speranza dell'uomo!
Tu lo abbatti per sempre ed egli se ne va,
ne sfigurì il volto e lo cacci via" (14,18-20).

E tuttavia Giobbe alterna a questi accenti disperati la fiducia nell'insondabile sapienza divina. In quella sapienza è riposta ogni ragione della sua sofferenza. In quella sapienza si cela il paradosso della costante amicizia di Dio. Nel suo continuo interrogarsi, Giobbe afferma la certezza della venuta di un *go'el*, di un vendicatore divino che farà apparire in tutta la sua limpidezza l'innocenza di Giobbe.

"E dietro la mia pelle strappata,
vedo con la mia carne Dio
e proprio io lo vedo;
i miei occhi lo vedono, e altri no" (19,26-27).

Chi è il *go'el*? Forse è ancora l'insondabile saggezza divina, che non scommette sul comportamento dell'uomo perché, nella sua saggezza fuori del tem-



“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

po, sa chi è il giusto e chi è l'ingiusto, dove si annida la falsa pietà comperata con il benessere mondano e con il potere religioso, e dove splende, come in un minuscolo granello d'oro, la fede che sopporta ogni sofferenza.

Dopo tre cicli di discorsi tra Giobbe e gli amici viene inserito nel testo, quasi un interludio, un inno alla Sapienza divina (cap. 28), prima di introdurre un nuovo oratore, Elihu (capp. 32-37).

Solo il filologo può avanzare congetture sulla datazione e l'intenzione dell'inno alla Sapienza. Possiamo soltanto dire che nulla comprende l'uomo dell'opera sterminata della Sapienza divina. Egli sa solo che in quell'opera inaccessibile egli stesso è compreso e che gli sono consegnati due obblighi:

“Ecco, temere Dio, questo è Sapienza;
e schivare il male, questo è prudenza” (28,28).

L'ultimo intervento di Giobbe (capp. 29-31) è un canto di nostalgia e di protesta, l'una rivolta alla felicità perduta e l'altra alla propria ineccepibile probità.

“Non ho io forse pianto con l'oppresso,
non ho avuto compassione del povero?
Mi aspettavo la felicità, e venne la sventura;
aspettavo la luce, e venne il buio” (30,25-26).
“Mi pesi pure sulla bilancia della giustizia,
e riconosca Dio la mia integrità!” (31,6).

Alla fine, quando ci si aspetterebbe, dopo tanto silenzio, la risposta di Jahweh, interviene un altro personaggio: teologo sdegnato, appassionato, arrogante e ingenuo. Non solo condanna Giobbe, ma condanna anche i suoi tre amici anziani, perché non hanno saputo rispondere al comportamento blasfemo di Giobbe, che ha osato interpellare Dio sul senso della sofferenza dell'uomo giusto.

L'intervento di Elihu non appartiene alla struttura portante del libro, ed è evidentemente una delle tante aggiunte posteriori, introdotte forse per rendere meno provocanti e offensivi l'insieme dei discorsi sin qui fatti.

I capitoli finali (38-42,6) rappresentano la sezione-chiave del poema. Ora Dio stesso parla dal cielo alla terra. È un intervento atteso da tutti gli attori del dramma, lettori compresi. Ma la sua è una risposta imprevedibile, che delude le attese di tutti. Jahweh, nella sua risposta a Giobbe, fa uso di un unico argomento, quello della sua potenza incomprensibile all'uomo. E il segno è la creazione. Come può l'uomo, che ignora l'ordine di questa potenza creatrice, interrogare il Creatore attorno all'ordine della sua giustizia?

Nella seconda parte del suo intervento (forse un'altra tardiva manipolazione) l'ironia di Dio raggiunge il sarcasmo: solo se Giobbe darà prova di una potenza paragonabile a quella di Dio, potrà interrogarlo attorno alla sua giu-



"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

stizia.

Giobbe ha errato solo in questo, nel pretendere che Jahweh gli fornisse ragioni umane del suo operato. Ma gli è rimasto fedele, difendendo inconsapevolmente il suo onore di fronte alle insinuazioni di Satana. Ha sopportato l'idea di un Dio giusto; ha avuto solo l'ingenuità di voler comprendere le ragioni di quella giustizia.

I tre amici *teologi* di Giobbe sono invece colpevoli di fanatismo e di mancanza di carità, nella loro assurda pretesa di voler difendere Dio dalle radicali domande di Giobbe, che appare alla fine più giusto di loro.

La conclusione del libro non sta nella restituzione dei beni e della salute, ma nell'ultima breve risposta di Giobbe a Jahweh:

"È vero, senza nulla sapere,
ho detto cose troppo superiori a me, Vedova (Atte), 1982
che io non comprendo" (42,3).

Ma anche Dio appare in una luce diversa: Egli non è l'onnisciente, né l'onnipotente.

Non appare come il Signore del mondo, è solo il Signore dell'uomo.

"È il Signore venturo dell'uomo, in quel breve margine in cui questo, espunto dalla natura, ha sperimentato una difficilissima libertà" (Mario Trevi, *Il Libro di Giobbe*, Milano 1991, pag. 41).

Giorgio Scatto



Vedova (Atte), 1982



*"La grandezza del libro di Giobbe non sta nell'uscire dalla logica retributiva; al contrario, il suo merito consiste nel trarre le conseguenze più esigenti connesse a questa prospettiva: l'unico che può armonizzare il corso del mondo con il comportamento del giusto è Dio".
L'autore, saggista, è esperto di Scrittura Sacra.*

La consolazione di Giobbe

È quasi inevitabile sentir ripetere che lo scopo del libro di Giobbe mirerebbe a far saltare la logica retributiva, vale a dire la posizione in base alla quale il sofferente è tale a motivo delle colpe da lui commesse. Se tutto si risolvesse in ciò, il panorama sarebbe piatto. Il fatto che il dolore non sia imputabile in modo meccanico ai peccati commessi è solo una premessa parziale e non già il messaggio profondo di questo libro biblico. Rifiutare l'aberrante ragionamento «soffri dunque sei colpevole» non è sufficiente a chiarire per quale motivo il dolore sia una realtà familiare a ogni vivente. Strappare un rovo non equivale a dissodare l'intero campo. Anzi, aver bruciato l'ignobile intrico di spine di una visione banalmente retributiva non fa che rendere più evidenti le argillose crepe del perché nel mondo vi sia tanto dolore.

La Bibbia è un arcipelago composto da molte isole: alcune sono estese, altre poco più che scogli, qualche costa è brulla e selvatica, altre gentili e fiorite. Trovare un unico, definitivo percorso è rotta preclusa al navigatore di quei mari. Anche in relazione al dolore le risposte sono molte. Nessuna di esse merita di essere cancellata; tenerle assieme esige però compiere perigliose spole su acque spesso agitate. La Scrittura asserisce molteplici prospettive; afferma che il soffrire e il venir meno della vita sono realtà semplicemente date e comuni a ogni vivente (Qohelet), non nega una connessione tra colpa originaria e patire (Genesi), prospetta la possibilità che si possa assumere e riscattare il dolore altrui (il «Servo sofferente» del rotolo di Isaia), parla della protesta *coram Deo* del giusto colpito dalla sventura (Giobbe), narra di profeti che guariscono dalla malattia e ridanno vita a giovani presi nelle spire della morte (Elia, Eliseo e, sopra ogni altro, Gesù). Si potrebbe continuare. Ognuna di queste modalità ha voce in capitolo, rendere egemone una sola scelta conduce a travisare più che a comprendere.

Un'immagine proposta da S. Girolamo paragona il libro di Giobbe a un'anguilla: quando lo si afferra da una parte sguscia da quell'altra. Ogni volta però ci si convince, alla fin fine, di aver afferrato il bandolo della matassa. Forse in un'altra occasione lo si prenderà da un altro capo, comunque per un po' di tempo si resta convinti di avere in mano l'accesso più efficace.

Non sembra sbagliato individuare l'ingresso principale nel robusto contenzioso sollevato, a motivo del dolore che gli devasta carne e anima, dal giusto Giobbe davanti a Dio. In Giobbe una fedeltà messa alla prova fornisce, nell'ordine, due risposte: prima accetta e poi protesta. La pazienza, un tempo prover-



“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

biale, di questo personaggio biblico sta nel dichiarare: «Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore» (Gb 1,20). Il nerbo della lunga protesta si trova, invece, nel chiedere a Dio il perché si debba soffrire. Per comprendere l'oscillazione va tenuto presente che il dolore innocente appare un'anomalia solo là dove si considera meritato il dolore colpevole. Visti in quest'ottica Giobbe e i suoi amici rischiano di parlare una lingua troppo simile.

Gli accusatori sostengono: «Se soffri avrai pur combinato qualcosa»; di contro Giobbe articola in modo profondo e poetico il prosaico interrogativo: «Perché queste cose capitano proprio a me che non ho fatto nulla di male?». La frase presuppone un sottinteso: se avessi commesso delle colpe la mia sofferenza sarebbe meritata. Per questo motivo la dichiarazione non libera dal sospetto che nessuno possa presentarsi davvero esente dal peccato. Misurare l'innocenza soltanto sulla propria pelle è tentazione subdola. La zuffa tra Giobbe e gli amici ha luogo perché entrambi scendono in campo nella stessa arena.

La grandezza del libro di Giobbe non sta nell'uscire dalla logica retributiva; al contrario il suo merito consiste nel trarre le conseguenze più esigenti connesse a questa prospettiva: l'unico che può armonizzare il corso del mondo con il comportamento del giusto è Dio (*Shaddaj*, il Potente), perciò, quando un lancinante stridore si innalza dagli accadimenti, il Signore va tirato direttamente in causa. Il punto più alto toccato da Giobbe è di aver aperto un contenzioso con Dio, vale a dire averlo tirato direttamente in ballo senza nascondersi dietro la fragile paratia delle «cause seconde». In ebraico si potrebbe dire che Giobbe vorrebbe intraprendere una lite, un *riv*, con Dio. La scena di apertura del libro evoca però una corte di giustizia a tre, dove Dio è il giudice e non l'imputato. Nel tribunale celeste, in cui il ruolo di accusatore spetta a Satan (cfr. Gb 1,1-12), a Giobbe non è stato dato altro che tentare di difendersi. Nella terra straniera dove risiede, il non ebreo Giobbe non può appoggiarsi ad alcuna promessa divina, non può farsi forte di alcun patto giurato grazie al quale Dio abbia assunto degli impegni nei confronti del suo popolo: «Non esiste fra noi un arbitro che imponga la mano su entrambi» (Gb 9,33).

Quando si apre un contenzioso con Dio, quanto importa non è conseguire la vittoria (chi può sconfiggere il Potente?) ma essere legittimato nella protesta. Che Dio faccia ammutolire la propria creatura (Gb 40,3) ha un peso relativo, la svolta decisiva sta nel fatto che il Signore si manifesta. Il libro di Giobbe non propone alcuna teodicea proprio perché sfocia in una teofania. Dio non spiega per quale ragione il male abbia afferrato Giobbe, egli si manifesta e così facendo legittima la pertinenza di una domanda e la sensatezza di una protesta: «Potessi avere qualcuno che mi ascolta [...] il Potente mi risponda» (Gb 31,35).

Una chiave ermeneutica decisiva per intendere il testo sta nel modo di interpretare le ultime parole messe in bocca a Giobbe. Di solito sono rese in



questa maniera: «Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono. Perciò mi ricredo e ne provo pentimento sopra polvere e cenere» (Gb 42,5-6). Tuttavia si apre anche un'altra strada.

Per una singolare ambivalenza consentita dall'ebraico, la radice verbale *nchm* che esprime pentimento significa anche consolare. Si può perciò tradurre il verso pure in questa maniera: «mi ricredo e su polvere e cenere sono consolato». Giobbe è esattamente al punto di partenza, è tuttora sulla cenere (Gb 2,8), è tuttora attanagliato dalla mortalità (è questo il trasparente significato del termine «polvere», cfr. Gen 3,19; Qo 3,20; 12,7), eppure anche lì trova consolazione se è ascoltato nella sua protesta. Si potrebbe andare oltre e sostenere che l'oggetto del ricredersi non riguarda affatto l'essersi spinto troppo in là nella contesa. Al contrario, il pentimento potrebbe anche insorgere per il fatto di aver compreso solo molto tardi che si può trovare consolazione anche stando sul letamaio. Occorre però che Dio ascolti e si manifesti.

Ai nostri occhi la consolazione, intesa come reintegrazione seguita a una prova, ci pare troppo facile. Che a Giobbe ritorni ad andare tutto bene più che un lieto fine ci sembra una banalità. Ciò risulta evidente soprattutto nel caso dei figli. Alla fine il protagonista ha il doppio dei possessori di prima; inoltre gli sono concessi pure dieci figli che subentrano agli scomparsi (cfr. Gb 42,10-16). Il pudore di non raddoppiare almeno il numero di questi ultimi appare troppo esile per evitare lo sconcerto. Né questo particolare è sufficiente a scalfire la convinzione che tutto - figli compresi - rientri ancora nel novero dei beni. Per la sensibilità moderna la consolazione di Giobbe, se c'è, va ricercata prima, quando egli si trovava ancora sulla polvere e tra la cenere. O è lì ed è valida, oppure è altrove ed è un palliativo.

Il fatto che si possa essere legittimati nella protesta è una realtà che non placa i nostri interrogativi: cosa avviene quando si è, con fondamento, indotti a credere che Dio non ascolti? Quando non si rivela né sul letamaio, né altrove? In tali casi ci può essere ancora consolazione?

Una prima risposta laica e vera sta nella possibilità che accanto al sofferente vi sia un'altra persona capace di autentico ascolto. In tali frangenti si può sostenere che l'uomo, in un certo senso, è in grado di sostituire non empiricamente Dio. Per farlo però deve legittimare il lamento e non già tentare di confutarlo al modo degli amici di Giobbe. Tuttavia neppure questo basta, perché molte, svariate e sempre più numerose, nell'età della tecnica, sono le situazioni in cui la persona sofferente non riesce neppure ad articolare il proprio inquieto lamento. In queste circostanze tutto è affidato al muto grido di un corpo in preda al dolore o al disfacimento. Per noi il pianto di un neonato vittima di una grave malattia è voce più inquietante di quella di Giobbe il quale ha trovato legittimazione e potenziale consolazione nel semplice fatto di aver dato voce e parola alla sua protesta. Oggi però è frequente che anche all'estremo opposto



“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

dell'arco della vita si sia privati di parole.

Nell'era dell'accanimento terapeutico è sempre più difficile essere nelle condizioni di poter affermare: tra lenzuola e flebo sono consolato. Forse anche in questo senso vanno interpretate le ultime parole pronunciate da Giovanni Paolo II: «Lasciatemi andare alla casa del Padre». A differenza di Gesù, il papa non si è congedato dall'esistenza rivolgendosi direttamente al Padre celeste (Lc 23,46). Egli ha invece supplicato gli astanti di smettere di insistere in una vana lotta. Nei nostri giorni anche la voce di Giobbe si è fatta più flebile e indiretta.

L'attualità di Giobbe non è insidiata solo dalla capacità tecnica di trascinare i viventi in una zona umbratile in cui non è più loro concessa la dignità della protesta. Su di essa incombe un'altra non lieve minaccia. Essa si fa presente nella ricerca di una risposta al dolore più universale e perciò non bisognosa né di essere collegata alla figura del giusto, né attuata *coram Deo*. È il caso, per esempio, delle terapie antidolorifiche: siano farmacologiche o psicologiche esse operano comunque *etsi Deus non daretur*. Il dolore è un problema da risolvere, non da interpretare. In questa componente pratica risiede, legittimamente, parte della loro pretesa di universalità. Tuttavia vi è pure un altro orizzonte che, per quanto anch'esso «ateo», va valutato in termini «spirituali». Si tratta della sapienza che viene da un più lontano Oriente, e che trova nel buddhismo la sua espressione più pregnante. Molti sono gli equivoci cresciuti attorno a questo albero quando le sue fronde si sono estese a dismisura verso Occidente. Tuttavia neppure in questo caso si sono del tutto dileguate le tracce della grande risposta buddhista al tema del dolore. Questa forza va attribuita, in larga misura, alla presenza di domande e risposte universali non sollevate *coram Deo*.

Le quattro «nobili verità» riguardano il dolore (*dukkha*), la sua origine, la sua estinzione e l'«ottuplice sentiero» che conduce a questo esito. Il passaggio decisivo sta nel comprendere che qui non si ha bisogno di appellarsi a un intervento divino volto a garantire l'esistenza di un accordo tra il comportamento personale e il corso del mondo. Tra le momentanee apparenti felicità dell'empio e la sventura del giusto non sorge alcuno stridore. Il dolore è la condizione comune a ogni vivente che può essere compresa senza appellarsi a Dio e da cui si può uscire camminando lungo il sentiero percorso dall'Illuminato.

Negli animi occidentali la protesta di Giobbe non vuole ancora acquietarsi. Perché ciò avvenga bisogna essere consapevoli che la nostra personale terra di Uz (Gb 1,1) è costituita sia dall'era della tecnica sia dai frammenti di grande sapienza orientale giunti fino a noi. In un certo senso, le loro efficaci o suadenti voci sono i nuovi amici che bisogna tacitare perché abbia ancora senso aprire un contenzioso con Dio.

Piero Stefani



Secondo l'autore - per molti anni presidente dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane -, il messaggio proposto dal libro di Giobbe consiste "nell'affrontare la vita per quello che è, così come viene espresso anche nei salmi o in altre parti della Bibbia, quando si dice che la vita è dolore e fatica e si deve accettare con questi elementi di difficoltà".

Il giusto soffre e il malvagio gode?

Prima di tutto vorrei sottolineare il coraggio eccezionale che hanno avuto i nostri antichi maestri, quando hanno deciso di canonizzare il libro di Giobbe e di includerlo fra i testi biblici riconosciuti e accettati come autentici. Perché il libro è un terremoto che scuote, che mette a dura prova il fedele, il credente. Perché lo fanno? Per stimolare lo scetticismo o l'ateismo? Evidentemente non è per questo. Lo fanno perché hanno il coraggio di dire che la fede non è una passeggiata romantica ma è una prova; è un impegno, e il fedele non deve avere timore di farsi delle domande, che probabilmente non finiranno mai perché ogni domanda ne trascina un'altra. Il problema, però, è di sapere quali domande fare, quando farle e se non avere una risposta definitiva, che sarebbe troppo presuntuoso, almeno dare un indirizzo verso il quale ognuno è invitato a elaborare la propria risposta.

Innanzitutto abbiamo un testo molto singolare sul quale si sono scatenati largamente i rappresentanti di quella corrente di studio e di lettura biblica che si chiama lettura storico-critica, i quali hanno concluso che il libro è composto di strati letterari diversi. Certamente i primi due sono capitoli narrativi di una ipotetica scommessa avvenuta in cielo fra Dio e un personaggio il cui nome in ebraico è Satan, che non di deve rivestire di connotati diabolici e malvagi, perché in realtà, nel testo ebraico di Giobbe, si presenta come uno dei fedeli servitori, degli inviati di Dio che viene a chiedere istruzioni su quello che deve fare, e non fa niente senza chiedere il permesso: è appunto un fedele servitore.

I due capitoli probabilmente si rifanno ad un'antica leggenda che circolava in Oriente e che è stata rielaborata dall'autore. Questo spiega il motivo per cui si ritiene che si siano sovrapposti strati diversi, con la presenza di parti spurie che però, se venissero tolte, renderebbero il libro incomprensibile. Non si capirebbe infatti di cosa si lamenti Giobbe, perché sia tanto lagnoso al punto da diventare noioso per i suoi interlocutori. Non per noi, perché noi siamo in una posizione privilegiata ma al tempo stesso difficile. Privilegiata perché sappiamo che c'è stata la scommessa che dice: "ma Giobbe è un pio perché serve Dio disinteressatamente, senza chiedere un premio, oppure lo serve per interesse?". In altre parole: la sua è fedeltà vera verso Dio o la sua sottomissione è solo strumentale?

Giobbe però non sa della scommessa, per questo il suo dramma è autentico. Non deve sapere, perché questo allevierebbe la sua pena, provocata dalle disgrazie che lo colpiscono. Questo vanificherebbe il significato della prova.



"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

In realtà il senso della scommessa (se posso permettermi questa espressione) è proprio quello che possa esistere un uomo talmente fedele a Dio, tanto da accettare ogni genere di prova al solo scopo di servirlo, un uomo che serve Dio senza altro scopo che quello di servire. La posizione di Satan è opposta in quanto non crede nella fedeltà disinteressata di Giobbe e si aspetta che ceda. Ma questa scommessa che Dio fa con un suo servitore è come la facesse con se stesso, lasciando a Giobbe ignaro l'onere di sostenerla con la sua testimonianza. Se Giobbe cede la scommessa di Dio, sia pure con se stesso, è perduta, se invece resiste la scommessa è vinta. Questo povero uomo sopporta un insopportabile carico senza saperlo, perché ovviamente, se lo sapesse, il gusto di questo "dramma" verrebbe perduto. Questa la prima considerazione che occorre fare e che raramente si fa.

In questo dramma compaiono una serie di personaggi dei quali ci si può chiedere la funzione. Tre amici di Giobbe che iniziano un dialogo (spero presto di fare un nuovo saggio con la ripresentazione della mia traduzione del testo) che per esigenza di spazio sono costretto a sintetizzare. Essi fanno sostanzialmente questo ragionamento: il giusto viene premiato da Dio, il malvagio è degno della punizione che genera sofferenza. Di conseguenza, se Giobbe sta soffrendo vuol dire che è stato punito da Dio, e se è stato punito da Dio questo dimostra che è malvagio. Questa è la logica di una certa cultura di allora, ma purtroppo è molto diffusa anche oggi: quanta gente ragiona in questi termini!

Più avanti compare un quarto personaggio, per il quale ho cercato una giustificazione in decine di commenti, ma non l'ho mai trovata. Si tratta di un giovane, mai nominato prima, il quale parla quando gli altri hanno finito di cercare di convincere Giobbe. Sembra un presuntuoso che vuol fare la predica a Giobbe, molto più anziano ed esperto di lui. Parla molto, se si confronta con lo spazio dedicato agli altri personaggi: Elifaz (il capodelegazione, chiamiamolo così) parla in tutto per 113 versi, il secondo, Bildad, parla per 49 versi, il terzo, Zofar, soltanto per 29, a fronte di ben 164 versi di Eliu il giovane presuntuoso, neanche fosse il personaggio principale! Lo stesso Giobbe non parla mai in continuità per un pezzo di racconto così lungo.

Si potrebbe dire che il suo intervento, anche se molto lungo, non appare di grande importanza: per due motivi. Il primo, perché ogni volta che uno dei tre amici di Giobbe parla accusandolo, Giobbe stesso risponde puntualmente in successive tornate, mentre a Eliu Giobbe non risponde. Il secondo, perché dopo che Eliu ha parlato, parla Dio, c'è la rivelazione di Dio, il quale non lo prende neanche in considerazione.

Malgrado abbia fatto l'accusatore, sia pure in modo diverso dagli altri, non riceve risposte da Giobbe, e Dio risponde solo a Giobbe. Come mai? Viene quasi il sospetto (non ve lo do come un mio convincimento ma come un punto interrogativo) che Eliu sia una specie di secondo Giobbe, ignorato, perché



“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

sarebbe come se Giobbe rispondesse a se stesso. Tuttavia Eliu ha un grosso merito, in base ad una mia ipotesi, che ha bisogno però di un riferimento.

Giobbe commette un grosso errore quando maledice il giorno della sua nascita (“quel giorno possa essere eliminato dal calendario, possa non essere più ricordato, possa non essersi mai verificato”) condannando così all’inesistenza, a essere dimenticati, cancellati, anche tutti coloro che sono nati lo stesso giorno e che non c’entrano niente con le sue sofferenze e con i suoi ipotetici peccati. Colpisce in lui questa necessità di fare di un suo problema personale, di un suo dolore, un motivo di dolore per tutto l’universo che dovrebbe, conseguentemente, comparteciparvi.

Nella risposta di Dio ci sono degli elementi che costringono Giobbe ad una riflessione. Uno è il seguente: perché Dio fa piovere e crescere l’erba in territori disabitati? Non certo per l’uomo che non vi abita! Apro una parentesi: c’è una bellissima leggenda talmudica su Alessandro Magno, molto amato dagli ebrei, secondo la quale Alessandro aveva voluto andare a imparare da un saggio re dell’Oriente che aveva fama di giudicare in maniera perfetta. Andò da lui, si sedette con lui in un giudizio e comparvero due persone che avevano una contesa per una superficie di terra sulla quale bisognava costruire una casa. Quello che l’aveva acquistata, scavando le fondamenta, aveva trovato un tesoro. Allora costui andò dal venditore dicendogli che il tesoro era suo perché lui gli aveva venduto la terra ma non il tesoro, e l’altro rispose di no, che il tesoro era suo perché lui gli aveva venduto la terra con tutto quello che conteneva (tutto il contrario di quello che ci potremmo immaginare! Ma c’è un motivo: perché nessuno dei due voleva essere ladro, nessuno voleva peccare di desiderare la proprietà altrui. Questo è il retroscena orientale). Il re li guarda e domanda loro se hanno un figlio o una figlia: uno aveva un figlio e uno aveva una figlia che non erano sposati. Il re dice: “Perfetto! Fateli sposare, e che questo sia il regalo di nozze, così siamo contenti tutti”. E i contendenti se ne vanno contenti. Il re guardò Alessandro che lo vedeva incerto e gli chiese: “Cosa avresti fatto tu al mio posto?”. “Io - risponde Alessandro - avrei preso il tesoro e l’avrei incamerato nel tesoro del re e a quei due avrei tagliato la testa” Allora il re orientale gli domandò: “Nel tuo paese scende la pioggia? Cresce l’erba? Ci sono animali da cortile?”. “Sì! Risponde Alessandro. “ E allora è per merito degli animali da cortile che nel tuo paese scende la pioggia e cresce l’erba!”.

Insomma, c’è sempre qualcuno per cui merita far crescere l’erba; ma non siamo così presuntuosi, come fanno i figli unici che pensano sempre: “Questo viene fatto per me!”. L’uomo non deve essere il principe della creazione?. Cosa debba essere, per chi e per merito di chi non è nelle nostre mani, non è nel nostro giudizio. Attenuiamo la nostra presunzione. Se nelle terre possedute da Alessandro piove e cresce l’erba non è per suo merito, ma per fornire nutri-



“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

mento agli animali che le abitano.

La morale che se ne ricava è che c'è sempre qualcuno per cui merita far crescere l'erba, ma non dobbiamo essere tanto presuntuosi da credere che questo qualcuno siamo sempre noi stessi.

Tornando a Eliu, il suo merito è quello di cercare le risposte allargando il discorso, non andare dal suo particolare al generale, ma andare subito a cercare la dimensione cosmica, perché là si verifica la “giustizia” (brutta parola non italiana ma permettetemela) che non è la giustizia, della quale il “giusto” per l'uomo è un caso particolare.

Quando Giobbe o Eliu arrivano a questa conclusione è il momento in cui Dio si rivela, la rivelazione divina tanto invocata da Giobbe, il quale non mette in dubbio che c'è una ragione superiore a quella che lui può capire. Nel capitolo 48, uno dei più bei capitoli del libro, Giobbe va in cerca della sapienza nelle miniere dei metalli preziosi, nel mare, nel cielo, dagli uccelli, dalle belve... e ognuno dice: “No, la sapienza non è qua!”. Alla fine Giobbe conclude: “È il timor di Dio la sapienza!”.

Questa è la conclusione a cui arriva Giobbe; ma lui non dice cosa sia, dice piuttosto nelle mani di chi si trovi la sapienza. Tanto meno dice cosa afferma la sapienza; non dà la risposta ma indica un percorso per trovarla, o per cercarla, per avvicinarsi - insomma - alla risposta. Non troveremo una risposta nel libro di Giobbe, troveremo piuttosto domande e tentativi di avvicinarsi progressivamente alla risposta, l'indicazione di una strada corretta o sbagliata per avvicinarsi alla risposta, ma non la risposta.

Il problema di fondo consiste nell'affrontare la vita per quella che è, così come viene espresso anche nei salmi o in altre parti della Bibbia, quando si dice che la vita è dolore e fatica e si deve accettare con questi elementi di difficoltà che fanno parte dei doveri dell'uomo, assumendo la responsabilità delle proprie azioni. Affrontare la vita vuol dire prendersi a carico qualcosa di difficile, di faticoso, assumendosene la responsabilità.

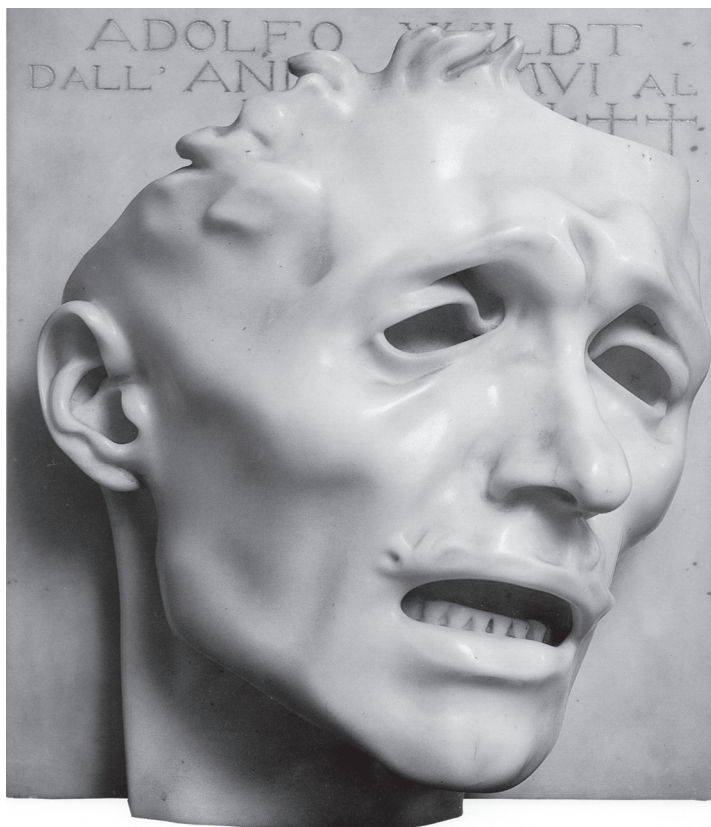
I nostri maestri, in un bellissimo trattato di morale talmudica che si chiama *I capitoli dei Padri*, hanno detto: “Non fate come quei servi che servono il proprio padrone con lo scopo di avere un premio”. Giobbe viene messo alla prova su questo punto e il superamento della prova è determinante perché Dio vinca la scommessa. Può sembrare un'eresia, ma in realtà significa che l'uomo può fare qualcosa di importante, può “giustificare” l'opera di Dio se si comporta in un certo modo, se affronta la vita in un certo modo. E può anche non giustificare. In questo si stabilisce il rapporto che intercorre fra “rivelazione” e ricezione (come si accoglie, come si riceve, si apprende) la rivelazione e proprio per questo vorrei concludere, paradossalmente, con un problema di traduzione.



Quando Dio si presenta a Giobbe, dopo un poco Giobbe dice a Dio: "Avevo sentito parlare di te per sentito dire e adesso i miei occhi ti hanno veduto"... Ma il testo racconta il manifestarsi di Dio in questi termini: "E Dio rispose a Giobbe dalla bufera dicendo...". *Dicendo dunque, non mostrandosi*. Tuttavia Giobbe dice: "Ti ho visto" e non: "Ti ho sentito". Che cosa *vede*, dunque, Giobbe se sente solo la voce? Cos'è questo visto? Può significare molte cose, in italiano, non solo in ebraico. Però, tanto per parlare di chi invece non ha aiutato Dio, parliamo di Eva e di Adamo (non di Eva sola! non accusiamola più del necessario!): nel cap. 3,6 del Genesi è scritto "... e la donna vide che l'albero era buono per mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per diventare intelligenti...". Eva *vede*, ma si può giudicare dall'aspetto se un frutto è buono da mangiare? E come ha fatto Eva a capire tutte queste cose?

Poco prima, nella descrizione della creazione (Gn 1,10), si dice: "Dio chiamò terra la parte asciutta, e la raccolta d'acqua la chiamò mare. E Dio vide che era buono". Nuovamente torna questo *vide* (anche se sulla parola "*tov*" ci sarebbe da fare tutta un'altra esegetica).

Amos Luzzatto



Maschera del dolore (Autoritratto), 1909



"Giobbe accetta il suo limite dopo la teofania, dopo che Dio in lungo e in largo ribadisce l'inarrivabile grandezza della sua capacità creativa. Ma Gesù non ha bisogno della teofania - e qui cominciano le differenze tra Gesù e Giobbe -, egli infatti sa che solo nel Padre c'è la risposta. E si affida al Padre".

Il grido

Se riuscissimo a dipanare il nodo del male avremmo forse una prima risposta alle domande radicali: "Chi è Dio? Chi è l'uomo?". Ma quel nodo rimane irrisolto poiché né la ragione, né la fede ne svelano il mistero, e a noi resta indefinibile il volto del Dio biblico - se pur rivelato nel volto di Gesù -, resta indefinibile anche il senso profondo della natura umana. Qualche squarcio si apre sull'*enigma* - per lo meno a chiarimento del "ciò che non è" - dalle grandi figure della Scrittura sacra. Brevemente, quasi a voce alta, cercherò di riflettere sulle figure di Giobbe e di Gesù di Nazaret, cogliendone possibili significati convergenti e divergenti sul tema del male.

La scorsa settimana, nella mia parrocchia, è stato celebrato il funerale di un uomo di 42 anni: due figli adolescenti e una giovane moglie. La morte di quest'uomo ha sconvolto il quartiere, essendo molto conosciuto e apprezzato: spirito brillante, "amicone" di tutti, capace di depotenziare le situazioni più imbarazzanti con una battuta, era allenatore di una squadra di calcio di ragazzini. Davvero un funerale affollato e partecipato. Alla preghiera dei fedeli la mamma di lui si avvicina al microfono e con molta dignità, senza versare una lacrima, a voce alta scandisce: "Ti ringrazio, Signore, di avermi donato un figlio tanto buono, generoso, tanto apprezzato e amato dalla gente"; poi tace per un istante e, cambiando tono di voce, aggiunge: "Però un giorno mi dovrai spiegare il perché di tanto dolore, il senso di questa immatura morte".

Il dignitoso modo di presentarsi di quella donna, le sue incisive parole mi sono subito apparse rivelative di una fede matura: non erano assolutamente una sfida a Dio, ma davvero una grande preghiera.

Tutta la Bibbia è compresa tra due grandi urli di dolore, tra due grandi "perché": l'urlo degli Ebrei che, umiliati dalla dura e incomprensibile schiavitù in terra d'Egitto, gridano la loro sofferenza, e il "perché" di Gesù sulla croce. Del resto, tutta la storia del popolo eletto, dunque la stessa storia della salvezza, viene letta, filtrata dall'esperienza dell'esodo, dalla coscienza che Dio è il Salvatore, che la sofferenza, la schiavitù, la morte richiamano il suo gesto liberante - perfino la creazione viene pensata come un uscire dalle tenebre dell'indifferenziato caos originario al palpitare delle forme e della vita.

All'inizio, quindi, c'era il grido, e il grido c'è nel compimento della storia, nel Figlio di Dio tradito, abbandonato e crocefisso: "Dio mio, perché mi hai abbandonato?". È un grido che risuona ogni giorno negli angoli più sperduti del pianeta: popoli dimenticati, uomini, donne e bambini - vittime innocenti -



“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

uccisi, il terrorismo, le guerre, i massacri, gente che muore di fame tra la più “solenne” indifferenza di chi potrebbe far qualcosa... In questi giorni i mezzi di comunicazione parlavano di milioni di persone morte per l’AIDS e lasciati morire senza problema semplicemente perché abitano l’Africa. Giattanto...

Questo, alla fine, è il grido che inizia e conclude e percorre tutta la storia: “Perché, o Dio, il male? Perché permetti il male, soprattutto il male dell’innocente, il male del bambino?”. È la domanda che Ivan Karamazov rivolge ad Alioscia: “Ma questo Dio in cui credi perché permette il male dell’innocente, di una bimba violentata e uccisa?”. Ebbene, se è possibile una teologia, essa dovrebbe partire da questo grido: dall’abissale solitudine in cui l’uomo è costretto dentro la storia, da un Dio così lontano, se non fosse per quell’evento che squarcia la storia, che consiste nell’incarnazione del Figlio. È legittimo questo grido, è preghiera questo grido, e questo grido è ascoltato da Dio. Il cristiano non è un uomo rassegnato: come hanno potuto, teologi e sacerdoti, convincere il “gregge” che il credente deve alimentare la virtù della rassegnazione? Non esiste legittimità evangelica per nessuna rassegnazione cristiana. Giobbe combatte contro la sofferenza, Gesù si oppone, rifiuta, la sofferenza; l’uomo che crede rifiuta il male in tutte le sue forme: quello fisico e quello morale, il peccato. Se il Dio biblico è considerato come amore, come il Dio della fedeltà al patto, il Padre che vuole la salvezza e la vita dell’uomo-figlio, il grido che nasce dalla sofferenza e dalla morte, tuttavia, presenta una insanata falla su tale visione: il dolore è, in qualche modo, il dubbio che spezza ogni sicurezza, ogni teodicea.

Ci sono due passi biblici a cui sono particolarmente affezionato, che rappresentano un punto di riferimento per la mia fede: il primo passo è costituito dal salmo 131, a mio parere il più bel salmo della Bibbia, che recita così: “Signore, non si inorgoglisce il mio cuore, non si leva con superbia il mio sguardo, non vado in cerca di cose grandi superiori alle mie forze, ma mi sento tranquillo e sereno come il bimbo svezzato in braccio a sua madre; come un bimbo svezzato è l’anima mia. Speri Israele nel Signore, ora e sempre”. Una fede semplice e assoluta che, sola, permette di affidarsi a Dio con la tranquillità e la sicurezza del bambino, dopo aver poppato, fra le braccia della mamma.

Ma, accanto a questo passo suggerente grande serenità e pace, mi sento affascinato da un secondo passo, indisgiungibile dal primo, presente nel capitolo 27 di Matteo (vv. 45 e seguenti), che racconta la morte di Gesù: “Da mezzogiorno alle tre del pomeriggio si fece buio su tutta la terra. Verso le tre del pomeriggio Gesù gridò a gran voce: *Elì, Elì, lema sabactani?*, che significa: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?”. Io credo che la fede, la fede vera, non possa non oscillare tra questi due atteggiamenti opposti/complementari: la grande fiducia che tutto affida al Dio “che si nasconde” e la consapevolezza che tutto è consegnato all’uomo.



“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

Il grido di Gesù in croce inchioda ciascun discepolo alla responsabilità dentro la storia: a ciascuno di noi la libertà di scegliere il bene o il male, di “gestire come *dominus*” (cioè privilegiando le potenzialità della vita) le opere riconosciute buone dal Dio continuamente creatore. Il giorno di Dio, il sabato, è il giorno della storia, il tempo dell’agire umano.

Del resto, lo stesso racconto della passione evidenzia i due elementi: la fiducia in Dio Padre, e l’incomprensione del senso del dolore. Basta pensare a quanto avviene nell’orto degli Ulivi, la notte precedente la crocifissione. Si racconta che Gesù suda sangue, cade per terra più volte gridando: “Padre, se è possibile allontana da me questo calice”, ma aggiungendo subito, almeno nella versione lucana: “Non la mia, ma la tua volontà sia fatta”. E sarà bene correggere subito una possibile errata interpretazione della frase: la volontà di Dio non è la morte, non è la morte del Figlio, è la vita.

Anche nel *Padre nostro*, la preghiera che Gesù ci ha insegnato, i due elementi si combinano insieme e, in qualche modo, si respingono e si accolgono reciprocamente: noi chiediamo e ci impegniamo responsabilmente a costruire un mondo in cui sia santificato il nome di Dio, in cui il suo Regno si realizzi, e venga fatta la sua volontà, in cui ci sia pane per tutti, in cui sia possibile il perdono, ma chiediamo a Dio che non ci metta alla prova talmente forte da soccombere, che ci liberi dalla prova troppo difficile, che ci liberi dal male. Poiché stretta è la porta del Regno. Dunque devono sussistere nella fede tutti e due gli elementi fondamentali: la fiducia e la responsabilità.

Poniamo uno accanto all’altro i due grandi personaggi della Bibbia: Giobbe e Gesù, spesso volte proposti come il simbolo del giusto ingiustamente punito e percosso nell’Antico Testamento, e del giusto ingiustamente perseguitato e ucciso nel Nuovo Testamento. Proviamo a esaminare possibili similitudini e possibili divergenze. Ci sono molti elementi che assimilano Gesù a Giobbe, innanzitutto il fatto che chi soffre è un innocente. E di fronte a tale realtà cade tutto il discorso della giustizia retributiva del *do ut des*: non è vero che Dio premi i buoni e castighi i cattivi; non è vero che il Signore dia la salute, il benessere a chi osserva i suoi comandamenti, e la malattia e il tormento a chi rifiuta la Parola... Cadono molte domande che penseremmo legittime: “Come mai, Signore, non proteggi i buoni? Come mai non castighi i cattivi? Come mai, Signore, non riveli la potenza della tua vita in coloro che cercano di annunciare e di vivere la tua volontà?”.

Tutte domande che facciamo, o sentiamo fare, spesso volte, domande che ignorano come il Dio rivelato nella storia di Giobbe e ultimamente in Gesù non sia interventista, non segua la logica della giustizia retributiva. Non è Giobbe, infatti, non è soprattutto Gesù che avrebbe il diritto di accampare meriti di fronte all’Onnipotente? Eppure Giobbe si rende conto di non poter contare su presunti meriti: sono i teologi che imporrebbero una visione teologica del



rapporto uomo/Dio basato sui meriti. E soprattutto mai Gesù avanza un qualche diritto nei confronti del Padre, mai egli pretende di piegarlo al suo desiderio, alla sua volontà...

Un secondo elemento di somiglianza fra l'atteggiamento di Giobbe e quello di Gesù è il grido: "*Lemmà (perché)?*". "*Lemmà sabactani?*", urla Gesù innalzato in croce e abbandonato da tutti gli amici, "Perché anche tu mi hai abbandonato? Perché?". A questo "Perché?" è appesa davvero tutta la nostra ricerca di fede. Qualche teologo afferma che quando l'uomo finisse di rivolgere a Dio il suo "Perché?", allora dimostrerebbe di essere diventato vittima della pretesa di essere Dio lui stesso.

È nella grande domanda, è nell'*attesa* della risposta, certamente non nella *pretesa* della risposta - atteggiamento questo che diversifica la fede di Giobbe da quella di Gesù nei confronti del silenzio del Padre - che "sta" la fede, che si fonda il giusto rapporto del credente con Dio.

Un terzo elemento che avvicina Gesù a Giobbe: la non-risposta di Dio. Di solito si evidenzia il fatto che, di fronte alla teofania, all'Onnipotente che infine accetta di dialogare con Giobbe, Giobbe incomincia a tacere, forse perché in qualche modo si sente esaudito nell'insistita richiesta del confronto, addirittura del mettere sotto accusa Dio. Non è esattamente così. Teniamo presente che l'ultima parte del libro (quella in cui si racconta che vengono restituiti a Giobbe la moglie, i figli, i campi...) è quella più discutibile, anche perché la restituzione non è il ristabilimento di quello che c'era prima: gli affetti di prima sono spariti, sono cancellati e non più restituibili. Nella parte che forse è davvero la finale del libro, Giobbe ribadisce: "Hai esposto dunque cose superiori a me che io non comprendo, ascoltami e io parlerò; io ti interrogherò e tu mi istruirai". Giobbe, dunque, continuerà a interrogare

Continuerà ad interrogare perché molte sono le risposte cercate e mai trovate ai molti "perché?", di fronte ai molti mali della terra. Di fatto la risposta non c'è o, più esattamente, c'è una risposta che avvicina Gesù a Giobbe, contemporaneamente allontanandoli: la manifestazione dell'assoluta grandezza di Dio e del radicale limite dell'uomo. Giobbe confessa: "Io ti conoscevo ma non avevo capito bene, adesso capisco qual è la tua distanza, per cui io non posso pretendere di chiamarti in giudizio. Accetto il mio limite". Certo, Giobbe accetta il suo limite dopo la teofania, dopo che Dio in lungo e in largo ribadisce l'inarrivabile grandezza della sua capacità creativa. Ma Gesù non ha bisogno della teofania - e qui cominciano le differenze tra Gesù e Giobbe -, egli infatti sa che solo nel Padre c'è la risposta. E si affida al Padre.

La coscienza del limite richiama il tema della libertà e il tema del peccato, concetti che, nella Scrittura, hanno a che vedere con il tema del dolore.



"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

Il cosiddetto "peccato originale" - così chiamato dai cattolici, non dalla Bibbia (l'ebreo lo chiamerebbe piuttosto "il peccato all'origine della libertà dell'uomo" che è accovacciato come una belva accanto all'uscio di casa, pronto ad aggredire la libertà) - nasce da un divieto divino: ai primi esseri umani è dato il permesso di mangiare il frutto di tutti gli alberi, ma di un albero non devono mangiare. Di che albero si tratta? L'albero - io penso - è il limite che Dio chiede venga riconosciuto dall'uomo e dalla donna, il limite imposto dall'alterità. Se tu accetti l'alterità (di Dio, dell'*altro*), alterità a te irriducibile, non puoi non riconoscere che essa ti impone necessariamente dei limiti; e se tu non accetti i limiti non accogli la persona, non ami. Chi non ama è fuori dalla logica di Dio. Chi ama accetta le condizioni dell'alterità; non ama chi rifiuta l'altro/a, chi pretende che l'altro/a pensi come lui.

Ma torniamo all'evento della crocifissione di Gesù, che evidenzia uno scarto tra l'atteggiamento di Gesù rispetto a quello di Giobbe.

I primi credenti fin dagli inizi della chiesa affermarono con convinzione, sorretti dalle profezie antiche, che Gesù è il servo sofferente, il messia senza potere: "il Cristo regnò dalla croce". Espressione del tutto paradossale, una regalità capovolta, un re esaltato perché umiliato e sconfitto. Cristo è confessato re e Signore nel/dal momento del fallimento, dell'abbandono da parte di tutti: dei suoi accusatori, dei suoi amici, dello stesso Padre. E nella/dalla croce è riconosciuto il Redentore dell'umanità.

Interessante il tema della redenzione. La redenzione è definita come *litrosis* o *apolitrosis* nel Nuovo Testamento, ma di redenzione si parla anche nel Testamento Antico. Il termine greco significa esattamente questo: "rendere libero uno schiavo", "riscattare pagando un prezzo", dare cioè piena libertà a chi è legato da vincoli (*litron* definisce, infatti, il prezzo del riscatto). Cristo, allora, è definito e professato redentore in quanto libera da ogni vincolo, da ogni genere di schiavitù. Che significa questo? In realtà la storia non sembra cambiata in questi duemila anni di cristianesimo. Neppure per i popoli che si definiscono figli del messaggio cristiano: i meccanismi della ricerca del proprio tornaconto a svantaggio dei più deboli, i meccanismi della violenza e delle ragioni che portano alla guerra, la corsa al possesso che non conosce limiti... continuano bellamente a scandire il ritmo dei rapporti interpersonali e tra i popoli. Continuano vecchie schiavitù e ne sorgono delle nuove. Che significa continuare a proclamare Cristo come redentore?

Il Figlio crocifisso e risorto è il liberatore dai vincoli che tolgono la libertà, non perché abbia cancellato il male dalla storia e dalle individuali coscienze - male che continua a dominare sulla terra (noi assistiamo a mali sempre più devastanti e potenzialmente sempre più inarrestabili e incontrovertibili) -, ma perché ci ha insegnato come sconfiggere il male. Gesù ci rende liberi perché riesce a vivere la forza dell'amore anche dentro il baratro dell'angoscia, dentro



la sofferenza senza speranza.

Mettendo insieme le versioni del racconto della crocifissione da parte dei quattro evangelisti, Gesù morente grida il suo “Perché?” al Padre, ma aggiunge: “Nelle tue mani affido la mia vita”. Si tratta della prima parte del versetto 6 del Salmo 31 che, nella seconda parte, perfeziona: “Tu mi riscatti, Signore, Dio fedele”. Dentro la grande angoscia non c’è la ribellione: Gesù ribadisce la sua fede nel Dio-amore, nel Dio amato.

Di più, la dinamica dell’amore si estende al ladrone che riconosce i suoi errori, alla madre che viene affidata al discepolo prediletto, ai crocifissori “che non sanno quello che fanno” e per i quali il Figlio in croce non chiede giustizia al Padre, chiede il perdono, chiede che essi siano riabilitati come persone libere. Questo amore totalmente gratuito segna la fondamentale differenza tra Gesù e Giobbe. Chi ama veramente non chiede niente in cambio. Nel confronto, dunque, Gesù corregge e completa Giobbe secondo la logica dell’amore!

Nella crocifissione, infine, Dio si fa prossimo agli uomini, fin nel profondo baratro della nullità umana: la morte di un blasfemo, dello spergiuro, la morte fuori della città, la crocifissione, l’abbandono di tutti, il crollo di ogni comprensibile speranza. Nella crocifissione Dio assume su di sé e condivide tutta l’angoscia dell’umanità, persino il peccato, e la trasforma in gesto redentivo.

Elie Wiesel autore de *La notte*, un romanzo autobiografico, racconta che tre ebrei, fuggiti da un campo di concentramento, vengono presto presi e impiccati. Naturalmente devono fare spettacolo di fronte agli altri prigionieri affinché essi imparino la sottomissione. Due di questi prigionieri impiccati muoiono dopo pochi minuti, ma uno, il più giovane e quindi più leggero, si dibatte per circa mezz’ora prima di morire. Mentre il ragazzo si dibatte tra gli sguardi attoniti dei presenti, si leva dal gruppo una grido: “Dov’è il tuo Dio?”. L’imbarazzato silenzio che segue è rotto da una voce che commenta: “Il tuo Dio è impiccato su quella forca”. C’è chi interpreta così le due battute: Dio non esiste perché, se esistesse, sconfiggerebbe il male e farebbe trionfare il bene in questa nostra terra. Ma c’è una seconda interpretazione possibile: da quando Cristo è morto sulla croce, Dio muore con tutti coloro che vengono umiliati, violentati, massacrati, uccisi, muore con tutti coloro che subiscono il male dentro la storia. Poiché, in Cristo, Dio con loro si è schierato.

Potremmo azzardare questa conclusione: la risposta al “Perché?” di Giobbe è forse il grido di Dio, di un Dio crocifisso che nell’angoscia continua ad amare. È dunque possibile anche nel dolore, nella sofferenza pur combattuta e rifiutata, nel dolore e nel male senza risposta, raggiungere la dimensione della pienezza umana, la dimensione di “figli dell’amato Dio amante”. Poiché a questa dimensione siamo tutti chiamati.

Gianni Manziega



"Nel libro di Giobbe, di fronte alla furia del male che sconvolge la sua vita, di fronte alle chiacchiere inutili dei suoi amici teologi, appaiono sguardi capaci di scuotere Dio stesso. Ciò che sgorga dal cuore di questo uomo (...) è l'urgenza di qualcuno che liberi".

L'autore, saggista e studioso delle Scritture, è discepolo di Sergio Quinzio.

Cristo nel guado del dolore

Gesù di Nazaret è sacerdote alla maniera di Melchisedek - non di Aronne -, ci annuncia la Lettera agli Ebrei. Egli cioè viene dall'alto, da un luogo di cui poco si conosce. Egli è il Primo e l'Ultimo, l'Alfa e l'Omega, il Principio e la Fine, dirà il libro dell'Apocalisse. Re di giustizia e di pace, colui che porterà la giustizia e lo *shalom* del regno promesso. Non è un uomo qualsiasi, ma Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, dicono i credenti. Questo è il primo elemento.

Ma ve n'è anche un altro, ed è questo: il suo non è il sacerdozio di chi sacrifica agnelli, ma sacerdozio di chi diventa egli stesso vittima e Agnello. Gesù offre "se stesso", il "proprio sangue" e "una volta per tutte". Dopo questo sacrificio nessun altro sacrificio ha senso, più di così non si può, egli è "sommo sacerdote di beni futuri", egli è colui che procura "redenzione eterna". Ciò infatti non riguarda un mero passato di cui fare memoria nelle nostre eucaristie: egli "apparirà una seconda volta... a coloro che lo aspettano" (Eb capp. 7-9). I credenti, accostandosi alla mensa eucaristica, annunciano la morte e risurrezione del Signore nell'attesa della sua venuta. La memoria non fa altro che alimentare l'attesa: Gesù è in qualche modo in agonia fino alla fine del mondo e noi non possiamo dormire.

Vegliate! È l'imperativo evangelico rivolto a noi sia nel senso di non abbandonare Gesù nella sua agonia, sia nel senso di essere trovati svegli nella buia notte del suo ritorno. Beati coloro che saranno trovati svegli e operosi, attenti alla fame degli affamati e alla sete degli assetati: guai a chi sarà trovato "ricco epulone" con Lazzaro che giace affamato alla sua porta. Essere svegli è anzitutto essere operosi, attenti verso chi ha fame e sete, anche perché nella fame e nella sete dei nostri fratelli c'è pure la fame e la sete del Signore.

Essere svegli nella fede è essere insonni nell'agonia, poiché fede è agonia, dura battaglia. "Le Lettere di san Paolo ci offrono l'esempio più alto di stile agonico. Non dialettico, ma agonico, poiché lì non si dialoga, si lotta, si dibatte", dice Miguel De Unamuno (*L'agonia del cristianesimo*).

C'è nel vangelo di Giovanni un'espressione forte di Gesù: "Prima che Abra-mo fosse Io sono" (8,58), e noi percepiamo in quel "Io sono" tutta la premura e la vicinanza espressa da Dio a Mosè nel roveto ardente. Perché - ci si chiede in un *midrash* - Dio si manifesta in un roveto? Perché egli è nella sofferenza come Israele è nella sofferenza. Egli è, per così dire, sulle spine come Israele è sulle spine. Il Dio dell'Esodo è un Dio che ascolta il grido degli oppressi e



scende per liberarli. Non però come un apatico dio dell'Olimpo, ma come Colui che soffre col suo popolo che soffre. La mistica ebraica parlerà della *Shekhinah* che è in esilio, cioè di una parte di Dio - che potremmo tradurre con "Presenza" o "Dimora" - che cammina e soffre fianco a fianco con Israele. Anche Gesù avrà il capo trafitto dalle spine. È tutta interna a Israele la vicenda e la figura di Gesù di Nazaret, questo non va mai dimenticato. In Gesù che soffre si incarna la profezia del Servo sofferente di Jhwh di cui parlò Isaia.

Facciamo perciò ancora un piccolo passo indietro per cominciare davvero a parlare del dolore e della "vicinanza partecipe e liberante" del Cristo, che è già stata prima di lui la vicinanza sofferta, partecipe e liberante del Dio di Israele. La Chiesa degli ultimi anni ci ha fatto un grande regalo insegnandoci a chiamare gli ebrei nostri fratelli maggiori, poiché nulla capiremmo del cristianesimo se lo privassimo della radice che lo porta.

Dunque facciamo cenno ai giorni di Abramo, il padre della fede, colui che fu capace di sperare contro ogni speranza. Alleandosi con lui Dio passa in mezzo ad animali squartati, "taglia" il patto, si impegna unilateralmente a mantenere le sue promesse, un po' come se avesse detto: "Accada anche a me come a questi animali se non mantengo le mie promesse!". Non capiremmo a fondo Gesù senza partire da questa alleanza col padre della fede.

Come ci ha ricordato Pascal, il nostro Dio non è il Dio dei filosofi, ma il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio di Gesù Cristo. È molto importante cercare di scavalcare quella sorta di deviazione che c'è stata nel momento in cui Agostino si mise ad attingere da Platone e da Tommaso - diversi secoli dopo -, da Aristotele, poiché solo scavalcando certe concezioni di Dio noi possiamo tornare a percepire con più chiarezza il Dio che si manifesta attraverso la grande esperienza di Israele. Dialogo ci deve essere, certamente, ma dialogo non è omologante sincretismo, dialogo si ha soltanto là dove c'è sia rispetto delle diversità altrui che consapevolezza di distinzione: Gerusalemme non è Atene. Il Dio di Israele è Dio del *pathos* - come ci ha detto Heschel - e non ha nulla a che vedere col dio di Aristotele, impassibile, ordinatissimo e apatico, privo di bisogni e di amici.

Il Dio di Gesù Cristo è invece colui che finisce per chiamarci amici, che promette di far risorgere i morti, di liberare i corpi martoriati degli oppressi. È questo il punto su cui i filosofi ateniesi scoppiano a ridere in faccia a Paolo; a loro sembra assurda sia l'impotenza che la potenza di quel Dio: assurdo che un dio possa abbassarsi fino a noi, rompere quelle logiche delle eterne armonie di cui anche la morte è parte integrante. Il filosofo non si scandalizza del morire, si scandalizza del non morire.

Dio mette alla prova Abramo: "Sacrificami tuo figlio, l'unico figlio, quello che ami, Isacco!". E Abramo ascolta ed esegue: lega il figlio sopra la legna, prende il coltello e glielo mette alla gola. "Fermati! - dice Dio - mi basta questo



"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

per rendermi conto della tua fede".

Dio vede e ammira quell'uomo. Il Dio di Israele è un Dio che è disposto ad imparare, a prendere lezione da persone di tale statura: Abramo è colui che guida i passi brancolanti di Dio sulle vie della storia, suggerisce Neher. E poi verrà Giacobbe, colui che sfida Dio nel guado dello Jabbok, lottando accanitamente per tutta la notte, fino a vincerlo, fino a esigere benedizione. "Lasciami!" gli ordina Dio. "No, non ti lascerò fin quando non mi avrai benedetto!" è la risposta. Esperienze potenti. In Israele noi troviamo uomini capaci di prendere Dio per il bavero, re capaci di umiliarsi fino a farsi prendere a sassate da persone qualsiasi: Davide danzerà nudo e pieno di gioia davanti all'arca mentre la moglie lo disprezza guardandolo dall'alto di una finestra.

Israele è il nome di Giacobbe quando lotta con Dio e lo vince, Israele sarà il popolo in grado di tenere testa al suo Dio, di chiedergli ragioni di quel che accade, i credenti di Israele non sono coloro che accettano tutto senza battere ciglio.

Giobbe non è ebreo, ma sarebbe inconcepibile la sua storia al di fuori di Israele. Nel libro di Giobbe, come già in certi salmi e in certi passaggi dei profeti, appare la grande domanda di fronte al soffrire: "Perché Signore? Perché mentre l'empio gozzoviglia e finisce sazio di giorni la sua vita, il giusto deve soffrire? Perché il dolore degli innocenti?".

Nel libro di Giobbe, di fronte alla furia del male che sconvolge la sua vita, di fronte alle chiacchiere inutili dei suoi amici teologi, appaiono squarci capaci di scuotere Dio stesso.

Ciò che sgorga dal cuore di questo uomo, che grida dal suo dolore profondo, è l'urgenza di qualcuno che liberi, che vendichi, che redima le creature sofferenti, anche quelle che sono morte. Ad un certo punto in Israele - soprattutto là dove le sofferenze dei giusti diventavano scandalose e terribili - si è cominciata a sentire l'urgenza di una redenzione che riscattasse dalla sofferenza e dalla morte. Nel libro di Giobbe, i teologi che giustificano Dio e che vedono colpe umane dietro ogni soffrire, sono messi a tacere da Dio stesso. Dio nella chiusa di quel libro dice: "Giobbe ha ragione!". Un po' come se avesse voluto dire: la sua domanda è giusta e richiede una risposta concreta e nuova, qualcosa di mai udito prima.

Provato da dolori indicibili Giobbe maledice il giorno della nascita e preferirebbe la tomba alla vita, ma non per restarci: c'è indicibile speranza in mezzo alle grida disperate di Giobbe: "Se l'uomo che muore potesse rivivere, / aspetterei tutti i giorni della mia milizia finché arrivi l'ora del cambio" (14,13-14). Quella di Giobbe è disperata speranza che rivendica un giudizio giusto, un riscatto dalle sofferenze ingiustamente patite, un *Go'el*, un Vendicatore che sia "vivo", "ultimo", uno che sia capace di ergersi sulla polvere e di risuscitare i morti, di innalzarli fino a Dio, fino al punto in cui potranno vederlo faccia a



“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

faccia, e non più come stranieri.

“Nessuno copra il mio sangue, nessuno osi nascondere il mio soffrire - grida Giobbe - fino a quando il testimone, il difensore che è nei cieli non si decida a scendere, finalmente, per essere a noi vicino *come un mortale fa con un suo amico*”.

C'è un'intuizione profonda in Jung, il quale, leggendo il libro di Giobbe vede come in quel testo sia proprio Dio a fare una magra figura, tanto da spingerlo a duri ripensamenti. Lì - dice Jung - Dio si tira addosso una sorta di sconfitta morale della quale dovrà prima o poi rendere ragione. Ecco perché la vera risposta che Dio dà a Giobbe non sarebbe nel libro di Giobbe, ma nel volto di Gesù crocifisso. Solo diventando uomo, solo scendendo nella polvere e nella cenere insieme a Giobbe e a ogni giusto che soffre ingiustamente, egli poteva davvero placare le grida di Giobbe, le mute domande di ogni vittima della terra. Nel grido disperato di Gesù sulla croce, “la natura umana - dice Jung - raggiunge il divino, proprio nel momento in cui il Dio fa l'esperienza dell'uomo mortale e prova lui stesso quello che ha fatto sopportare a Giobbe, suo servo fedele” (in *Risposta a Giobbe*).

Gesù è venuto per chiamarci amici, e lo ha fatto non solo a parole, ma coi fatti e nella verità: il Verbo, la Parola, in Gesù si fa carne e sangue. Egli è colui che “pur essendo di natura divina / non considerò un tesoro geloso / la sua uguaglianza con Dio; / ma spogliò se stesso / .../ facendosi obbediente fino alla morte / e alla morte di croce” (Fil 2,6-8).

In Gesù, Dio diventa bambino bisognoso di una madre, uomo che partecipa al nostro patire. In Gesù Dio “imparò obbedienza dalle cose che patì” (Eb 5,7). In Gesù Dio è venuto a lavarci i piedi. Con Gesù, dunque, il volto di Dio cambia radicalmente, fino a morire la morte infamante degli ultimi della terra. “Dio è morto!, gli uomini sono stati i suoi assassini”, c'è molta verità nelle grida che Nietzsche ha messo in bocca al folle uomo che andava per mercati con lanterna accesa alla chiara luce del mattino. In Gesù Dio tocca il fondo dell'abisso, tocca la disperazione. C'è tra noi qualcuno che ha avuto occasione di scendere in un gorgo di dolore dal quale s'è messo - magari in ginocchio, magari di notte perché non riusciva a dormire - a cercare Dio per chiedergli di non essere abbandonato? Sappiamo noi cosa significa sudare sangue, cadere con la faccia a terra, cercare amici che stanno là, ma non c'è verso di coinvolgerli nel proprio dolore? Ecco, tu tremi di paura, l'angoscia ti prende alla gola fino a soffocarti ed essi dormono. Terribile. Ma almeno ci sarà Dio in cielo, egli non può abbandonarti, egli ti terrà fra le sue braccia forti, egli è l'Abbà, il tenero babbino che ci tiene a sé guancia a guancia dicendoci: “Non temere”. A lui sì che puoi dire: “Padre, se possibile, passi da me questo calice!”.

E invece, persino Dio lo abbandona. Duro è morire dicendo: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?”.



"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

Se il nostro cuore non fosse indurito da intere generazioni di abitudini devote, di esercizi spirituali, di mistica a buon mercato, forse saremmo colpiti, fino a non dormire più di notte, da tutto questo. In tanti, da Kierkegaard a Dostoevskij a Peguy a Bloy ci hanno aiutato a riflettere in questo senso.

Non solo l'imborghesimento del cristianesimo, ma anche quella sottile via mistica che vorrebbe percepire sofferenza per assomigliare al Cristo che soffre, ci porterebbe qui fuori strada. Gesù non ha scelto il suo soffrire, il suo non è esercizio spirituale di chi ama ritirarsi nel chiuso della propria cella.

Mi hanno parlato di qualcuno che è andato nel deserto per stare lì tre lunghi anni in solitudine a meditare sul grido di Gesù in croce. Tre anni è durata l'intera vita pubblica di Gesù, e in tre soli giorni egli è morto e risorto. Senza fretta, senza l'urgenza di colui che grida "Perché?", o "Fino a quando?" non si è nella speranza, e nemmeno nella disperazione. Si è piuttosto nella contemplazione, nel planare dell'anima verso i regni del celeste e dell'astratto, verso zone in cui non si ha più a che fare con il Dio della storia e coi fratelli che soffrono al nostro fianco.

Chi contempla sta tutto quieto e imperturbabile nel suo silenzio e non grida il suo dolore, la sua disperazione. E questo perché vive già nelle zone dell'eternità senza tempo, e l'unica esperienza di abbandono che può fare è quella dell'abbandonarsi tutto in Dio senza più percezione di tempo e di spazio, senza più percezione del dolore: la deriva stoica e buddista è sempre in agguato, facile è fuggire, facile è cadere in quelli che Lévinas ha chiamato: "abissi di interiorità senza sponde".

Gesù non fa del dolore un ideale, la croce non è un fine della sua vita, ma lo spettro che cerca con tutte le forze di evitare: "Padre allontana da me il calice, per carità!". Come Giobbe Gesù si ribella al male, lo combatte: guarisce i malati, libera gli indemoniati, risuscita i morti, guarisce sordi, ciechi, muti, zoppi; tutte le forze di Gesù sono contro il male.

Gesù soffre nella storia per salvare la storia. Qui nessuna anima attende di ascendere nell'immortalità dell'eterno abbandonando il mondo ai suoi grovigli di male. Non è consentita la fuga ai cristiani: Gesù invita a scendere dal monte e a sporcarle le mani, con le sofferenze della storia. Nessun individuo può avanzare la pretesa di salvare la propria anima, incurante della carne sofferente dei fratelli: qui si attende risurrezione della carne, redenzione del creato intero che geme e soffre fino al giorno della liberazione, qui si attende di veder tornare il Risorto in carne e ossa. È morendo che egli ha vinto la morte e dato a noi la possibilità di risuscitare un giorno dai morti.

Noi non aspettiamo tranquilli la morte per essere in paradiso con la nostra anima, noi aspettiamo la venuta di colui che vince la morte e che pone fine a ogni ingiustizia sulla terra. Il dolore del Cristo e degli apostoli non ha nulla a che vedere con certo masochismo cristiano, con quel dolorismo fine a se stesso



sorto in certi periodi sulle orme di una mistica fuorviante e astratta. Gesù è venuto per guarire i malati e rendere giustizia agli oppressi. “Chi soffre è sempre in stato di attesa”, ha scritto Pavese, attesa che finalmente finisca il soffrire.

Il “beati quelli che soffrono” non è riferito ad uno *status* ideale, ma alla venuta dei tempi messianici che ribalteranno le sorti: così che i primi siano ultimi e gli ultimi i primi. La città eccelsa e potente di coloro che abitano in alto sarà “rovesciata fino a terra, rasa al suolo”, ed ecco allora piedi numerosi sopraggiungono a calpestarla, “i piedi degli oppressi, i passi dei poveri!” (Is 26,5-6). In questo senso, similitudini significative potremmo trovare tra il *Magnificat* e i desideri più autentici di certi animi rivoluzionari.

Ma oltre a essere sofferenza che non si cerca, quella del Cristo è anche sofferenza che si distingue da quella di chi è malato o ha subito un incidente. Qui infatti si tratta di sofferenza che qualcuno volontariamente infligge. E non inflitta da delinquenti comuni dai quali la forza pubblica o i vicini di casa potrebbero intervenire a nostra difesa, ma quella inflitta dall’ordine costituito, politico e religioso, quella da cui nessuno può difenderci.

Sono forze dell’ordine a crocifiggere il Signore, chi lo frusta e lo processa sono i carabinieri e i cardinali del tempo; tanto per farci un’idea, Caifa era il papa di turno. Di questo mai ci si dovrebbe dimenticare mettendosi alla sequela del Cristo. C’era di che aver paura: gli amici più intimi tradivano, tremando come foglie. La sofferenza vera del Cristo, quella che trafigge più dei chiodi, è quella di essere abbandonato da tutti, persino da Dio. Anche la sofferenza ha i suoi gradi: soffrire a causa della natura o del caso è altra cosa che soffrire a causa di esseri umani, e soffrire a causa di estranei è altra cosa che soffrire a causa di amici che tradiscono e abbandonano, lasciandoti lì solo col tuo grido.

E non è solo paura dettata dai poteri, ma anche la paura che viene dal soffrire, dall’idea stessa del soffrire. C’è una sventura che ci rende vermi che tutti disprezzano, ci ricorda Simone Weil: “La natura dell’uomo è comune a quella dell’animale, le galline si precipitano a colpi di becco sulla gallina ferita”.

Si provi a raccontare a qualcuno, che sembra così attento alla nostra situazione, di un nostro male, di una sventura che ci ha colpito di recente fino a farci rasentare la disperazione, e sarà allora facile notare come quello, ad un certo punto, pian pianino si ritrae, fino a chiudere cuore e orecchie, fino a sentirti giù in basso, quasi dicesse, educatamente s’intende: “Cavoli tuoi”. Ma noi stessi siamo così, ammettiamolo, ha ragione Simone Weil: “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” (in *L’amore di Dio*).

Gesù deve avere incontrato spesso questo ritrarsi d’amici dinanzi al dolore. “Non sia mai!”, dice Pietro a Gesù, traendolo in disparte, quando lo sente



"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

parlare di croce in arrivo. Nulla di male dice qui Pietro, ognuno di noi avrebbe avuto il dovere di dire, in nome dell'autentica amicizia, quello che lui dice al suo maestro: "Non sia mai!". E tuttavia è pensare secondo gli uomini e non secondo Dio. Esiste un momento in cui diventa estremamente necessario entrare nello scandalosissimo contesto della croce di Cristo e di quella dei nostri fratelli costretti a portarla, poiché se così non facessimo, se noi volgessimo lo sguardo altrove, noi non capiremmo nulla del Cristo, né della redenzione che egli è venuto a portare e a promettere.

È bestemmia che si possa avere a che fare con Gesù senza provare scandalo - ci ha ricordato Karl Barth - senza cioè trovarsi, ad un certo punto, davanti l'ostacolo della crocifissione, quello che impaurisce. Gesù non va incontro alla morte impavido alla maniera socratica o stoica, Gesù suda sangue e grida, Gesù è sulle orme di Giobbe, non di quelle di Socrate, a Gesù non interessa la sapienza e il distacco, ma la redenzione, il riscatto dei sofferenti in carne e ossa. La meta è la risurrezione della carne, il giusto giudizio di Dio invocato dalle anime dei giusti sotto l'altare dell'Apocalisse che in coro gridano: "Fino a quando?". La redenzione è risposta alle infinite grida che salgono da sempre e in ogni momento dalla faccia della terra, comprese quelle del Cristo sul Calvario.

Come ha affermato in un suo folgorante pensiero Angelo Silesio: "L'amore trascina Dio nella morte", nella condivisione massima col destino dell'uomo caduto. Ma il Dio che si rende impotente per amore esprime forse la massima tra le potenze. Nel Crocifisso noi leggiamo il dolore e l'impotenza di Dio, ma un dolore e un'impotenza che rimandano all'impossibile che soltanto a Dio è possibile, al regno di Dio e alla sua giustizia, alla risurrezione dei morti. È infinita la potenza di chi crea cieli e terra, ma forse ancor più grande è quella di un Dio che, dopo essere sceso tanto in basso fino a morire, riesce a vincere la morte, ad aprire quella breccia attraverso la quale anche noi potremo un giorno uscire finalmente liberati e per sempre, in cieli nuovi e terra nuova, senza più morte, né lamento né affanno perché le cose di prima sono passate.

Mai potenza ha forse raggiunto il potere di rinunciare al proprio potere per poi riprenderselo di nuovo, alla fine, portando con sé gli ultimi, come fa il pastore che torna su dal dirupo con in spalla la pecorella sanguinante e ferita.

Due icone richiamano con forza quella del Crocifisso che riscatta e redime: la prima che troviamo nei vangeli e che racconta del Signore che nel suo regno ci servirà a tavola e che asciugherà le lacrime dai nostri occhi; e la seconda, annunciata nel libro dell'Apocalisse, in cui si intravede un Agnello che regna ma che reca i segni dell'immolazione. Come a Tommaso, il Risorto ci dirà: toccate le mie ferite, infilateci pure dentro il vostro dito (impressionante il dito che entra nella piaga nel dipinto di Caravaggio!), e sappiate a quale prezzo ho potuto offrirvi la salvezza della vostra carne. E questo altro non è che onnipot-



tenza dell'amore, come ben sapeva Kierkegaard.

Nessuno, neppure Dio, potrà far sì che il male patito non sia più. Nel regno di Dio non potranno essere ricompensate le sofferenze come niente fosse, le ferite restano, le lacrime sono ancora da asciugare, pezzi d'umanità saranno andati per sempre perduti.

È vero, nel regno di Dio ci sarà infinitamente più gioia che in Eden, e questo perché soltanto il dolore patito attraverso le vie della libertà e dell'amore ha potuto rendere preziosa la consolazione del regno, la gioia di ritrovare la vita dopo averla perduta, la commozione di vedere il Signore dei mondi che asciuga le lacrime e serve a tavola le sue creature, con l'umiltà di chi ha qualche cosa da farsi perdonare, un po' come tante volte capita a noi padri quando dobbiamo farci perdonare qualcosa dai nostri figli che vediamo soffrire. Questo, non altro, del resto, insegna la parabola del figliol prodigo.

Ma diciamo questo mordendoci le labbra, non con l'ingenuità di chi cerca a ogni costo il lieto fine. Se al pastore che vorrebbe salvare la sua pecora perduta, quella che ha cercato per mari e per monti, quella per cui avrebbe dato la vita, non resta che il brandello d'orecchia, perché il resto l'ha inghiottito la belva feroce, non si potrà saltare con spensierata allegria. La gioia sarà invece quella semplice, contenuta e tuttavia dolcissima come nessun'altra, che si ha dopo lo scampato pericolo: Dio asciugherà le lacrime del nostro pianto. E, forse, anche a noi toccherà di asciugare lacrime nel volto del Signore.

Nel regno di Dio porteremo anche il nostro dolore, così come porteremo il nostro amore, perché amore è condividere la pena con chi soffre. Quella è *agape* senza fine. La gioia indicibile del regno è quella della consolazione, perciò deve essere vissuta nella memoria di ciò che si è patito, ingiustamente patito: il Cristo, come Giobbe, non avrebbe mai voluto soffrire. Le cicatrici del dolore resteranno, indelebili, in eterno.

Di fronte al mistero del dolore, nostro e di Dio, ci si può porre soltanto con timore e tremore, facendo silenzio ad un certo punto, come se fossimo ai piedi della croce col Crocifisso che sanguina e grida. “Anche se è vero che la malattia e la morte possono ‘servire’ *a posteriori* - diceva il mio carissimo amico Quinzio - concepirle *a priori* come qualcosa che deve ‘servire’ è una bestemmia. Provare una maggiore tenerezza per un bimbo mutilato, non giustifica chi per questo scopo lo mutilasse” (in *Riflessioni sul libro di Giobbe*).

Daniele Garota



L'autore, filosofo, affronta il tema del dolore, considerato come cura che soffoca o come cura che “spacca il cuore”: “Il dolore di Giobbe, è la cura che libera, perché Giobbe nella sua cura, lungi dal cadere nella situazione di angustia che impedisce di parlare (...) chiede l'impossibile: vedere Dio, discutere con lui”.

La “cura” e la lieta novella

Cercherò di affrontare il tema secondo un'angolatura filosofica e con attenzione al pensiero contemporaneo.

Alcuni grandi autori della nostra tradizione culturale, letteraria e filosofica, usano spesso il termine latino di *cura*, che rende in modo più profondo il significato di dolore, che può essere anche semplicemente fisico. Ma *cura* è quel dolore che è affanno, preoccupazione, che riguarda soprattutto lo spirito, nei confronti di un problema o di un conflitto irrisolvibile, che si può anche tramutare in dolore fisico, ma che non si esaurisce in esso.

Questa dimensione di *cura* è propria del nostro esserci, è indisciungibile dal nostro esserci, è l'*invitta cura*, cioè invincibile, di Leopardi, la pallida *cura* che “ci sugge il petto”. Possiamo superare, guarire da un dolore, ma non possiamo guarire dalla *cura*. È lo stesso timbro che ritroviamo in poeti latini come Virgilio. Addirittura c'è un passo nell'*Eneide* in cui il poeta vede le anime dei trapassati affannarsi, “avere *cura*”, e dice: “Neppure da morti abbandonano la *cura*, neppure da morti sono in pace, e si affannano”. In un'altra pagina, meravigliosa, della discesa agli inferi di Enea, Virgilio parla del grande mito delle anime che riprecipitano a terra, secondo il ciclo che Virgilio immagina in base ad una lunga tradizione che risale a Platone, e prima ancora. Quindi neppure da morti siamo in pace.

Nella stessa tradizione cristiana vi sono alcuni che anche in morte soffrono e hanno *cura* eternamente. Le stesse pene infernali di Dante non sono tanto corporali, ma sono proprio pene spirituali; il contrappasso è infatti la pena che fa ricordare all'anima, continuamente, il suo peccato. Questa è la quintessenza della pena, mentre i beati vivono la dimensione opposta alla *cura*, la gioia, che è comunque tutta particolare per la visione cristiana e per Dante. Non si tratta di una pace come semplice quiete, serenità, perché anche le anime dei beati dialogano, si relazionano e, in qualche modo, attendono, sperano, quindi hanno anch'esse *cura*, perché le anime, per la teologia cristiana, anche quelle dei beati, aspettano il giudizio finale, attendono anch'esse il compimento della creazione, quindi sperano, e la speranza, da un punto di vista filosofico, è anch'essa *cura*.

La speranza è *cura*. È infatti difficile sperare senza affanno, è difficile attendere quieti, in semplice e perfetta serenità: se aspetti qualcosa, se speri qualcosa, è chiaro che hai ancora *cura*, non sei *sine cura*. Non è dato all'uomo essere *securus*, come colui che non ha *cura*. Vivere in affanno e patire questo affanno è essenziale all'esserci. Tutta la nostra tradizione culturale, tutto il nostro codi-



“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

ce, in qualche modo, ripete questo, ripete che la *cura* è essenziale all’esserci. Però si aggiunge che possiamo pensare in due modi questa *cura*: può diventare così forte, così potente da soffocarci; può insomma essere angustia.

Il termine latino *angustia* significa esattamente questo: soffocare. La *cura* può trasformarsi in disperazione soffocante, che impedisce addirittura la parola. Allora la *pallida cura* leopardiana diventa una “*negra cura*”, uno stato che impedisce addirittura di parlare. C’è un verso bellissimo di Hölderlin in cui la *cura* giunge al punto di impedire la parola, diventa la nemica della parola, può trasformarsi appunto in angoscia (angoscia ha la stessa radice di *angustia*). L’angoscia è la *cura* giunta al punto di non permetterci neppure di parlare. Viceversa, la condizione della *cura* è stata pensata anche all’opposto, come ciò che spalanca l’anima, la spacca e lungi dal farla tacere, la fa gridare, la fa parlare con grande voce.

Il termine evangelico che indica “*misericordia*” (termine sbiaditissimo per noi, che non significa ormai quasi niente) nel testo greco indica esattamente questo. Quando si legge che Gesù sentì misericordia, indica letteralmente: “gli si spacca il cuore”. Il cuore gli si spacca di fronte alla sofferenza che incontra, e allora non si ha la condizione di prima, il silenzio e l’angustia che soffoca, ma l’opposto: il grande grido, come quello che Gesù emette sulla croce, nel culmine del patire, della sofferenza, della *cura*. Ciò che lo fa massimamente soffrire è il “mio Dio, mi hai abbandonato?”. Quella è la *cura* di Gesù sulla croce, e in quel momento il cuore gli si spacca, ed emette il grido.

Dunque dalla stessa condizione di *cura*, di profonda *cura*, è come se si aprisse un bivio: da un lato la *cura* che soffoca e impedisce anche di emettere una voce, dall’altro, all’opposto, la *cura* che ti spalanca l’animo, che ti apre l’anima e ti fa gridare, ti fa parlare ad alta voce.

A cominciare da Paolo, parte tutta una considerazione teologica e filosofica sull’angustia, indicata chiarissimamente all’inizio della Lettera ai Romani come la condizione *sine qua non* per giungere alla testimonianza di fede. Si salta nella dimensione di fede perché si è giunti a una situazione di angosciata disperazione nei confronti di tutte le altre possibilità mondane, che sono crollate, e si vive in una situazione di angoscia, di angustia: è da lì che ci si alza e si salta in una dimensione di fede. Si crede in ciò che non si vede, e la fede è il fondamento della speranza. Senza di questo, avrebbero ragione i greci, i filosofi, i pagani: la speranza sarebbe vana!

Per la grande tradizione filosofica classica, la speranza è propria dell’ignorante, di colui che non sa e si deve accontentare della speranza. Per questo, Paolo dice che hanno ragione loro e che le speranze sono vane se non sono fondate sulla fede. Ma la fede, il salto in questa dimensione, è possibile soltanto per coloro che hanno esaurito ogni speranza nel mondano, di potersi realizzare attraverso strumenti che appartengono a questo mondo. Quindi soltanto



“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

attraverso questo patire l’inutilizzabilità di ogni dimensione mondana, possiamo aprirci: ecco, il tuo cuore si spacca, ti apri, e dici “no” e, nonostante tutto, credi. È il credo *quia absurdum*, dal punto di vista di tutto ciò che è utilizzabile e a portata di mano del mondano.

Il dolore viene considerato secondo due prospettive opposte: la *cura* che soffoca, e la *cura* che ti spacca il cuore e ti fa saltare in una dimensione diversa. Per Paolo, soltanto con questo movimento ha senso l’atto di fede, conseguente al perfetto svuotarsi di ogni fiducia nel mondano. È radicalmente così all’inizio della Lettera ai Romani e non c’è modo di edulcorare i discorsi.

Quindi abbiamo, in questa seconda dimensione, una *cura* che distacca, spaesa radicalmente da ogni speranza umana, troppo umana, che, lungi dall’assicurare, inquieta, distacca da ogni idea di potersi assicurare a qualche fondamento mondano, porta alla rinuncia di ogni *securitas*, percorrendo fino in fondo il cammino della *cura*, perché soltanto in fondo a questo percorso è possibile, se Dio vuole, poter saltare nella dimensione di fede e, sulla fede, ricostruire la speranza.

Questo dolore è quello di Giobbe, questa è la *cura* che libera, perché Giobbe nella sua *cura*, lungi dal cadere nella situazione di angustia che impedisce di parlare, parla, eccome, anzi chiede l’impossibile. La sua parola è una parola talmente potente che sfiora la prepotenza di chiedere l’impossibile: vedere Dio, discutere con Lui. Vuole non soltanto vederlo - attenzione! - ma discutere con Lui faccia a faccia, *en parresia*, si direbbe in linguaggio evangelico, francamente, da uomo libero: “Che venga qui e discuta con me”.

Giobbe non si ritiene innocente, non è lì a dire: “Adesso voglio presentarmi a Dio per difendermi, per dire: ma come, sono stato così buono, eccetera, eccetera...”. Anzi, Giobbe lo dice letteralmente: “Vi ho forse detto che sono innocente? Voi amici miei (“onerosi amici”, come li chiamerà Lutero, questi noiosi amici), voi non avete capito niente, io non sto qui a dire che sono innocente, né voglio difendermi e neppure voglio stabilire se Dio è giusto o ingiusto; voglio semplicemente discuterne con Lui”. Questa è la pretesa di Giobbe, che nasce dalla situazione di radicale angoscia e di *cura* radicale.

Quindi in questo grande libro (certamente uno dei libri più potenti di tutta la Bibbia) va a picco, direi fin dall’inizio, ogni pretesa di teodicea, cioè di quel discorso che vuole difendere Dio come se noi potessimo essere suoi avvocati. Come a dire: “Guardate, sembra ingiusto ma invece è giusto, è sicuramente giusto e adesso noi, che siamo i suoi avvocati, ve lo spieghiamo”. Il libro di Giobbe è il libro che radicalmente fin dall’inizio distrugge, a mio avviso, ogni possibilità di teodicea, quella teodicea che percorre la tradizione teologica cristiana e anche islamica. Ma la teodicea cristiana, in particolare, perché è stata quella più influenzata successivamente dal pensiero filosofico, è, a mio modestissimo avviso, pura bestemmia da un punto di vista teologico cristiano



e, dal punto di vista filosofico, pura insensatezza.

Detto ciò, grandi teologi, grandi filosofi hanno dovuto - adesso cercheremo di vedere perché - confrontarsi con questo tema, perché fa parte della nostra *cura*, della nostra angoscia questo chiedersi: “Ma come la mettiamo con la giustizia di Dio?”. Certamente Giobbe esclude radicalmente ogni prospettiva di teodicea, che è ogni possibilità di giustificare Dio e il dolore. Il ragionamento paolino, e poi luterano, è il seguente: solo Dio giustifica, e ogni pretesa umana di giustificarlo è una inversione di termini assolutamente blasfema. Ma il tema fondamentale di Giobbe non è, dal mio punto di vista, tanto questo, quanto il fatto che il suo dolore lo libera da questa interrogazione radicale: “Io ho sempre creduto, io ho sempre amato Dio - così dice Giobbe - non ho mai dubitato di Dio”. Giobbe giunto a quel punto di *cura*, di angoscia vuole semplicemente vederlo, vuole affrontarlo.

Questo tema dell'affrontamento dell'uomo con Dio è un tema secondo me centrale nel primo Patto, nel linguaggio biblico. Pensiamo al drammaticissimo dialogo del Signore con Abramo di fronte a Sodoma e Gomorra: “... ma se ne trovi 20, ma se ne trovi 10, ma se ne trovi uno...”. Ci sono dei passi della Bibbia in cui Dio addirittura si rivolge al suo profeta dicendo: “Discutiamo un po' assieme”. Questi aspetti, da un punto di vista filosofico, potrebbero essere addirittura tacciati di antropofomorfismo - altro che Dio ignoto, invisibile, nascosto. È ignoto, invisibile, nascosto perché questo suo mostrarsi, questo suo rivelarsi è assolutamente misterioso, ma ciò che è veramente misterioso è questo assoluto, pieno rivelarsi di un Dio che si dice unico e assoluto.

Questo è lo scandalo per la filosofia, questo è lo scandalo per gli ateniesi che parlano con Paolo nell'aeropago, come è detto negli Atti: “Ma se mi dici che è Uno, allora vuoi che noi non sappiamo del Dio Uno? Ma il Dio Uno è l'*unum* assolutamente trascendente ogni possibile determinazione di essenza, e noi filosofi lo conosciamo benissimo l'*unum*: è l'*agatòn* di Platone, è l'*en* di Plotino; cosa ci vieni a raccontare? Ma ci vieni a dire che l'*unum* assolutamente trascendente è questo Signore qui che si rivela con tale prepotenza e con tale concretezza? Ma tu dici qualcosa di perfettamente paradossale, dici qualcosa di perfettamente illogico!”. Ebbene sì! Qualcosa di perfettamente illogico, un *lògos* perfettamente illogico, e non c'è assolutamente modo di sanare la contraddizione.

L'atto di fede è patire, sopportare, *tollere* la contraddizione. Come si fa ancora a tradurre - ai miei amici sacerdoti lo chiedo sempre - quel *tollit peccata mundi* come “toglie”, spazza via? *Tollere* vuol dire invece: Cristo sopporta i peccati del mondo, li *porta su di sé*; non è che li cancelli, li faccia sparire, con una pulizia generale, ma è capace di portarli su di sé, di portarne la sofferenza. Perché quella è la sofferenza per eccellenza, di cui non è immaginabile una maggiore, una morte più turpe. Lui è capace di portare in sé tutte le contrad-



“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

dizioni, le lacerazioni, le sofferenze; è capace di contenerle in sé e di portarle su di sé, di farle sue. Questo significa quel *tollit*.

Ecco, il grande libro di Giobbe è certamente al centro di questo discorso e mostra, in una chiave di interpretazione filosofica, appunto questo: la *cura*, il dolore per eccellenza libera e apre a questa straordinaria pretesa del nostro esserci, del vedere Dio, toccarlo, dell'arrivare all'ultimo. Questo mostra Giobbe: mostra come l'essenza della nostra *cura*, del nostro essere in *cura*, consista nel fatto che noi non possiamo essere in quiete, non potremo mai gioire, non potremo mai essere felici, se non riusciamo a vedere l'ultimo, a toccare l'ultimo: noi siamo insopprimibilmente spinti all'ultimo e fintantoché non ci comparirà saremo “in *cura*”: è questo lo straordinario realismo anche della parola biblica.

Ora, nel pensiero contemporaneo, questi paradigmi sono stati duramente interrogati, non negati, ma interrogati secondo una prospettiva che finora non abbiamo individuato con chiarezza. Cerchiamo di esprimerla anche qui, ricorrendo a testi rivelatori perché questi discorsi nel nostro codice (per usare sempre questa espressione) vengono a raffigurarsi o, per meglio dire, a incarnarsi in autori o testi assolutamente fondamentali e rivelatori. Possono essere testi religiosi che i credenti ritengono testi rivelati, parola di Dio, o possono essere testi che naturalmente non sono rivelazione o che non vengono considerati tali, ma che, dalla mia ottica (io credo anche correttamente), possono essere usati all'interno del medesimo contesto.

In questo caso, il testo rivelatore di un modo diverso di affrontare il problema del dolore è quello - non c'è alcun dubbio - di Dostoevskij e, in particolare, ne *I fratelli Karamazov* è il grande discorso di Ivan, che sfida e provoca Alësa, con un discorso che non è assolutamente quello di un ateo. Egli non è assolutamente interessato a tentare di dimostrare (questo fa l'ateo) che Dio non c'è; ma provoca Alësa, la cui passione per la religiosità, la spiritualità, e il cui amore per Dio sono troppo immaturi agli occhi di Ivan, essendo il fratello ancora troppo giovane. Invece Ivan ha duramente sofferto, ha patito, ed è giunto alla conclusione, che Dio deve essere accusato.

Giobbe non era mai giunto a un'espressione così cruda, ma si poteva anche pensare che in questo suo volere vederlo e toccarlo ci fosse anche la volontà di tirarlo in ballo, di chiedergli ragione. Ragione di che? Ivan esplicita questa dimensione che quasi rimane nascosta nella figura di Giobbe: “Voglio parlare di Lui a Lui!”. Ivan non è ateo, non fa alcuna professione di ateismo per accusarlo di ingiustizia. Ma perché Dio è ingiusto? Perché appunto il mondo è dolore, ma Ivan non dice più - ormai la stagione delle teodicee è completamente tramontata - che Egli è ingiusto, perché appunto chiede o chiederebbe al credente Alësa di giustificarlo. Non è più una richiesta, un'accusa volta a dimostrare l'infondatezza di ogni teodicea (che tra l'altro nella spiritualità



rusa non era mai stata neanche uno stile di pensiero granché frequentato). Non è questo il punto di Ivan. Il punto è diretto ed esplicito: la presenza, la pervasività del dolore, mette in stato d'accusa Dio, non in quanto dolore-sofferenza, che è semplicemente, o che può apparire, semplicemente un tratto del nostro esserci.

Attenzione, è questo il passaggio fondamentale su cui il pensiero contemporaneo si sofferma, perché se fosse semplicemente questo, in qualche modo ci sarebbe anche la possibilità di rimettere in circolazione il discorso della teodicea insuperabilmente composta da San Tommaso, quando spietatamente (come tutti i grandi!) afferma: *si malum est Deus est*, proprio perché vi è il male vi è Dio. Nell'ambito di un discorso di impostazione classica il male è ridotto essenzialmente a contraddizione; il mondo è molteplicità di enti, e là dove vi è molteplicità, necessariamente un ente può essere male all'altro. Perché vi sia armonia, perché vi sia cosmo è necessario vi sia molteplicità, ma là dove vi è molteplicità di determinazioni è implicita la possibilità o anzi la necessità del male, che quindi è tutto relativo, essenzialmente mancanza di bene. È assenza di bene perché questo mondo non è appunto paradiso.

Pensare all'assenza radicale di male è possibile soltanto escatologicamente. Quindi il discorso di Ivan, se fosse soltanto quello di dire: “Dio è ingiusto perché vi è questo, quel male”, la teodicea potrebbe avere ancora ragione di essere. Il discorso di Ivan invece è un altro, vale a dire che è per un altro motivo che accusa d'ingiustizia Dio: è per il fatto che questa Tua creatura, Signore, che avresti fatto a Tua immagine, è capace di portare sofferenza. È questo il punto a cui devi in qualche modo rispondere, non al fatto che siamo in tanti, che inevitabilmente c'è il leone e c'è la gazzella, e il leone mangia la gazzella. Sono le solite storielle, e quindi che per la gazzella il leone è male, per il leone è male l'uomo e noi siamo molti e quindi ci contraddiciamo. No, il fatto è che questa tua creatura, che tu dici a tua immagine, è l'unica capace di portare consapevolmente sofferenza e, addirittura, sofferenza inutile, come mostrano tutti gli aneddoti atroci che racconta Ivan ad Alès per traumatizzarlo, per scioccarlo; esempi dell'uomo che porta sofferenze inutili, unico degli animali e l'unico degli enti che si dice a immagine di Dio. Ma qual è lo scopo per cui quel soldato appunto sgozza quella bambina, qual è l'utile che si riprometteva quel soldato? È forse un gesto necessario a far vincere la guerra? E tutti gli esempi che Ivan porta sono esempi in cui questo ente che è l'uomo è capace di portare dolore inutile.

Questo è il grande scandalo, per dirlo in senso evangelico, che affligge il pensiero contemporaneo e che già risuonava in Leopardi, in qualche modo il nostro più grande pensatore, oltre che poeta. In una pagina straordinaria dello *Zibaldone*, in cui lui descrive l'immagine di un meraviglioso giardino, sottolinea: “Certo, vuoi che non mi meravigli, vuoi che possa non pensare a uno



“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

straordinario Fattore quando vedo non solo il cosmo, ma addirittura il mio giardino, quando vedo come crescono i fiori, le erbe, eccetera...; quest'ordine naturale vuoi che non possa non sollevare in me l'idea di un Dio Fattore, di una magia straordinaria; ma è una meraviglia che non avrà mai la mia lode, perché quando vedo da vicino il mio giardino, vedo che è atroce, vedo che è un inferno, che è una lotta di ogni ente contro ogni altro che lo fa vivere. Una meraviglia? Ma perché mai dovrei lodarla? Tutti soffrono in quei 10 metri di terra, tutti gli enti soffrono, lottano per vivere, lottano per sopravvivere, sono in *cura* tutti, e perché dovrei lodare questa meraviglia del giardino?”.

Più radicalmente - ma già implicitamente anche nel nostro Leopardi - in tutto il filone, diciamo così, “scettico” (non nel senso banale del termine) che si interroga, che pretende di interrogarsi fino a farsi male, questo tema, abbandonata la stagione delle teodicee, ricorre costantemente, più radicalmente di tutti in Dostoevskij, e poi in tutti i suoi allievi ed epigoni che continuano fino ai giorni nostri.

Dobbiamo scavare appunto in questa vera domanda, che assilla il pensiero contemporaneo: “Perché siamo capaci di procurare sofferenza inutile?”. Il Signore creando crea gratuitamente, non per necessità perché, se fosse necessitato, non potrebbe più essere pensato come sommo. Il Primo non può essere necessitato da nessuno anteriore a Lui, da nessuna necessità anteriore, neppure dalla necessità dei filosofi: le idee, le forme eterne, universali, necessarie... Se è il Primo, prima di Lui non vi possono essere neanche le idee, se no diventa il demiurgo di Platone. Allora, se il Primo crea il mondo gratuitamente, per amore, se si vuole, ma comunque senza alcuna necessità, è dunque capace di perfetta gratuità. Ma la gratuità ha due facce, ed è questo il suo *tremendum*. Può essere capacità perfetta di dono gratuito, come quello che la teologia immagina essere la creazione divina. Oppure gratuità è anche quella del soldato di Dostoevskij, che fa il male altrettanto gratuitamente, diabolicamente opposto. Ecco di nuovo la contraddizione.

Nella tradizione ebraica come nell'Islam, la prima ribellione è quella del primo angelo, l'accusatore, che vuole dividere l'uomo da Dio comprendendo che nell'uomo, immagine di Dio, la gratuità si sdoppia: dono e delitto gratuito. Si ha un diabolico rovesciamento. È l'interrogativo drammatico: “Perché ci hai voluto a tua immagine?”. Leopardi dice che, allora, sarebbe meglio il niente. “Meglio non essere mai nati” - dice Giobbe. È questa la radice religiosa del nichilismo, che non è ateismo. È questa la domanda sospesa anche nella grande teologia.

Il dolore è immanente all'esserci, ma le grandi religioni si ribellano al dramma. I padri orientali parlano di *risus paschalis*: è la lieta novella. Quando S. Francesco imita Cristo non segue l'ascetismo pagano, ma diventa giullare di Dio tra le genti. Soffrendo chiama alla gioia, come fa Dio che soffre. Dio patisce



anche nel primo Patto, ma è in Cristo che si ha un radicale patimento. Nel Vangelo abbiamo il Dio unico che patisce fino alla morte, a quella più turpe per un uomo per mano dell'uomo. Dio è Onnipotente perché si svuota nella morte. È l'annuncio più terribile: Dio è mortale. Ma nello stesso tempo, la morte può essere vinta, non è più prepotenza, se Dio lotta con la morte, che non è più la necessità perché deve fare i conti con Dio stesso, un Dio che muore. La morte quindi ha a che fare con Dio e può essere vinta. La lieta novella destinata alle persone è fondata sul più tragico annuncio: Dio muore davvero. È una tragica dialettica: non solo la fine è tragica, ma lo è il percorso, che attraversa realmente lo spazio della morte.

Il fondamento della lieta novella, impossibile dal punto di vista filosofico, è che - speranza e inquietudine - Dio muore. La morte cambia così natura: è possibile la speranza, possiamo vivere nel dolore ma contro il dolore, ridere piangendo.

Massimo Cacciari



Un Rosario - MCMXV, 1915

L'autore, docente di filosofia presso l'Università di Milano, ribadisce la ingiustificabilità del dolore in un contesto non cristiano: "Se si considera il dolore di Giobbe dal punto di vista dell'esperienza umana del dolore, il senza ragione resta; nel contesto biblico, invece, il problema della giustizia associa l'esperienza del dolore ad una ragione".

Un Giobbe laico

D. Nella tua ricerca e nella tua esperienza di studioso che significato dai alla lettura di Giobbe?

R. La figura di Giobbe è una figura che ha un taglio, un significato di universalità, perché è una delle rappresentazioni più alte della sofferenza umana. Tutti gli uomini soffrono e anche se non soffrono vedono soffrire e quindi temono di poter soffrire: la raffigurazione del dolore tocca il cuore, il centro dell'esistenza e del suo rischio, della sua esposizione alla morte. Da questo punto di vista, la figura di Giobbe attrae e porta alla meditazione, perché fa riflettere su questo grumo pesante dell'esistenza che è la sofferenza.

Evidentemente, nel contesto biblico, il significato di Giobbe non è eminentemente questo. Parte da qui, ma non è questo, perché nella Bibbia il problema fondamentale è il problema della giustizia, e cioè il rapporto che corre tra la sofferenza come punizione di una colpa e la condizione di Giobbe che, come dice lui, è sempre stato osservante della legge. E allora l'elemento centrale del libro di Giobbe è il classico problema della retribuzione: i giusti soffrono, i cattivi prosperano. Quindi il contesto entro cui l'esperienza del dolore di Giobbe si configura è il problema della giustizia, in questo caso della giustizia di Dio, la fedeltà alla sua alleanza, al suo patto. Già qui c'è una differenza nel modo in cui si può leggere Giobbe al di fuori della cornice biblica e dentro la cornice biblica.

C'è un elemento comune tra i due aspetti, tra i due tagli, perché il dolore si presenta in ambedue i casi come ingiustificato, nel senso che l'uomo è colpito dalla sofferenza senza ragione. Se si considera il dolore di Giobbe dal punto di vista dell'esperienza umana del dolore, il senza ragione resta; nel contesto biblico, invece, il problema della giustizia associa l'esperienza del dolore ad una ragione; in qualche modo, lo scrittore biblico cerca di spiegarlo, e la crisi di Giobbe è data dal fatto che il suo comportamento non lo spiega, perché lui è stato conforme alla legge. Il dolore è un evento che colpisce l'uomo senza ragione e l'uomo, evidentemente, se ne chiede una ragione.

In un contesto non cristiano antico, classico, greco ma anche in un contesto laico contemporaneo, il problema fondamentale non è tanto quello di giustificare la sofferenza, quanto quello di affrontare la sofferenza. Questi sono i due aspetti completamente diversi. Se la sofferenza è un qualcosa che attiene alla natura, perché come si nasce così si muore, allora il problema dell'uomo non è tanto di trovare una ragione, ma di trovare una soluzione, un'uscita, per quanto gli è possibile. Mentre, nel contesto biblico, siccome la sofferenza si lega



"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

alla bontà di Dio, alla giustizia e alla sua promessa, il problema si raddoppia: infatti da un lato, la sofferenza va giustificata e, dall'altro, va giustificato Dio stesso. Perché, com'è possibile che la bontà divina possa permettere il dolore e soprattutto il dolore innocente? Ecco che c'è una divaricazione tra il modo di considerare il dolore che ho io che lo vivo come qualcosa di crudele ma di assolutamente naturale - e quindi da affrontare, ma non da giustificare - e invece il contesto biblico che, relazionando l'esperienza del dolore alla bontà di Dio, ha un problema: giustificare il dolore e nel contempo giustificare Dio. Il vero dramma di Giobbe è questo secondo, che chi evidentemente non crede in alcun Dio non ha.

D. Sembra che, secondo Giobbe, il dolore sia la via per incontrare/vedere Dio. La conclusione della narrazione biblica sta nel passo in cui Giobbe esclama: "Prima ti conoscevo per sentito dire e ora ti ho visto con i miei occhi!". Esistono altre possibili strade per affrontare il tema del dolore? E come reagisce un laico a questa risposta che appare nella Bibbia?

R. Che il dolore sia una via per vedere Dio bisogna prenderlo in termini relativi, nel senso che non è una via necessaria, è una delle vie attraverso cui si perviene a Dio. Ci sono altre modalità per pervenire a Dio, ci sono altre modalità attraverso cui Dio si offre all'uomo. La via del dolore è una via particolarmente significativa per le ragioni che abbiamo detto, che è una via pesante.

Ma siccome il dolore attraversa, bene o male, la vita degli uomini e la mette alla prova, allora, da questo punto di vista, il dolore non solo è una via per arrivare a Dio, ma soprattutto è una via che problematizza Dio. A partire dal dolore si sviluppa tutto il tema della teodicea: perché c'è il male? (*unde malum?*) e, soprattutto, perché l'innocente soffre? Lì è il massimo dello scandalo. Allora la bontà di Dio viene problematizzata dal dolore.

Mettiamola in termini anche più congruenti, più spiegabili: ammettiamo pure che il dolore l'uomo se lo meriti, saremmo di fronte a un Dio certamente vendicativo e allora, anche se il dolore fosse giustificato, il fatto che Dio fa soffrire lo immetterebbe, in qualche modo, nel circuito del male, perché mentre è concepibile un Dio giusto, non lo è un Dio vendicativo. Fin quando la cosa è spiegabile, bene, ma se non è spiegabile si problematizza Dio.

In Giobbe accade qualcosa di singolare dentro l'esperienza biblica di Dio. Dire il dolore problematizzando Dio esige un diverso modo di esperirlo e di concepirlo: non lo si può più concepire solamente in termini di giustizia, perché se così fosse questo Dio si sfalda, crolla. Bisogna allora concepirlo in termini di mistero. Per ciò Giobbe alla fine non chiede le ragioni della sofferenza ("affidati al Signore e poi vedrai"). Da questo punto di vista, il discorso è: "Io non te la tolgo la sofferenza, sappi soffrire, ma sappi che essa, nei miei disegni, ha un senso". Questo, ovviamente, non toglie il dolore, ma permette



“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

all'uomo di viverlo nella speranza e nell'affidamento.

A questo punto, l'esperienza di Dio cambia: Dio non si presenta più nella forma del Dio della giustizia, ma nella forma abissale del Dio del mistero, così diventa possibile che il dolore, per quanto non spiegato, resti sostenibile. E infatti quel Dio potente che si mostra non è la potenza che vuole schiacciare Giobbe, ma è la potenza che si annuncia a Giobbe come del tutto inafferrabile da lui.

Qui si formula un tema molto importante: il tema escatologico della redenzione. Da questo punto di vista, per molti versi, la figura di Cristo riprende, rimodella la figura di Giobbe: la croce e il grido, ma anche l'affidamento che si esprime nell'invocazione: “Padre, nelle tue mani affido il mio spirito”, nel riconoscimento di una dimensione insondabile, misteriosa di Dio.

Questa dimensione, evidentemente, chi non crede non ce l'ha e deve esperire il dolore in un'altra forma partendo da ulteriore consapevolezza - e questo è un altro aspetto del mio ragionamento: il dolore, per molti versi, se blocca una via, non è detto che le chiuda tutte; e usando una formula, che era di Leopardi, ma che era già anche dei Greci, il dolore può essere uno stimolante della vita, può invitare l'uomo allo sforzo per vincere. Addirittura la stessa felicità da Nietzsche è divenuta la gloria della vittoria e la capacità di superare l'ostacolo, quindi il dolore può stimolare, per molti aspetti, la nostra capacità d'impresa, di sviluppo. È chiaro che se il dolore è intenso, distruttivo, se il dolore è coattivo, si manifesta in tutta la sua crudeltà, di conseguenza non è suscettibile di riscatto e, da questo punto di vista, l'esperienza umana del dolore si configura nelle modalità con cui gli uomini, di volta in volta, patiscono e reggono le forme del dolore in base alla sua sopportabilità.

Ecco, da qui, in questo modello, si sviluppa una direzione eroica, centrata sul fatto che noi siamo unità e la vita vuole eternamente se stessa. In fondo noi non ci pieghiamo al dolore, perché ci piace stare al mondo.

In tanti lavori io ho detto che il dolore può essere più frequente della felicità, ma la felicità è più originaria, e non è tanto l'attimo o il sentimento di espansione in cui, di volta in volta, ci può capitare di trovarci, certo è anche questo, ma felicità è soprattutto la vita che vuole se stessa.

Se noi analizziamo un termine come speranza vediamo che *elpis* (in greco), attraverso una mutazione fonetica diventa in latino *voluptas*, voluttà, quindi la speranza si radica sostanzialmente nella voglia di vivere, che è la ragione per cui noi affrontiamo e superiamo il dolore e che poi alla nostra voglia di vivere corrisponde una relazione umana che ci dà la vita nel senso che un altro ci dice: “Guarda che se non vivi tu, non vivo neanche io”. E così ognuno di noi può trovare le ragioni del vivere. Allora nella corrispondenza con gli altri ci può essere una ragione tutta mondana di amare, nonostante tutto, la terra, perché non dobbiamo dimenticare che noi siamo relazione, siamo esseri relazionali e la relazione non è soltanto con l'Altro, ma è soprattutto con gli altri o con la



prossimità.

D. Tu fai una distinzione tra il dolore che può essere elaborato, anche perché c'è una relazione, e il dolore che è talmente crudele da non riuscire ad essere gestito. Mentre per ognuno è possibile gestire il proprio dolore, di fronte al dolore di un innocente, di un bambino, ad esempio, non ho più la speranza, non ho più una relazione che mi mantiene in vita. Finché si tratta di gestire il proprio dolore, allora è possibile recuperare le energie, superare il dolore in nome di un figlio, un amico, eccetera, ma, tornando al tema di Dostoevskij, la madre di fronte alla violenza fatta alla figlia dice: "Non ho più ragioni di vivere e di sperare".

R. Evidentemente questa dimensione del dolore la si può considerare sia come dolore fisico che come dolore morale, poiché noi possiamo patire un dolore, anche atroce, quando ci scopriamo impotenti dinanzi al dolore dell'altro. Se la vita è relazione, c'è qualcuno che soffre per il nostro dolore e ci offre, per quanto possibile a lui, opportunità di vita attraverso il rafforzamento dei legami, ma questo può accadere anche in relazione al dolore degli altri, il dolore di un figlio, di un amico. È un amore che vive in prima persona l'altro, ma io ho amore per l'altro e, evidentemente, questo dolore consuma anche me; se muore qualcuno che io amo - questo mi è capitato di dirlo varie volte - è un pezzo intero della mia vita che se ne va con lui, una parte di me muore assieme a lui.

Ecco, da questo punto di vista, basti pensare quanto si dice nella tradizione giudaica che il dolore più grande, uno tra i dolori più atroci che gli uomini possano patire è veder morire i propri figli, sopravvivere ai propri figli, avere cioè l'esperienza totale della perdita. Questo è un tema centrale in Giobbe. Tra l'altro, è significativo che Giobbe tutto alla fine riguadagni, tranne i figli: si tratta di una ferita che rimane profonda anche nello stesso mito di Giobbe, per dare questa misura dell'irreparabile.

Dunque, la possibilità di dare senso matura, fiorisce, sboccia nella dimensione della relazione universale tra gli uomini: sì, io ho perso, ma da questa perdita posso anche apprendere che tanto ancora, nonostante questo, io posso dare, e proprio perché mi posso trovare di fronte all'irreparabile, a fronte dell'irreparabile non c'è che la radicalità del dono per fare ripartire la vita. E quindi, ad esempio, dalla perdita di un figlio può svilupparsi anche un sentimento di paternità universale.

Questa non è una ipotesi astratta, accade molte volte, quando, per esempio, uomini, persone, famiglie che hanno perso un figlio o un amico, poi fanno una fondazione: se è per malattia sostengono quella malattia, se è sociale, fanno una fondazione sociale di ricupero. Fondamentalmente si cerca di non fare morire quell'amore, generando amore: questo è cristiano, ma direi che è anche un istinto umano di valorizzazione, in qualche modo anche della sofferenza irreparabile.



"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

D. La tua affermazione "non condividere il dolore, ma liberare dal dolore" come la colleghi con quanto hai appena detto?

R. Ecco, il dolore è qualcosa che esige una condivisione, però bisogna vedere che cosa voglia dire condividere, perché condividere il dolore vuol dire, in qualche modo, farsi carico del dolore degli altri, nella forma che indicavo prima, nel senso che in questo atteggiamento c'è una fondamentale dimensione di amore per la vita, per l'altro.

Molte volte, però, la condivisione non è considerata in questa forma radicale: una vita che dona vita e attraverso il dono della vita in qualche modo confuta il potere della morte che di fatto vince, ma non vince per intero la sua battaglia, perché poi la fecondità della vita in qualche modo riesce a procedere, a generare se stessa.

La condivisione pensata e vissuta in questi termini è la vittoria della vita sulla morte.

Ci può essere una dimensione di condivisione che ha caratteristiche più patetiche, più sentimentali, che si manifesta nell'affermare: "Io condivido il dolore nella forma di aiuto". Ma sulla parola "aiuto" già nasce una forte ambiguità. Perché aiuto? Aiuto per sentirmi buono io? Per sentirmi generoso io? Cioè come una funzione, fondamentalmente di autocompiacimento? Una modalità per valorizzarsi?

Spesse volte tante attività di volontariato - e qui non critico, indico soltanto una mossa del comportamento, una intenzione - si muovono dall'idea di fare del bene, di sentirsi buoni, dove al centro resto io: questa è una vera e propria condivisione o è una apparente condivisione? Nel dare aiuto ci dovrebbe essere anche un atteggiamento che, per un lato, tende a dare l'aiuto in un modo incondizionato, per l'altro, in fondo, soffre nel dover prestare soccorso, perché vorrebbe incontrare l'altro non nella sofferenza, ma nella sua felicità. Ecco, questo è il punto: molte volte la sofferenza produce, in chi dà aiuto, il compiacimento della sua opera, mentre dire: "Io ti aiuto, perché l'urgenza della cosa non vuole che questo, ma il mio desiderio di fondo è di condividere con te la gioia", questo è l'elemento grande del condividere. Il condividere, infatti, può essere pensato nella forma dell'aiuto e quindi del compiacimento di sé e non nella liberazione dal dolore comune. Quando si pensa all'aiuto si dovrebbe porre azione di liberazione dell'altro più che cercare apprezzamento per il proprio agire.

D. Oggi, da una parte c'è la rimozione del dolore, dall'altra il prolungamento del dolore nello sforzo continuo di allontanare il più possibile il momento di rottura, la morte. E così, di fronte a una Chiesa che rischia di dare anche a tutto quello che hai detto tu un'interpretazione doloristica, mettendo al centro la sofferenza e non la felicità, c'è una visione laica che, invece, da una parte vuole, con dimensioni tecniche prolungare la vita e quindi spesso il dolore e, dall'altra, propone poi l'eutanasia come



superamento ultimo del dolore stesso.

R. Una peculiarità della cultura occidentale è una dimensione, in senso lato sociale o culturale, del tutto "vitalistica", per la quale il dolore viene rimosso nel senso che la raffigurazione pubblica della società (i *media*) è tutta giovinezza, tutta bellezza, la malattia è associata alla sua curabilità, l'estetica permette agli uomini di farsi ricrescere i capelli, di togliersi le rughe, di non invecchiare mai: una giovinezza eterna, quasi una immortalizzazione che vorrebbe ignorare la morte.

Queste sono le immagini che la società offre, quindi il dolore viene, fondamentalmente rimosso o, se viene enunciato, viene sempre associato alla possibilità della soluzione. Tutte le rubriche che vediamo nei giornali, tutti i modi di usare le informazioni fanno supporre che, attraverso le tecniche, oggi noi possiamo stare meglio. Indubbiamente questo è anche vero: che le tecniche abbiano migliorato le condizioni di vita, è evidente, però non hanno abolito il dolore. Infatti si muore, e si muore anche male. Allora la società non presenta questa menzione della sofferenza, o la presenta sempre sotto il segno della soluzione.

Evidentemente quando poi il dolore esplode in una società che dà aspettative di vita eccellenti, diventa sempre più insostenibile. E quindi si ha una dimensione unilaterale del vivere bene che, sostanzialmente, impedisce all'uomo di poter modulare, calcolare davvero tutto quello che ancora gli è possibile, e allora la peregrinazione della vita molte volte nasce dal fatto che il soggetto non ha valorizzato per intero le possibilità della propria esistenza. Ciò mi costringe a tornare non tanto alla tematica del dolore quanto alla tematica della felicità.

La vita è sostenibile fino a quando l'uomo ha la possibilità di una autovalorizzazione. Per avere la possibilità di una autovalorizzazione l'uomo deve conoscere tutte le sue latenze e quindi, a fronte di qualcosa che lo blocca, può continuare a scoprire delle possibilità per lui e, conseguentemente, anche di relazione con gli altri. Il bene non è qualcosa di estraneo a una modellizzazione sociale che decide ciò che è bene. Per questo molte volte la rinuncia alla vita nasce dal fatto che c'è una ideologia della vita che, lungi dal valorizzare il soggetto, lo impicca a una esteriorità. E così tutto il problema della fine della vita, del vivere bene, dipende da quanto il soggetto riesce ad essere protagonista della morte, del suo ultimo tragitto.

Se la mettiamo in questi termini, l'eutanasia non è in sé un bene o un male, è un'opportunità che deve essere relazionata alla ricchezza della soggettività. Io ritengo che se il soggetto ha una capacità di autovalorizzazione, di per sé tenderà ad allontanare il più possibile da sé la morte; se non ha questa capacità di autovalorizzazione, cercherà di morire il più presto possibile. Quindi è dalla ricchezza di vita che dipende l'allontanamento o l'approssimazione della morte. Direi, per concludere, che muore prima chi, in qualche modo, è già morto alla



"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

vita. È questo il quadro esistenziale entro al quale bisogna collocare l'eutanasia che, di per sé, non è né un bene né un male, può essere un'opportunità, può essere l'ultima fuga.

D. Rispetto alla posizione della Chiesa sull'idea di accettazione del dolore, cosa pensi?

R. La posizione della Chiesa, da questo punto di vista, si può configurare in un modo positivo e in un modo negativo.

C'è un aspetto dottrinale a cui la Chiesa non può rinunciare, che dice: "L'uomo non è padrone della propria vita". L'accettazione di tale verità impone, evidentemente, a chi è credente, il rispetto della vita in tutte le sue manifestazioni: la vita appartiene a Dio che come l'ha data se la prende. E poi Dio non si prende la vita, dona la vita eterna, quindi il discorso si configura in una direzione molto più alta del perdere la vita.

Cosa vuol dire, per il cristiano, perdere la vita? La morte è un *transitus*, non è una fine. Si vive la morte in un modo completamente diverso se la si vive come *transitus*. Per chi crede che nulla finisce non ha alcun senso parlare di togliersi una vita che, addirittura, continua nell'eternità. Si tratta, piuttosto, di affrontare questo *transitus*.

L'eutanasia, in linea di principio, non può essere accettata dalla Chiesa, nei termini che un eccesso di sofferenza fa perdere all'uomo una sua dignità. La Chiesa ha accettato con difficoltà, però comincia ad accettarla, la sospensione dell'accanimento terapeutico, ed è già una cosa. Ma sospendere l'accanimento terapeutico, molte volte, vuol dire anche cominciare a introdurre una farmacologia che riduce il dolore, perché non basta togliere la spina quando si è all'ultimo stadio, si tratta anche di non fare soffrire, perché molte volte ci sono finali di esistenza drammatici, in cui l'uomo perde interamente la sua dignità, allora cominciano le cosiddette terapie del dolore. La terapia del dolore è già una modalità raffinata di eutanasia, una eutanasia che viene applicata a poco a poco, perché, evidentemente, riducendo il dolore si riduce la vita, dal momento che i farmaci che riducono la sofferenza allo stesso tempo riducono l'esistenza. Però questo vuol dire accompagnare alla morte senza che l'uomo patisca sofferenze atroci.

La terapia del dolore la Chiesa sta cominciando a accettarla, almeno in parte, e questo lo trovo indubbiamente positivo. Ma in tale questione c'è un problema di fondo che deve coinvolgere tutti, ed è quello di dove mettere il confine: dove si comincia, dove si finisce, perché i problemi che, in linea di principio, possono essere condivisi, nell'applicazione pratica possono creare precedenti che poi allargano, stringono la gamma delle opzioni con maggiore o minore rigore. Ma questo è un discorso che riguarda più la legislazione che i principi.

Salvatore Natoli



Non sono la sofferenza o la morte a dare dignità all'uomo, ma la coscienza che di esse ha colui "che sa di dover morire e tuttavia riesce a vivere in pienezza, che è capace di affrontare la morte per fini che ritiene vitalmente più importanti della sopravvivenza stessa". L'autore è studioso della Bibbia e scrittore.

Il soffrire è incolpevole

Passanti

Noi siamo
coloro che passano
e Dio,
colui che ci sta accanto.

Passanti gli uni,
che passati saranno.
Passante l'Altro,
che a passare continua.

Non si dica mai che il dolore insegna la sapienza, sulla scorta del detto, biblico e classico, che il patire è padre del sapere, o che la morte fa l'uomo degno della sua singolarità tra gli esseri, sulla base del motto: "La morte è l'onore ontologico dell'uomo" (R. Guardini).

Nulla insegna il dolore e nulla di positivo produce la morte. L'uno e l'altro sono, se così si può dire, se cioè l'essere si può "predicare" di quanto lo consuma, pura negazione. La cosa, evidente per la morte, lo diventa anche per il dolore, frutto a volte della reazione della vita alla minaccia del morire, nel momento in cui il crescere del male può persuadere la vita a desiderare la fine, a preferire l'insensibilità del nulla all'esserci paziente.

No, non è il dolore a generare sapere, ma l'umana capacità di fargli fronte, di trasformarne la negatività in positività, di non cedere al suo dominio, di stringere i denti, di tenerlo sotto controllo o anche solo di sopportarlo pazientemente, per non dire, nel caso di chi viene incontro al dolore altrui e se ne fa carico per professionale competenza o gratuito amore, di combatterlo, e, a volte, di vincerlo.

Non è il dolore che insegna, ma il sofferente che impara da solo o con l'aiuto di altri. Così è della morte. Non è essa a dare dignità, ma la coscienza che di essa ha l'uomo. L'uomo che sa di dover morire e tuttavia riesce a vivere in pienezza, che è capace di affrontare la morte per fini che ritiene vitalmente più importanti della sopravvivenza stessa.

Giobbe ce lo ricorda in ogni sua risposta agli amici: nel patire, nella rivendicazione d'innocenza di colui che è colpito, anzi travolto dal dolore fino al punto di invocare la morte e maledire la vita, non sta la negazione, ma la



“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

riaffermazione dell'innocenza essenziale dell'uomo di fronte al patire e al morire (non al fare del male e all'uccidere), sta il rifiuto, fondamentale per la dignità del paziente, di identificare la morte con il peccato, il soffrire con l'essere colpevoli.

Sì perché è questo che è sotteso a tutta la grande ribellione di Giobbe e al grande affannarsi degli amici a convincerlo di peccato: il dolore quando è talmente grande, prolungato e intenso, da essere insopportabile per il sofferente, da farlo quasi uscire di senno, lo è anche per chi lo circonda e sostiene, e lo è al punto da vergognarsi e generare vergogna, da sentirsi ed essere sentito colpevole, da essere giudicato frutto di una qualche scelta consciamente o inconsciamente sbagliata, ingiusta e in sé stessa foriera di male. Esattamente quel male di cui il paziente soffre e da cui potrebbe uscire, almeno così pare, solo se si correggesse o pentisse.

Così, quando invoca da Dio ascolto e attenzione ai suoi mali, e dagli amici compassione e compartecipazione al suo patire, Giobbe non invoca cose fondamentalmente diverse, ma invoca una più alta capacità di giudizio e di presenza, così alta da aiutarlo a superare il tragico momento del patire, che è in sé effimero e transitorio, certo, come tutto nella vita dell'uomo, ma, proprio per questo, cruciale per l'essere mortale dell'uomo, in quanto può rivelarsi il tutto della sua vita.

Giobbe invoca compassionevole amore dagli amici e giusto giudizio da Dio, e non invoca, fatta la debita differenza tra i differenti interlocutori, cosa diversa. Chiede agli uni di riconoscerlo e riconoscersi partecipi compagni della stessa sorte, e a Dio di ammetterlo al confronto faccia a faccia, di accettarlo come interlocutore, degno di quella stessa attenzione che egli a Lui dedica in ogni momento del suo vivere e del suo soffrire, di misurarsi da libero a libero, da intelligente a intelligente, da immagine a immagine, pari in dignità, per quanto immensamente diversi nella potenza. E Giobbe vince, almeno con Dio, perché Giobbe ha ragione.

Vince anche con gli amici? Non lo so. Dubito che più facilmente l'uomo sofferente vinca con gli altri uomini che con Dio, a meno che non sia vinto da essi, che non veda, cioè, precedute le sue richieste dal loro dono, dalla loro disponibilità di compagni o di amanti.

Io confesso di non aver vinto nessuno, ma di essere stato vinto da tutti, quando, nell'estate scorsa, dopo dieci e più anni di progressivo e mal sopportato declino, che mi ha gradualmente *convinto* dell'ineluttabilità del mio morire, ho dovuto affrontare un doloroso e problematico trapianto, che mi ha fatto sperimentare la totale dipendenza dagli altri e anche un temporaneo, ma non trascurabile, periodo di quasi completo smarrimento.

Mi pare di poter dire che questa esperienza è stata sostenuta da tanto affetto di familiari, amici, medici e infermieri, da rivelarsi positiva. Al punto da riconoscere che l'uomo può essere vero aiuto all'altro uomo per la sua salvez-



za. Non eterna. Effimera e temporanea, certo, ma non solo fisica, perché capace di rafforzare e rinsaldare lo spirito, almeno fino a che conserverà coscienza. Ed è di questa esperienza che tentano di dire la "verità" i versi che allego, nella convinzione che il linguaggio della poesia e della creazione letteraria, meglio di quelli della filosofia e della teologia, che pure amo, possano comunicare il mistero del patire che, con quello del gioire, è il mistero della vita. Il vero sapere non è infatti mai frutto di dimostrazione ma di rivelazione. Non chiarificazione, ma illuminazione dell'oscurità, messa in scena dell'evidenza dell'invisibile. La verità essendo rivelazione anche per la ragione, anzi, soprattutto ed eminentemente per la ragione. "Per la ragione", la sola che possa reggere insieme lo *s-velamento* del reale e la sua *ri-velazione* nel simbolo e nella sua infinita interpretazione.

Fra tele di Burri

Fra tele bruciate di Burri
starebbe il nostro dolore,
se mai potesse dirsi compiuto
e farsi da grido
traccia di pensiero,
parola, che non ha
di sé vergogna
o bisogno di più
alta giustizia
a sua discolpa.

Ché sempre
innocente non è
l'umano patire,
quando supera ogni misura
e sull'altro pesa
con disagio
o faticata pietà.

A proprio dispetto
bisognoso si sente di conforto
e smisurato è per lui l'aiuto
di uno sguardo amico,
libero da giudizio,
un gesto,
che solo suoni

solidale presenza.

Ha bellezza l'orrore, allora,
e quasi bontà il male,
non da sua virtù,
all'arte riscattato
del vivere vissuto,
ma dall'amore gratuito
e dalla pazienza del cuore,
capace di dar forma all'informe,
e speranza al disperante.

Fra tele bruciate di Burri
sta il mio dolore,
quando tu lo accogli
e a compimento,
salvandolo,
lo riconduci
e ad esperienza e memoria.

Anche dovesse
travolgerci,
in piedi ci travolgerebbe
e innocentemente sereni.

Aldo Bodrato



L'autore, monaco della comunità di Bose da anni a Gerusalemme, intravede nel libro di Giobbe il tentativo di esprimere l'importanza della gratuità della fede per il credente: "Una delle domande più affascinanti del libro di Giobbe è quella posta fin dall'inizio dal satan (...), quando chiede a Dio se è forse per niente che Giobbe teme Dio".

Fede per niente

Una delle domande più affascinanti del libro di Giobbe è quella posta fin dall'inizio dal *satan* (cioè l'accusatore o l'avversario), quando chiede a Dio se "è forse per niente che Giobbe teme Dio" (Gb 1,9). Essa non appare altrove nel libro, eppure lo sottende tutt'intero, al punto che ogni personaggio contribuisce non già a darle una risposta, ma a precisarne il significato (1). Cos'è infatti una "fede per niente"?

Il *Giobbe* del Prologo ne offre una prima illustrazione, ancora più che provvisoria, nelle due parole che pronunzia: "*Nudo uscii dal seno di mia madre e nudo ritornerò colà. Il Signore ha dato, il Signore ha ripreso; il nome del SIGNORE sia benedetto!*" (1,21), e: "*Accogliamo il bene da Dio, e il male non lo dovremmo accogliere?*" (2,10). Queste parole lasciano intendere che "fede per niente" è fare della propria vita, quali che ne siano le condizioni, una lode a Dio, senza aspettarsi da essa beni, meriti o ricchezze materiali o spirituali, perché solo conta che all'uomo è stato dato un tempo da vivere che prende senso quando permette la lode al Signore, Creatore della vita. Ciò implica un capovolgimento della nostra vita: non si tratta di farne qualcosa cui Dio debba rispondere con una benedizione o una ricompensa, ma di concepirla come una risposta a ciò che prima Dio ha fatto: se la nostra creazione è già cosa stupenda per la quale possiamo ringraziare Dio, quanto più meravigliosa è la salvezza che ci dà nell'evento pasquale!

Nasce però un sospetto: queste parole di Giobbe non arrivano forse troppo in fretta? Non sono frasi imparate a memoria che salgono alle labbra dell'afflitto perché non sa cosa dire o non vuole affrontare la realtà della sua tragedia? Non sono l'espressione di una rassegnazione troppo veloce - suggerita dalla religione popolare - che però non resiste alla prova? È quanto confermerà il cap. 3.

Gli *amici di Giobbe* dicono essenzialmente in modo negativo ciò che la "fede per niente" non è: non è adesione a Dio condizionata da uno scopo da raggiungere, da una ricompensa da guadagnare o da una punizione da evitare, non è credere "in vista di" qualche cosa. In questo senso, gli amici ci permettono di verificare se, nella nostra fede, non c'è qualche "in vista di" da cui dobbiamo purificarci. Scopriamo allora che la "fede per niente" non è uno stato in cui ci possiamo installare; è piuttosto una tensione in cui si cammina cercando di eliminare man mano ogni "in vista di", che costituisce la tentazione permanente della "fede per niente".



L'apporto di Elihù (cap. 32-37) è ambiguo. È l'unico protagonista che introduca la dimensione della grazia quando evoca l'intervento di un angelo che, avendo pietà dell'afflittito, s'indirizza a Dio per chiedere la sua liberazione "perché ho trovato il riscatto" (33,23-24). Il riscatto sembra consistere nel canto (evocato nei vv. 27-28) che l'infelice rivolgerà a Dio dopo la sua guarigione. Allora non è, come si pensa spesso, un atteggiamento che *precede* l'azione salvifica di Dio (ad esempio, una contrizione dell'infelice), ma la gratitudine che la *seguirà*. La salvezza appare qui come grazia di Dio alla quale può solo rispondere l'azione di grazie, la gratitudine dell'uomo. In questo senso Elihù ci indica che "fede per niente" - ricordiamo che in ebraico, come in italiano, i termini *chen* ("grazia") e *chinnam* ("gratuito", "per niente") provengono dalla stessa radice - è una fede gratuita, fondata non su ciò che l'uomo fa, ma su ciò che Dio ha donato per grazia, gratuitamente; non è uno sforzo di conquista della salvezza, ma inno di grazie per la salvezza ricevuta da Cristo.

Elihù ci mette inoltre in guardia su ciò che passa per "nuovo". Prendendo la parola s'infuria contro gli amici perché non hanno saputo rispondere a Giobbe. I suoi discorsi però non lasciano intravedere una diversità teologica essenziale (tant'è vero che hanno deluso molti lettori). Spesso si va in cerca di novità e più spesso ancora sono proposte cose nuove ("chiesa nuova", "nuovo catechismo"...). Non basta però un cambiamento di vocabolario. Una fede può restare quella che è sotto diverse vesti; perché possa parlare di "fede per niente", il credente deve accettare un cambiamento profondo del suo cuore, fino a lasciare Dio agire in lui. È forse passività?

Per opposizione ad un attivismo sfrenato, che spesso è fuga, va proposta una fede in cui il Dio che ci ama diventa l'attore principale. Si potrebbe forse parlare di una fede-*passione*, termine che si distingue nel contempo da "azione" e da "passività". Il dialogo d'amore, la passione, non è forse ciò che permette all'altro, a colui che si ama, di diventare autentico soggetto?

Da parte sua *Giobbe* indica diversi aspetti della "fede per niente", talvolta pure in tono aggressivo, come ad esempio quando sottolinea l'assoluto "per niente" della sua adesione a Dio: sa benissimo che dalla sua fede e dalla sua giustizia non può aspettare né ricompensa, né salario, e nemmeno punizione; religione e giustizia non sono un metodo per giungere alla felicità, né qui né nell'aldilà... Eppure persevera in questa via, e ciò per niente (cf. 23,3-6 o 23,11-12). La sua fede resta però limitata: è sempre un comportamento voluto dall'uomo, un'*ortoprassi*. È tuttavia importante che Giobbe sottolinei che, se non ci dobbiamo aspettare nulla dall'*ortodossia*, non possiamo neanche aspettare qualcosa dall'*ortoprassi*! Non che siano cose indifferenti o che si possa credere o fare ciò che si vuole. Giobbe ricorda solo che ciò non costituisce mai un motivo perché Dio ci debba ripagare. Ortodossia e ortoprassi sono solo risposte dell'uomo all'opera compiuta in precedenza da Dio in nostro favore. L'uomo non



"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

può salvarsi, come ricorderà Gesù ai discepoli che gli chiedono, dopo le sue affermazioni sulle difficoltà di accesso al Regno, "allora chi può essere salvato?". "Agli uomini - risponde - questo è impossibile..." (Mc 10,26-27).

Il cap. 28 sulla Sapienza, che ritengo parole pronunziate da Giobbe, indica un'altra dimensione della "fede per niente": è *mistero*. Come l'uomo, nonostante le sue capacità tecniche ed economiche pressoché illimitate, non può raggiungere la Sapienza perché essa sta presso Dio, per cui solo Dio la può comunicare, così la "fede per niente" non è opera nostra, ma dono di Dio che possiamo solo chiedere e accogliere. Inoltre, se la Sapienza ci è data, non la possediamo mai, è piuttosto lei che ci possiede. Allo stesso modo la "fede per niente" è dono di Dio costantemente ridato.

In questo senso, essa non è una risposta ai nostri problemi, ma un "in più" che ci invade in mezzo ai nostri problemi; è, come ricorda l'intervento finale di Dio, un interrogativo supplementare rispetto a quelli che già ci facciamo, ma interrogativo talmente grande e pregnante da mettere in secondo piano quelli che ci poniamo. la Sapienza diventa la domanda alla quale non possiamo sfuggire. Questa è "fede per niente".

Ma Giobbe indica anche il prezzo della "fede per niente"; ne rilevo due aspetti. Il primo è di natura filosofica: è *l'implacabilità della logica* di Giobbe che, da una parte, non cessa di smontare gli argomenti degli amici e, dall'altra, cerca disperatamente una via di uscita, formulando ipotesi su ipotesi (una discussione franca con Dio, una risurrezione provvisoria, un arbitro o un testimone in cielo...), tutte fuori dalla teologia tradizionale, fino a profetizzare un "redentore" che gli permetterà di contemplare Dio com'è realmente: Dio di giustizia e di misericordia (19,18-22).

Giobbe non si accontenta di approssimazioni. Va fino in fondo, interroga, scruta... anche se ciò lo deve spingere fino all'assurdo. In lui nessun *sacrificium intellectus*. Giobbe scava sempre di più nella fede e rifiuta il pensiero che, per pigrizia - o per paura di perdere la fede -, ci suggerisce di non cercare troppo perché vi si perde il proprio tempo, tanto più che quello è il campo del mistero. Mistero non è ciò che non occorre scrutare perché non se ne caverà comunque nulla, è invece ciò in cui vi è troppo da scavare, sicché non si finirà mai di trovare... Dio ha dotato il mortale di ragione anche perché la utilizzi nei confronti della propria fede e giunga così a "rendere conto della speranza che è in lui" (1Pt 3,15) in un linguaggio accessibile agli altri, semplice ma non banale perché portatore del mistero stesso di Dio. Ma una tale capacità è frutto di un lungo esercizio di riflessione sulla propria fede e di un lungo dialogo con Dio, così come si rivela nelle Scritture e nel modo in cui ha compreso e vissuto la lunga processione di quanti ci hanno preceduto nella fede.

L'altro aspetto del prezzo della "fede per niente" è che essa *coinvolge tutta la persona*. I discorsi di Giobbe mostrano un uomo che fa a pugni con un Dio



che lo dilania, che "digrigna i denti" contro di lui (16,9), che è come un "leopardo che gli dà la caccia" (10,16). Credere non è un esercizio dell'intelletto, è "lotta" (1Tm 6,12; cf. 2Tm 4,7) in cui ci si sfracella ("mi dissolvo" - 42,6). Ritroviamo qui il tema della fede-passione, nel senso di qualcosa che si subisce e fa soffrire, ma si raggiungono pure i vari testi neotestamentari che promettono ai credenti persecuzioni, sofferenze, morte (cf. Mc 10,30; At 9,16; Eb 12,4...), o l'esortazione di Gesù a "prendere la propria croce" per seguirlo (Mc 8,34 e par.). Sono testi scandalosi e difficili che non si possono citare senza fremere, perché cosa significano in realtà per noi? Senza cercare ora quali forme concrete assumono per ciascuno di noi queste espressioni, l'importante è di essere avvertiti: la fede ha una dimensione di "martirio". Tra fede e sofferenza corre lo stesso filo che unisce "testimonianza" a "martirio" (stessa parola *martyria* in greco).

Nella grande *teofania* finale vi sono almeno tre aspetti della "fede per niente". Anzitutto è *risposta a Dio che interroga*, il che significa che la fede conduce il credente a non porre il suo centro vitale in sé, ma in Dio, il grande "Io" di fronte al quale siamo sempre dei "tu" chiamati a rispondergli. È la nuova nascita di cui Gesù parla a Nicodemo (Gv 3,3-8), nascita dallo Spirito attraverso la quale un Altro viene ad abitarci per diventare l'attore della nostra vita; nuova nascita che implica morte a se stessi per risorgere con Cristo e per ascoltare le domande di Dio più che per rispondervi. Questo ci ricorda nel contempo che, quando ci si rivolge a Dio, è necessario aver prima cercato di percepire ciò che Egli intendeva dirci. Se gli possiamo parlare è perché Egli ci ha parlato "in molti modi nei tempi antichi attraverso i profeti ed ultimamente, in questi giorni, per mezzo del Figlio" (Eb 1,1). Scigno per eccellenza di questa Parola di Dio è la Scrittura; non che essa, inchiostro su carta, sia la Parola di Dio - infatti "la lettera uccide" (2Cor 3,6) -, ma da essa in modo particolare può sorgere la Parola per noi, come dalla tomba vuota si erge vivente il Risorto.

Avendo cercato di ascoltare, si è chiamati a rispondere. "Risposta" e "responsabilità" sono parole affini che ci fanno capire che "fede per niente" è *vita responsabile*. Vale a dire: non dobbiamo aspettare da Dio indicazioni precise su ciò che dobbiamo fare; egli fondamentalmente interroga, e alle sue domande dobbiamo "inventare" le nostre risposte, con libertà e responsabilità. Ciò significa che quanto decidiamo di fare può essere buono, ma può anche essere sbagliato; non potremo mai scaricare la nostra responsabilità sugli altri, sulle autorità, o addirittura su Dio.

"Fede per niente" è infine scoprire che *Dio è grazia*. Quello che precede sottolinea fortemente lo "sfracellarsi" su Dio o il "dissolversi" in Lui di cui Giobbe parla nella sua seconda risposta a Dio (42,6). Ma chi lo può sopportare? Nessuno. Occorre quindi precisare ancora: Giobbe si è dissolto, e anche noi ci "dissolviamo", ma finché contiamo sulle nostre forze. "Chi può essere salvato?" chiedevano i discepoli a Gesù che rispose: "Impossibile presso gli uomini,



“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

ma non presso Dio, perché tutto è possibile presso Dio” (Mc 10,27).

“Fede per niente” è scoprire, di fronte alla grazia di Dio, che se non possiamo uscire dalla nostra situazione di peccato, Dio ce ne fa uscire e ci riveste della sua giustizia: il nostro dissolverci in Lui diventa allora la nostra consolazione, come riconosce Giobbe: “mi dissolvo e sono consolato... sulla polvere e la cenere” (42,6). Dio ci accoglie come siamo, peccatori senza speranza, e non diventa solo la nostra speranza, ma già ora la nostra giustizia e la nostra salvezza. È quanto conferma, sotto forma di racconto, l’epilogo del libro: non è lo *happy end* che non poteva mancare, ma la manifestazione della grazia di Dio che dà gioia ed esultanza anche in mezzo alle prove e alle tribolazioni (cf. Col 1,24; Gc 1,2; 1Pt 1,6ss), quella gioia paradossale di cui Gesù parla nelle Beatitudini (Mt 5,1-12).

Daniel Attinger

Nota

1) Riprendo qui alcuni elementi della conclusione del mio *Parlare di Dio o parlare con Lui? Il libro di Giobbe*, Comunità di Bose, Qiqajon, 2004.



Augusto Solari, 1918



Alcuni articoli della monografia (Scatto, Stefani, Luzzatto, Manziega, Garota, Cacciari) sono trascrizioni di interventi tenuti in occasione di un ciclo di riflessioni sul libro di Giobbe ("Dio e il mio soffrire"), organizzato dal parroco di S. Michele Arcangelo di Mirano (Ve), le cui riflessioni conclusive sono riportate di seguito.

Il nostro soffrire e la Parola

Ritorniamo a riflettere su un tema che non finirà mai di inquietare la nostra vita: il dolore. Parola ripetuta spesso - temuta da tutti - parola sulla quale o ci si infrange o si costruisce. Una sorta di pietra angolare che sta accanto all'amore, da cui può prendere forza come distanza.

Dal libro di Giobbe ci siamo resi conto che al dolore non ci sono risposte, ma piuttosto un piovere di continue richieste angosciate e drammatiche di un "perché?". L'interrogativo attraversa tutto l'arco della vita, non si ferma davanti ad alcuna cultura o fede, davanti ad alcuna povertà o ricchezza, e nemmeno davanti alla Rivelazione del Crocefisso. Siamo e saremo sempre dei ricercatori, sempre più curiosi e altrettanto insoddisfatti, poiché il dolore ci attraversa, ci spacca, ci distrugge moralmente e fisicamente. L'accettazione del dolore sembra rassegnazione insipida e pietistica, la ribellione una reazione quasi adolescenziale, la convivenza una drammatica sfida tra il vivere e il morire. Di questo dramma soffriamo tutti. Con difficoltà lo ammettiamo poiché sentiamo che il dolore è il punto debole della nostra presunta onnipotenza, il tallone d'Achille o quella parte di creta della nostra *curata immagine* divenuta, ahimè, troppo ricercata come ancora di salvezza di fronte al nostro inevitabile finire.

Nel libro del profeta Daniele (Dn 2,31 segg.) troviamo il racconto del sogno del re Nabucodonosor che poi Daniele interpreterà. Vale la pena di rileggerlo per esteso.

"Tu stavi osservando, o re, ed ecco una grande statua; questa statua, immensa e d'uno splendore straordinario, si ergeva davanti a te, e il suo aspetto era terribile. La testa di questa statua era d'oro puro; il suo petto e le sue braccia erano d'argento; il suo ventre e le sue cosce di bronzo; le sue gambe, di ferro; i suoi piedi, in parte di ferro e in parte d'argilla. Mentre guardavi, una pietra si staccò dal monte, ma non spinta da una mano di uomo, e colpì i piedi di ferro e d'argilla della statua e li frantumò. Allora si frantumarono anche il ferro, l'argilla, il bronzo, l'argento e l'oro e divennero come la pula sulle aie d'estate. Il vento li portò via e non se ne trovò più traccia; ma la pietra che aveva colpito la statua diventò un gran monte che riempì tutta la terra".

Quella pietra che colpì la statua nel suo punto debole e che non venne lanciata da mano di uomo e che poi divenne una grande montagna che riempì tutta quella regione, che cosa può voler dire? È Dio che distrugge la nostra onnipotenza colpendo con la pietra del dolore la nostra fragile quanto spettacolare onnipotenza? Oppure Dio scende, assumendo su di sé quella creta, quel



"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

punto debole, lasciandosi sommergere fino all'annientamento, in quella *kenosis* o incarnazione per innalzare questa creta ad una potenza da noi irraggiungibile e a noi incredibile?

Ci siamo anche chiesti: Cristo nel nostro dolore è rovina o salvezza? È quella pietra che ci infrange o quella pietra che ci ricostruisce? E perché attraverso il dolore? Ma anche: perché rimuoviamo continuamente questo scomodo compagno di vita - il dolore - quasi fosse un attentatore a volto scoperto o coperto, senza pensare che potrebbe divenire il grillo parlante che ci richiama alla nostra realtà, ci ridimensiona nelle nostre scelte e ci tiene svegli nella ricerca continua di colui che volle vivere in se stesso e con amore ciò che noi buttiamo lontano con orrore?

Le domande di Giobbe: "perché il malvagio gode e il giusto soffre" sono una sconcertante constatazione anche dei nostri giorni. Ci chiediamo: perché è così? Le nostre conversazioni si sono proposte sempre di essere un aiuto alla ricerca più che dare risposte. Del resto chi è in grado di conoscere la scienza e la sapienza di Dio? Egli rimarrà sempre altro da noi anche se con noi. Il dolore ce lo allontana, così pensiamo con i nostri ragionamenti, ma è poi vero che questo Dio non c'è, non sa, non sente di che cosa soffriamo e quali siano le ribellioni del nostro cuore?

Vi leggo una storiella, la piccola storia di un ghetto che cessò di esistere e di un uomo che faceva da - diciamo così, per capirci - sacrestano della sinagoga. Ogni mattina, prima di cominciare le pulizie dentro la sinagoga, saliva sul pulpito e gridava con fierezza: "Sono venuto ad annunciarti, Signore dell'universo, che noi siamo qui".

Sul ghetto si abbattè la persecuzione razzista, cominciarono le difficoltà, i linciaggi, ma ogni mattina il sacrestano saliva sul pulpito e gridava, qualche volta con ira: "Sono venuto ad annunciarti, Signore dell'universo, che noi siamo qui". Venne il primo massacro, seguito da molti altri: il sacrestano ne usciva sempre indenne e sempre si precipitava nella sinagoga per batter il pugno sul pulpito e gridare fino a spolmonarsi: "Vedi, Signore dell'universo, siamo ancora qui...". Dopo l'ultimo massacro si ritrovò solo, nella sinagoga deserta. Ultimo ebreo vivente, salì sulla tribuna un'ultima volta, alzò verso l'altro lo sguardo spento e mormorò, con dolcezza infinita: "Vedi? *Sono* sempre qui". Si fermò un istante prima di aggiungere con voce roca e triste: "Ma Tu dove sei?".

Il salmo 36, di fronte alla sorte del giusto e dell'empio, così invita a reagire: "Stai in silenzio davanti al Signore, spera in lui. Non irritarti per chi ha successo, per l'uomo che trama insidie, non irritarti, faresti del male. Chi spera nel Signore possiederà la terra e godrà di una grande pace. Il poco del giusto è



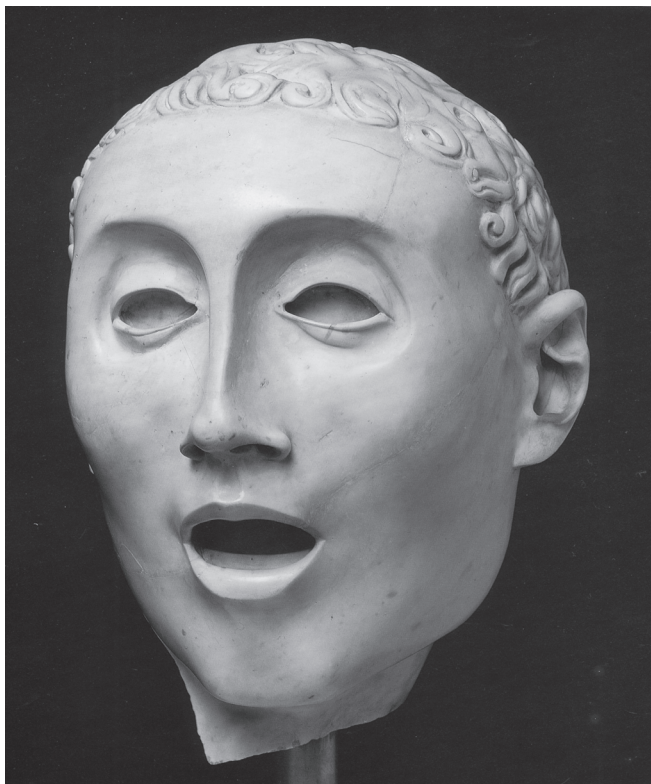
cosa migliore dell'abbondanza degli empi. Il Signore fa sicuri i passi dell'uomo e segue con amore il suo cammino".

Lo scopo degli incontri è stato ed è quello di avviare una passione per la ricerca su temi vitali del nostro vivere e - per chi è credente - anche del nostro credere. Credere non è un pacchetto di verità confezionate, ma la vita giocata su di esse, con la nostra testa e il nostro cuore e la capacità di scegliere, senza vendere nemmeno un capello del nostro capo che non ci costi, che non ci impegni, che non ci faccia soffrire e gioire. Credere così è viverla. È aver continua cura! In palio non c'è il premio ma il rapporto - il dialogo - la comunione e, un domani, la visione con l'Assoluto.

Nel periodo natalizio si ricorda che se anche Dio si è fatto bambino e si è fatto ritrovare in una stalla non finisce di essere mistero. Anzi, ancor di più è mistero quanto più Egli ci appare ovvio, toccabile, narrabile come un presepio! Se ci fermiamo qui rischiamo di banalizzarlo perché cerchiamo di definire l'invisibile nelle nostre rappresentazioni, il mistero nella leggenda, l'oggi di Dio in una data del calendario. Il Natale l'abbiamo ridotto al banale: Cristo si svuota e noi ci riempiamo di tutto!

Continueremo, con il laboratorio della cultura, a proporre incontri con la Parola. Vogliamo ritrovarci alle sorgenti per non inaridire e inquinare nelle acque delle nostre cisterne screpolate.

Lino Regazzo



La famiglia (Testa del Padre), 1922



"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

Giuseppe Ungaretti & Joseph Roth

Trovato il testo e preparata la solita breve introduzione è arrivata in redazione la riflessione di Silvia Voltolina (direttore di "Simplegadi", rivista di filosofia interculturale) che, del tutto ignara, propone - mi sembra - un indiretto e intenso corrispettivo dei versi di Ungaretti. Volentieri rinuncio al mio commento e affianco la consolazione nel dolore di Mendel Singer (Joseph Roth) a quella di Ungaretti, il primo che "unisce le mani, e le alza, e si alza, e cresce, ed è alto, ed è dritto, e tocca il cielo, e si commuove, e si rimuove", il secondo che commosso ripete: "d'un pianto solo mio non piango più/ ecco, Ti chiamo, Santo/ Santo Santo che soffri".

Beppe Bovo

Mendel Singer. Descritto da Joseph Roth (*Joseph Roth, Hiob Roman eines einfaches Mannes*). Conosciuto come Giobbe.

Che è così piegato da non riuscire a toccare la sedia con le spalle. Perché?

Perché gli manca Jonas, suo figlio Jonas, forte e lento come un orso, andato in guerra. Perché gli manca Schemarjah, suo figlio Schemarjah, furbo e svelto come una volpe, andato in un paese lontano. Perché gli manca Mirjam, sua figlia Mirjam, ammiccante come una civetta e saltellante come una gazzella, andata con uno dei suoi tanti uomini. Perché gli manca Deborah, sua moglie Deborah, che anche prima di essere morta non era sua.

Mendel Singer che va per le strade. E ha il lungo pastrano che a ogni passo sbatte come due ali contro gli alti stivali. Mendel Singer che quasi non va più per le strade. E ha il lungo pastrano che non sbatte più a ogni passo come due ali contro gli alti stivali. Mendel Singer che non va più per le strade. E ha il pastrano troppo lungo e gli stivali troppo alti per un uomo che è a terra. Mendel Singer non va più. Perché?

Perché le sue mani non riescono a uccidergli Dio sicché la sua mente non riesce a non pensare che Dio gli manca.

Mendel Singer. Che un giorno unisce le mani, e le alza, e si alza, e cresce, ed è alto, ed è dritto, e tocca il cielo, e si commuove, e si rimuove. Mendel Singer va. Perché?

Perché ha ritrovato Menuchim, suo figlio Menuchim, Menuchim che era infermo e deforme, Menuchim che non aveva un perché. Menuchim che è un perché.

Hos eromenos kinei, diceva Aristotele. Amor che move il sole e l'altre stelle, diceva Dante.

Hos eromenos kinoumai, direbbe Mendel Singer. Amor ch'a nullo amato amar perdona.

Silvia Voltolina



Mio fiume anche tu

(...)

Fa piaga nel Tuo cuore
La somma del dolore
Che va spargendo sulla terra l'uomo;
Il tuo cuore è la sede appassionata
Dell'amore non vano.

Cristo, pensoso palpito,
Astro incarnato nell'umane tenebre,
Fratello che t'immoli
Perennemente per riedificare
Umanamente l'uomo,
Santo, Santo che soffri,
Maestro e fratello e Dio che ci sai deboli,
Santo, Santo che soffri
Per liberare dalla morte i morti
E sorreggere noi infelici vivi,
D'un pianto solo mio non piango più,
Ecco, Ti chiamo, Santo,
Santo, Santo che soffri.

Giuseppe Ungaretti
da "Il dolore", 1947





PARTE SECONDA
Echi di Esodo

ECHI DI ESODO

A margine dei due numeri di Esodo sulla laicità

1. Prima riflessione: Zapatero e dintorni

Laicità fra teoria e prassi

Il tema della laicità è uno degli argomenti attualmente più dibattuti. Anche *Esodo* ha dedicato due numeri interessanti a questo problema. Stabilire che cosa sia la religione e in particolare il cristianesimo, che cosa sia la laicità e quali rapporti debbano intercorrere fra queste due dimensioni è fondamentale per una corretta impostazione della vita associata. Credo che poche volte i termini su cui si discetta siano stati al tempo stesso così semplici e così astrusi, così concreti e così astratti, così netti e così confusi. Marx sarà anche fuori di moda, ma come tutti, anche i più detestati filosofi, ha lasciato qualche concetto che sarebbe prudente non liquidare del tutto. Uno di questi concetti ancora utili è quello dello stretto rapporto esistente fra teoria e prassi. La teoria dovrebbe nascere dai problemi sollevati dalla prassi in vista di una sua corretta modificazione, a sua volta la prassi dovrebbe essere ispirata dalla teoria per potersi evolvere positivamente e, al tempo stesso, offrire nuovi spunti di approfondimento teorico. Se non c'è questo rapporto, la prassi rischia di diventare solo pragmatismo cieco, e la teoria solo ideologia elaborata per giustificare una prassi refrattaria a qualsiasi mutamento vitale.

Scandalo: Zapatero diserta la messa del papa

Nel proporre una mia reazione alla questione della laicità, rinuncio di proposito a qualsiasi elucubrazione astratta di pura teoria - teologica, filosofica o politica che sia - e mi propongo di ragionare, rimanendo strettamente aderente ad un recente avvenimento. L'evento è la visita di Benedetto XVI in Spagna e, in particolare, lo sgarbo che avrebbe fatto Zapatero disertando la oceanica celebrazione eucaristica.

Il 16 luglio Andrea Tornelli usciva sul quotidiano *Il Giornale* con questo titolo: *Zapatero diserta la messa di Benedetto XVI*. Il sottotitolo non era meno eloquente: *Il premier incontrerà il Papa solo oggi pomeriggio: «Il motivo non è politico». All'origine della scelta forse il timore di contestazioni*. Nel corpo dell'articolo potevamo leggere questa allarmata affermazione: “... la sua presenza era data per scontata e non si ricordano assenze così clamorose...”.

Se questo era il punto di vista di un quotidiano con interessi da laico devoto, non era molto diverso il giudizio scandalizzato di un politico devoto e ossequiente alla gerarchia cattolica come l'on. Rutelli, che lunedì 17 febbraio, di fronte allo stato maggiore della Margherita, così si esprimeva: “*Spero che non succederà mai a un presidente del Consiglio della Repubblica italiana di dover rinunciare ad assistere ad una celebrazione di una grande autorità religiosa, quale che essa sia*”.

Le parole più equivocate sono, a mio avviso, quelle pronunciate dal porta-



“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

voce della sala stampa vaticana Navarro Vals, che non ha nascosto il suo sconcerto per la decisione del *premier* di evitare la messa: «Ricordo che quando siamo andati in Nicaragua, Daniel Ortega venne alla messa. A Varsavia durante il periodo comunista Wojciech Jaruzelsky fece altrettanto. Quando andammo a Cuba, Fidel non disertò la messa».

Che cos'è l'Eucarestia per la dottrina cattolica?

Sarebbe istruttivo fare un'attenta analisi del linguaggio per capire la confusione concettuale presente in queste affermazioni. Non è questo il luogo adatto. Una cosa può però essere affermata senza tante astruse argomentazioni. Chi ha fatto queste affermazioni non sa, o fa finta di non sapere, che l'Eucarestia, la celebrazione più elevata e più espressiva dell'essere cristiano e cattolico, è stata ridotta ad un atto puramente mondano, laico, politico. Chi segue anche un po' distrattamente le vicende ecumeniche sa che una delle difficoltà maggiori che impediscono oggi il progresso dei rapporti fra le chiese cristiane è quello dell'*intercomunione* e dell'*ospitalità eucaristica*. Sembra che tutta la recente riflessione teologica sulla centralità e sull'Eucarestia come *culmen et fons* della vita cristiana sia scomparsa dall'orizzonte dei nuovi difensori del cristianesimo. Basterebbe anche solo che avessero presente quanto Giovanni Paolo II ha scritto nell'enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, pubblicata nel 2003. Al n. 38, per esempio, vi si può leggere questo passaggio: “... L'Eucaristia, essendo la suprema manifestazione sacramentale della comunione nella Chiesa, esige di essere celebrata in un contesto di integrità dei legami anche esterni di comunione. In modo speciale, poiché essa è «come la consumazione della vita spirituale e il fine di tutti i Sacramenti», richiede che siano reali i vincoli della comunione nei Sacramenti, particolarmente nel Battesimo e nell'Ordine sacerdotale. Non è possibile dare la comunione alla persona che non sia battezzata o che rifiuti l'integra verità di fede sul Mistero eucaristico. Cristo è la verità e rende testimonianza alla verità (cfr Gv 14,6; 18,37); il Sacramento del suo corpo e del suo sangue non consente finzioni”.

La Chiesa cattolica ritiene questa convinzione talmente essenziale, fondante e irrinunciabile, che non permette di celebrare l'Eucaristia con la compartecipazione di altri cristiani che non condividano l'integrità della fede cattolica. È quanto si legge al n. 44 della stessa enciclica: “Proprio perché l'unità della Chiesa, che l'Eucaristia realizza mediante il sacrificio e la comunione al corpo e al sangue del Signore, ha l'inderogabile esigenza della completa comunione nei vincoli della professione di fede, dei Sacramenti e del governo ecclesiastico, non è possibile concelebbrare la stessa liturgia eucaristica fino a che non sia ristabilita l'integrità di tali vincoli...”.

Nell'ottobre del 2005, un autorevole teologo australiano, il prof. Gary Devere, chiosava: “Permettere la pratica dell'intercomunione quando questi tre aspetti di unità non sono presenti significa ridurre l'Eucaristia a una sciarada di unità e comunione. Diviene ingiurioso proprio per la cosa che si desidera e per la quale si opera negli sforzi ecumenici. Non può esserci unità né comunione senza verità...”.



“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

Il laico Zapatero più rispettoso del cattolicesimo dello stesso Benedetto XVI?

Se si tiene presente il testo dell'enciclica di Giovanni Paolo II, il laico Zapatero ha avuto più rispetto e consapevolezza della specificità della fede e della teologia cattolica non partecipando alla celebrazione pubblica dell'Eucarestia, di quanto non ne abbiano avuto Ortega, Jaruzelsky e Castro partecipandovi. Più di quanto ne abbiano avuto i suoi critici con le loro argomentazioni, che hanno ridotto l'atto più alto e specifico del cattolicesimo ad un evento svuotato della sua pregnante simbolicità e lo hanno ridotto a un puro *happening* mondano.

Lo stesso Benedetto XVI, se voleva essere coerente con i documenti teologici, che forse lui stesso ha contribuito in maniera determinante a comporre, non avrebbe dovuto creare un'occasione di incontro politico-diplomatico, legandola ad una celebrazione sacramentale che impegna la fede e le coscienze individuali di chi vi partecipa. Un indifferente agnostico, proprio per convenienza umana o politica, avrebbe potuto anche accettarlo (cosa che per lo più accade), ma un pastore della Chiesa ha tradito la natura stessa della celebrazione eucaristica. Ricordiamo le parole dell'enciclica di Giovanni Paolo II già citate: *“poiché essa (la celebrazione eucaristica) è «come la consumazione della vita spirituale e il fine di tutti i Sacramenti», richiede che siano reali i vincoli della comunione nei Sacramenti, particolarmente nel Battesimo e nell'Ordine sacerdotale. Non è possibile dare la comunione alla persona che non sia battezzata o che rifiuti l'integra verità di fede sul Mistero eucaristico. Cristo è la verità e rende testimonianza alla verità”*.

Il credente Rutelli avrebbe dovuto capovolgere l'affermazione fatta di fronte allo stato maggiore del suo partito e avrebbe dovuto dire: *“Spero che non succederà mai a un presidente del Consiglio della Repubblica italiana che una grande autorità religiosa, quale che sia, metta in condizione un presidente del Consiglio della Repubblica italiana di dover rinunciare ad assistere ad una celebrazione religiosa a cui deve far finta di aderire, ma che per lui è priva di senso o addirittura in contrasto con le proprie convinzioni personali”*.

Ovviamente questo è accaduto e continuerà ad accadere, finché per ignoranza o per opportunismo, continuerà la confusione fra il piano religioso e quello socio-politico. Finché si difenderà la sensibilità religiosa a fini umani, troppo umani, e, specularmente, ad approfittare di realtà mondane per affermare non una fede, ma un potere religioso all'interno della società, non si potrà uscire fuori dal più bieco pragmatismo e dalla più sfacciata ideologia. Continueranno a soffrirne la genuinità della vita religiosa e la trasparenza della esperienza umana. Non ci sarà neppure da ipotizzare l'estinguersi del deleterio dualismo potere religioso-potere politico, fede-laicità.

Franco Macchi



"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

2. Seconda riflessione: laicità del cristianesimo

Il termine "laicità" può indicare un tratto centrale, non marginale del cristianesimo, il tratto per cui esso è annuncio rivolto ad un *pubblico*, non un messaggio segreto, rivolto a pochi. Rivolgersi ad un pubblico non significa argomentare in modo generico, stimolare le reazioni più incontrollate, ma rendere possibile a ognuno di giungere ad una propria convinzione e di rispondere con libertà ad un'istanza.

Si potrebbe obiettare la *particolarità* della storia e della cultura in cui ha luogo la predicazione di Gesù e poi la testimonianza dei discepoli; inoltre, la *selettività* della chiamata a seguire il Maestro e a costituire una comunità di eletti. Ma qui si deve osservare: è la persona *storica* di Gesù a portare l'annuncio del regno di Dio vicino; i testimoni dell'Evangelo non sono separati dal mondo, ma appartengono ad esso, sono insieme ad altri uomini. Non c'è una trasformazione della realtà profana in realtà celeste, ma una realtà profana che viene resa testimone, indice di un trascendente. Indice che, nella persona di Gesù di Nazaret, è trasparenza di una relazione con il Signore d'Israele, invocato come Padre.

Fondamentale, nella storia di Gesù come dei testimoni del suo evangelo, il persistere della *differenza*, nella relazione. (Nelle cristologie si riflette sul rapporto di Gesù con il Padre; non si presume di comprenderlo). Pur nei diversi livelli, il testimone non è tale perché si trasformi e diventi diverso da quello che era, non appartenendo più al suo mondo, ma perché viceversa, in questo suo appartenere, è reso indice di altro. Egli è posto in una relazione, che dà altro senso al suo essere, ma non lo separa dalla comune esperienza. Non è un trasformarsi di una parte del mondo e della realtà empirica, ma il compiersi e il manifestarsi in essa di un senso, di un orientamento: questa realtà storica, empirica, umana non è in sé, ma in una relazione che la identifica, la sostiene, la salva dal nulla.

La non confusione tra il mondo e l'evangelo apre al messaggio tutto lo spazio del mondo, evitando appropriazioni esclusive dell'annuncio (da parte di chiese che se ne arrogano la gestione). La *pubblicità*, o laicità, è inerente ad una testimonianza che non diventa proprietà esclusiva di una comunità separata, ma evento dall'alto, che si rinnova nel mondo e nella storia.

Maria Cristina Laurenzi



DIALOGHI ECUMENICI E INTERRELIGIOSI

"Chiamati alla fede nei giorni della storia..."

Le Sessioni di formazione ecumenica del SAE (*Segretariato Attività Ecumeniche*) costituiscono fin dagli anni '60 un riferimento importante per il movimento ecumenico in Italia, un crocevia di incontro tra credenti di diverse comunità. Quella che si è svolta a Chianciano dal 24 al 29 luglio 2006 ("*Chiamati alla fede nei giorni della storia. Chiese, identità, laicità*") è stata la 43a, ed ha completato un ciclo di riflessione avviatosi nel 2000 sulla rilevanza ecumenica della triade fede-speranza-carità. Come ricordava nell'introduzione ai lavori il presidente, Mario Gnocchi, alla considerazione della coppia carità-giustizia (2000-2001) ha fatto seguito un biennio dedicato alla speranza (2003-2004, con un riferimento alla lettura ecumenica dei "segni dei tempi") e successivamente quello attuale, centrato sulla fede. Se la Sessione 2005 si concentrava sull'esperienza credente, esplorandone il riferimento biblico e la declinazione comunitaria, quest'anno la sottolineatura è caduta sulle forme storiche in cui essa si esprime, con un particolare riferimento allo spazio pubblico.

Il tema dell'identità e quello della laicità sono, dunque, emersi come riferimenti centrali attorno ai quali si è articolata una settimana di lavoro, che ha visto quasi trecento partecipanti - in prevalenza appartenenti alle diverse confessioni cristiane, ma con significative presenze di ebrei e musulmani. Riferimenti importanti i richiami al cammino ecumenico del *Consiglio Ecumenico delle Chiese*, efficacemente introdotto dalla relazione di S. Noceti sulla IX Assemblea tenutasi a Porto Alegre, e la preparazione della *III Assemblea Ecumenica Europea* di Sibiu, presentata dal L. Negro.

Un'esperienza di dialogo

Certo, anche quest'anno, il significato della Sessione sta in primo luogo nell'esperienza di incontro e di dialogo interconfessionale che essa offre. Secondo la felice intuizione di M. Vingiani, il SAE riesce ogni anno a creare una piccola comunità ecumenica, che attualizza nell'oggi la testimonianza di tante generazioni ecumeniche. Non a caso, quest'anno si è fatta memoria dell'importanza del contributo offerto da V. Vinay, G. Pattaro e soprattutto da G. Marcheselli, recentemente scomparso, pioniere della riflessione sui matrimoni interconfessionali.

È facile comprendere l'importanza che assume in questo contesto la dimensione spirituale, quale emerge, in particolare, dalle meditazioni bibliche che aprivano ogni giorno i lavori: *rav* R. Della Rocca (*La vocazione di Mosè*), la pastora E. Briante e il pastore Ulrich Eckert (*La vocazione della Maddalena*), don C. Molari (*Le tentazioni di Gesù*) hanno offerto spunti di notevole rilievo per pensare l'identità cristiana in prospettiva biblica, come vocazione alla sequela. Altrettanto rilievo hanno avuto i momenti liturgici, come finestre che permettono di cogliere dimensioni importanti della diversità confessionale, ma anche luoghi di espressione di quella tensione alla piena comunione che attraversa il

"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

movimento ecumenico.

Merita, in questo senso, di essere particolarmente ricordato il gesto che ha caratterizzato la liturgia evangelica, presieduta dalla moderatrice M. Bonafede, e che è stato successivamente ripreso in quella cattolica, presieduta da mons. Valentinetti. Accanto al pane e al vino della celebrazione liturgica sono stati, infatti, posti sull'altare anche una bottiglia chiusa ed una pagnotta non tagliata, evidentemente non utilizzati per la celebrazione. Essi esprimevano in forma simbolica la percezione di una partecipazione alla Cena che oggi non può che essere incompleta - per l'assenza di una parte importante del popolo del Signore - ma che attende possibilità diverse e più ampie, nell'ambito di una comunione più piena.

Un nucleo teologico

Il raccordo tra tale dimensione e i contenuti del Convegno può forse essere offerto da quello che ne è stato certo uno di momenti più alti: la lezione biblica conclusiva di P. Ricca su *Rendete a Dio ciò che è di Dio*. Qui, infatti, il riferimento abbastanza essenziale alla dimensione politica del testo (la prospettiva di un Dio che non vuole assorbire in sé la dimensione politica) ha aperto su un'ampia considerazione del nostro cuore come autentico luogo della Sua presenza: questo sì egli rivendica a sé, per trasformarlo e rinnovarlo in profondità. E forse è proprio da questa prospettiva, così densamente evangelica, che emerge un elemento centrale di quel confronto ecumenico su laicità ed identità che si è realizzato a Chianciano. È il richiamo alla primarietà dell'agire di Dio, che relativizza, pur senza negarle, le identità storiche (anche quelle che a Lui si rifanno), come le pratiche etiche e quelle politiche. Al centro sta la chiamata alla fede, da vivere nei giorni della storia; al suo servizio - prima, ben prima che a specifiche prassi nello spazio pubblico - sono chiamate le chiese, nella sequela del Signore.

Troviamo qui un nodo importante della Sessione, esplicitamente richiamato anche dagli interventi di P. Stefani e F. Ferrario che, in una stimolante tavola rotonda cui ha partecipato anche V. Zelinskij, hanno sottolineato la delicatezza dell'equilibrio tra la testimonianza all'Evangelo nella sua alterità e il suo vissuto nelle pratiche storiche. Ma attorno a tale nodo ruotava anche l'intensa relazione di apertura di P. Ruggieri: con la ricchezza che gli è propria il teologo siciliano ha disegnato un'originale figura dell'approccio cristiano alle altre fedi, una forma di inclusivismo in cui l'unico Nome confessato dalle chiese sostiene e "porta" anche i nomi che vengono pronunciati entro le varie tradizioni.

Una complessa lettura del tema dell'identità cristiana emergeva pure dalla relazione del pastore M. Freychet (tutta centrata su una rilettura del documento *Per la conversione delle Chiese*, elaborato nel 1991 dal Gruppo di Dombes): essa è fatto radicalmente dinamico, in cui si esprime la continuità di una

“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

sequela chiamata sempre e di nuovo a rinnovare le forme storiche della propria espressione confessionale.

Proprio alle forme che assumono oggi le identità credenti era poi dedicata anche la *Cattedra dei giovani*, che ha visto quattro esponenti di comunità religiose presenti in Italia (Sumaya Abdel Qader, Giovani Musulmani d'Italia; P. Sapun Viorel, Chiesa Ortodossa Rumena; Stefano D'Amore, FGEI; Federica Di Lascio, FUCI) esplorare le modalità con le quali le giovani generazioni vivono - in modo talvolta anche critico - “la fede dei padri e delle madri”.

L'asse della laicità

L'altro asse della Sessione è stato il tema della laicità; ne hanno evidenziato la problematicità in relazione al dibattito sui temi etici G. Piana, P. Naso, T. Valdman; ne hanno indagato il significato per una società segnata dalla pluralità culturale e religiosa E. Bein Ricco, G. E. Rusconi e A. Monticone; ne hanno disegnato il valore per le istituzioni nazionali ed europee D. Maselli, A. Luzzatto, A. Jabbar. Certo, in quest'area - aldilà del comune riferimento ad un bisogno di profondo ripensamento della nozione di laicità - le prospettive evocate non sono sempre state convergenti. Basti pensare alla distanza tra le riflessioni di P. Naso ed ancor più E. Bein Ricco, particolarmente lucidi nel ricercare nuovi modelli per una convergenza plurale, e il contributo di Rusconi, che esprimeva sostanzialmente il malessere per la crisi di una forma di laicità.

In positivo, da segnalare le promettenti prospettive richiamate da Maselli per una nuova legge sulla libertà religiosa e i significativi riferimenti disegnati da Luzzatto e Jabbar ad una positiva convivenza tra fedi e culture diverse - sia nel contesto europeo che in orizzonti più ampi.

La complessità della Sessione

Al termine della Sessione l'Assemblea dei partecipanti ha pure approvato un messaggio rivolto al *Convegno ecclesiale della Chiesa Cattolica* che si terrà a Verona nel prossimo ottobre. In esso si invita a riprendere la “vocazione ecumenica della Chiesa”, concretizzandola in particolare su alcuni temi nodali (collaborazione interconfessionale, Consigli di Locali Chiese, coppie interconfessionali...), ma anche a mantenere viva un'attenzione al dialogo con le altre fedi presenti in Italia, in particolare con l'ebraismo e l'Islam.

Sarebbe, comunque, difficile rendere ragione adeguatamente della ricchezza di spunti emersi dalle diverse relazioni, come pure della vivacità del dibattito che esse hanno suscitato. Un'eco importante ne hanno offerto anche i tredici gruppi di lavoro, che hanno come sillabato la complessità del tema facendone cogliere aspetti diversi.

Desidero, in particolare, segnalarne tre, per la specificità del contributo che hanno apportato alla Sessione. Penso, da un lato, alla vivacità di *Fedi sullo*

"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

schermo, gruppo multimediale animato da A. Bigalli e P. Ciaccio; dall'altro, al corposo lavoro biblico teologico su *Regno di Dio e storia*, condotto efficacemente da F. Ferrario e da L. Sebastiani e, infine, al serrato confronto sul rapporto tra religioni, conflitto e pace che ha caratterizzato il gruppo di G. Cereti, M. El Ayoubi e L. Spizzichino. Attraverso di essi si disegna in qualche modo la dinamica di una Sessione che ha incrociato la fatica della riflessione, la ricchezza dell'incontro tra identità diverse, il confronto - drammatico e stimolante - con la storia.

Simone Morandini



San Francesco, 1926

IL FATTO

Cattolici ed elezioni: “... quello che è di Cesare”

Come è stata vissuta la lunga fase elettorale dal mondo cattolico? Ho cercato di capirlo leggendo i settimanali diocesani del Triveneto dall'inizio di aprile alla fine di giugno 2006, periodo nel quale si sono svolte le elezioni politiche, alcune amministrative locali e il *referendum* sulla modifica della Costituzione. Ho cercato alcune chiavi di lettura, gli inevitabili richiami al messaggio dei vescovi sull'autonomia della Chiesa e sui valori irrinunciabili per i cristiani, le accentuazioni locali e le preoccupazioni sulle prospettive. Ne è uscito il quadro che segue.

A venti giorni dalle elezioni politiche del 9 aprile 2006 il card. Ruini nella riunione della CEI aveva ribadito: *“La Chiesa, come clero ed organismi ecclesiali, non si lascerà coinvolgere in alcuna scelta di schieramento politico o partitico, pur non rinunciando a riproporre ad elettori ed eletti i contenuti irrinunciabili fondati sul primato della persona umana e sulla sua centralità”*. Sui contenuti precisava la speciale attenzione alle tematiche relative al rispetto della vita umana dal concepimento al suo termine naturale e il sostegno concreto alla famiglia legittima fondata sul matrimonio. Il segretario della CEI, Giuseppe Betori, alla conferenza stampa conclusiva del Consiglio Permanente dei vescovi, ha così riassunto la linea della CEI: *“Schierati sui contenuti. Attirare l'attenzione sui problemi principali del paese”*. Nell'ordine: vita, famiglia, occupazione, immigrazione. Su questa linea si sono mantenuti quasi tutti i settimanali diocesani del nord est, con diverse accentuazioni e con riferimenti più o meno espliciti all'uno o all'altro schieramento partitico. Il quadro che ne risulta è abbastanza uniforme, ma va analizzato con attenzione perché sotto e oltre i luoghi comuni, emergono alcune differenziazioni.

Gente Veneta (VE) del 1° aprile ribadisce che l'orientamento al voto sia ispirato ad un'etica cristiana... cercando fra i programmi la promozione di quei valori che ad essa fanno riferimento. *Primo fra tutti il sostegno alla famiglia, la tutela della vita fin dal concepimento, la difesa del diritto alla salute per tutti*. Poi la riflessione si articola sulla ricerca scientifica, l'accoglienza degli immigrati, il pluralismo dell'informazione, la libertà della scuola, il rifiuto della guerra, ecc., riconoscendo che in questa situazione di pluralità delle posizioni espresse da partiti diversi, sui valori di riferimento i cattolici si trovano a dover stare nella complessità delle questioni e nella ricerca di un compromesso onorevole (o scelta del male minore).

Anche per *Il Segno* (Alto Adige) del 7 aprile, i contenuti fondati sul primato della persona, sulla priorità della vita e sul sostegno alla famiglia *legittima* fondata sul matrimonio, richiedono scelte decisive. Pertanto la Chiesa e i cattolici devono prendere posizione con indicazioni di principio e di valore, fondate sulla concretezza della esperienza di vita e non sull'affermazione ideologica. Così pure *La Vita Cattolica* del Friuli non fa che riflettere la linea dei

“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

principi non negoziabili indicati dal Papa, sottolineando in modo particolare “la promozione della famiglia fondata sul matrimonio tra uomo e donna e la sua difesa dai tentativi di equipararla giuridicamente a forme di unione radicalmente diverse...”. Inoltre nello specifico della difficile situazione economica, riprendendo le parole di Ruini, richiama i politici alla necessità di uscire dalle logiche personalistiche con “un impegno forte e condiviso senza il quale sarebbe arduo attenuare gli squilibri che affliggono il nostro Paese”. Per questo ritiene importante valutare, oltre ai programmi delle forze politiche, anche la coerenza dei candidati nei confronti dei principi di cui si dicono portatori.

La Settimana del 2 aprile (RO) si spinge oltre nel sollecitare il discernimento, dati i limiti programmatici di ciascuno schieramento, indicando come l'autonomia della Chiesa chiami in causa i cattolici ad esprimersi politicamente in coerenza con i principi della dottrina sociale, senza che questo li autorizzi a ritenere *ogni visione del mondo compatibile con la fede e con l'adesione ad un partito*.

Come si può notare, questi ultimi settimanali sembrano avvertire come il riferimento ai valori sia indispensabile, ma non sempre compatibile con l'impostazione politica generale dei vari partiti.

Tutt'altra preoccupazione sembra colpire invece *La Voce del Popolo* (TV) del 2 aprile, che paventa il rischio che la divisione sui valori produca reciproche sconfessioni sulla fedeltà alla linea ecclesiale, in cui ognuno rivendichi la propria vicinanza al magistero nella ricerca di consensi. Sembra perciò rivendicare uno stile cristiano anche in campagna elettorale, tollerante e alieno da ogni forma di delegittimazione, nella ricerca di convergenze (centriste) future.

Sempre *La Voce del Popolo* del 16 aprile nell'analisi post-voto sottolinea che a dispetto del risultato nazionale e del calo della *Lega* a Treviso, il Veneto rimane una regione di centrodestra, forse perché vi è benessere economico diffuso, un amministrare più efficiente e una *cultura cattolica resistente* e preoccupata di conservare i propri *valori irrinunciabili*. Questa preoccupazione traspare chiaramente nei confronti di *coloro che guideranno l'Italia nei prossimi cinque anni*, a causa delle tante anime presenti nel centrosinistra e delle tendenze “laiciste” che alcune manifestano.

Nel n. 16 del 23 aprile mons. Facchinello, a pag. 9, riprende la questione della diaspora dei cattolici in politica. Egli si chiede se la loro presenza in entrambi gli schieramenti sia garanzia di una comune visione sui valori di fondo: tutela della vita... “*Cercano di perseguire gli stessi obiettivi e i medesimi ideali, pur con differenti strategie?*”. Il suo giudizio sembra positivo, anche se permeato da un rimpianto (integristico) della perduta unità politica del mondo cattolico (che costituì un comune denominatore nel contrapporsi al rischio del comunismo fino alla sua caduta) e arriva a giudicare una iattura la separazione tra religione e politica, in quanto confina i valori più alti sul piano personale, rendendo indifferente la scelta per uno schieramento o per l'altro.

Meno preoccupata la posizione de *La Difesa del Popolo* (PD) del 9 aprile

“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

L'editoriale dal titolo : *“Elezioni politiche non giudizio universale”* vuole sottolineare che si tratta di una normale scadenza elettorale e che, nonostante i toni esagerati e le visioni apocalittiche messe in campo dalla propaganda, non siamo in vista dell'*Armageddon*. Pertanto l'invito ai cristiani è di dare proporzioni reali a parole e fatti e di andare a votare con la coscienza di scegliere per il bene comune, senza farsi tirare di qua e di là, ma anche senza qualunquismi perché: *non è vero che tutti i programmi sono uguali*. Ritene necessario uno sforzo di maturità politica e civica per vincere con la testa e con il cuore e non con la pancia.

Degna di nota la lettera di un e-lettore di Trieste, pubblicata su *Vita Nuova* del 14 aprile, che dichiara la sua gioia per la sconfitta della C.d.L., con la motivazione che *“la classe dirigente di questa formazione ci ha reso tutti più corruttilibili e, in alcuni casi più corrotti... facendo leva sui tratti più deprecabili del nostro essere cittadini... Ha esaltato i disvalori presenti nel pensiero post-moderno, come: individualismo esasperato di casta, di censo, di appartenenza...”*.

Taluni settimanali cercano di appoggiarsi al parere dei cosiddetti esperti (docenti universitari qualificati) per sostenere analisi più politiche che ecclesiali. Così l'indagine svolta dal sociologo P. Segatti (Università di Milano) sul voto dei cattolici, citata nell'intervista pubblicata su *La Voce del Popolo* del 25 giugno rivela un avanzamento del centrodestra, con uno spostamento dell'8% fra i cattolici praticanti, rispetto alle politiche del '96 e 2001. Fra le ipotesi sulle cause dello spostamento, avanzate dallo studioso, è significativa l'inclusione nell'Unione della lista della *Rosa nel pugno*, ritenuta più lontana dai valori cristiani; un'altra ipotesi è quella di una frattura tra valori cosiddetti laici e cattolici sui temi etici, *“una sorta di scivolamento in parti di elettorato da un rigorismo di valori... ad una richiesta che l'adesione ai valori diventi legge”*. Il docente fa notare comunque una corrispondenza tra l'aumento del voto cattolico al centrodestra e le zone dove era forte la D.C.; questo sbilanciamento del voto cattolico viene giudicato per ora non strutturale, *“ma dipenderà molto dall'offerta politica che farà il centrosinistra per evitare ciò che è accaduto in Spagna”* (a buon intenditor..., n.d.r.).

Meriterebbe un approfondimento pure l'analisi su politica e territorio che viene espressa il 23 aprile, sempre su *La Voce del Popolo*, nell'intervista ad Aldo Bonomi, sociologo, direttore dell'istituto Aaster, che dichiara: *“La politica nel ripensare lo stato sociale, deve partire da ciò che il territorio ha già creato”*. Sull'immigrazione: *“Il centrosinistra si è immaginato un territorio 'cattivo' che non la vuole, mentre invece, pur con dei conflitti locali, il territorio ha saputo assorbire questo fenomeno”*.

Un altro motivo ricorrente su vari settimanali è quello delle *“larghe intese”* che trova eco su *La Voce dei Berici* (VI) del 16 aprile. Sulle prospettive il commentatore sembra pessimista in assenza delle *larghe intese* offerte da Berlusconi (ma rifiutate dal centrosinistra), in quanto *avrebbero garantito riforme coraggiose*

"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

sull'esempio tedesco... e avrebbero avuto il vantaggio di riconciliare un Paese, uscito estremizzato da una campagna elettorale molto faziosa e rissosa. Così invece vieneaventato un cammino parlamentare irto di ostacoli e un probabile ritorno alle urne.

Nella stessa data anche la *Nuova Scintilla* di Chioggia fa rilevare il sostanziale equilibrio tra i due schieramenti, mettendo in guardia i vincitori verso i facili entusiasmi ed auspicando "una cordiale collaborazione in un corretto gioco politico tra maggioranza ed opposizione", anche se dalle prime avvisaglie non pare proprio così (vedi presidenze delle Camere). Suggerisce due urgenze: smetterla di delegittimarsi a vicenda e smetterla di disfare le riforme fatte da altri.

Di tutt'altro avviso sembra invece *Verona Fedele* del 16 aprile, di Verona, appunto, dove il centrodestra ha realizzato il 65% dei consensi, che si chiede: "Come mai nelle regioni del nord, le più evolute economicamente, le più europee insomma, il voto è ancor oggi decisamente orientato a destra? Urge riflessione, seguirà dibattito".

Referendum Costituzionale

Nei pronunciamenti ecclesiali ufficiali viene sottolineata l'importanza della partecipazione al voto, espressione di "fedeltà alla Repubblica", ma si evitano prese di posizione nel merito. Secondo *Il Segno* del 23 giugno, fra i movimenti, associazioni cattoliche e riviste di ispirazione cristiana, ci sono realtà schierate sul fronte del "SI", come C.L. e la Compagnia delle Opere, ed altre come ACLI, parte dell'A.C., il Meic, Pax Christi e un folto gruppo di riviste cattoliche, che si sono espresse per il "NO". *Il Popolo* del 25 giugno dedica un intero paginone per illustrare le questioni oggetto del referendum e i motivi pro e contro, oltre ad un'intervista al costituzionalista Cesare Mirabelli. La *Voce dei Berici* manifesta un chiaro attaccamento alla vecchia Carta fondamentale, come fedeltà alla migliore tradizione di riflessione culturale dei cattolici in Italia, fatta risalire agli anni della sua elaborazione, che vide peraltro l'apporto di un grande giurista vicentino (Egidio Tosatto), intellettuale cattolico. Il "risultato inequivocabile" per *La Vita del Popolo* del 2 luglio suona come un chiaro segnale di rifiuto di una riforma troppo ampia e controversa, in particolare sulla *devolution*. Ma sempre *La Voce del Popolo* come anche *L'Amico del Popolo* (BL) del 24 giugno riconosce comunque che sia l'ora di porre il problema delle riforme istituzionali, e che sia reale l'esigenza di rendere meno farraginoso il funzionamento delle istituzioni, "ben sapendo che nessun meccanismo istituzionale può sostituire lo spessore della proposta e dei valori" (che la sostengono, n.d.r.) dice la nota a commento di F. Bonini, pubblicata anche su *Il Segno* del 30 giugno. Scontato perciò l'appello a lavorare per ricostruire le "evidenze etiche comuni" (*Vita Nuova* del 16 giugno), quei valori su cui tutti si possono incontrare, credenti e non credenti... evitando riforme di parte".

È perciò motivo di sorpresa che su un altro tema politico importante come la *devolution* il giudizio sia invece contraddittorio, tanto che su *La Vita Cattolica*

“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

(Friuli) del 23 giugno non si esita a lodare la Catalogna che, con un nuovo *referendum*, ha approvato il nuovo statuto di autonomia, che amplia ulteriormente le prerogative di cui già godeva (soprattutto fiscali). Un giudizio che appare fortemente critico quando lo stesso articolo accusa la riforma della Costituzione italiana (sottoposta a *referendum*), di non aver chiarito la questione della devoluzione dei poteri dallo Stato alle regioni, per cui si rischia di fare un passo indietro, reintroducendo il concetto di “interesse nazionale” abolito nel 2001 (dal centrosinistra, *n.d.r.*). Il nuovo testo invece “*consentirebbe al Governo centrale di impugnare una legge regionale dinanzi alla Corte costituzionale... e questo potrebbe diventare un pericolo anche per le regioni autonome come il Friuli V.G.*”. Ma allora il “federalismo” è cosa buona quando interessa le regioni a Statuto speciale e diventa nefasto solo quando riguarda tutti? Lo stesso periodico del Friuli richiama prima delle elezioni politiche (nell’edizione del 7 aprile) “*l’impegno forte e condiviso indispensabile per attenuare gli squilibri che affliggono il nostro Paese*”. Verrebbe da dire che i motivi etici vengono agitati solo quando sono in ballo valori che hanno a che fare con il sesso, la bioetica e la scuola cattolica, ma per il resto... ogni chiesa si arrangia come conviene!

Considerazioni finali.

Da questo panorama che ho tentato di sintetizzare, senza la pretesa di voler entrare nel merito di vari punti, mi limito a sottolineare due questioni destinate ad animare il dibattito dentro e fuori il mondo cattolico, che segnano profonde contraddizioni con cui entrambi gli schieramenti dovranno fare i conti. Una è la questione del *grande centro* che viene evocata con il richiamo politico alle “larghe intese” da alcuni redattori, per ipotizzare delle convergenze programmatiche fra i due poli, ma è difficile dire se tali opinioni corrispondano anche ad un sentire popolare. Per capire di quali intese si tratti si dovrà attendere conferme su questioni concrete che richiedano un chiaro pronunciamento di maggioranza ed opposizione, soprattutto in relazione alle riforme di cui si riconosce la necessità. Ad esempio, si può rilevare che una prima prova concreta c’è stata con il voto alle Camere sull’indulto per sgomberare le carceri italiane diventate disumane. Ma non si può dire si sia trattato di un compromesso onorevole, o quantomeno che abbia prevalso in entrambi gli schieramenti lo spirito cristiano di umana compassione verso i sofferenti raccomandato da Papa Giovanni Paolo II, quanto motivi concreti di interesse particolare e ragioni di natura tattica.

L’altra questione rilevante, all’opposto, è il delinearsi di spaccature a causa della presunta “deriva laicista” che divide il centro cattolico, risuonata su vari media (*Avvenire*, *Radio Maria*, *Gente Veneta*, *Il Popolo*), in cui si coglie il segno di una frattura sulle questioni eticamente sensibili. Si è presa di mira la neo-ministra per la Famiglia Rosy Bindi, colpevole, secondo i *benpensanti*, di voler favorire l’introduzione dei Pacs, solo perché in un’intervista a *Gente Veneta* del

"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

17 giugno ha sostenuto *"l'esigenza di salvaguardia della laicità della politica... da chi confonde il pluralismo culturale con il relativismo etico... e che ci sono progetti di vita e convivenze diverse dal matrimonio, che vanno comunque tutelate senza per questo equipararle alla famiglia"*. Tanto è bastato per scatenare la reazione di lettori indignati che l'hanno accusata di aperture compromissorie verso le componenti più laiciste dell'Unione. Una conferma di questa tendenza a fare un fronte unito contro il laicismo incombente, si può rilevare in un "fondo" di Francesco Bonini su *Il Popolo* (Concordia- Pordenone) del 25 giugno, e su *Il Segno* del 23 giugno. Nel primo si paventa il pericolo di processi di de-cristianizzazione prodotti dall'ideologia radical-liberale, e si sollecita *"la Chiesa e i cattolici in forme nuove e, necessariamente unitarie, a sostenere la proposta (di una ripresa culturale e identitaria della religione), senza complessi e tic culturali"*. Sul secondo, un commento di don B. Fasani a margine della decisione del Parlamento europeo a promuovere la ricerca sugli embrioni, profetizza: *"Senza etica, la legge del più forte è dietro l'angolo, e dove comanda il più forte, la dittatura ci va a nozze..."*, e aggiunge: *"A chi ha dato il voto un cattolico che ha scelto Prodi? A chi è attento ai poveri e al mondo del lavoro, o a chi fa il massimalista su arroganti posizioni nel fronte etico?"*.

Tutto questo fa crescere il dubbio *laico* se la nostalgica speranza di ricostruzione di un nuovo *centro cattolico* sia funzionale ad una fase della politica più attenta ai problemi di umanizzazione della società moderna, o ad una malintesa egemonia cattolica verso una società sempre più secolarizzata, alla quale bisogna imporre regole etiche più rigide. Gli sviluppi ci saranno poi nei mesi successivi in cui, al di fuori della contesa elettorale, si riapriranno i giochi, soprattutto in agosto al *Meeting* di C.L., in particolare sul peso culturale dei cattolici in politica, sui Pacs e la bioetica, sul federalismo e le larghe intese che fanno da corollario al tutto. Su tutto questo continueremo a mantenere desta la nostra attenzione.

Giorgio Corradini



Margherita Sarfatti, 1929

LIBRI E RECENSIONI

Leggendo il Tagebuch

Liana Millu, *Tagebuch. Il diario del ritorno dal Lager*, prefazione di Paolo De Benedetti, introduzione di Piero Stefani, Giuntina, Firenze 2006, pp. 103, Euro 12: si è di fronte a un testo a un tempo personale e capace di parlare a tutti. Nell'autunno del 1944 Liana Millu fu trasportata da Birkenau al campo di concentramento di Malchow nel Meclemburgo. Liberata nel maggio del 1945 trovò, in una fattoria abbandonata, un *Tagebuch* - diario - e una matita. Con quest'ultima riempì tutte le 112 facciate che aveva a disposizione. Lo fece in un arco di tempo che va da maggio al 1° settembre del 1945, giorno in cui varcò il confine italiano. La Millu era familiare con la scrittura. Prima delle leggi razziali aveva già collaborato con alcuni giornali. Le pagine del diario, stese innanzitutto per se stessa al fine di recuperare la propria dignità umana, manifestano perciò qualità di scrittura non comuni nell'osservazione dei propri stati d'animo, nelle descrizioni dei compagni, nei mirabili ritratti di due soldati tedeschi dopo la sconfitta, nel balenare dei ricordi del *Lager*, nei progetti per i racconti che confluiranno nelle opere successive. Il diario, per volontà dell'autrice, poteva essere letto solo dopo la sua morte. Si tratta perciò di pagine assolutamente inedite.

In fatto di religione, Liana Millu si definiva agnostica. La convinzione è condivisa anche dai suoi lettori. Non però in relazione a Dio. Per loro il riferimento è innanzitutto la vita. Agnosticismo, in questo caso, non equivale a distacco, scetticismo, dubbio; significa senso del mistero, consapevolezza di non saper afferrare il bandolo dell'esistenza. Non ci si riferisce all'origine remotissima della vita sul nostro pianeta. Da quell'abisso temporale non si possono infatti ricavare prospettive trasferibili in modo diretto al nostro breve vivere. Il senso del mistero coinvolge invece anche il piccolo arco temporale esteso dal giorno certo della nascita a quello indeterminato ma sicuro della morte che ci sta davanti.

«Quando si è troppo occupati a vivere mancano il tempo e la voglia di analizzare la vita» (p. 85). Allorché si legge il *Tagebuch* non si è troppo coinvolti nel gorgo della vita. Il lettore è perciò costretto a prendere le distanze dallo scorrere intenso (o dissipato) del proprio vivere. Quelle pagine lo invitano a osservare e analizzare se stesso e gli altri così come fa Liana per quasi tutto il suo diario. L'operazione è aperta in due direzioni contrapposte. Una, a differenza dell'altra, conosce l'esito, tipico della cultura contemporanea, in cui l'osservazione di sé e degli altri conduce a una frantumazione prospettica. Il promontorio conquistato facendo un passo indietro porta a moltiplicare in maniera esponenziale osservatore e osservato. L'aumento dei punti di vista comporta anche quello dell'incapacità di comunicare. Nella cultura italiana degli anni Trenta nessuna voce in proposito eguagliava quella di Pirandello: «Quanti siamo stasera, Pirandello Maestro? 7 come siamo realmente, più i 7 che crediamo di essere, più i 7 come ci vedono gli altri e, dato che ognuno vede

“... ora ti ho visto con i miei occhi...”

differente, soltanto questi sono 49. Dunque siamo 63. E ognuno di questi 63 non conosce l'altro. 7 mondi intorno alla tavola, 7 circoli chiusi» (p. 71).

Non vi è solo questo esito. Vi è pure un'altra possibilità. Essa si manifesta nel convincimento che la ragione osservatrice possa essere più consolante che inquietante. Il suo esito non è la frantumazione, ma la serenità del distacco: «*Vanitas vanitatis...* Stamani soffrivo. Se stasera posso cominciare con *vanitas vanitatis* comincerà ad alleggerirsi la pena. Insomma è il contrario di Leopardi, lui trovava nella ragione la causa del male; io l'adopero come supremo rimedio; a lui inaspriva, a me addolcisce» (pp. 80-81). La calma serenità della non passione non è né rassegnazione, né tanto meno *acedia*. Al contrario, questo distacco esprime un composto amore per la vita.

Osservare può essere rasserenante se conduce alla *pietas*. Saper guardare è un modo per discernere e per scorgere l'esistenza di persone (non di maschere). La capacità di guardare ci guida per mano fino a farci cogliere che la gente non è altro che un insieme di individui come noi.

Proprio a questa conclusione ci conducono alcune pagine del *Tagebuch* che ritraggono soldati tedeschi dopo la sconfitta: «Ah, ecco volevo dire la scena della stazione. Il piccolo atrio è pieno di giovanotti ebrei, robusti, ingrassati, dall'aria sicura; un polacco dal viso torvo, la coccarda bianco-rossa all'occhiello, stivaloni insolenti, discorre con loro, passeggiando su è giù. E in un angolo, vicino alla biglietteria, un soldato tedesco. È giovane, potrà avere poco più di vent'anni. È alto, quadrato, con un viso roseo e rotondo, ma di una rotondità che tradisce ora lo smagrimiento, uno di quei visi che nei tempi orgogliosi giravano pieni di primitiva arroganza. L'uniforme è ingrinziata, sporca, gli stivali rotti e impolverati, accanto a lui un grosso sacco adattato a zaino con due pezzi di fune; si appoggia a un bastoncino fatto col ramo fresco di un albero. È in tutta la sua persona, nell'abito come nel corpo, la stanchezza greve della disfatta, quasi uno sbalordimento doloroso come di uno che all'improvviso si sia risvegliato in un amarissimo mondo e ne rimanga schiacciato ma non ancora convinto. Gli altri non si curano di lui ma egli non si muove, solo, di tanto in tanto, senza rialzare la testa, getta su loro lo sguardo sfuggente di una bestia catturata e impaurita, lo sguardo del cane che aspetta il colpo. Lentamente si avvicina allo sportello, prende il biglietto, rimette con cura nella tasca rigonfia il fazzoletto dove ha avvolto il denaro. Prende il sacco, con sforzo se lo adatta sulle spalle e col bastoncino in mano si avvia all'uscita, cercando un passaggio tra il gruppo dei vincitori; scompare un po' curvo.

E io penso: odio quest'uomo? Potrei, se non io direttamente, godere nel vederlo maltrattare, nel vederlo umiliare? Penso e mi dico: “lui” no. Uno no. Perché quest'uno posso osservarlo e comprenderne l'infinita stanchezza, l'infinita umiliazione, persino la bestialità pura. Per me latina una creatura umana non potrà mai diventare un pezzo, uno “*Stück*”. Per condannarli dovrebbero essere molti, diventare cioè un'astrazione» (pp. 66-67).



"... ora ti ho visto con i miei occhi..."

L'altro non è odiato perché è riconosciuto come persona simile a noi. Se lo si guarda lo si può comprendere. Tuttavia anche lo sguardo pietoso conosce l'insidia. In un certo senso non è improprio dire che si è indotti ad amarlo così come avviene per le cose. La *pietas* del distacco non è ascolto. Qui gli occhi valgono più degli orecchi, la vista più del dialogo. Gli sguardi non si incontrano ancora in un bacio visivo in cui si fondono osservatore e osservato. Il rischio è reale. Tuttavia esserne consapevoli equivale a non esserne prigionieri. Una passione troppo accesa può traboccare fino a sfociare in un vitalistico senso di scherno rivolto ai mediocri. Il composto amore per la vita fa invece subentrare la pietà là dove c'era disprezzo. Non si tratta di un mutamento di poco conto: «Il bosco è magnifico ora. Il sole tra i tronchi dei giovani pini. Momenti di calma assoluta, punteggiati dal mormorio delle voci del bosco [...]. Amiche cose! Nella categoria degli affetti è a loro che toccherebbe il primo posto. Poi le bestie, ma gli animali hanno ancora troppo dell'umano. Forse la migliore saggezza è, quando proprio non se ne può fare a meno, di considerare e amare gli uomini alla stregua delle cose o, dato che questo presenta sufficienti difficoltà, come dice Nietzsche, della vita. Cioè no. "Con molto amore e con molto disprezzo"? No. "Con poco amore e con molta pietà"» (pp. 76-77).

Piero Stefani



Il Puro Folle (Parsifal) particolare, 1930

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 della rivista affronterà il tema della libertà.

Quando si pensa alla libertà, due sono le concezioni alternative che vengono subito in mente: in una prima concezione la si può intendere come un *prodotto dell'individuo*, misura della verità, che crea la libertà stessa, ha in sé la risposta alle contraddizioni, ai dolori e ai vincoli. L'io cerca di “immunizzarsi” da diversi *limiti* cui è sottoposto (primo fra tutti, il limite della morte), attraverso sistemi giuridici che tutelino la propria separata identità, la sicurezza individuale, e attraverso meccanismi di rimozione. Un secondo approccio al tema indica la libertà come *adesione al Vero*, adeguamento all'ordine morale, obbedienza a Dio o alla Ragione (alle Leggi, alle tradizioni, ai precetti...). La Verità è sistema di valori e di norme totalizzante che presuppone l'esistenza di una razionalità interna all'ordine naturale e/o storico.

È possibile uscire da questa contrapposizione, riconoscendo, da un lato, che il limite, *in primis* quel particolare limite che è la relazione, è essenziale alla libertà della persona, alla costituzione della persona stessa; ma, dall'altro, riconoscendo anche un senso pieno di libertà come liberazione, novità radicale?

Oltre alle linee di ricerca biblico-teologica e sapienziale, ci sembra che la relazione fra genitori e figli possa costituire un “caso esemplare” delle dinamiche relative a libertà e limiti, libertà intesa come relazioni, conflitti di desideri e aspettative sulle libertà proprie e altrui.

la redazione

I dati forniti dai soci sono oggetto di trattamento per finalità dell'Associazione. Titolare del trattamento è l'Associazione culturale Esodo, nella persona di Manziega Gianni (D. Lgs 30/6/2003, n. 196).

Collettivo redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Giuseppe Bovo, Paola Cavallari, Marta Codato, Giorgio Corradini, Roberto Lovadina, Gianni Manziega, Luigi Meggiato, Diletta Mozzato, Cristina Oriato, Carlo Rubini, Sandra Savogin, Lucia Scrivanti.

Collaboratori:

Maria Cristina Bartolomei, Giovanni Benzoni, Michele Bertaggia, Paolo Bettio, Aldo Bodrato, Valerio Burrascano, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Caramore, Lucio Cortella, Roberta De Monticelli, Pierluigi Di Piazza, Massimo Donà, Filippo Gentiloni, Giuseppe Goisis, Paolo Inguanotto, Amos Luzzatto, Franco Macchi, Alberto Madricardo, Franco Magnoler, Carlo Molari, Simone Morandini, Salvatore Natoli, Arduino Salatin, Piero Stefani, Sergio Tagliacozzo, Letizia Tomassone, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian.

ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

n. 3 luglio-settembre 2006

CdA dell'Associazione:

Claudio Bertato, Carlo Bolpin (Presidente), Beppe Bovo, Gianni Manziega, Sandra Savogin, 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 22.00
soci sostenitori	Euro 55.00
soci all'estero	Euro 30.00

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

Esodo

C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

<http://www.esodo.org>

E-mail: esodo@esodo.org

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 7.00
(iva comp.)