

Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

UNDICESIMA DOMENICA DOPO PENTECOSTE

Se la *b'rit* «alleanza» è il contributo religioso più originale di Israele lasciato in eredità alla storia religiosa dell'umanità, l'attestazione dell'illacerabile fedeltà di JHWH alle promesse sancite con i padri – nonostante la ripetuta caduta del popolo – ne è il miracolo più sorprendente.

Sul versante antropologico, la fedeltà è strada per la santità, perché ci rende simili a Dio che è “il fedele” per antonomasia. La storia biblica d'Israele ci racconta di JHWH che mantiene le promesse anche quando Israele viene meno e lo rinnega. La fedeltà dell'uomo, infatti, non può che essere imitazione e partecipazione della fedeltà di Dio. Più volte JHWH è definito “fedeltà” nel Deuteronomio, nel Salterio e nei Profeti. «La roccia: perfetta è la sua opera, tutte le sue vie sono giustizia. È un Dio di fedeltà» (Dt 32,4).

In effetti, non si capisce la fedeltà di Dio se non si lega la fedeltà alla libertà. C'è vera fedeltà là dove c'è pienezza di libertà. La virtù della fedeltà ci parla di un Dio che ci lascia liberi di aderire al patto. Tuttavia, l'uomo senza fedeltà rischia di diventare vuoto, vanità, nullità alla pari degli idoli (Is 19,1. 3; Ez 30,13; Sal 96,5; 97,7). Per questo è necessario proclamare la fedeltà di Dio (Sal 36,6), invocarla (1 Re 8, 56-58) perché faccia germogliare nella nostra terra la fedeltà a Lui.

La risposta fedele e libera dell'uomo al Dio sempre fedele, diviene fondamento e, in qualche modo, condizione indispensabile della fedeltà dell'uomo verso gli altri uomini. Nella Scrittura l'immagine che per eccellenza è utilizzata per descrivere la fedeltà è quella nuziale. Si pensi ad esempio alla storia di Amos, o a quella struggente di Osea.

Nel matrimonio di Osea, la fedeltà è messa alla prova dall'errore. Come si fa ad avere la costanza della fedeltà? La fedeltà passa attraverso il perdono: ciascuno è amato nonostante ciò che ha fatto. Questo è il perdono autentico del Dio biblico: è un perdono che proviene da un Dio che fa promesse di futuro all'uomo e le mantiene nonostante tutto, persino quando l'uomo è infedele.

LETTURA: 1 Re 18,16b-40

Il racconto è molto ampio, ma pur sempre costruito con estrema precisione. La sequenza delle scene è perfetta. Sulla base del criterio fondamentale del cambio dei personaggi, si possono distinguere le seguenti scene:

SCENA	PERSONAGGI
vv. 1-2: Elia riceve una parola da JHWH	JHWH ed Elia
vv. 3-6: Obadjahu riceve una parola da Aħab	Aħab e Obadjahu
vv. 7-16: Elia incontra Obadjahu	Elia e Obadjahu
vv. 17-20: Aħab incontra Elia	Elia, Obadjahu e Aħab
vv. 21-24: Elia lancia la sfida al popolo	Elia e il popolo
vv. 25-29: il tentativo dei profeti di Ba'al	Elia e i profeti di Ba'al
vv. 30-37: preparativi di Elia e sua preghiera	Elia e il popolo
vv. 38-40: conclusione della sfida	Elia e il popolo (e i profeti)

vv. 41-42a: Elia promette la pioggia ad Aḥab
vv. 42b-44: Elia sulla cima del Carmelo
vv. 45-46: fine della siccità

Elia e Aḥab
Elia e il suo servo
Elia e Aḥab

Le undici scene possono essere articolate in tre *sequenze*, a partire dalla presenza dei principali elementi cosmici menzionati (in particolare l'acqua e il fuoco).

L'*acqua* (piovana) è al centro della parola di JHWH rivolta a Elia (v. 1: *māṭār*); la sua mancanza spinge Aḥab e Obadjahu a percorrere tutto il paese in cerca di *kol-maʿfne ham-majim* («tutte le sorgenti d'acqua») e di *kol-han-nēhālīm* («tutti i torrenti») e ciò crea l'occasione per l'incontro di Elia prima con Obadjahu e poi con lo stesso Aḥab. La prima sequenza giunge quindi sino al v. 20.

Dal v. 21 entra in azione l'altro elemento cosmico, il *fuoco*. La sfida lanciata da Elia è infatti centrata sul fuoco: «la divinità che risponderà concedendo il fuoco è Dio!» (v. 24). La sequenza comprende le scene dei tentativi messi in atto invano dai profeti di Baʿal, ma con efficacia da Elia, e si conclude al torrente Kišon, che diventa un torrente di sangue (= di fuoco?) e abbraccia quindi i vv. 21-40.

Con il v. 41 ritorna il tema dell'*acqua* (*qôl hāmôn haggāšem*) che rimane al centro delle tre scene finali. L'ultima di esse si chiude con la corsa prodigiosa (ed enigmatica) di Elia che dalla cima del Carmelo «corse davanti ad Aḥab, finché giunse a Izreel» (Elia veloce come un “baleno?”).

Per ora, basti aver trovato la struttura generale delle tre sequenze del racconto:

A) Elia ed Aḥab: vv. 1-20

B) La sfida del Carmelo: vv. 21-40

A') Elia ed Aḥab: vv. 41-46

La lettura liturgica propone l'ultima scena della prima sequenza (vv. 16b-20) e quasi per intero la seconda sequenza (vv. 21-40). Esclude dalla lettura soltanto l'ultima parte del v. 40 e si capisce il perché. Ma la satira e l'iperbole fanno parte dei generi letterari della comunicazione (anche della «Parola di Dio»!)

Aḥab andò allora incontro a Elia.

¹⁷ Appena Aḥab vide Elia, gli disse:

– Tu sei tu colui che rovina Israele!

¹⁸ Ed egli replicò:

– Non sono io a rovinare Israele, bensì tu e la casa di tuo padre, perché avete abbandonato i comandamenti di JHWH e tu sei andato dietro ai Baʿal.

¹⁹ Manda dunque a radunare presso di me tutto Israele sul monte Carmelo e i quattrocentocinquanta profeti di Baʿal e i quattrocento profeti di Astarte che mangiano alla mensa di Gezabele.

²⁰ Aḥab mandò a chiamare tutti i figli d'Israele e radunò i profeti sul monte Carmelo.

²¹ Elia si avvicinò a tutto il popolo e disse:

– Fino a quando voi danzerete a doppio passo? Se JHWH è Dio, andategli dietro; e se lo è Baʿal, andate dietro a lui!

Il popolo non gli rispose alcuna parola. ²² Elia riprese a dire al popolo:

– Sono rimasto solo io come profeta di JHWH, mentre i profeti di Ba'al sono quattrocentocinquanta! ²³ Dateci due giovenchi: essi se ne scelgano uno, lo facciano a pezzi e lo mettano sulla legna, senza appiccarvi il fuoco. Io preparerò l'altro giovenco, lo metterò sulla legna e non vi appiccherò il fuoco. ²⁴ Voi invocherete il nome del vostro dio e io invocherò quello di JHWH. Il dio che risponderà con il fuoco, quegli è Dio!

Tutto il popolo rispose:

– Va bene!

²⁵ Allora Elia disse ai profeti di Ba'al:

– Sceglietevi un giovenco e agite voi per primi, perché siete più numerosi. Invocate il nome del vostro dio, senza appiccare il fuoco.

²⁶ Essi presero il giovenco, lo prepararono e poi invocarono il nome di Ba'al dal mattino fino a mezzogiorno:

– Ba'al, rispondici!

Non ci fu né voce né risposta. Essi danzavano attorno all'altare che avevano costruito. ²⁷ A mezzogiorno Elia incominciò a burlarsi di loro:

– Gridate più forte perché egli è certamente dio, però forse è distratto o è indaffarato o è in viaggio; forse dorme e deve essere svegliato!

²⁸ Essi si misero a gridare più forte e a farsi incisioni con spade e lance, secondo la loro usanza, fino a versare sangue. ²⁹ Passato mezzogiorno, caddero in estasi fino al tempo di offrire l'oblazione; ma non si ebbe né voce né risposta né segno d'attenzione.

³⁰ Allora Elia disse a tutto il popolo:

– Avvicinatevi a me.

E tutto il popolo gli si avvicinò ed egli ricostruì l'altare di JHWH ch'era stato demolito. ³¹ Prese dodici pietre, in corrispondenza del numero delle tribù dei figli di Giacobbe, cui JHWH aveva detto: "Il tuo nome sarà Israele!".

³² Con le pietre ricostruì l'altare al nome di JHWH e vi scavò intorno un canale che conteneva due misure di frumento. ³³ Accatastò la legna, fece a pezzi il giovenco e lo pose sopra la legna.

³⁴ Poi ordinò:

– Riempite quattro brocche di acqua e versatela sopra l'olocausto e sulla legna

Essi fecero così. Di nuovo ordinò:

– Fatelo per la seconda volta.

Essi lo fecero. E ancora:

– Fatelo per la terza volta.

Essi lo fecero. ³⁵ L'acqua si sparse intorno all'altare e il canale si riempì.

³⁶ Giunto il tempo di offrire l'oblazione, il profeta Elia s'avvicinò e disse:

– JHWH, Dio di Abramo, di Isacco e di Israele, oggi appaia che tu sei Dio in Israele e che io sono tuo servo e che dietro tuo volere ho compiuto tutte queste cose. ³⁷ Esaudiscimi, JHWH, esaudiscimi e questo popolo sappia che tu, JHWH, sei Dio e che converti il loro cuore.

³⁸ Cadde il fuoco di JHWH che consumò l'olocausto, la legna, le pietre e la polvere e prosciugò l'acqua ch'era nel canale. ³⁹ A tal vista, tutto il popolo si prostrò con la faccia per terra esclamando:

- JHWH è Dio, JHWH è Dio!
- ⁴⁰ Elia allora ordinò:
- Prendete i profeti di Ba'al, non ne scampi neppure uno.
- Elia li fece scendere al torrente Kison e là li sgozzò.*

Anche questa seconda sequenza del racconto è composta da quattro scene (vv. 21-24. 25-29. 30-37. 38-40), secondo lo schema numerico 3+1, molto utilizzato dal libretto di Elia. L'ultima, oltre a dire la vittoria di Elia nella sfida con i profeti di Ba'al, ha un elemento eccedente che lascia non poco perplessi: lo sgozzamento dei 450 profeti presso il Kišon.

Nei vv. 21-24, il confronto con il popolo è costruito in due fasi. Di fronte all'accusa di Elia, il popolo tace (v. 21). In un secondo tempo, dopo che Elia ha esposto il progetto della sfida (vv. 22-24a), il popolo acconsente: *ṭôb haddābār* (v. 24b).

Il tentativo dei profeti di Ba'al (vv. 25-29) è scandito da un ritornello che appare nel v. 26 (*w'ên-qôl w'ên-ōneh*) e 29 (*w'ên-qôl w'ên-ōneh w'ên qāšeb*). La "duplicazione" è uno stilema molto usato dall'autore di queste pagine. Entrambi i momenti sono caratterizzati da un intervento diretto di Elia (v. 25 e 27) e da un atto cultuale dei profeti di Ba'al: nel primo momento, la danza e la preghiera (v. 26: *hab-ba'al 'ānēnū*); nel secondo, la preghiera "più forte" e l'estasi, provocata con incisioni e mutilazioni (v. 28 e 29a: *wajjitnabb'û*).

I preparativi di Elia (vv. 30-37) sono descritti con più particolari, e riprendono lo schema numerico (3+1). Dopo la ricostruzione dell'altare di JHWH, per tre volte Elia dà ordini di versare l'acqua sull'olocausto e sulla legna (v. 34: la scansione numerica è molto enfatizzata). Il quarto momento, diverso, è la preghiera rivolta a JHWH (vv. 36-37), che riprende parzialmente la stessa invocazione dei profeti di Ba'al (*'ānēnî JHWH 'ānēnî*).

Il "fuoco di JHWH" che cade dal cielo e consuma il sacrificio porta anzitutto il popolo a prostrarsi e a proclamare JHWH come il Dio: *JHWH hû' hā'ēlōhîm JHWH hû' hā'ēlōhîm*. Questa conclusione è coerente con la sfida di partenza: bisognava scegliere chi fosse il vero Dio tra JHWH e Ba'al.

Il v. 40 eccede la sfida di partenza: la strage cruenta ha qualcosa di veramente iperbolico, un'"eroicità" carica d'ironia dell'assurdo, paragonabile alla corsa che concluderà la terza sequenza (v. 46).

vv. 16b-20: Alla fine, le strade di Elia e di Aḥab s'incontrano. Con Aḥab, Elia tratta alla pari. È Aḥab a lanciare la prima accusa al profeta: *ha'attâ zeh 'ōkēr jisrā'el* «Tu sei colui che rovina Israele!». In Gs 6,18 il verbo *'kr* «rovinare» sta in parallelo a *śîm l'hērem* «votare allo *herem*», e riappare in Gs 7,25s come eziologia del toponimo Akor (valle di). È un'accusa molto forte, ricordando il racconto del libro di Giosuè, a riguardo di Akan ben-Karmî.

Ma Elia contrattacca con la medesima accusa (è ripetuto lo stesso verbo), con una motivazione di stampo deuteronomico: « perché avete abbandonato i comandi di JHWH e tu sei andato dietro ai *Ba'al* ». L'uso del plurale è canzonatorio; in realtà, benché sia presentato con diversi titoli e sia attorniato da una corte di dei, il dio Ba'al era unico (cf subito dopo, al v. 19).

Comunque sia, Elia si sente provocato dall'accusa di Aḥab e gli lancia la sfida. L'incontro con Aḥab era stato voluto da JHWH per comunicargli la fine della siccità. Lo "zelo" di Elia ha il sopravvento sulla parola ricevuta. La sua permalosità ha la meglio. Prima egli vuole chiarire chi sia davvero causa di "sventura" per Israele. La sfida proposta ha qualcosa di grandioso e spettacolare: *tutto* Israele deve essere convocato, insieme ai 450 profeti di Ba'al e ai 400 profeti di 'Ašera, stipendiati da Gezabele.

Il cammino spirituale di Elia è all'inizio e il narratore allude, *in negativo*, alla scoperta centrale nel cammino del suo protagonista: il Dio vivo e vero non si manifesta nella potenza, ma nella debolezza. Il v. 20 è tuttavia importante per la conclusione della quarta scena e della prima sequenza: Aḥab si sottomette alla volontà del profeta (schema ordine-esecuzione). In particolare, accetta la localizzazione della sfida, il monte Carmelo, «il giardino di Dio», un nome che può alludere ancora a quell'Akan ben-Karmî di Gs 7.

vv. 21-24: L'immagine del v. 21 è molto efficace, se tradotta in modo più perspicuo di quanto faccia la traduzione CEI: *'ad-mātaj 'attem pōs^ehîm 'al-s^etê hass^eippîm* «Fino a quando danzerete a doppio passo?». Il verbo *pāsaḥ* «saltare, danzare»,¹ qui al participio *qal*, viene ripreso al *Piel* nel v. 26: in entrambe le occorrenze si tratta della danza cultuale. Per quanto riguarda il significato dell'hapax *s^eippîm*, teniamo presente che deriva dalla $\sqrt{s^p}$ I «essere diviso, scisso», per cui il senso di «passo di danza» oppure «ritmo» va molto bene per il nostro contesto.

Il senso dell'immagine è la necessità di scegliere un solo “passo di danza”: quello di Ba'al o quello di JHWH. Il popolo non sa scegliere e non risponde nulla. Anche Elia però dovrà in seguito cambiare atteggiamento, quando giungerà a scoprire il vero volto di JHWH. Per ora, in questo confronto del Carmelo, egli è troppo ancorato a un Dio della potenza, come dimostrerà la narrazione seguente. Egli dovrà capire che la potenza di Dio si manifesta nella debolezza, perché «ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini» (cf I Cor 1,25).

Elia sa di essere rimasto l'unico profeta di JHWH (v. 22), perché Gezabele ha mandato a morte tutti gli altri (cf vv. 4 e 13; in questo la regina è stata più coerente del popolo, incapace di decidersi) e anche perché tutti gli altri hanno abiurato a favore di Ba'al. Il popolo ha sempre bisogno di segni spettacolari per decidersi: ma la sua scelta, proprio a causa di questa opzione, rimane mutevole e incoerente.

In questo contesto emergono diversi livelli di religiosità:

* la religiosità baalica, quella di Gezabele, un'“ideologia militante” che porta ad atti d'ingiustizia;

* la religiosità popolare, la meno affidabile e la più sincretista;

* la religiosità jahwista, condivisa da Elia a questo punto del suo itinerario;

* manca ancora la via mistica, che sarà il punto di arrivo dell'itinerario di Elia.

Non a caso, Elia propone come segno di riconoscimento per l'intervento della divinità il “fuoco”: nell'esperienza dell'Horeb, il fuoco sarà solo la terza tappa che prelude al momento decisivo del *qôl d'māmâ daqqâ* «una voce di silenzio svuotato».

vv. 25-29: Il sacrificio dei profeti di Ba'al presenta i medesimi tratti rituali del sacrificio in onore di JHWH, messo in atto da Elia subito dopo. Persino la preghiera sembra essere la medesima. In questo confronto, si può comprendere anche il Sal 4 (o preghiere simili). Nei momenti di difficoltà (anche nel Sal 4 il problema era la siccità, la mancanza del “bene”, cioè della pioggia), occorre attenersi ai «sacrifici legittimi» (*zibḥê ṣedeq*) e non affidarsi a pratiche sincretiste, che sono atti di sfiducia in JHWH.

La danza rituale e la pratica delle incisioni o mutilazioni per raggiungere l'estasi ricordano i rituali per Melqart, il dio fenicio, il “Ba'al della danza”. Si potrebbe ricordare la satira di queste pratiche di Is 28,7-13 (cf anche Os 7,14; Ger 16,6; 41,5; 47,5). Per lo jahwismo, tale

¹ Il verbo richiama la festa di *pesaḥ*. Ma non sembra che il nostro testo permetta di sfruttare narrativamente questo richiamo.

pratiche furono sempre vietate, perché sentite come un modo illusorio di intervenire a manipolare la potenza di Dio.

Ma, nonostante tutto, *w^əên-qôl w^əên-ôneh* «nessuna voce e nessuna riposta». Al contrario, Elia otterrà la risposta del fuoco di JHWH dal cielo. Ma dovrà ancora imparare che la più alta espressione della presenza divina è il *qôl d^e māmâ daqqâ*.

La satira di Elia contro questi profeti è feroce: essendo «dio del cielo» (*ba'al šāmêm*), Ba'al potrebbe essere distratto (*kî šî'h*) oppure indaffarato (*kî-šîg lô*) o forse in viaggio (*kî-derek lô*). Nelle sue parole, vi è anche un'allusione al ciclo mitologico baalico, che narra della sua morte e risurrezione (cf *Ba'al e Môt*): « se è addormentato [oppure: *se si trova agli inferi*], si sveglierà [oppure: *risorgerà*] ». La danza e il rito hanno dunque il compito di “far risorgere” Ba'al, come nella festa del nuovo anno.

Ma l'estasi (*hitnabbē*) di questi profeti non ha esito positivo. Le loro pratiche rituali rimangono inascoltate e disattese.

vv. 30-37: I preparativi di Elia seguono le norme contenute in Es 20,25: l'altare deve essere costruito con pietre grezze, non toccate da ferro, per non essere contaminate. Anche la menzione delle dodici pietre collega il gesto di Elia a quanto avevano compiuto Giacobbe, Mosè e Giosuè.

Dal momento che niente è casuale nel nostro racconto, non deve passare inosservato il ricordo di Gn 32,23-33, quando Giacobbe lotta con Dio: Giacobbe esce zoppicante dalla lotta, ma ottiene la benedizione e gli viene cambiato il nome. Elia non sta forse lottando con Dio? Quanto Elia sta facendo è una provocazione: Dio non gliel'aveva ordinato, ma ora è chiamato in causa dal suo profeta.

La triplice libagione dell'acqua non va interpretata come rito magico per implorare la pioggia; il problema della pioggia è infatti trascurato nella seconda sequenza dei vv. 21-40. Forse vi può essere un'allusione a quanto avveniva nel rituale dell'olocausto (cf Lv 1,9; anche se questa legislazione è sicuramente posteriore rispetto al racconto di Elia). Il dato va probabilmente letto per il suo valore simbolico: perché si dia pienamente l'evento, devono esserci tutt'e quattro gli elementi fondamentali (terra, acqua, fuoco e aria). Ciò avverrà in modo parziale nell'esperienza dell'Horeb e pienamente soltanto alla fine dell'itinerario, quando Elia sarà rapito in cielo. Per ora vi sono solo due elementi (acqua e fuoco) o tre, se s'incluse anche l'elemento “solido” della vittima sacrificale.

La preghiera di Elia è diretta al Dio dei padri, ma il suo valore è ambiguo: da una parte Elia implora l'intervento di Dio perché «sia noto che tu sei Dio in Israele» (v. 36), contro l'usurpazione di Ba'al, e «il popolo sappia che tu JHWH sei Dio e tu converta il loro cuore (v. 37)»; dall'altra parte, JHWH deve intervenire, perché «si sappia che io sono tuo servo e che ho fatto tutte queste cose per tuo comando» (v. 36). Ma non sembra che JHWH abbia chiesto a Elia questa prova di forza contro i profeti di Ba'al. È Elia ad aver bisogno dell'intervento di JHWH per non essere smentito davanti alla grande sfida ingaggiata...

È questo secondo elemento che fa pensare: nel prosieguo del suo itinerario spirituale, Elia deve superare questo bisogno di conferma per il suo operato. Dio agisce anche nel fallimento del suo profeta e nonostante l'apparente sconfitta (cf I Re 19,15).

vv. 38-40: Il popolo, vedendo un segno di forza, viene sempre convinto. Ora è pronto a prostrarsi e ad acclamare: «JHWH è il nostro Dio! JHWH è il nostro Dio» (v. 39). Ma la fede popolare non è presa troppo sul serio dal nostro narratore: egli sa quanto sia volubile la decisione della folla. L'esperienza religiosa si radica in un altro livello di profondità.

Quanto segue è davvero sconcertante e volutamente “assurdo”: sembra quasi un sacrificio umano (cf l’uso del verbo *šāḥaṭ*). Ma JHWH non si compiace di questa sorta di sacrifici: cf Sal 50! Dio non aveva comandato lo sterminio dei profeti di Ba’al: è un’azione intrapresa in proprio da Elia, per il suo *zelo*.

Nella Bibbia ebraica, il Kišon richiama le gesta gloriose di Debora (cf Gdc 4,7. 13; 5,21 e Sal 83,10): questo torrente è menzionato infatti solo in relazione a quelle vicende e al nostro episodio. Un ricordo dunque che è un invito a superare la visione di un Dio guerriero, JHWH *šēbā’ôt*: JHWH, il vero Dio, non è così!

SALMO: Sal 15(16),1-2. 4-5. 8. 11

℞ Sei tu il mio Dio, l’unico mio bene.

1	Proteggimi, o Dio: in te mi rifugio.	
2	Ho detto ad JHWH: «Il mio Signore sei tu, solo in te è il mio bene».	℞
4	Moltiplicano le loro pene quelli che corrono dietro a un dio straniero. Io non spanderò le loro libagioni di sangue, né pronuncerò con le mie labbra i loro nomi.	
5	JHWH è mia parte di eredità e mio calice: nelle tue mani è la mia vita.	℞
8	Io pongo sempre davanti a me JHWH, sta alla mia destra, non potrò vacillare.	
11	Mi indicherai il sentiero della vita, gioia piena alla tua presenza, dolcezza senza fine alla tua destra.	℞

EPISTOLA: Rm 11,1-15

La sezione di Rm 9-11 è senz’altro una delle più appassionanti della Lettera ai Romani, in quanto Paolo vuole risolvere il problema che gli sta tanto a cuore: come mai il Giudaismo di Gerusalemme, i sacerdoti e i grandi maestri, non hanno voluto dare credito alla pretesa di Gesù? In questa sezione, si ha il pensiero più maturo di Paolo sul ruolo di Israele nella storia della rivelazione e della salvezza compiutasi in Cristo Gesù. Qui abbiamo – come giustamente è stato detto – la *magna charta* della nuova interpretazione cristocentrica e la sua interpretazione giudaica. Pensiero occasionale, come in tutte le lettere paoline, non sistematico, ma certamente il più organico che ci è stato lasciato nella letteratura neotestamentaria a riguardo del tema in questione.

A modo di premessa bisogna ricordare che Paolo non si è mai separato dalle sue radici giudaiche: non ha mai abiurato dall’Israele della fede e il titolo *israelita*, o meglio *figlio d’Israele*, è sempre stato ritenuto da lui un titolo onorifico (cf anche 2 Cor 11,22; Fil 3,4-6).

Il cammino teologico-spirituale nello Spirito del Risorto porta Paolo a due convinzioni complementari:

a) i figli d'Israele restano sempre l'Israele di Dio, perché JHWH è fedele a se stesso e quindi rimane fedele alla promessa abramitica;

b) ad essi, *per primi*, spettano le benedizioni e la salvezza che derivano dall'adempimento delle promesse e in particolare della promessa abramitica di Gn 12,3: *w'nibr^ekû b'kâ kôl mišp^ehôt hâ'ādāmâ* «e saranno benedette in te tutte le famiglie della terra».

È l'accoglienza entusiasta del Vangelo dei Gentili non-giudei che porta Paolo a riflettere su quale sia il ruolo di Israele nel piano divino e a porsi la domanda circa la sua permanenza anche dopo il compimento in Cristo Gesù.

Ciò significa che tutto quanto è contenuto nel resto del *corpus paolinum* e anche nella letteratura del NT andrà letto alla luce della riflessione di Rm 9-11, nonostante vi siano delle espressioni che, almeno a prima lettura, possono sembrare contrarie o contrastanti con quanto qui è espresso.

Infine, nel contesto della Lettera ai Romani, questi capitolo non sono un *excursus* estemporaneo, ma un complemento importante, anzi necessario, dell'argomento principale dello scritto espresso in Rm 1,16-17: «Io infatti non mi vergogno del Vangelo, perché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede: del Giudeo prima (πρώτον), come del Greco. In esso infatti si rivela la giustizia di Dio, da fede a fede, come sta scritto: Il giusto per fede vivrà». Quel πρώτον è l'argomento posto al centro di Rm 9-11. Già era stato sfiorato *in obliquo* il tema (Rm 3,1-5) e aver già trattato di Abramo in Rm 4 presentandolo come il primo dei credenti alla maniera di Gesù.

La struttura retorica globale di Rm 9-11 è la seguente:

- a. i privilegi di Israele sono irrevocabili (9,1-5)
- b. l'elezione di Dio e la libertà della risposta umana (9,6-33)
- c. lo zelo per Dio e il "fine" della Legge, Cristo (10,1-21)
- b'. il "resto di Israele" e la caduta interlocutoria (11,1-24)
- a'. i privilegi di Israele che rimangono e la *dossologia* conclusiva (11,25-36)

¹Io domando dunque: Dio ha forse ripudiato il suo popolo? Impossibile! Anch'io infatti sono Israelita, della discendenza di Abramo, della tribù di Beniamino. ²Dio non ha ripudiato il suo popolo, che egli ha scelto fin da principio.

Non sapete ciò che dice la Scrittura, nel passo in cui Elia ricorre a Dio contro Israele? ³Signore, hanno ucciso i tuoi profeti, hanno rovesciato i tuoi altari, sono rimasto solo e ora vogliono la mia vita. ⁴Che cosa gli risponde però la voce divina? Mi sono riservato settemila uomini, che non hanno piegato il ginocchio davanti a Baal. ⁵Così anche nel tempo presente vi è un resto, secondo una scelta fatta per grazia. ⁶E se lo è per grazia, non lo è per le opere; altrimenti la grazia non sarebbe più grazia.

⁷Che dire dunque? Israele non ha ottenuto quello che cercava; lo hanno ottenuto invece gli eletti. Gli altri invece sono stati resi ostinati, ⁸come sta scritto:

*Dio ha dato loro uno spirito di torpore,
occhi per non vedere
e orecchi per non sentire,
fino al giorno d'oggi.*

⁹E Davide dice:

*Diventi la loro mensa un laccio, un tranello,
un inciampo e un giusto castigo!*

¹⁰*Siano accecati i loro occhi in modo che non vedano
e fa' loro curvare la schiena per sempre!*

¹¹Ora io dico: forse inciamparono per cadere per sempre? Certamente no. Ma a causa della loro caduta la salvezza è giunta ai Gentili, per suscitare la loro gelosia. ¹²Se la loro caduta è stata ricchezza per il mondo e il loro fallimento ricchezza per i Gentili, quanto più la loro totalità!

¹³A voi, Gentili, ecco che cosa dico: come apostolo dei Gentili, io faccio onore al mio ministero, ¹⁴nella speranza di suscitare la gelosia di quelli del mio sangue e di salvarne alcuni. ¹⁵Se infatti il loro essere rifiutati è stata una riconciliazione del mondo, che cosa sarà la loro riammissione se non una vita dai morti?

Il paragrafo funge sia da sintesi della tesi di Rm 9-11, sia da importante passaggio alla fase finale dell'argomento (Rm 11,11-32). Per questo, il problema di fondo della fedeltà di Dio già posto in in Rm 9,6 è esposto ancora in Rm 11,1-2 con termini ancora più scomodi (scomodi almeno per il Paolo giudeo): «Dio ha forse rigettato il suo popolo?». E gli argomenti-chiave di Rm 9,6-13. 27-29 e di 9,31-33; 10,18-21 sono ripresi dai vv. 2b-6 (un resto, per grazia, non per le opere) e vv. 7-10 (il resto respinto da Dio) rispettivamente, con la parte dei vv. 1-6 più apologetica e dei vv. 7-10 più polemica. I vv. 7-10 non sono semplicemente una conclusione, ma, come spesso capita con le conclusioni paoline, esse aprono a un nuovo sviluppo della tesi

È importante notare che tutti e tre i corpi scritturistici della Bibbia Ebraica sono citati in questo passo: la *Tôrâ* (Dt 29,4 [LXX 3]), i Profeti (Is 29,10) e gli Scritti (Sal 69,22-23) coerentemente con i principi dell'ermeneutica rabbinica. La forma mantiene lo stile argomentativo dell'intera sezione (Rm 10,18 – 11,12), in cui predominano le questioni retoriche, ciascuna di esse accompagnata da un passo scritturistico.

<i>Domanda</i>	<i>Passo scritturistico</i>
10,18a	10,18b
10,19a	10,19b-21
11,1a	11,2a
11,2b	11,3
11,4a	11,4b
11,7a	11,8-10
11,11	

Anche la domanda iniziale (Rm 11,1) è una naturale conclusione (*oûv*) delle risposte precedenti (Rm 10,18b e 19b-21).

vv. 1-2a: L'uso del verbo *ἀπωθέομαι* «rigettare» richiama molti testi del Primo Testamento (Gdc 6,13; 2 Re 23,27; Sal 44,9. 23 [LXX 43,10. 24]; 60,1. 10 [59,3. 12]; 74 [73],1; 78[77],60. 67; 108,11 [107,12]; Ger 7,29; 31,37 [non nei LXX]; Lam 2,7; 5,22; Ez 5,11; 11,16; Os 9,17). In riferimento al tema seguente del “resto” bisogna ricordare particolarmente 2 Re 21,14. Del resto non bisogna dimenticare che il tema attraversa – ben prima di Paolo – l'intera

letteratura biblica. Si legga in particolare 2 Mac 6,12-16, la cui risposta lascia non poco sorpresi:

¹² Io prego coloro che avranno in mano questo libro di non turbarsi per queste disgrazie e di pensare che i castighi non vengono per la distruzione, ma per la correzione del nostro popolo.

¹³ Quindi è veramente segno di grande benevolenza il fatto che agli empi non è data libertà per molto tempo, ma subito incappano nei castighi. ¹⁴ Poiché il Signore non si propone di agire con noi come fa con le altre nazioni, attendendo pazientemente il tempo di punirle, quando siano giunte al colmo dei loro peccati; ¹⁵ e questo per non doverci punire alla fine, quando fossimo giunti all'estremo delle nostre colpe. ¹⁶ Perciò egli non ci toglie mai la sua misericordia, ma, correggendoci con le sventure, non abbandona il suo popolo.

Quanto al tema di *λαός* «popolo», Paolo usa questo vocabolo coerentemente con la tradizione giudaica a lui precedente e contemporanea (e a tutto il Giudaismo rabbinico seguente), in cui *λαός* serve in particolare a parare del popolo di Dio che si differenzia per la sua chiamata dalle altre nazioni (*ἔθνη*). A proposito di Paolo si devono ulteriormente notare queste due particolarità: *a*) egli usa *λαός* solo quando cita passi del Primo Testamento (cf Rm 9,25-26; 10,21; 11,1-2; 15,10-11; 1 Cor 10,7; 14,21; 2 Cor 6,16); *b*) in ogni caso, almeno nella Lettera ai Romani, il passo citato è quello che prevede una forte sfida per un dato di fatto senza problemi che Israele possa di fatto essere “il popolo di Dio”. Paolo aggiunge fortemente l'impressione che voglia reagire contro l'idea più tipicamente giudaica che “il popolo di Dio” sia un'entità etnica o nazionale, cercando invece di ridefinire “il popolo di Dio” e di ridisegnarne i confini (cf Am 9,7-10).

La venerazione per la sua ascendenza israelitica dimostra chiaramente che Paolo vuole mantenere la continuità con la radice giudaica, benché egli definisca in modo nuovo i confini di *popolo di Dio*. Sembra soprattutto che egli voglia evitare ogni fraintendimento secondo cui aprire ai Gentili le promesse abramitiche significhi che Dio abbia abbandonato il suo *popolo* o cambiato il suo originario piano per Israele. Paolo parla sempre *dall'interno* di Israele e sembra portare se stesso a prova che Dio non ha rigettato Israele perché non ha rigettato lui, anzi l'ha chiamato per essere *apostolo dei Gentili*.

La risposta scritturistica alla domanda retorica del v. 1 è data da 1 Sam 12,11 e Sal 94 [LXX 93],14:

1 Sam / Salmo: ὅτι οὐκ ἀπόσεται κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ

Romani: οὐκ ἀπόσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ

Come si può notare, l'unica differenza sta nel tempo verbale: quanto per i due testi del Primo Testamento è detto in tempo futuro («JHWH non ripudierà il suo popolo») nella citazione di Rm 11,2a è invece espresso al passato («Dio non ha ripudiato il suo popolo»). Ora, questa affermazione sarà rielaborata di seguito su due temi: *a*) il tema del *λεῖμμα* «resto» (vv. 2b-6); *b*) il riconoscimento di tutto Israele nella confessione di Gesù Signore (vv. 7-10).

vv. 2b-6: Il tema del *λεῖμμα* «resto» è illustrato con la citazione del libretto di Elia. La citazione – come in altri passi paolini – segue il pensiero che Paolo sta sviluppando più che entrare a comprendere che cosa dicesse veramente il libretto di Elia. In effetti, però Elia – come il Giudaismo ufficiale del tempo di Paolo – pensa di essere l'unico autentico interprete e mediatore della Parola, mentre Dio gli dimostra che vi sono ben settemila ginocchia che non si sono piegati per adorare Ba'al. A questo riguardo, si noti la particolarità che Paolo usa il femminile *τῆ Βάαλ*, invece che il normale maschile *τῷ Βάαλ*: la ragione sta nel fatto

che probabilmente sta pensando alla normale sostituzione di *ba'al* con *bōset* «vergogna» che è appunto un nome femminile

Proprio la sottolineatura che Dio *si sia riservato* (κατέλιπον ἐμαυτῶ) questo resto permette a Paolo di determinare (v. 5) che anche il *resto* a lui contemporaneo dell'Israele che ha aderito alla rivelazione in Cristo Signore sia stato scelto dalla grazia (κατ' ἐκλογὴν χάριτος) e dalle opere [della Legge] (οὐκ ἐτι ἐξ ἔργων), tema ampiamente sviluppato nelle prime due parti della Lettera ai Romani.

vv. 7-10: τί οὖν; «e allora?». La conseguenza è che ciò che Israele andava cercando, non l'ha ottenuto; l'hanno ottenuto invece gli eletti (ἡ δὲ ἐκλογὴ, in forma astratta in greco). Chi siano costoro, lo dobbiamo capire dal contesto: non possono essere i Gentili venuti alla fede in Gesù Signore, in quanto la missione ai Gentili è pura grazia inattesa. Stando al ragionamento di Paolo, dovrebbe trattarsi quindi di quei Giudei che hanno accolto il Vangelo, tanto è vero che subito di seguito Paolo si pone il problema del perché alcuni abbiano creduto e invece la maggior parte l'abbia contestato. Quindi ἡ ἐκλογὴ = τὸ λείμμα, ovvero «elezione» che equivale al «resto» ha creduto al vangelo, mentre «gli altri» (οἱ ... λοιποὶ) furono induriti. Siamo vicini alle pagine classiche del Primo Testamento che cercano di capire la dialettica tra grazia e libertà: l'indurimento del cuore di Faraone (Es 7-14), la vocazione di Isaia (Is 6), la spiegazione in parabole (Mt 13 e paralleli), la conclusione di At 28... in questi passi, per spiegare la ragione della fede e dell'incredulità si rimanda al mistero della libertà umana e della grazia divina in quell'intreccio inestricabile che appunto solo la causa prima divina può spiegare.

Come prova scritturistica Paolo non cita Is 6,9-10, pagina troppo complessa e forse già in sé ambigua, ma una rielaborazione di Dt 29,4 [LXX 29,3]. Difficile capire se il passo sia citato a memoria, oppure rielaborato in vista del contesto specifico dell'argomentazione:

Deuteronomio:	καὶ οὐκ ἔδωκεν κύριος ὁ θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι καὶ ὀφθαλμοὺς
Romani:	ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως ὀφθαλμοῦς
(Dt):	βλέπειν καὶ ὧτα ἀκούειν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης
(Rm):	τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὧτα τοῦ μὴ ἀκούειν ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας

Il cambio dal negativo al positivo e la costruzione del genitivo con l'infinito costruito rafforzano il senso dell'intento deliberato dell'azione divina verso Israele. Lo scostamento maggiore dal testo di Deuteronomio è l'inserzione di alcuni stralci di Is 29,10, soprattutto quella di πνεῦμα κατανύξεως² «spirito di torpore». Ci si deve ricordare che Is 29,10 fa parte di una sezione di Isaia molto citata dalle prime chiese cristiane in relazione al problema della incredulità del Giudaismo. Il verbo ἐπωρώθησαν del v. 7 probabilmente è però un'allusione alla vocazione di Isaia. Sarebbe molto strano che il profeta non ricordasse per nulla il passo di Isaia mentre parla del tema della fede e dell'incredulità.

La seconda prova scritturistica nei vv. 9-10 è quasi completamente il Sal 69,22-23 (LXX) con una conflazione, probabilmente inconscia, di Sal 35,8. Come in Rm 3,10-18, Paolo rivolta contro il proprio popolo le imprecazioni di Davide contro i suoi nemici. Coloro che avevano riconosciuto Gesù come Signore sapevano bene che il Sal 69 era ampiamente accolto nei circoli «cristiani» come un testo profetico circa le sofferenze del Messia (cf anche Rm 15,3!). Comunque è chiaro che l'interpretazione di Paolo presuppone uno scambio di posizioni tra quanto Israele pensava un tempo contro i Gentili e quanto oggi Paolo stesso sta

² κατανύξις è molto raro e si trova solo in Is 60,3 [LXX 59,5] oltre che in Is 29,10.

pensando contro il suo popolo. Avendo Israele posto opposizione all'elezione «per grazia» (v. 5), ha fatto sì che si mettesse da sé nella posizione di coloro contro i quali Davide originariamente aveva invocato la maledizione. È possibile quindi che il riferimento alla «loro tavola» sia un riferimento al culto (cf 1 Cor 10,21) o alle leggi di purità che circondavano la tavola e la purità alimentare (cf Gal 4,21 – 5,1; Fil 3,6-9).

vv. 11-15: Qual è dunque il senso di questo frangente storico, in cui Cristo è divenuto una «pietra d'inciampo» per una parte di Israele?

Non è una caduta perenne, ma è un momento di grazia a motivo della fedeltà immortale di Dio. In questo modo, «a causa della loro caduta la salvezza è giunta ai Gentili, per suscitare la gelosia d'Israele» (v. 11). Anche il momento interlocutorio di rifiuto diventa ricchezza e non per i meriti di Israele o dell'Apostolo, ma per la illacerabile fedeltà di Dio. E quindi quale ricchezza sarà mai la partecipazione totale...

Mi torna alla mente una pagina di un famoso filosofo ebreo, Armand Abécassis, dedicatosi con tutte le sue forze a costruire il dialogo tra ebraismo e cristianesimo:

Israele è un popolo, una terra, una lingua, che Dio ha scelto per rendere l'umanità capace di dialogare con Lui. La chiesa è uno spirito di amore e di apertura a tutti, senza alcuna distinzione, sparso su tutti gli uomini per farli meglio partecipare al compito d'Israele.

C'è da chiedersi se il popolo ebraico si rende ogni giorno capace del suo attributo di "Israele", colui che lotta con Dio. Se veramente si sta lottando con Dio, e se i cristiani sono all'altezza della Chiesa da costruire sullo spirito di Pietro, come l'ha voluto il Rabbi, il profeta, l'uomo di Dio Gesù! Solo cessando di scavare l'abisso che le ha separate per 2000 anni, la Chiesa e la Sinagoga comprenderanno che uno stesso Padre nei cieli, le ha chiamate tutte e due ad insegnare agli uomini a cantare la lode di Dio. Perché di questo si tratta e non si può trattare se non della gloria esaltante del Creatore dell'Universo e del Padre di tutti gli uomini.³

La «gelosia» (*παραζήλω*) di cui parla Paolo è lo zelo positivo che egli vuole suscitare nei figli di Israele verso l'unico Signore. È lo zelo dei Gentili-cristiani verso il Signore medesimo, uno zelo che è un'emulazione reciproca, una gara nel superarsi per raggiungere l'unica mèta che è l'unico Signore.

Paolo concepisce un unico *popolo di Dio*, quello di Israele: non ce sono e non ce ne possono essere altri. Un "nuovo popolo di Dio" è un concetto del tutto estraneo alla teologia paolina, perché *unico* è infatti il progetto di salvezza. La visione paolina ha due poli: Israele e Cristo, con quelli che credono in lui e che per mezzo di lui sono inseriti nel *vero* Israele.

Attenzione però perché si potrebbe insinuare il pensiero errato della *conversione di Israele*. Paolo non pensa alla conversione di Israele, e nemmeno alla conversione escatologica di Israele (cf infatti la conclusione dossologica di Rm 11,33-36). Paolo pensa alla fedeltà di JHWH, il Dio delle promesse e delle *b'rît*, e confida nella sua capacità di vincere ogni incomprensione e ogni rifiuto, senza per questo schiacciare la piena libertà nella decisione dell'autentico Israele. Vi è forse qualcosa di più inedito e grande che la fedeltà di Dio possa presentare nella storia degli uomini che *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* «una vita dai morti» (v. 15)?

³ *Iniziazione alla pratica della teologia; Volume 1: Introduzione*, Pubblicato sotto la direzione di B. LAURET - F. REFOULÉ, Edizione italiana a cura di C. MOLARI, Editrice Queriniana, Brescia 1986, vol. I, p. 418.

VANGELO: Mt 21,33-46

Il ministero di Gesù in Gerusalemme nella versione di Matteo comprende tre sezioni: un trio di parabole polemiche (Mt 21,28 – 22,14), le dispute con i vari gruppi giudaici (Mt 22,15-46: cf Marco) e la diatriba contro i Farisei (Mt 23).

Le tre parabole dei due figli (21,28-32), dei vignaioli omicidi (21,33-44) e dell'invito alla festa nuziale (22,1-14) formano una sola unità. Due sono i criteri che la dimostrano in modo particolare: la sequenza tematica che le collega di fronte ai medesimi interlocutori e un vocabolario simile sotto molti aspetti.

Gli interlocutori di Gesù sono i capi del popolo, i sacerdoti e gli anziani: la prima parabola è centrata sul rifiuto di Giovanni Battista, mentre la seconda e la terza spaziano sull'intera storia della salvezza con approcci complementari. La seconda parabola riguarda il destino di tutti i profeti in Israele con l'acme per il «figlio». La terza riguarda la missione dei discepoli: dapprima al solo Israele e poi a tutte le Genti, sino ad arrivare all'ultimo giudizio.

La terza parabola è la più esplicita e diretta. La prima insinua soltanto il sospetto che gli uditori sarebbero stati esclusi dal Regno di Dio. La seconda indica che il regno sarebbe stato strappato agli interlocutori. La terza afferma esplicitamente che Gerusalemme sarebbe stata distrutta. Inoltre, se la prima parabola oppone i capi all'atteggiamento dei pubblicani e delle prostitute, la seconda parla di un ἔθνος «una nazione» per il futuro, la terza – al contrario – presenta la convocazione di tutte le Genti dagli estremi confini della terra.

Quanto al vocabolario, tutte e tre le parabole hanno come protagonista un ἄνθρωπος «un uomo» (21,28. 33; 22,2); nelle prime due parabole si parla di vigna (ἀμπελών: 21,28. 33), con procedimento di somiglianza (ὡσαύτως: 21,30. 36), periodizzazione dei tempi (ὑστερον: 21,29. 32. 37); è ripetuta l'introduzione «Gesù dice loro» (λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς) come segnale per l'affermazione finale (21,31. 42); il tema è il Regno di Dio (βασιλεία τοῦ θεοῦ: 21,31. 43); altri vocaboli comuni sono: «non voglio» (οὐ θέλω, 21,29; 22,3; cf μεταμέλομαι-ἀμελέω: 21,29. 32; 22,5); «egli mandò i suoi servi» (ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ: 21,34; 22,3); «di nuovo mandò altri servi» (πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους: 21,36; 22,4), «uccidere» (ἀποκτείνω: 21,35. 39; 22,6), «figlio» (υἱός, 21,37-38; 22,2), «distruggere» (ἀπόλλυμι: 21,41; 22,7), «parabole» (παραβολαί: 21,45; 22,1).

– ³³ Ascoltate un'altra parabola: c'era un uomo che possedeva un terreno e vi piantò una vigna. La circondò con una siepe, vi scavò una buca per il torchio e costruì una torre. La diede in affitto a dei contadini e se ne andò lontano. ³⁴ Quando arrivò il tempo di raccogliere i frutti, mandò i suoi servi dai contadini a ritirare il raccolto. ³⁵ Ma i contadini presero i servi e uno lo bastonarono, un altro lo uccisero, un altro lo lapidarono. ³⁶ Mandò di nuovo altri servi, più numerosi dei primi, ma li trattarono allo stesso modo. ³⁷ Da ultimo mandò loro il proprio figlio dicendo: «Avranno rispetto per mio figlio!».

³⁸ Ma i contadini, visto il figlio, dissero tra loro: «Costui è l'erede. Su, uccidiamolo e avremo noi la sua eredità!».

³⁹ Lo presero, lo cacciarono fuori dalla vigna e lo uccisero. ⁴⁰ Quando verrà dunque il padrone della vigna, che cosa farà a quei contadini?

⁴¹ Gli risposero:

– Quei malvagi, li farà morire miseramente e darà in affitto la vigna ad altri contadini, che gli consegneranno i frutti a suo tempo.

⁴² E Gesù disse loro:

– Non avete mai letto nelle Scritture:

*La pietra che i costruttori hanno scartato
è diventata la pietra d'angolo;
questo è stato fatto dal Signore
ed è una meraviglia ai nostri occhi?*

⁴³ Perciò io vi dico: a voi sarà tolto il regno di Dio e sarà dato a un popolo che ne produca i frutti. ⁴⁴ Chi cadrà sopra questa pietra si sfracellerà; e colui sul quale essa cadrà, verrà stritolato.

⁴⁵ Udite queste parabole, i capi dei sacerdoti e i farisei capirono che parlava di loro. ⁴⁶ Cercavano di catturarlo, ma ebbero paura della folla, perché lo considerava un profeta.

La seconda parabola precisa che cosa significa accogliere il Figlio. Riprendendo il tema del «dire» e del «fare» (vv. 28-31) e quello del fico senza frutto (vv. 19-20), Gesù interpella di nuovo i capi del popolo facendo loro capire che il momento dei frutti (vv. 34. 41), momento decisivo nel quale Dio chiede conto alla sua vigna, è «oggi» (v. 28).

Dopo l'invito a «udire la parabola» (v. 33, cf v. 45), cioè a lasciarsi da essa interpellare e giudicare, Gesù ricorda, in Matteo come in Mc 12,1, il cantico della vigna di Is 5, che appartiene al medesimo contesto di giudizio tramite lo smascheramento dell'ingratitude di Israele e Giuda.

L'applicazione è immediata: dopo essersi sempre più opposti alle sollecitazioni del Signore della vigna, colpendo, uccidendo, lapidando i servi da lui inviati, nei quali si possono riconoscere i profeti (cf Mt 23,37), i vignaioli, cioè i responsabili del popolo, possono ancora cogliere l'ultima occasione loro offerta di pentirsi accogliendo il Figlio, l'erede. Mentre però Dio manifesta la sua illacerabile fedeltà all'alleanza, i vignaioli – invece che rendere al padrone della vigna i frutti dovuti – vogliono appropriarsi del dono loro fatto. È un motivo questo già presente nei profeti (cf soprattutto Os 2,7-10; Ez 16,15-19).

La parabola presenta la morte del Figlio come un crimine premeditato; coscienti della sua identità e della sua missione, essi lo gettano fuori (v. 39), come faranno con Gesù (cf Mt 27,32), e l'uccidono. Qui si sente la contemplazione della parabola dopo la Pasqua di Gesù, con la sua crocifissione e risurrezione. Certo, i contemporanei di Gesù non potevano percepire la profondità singolare del titolo di «Figlio» adoperato qui da Matteo. La parabola è però una rivelazione che suscita una presa di coscienza e smaschera un atteggiamento.

Dopo aver chiesto ai suoi interlocutori di tirare essi stessi la conclusione della parabola (v. 41) – nel senso di Is 5,5-7 –, Gesù rende esplicito il loro giudizio. Ricompare qui, ma questa volta sulla bocca di Gesù stesso, il Sal 118 che l'aveva accompagnato nel momento del suo ingresso in Gerusalemme (Mt 21,9; cf anche 23,39): «La pietra scartata dai costruttori è diventata testata d'angolo» (v. 42). Questo salmo era diventato ben presto importante nelle comunità per comprendere e confessare la messianicità di Gesù. D'altra parte, il riconoscimento della fedeltà di Dio al suo piano di salvezza malgrado l'infedeltà di Israele era stato trattato numerose volte dai profeti, utilizzando l'immagine della pietra d'inciampo (cf Is 8,14-15; Dn 2,44-45), rifiutata (cf Ger 51,26; Zc 4,7) o esaltata (cf Is 28,16). Queste reminiscenze devono aver ispirato lo scrittore matteo, poiché paiono presenti nei termini dei vv. 43 e 44, dove si ritrova soprattutto Is 8,14 e Dn 2,34. 44; 7,27. Matteo ha infatti composto la sua parabola, così da porre in parallelo i vv. 39-41 che trattano della morte del

Figlio e del trasferimento della vigna, e i vv. 42-43 che parlano della pietra rigettata e del trasferimento del regno di Dio. Questo parallelismo sottolinea l'interpretazione cristologica ed ecclesiologica che egli fa della parabola.

Attenzione però a non creare pericolose confusioni, introducendo in Matteo posizioni a lui estranee e impercorribili.

A chi sarà tolto il regno di Dio? Non certo a *Israele*, preso nel suo insieme quale popolo dell'alleanza. La vigna, infatti, lo rappresenta come lo mostra la citazione di Isaia (v. 33). Gli interlocutori diretti sono invece i sommi sacerdoti e i capi di Gerusalemme, dei quali dice il v. 45: «riconobbero che parlava di loro». Mentre però cercano di impadronirsi di Gesù, ne sono di nuovo impediti dalla paura delle folle che ritengono Gesù un profeta, come già Giovanni Battista (Mt 21,27).

A chi dunque sarà dato questo regno? «A una gente che faccia i suoi frutti» (v. 43). Il vocabolo «gente» (ἔθνος) al singolare non può designare «le genti» nel senso dei «Gentili», ma un corpo che si costituisce e si edifica. Per Matteo, si tratta della trasfigurazione di Israele attraverso la presenza del Cristo risuscitato, che porta a compimento l'alleanza di JHWH con Israele e gli permette di produrre i suoi frutti: regno da venire senza dubbio, ma già presente nella comunità cristiana dei piccoli e dei poveri, che vede crescere sotto i suoi occhi e dove prende corpo l'universalità della salvezza.⁴

PER LA NOSTRA VITA

1. Lo spirito della chiesa è: non ridurre, non escludere. Non ridurre l'altezza e la scoscesa severità del vangelo; non escludere gli uomini, nella loro diversità e perfino nelle loro debolezze, finché essi preferiscono la comunione alla propria pretesa di restare soli escludendo gli altri.⁵

2. Ci siamo trastullati con il nome di Dio. Abbiamo nominato gli ideali invano, lo abbiamo predicato ed eluso, lodato e sfidato. Ora raccogliamo i frutti del fallimento. Attraverso i secoli la sua voce è risuonata nel deserto. Con quanta abilità essa è stata catturata e imprigionata nei templi! Con quanta cura è stata distorta! Ora ci accorgiamo che essa a poco a poco si allontana, abbandonando un popolo dopo l'altro, staccandosi dalla loro anima, sdegnando la loro scienza. Il gusto della bontà è quasi del tutto scomparso dalla terra.⁶

3. La dimensione intima del tempo biblico, è l'alleanza. Tutto conduce ad essa, tutto ne deriva. La concezione di un'alleanza tra Dio e gli uomini, e non di una semplice relazione, è il contributo più originale del pensiero ebraico alla storia religiosa dell'umanità. Essa sconvolge la sensazione umana del divino. Ridesta nell'uomo un'opzione che nessun'altra rivelazione divina ha potuto proporre: né religione, né venerazione, né culto, ma amore. Che

⁴ Il commento alla parabola è tratto da J. RADERMAKERS, *Lettura pastorale del vangelo di Matteo*, Traduzione di R. PASSINI (Lettura Pastorale della Bibbia 1), EDB, Bologna 1974, pp. 285-286.

⁵ M. BELLET, *La quarta ipotesi. Sul futuro del cristianesimo*, Traduzione dal francese di A. RIZZI (Quaderni di Ricerca 87), Servitium Editrice, Gorle BG 2003, p. 117.

⁶ A. HESCHEL, *L'uomo non è solo* (Uomini e Religioni), Mondadori, Milano 2001, p. 134.

la vocazione dell'uomo sia di amare Dio, ecco il segreto svelato dall'alleanza a tutti quelli che vi aderivano. Il tempo biblico è il ritmo di questa vocazione.⁷

4. Che gli Ebrei non siano scomparsi dalla storia universale con l'anno 70, ma che, fra tutti i popoli grandi o piccoli che nell'Antichità li circondavano, proprio loro abbiano continuato ad esistere ed oggi esistano più energicamente che mai, considerato dal punto di vista biblico, ha il suo evidente fondamento nel fatto che il decreto divino dell'elezione concerne proprio questo popolo e che proprio nell'alleanza con esso risulta un decreto eterno, immodificabile. Che questo popolo fosse infedele, che si trattasse di un popolo che voleva da sempre essere come tutti gli altri, con un medesimo re e una medesima storia, non cambia nulla a proposito della fedeltà di Dio nei suoi confronti. Nella misura in cui esistono l'elezione e il patto – che in Gesù Cristo non sono tolti, ma portati a compimento! – anche gli Ebrei esistono come un popolo della storia universale; un popolo che non è un popolo e proprio per questo è il popolo di Dio, con una storia che non è una storia e proprio per questo, nella sua problematicità dal punto di vista della storia universale, è la storia nel suo senso veramente umano, la storia dell'uomo con Dio. Poiché gli Ebrei sono tali, riguardo a essi vale fino ad oggi il monito: «Chi vi tocca, tocca le mie pupille» (Zc 2,9). Ma nessuno può toccare le pupille di Dio.⁸

5. Chi dei due è cambiato:
io o tu, Dio?
Che cosa vuoi di più
da questa mia vita?
Non voglio vantarmi
come il Fariseo davanti all'altare.
Quello che sono e ho fatto
è presente ai tuoi occhi.
E a te non basta:
sei un Dio esigente!
Non ti basta la giustizia
vuoi la misericordia.
Non ti basta la mia mano
vuoi tutto il mio corpo.
Non ti basta la fedeltà
vuoi tutto il mio amore.
Amante mai sazio di baci,
vuoi, vuoi ed ancora vuoi.
Sto invecchiando, o Dio,
e faccio fatica a correre verso di Te.
T'amavo di più da giovane;
questo ora è il mio peccato.
Non adirarti contro di me, Signore:

⁷ A. NEHER, *L'essenza del profetismo*, Traduzione di E. PIATTELLI, Presentazione di R. FABRIS (Radici 4), Marietti, Casale Monferrato AL 1984, p. 96.

⁸ K. BARTH, *Momenti. Testi di meditazione*, a cura di E. BUSCH, Traduzione dal tedesco di A. AGUTI (Meditazioni 180), Editrice Queriniana, Brescia 2005, pp. 41s.

fammi sentire il tuo amore.
Fammi capire che non sei cambiato:
la tua fedeltà mi ringiovanisca!⁹

4.

ISRAELE, 1969

*Temetti che in Israele attendesse
con dolcezza insidiosa
la nostalgia che secoli d'esilio
accumularono, triste tesoro,
nella città degl'infedeli, nei ghetti,
nei tramonti della steppa, nei sogni,
la nostalgia di quelli che ti piansero,
Gerusalemme, schiavi in Babilonia.
Perché cos'eri se non nostalgia,
Israele, se non voler salvare
tra le forme incostanti del tempo
la liturgia, il tuo vecchio libro magico,
il tuo star solo con Dio?
Invece, la più antica delle patrie
è anche la più giovane.
Non hai tentato con giardini gli uomini,
né con l'oro e il suo tedio,
bensì con il rigore, terra estrema.
Israele senza parole ha detto:
tu scorderai chi sei.
Scorderai l'altro che lasciasti.
Scorderai chi tu fosti nelle terre
che ti dettero sere e mattini
e cui tu non darai la nostalgia.
Scorderai la tua lingua paterna, imparerai quella del Paradiso.
Sarai un israelita, un soldato.
Costruirai la patria con fangaie; l'innalzerai con deserti.
Con te sarà al lavoro tuo fratello, di cui tu ignori il volto.
Solo una cosa ti è promessa:
il tuo posto in battaglia.¹⁰*

⁹ V. SALVOLDI, *I volti di Dio*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 1984, 1994³, pp. 74-75.

¹⁰ J.L. BORGES, *Elogio dell'ombra* (1969), in ID., *Tutte le opere*, II, a cura di D. PORZIO (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1985, 2004¹³, pp. 252-365: pp. 328-331.

DOMANI QUALE CHIESA?

di Maurice Bellet

Mi avete invitato a parlare sul tema: «Domani, quale Chiesa?». È un invito che mi tocca, mi onora e mi spaventa. Come osar affrontare un simile argomento? Io non sono né un addetto ai lavori, né un esperto, né un profeta. Quanto posso fare è rivolgervi una parola fraterna, non nello stile della conferenza, ma, piuttosto, in quello del colloquio, e disposto, almeno lo spero, ad accogliere punti di vista differenti o contrari, perché accoglierli mi potrà essere istruttivo.

Il primo tema, la prima parte, è un'ipotesi di lavoro, non una tesi. Richiamo anzitutto la situazione della Chiesa, perché, per parlare del futuro, mi sembra ragionevole partire dal presente. Si possono dire cose contrastanti sulla situazione esistente e anche molto contraddittorie. È possibile avere un punto di vista che si rallegra: fra le difficoltà, si riscontra una bella vitalità della Chiesa, e talvolta anche spettacolare, così le Giornate mondiali della gioventù che hanno fatto impallidire di gelosia i dirigenti del partito comunista francese. Ma ancor più fortemente, forse, c'è tutto ciò che è testimonianza di tale vitalità nei movimenti spirituali – una germinare diversificato di cui voi stessi siete dei rappresentanti – e anche attraverso in un interesse nuovo per il cristianesimo, al margine della Chiesa, quando non al di fuori di essa.

Ma c'è l'altra faccia, che è molto meno allegra: la debolezza, addirittura il crollo di tutta una religione che è stata quella della mia fanciullezza e della mia gioventù, come se quel vasto edificio che ho conosciuto si disfacesse. Uno dei segnali nel nostro paese è la rarefazione del clero che può essere valutata in modo differente, ma che è chiaramente indicativa rispetto a un'epoca in cui il clero costituiva la formidabile armatura del sistema ecclesiale: un cambiamento significativo. In relazione a questo fenomeno, che cosa è possibile fare quando, oserei dire, ci si interessi della Chiesa? Esiste una tentazione: sta nel domandarsi qual è la richiesta della gente.

C'è richiesta di spirituale. Perfino al supermercato avete un reparto di spiritualità, piuttosto esoterico che cristiano del resto. Se ci si ferma a questo atteggiamento, si è nello spirito del marketing. La simonia ci è ovviamente e per fortuna proibita: la Chiesa non può vendere ciò che ha di più prezioso, ma si può vendere un po' di contorno... e comunque lo spirito del marketing consiste nel saper vendersi, magari gratuitamente! Ritengo però che ciò significhi impigliarsi in un'illusione, quella di un mondo che sembra più o meno disposto al religioso, in ogni caso tollerante. Si potrebbe pensare che imbarcandosi su questa religiosità diffusa, forse "surfandoci" sopra, si possa trovare l'uscita buona. Credo che sia un'illusione, per due principali ragioni almeno. La prima, è che questo mondo che ci sembra tollerante lo è a condizione che non gli facciamo del male, soprattutto in quello che costituisce il suo credo che è il denaro. E se il mondo non ci fa problema, forse è perché non facciamo problema per il mondo. Non era il caso di Gesù Cristo. Ogni volta, quindi, che i cristiani fanno meglio di Gesù Cristo, io sono perplesso. L'altro aspetto è che questo movimento potrebbe essere molto instabile, sfociare un giorno in deflagrazioni o in ritorni imprevisi, e lasciare coloro che si sono troppo fidati di esso sulla sabbia. La cosa è già successa per altre

correnti, ad esempio allorquando i cappellani degli studenti mi dicevano che domani il vangelo sarà politico, sottinteso marxista, o non sarà. Dove sono finiti?

No, il problema è una questione di verità. La Chiesa sta nel rapporto del vangelo con il mondo. Il suo principio è il vangelo, e tale principio non è del mondo. Ma la sua realtà è di fatto nel mondo. Non sono io ad aver detto per primo questa cosa, l'ha detta Gesù. Non del mondo, ma nel mondo. E occorre che questo rapporto sia giusto. Ma tale rapporto non è stabilito in anticipo. Non basta far affidamento sulla verità testimoniata dalla Chiesa e dal vangelo per credere che la cosa dispensi dal fare la verità di questa Verità che, invece, è sempre da scoprire. La Chiesa è vissuta grazie a delle riscoperte, come quelle di Francesco d'Assisi, o, in un altro ordine, di san Tommaso d'Aquino o di Giovanni XXIII, del Vaticano II o della piccola Teresa di Lisieux, carmelitana d'una ventina d'anni che ha osato dire: «Ho scoperto una piccola via tutta nuova». Si presta ascolto a piccola, magari, e non ci accorge dell'enormità dell'espressione: «Via tutta nuova».

Il nostro problema è: «Come, in questo mondo che è nostro, possiamo far accadere l'inaudito di Gesù Cristo?». Sta nella natura del vangelo essere vangelo, cioè cosa che si annuncia, che non è ancora udita. Il guaio è che molti credono che si tratti di già udito, già venuto e anche ripartito. Sotto molti aspetti, il nostro mondo è un mondo che si percepisce post-cristiano. La Chiesa sarà stata, orrendo futuro anteriore, la nascita di un'umanità nuova. E i segnali di questa situazione della Chiesa, si dice, è che essa ha perduto l'iniziativa.

La Chiesa del medioevo è ricca di pensiero: san Tommaso d'Aquino e i suoi compagni. I grandi nomi della nostra cultura moderna sono invece: Marx, Freud, Nietzsche e gli altri.

La Chiesa ha perso l'iniziativa, si dice. A mio parere, ed è l'ipotesi nella quale mi colloco, questa perdita d'iniziativa nell'ambito del pensiero è per la situazione della Chiesa la cosa più grave. Ma ciò che ardisco annunciare, assumendome tutti i rischi, è che esiste oggi, per la Chiesa, la possibilità di ritrovare quell'iniziativa perduta nel corso della modernità.

La disgrazia della Chiesa dei tempi moderni sta dunque in questo. Ma questa fede cristiana e questa Chiesa d'occidente hanno avuto uno strano privilegio. I tempi moderni si sono, in qualche modo, generati in essa. Nel corso degli ultimi secoli in Europa, all'interno di un mondo ritenuto cristiano, è avvenuto il formidabile sviluppo della scienza, della democrazia, delle nuove tecniche. Ci viene oggi annunciato, da parte degli sviluppi tecnici e scientifici, che ci troviamo forse a una svolta decisiva, in cui apparirà un'umanità nuova. Questo è avvenuto da parte di persone cresciute nel cristianesimo: Voltaire è stato cresciuto tra i gesuiti, Diderot era dottore in teologia, Kant e Hegel sono cristiani originalmente, e se ne ritrovano tracce anche tra i nazisti e nel sistema sovietico. Hitler ha compiuto una parte della sua formazione presso i monaci, e ha pronunciato in *Mein Kampf* (1925) un vibrante elogio della Chiesa cattolica. Stalin è stato seminarista e sua madre voleva che fosse prete. La madre di Goebbels pensava che egli sarebbe diventato prete. Che cosa ci è accaduto? Quella infine che è stata la più grande minaccia per la Chiesa è uscita dal seno della Chiesa, l'apparire di una critica, e di una critica creativa. La Chiesa dei tempi moderni si è trovata presa dentro questa opposizione credenza/critica in cui la critica sembrava inesorabilmente come il luogo di verità. Per Spinoza l'uomo adulto, il soggetto della ragione pura, legge e medita «l'etica dimostrata con lo spirito della geometria». I miti, le religioni e le tradizioni non sono cose spregevoli, ma sono per le donne e i bambini.

Come la Chiesa ha potuto reagire? Ma anzitutto, per somma disgrazia, la Chiesa, sul limitare dei tempi moderni, è stata presa dentro le sue intestine lacerazioni: l'apparizione della Riforma. Questa cosa ha interamente consumato una considerevole energia e creato degli scompigli disastrosi. Come ha reagito tuttavia la Chiesa davanti a questa critica che

non risparmiava nulla: filosofia, razionalismo, esegesi, storia, cosmologia, sociologia, psicanalisi, democrazia..., altrettante ondate che sono andate all'assalto del vecchio edificio cattolico? Prima possibilità: irrigidirsi sulle posizioni acquisite, difensive. La difesa si capisce quando si viene attaccati. Ma l'attacco veniva dall'interno. Non dimenticate: Voltaire dai gesuiti. E poi, quando ci si difende dall'avversario, e l'avversario ha l'iniziativa, ci si ritrova nel luogo che l'avversario stabilisce: è tremendo.

Oppure adattarsi. Se l'altro ha l'iniziativa, gli si va dietro. Quanti tentativi si sono fatti nella Chiesa dei tempi moderni per cercare di farle digerire la filosofia, l'esegesi, la storia, ecc. Spesso si è proprio dovuto arrivarci, con il rischio d'una sottomissione allo spirito del tempo, e di un controsenso nel caso di adattamento. Per un animale di sangue caldo adattarsi al freddo significa riscaldarsi: ci sono persone che credono che invece occorra raffreddarsi: problematica molto brutta.

Ma coloro che stanno sul lato della difensiva e nell'irrigidimento delle posizioni cosiddette sicure sono ugualmente dipendenti dal rapporto credenza/critica, perché, ineluttabilmente, se ti lasci prendere da questo gioco, è la critica a sapere dove sta il vero. Vuole certo rispettare la tua fede cristiana, ma è quel rapporto a sapere in quale misura essa è razionalmente valida. Si tratta di una posizione indifendibile per la fede. Ed è quella in cui spesso ci veniamo a trovare ancora. È comune ai due nemici: i difensori intransigenti e imperterriti della tradizione e gli adattatori ad ogni costo di quel movimento che sfugge loro. Il risultato è che la Chiesa gradualmente appare nella cultura umana come la rimanenza d'un mondo che si disfa, e sul lungo tempo la cosa può sembrare inesorabile.

Se rimane qualcosa del vangelo, sarà fuori di essa, in un'etica o in una filosofia che prenderanno ispirazione da essa sempre più da lontano. Il sistema religioso che abbiamo ereditato, che io ho ereditato, è stato preso a questa trappola. E penso che sarebbe interessante liberarsene!

A questo punto interviene la stessa crisi della modernità. Mi assumo tutti i rischi nell'affermare che questa visione contrastante della Chiesa può essere pure quella della modernità. Successo prodigioso! Sul quale non bisogna sputare, perché, come si dice comunemente, sarebbe come sputare sul piatto. Dopo tutto, se vi sto parlando, è perché esistono degli antibiotici molto efficaci contro la setticemia. Grazie, ho provato quest'esperienza per 48 ore. Se non ci fosse stato il progresso della scienza, sareste esonerati dal dovermi ascoltare. Ma, unita a questo risultato che oggi appare essenzialmente tecnico, vi è una grande minaccia. Molti pensatori l'intuiscono, e non soltanto gli apologeti cristiani, è come se questa modernità trionfante sperimentasse al suo interno un inaridimento dell'essenziale. L'uomo di quel mondo è il prodotto di una cultura dominata da ciò che viene chiamato l'economia mondializzata. Il dovere dell'essere umano consiste nel consumare e nel soddisfare i suoi bisogni e i suoi desideri. Ci riuscirà, perché ormai, con la tecnica, tutto è possibile. Quell'uomo è senza spessore, senza durata, senza relazione. Si sta compiendo per l'ecologia umana quello che già si è fatto più o meno per l'ecologia naturale. Si rischia di costruire dei mostri. Da qui l'urgenza di una rifondazione, come dice Guillebaud, del mondo, di una rifondazione dell'umanità. In certo modo è la fine di questa modernità, sicura di se stessa, sicura com'era di sostituire molto meglio i miti, le tradizioni, le religioni. A mio parere, il colpo di gong, o il colpo di cannone che ha segnato la fine di questa modernità è il 2 agosto 1914, ma essi non l'hanno saputo, tanto più che c'è stato il rimbalzo della rivoluzione sovietica, ma che ha finito per crollare su se stessa. Credo, e ovviamente mi assumo tutti i rischi di quel dico, di intravedere dentro tanti successi incontestabili, che non si devono disprezzare, un buco nero. C'è quella tremenda

espressione di Georges Steiner, che cito a memoria, a proposito di ciò che è successo nella Germania nazista: «La cultura stessa non protegge dalla barbarie».

È quindi pensabile, ed è la mia ipotesi di lavoro, che la Chiesa esca da quest'epoca moderna con una nuova possibilità, ritrovando la potenza critica del vangelo. Ma non è affatto, questa, una soluzione facile, perché, forse, per uscire all'epoca moderna in cui è stata in qualche modo costretta, le è stato necessario andare sino in fondo alle proprie difficoltà, e alla critica che ha potuto subire. La crisi della modernità per la Chiesa indica un'urgenza, ma anche una chance tale che Paolo VI dichiarava, al termine del Concilio vaticano II, al card. Bea che lo ha riferito a padre Congar: «Bisogna ripensare tutto». Non sono sicuro che il programma sia stato pienamente compiuto. Ma allora potrebbe darsi una prodigiosa possibilità. Se mi dite che sono utopista, tanto peggio, perché dall'utopia si può tornare su una realtà più modesta. Ma se si inizia da una realtà più modesta, il regresso si acutizza. Questa umanità anestetizzata, drogata, dimentica, straziata, con la grande minaccia all'orizzonte, offre la possibilità prodigiosa che la Chiesa divenga il luogo critico perché porta in sé il vangelo, che si rivela quindi come l'istanza critica più radicale di ciò che l'uomo è e di ogni pensiero riguardante l'umano nell'uomo. Ma non è affatto una soluzione facile, al contrario. È un po' come in psicanalisi. Vi è un momento difficile per il nevrotico.

«Spero che lei si renda conto di quanto sia difficile rinunciare alla propria disgrazia» diceva quella donna, perché la disgrazia dà una collocazione e perfino alcune facilitazioni. Se la Chiesa abbandona le posizioni di ripiegamento e di adattamento ambiguo, si colloca dinanzi a un ruolo creativo che ha un lato terrificante, e forse di fronte al rischio del deserto. Su questo argomento qualcosa m'ha colpito. Due donne che hanno oggi nella Chiesa, ed anche nel mondo, una presenza, un'importanza, Teresa di Lisieux e madre Teresa, hanno ambedue conosciuto in modo fortissimo la crisi della fede e un deserto spietato. È forse un caso che proprio queste figure moderne della Chiesa siano figure del deserto?

In questo caso avviene un cambiamento, perché la preoccupazione della Chiesa non si colloca più, diciamo, essenzialmente nell'ambito dei suoi problemi interni. La prima preoccupazione della Chiesa è Dio ed è l'uomo, ed è pure Dio nell'uomo, cioè, esattamente, Gesù Cristo. Non semplicemente Gesù Cristo come personaggio della storia o come oggetto di pietà, o come argomento del discorrere teologico, anche se tutti questi aspetti sono rispettabili, ma Gesù Cristo come principio. In principio era la Parola, la prima riga del Vangelo di san Giovanni.

Gesù Cristo è quel *lógos* che è in principio. Se Gesù Cristo sta all'inizio, allora è possibile che il luogo della sua manifestazione, la sua stessa *dóxa*, la sua gloria, sia ciò che il Nuovo Testamento chiama *krisis*, il giudizio, la prova, la grande prova, lo scuotimento inaudito che permane inaudito. Per questa ragione l'interrogativo che si pone a noi è: come si dà a noi l'inaudito di Gesù Cristo di cui parla Paolo, come di dà a noi in una critica attuale, assoluta e senza pietà di ciò che siamo sia come cristiani sia come uomini di questa modernità che si va spegnendo per fare spazio a una nuova umanità? Il vangelo in quanto vangelo, non come dichiarazione, ma opera, atto, analisi, pensiero che agisce. Questo è l'argomento.

In un secondo momento, che sarà di una brevità scandalosa in relazione alla materia individuata, affronterò quello che ardisco chiamare la fede critica. Questa espressione mette fine all'opposizione credenza/critica. Lo farò attraverso tre temi che indicherò con parole del Nuovo Testamento, anche se la traduzione non è chiara: *krisis*, *agápe*, *pneúma*, la crisi o il giudizio, l'amore e lo spirito.

Primo tema: *krísis*, la prova assoluta

Sono stupito del non-stupore dei cristiani quando guardano il Crocifisso. È insopportabile. So bene che i nostri crocifissi risalgono probabilmente all'epoca delle pestilenze e che prima i cristiani si guardavano bene dall'esporre questo suppliziato sanguinolento. Anche la rappresentazione della croce ci offriva il Cristo in gloria, perché non posso vedere la croce se non andando oltre l'orrore di cui è testimonianza, se non trasfigurandola secondo il verso della risurrezione, altrimenti è abominevole. Che cosa significa questo? Che indicazione rappresenta per l'umanità? Penso che designi la prova estrema, assoluta, perché è il confronto con la distruzione nell'assenza apparente di Dio, cioè di ciò che per noi è la nostra primaria sicurezza. Penso che il vangelo è critico, e che è critico in assoluto. Ho il massimo rispetto per il dubbio metodico e per la lotta all'errore o per il lavoro che è possibile fare, ad esempio, in psicanalisi, e che consiste nell'attraversare il turbamento e l'illusione, ma oso rischiare questo pensiero: che la prima prova di verità, della prima verità in assoluto, quella che separa l'uomo dall'abisso, è per noi rappresentata nell'assassinio della Parola inaugurale che è Gesù Cristo, ossia nella sua crocifissione. Si tratta del momento critico assoluto che scuote tutte le evidenze del mondo, al punto che, quando Paolo ne parla, dice «Scandalo per l'anima pia e credente, e follia per la sapienza». La fede in Cristo, cioè nel Cristo che risorge dall'abisso, è la critica più radicale dell'essere-uomo. Ed è in grado di supportare ogni critica. Se davvero io sono nel luogo critico di Cristo che mette in causa tutto, allora tutto ciò che è travaglio di verità che mette a prova le pseudo verità costituite, tutto è sulla strada di Cristo. Ovviamente, la cosa non riguarda soltanto i "poveri miscredenti". Essa m'arriva in faccia con una brutalità esemplare. In quel caso, non c'è in verità Chiesa se non quella che sta facendo la sua verità, travagliata da quella critica critica che supporta e spinge al limite ogni critica. È il rovesciamento della problematica credenza/critica. Bisognerebbe vedere come il lavoro critico si compie nella Chiesa, e come la Chiesa dei tempi moderni ha potuto essere insidiosamente penetrata, anche fra coloro che non ne avevano sospetto, di razionalismo, d'individualismo e di quel processo dottrinale-disciplinare che, come Michel Foucault ha dimostrato, aveva così imbevuto una modernità che si credeva libera in un individualismo trionfante, come se la disciplina che l'economia mondializzata diffonde non fosse una delle più feroci che ci siano. Questa Chiesa si è lasciata costringere nello spazio che la modernità le consentiva, cioè nella religione quale si definiva a partire dal XVIII secolo europeo: un piccolo riquadro della cultura. Mentre il luogo del vangelo è lo spazio dove nasce l'umanità. Questa limitazione ha fatto sì che nella Chiesa si producessero dannosi restringimenti, e anche una specie di sterilizzazione. Quando si è nella posizione difensiva, si rischia di imitare purtroppo ciò che accade nel trattamento del cancro. Non accuso i medici, fanno ciò che possono, ma con certi bombardamenti terapeutici si uccide il "male" e con esso il resto. C'è nella Chiesa una diffidenza per la critica, che ha fatto sì che si sia potuto inghiottire il cammello nel momento in cui si filtrava il moscerino, ossia c'era una Chiesa molto preoccupata, all'interno, dei dettagli, ma non vedeva che a causa della pratica dottrinale e disciplinare, a causa del "bisogna" precostituito, tutto ha potuto mettersi a camminare al contrario.

Il vangelo in quanto vangelo è annuncio. «Vi annuncio una grande gioia» dicono gli angeli. Se la prima parola della Chiesa è dire: «Bisogna obbedire alla Chiesa», non è la stessa cosa. Questo ha delle conseguenze pericolose: un giorno o l'altro si insinua il virus della grande perversione: perché «bisogna amare Dio poiché egli ci ama». Ma allora questo Dio-amore non ci ama veramente, è piuttosto colui che esige, in nome di questo amore, che gli diamo

tutto! Troppi cristiani sono stati intrappolati in questo terribile capovolgimento di senso. Uscire da questo rischio suppone l'uscita da tutto ciò che nella Chiesa è paura o l'evitare la verità, qualunque sia, perché la fede è, nel suo nucleo, ricerca incondizionata della verità. Mi direte forse: «Non è pericoloso? Che cosa diventano il dogma, le grandi verità della fede?». Tale obiezione è tipica della situazione che denuncio e che vorrei veder superare. Nella misura in cui tutto il contenuto cristiano passa dalla parte di Cristo come potenza critica creativa, questa obiezione viene sradicata e, lo si capisce bene, non è un sistema costruito per resistere alla critica.

È una via che coincide, una volta ancora, con la critica assoluta di ciò che l'uomo fa dell'uomo da tutti i punti di vista, ivi compreso nel pensiero.

Secondo tema: *agápe*

Il principio critico creativo identico a Cristo stesso è l'*agápe*. Come tradurremo questa parola? "Carità": fatto ristretto per molte persone. Se dite l'amore, non si capisce molto di cosa si parli. Se dite *agápe*, come faccio io, parlate greco. Io stesso ho rischiato "l'alta tenerezza". Si fa quello che si può. Ma è interessante notare che questa *agápe* è la sostanza stessa della Chiesa. Ciò che scorre nella Chiesa quand'è Chiesa.

Oserei dire, senza adularvi, che stando con voi senza conoscervi prima, l'assaporo qui. Certo, con i limiti vostri... e i miei. Non è affatto il regno di Dio, ci sono ancora piccoli dettagli da aggiustare! E tuttavia, assaporo qui la sostanza della Chiesa. Perché nel celebre capitolo della Prima lettera ai corinzi, il 13, citato un'infinità di volte, Paolo dice che tutto passerà, anche la fede, l'istituzione con armi e bagagli. Una cosa è eterna, una cosa è imperitura nella Chiesa: è l'*agápe*. Attenzione, non si tratta della teologia dell'amore né del dovere di amare. Si tratta della cosa stessa, della tenerezza, di quell'alta tenerezza. E a un punto tale che Gesù dice, e potrete constatare la forza del principio critico: «Da questo riconosceranno che siete miei discepoli: se avete questa tenerezza gli uni verso gli altri». Applicate questo e vedrete i risultati. «Il segno per cui si riconoscerà che c'è la Chiesa, è che avrete gli uni verso gli altri la tenerezza che io ho avuto con voi». Nessuna critica esterna alla Chiesa ha la brutalità di questa.

Mi si dirà: «L'amore, l'amore è banale, equivoco». Non è vero, se si pone nello spazio che ho indicato, quello della *krísis*, non lo spazio d'una critica astratta ma della più concreta che esista, poiché sono il sangue e le lacrime, è il Crocifisso, quest'uomo che non solo è ucciso e assassinato, ma è buttato fuori, umiliato, lasciato in preda alla derisione dei soldati. La morte di Cristo non è solo un omicidio, ma l'uccisione della Paola del principio. È questo ad essere in causa. Questo mi fa pensare a un uomo che incontro di quando in quando, che si chiama Jacques Sommet, e a una donna, Geneviève Antonioz de Gaulle, di cui ho letto il libro, *I deportati*. Penso che quei due hanno avuto l'*agápe* nel luogo infernale, nel luogo che rappresentava nel nostro occidente così fiero di sé l'abisso della *krísis*. La cosa assume un'altra portata. Quell'amore non cessa di annunciarsi in mezzo agli uomini. Non dobbiamo temere che invecchi. L'amore che attraversa l'abisso stesso è nascita dell'umanità.

Il vangelo lo dimostra con una trasgressione che non viene forse sufficientemente rilevata. Cristo fa una cosa inammissibile, che va contro tutte le evidenze empiriche, della sapienza, del potere e del sapere, del razionale, del ben pensante. I farisei glielo fanno capire. Egli va verso il basso. Va verso i peccatori, gli ossessi, i poveri, gli esclusi, e non fa la cernita. Prende tutto, tutti coloro che sono il rifiuto dell'umanità. Se pensate che questa trasgressione stia dietro di noi e che non è nell'ora presente di qualche attualità, è perché non leggete i giornali e non avete nessuna esperienza di ciò che è l'umanità reale. Mi è stato dato,

attraverso il mio lavoro, di udire, e ascoltare da vicino, se così si può dire, le grandi miserie. Il basso esiste. È il luogo di Cristo nascente. Durante la sua passione egli è l'uomo dell'in basso, fino a diventare, lui il Signore, la vittima. Lui, il sapiente per eccellenza, affronta la morte nell'angoscia.

Alcuni possono dire che l'*agápe*, la tenerezza, è orizzontale, è un po' umanista. Se c'è una cosa che m'è diventata intollerabile, è questo genere di controversia in cui c'è il verticale, che è lo spirituale, e l'orizzontale, che è la morale e l'umano. Cisticamente, ciò non ha senso. Se Gesù Cristo è Gesù Cristo, è la fine assoluta di questa opposizione, perché l'apparire di Dio, la sua manifestazione, la sua *dóxa*, la sua gloria, è esattamente quell'amore che si disvela sul volto e nella parola di Cristo: in questo sta la gloria di Dio. E ciò, trasgressione incredibile, è anche scandalo per l'anima pia e credente, e follia per il filosofo. Questa unità di Dio e dell'uomo è il cuore della Chiesa. Essa sconvolge le nostre idee di Dio e le nostre idee dell'uomo. In mancanza di ciò, se questa critica vertiginosa non opera in noi quando diciamo Gesù è Dio, diciamo qualcosa di insensato, di incomprendibile, perché si prende Gesù Cristo come il signor Gesù e Dio per un'idea di Dio, come qui o là continua ad accadere.

Gesù è Dio e non si può partire se non da questa unità che ci attraversa. L'onnipotente, il *pantocrátor*, è in mezzo a noi, umiliato fra gli umiliati. Non mi piace che si parli della debolezza di Dio. Dio è onnipotente, altrimenti non è Dio, ma il volto dell'onnipotenza di Dio fra noi è quel volto là, umiliato fra gli umiliati. E dove posso vederlo e incontrarlo se non in ognuno dei fratelli umani? Soprattutto dove siamo gli uni per gli altri secondo questa tenerezza reciproca, l'ascolto reciproco, la benevolenza senza debolezza, il non giudizio, la non appropriazione, l'assenza di rivendicazioni e di rancore fino ad arrivare all'amore. A questo punto e soltanto a questo punto i discepoli si riconosceranno.

Penso e oso pensare che sia questo genere di esperienza che voi sperimentate e che auspicate di vivere. La Chiesa è tale esperienza. Certo, si tratta di un'esperienza sempre deformata. Proprio per questo l'*agápe* è il principio critico più severo nei confronti della Chiesa. In certo senso, esso arriva al cuore della *krisis* presente in molti dei nostri contemporanei. Vi è un immenso bisogno di giustizia, di relazione, di presenza, d'ascolto, di tenerezza, speranza che è stata delusa dalla rivoluzione, e ingannata dal consumismo, con il sentore di una minaccia che non si sa precisare ma che cresce all'orizzonte. Tutto ciò, più o meno identico a una ricerca spirituale, spesso confusa. Ma se da questo clima passo a Gesù Cristo, è un po' come passare dal poligono al cerchio. Si va più lontano, e poi c'è un momento in cui, tutt'a un tratto, la cosa cambia natura. E a quel punto emerge l'inaudito. Tuttavia, noi non siamo qui per dare una risposta nostra alle domande degli uomini, che sarebbe un ridarci il ruolo che la Chiesa si è, talvolta, data. Questa posizione è molto pericolosa perché è quella del potere e del sapere. Noi siamo piuttosto come Chiesa quando abitiamo la domanda che Dio non finisce di porci, che è lo stesso suo Amore.

Terzo e ultimo tema, che conclude quanto dovevo dire: *pneûma*, lo Spirito

Agápe richiede l'azione, perché *agápe* nello Spirito è la potenza. Una certa concezione dell'umiltà ha fatto torto alla Chiesa. Certo, bisogna essere umili. C'è un'espressione alquanto sbalorditiva di Francesco di Sales: «L'umiltà è una virtù così preziosa agli occhi di Gesù Cristo che mette a rischio tutte le altre. A tal punto che, per sua provvidenza, egli ha permesso che alcuni perdano la castità». Espressione audace di un dottore della Chiesa!

L'umiltà, certo. Ma anche la potenza! È vero che la Chiesa sperimenta un riflusso di potere, se si pensa alla politica. Sotto Luigi XIV il cattivo prete andava in galera. Dopo la

perdita di potere politico, c'è stata la perdita d'un potere d'opinione e di tutta una pressione possibile. Nell'occidente cattolico che ho conosciuto cinquant'anni fa non era ammissibile essere divorziati-risposati. Ma oggi, per i battezzati, la Chiesa non ha più potere di coercizione: un cristiano, e credente, fa ciò che vuole. Non avrà, come si dice, noie, anche se, com'è successo, dei cristiani scismatici occupano una parrocchia. Non si possono certo mandare i Corpi speciali. Si può ritenere che sia più giusto, perché se i cristiani di Francia obbediscono è perché lo vogliono. Si può goderne come della fine del potere clericale. Ma la cosa ha pure un aspetto molto pericoloso. Se non vi è qualcosa di potente si va verso la decomposizione. E quando in Francia si interrogano dei battezzati su ciò che credono, si possono avere sorprese sbalorditive e in compenso vedere alcuni dirigersi verso la setta. La grande-Chiesa è l'anti-setta. È una delle ragioni per cui non bisogna abbandonarla. Esistono certo dei virus settari nella Chiesa, ma fintanto che starete dentro la grande-Chiesa, non potete assolutamente essere settari perché ci sono gli altri e c'è qualcuno sopra. Dove sta l'essenza del rimedio? Non penso che si tratti di una sorta di ripresa di potere, e di arrivare fino a trascinare davanti ai tribunali i divorziati risposati o le persone che osano contestare l'autorità del papa. Il rimedio sta nella potenza dell'*agápe* e dello Spirito.

Tratterò sommariamente alcuni aspetti

È una potenza di parola. L'opera è anzitutto Parola. Non si tratta di un discorso su, anche se può avere la sua funzione. La parola evangelica non è un discorso sopra, è una parola a, una parola in, una parola che agisce. È insomma più facile tenere un corso sul miracolo in diciotto lezioni con una massa di riferimenti biblici, patristici e contemporanei, che dire a un povero infermo che non si può muovere: «Alzati e cammina». Nel primo caso infatti si tratta di tecnica intellettuale, nel secondo è un rischio. Se non si alza, che figura! Il Vangelo di Matteo dice: «Gesù uscì ad annunciare, insegnare, guarire» mediante la Parola. Questa parola che opera, questa Parola iniziale è il Cristo stesso in quanto Parola, il Verbo incarnato. Questa Parola iniziale arriva a ciò che costituisce la primissima cosa per l'essere umano, perché egli nasce quale essere umano nella parola che gli viene detta, e che lo riconosce come tale, sotto tutti gli aspetti. Questa parola è, io penso, prima del cogito. È prima di ogni evidenza. È prima d'ogni morale, di ogni scienza. È necessario che l'essere umano la riceva per essere introdotto a umanità. La Chiesa è un luogo da cui può scaturire una simile parola e con la forza sempre nuova del vangelo. Ma essa non è reale, verità della Verità, e a questo punto interviene la critica evangelica, se non quando veramente dà, cioè non quando è una parola sull'amore, ma quando ama. La cosa riguarda anche il pensiero. Un pensiero evangelico o un pensiero cristico è una pensiero che ama, non un discorso sull'amore. E la prova che è un pensiero che ama è il fatto che, nell'ascoltarlo, nell'abitarlo, le persone possono vivere in verità. "Amante" non significa gentile e debole.

Mi sono sempre chiesto come Renan avesse potuto parlare di Gesù chiamandolo il dolce sognatore galileo. Ed aveva pur letto i Vangeli! Se esiste una parola dura al punto, ve lo confesso, di scandalizzarmi ancor oggi, cosa che cerco evidentemente di superare, è la parola del vangelo. «Chi mi vuol seguire porti la sua croce.» «Se il tuo occhio ti scandalizza, cavalo.» «Vi è stato detto: non ucciderai. Ma io vi dico: chi dirà folle a suo fratello è passibile di giudizio.» Non è affatto gentile il vangelo. Molte persone, consciamente o inconsciamente, sentono la parola del vangelo come una parola dura, crudele. Bisogna arrivare a capire che questa parola tagliente è all'inizio del dono. È che dona ciò che separa la vita dalla morte, l'essere umano dalla distruzione. E questo è di capitale importanza, perché abbiamo imparato nel XX secolo, attraverso ciò che è stato commesso dai nazisti e anche, bisogna

pur dirlo, dai sovietici, che cos'è la distruzione. Il potere distruttivo abita l'uomo. Può essere il caso di uomini intelligenti, attivi e colti. Sappiamo cos'è il diavolo, anche se non abbiamo visto le sue zampe biforcute... il demoniaco, lo conosciamo. Bisogna che ci sia una parola che taglia giusto. Ed è forse su un punto come quello che si vede che cosa c'è in ballo: non è sufficiente infatti ripetere "verità cristiane" per tagliare giusto. Bisogna che tale verità si trasformi in una Parola, il cui dono sia talmente potente da separare la vita dalla morte. Si tratta di una via offerta a tutti gli uomini, e non solamente a quelli che sono all'interno di un sistema.

Ciò che sto dicendo non sembrerà facile. Si tratta di un'esigenza che può sembrare tremenda. La nostra verità cristiana è vera in noi soltanto se offre effettivamente ad ogni umano la strada della vita, là dove si trova, dov'è arrivato. Altrimenti facciamo mentire la verità, e non c'è niente di peggio. Non c'è niente di peggio del dire falsamente la verità. Come porvi rimedio? Dicendo la verità? La si è già detta e falsamente. Il numero dei cristiani che nel nostro paese sono stati vittime per una ragione o l'altra di un linguaggio sedicente cristiano, che in fin dei conti faceva mentire la verità, è abbastanza preoccupante. Questo spiega molte cose. Ovviamente, la parola donatrice non è in nostro potere. Può esserlo soltanto ciò che da Dio ci è dato, se egli vuole darcelo, nella misura in cui ce lo dà e per quelli cui la cosa riguarda. Si esce così da un discorso tutto azimut, per entrare in questa parola circolare, nella parola dallo scambio sempre a rischio e sempre vulnerabile in cui viene trasmesso qualcosa della Parola iniziale, quello che Dio dice quando crea o quando gli angeli dicono: «La salvezza è venuta per voi», o quando Gesù dice: «Il regno di Dio è venuto» o quando a Zaccheo dice: «Scendi dall'albero, vengo a mangiare a casa tua». Quando questa parola vive. Ma vi è uno scarto terribile tra questa volontà di Dio che vuole che tutti gli uomini siano salvi e ciò che noi ne facciamo.

Infine, pensare. Ho cinque minuti per esporvi ciò che potrebbe essere il campo del pensiero! La Parola è umile. Scandalizza i sapienti e li istruisce. Molti non sanno come il Vangelo di Marco e i testi di santa Teresa di Lisieux possano essere pensiero. «No, sono pietà, documenti... Il pensiero comincia molto prima o molto sopra, quando si fa dell'alta teologia.» Ma io credo che sia abbastanza caratteristico del pensiero cristiano essere, nel suo principio, umilissimo, ma umile come la semente. È piccolissimo il seme, ma è fatto per divenire albero. L'immagine si trova anche nel Vangelo: più il seme è piccolo, più l'albero è grande, di modo che abbiamo due miserie da scartare: il disprezzo di questo pensare umile, e, d'altro lato, il disprezzo del pensiero, con il pretesto che non bisogna pensare troppo, perché gli intellettuali sono ingombranti. Lo sviluppo del pensiero, dell'enorme, gigantesco, incredibile lavoro di pensiero è oggi necessario, alla Chiesa e al mondo. Ma è un pensiero che scavalca radicalmente, all'inizio, la separazione – ancora un taglio che ci è costato caro – tra il pensiero, la spiritualità e la prassi, perché non è un pensiero semplicemente preceduto dal «Veni sancte Spiritus». Il pensiero è rivolto, come preghiera e prassi, sia verso la sorgente sia verso i fratelli umani per servirli. In questo modo, ad esempio, l'eucaristia non è solo un oggetto per la riflessione teologica, essa impregna la maniera stessa di pensare. La mistica cristiana, se così si può dire, non più necessariamente governata dallo schema neo-platonico, con l'anima che s'eleva verso l'ineffabile; è comunione con colui nel quale accade l'avvento fra noi dell'Oltre ogni nome; e non è affatto solitudine dell'anima, è comunione dei fratelli. L'eucaristia è un modo d'essere. Non sarebbe necessario che così fosse per tutte le tematiche cristiane? Strano esodo, come se queste tematiche cristiane lasciassero il luogo chiuso dove una certa concezione della religione tipicamente moderna le rinchiude, per andare, per così dire, a passeggio in un luogo d'umanità aperto a tutti i venti. E non si tratta

affatto di una riduzione della fede cristiana alla filosofia o all'umanesimo. Al contrario! È l'esplosione di ciò che è troppo compresso. Significa andare verso qualcosa di più grande e di più radicale. Tutto il contenuto cristiano può mettersi a parlare direttamente nel luogo critico dell'uomo secondo la modernità, invece di mantenersi dentro una cultura di ieri, ingombra di vecchie diatribe, con il compito sfibrante di tradurre questa cultura nel linguaggio odierno. Mentre a Pentecoste tutti sentono, là dove si trovano, nella loro lingua. Il grande compito del pensiero, ispirato dal vangelo, è quello di creare linguaggi ispirati dal vangelo, in cui l'esperienza degli uomini possa accedere alla sua verità. Questa cosa riguarda una questione molto concreta che è la formazione, priorità delle priorità nel tempo presente. Ma una formazione in cui non si abbia la volontà di diffondere un cristianesimo stabilito, ma piuttosto, attraverso il principio-Cristo, di dare ad ogni cammino umano, nell'ascolto più puro di tutta l'umanità, ciò che separa a fondo e in maniera assoluta la vita dalla distruzione. E in uno stesso movimento, questo consente di riprendere tutto ciò che, nella modernità, si è ispirato alla fede cristiana e se n'è più o meno scostato, non per riprendere un atteggiamento difensivo contro derive, ma per tentare, ascoltando ciò che ancora risuona dal vangelo, di aiutare gli uomini a ritrovarne la piena verità; non per meno di quanto una cultura cristiana discretamente «sclerotizzata» (è un'espressione di Paolo VI) ha conservato, ma per di più, ed è un'esigenza d'azione. Penso, a tale proposito, a due opere che mi hanno segnato e che hanno questo spirito: Teilhard de Chardin o Maurice Blondel. Ma ci occorrono 10, 20, 100, 200, 500 Teilhard de Chardin o Maurice Blondel.

Potremo così voltare pagina: fine delle diatribe paralizzanti. Ne ho richiamata qualcuna: credenza / critica, rifiuto del mondo / passaggio al mondo, tradizione / adattamento, teologia speculativa | prassi e pastorale, Dio | uomo, verticale/orizzontale. Basta così! Se veramente quanto vado dicendo ha senso e se veramente si può andare in questa direzione, è finita con queste diatribe. Esse ci hanno avvelenati, usati, perché tutto è al massimo in questo Uno che è il Cristo in Spirito e Verità. Per esempio, la più rigorosa fedeltà alla tradizione è la critica creativa di cui ho parlato. Altrimenti la tradizione che dorme si compromette inconsciamente con il peggio dello spirito del mondo. La più radicale fede in Dio, in quanto Dio, è l'amore senza riserva del prossimo, poiché «chiunque ama è nato da Dio e conosce Dio».

Credo che l'umanità pensante non ha ancora veramente compreso questa espressione che «chiunque ama conosce Dio» (altrimenti Dio cessa d'essere il Dio di Gesù Cristo). Certo, ci saranno molte difficoltà, molte crisi, bisogna almeno uscire da quell'impazienza, da quel volere immediatamente che è così di moda nella società consumistica. Questa impazienza è spesso comune ai conservatori e ai contestatori. Osservate la pazienza degli scienziati: mi viene in mente quel giovane ricercatore che mi diceva: «Si vedranno veramente i risultati del lavoro che faccio fra due generazioni». Invece in un gruppo "cattolico", in cui si è parlato per due ore di problemi fondamentali, alcuni escono dicendo: «Non si è risolto tutto!». Perché una simile pazienza negli scienziati? Essi sono certi della scienza. Se noi siamo certi di Gesù Cristo, come *lógos*, come principio della verità ultima, allora non avremo paura del lavoro senza posa a lungo termine e a più voci. Senza la pretesa dottrinale, nella comunione, nell'illusione (sì, nell'illusione perché ci si fa sempre delle illusioni), l'importante è aiutarci gli uni gli altri a uscirne senza la pretesa farisaica. In tale pretesa ciò che è particolarmente pericoloso è che essa è sorda ad ogni parola che la disturba e che è affrettata nel giudicare il prossimo non appena gliene offre pretesto. La Chiesa è amicizia nella fede.

Perché non ho lasciato la Chiesa? Alcuni intorno a me l'hanno lasciata, compreso quel superiore o quel consigliere spirituale. Certo, quello che è sparito è una certa immagine

ideale della Chiesa in cui i cristiani sono tutti persone per bene, i preti tutti santi, ecc. Ciò che ho pure perduto è l'identificazione tra il vangelo e un certo tipo di cultura cristiana, più precisamente cattolica, che con il tempo mi è apparsa terribilmente dipendente da una certa modernità fin nei suoi opposti. Voltiamo pagina. Riprendo l'espressione di Paolo VI: «Bisogna ripensare tutto». Certo, c'è ancora molto da fare, ma la Chiesa, mi pare, rimane fra gli uomini il luogo del vangelo. È questa la ragione per cui non voglio lasciarla, perché essa è anzitutto l'anti-setta, e resta il luogo della comunione. Rimane il luogo del vangelo, non perché abbia la proprietà del vangelo – orribile cosa! –, ma perché ne porta il carico, cosa, questa, piuttosto spaventosa.

Per questo motivo il futuro della Chiesa non mi appare come un tranquillo riposo su posizioni sicure e confortevoli, ancora meno come una banale decomposizione, ma piuttosto come una grande lotta, condotta da uomini disarmati secondo il giudizio del mondo, contro l'oscuro principe di questo mondo di cui parla san Giovanni, colui che ama la distruzione.

Penso che credere nella risurrezione di Gesù Cristo, cuore della fede della Chiesa, sia credere che finalmente questa lotta contro la distruzione non è vana.

Conferenza tratta da: http://www.laportabergamo.it/Documentazione/Doc_iniziative/Bellet_04.htm



Fondazione Serughetti Centro Studi e Documentazione La Porta
Viale Papa Giovanni XXIII, 30
I-24121 Bergamo
tel +39 035219230 fax +39 0355249880
info@laportabergamo.it