

John Navone

TEOLOGIA  
DEL FALLIMENTO

EDIZIONI PAOLINE

Titolo originale dell'opera:  
*A Theology of Failure*  
Paulist Press, New York, 1974  
Versione integrale dall'inglese di  
*Enrico Serra*

A  
Carlo, Settimo e Flora  
Brunini  
carissimi cugini  
di Oneta  
Borgo a Mozzano (Imacca)

## PREFAZIONE

*La morte, tra le molte forme di fallimento, colpevole o non colpevole che sia, è la sola che tutti dobbiamo subire. Ma anche povertà, fame, violenza, guerra, oppressione della coscienza, privazione della libertà di professare le proprie convinzioni, imposizioni da parte di potenti minoranze politiche e da stati totalitari, con le aberrazioni e ingiustizie che comportano, sono altrettanti fatti inequivocabili del fallimento umano col quale ci si deve inevitabilmente confrontare. Lo scontro col fallimento è una costante del vivere umano.*

*Noi dobbiamo affrontare il fallimento a tutti i livelli del nostro essere umano. Esso è presente nell'uso dei beni della terra, nell'illimitato esercizio dell'intelligenza e nel godimento della libertà, e lo incontriamo nell'accogliere la chiamata di un Dio infinito. L'insuccesso in ciascuno di questi livelli può contribuire a creare un particolare stato di frustrazione, capace di distruggere l'armonia salutare che è indispensabile per la felicità.*

*Non riuscire ad avere il sostentamento necessario per il corpo, a provvedersi cibo, riparo o sicurezza fisica, può essere causa di malattie, persino di morte. Il mancato godimento della libertà dello spirito che permette di riflettere, di porsi interrogativi e cercare risposte può condurre alla morte dello spirito. Non esiste una vita umana autentica quando lo spirito umano è tenuto pri-*

\*

gioniero di ideologie e strutture che non consentono all'intelligenza di funzionare pienamente.

C'è il fallimento di persone che non raggiungono la propria realizzazione quando si impegnano a scegliere i propri valori, quando le decisioni vengono forzate su di loro. L'Arcipelago Gulag di Solzenicyn rivela la sorte di milioni di persone vittime di una forma moderna di schiavitù. C'è fallimento anche quando si condannano degli uomini a sforzarsi di trovare la propria realizzazione solo all'interno del loro mondo, quando si nega loro l'opportunità di ascoltare la verità rivelata sullo scopo ultimo della vita. Il fallimento suppone sempre l'esistenza di persone che, a qualche livello della loro esistenza, non beneficiano come dovrebbero delle sorgenti della vita. Per queste persone sta venendo meno la possibilità di giungere alla realizzazione di sé. Il fallimento a qualunque livello delle necessità umane reca danno all'integrità umana.

L'annuncio della Buona Novella fatto storicamente da Cristo si è intrecciato con l'azione intrisa a nutrire gli affamati, curare gli infermi e alleviare tutte le specie di sofferenza umana. Gesù ha atteso a ciascuno di questi compiti senza escludere l'altro; perché tutti sono integralmente collegati con la sua missione di superare il fallimento ad ogni livello. La compassione del Padre di Gesù raggiunge la miseria umana su ogni livello dell'essere dell'uomo.

Teologia del fallimento vuole essere un richiamo, in un periodo di ideologie e teologie utopistiche, al fatto che in realtà noi falliamo e che la nostra fede non ci promette l'esenzione dal-

l'insuccesso. Eppure, nonostante tutto, ci è dato qualcosa in cui sperare. Il nostro fallimento, alla fine, coinvolgerà tutto, tranne Dio; perché non esiste nulla in questo mondo che possa appagarci. Le nostre considerazioni sui vari livelli di fallimento nella nostra vita e nel nostro mondo riaffermano il mistero della croce, centro vitale della nostra convizione che anche il peggiore dei fallimenti umani può essere ed è redento dal misericordioso Padre di Gesù.

Per quanto questo libro non tenti di presentare una teologia sistematica del fallimento secondo le linee tradizionali di un trattato classico, esso cerca positivamente di suggerire i temi di maggior rilievo per un trattato del genere. Le considerazioni sui vari livelli di fallimento sono caratterizzate da un approccio interdisciplinare, che valorizza le molte intuizioni delle scienze non ecclesiastiche utili per una efficace comunicazione della verità del Vangelo. Sono riflessioni basate sulla convinzione che il cristianesimo è la spiegazione più istruttiva e stimolante del fenomeno; basate su ciò che realmente ci dice di più su quali cose possiamo sperare e su quali no.

Questo libro è più che una semplice traduzione dell'originale inglese. Per rendere la trattazione più completa è stato aggiunto un nuovo capitolo. Inoltre, grazie ad alcuni suggerimenti costruttivi delle Edizioni Paoline, con lo scopo di conferire maggior chiarezza agli argomenti, alcuni dei capitoli già esistenti sono stati ampliati con l'aggiunta di nuovo materiale. Nulla del materiale originale è stato soppresso; pertanto, la edizione italiana del mio lavoro rappresenta un considerevole miglioramento rispetto alla traduzione originale.

La teologia è stata considerata una riflessione

<sup>1</sup> L. ORSY, S.J., *Faith and Justice: Some Reflections in Studies in the Spirituality of Jesuits*, 1975, 4, p. 155.

sulla religione e, nell'epoca presente, una riflessione altamente differenziata e specializzata. Invero, Bernard Lonergan descrive otto specializzazioni funzionali della teologia: ricerca, interpretazione, storia, dialettica, fondazione, dottrina, sistematica e comunicazione<sup>2</sup>. La « teologia del fallimento » appartiene all'ottava di queste specializzazioni funzionali, quella che Lonergan definisce come segue:

*La comunicazione si occupa della teologia nelle sue relazioni esterne. Queste sono di tre tipi. Ci sono relazioni interdisciplinari con l'arte, la lingua, la letteratura, con le altre religioni, con le scienze della natura e con quelle umane, con la filosofia e con la storia. Secondo, ci sono le trasposizioni che il pensiero teologico deve sviluppare perché la religione conservi la sua identità, ma insieme trovi accesso nella mente e nel cuore degli uomini di tutte le culture e di tutte le classi. Infine, ci sono gli adattamenti necessari per far uso in modo pieno e appropriato dei vari mezzi di comunicazione disponibili nei diversi luoghi e tempi<sup>3</sup>.*

La comunicazione è un fattore di primaria importanza, perché è allo stadio della comunicazione che la riflessione teologica porta i suoi frutti. Naturalmente senza gli altri sette stadi non ci sono frutti da produrre, ma senza quest'ultimo stadio i primi sette sono vani, perché non giungono a maturazione.

<sup>2</sup> B. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, vers. it. Queriniana, Brescia, 1975, p. 147.

<sup>3</sup> B. LONERGAN, *op. cit.*, p. 152.

Teologia del fallimento è essenzialmente una teologia della croce. Ci sono, tuttavia, diversi motivi per preferire questo titolo. L'antipatia di certo pubblico per tutto ciò che ha l'aria di una banale riesposizione di verità tradizionali espresse in modo altrettanto tradizionale e privo di ispirazione, è uno di questi motivi. Un titolo tradizionale porterebbe, appunto, tali toni negativi. In secondo luogo, la nozione di fallimento contrasta più marcatamente col carattere piuttosto utopistico delle ideologie cui si intende contrapporla. C'è un valore dialogico nell'uso del termine « fallimento » anziché di « croce »; i non-credenti ed i credenti si incontrano infatti nella comune sofferenza del fallimento. Tale titolo, ancora, corregge la tendenza dei cristiani a leggere la storia alla rovescia, ad interpretare la vita di Cristo come se egli avesse goduto la gloria della risurrezione fin dalla sua nascita a Betlemme e non avesse invece provato la sofferenza, sia pure non colpevole, del fallimento umano. Se l'esperienza di tale sofferenza è stata la via stabilita dal Padre per giungere alla glorificazione del Figlio nella risurrezione, allora essa è anche, incontestabilmente, la nostra via al compimento della promessa di Cristo secondo cui risorgeremo con lui. C'è una sola risurrezione, grazie alla quale e nella quale tutti i credenti sperano di risorgere dalla morte, e il Risorto ci ha mostrato come la profonda esperienza dell'umano soffrire e del fallimento sia parte integrante della sua vita. Per i cristiani non dovrebbe essere una via spiacevole, perché è la via profondamente umana seguita dal Risorto, il quale è stato uguale a noi in tutto, eccetto nel peccato. In definitiva solo Dio sa perché era necessario che la via fosse quella. Noi però sappiamo che Dio è ciò che fa; pertanto, se quella è la

*via del Risorto, essa ci dice ciò che egli è. Noi possiamo ancora non comprendere realmente tale via, ma è incontestabile che tocchiamo con mano, per mezzo di tutta la comunità cristiana, l'amore che essa ha sprigionato nel cuore umano; e quindi sappiamo che la via scelta dal Padre per comunicarci il supremo valore della nostra vita è la migliore. È la via per la quale il pensiero e l'amore del Padre sono stati effusi nella mente e nel cuore dell'uomo. È la via dell'uomo al Padre, perché è la via del Padre all'uomo. Il Calvario rivela che l'amore del Padre è penetrato nella nostra vita attraverso il cuore trafitto del Cristo, suggerendo così che forse è solo attraverso il cuore trafitto che il Padre entra in ogni vita umana: il cuore infranto dal dolore dei peccati, dei mali, dei fallimenti, del « pasticcio » cui ha ridotto il dono della vita, della assurdità e degradazione alla quale ha ridotto se stesso. La coscienza di tutto questo corrisponde in gran parte alla povertà di spirito delle beatitudini, ai poveri, i soli ai quali il Vangelo è predicato efficacemente. (I « poveri di spirito » sono quelli che non possiedono la loro vita indipendentemente da Dio. Essi non sono piccoli dei di se stessi. La loro ricchezza è il dono di una vita che ricevono dal loro Padre celeste come opposta ad una vita intesa esclusivamente come propria).*

*I primi due capitoli di questo libro sono una sorta di esposizione del problema. Il primo offre una visione panoramica, in una prospettiva di fede, dei vari livelli di fallimento; il secondo li considera in prospettiva più secolare: vi si riconosce l'importanza dei « segni dei tempi » di natura letteraria per tradurre la fenomenologia drammatica del fallimento in « parabole » secolari. I tre capitoli successivi pongono a fuoco il*

*rapporto esistente tra Cristo e il fallimento; tentano, cioè di comprendere il significato che Cristo introduce nel fallimento umano. Il terzo capitolo produce l'esperienza di Cristo quale « paradigma » della vita cristiana e contiene una digressione finale sulla sua rilevanza per la vita dopo la morte. I due capitoli successivi hanno per oggetto la fenomenologia della dialettica implicita in qualsiasi considerazione sul fallimento (successo). Una teologia cristiana del fallimento si riflette su tale dialettica in termini di Cristo. Il quarto capitolo riguarda la dialettica tra vita e morte, tra il significato vivifico di Cristo per l'uomo e il significato mortifero del trionfo Morte-Satana-Peccato. Cristo è la risposta divina al fallimento umano ad ogni livello. La fenomenologia della esperienza della Chiesa è testimonianza del significato che egli ha per la vita umana; è la base dei titoli attribuiti a Cristo. Ciò che egli ha fatto per noi, da una parte, rivela chi è lui e, dall'altra, illumina la condizione da cui ci libera. La tensione dialettica è sentita ad ogni livello della esperienza umana. Il quinto capitolo concentra l'interesse sulla tentazione come un'altra dimensione della dialettica tra forze vivifiche e mortifere che caratterizza la vita umana ad ogni suo livello. Per una discussione teologica, la tentazione di Cristo nel deserto è paradigmatica in modo speciale, in quanto rivela la strada seguita dal Risorto nel sovrapporre il Tentatore, deciso a spingere il genere umano al fallimento definitivo. Peccato-Morte-Satana contro Cristo: ecco, in termini di ultimatum, la tensione tra forze contrapposte operanti nella vita umana. La tentazione è la proclività dell'uomo al fallimento.*

*Gli ulteriori due capitoli contengono riflessioni sul fallimento in un più ampio contesto socia-*

14. Entrambi sono una risposta implicita alla visione semplicistica del marxismo, che riduce il male (fallimento) alle strutture di classe e la « salvezza » al progresso storico. La visione cristiana dell'impegno sociale viene considerata, in alcune delle sue dimensioni, nel capitolo sesto. La concezione giudeo-cristiana del ruolo definitivo di Dio per il superamento dei mali presenti nel processo storico, è caratteristica della visione apocalittica della storia, quale appare nell'Antico Testamento. Questi due capitoli non intendono, però, abbracciare tutto ciò di cui una teologia del fallimento potrebbe occuparsi in rapporto alla società e alla storia.

L'ottavo capitolo riprende temi già presenti in altri capitoli, ma dal punto di vista della ambivalenza dell'uomo nel tradurre l'immagine di Dio. Cristo è la sua Chiesa, l'agape e la koinonia dei cristiani, ripresentano al mondo la gloria di Dio quali suo popolo e sua immagine. Cristo supera il fallimento umano comunicando se stesso tramite la sua Chiesa.

Il nono capitolo considera il modo in cui il fallimento umano viene superato mediante il ricordo. Il memoriale divino, tanto nella storia giudaica che in quella cristiana, salva il popolo di Dio. Nella vita di questo popolo il ricordare occupa un posto centrale, e ciò avviene sia nella celebrazione della Messa che in quella della Pasqua giudaica. Ricordare è un comando divino e un dovere umano. Siamo autorizzati a ricordare in forza del dono del futuro, che abbiamo ricevuto nella promessa di Cristo. Vivere secondo la promessa, con la speranza del suo compimento, è essere realmente vivi nella vittoria del Risorto sulla morte e sul fallimento umano.

Il capitolo finale afferma che la liberazione dai

peggiori aspetti del fallimento è dono del Padre. Il suo dono di un cuore nuovo e di una mente nuova in Cristo hanno trasformato la nostra esperienza del fallimento. L'esperienza cristiana del fallimento, ai suoi molti livelli, non è la stessa del non-credente. Il dono del Padre, liberandoci dall'ignoranza esistenziale, ha trasformato la nostra consapevolezza; ciò significa che egli ha trasformato anche la nostra esperienza del fallimento. Il fallimento sopportato nello spirito del Risorto non ha lo stesso significato di quello sopportato da soli. Il cristiano soffre in maniera diversa. Egli può far tutto nel Signore che gli dà forza. Il suo ricordo orante dei magnalia Dei è associato alla sua vita o, secondo l'espressione tedesca, vi si identifica: *Leben ist Loben*, vivere è lodare (Dio)<sup>4</sup>. Il Padre e il Figlio mandano alla comunità cristiana il dono del loro Spirito per darle appunto quel potere orante di ricordare i magnalia Dei in Cristo e di sperare nel loro compimento.

Il quinto capitolo comparirà anche in un'altra pubblicazione delle Edizioni Paoline, il Dizionario di Spiritualità. La parte principale dell'ottavo capitolo è già apparsa in un articolo di Concilium.

JOHN NAVONE

<sup>4</sup> Non so dire dove la frase ricorra esattamente, ma l'idea è sviluppata a lungo in K. BARTH, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage und Dankliedern der Alten Testaments*, Zollikon, Evangelischer Verlag, 1947, p. 151-152, e in C. WESTERMANN, *The Praise of God in the Psalms*, Richmond, Knox, 1965, p. 155-161 (vers. it. *La preghiera di sempre: i Salmi*, Marietti, 1973).

## IL FALLIMENTO IN PROSPETTIVA DI FEDE

1.

Il fallimento, colpevole o meno, è un'esperienza umana universale. La morte, destino di tutto il genere umano, è chiaramente il fallimento definitivo. La morte suscita il problema dell'esistenza di Dio, della sua bontà e della possibilità di una vita futura; essa, qualunque sia la risposta, resta spaventosa e induce un tremendo senso di fallimento. Per l'uomo dell'Antico Testamento, la morte era legata ad ogni dimensione ed esperienza del fallimento, perché il fallimento era qualcosa come morire. Anche per l'uomo moderno, l'esperienza del fallimento, quello colpevole e quello non colpevole, continua ad essere una specie di morte.

Gesù, simile all'uomo in tutto, eccetto nel peccato, ha fatto l'esperienza del fallimento umano. Egli ha pianto su Gerusalemme, che non aveva riconosciuto il giorno della sua visitazione. Ha visto l'insuccesso della sua predicazione, destinata a convertire il suo popolo. L'odio sfogato su di lui, durante la passione e morte, gli ha dato una profonda esperienza del male morale. I suoi ultimi momenti di vita, infine, sono stati saturi della consapevolezza di non essere riuscito a comunicare al suo popolo il messaggio del Padre. Ma quando tutto questo fu oltrepassato, i discepoli compresero che Gesù, accettando il fallimento e la morte, non aveva fatto che seguire la via



stabilita dal Cielo per comunicare con efficacia tutto ciò che il Padre intendeva comunicare, anche se egli stesso potrebbe non averlo percepito nei suoi ultimi momenti di conoscenza.

La Chiesa, il corpo di Cristo, fa l'esperienza del fallimento. Il Vaticano II ha stupito ammettendo tale fatto. La *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* ha affermato che la Chiesa è dolorosamente consapevole del fatto che in mezzo ai suoi membri, chierici e laici, ci sono state molte infedeltà contro lo Spirito di Dio nel corso di molti secoli (*Gaudium et Spes*, n. 43). Essa ha affermato che persino oggi giorno la Chiesa è cosciente di quanto grande sia la distanza che corre tra il messaggio che essa offre e le manchevolezze umane di coloro ai quali il Vangelo è affidato. Il *Decreto sull'ecumenismo* (n. 7) cita S. Giovanni: « Se diciamo di non aver commesso peccato, facciamo di lui un bugiardo e la sua parola non è in noi » (1Gv 1,10). È in questo contesto che la Chiesa ha chiesto perdono a Dio e ai nostri fratelli separati per i suoi peccati contro l'unità cristiana.

### *Fine dell'Utopia*

Esiste oggi, dominante, una coscienza del fallimento che pervade le nostre strutture sociali, le quali, opprimendo milioni di uomini e impedendo il loro sviluppo umano, hanno militato contro la giustizia sociale e la concordia civile. Non c'è angolo del globo dove l'uomo non abbia, in diversa misura, toccato con mano il fallimento delle proprie strutture sociali.

L'insuccesso della storia nel produrre l'Utopia

ha disilluso gli idealisti di ogni epoca. Non c'è periodo che non debba prender nota dei suoi fallimenti, dei suoi drammi di oppressione, sofferenza collettiva, deportazioni, massacri e umiliazione. Ogni epoca introduce nelle proprie cronache nuove ingiustizie sociali, guerre, ingordigia e sfruttamento; mali con cui l'uomo crea a se stesso tragedia su tragedia. L'idea che l'uomo troverà pieno appagamento all'interno della storia, che il millennio religioso o « l'età d'oro » sociale e politica verranno nel tempo, e non alla fine e fuori del tempo, è assai dibattuta. Independentemente dalla posizione presa in tale dibattito, resta certo il fatto che nessun'epoca è rimasta priva di una profonda esperienza di fallimento storico. Il progresso della storia, da solo, non è servito a produrre pace e fratellanza tra gli uomini. La visione apocalittica della condizione umana presuppone l'impossibilità della libertà e della piena realizzazione umana all'interno del processo storico. Il disappunto per i risultati degli eventi storici conduce alla liberazione dalla illusione o dall'autoinganno che la beatitudine temporale costituisce la salvezza.

Esiste anche una sensazione che venga meno il futuro. L'uomo spesso sente di non avere futuro, né nella sua situazione storica attuale né in termini di una vita futura. La mancanza di queste due specie di futuro è indice di uno stato di oppressione e di abbattimento, quale si trova spesso descritto nella letteratura e nel dramma contemporaneo. Non aver nulla da ricordare significa non aver nulla da pregiustare nell'attesa. L'ossessione dei cattivi ricordi, peraltro, promette un futuro che non è affatto tale. Il ricordo che ha la Chiesa dell'amore trascendente della croce ci investe di un futuro che trascende il definitivo

fallimento del peccato e della morte; il ricordo della redenzione redime il futuro trasformando la morte da un definitivo fallimento della vita in un ingresso nella vita. I cristiani credono che Gesù è l'immagine di Dio (es. 2Cor 4,4; Col 1,15) e che gli uomini portano la sua immagine, così che egli non sta più da solo, ma è come il maggiore di una grande famiglia di fratelli (Rm 8,29). Gesù è il tramite della rivelazione del Dio invisibile, l'esemplare divino sul quale l'uomo è stato creato. Il Gesù storico è l'immagine di Dio, il primo di quella nuova umanità che dovrà condividere la sua immagine di Dio e che già parzialmente, per quanto inadeguatamente, è adombrata nei cristiani. Il destino finale del genere umano è di essere conformati all'immagine di Gesù; una chiamata, questa, alla quale l'uomo può non rispondere col suo insuccesso nell'essere umano in termini di Gesù, l'uomo primigenio che è l'immagine di Dio.

L'incapacità ad essere veramente umani, cioè a partecipare alla pienezza di umanità personificata in Gesù, comporta il ripudio di una esistenza umana autentica, una esistenza divinamente programmata per rivelare Dio per mezzo della sua immagine nella molteplicità degli uomini che la portano lungo il corso della storia. Venir meno nell'essere immagine di Dio implica il rifiuto di un dono, un'esistenza sminuita, il mancato superamento dell'io e il suo travisamento in un contro-simbolo della gloria di Dio, che l'io era stato creato per simbolizzare. Nella misura in cui l'uomo fallisce di essere una immagine di Dio, falsifica se stesso, la sua vera esistenza, la sua struttura, il suo essere pre-programmato.

Il rapporto filiale con Dio Padre, incarnato nel Gesù storico, è il mezzo che Dio usa per affran-

care e sanare il genere umano. È la risposta divina al fallimento umano definitivo, simbolizzato nell'Antico Testamento dal nesso tra morte e peccato. Il fallimento, colpevole o incolpevole che sia, può sempre essere redento in una specie di *felix culpa* grazie al potere trasformante e al significato dell'amore. È la lezione della croce, dove lo stesso simbolo del fallimento e della morte è stato trasformato in simbolo di amore e di vita. L'amore supera il fallimento capovolgendone il significato, dandogli un nuovo significato, un significato di redenzione reale, che diventa il messaggio e la Buona Novella dei discepoli di Gesù.

#### *Fallimento e teofania*

Il senso delle cose fa parte della loro realtà. Il senso della morte di Gesù, credono i cristiani, è diverso da quello di ogni altra morte; essa rappresenta una realtà unica. Come il significato di un processo si intende appieno solo al termine del processo stesso, così il significato della morte di Gesù lo si afferra solo nella fede della risurrezione, termine appunto della morte di Gesù. Gesù aveva dato un senso speciale alle sue sofferenze e alla sua morte, quale parte del piano e dell'intento di Dio (Lc 9,22; 13,32; 18,31-33); esse dovevano avere importanti risultati, che i discepoli erano chiamati a condividere (Lc 22,15-20,28-30). I discepoli hanno creduto che quel significato spiegava la loro esperienza di Gesù vivente dopo la sua morte di croce; ne segue, pertanto, che la realtà della morte di Cristo, come pure la realtà della sua sofferenza e del suo fallimento intimamente legati ad essa, è radicata nel senso che

Gesù le aveva dato e che i discepoli richiamavano a mente. Il fallimento, la sofferenza e la morte avevano ricevuto un nuovo significato; erano state trasformate in una nuova realtà, una realtà che sana e che libera.

Con il potere e il significato dell'amore divino ogni cosa è una grazia ed un'azione volta al nostro bene. Persino il fallimento, la sofferenza e la morte acquistano una loro qualità teofanica che illumina, ad un tempo, e trasforma il mondo. In verità, la saggezza della croce suggerisce che il modo migliore per illuminare e risanare l'umanità è nell'accettazione del fallimento, della sofferenza e della morte in nome della verità, dell'amore e della bontà assoluti di Dio. Sono questi i mezzi efficaci usati dalla sapienza divina per comunicare quella verità, quell'amore e quella bontà che salvano il mondo, conferendogli il potere di trascendere mali che, per lo spirito umano, sono autenticamente letali. Gesù accetta il fallimento nel nome del Padre suo ed il Padre accetta il fallimento del Figlio, perché non è il successo che conta, ma quello che il Figlio è. La rigenerazione dell'umanità passa per questa mutua accettazione del Padre e del Figlio, che si realizza nel fallimento e nella morte.

Questo libro non cerca di offrire una teologia sistematica del fallimento, secondo le linee di un approccio classico alla teologia. Tuttavia, esso tenta positivamente di suggerire i temi principali interessati in un simile approccio. I cristiani possono comprendere assai meglio la loro esperienza del fallimento e della morte alla luce della stessa esperienza fatta dai non-cristiani. La sofferenza dei sei milioni di martiri ebrei e la resistenza non violenta di Gandhi hanno molte cose da dirci sul mistero della croce, sul potere comunicato

mediante la sofferenza, il fallimento e la morte dell'innocente.

Una formazione che non prepara i giovani al confronto e alla sopportazione del fallimento è molto incompleta. Gran parte della forza del cristianesimo deriva dalla saggezza della croce di fronte alla sofferenza, al fallimento e alla morte. Essa rappresenta una preparazione realistica alla esperienza inevitabile del fallimento individuale e sociale: « Sarete odiati da tutti a causa del mio nome » (Mt 10,22). Non c'è misura di saggezza o di amorevolezza capace di garantire che saremo corrisposti; Gesù non c'è riuscito, né i suoi seguaci autentici incontrano maggior successo. Gesù, a dire il vero, assicura loro il fallimento (Mt 24,9; Mc 13,13; Lc 6,22.27; 21,17). Saranno odiati come il mondo odia Gesù (Gv 7,7; 15,18). Non riuscire ad ottenere l'accettazione o solo anche la tolleranza universale è la sorte del vero discepolo. Solo chi è in grado di tollerare tale fallimento sarà salvato: « Chi avrà sopportato fino alla fine, questi sarà salvo » (Mt 10,22; 24,9). La sopportazione del fallimento, sotto qualsiasi delle sue molte forme, è tra i requisiti della salvezza; ne deriva, pertanto che l'essere un vero discepolo è una formazione al fallimento.

Sopportare il fallimento non vuol dire adagiarsi in un atteggiamento passivo. Nel suo più profondo senso cristiano, tale sopportazione esige adesione a Dio, alla virtù, all'amore, alla giustizia sociale ed alla fratellanza. È un'adesione capace di far insorgere conflitti creativi, nel mezzo dei quali la verità può essere rivelata e comunicata con molta sofferenza, conflitti tendenti alla felicità ultima e alla conversione dei propri oppositori. È stata questa la lezione di Gandhi. Per lui, la disponibilità a sopportare la sofferen-

za, il fallimento e la morte a causa della libertà, non solo ha costituito la prova di una autentica adesione alla verità, ma è stata anche il mezzo indispensabile per comunicare nella società verità, giustizia e amore fraterno.

La croce è la grandezza di Dio che risponde alla *felix culpa* del fallimento umano. Essa suggerisce anche che la grandezza dello spirito umano è misurata in termini di una eguale risposta al fallimento umano e sociale, colpevole o non colpevole che sia. Il fallimento è un invito ad una sfida ad amare. È un'invocazione d'amore compendiata nella domanda agonizzata da Cristo: « Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato? ».

Gli affamati, i rei, i malati, gli invalidi e gli oppressi uniscono il loro grido a quello del Calvario: « Mio Dio, mio Dio, non c'è chi ci ami? Non c'è amore che risponda al fallimento? Non c'è compassione, comprensione, intercessione alcuno? Non c'è chi veda o senta il tormento del fallimento nelle sue miriadi di forme d'agonia? ».

La risurrezione di Gesù è la luce che segue al buio del fallimento; è l'amorevole risposta del Padre al grido di Gesù sul Calvario. Ogni volta che gli uomini, in qualsiasi angolo della terra, rispondono con compassione generosa all'angoscia e al tormento del fallimento, risplende l'immagine e l'amore del Padre, e un barlume di ciò che Dio è, penetra fra le tenebre come un raggio luminoso apportatore di salute e di misericordia. L'amore del Padre è una risposta al ripudio e al fallimento sofferti dal Figlio sul Calvario, precisamente perché Gesù è il suo Figlio; il fallimento storico di Gesù che non è riuscito a convertire Israele non altera l'amore del Padre, ma diventa il mezzo stesso con cui si realizza e viene rive-

lata la sua salvezza. Il Padre ama il Figlio suo per quella che è; è come il padre del figlio prodigo il cui amore per il figlio non vien meno col fallimento di questo. Il fallimento umano offre agli uomini l'occasione di scoprire se c'è qualcuno che li ama; sotto questo aspetto, forse, esso costituisce la miglior prova d'amore che l'uomo conosca. Da un altro punto di vista, la nostra risposta al fallimento umano ci fa conoscere se l'amore che nutriamo per gli altri è genuino e, quindi, se partecipiamo all'amore del Padre, che ha risuscitato Gesù dai morti e, in ultimo, libera tutto il genere umano dalle condizioni di morte.

La croce ha posto il problema del fallimento, la risurrezione ne ha dato la risposta. Dio sembra brava essere venuto meno a Gesù. Gesù si sentì abbandonato, mentre quelli che lo schernivano gli dicevano di scendere dalla croce se egli era veramente il Figlio di Dio. Gesù stesso parve venir meno al Padre suo, per non aver convertito Israele. Israele, dal canto suo, era palesemente venuto meno nei confronti del suo Dio, perché non aveva accettato Gesù, la sua Parola. Anche i discepoli erano venuti meno nei confronti del loro maestro dandosi alla fuga e, nel caso di Pietro, rifiutando di associarsi a Cristo. In realtà, il fallimento di Gesù appare così assoluto che molti studiosi preferiscono attribuire il cristianesimo al genio creativo di S. Paolo, anziché a Gesù stesso. Gesù era venuto meno nei confronti di quanti desideravano un messia socio-politico. Non aveva liberato la Palestina dal giogo romano. Le strutture sociali, politiche ed economiche del suo paese erano rimaste in larghissima misura quelle che erano il giorno della sua nascita; se mai, con la distruzione di Gerusalemme e la dispersione del

popolo ebreo, esse erano mutate in peggio. La schiavitù, condizione di molti tra i primi cristiani, continuò ad essere una costante sociale per molti secoli. I primi cristiani venivano perseguitati e martirizzati, e dividevano così la sofferenza del loro Signore e la sua morte con lo stesso potere di comunicare la verità, l'amore e la commiserazione per il fallimento umano. S. Stefano, il primo martire, riecheggiò la preghiera di Gesù sulla croce chiedendo che i suoi esecutori fossero perdonati, perché non sapevano quello che facevano. S. Paolo era tra quegli esecutori e, per lui, la preghiera di Stefano ottenne una risposta efficace. Gli altri martiri rivelarono il potente effetto trasformante e il carattere rivelatore della loro sofferenza e della loro morte, unite a formare una cosa sola con quella del loro Signore, quando si poté dire che il loro sangue era diventato seme di cristiani. Grazie al loro apparente fallimento, la loro sofferenza e la loro morte, gli effetti della risurrezione vennero comunicati per la rigenerazione degli altri. Gli effetti del loro soffrire e della loro morte rappresentano i termini di un processo che ha reso trasparente il significato della loro partecipazione alla croce. Essi, uniti al loro Signore crocifisso, hanno comunicato per gli altri una vita nuova. Una vita che ha il valore di una pietosa guarigione per coloro la cui condizione di peccato aveva costituito un essenziale fallimento umano. La risurrezione di Gesù e l'esperienza dei suoi effetti sono la risposta misericordiosa e risanatrice che il Padre dà al fallimento, alla sofferenza e alla morte; una risposta che perdura attraverso la storia, ovunque il fallimento, la sofferenza e persino la morte siano condivisi e trasformati dall'amore in risanamento di se stessi e degli altri.

### *Ottimismo e realismo cristiano*

Nonostante il fallimento ai suoi molti livelli, il cristiano conserva un fondamentale ottimismo verso il mondo; non l'ottimismo dell'umanista agnostico, ma del credente che sa, nella fede, che il mondo è stato assunto in maniera radicale e irreversibile sotto la cura amorosa del Padre per mezzo di Cristo, con Cristo ed in Cristo. È un ottimismo che sopravvive nella morte e attraverso di essa, attraverso il disastro ed il peccato, perché il cristiano sa che è nella morte di Cristo e per mezzo di essa che il potere della risurrezione si trasmette in tutto il mondo. Il cristiano, quindi, deve essere ottimista, ma non utopista: ottimista, perché Cristo è stato risuscitato dai morti, prima di quelli che sono stati assoggettati a Dio Padre; non utopista, non illuso col credere che le strutture intrinseche del mondo possano di per se stesse condurre permanentemente alla pace e alla felicità. Il realismo cristiano resiste tanto alla tendenza di accentuare i valori di questo mondo fino a trascurare quelli del mondo futuro, quanto a quella di accentuare i valori del mondo avvenire fino a non tenere in nessun conto i valori di questo mondo. L'una e l'altra tendenza, non solo eliminano valori autentici, ma, ciò facendo, distorcono anche quei valori che intendono conservare<sup>1</sup>. Il pelagianesimo è un esempio della prima

<sup>1</sup> R. Faricy, *Building God's World*, Denville (N.J.), Dimension Books, 1976, p. 167s. Il comunismo, un esempio della prima tendenza, sminuisce il valore della persona. L'autore fa notare come l'individuo, in questo genere di utopismo, ha valore solo nella misura in cui egli è utile per la collettività. Come esempio dell'estremo opposto, l'autore indica lo gnosticismo. Esso toglie valore ai rapporti interpersonali e alla carità, vincolo della unità cristiana.

aberrazione. Esso presume che la mente e il cuore dell'uomo siano in grado di raggiungere, in modo stabile, in questo mondo il regno di Dio con i soli mezzi umani. Esso assume la forma di un qualche messianesimo terreno, che accentua il presente ed ignora il futuro definitivo. Il quietismo, l'estremo opposto, è un venir meno all'impegno di vivere all'altezza della vocazione cristiana, che esige l'uso di tutti i mezzi umani, offerti dalla scienza e dall'intelligenza, per creare nuove strutture sociali. Il cristiano si sforza di evitare questi due estremi del fallimento, il far tutto e il non far nulla, affidandosi alla grazia di Dio e portando il suo contributo alla creazione di un mondo nuovo.

Il realismo cristiano ammette il fatto che quel fallimento umano che è il peccato è penetrato così profondamente nel mondo e ha indebolito l'uomo a tal punto, che egli non è più capace di sostenere e di mettere in pratica con coerenza i suoi ideali più alti, senza quell'azione risanatrice della mente e del cuore che è il dono dello Spirito Santo. Per quanto, entro i limiti dell'umanesimo, non si possa escludere teoricamente uno stato di completa dedizione, non esiste, però, nessuna evidenza storica che confermi l'esistenza di un simile stato, nel corso della storia, che sia stato ad un tempo duraturo e scevro di egoismo.

Una teologia del fallimento s'interessa dei mali presenti e della trasformazione del mondo ad opera del processo risanatore posto in atto da un servizio amoroso. Essa afferma che, facendo tutto il possibile al presente per risanare, illuminare e trasformare, il cristiano edifica fin d'ora il perenne corpo del Signore ed affretta il giorno della glorificazione finale e la venuta del nuovo cielo e della nuova terra. Condividiamo la preoc-

cupazione espressa da Avery Dulles, s.j., in una recensione libraria apparsa in *Theological Studies* (1969, 30, p. 124): « Io mi domando se sia ancora adeguato riconoscere solo le tre fonti tipiche della teologia, Bibbia, monumenti della tradizione e insegnamento del magistero. Se è vero... che Dio ci ha parlato attraverso la storia secolare, allora bisognerebbe concludere che gli eventi e i movimenti della storia secolare, con le relative reazioni dell'uomo nelle espressioni culturali, devono essere riconosciuti come fonti teologiche ». L'angoscia umana per il fallimento assume forme svariate nella storia secolare, nella quale Dio si esprime; essa sollecita tutti ad un ascolto pietoso.

Secondo James Schall, l'insoddisfazione del nostro tempo verso gli insuccessi economici e politici dà testimonianza di una gloria maggiore<sup>2</sup>. Il senso di urgenza, la profonda impazienza contro gli insuccessi dell'ordine secolare non sono solo aberrazioni. La teologia della liberazione sta appunto ad indicare che esistono cose importanti da fare per l'uomo e dall'uomo. L'urgenza e la fretta dell'uomo moderno sono evidenti, ma da sole non bastano. Schall ritiene che l'urgenza avanzata da molti studiosi di economia e da altri specialisti, molto spesso, intellettualmente, non sia altro che lo sforzo finemente camuffato per mantenere lo *status quo*. Le loro visioni sono tute, troppo spesso, eccessivamente anguste nei confronti di ciò che potrebbe avvenire. Come non c'è amore senza attesa, così non esiste vero progresso senza una opportuna gestazione. È possibile pensare che la

<sup>2</sup> J. V. SCHALL, *The Urgency and the Waiting in World Justice*, 1969-70, 4, p. 457-459. I successivi riferimenti a questo autore sono presi dalle stesse pagine.

urgenza sia così grande e i nostri problemi talmente enormi da precludere solo al fallimento catastrofico; tuttavia, non dobbiamo necessariamente credere che le angosce d'oggi siano preludio solo di una futura tragedia. Schall crede che la crisi della civiltà occidentale e delle sue istituzioni, per quanto grave, può benissimo essere il presupposto necessario per la visione e, quindi, per la realtà di un mondo più grande di quello che il pessimismo dei nostri sociologi, demografi, attivisti politici e teologi vorrebbe indurci a credere. La cosa più urgente potrebbe benissimo essere quella di saper attendere. E la visione che dà forma alla realtà, e le nostre visioni sono state troppo ristrette. Buona volontà, passione e fervore di attività non bastano per prevenire fallimenti futuri. Schall crede che probabilmente noi precipitiamo i tempi nell'intento di creare un altro *novus ordo saeculorum*. Ma l'ordine di chi? L'uomo ha bisogno di essere salvato dal pericolo di visioni anguste, specialmente di quelle che non tengono conto del mondo reale, imperfetto, fallibile. L'assunto che il mondo *deve* essere perfetto è spesso accompagnato dalla supposizione che tutto il disordine derivi solo dallo sfruttamento e dalla colpa, per cui l'odio per ciò che è disordinato e imperfetto diventa virtù morale e politica, in quanto disordine e imperfezione non possono derivare che dal male, che noi dobbiamo odiare in tutti i suoi rappresentanti. Modi di vedere come questo non lasciano spazio all'uomo nella sua finitezza, nella sua storia, meschinità e fallimenti.

La visuale cristiana del fallimento nell'ordine del mondo e in quello degli individui che lo costituiscono, è la medesima del suo Signore, che ci ha rivelato cosa significhi essere mossi dall'a-

more di Dio e del prossimo. La sua mira creatrice ha accettato il fatto di un mondo imperfetto e fallibile, e quello di uomini limitati. Egli ha abbracciato ed elevato la finitezza umana: « Non abbiamo, infatti, un sommo sacerdote che non possa compatire le nostre infermità, bensì uno che, alla stessa guisa di noi, è stato provato in tutto, tranne il peccato. Accostiamoci, perciò, con sicurezza al trono della grazia, per ottenere misericordia e trovare grazia di soccorso al tempo opportuno » (Eb 4,15-16).

La prospettiva di Cristo supera il fallimento umano costituito dal credere che l'uomo non abbia nulla all'infuori di se stesso, che i suoi valori siano solo ciò che egli crea per sé, che il complesso sociale di infiniti rapporti partorisca il fardello etico quale surrogato della persona. La visuale di Cristo comprende anche la limitatezza della persona e della società umane. Cristo, il pietoso sommo sacerdote, è « capace d'essere moderato e indulgente verso gli ignoranti e gli sviati, perché anch'egli è rivestito di debolezza » (Eb 5,2). La sua ottica si oppone all'intolleranza del perfezionismo ideologico per far posto agli errori; si oppone a quella forma moderna di angelismo che è convinta che questo mondo possa essere il paradiso. È una visione che prende corpo in una tradizione teologica dove c'è spazio anche per coloro che ascoltano la parola ma non riescono a metterla in pratica. Essi sono chiamati, soprattutto da se stessi, « peccatori », ed i cristiani hanno ricevuto l'ammonimento di amare in qualche modo anche loro. Tale tradizione si contrappone all'andazzo ideologico contemporaneo, nel quale sembra non ci sia più posto per i fallimenti, nel quale i problemi che ci confrontano sono ritenuti troppo vasti, troppo pressanti, per la-

LE « PARABOLE » MODERNE  
DEL FALLIMENTO

sciare a chicchessia la libertà di sbagliare. Essa si contrappone alla presunzione ipocrita degli ideologi secondo i quali sono « gli altri » che detengono il monopolio del fallimento umano.

Il cristianesimo afferma che *tutti* gli uomini hanno bisogno della redenzione di Cristo, perché *tutti* gli uomini falliscono. Esso afferma la validità dell'uomo limitato, finito, l'uomo creato da qualcun altro che se stesso, e la fedeltà di quest'altro alla promessa di unirsi a noi, nonostante i nostri molti fallimenti. « Dice Colui che testimonia queste cose: "Sì, vengo presto". Amen; vieni, Signore Gesù » (Ap 22,20).

La fenomenologia del fallimento umano, nelle sue molte dimensioni e varietà, è drammaticamente espressa nella letteratura contemporanea e in modo speciale nel teatro. L'arte drammatica è certamente tra i mezzi più efficaci per trasmettere il tragico del fallimento umano. Deve anzi considerarsi tra quei « segni dei tempi », o per meglio dire, « *sogni* dei tempi » (a volte addirittura incubi), che occorre analizzare alla luce del Vangelo, se si vuole attribuire il giusto valore al rapporto tra il significato risanatore e illuminante del messaggio cristiano e i nostri contemporanei. Gli eventi del teatro riflettono in modo drammatico gli avvenimenti che hanno luogo in mezzo a noi, ai nostri contemporanei e alla nostra cultura. Sono eventi letterari che spesso offrono una profonda introspezione delle tragiche pecche nostre e della nostra società; in quanto tali, essi sono tra quei « segni dei tempi » che il Vaticano II ha chiesto alla Chiesa di discernere nello spirito di Cristo (*Gaudium et Spes*, n. 11) e che riflettono l'importanza, affermata dallo stesso concilio (*ibid.*, n. 62), della letteratura.

Se il teologo non intende lasciare che il Vangelo resti rinchiuso entro il piccolo mondo della chiesa, se è convinto che il Vangelo è qualche cosa da proclamare a tutti gli uomini nella loro pe-



renne ricerca di orientamento nel complesso campo del potere sociale e della sofferenza, egli rivolgerà la sua attenzione ai miti del teatro, del cinema e della letteratura. Questi miti rappresentano la matrice empirica della fede, l'esperienza stessa da cui sorge l'atto di fede. Egli scoprirà in tali miti tanto espressioni della sofferenza che la fede è chiamata a sanare, quanto articolazioni del sogno che la fede deve realizzare. Per mezzo loro il teologo può meglio porsi in sintonia con la vita dei propri contemporanei, il cui cammino verso Dio deve inevitabilmente essere percorso in mezzo al tumulto dell'affettività personale.

I miti dello spettacolo sono per il teologo come i sogni che Giuseppe l'Egiziano dovette interpretare. È importante che il teologo discerna in essi ciò che è genuino da ciò che è spurio, perché il sogno sbagliato è potenzialmente capace di distruggere un uomo e una società. A volte il sogno è associato al peccato e alla follia, quando l'uomo, tragicamente illuso e vittima del proprio inganno circa il significato della sua vita, si distrugge nel tentativo di costringere la realtà a prendere la forma dell'illusione. C'è un pathos profondo nella fedele risposta di un uomo (o di una società) all'illusione che lo distrugge, al sogno sbagliato. La letteratura drammatica rivela tante cose dell'uomo e della qualità dei suoi sogni; ed il teologo è chiamato a giudicare in che misura l'uno e l'altra possono trasformare in meglio o in peggio la società. In definitiva, il teologo giudicherà i miti del proprio tempo alla luce del mito cristiano, che si dispiega dalla creazione alla ricreazione (dalla Genesi all'Apocalisse). Egli, infatti, crede che non esista nessun genere di esperienza che non possa essere sottoposta a giudizio da tale mito. Mito, in questo caso, è sinonimo

di verità, non di falsità; non primitivo, ingenuo malinteso, ma un intuito più profondo di quanto la descrizione scientifica e l'analisi logica possano mai raggiungere. Il linguaggio del mito, così inteso, è consapevolmente inadeguato, non costituendo che la maggiore approssimazione possibile nella formulazione di ciò che scorriamo assai oscuramente.

I miti che il teologo deve interpretare e giudicare sono un tessuto di simbolismo che riveste il mistero. Essi riflettono l'odissea di ciascun uomo attraverso il tempo, odissea in cui l'uomo cerca risposte al mistero della propria esistenza. C'è chi ha individuato dei parallelismi tra miti e sogni, nei quali i miti sono visti come una proiezione o oggettivazione delle lotte e dei desideri intimi dell'uomo. Essi sono molto eloquenti nel rivelare la comprensione che l'uomo ha di sé e sul suo procedere a tastoni verso una propria identità personale, sulle sue frustrazioni e le sue sofferenze. Ci dicono molto dell'esperienza di fallimento (colpevole o meno) dell'uomo e della sua incapacità di raggiungere i propri ideali e di rendere sicuro il proprio futuro. Le opere teatrali che richiamiamo alla mente del lettore, offrono alcuni esempi delle molteplici dimensioni del fallimento rappresentate nella letteratura drammatica moderna.

#### *Le occasioni perdute*

Pervaso dalla presenza del fallimento è Zio Vanja di Cechov. In esso nessuno dei personaggi ottiene ciò che desidera; nessuno cambia la propria fortuna. La gente di Cechov non risolve i

suoi problemi, ma deve andare avanti solo con una maggiore coscienza di essi. Serebrjakov non ottiene la terra, né il denaro che desidera; Astrov continua nella sua incapacità di amare; Sonja non sposa il dottore; Yelena non si libera dalla noia del marito; Vanja sopporta ancora il professore che disprezza. *Zio Vanja* ritrae il fallimento in una storia di occasioni perdute. Ogni personaggio finisce più isolato di prima, in questa commedia di gente inetta che non riesce a concludere, di sensitivi circondati da gente stupida, di anime buone, generose, poste di fronte a individui egoentrici. Qualcuno cerca di cambiare la situazione, non con dignità coraggiosa e tuttavia con coraggio e dignità sufficienti per essere umani e ridicoli. Il loro fallimento è indice di una certa misura di pessimismo in Cechov, ma solo come un elemento della vita, entro i limiti dell'umorismo. La gente deve rendersi conto di quanto grama sia la loro vita prima di poter tentare di crearsene un'altra e migliore; nondimeno, Cechov sembra cosciente del fatto che esistono pochi uomini capaci di salvaguardare i propri confini e vivere senza sensazioni di fallimento di fronte a ciò che avrebbe potuto essere.

Ne *La famiglia Antropus*, la rappresentazione moderna dell'uomo qualsiasi scritta da Thornton Wilder, il fallimento appare come intrinseco alla condizione umana. La famiglia Antropus, appunto, è un simbolo della razza umana, che, una volta dopo l'altra, sfuggirà di poco ad ogni genere di calamità, quelle naturali e quelle che sono frutto di caparbietà. È il genere umano che fin dall'inizio soffre per un retaggio di fallimento, ma che pure tenta perennemente di ricostruire i valori che ha distrutto. È la famiglia in se stessa, con i guai di ciascun membro, con le loro contese,

disgrazie, con il loro orgoglio per ciò che hanno realizzato, la loro pronta disponibilità ad aiutare chi è in difficoltà e la loro inclinazione a cadere vittime della concupiscenza e del potere, con la loro perplessità di fronte al male, la loro fede nei valori spirituali e il loro coraggio di ricominciare sempre da capo dopo ogni fallimento che fa veramente di essa il simbolo della specie umana.

Prendere atto del fallimento umano è il punto di partenza per sperare in una vita migliore, nell'opera di William Inge, *Torna piccola Sheba*. Lola, una perenne adolescente, si trascina una espressione di sogno e parla al marito come una bambina. È sola e trascorre le sue giornate senza far nulla. La sua immaturità lascia Lola sprovveduta, incapace di riconoscere i problemi del marito e i motivi del suo rammarico contro di lei. Soffre intensamente quando l'uomo la rimprovera con asprezza; eppure, è proprio questa sua capacità di soffrire che infine la fa uscire dal suo isolamento di fronte alle esigenze adulte del suo contesto domestico. Attraverso l'intensa sofferenza inflittale, Lola è capace di riconoscere il proprio insuccesso e si avvia verso una più profonda comprensione ed amicizia col marito. La sofferenza la sveglia alla sua condizione; le permette di cogliere l'invocazione di aiuto che le giunge dal marito.

### *L'impossibile integrazione*

L'insuccesso di chi non riesce a far fronte alle provocazioni del proprio contesto sociale è il tema di molte opere teatrali. Blanche Du Bois, in *Un tram chiamato desiderio* di Tennessee William,

non riesce ad entrare nel proprio contesto sociale, né in quello del suo passato a Laurel, nel Mississippi, né in quello del quartiere francese di New Orleans. Tutti e due questi ambienti pongono in atto le forze che sopraffanno Blanche nella sua lotta per una esistenza umana rispettabile e pacifica. Incapace di affrontare la problematica di ciascuno di questi due contesti, essa infine soccombe ad una malattia mentale che la isola dalla sua « cruda realtà ». È troppo fragile, troppo sensibile per resistere alla trazione mortale del peccato e della follia di un mondo in conflitto, dove « gli animali ereditano la terra ».

Nel dramma d'Ignazio Silone, *L'avventura di un povero cristiano*, viene narrata la vicenda di un santo italiano del tredicesimo secolo, diventato papa col nome di Celestino V. In questo caso a fallire è piuttosto il contesto. Celestino giunge alla conclusione che la grande organizzazione della Chiesa istituzionale è così potente da corrompere inevitabilmente i suoi amministratori, e che nell'esercizio del papato resta impossibile dare una genuina testimonianza cristiana. Celestino è provato da una crisi morale che lo porta a giudicare le strutture del governo papale come prive, ormai, di una loro giustificazione. In effetti, egli le trova così gravemente bisognose ed insieme impervie alla riforma, ossia allo sviluppo della evoluzione, che il suo proposito di autentica testimonianza cristiana esige da lui le dimissioni dall'ufficio. La sua decisione è un giudizio sul fallimento di un apparato storico di governo, che non risponde più alle necessità della comunità cristiana del tempo.

*Morte di un commesso viaggiatore* di Arthur Miller è un'altra opera che pone sotto accusa un certo tipo di società, per la sua incapacità di of-

frirne ai suoi membri una soddisfacente visione della vita. Willy Loman insegue il sogno sbagliato e ne resta distrutto. Il « sogno » è connesso al credo di un individualismo senza remore e al culto del successo. Willy è profondamente incapace di superare la vergogna e la sofferenza derivanti da una visione della vita che egli non sa mettere a frutto. La competizione del mondo degli affari è troppo per lui. Non è in grado di realizzare quel successo che, secondo il suo modo di sentire, la società esige da lui. Le pressioni di una società tutta orientata verso il successo, in cui il rispetto va guadagnato costantemente con una serie infinita di successi, alla fine lo spingono fuori di senno. In una società del genere, in cui il rispetto non è mai concesso a tutti gratuitamente, il fallimento è insopportabile. Essere uomo di successo equivale ad essere amato ed approvato; fallire significa trovarsi solo e immeritevole di amore e di attenzione. La « chimera » del successo, ideale della società di Willy, non solo lo rende particolarmente vulnerabile alla sofferenza, e in fine alla pazzia, ma in estremo lo conduce addirittura al suicidio.

Le opere teatrali di Eugene O'Neill sono costellate di fallimenti, di esistenze rovinate, braccate da complessi di colpa, alienate da quello che potrebbe essere il loro ambiente naturale e, pur tuttavia, disperatamente in lotta per trovare un qualsiasi senso o ordine o pace alla loro vita, sia pure per brevi momenti. *L'uomo del ghiaccio* tratta il problema del fallimento collettivo, in cui l'universalità della solitudine fra gli uomini tende a porre in ombra la sofferenza degli individui. La misera accolta di rei eietti che stazionano nel bar di Harry Hope, tenta di sfuggire al suo senso oppressivo di degradazione e di fallimento con i

sogni e l'alcool. Esibiscono in se stessi il contrasto irriducibile tra l'anelito dell'uomo verso un mondo di valori, sia pure illusori, e la sua incapacità a scuotersi di dosso tutti quei fardelli che lo tirano in senso opposto. Sogni ed alcool sono pseudo-soluzioni per i critici problemi umani; essi offrono una soddisfazione effimera e creano l'illusione di un'autogiustificazione. *L'uomo di ghiaccio* è la storia dell'aggregato umano che fallisce, che non riesce ad elevarsi oltre le soddisfazioni passeggere e a decidere che cosa sia veramente bene per l'uomo.

### *Un luogo per morire*

L'essere senz'altro è una dimensione della sofferenza e del fallimento umani tra coloro che cercano nell'ambiente la conferma della loro identità. La condizione dei senz'altro riflette la sofferenza di quanti non possono dire: « Io sono, perché i miei concittadini mi conoscono ». Il desiderio ardente di una casa brucia i personaggi principali di *Uomini e topi* di John Steinbeck, un dramma che ritrae la vita della manodopera occasionale degli allevamenti. Per questa gente la parola « casa » non significa il posto dove vivono, ma il posto dove vivevano da bambini. Lennie e George di Steinbeck sognano un paradiso in terra, dove a tutti gli uomini sia possibile raggiungere la felicità e la sicurezza. È appunto l'istinto o l'impulso universale verso tale « casa », insieme al suo inevitabile fallimento, che Steinbeck drammatizza in *Uomini e topi*. Un fallimento che è parte dell'umanità stessa. Lennie non è solo un caso di sviluppo ritardato; egli è piuttosto una

rappresentazione dell'anelito inarticolato e potente di tutti gli uomini verso una « casa ». Il desiderio innocente, ma deleterio, di Lennie per i piaceri, alla fine, diventa il mezzo stesso della distruzione del Sogno del Paradiso (la fattoria). Solo il rituale della responsabilità reciproca, la religione del sogno condiviso, rende l'uomo capace di trascendere i propri desideri particolari. Quando tale rituale è distrutto, il sogno non è più realizzabile.

L'incapacità dell'uomo a capire e a fronteggiare la morte è presente nell'incubo teologico di Ionesco, *Il killer*. Berenger, il protagonista, un cittadino comune ansioso di aiutare gli altri, viene a trovarsi nella città di Radiance dove tutto è apparentemente perfetto, un paradiso il cui architetto vuole evidentemente rappresentare l'onnipotente architetto del mondo. La città è quasi deserta, perché un misterioso killer ne percorre le strade uccidendo la gente. Le autorità, non riuscendo a catturarlo, accettano le sue gesta con indifferente fatalismo. Quando Berenger raggiunge il killer, cerca di perorare la causa dell'umanità. Ma non ci sono lusinghe, promesse o concessioni, né minacce che valgano. Il killer è insensibile alla pietà, come alla vanità e alla ragione. A ciascuna di esse risponde sogghignando cinicamente, assurdamente. Berenger tenta disperatamente di convincerlo che l'assassino è un errore e che è inutile. Finisce così con l'ingaggiare una discussione con i propri pensieri portando argomenti pro e contro e scoprendo che, se non vi sono motivi per uccidere, non esiste nemmeno alcuna ragione logica per non farlo. Alla fine, smarrito e in preda al panico di fronte al minaccioso silenzio del killer, egli si dimena alla ricerca di motivazioni al di là della logica. Non riuscendo

a capire il mistero, egli perde il controllo di sé, lascia cadere la pistola ed è vittima del coltello dell'assassino. La ragione umana vien meno di fronte al mistero della morte; non riesce a penetrarlo.

Quando il denaro è un dio, falliscono la giustizia, la democrazia e ogni altro valore umano. Questo è il tema affrontato da Friedrich Duerrenmatt nel suo dramma *La vista della vecchia signora*. La città di Guellen, orgogliosa della sua eredità democratica, soffre però di povertà e di disoccupazione. Unica speranza, arriva la pluri-miliardaria Clara Wascher, ora Madam Zachanassian. Molti anni prima, costei era stata costretta a lasciare Guellen dopo che il suo primo amore giovanile, Ill, l'aveva abbandonata insieme al bambino. Dopo un periodo di vita da prostituta, Clara aveva incontrato il magnate del petrolio Zachanassian e così era diventata la donna più ricca del mondo. Durante un banchetto ufficiale ella offre un miliardo di dollari per comprare la giustizia. Si riapre il suo processo, ma ormai tutti i testimoni originari sono alle sue dipendenze. Come riparazione ella chiede la vita di Ill. I cittadini, all'inizio, reagiscono con orrore, ma, col passare del tempo, cominciano ad avere ripensamenti sul rifiuto di una simile offerta. Clara Zachanassian, dal canto suo, è preparata ad attendere e a dare ai cittadini un esempio di ciò che possono comprare a credito. Ill, sapendo che i suoi concittadini non hanno mezzi per pagare, li sta ad osservare mentre sono tutti intenti al vantaggioso che possono trarre dal credito di Clara. La città acquista una nuova prosperità ed Ill è ora guardato come il colpevole, la vittima sacrificale necessaria per purificare la città. Viene assassinato in una cerimonia rituale

dall'intera cittadinanza. Clara getta ai piedi del sindaco l'assegno da un miliardo e sale sul treno, mentre tutti gli adoratori presso il tempio del denaro cantano: « Viva sua bontà ».

#### *La prigione interiore*

T. S. Eliot nel suo *Cocktail Party* si occupa di una società malata e del fallimento del singolo, incapace di trovare una via di uscita dal labirinto della super-civiltà senza ricorrere ai più vicini psichiatri. Il bisogno di Edward e di sua moglie Lavina, di pianificare con cura la propria salvezza, è preso in esame dal divino investigatore (lo psichiatra). La diagnosi è questa: Edward scopre in se stesso un uomo incapace di amare e Lavina vede in sé una donna che nessun uomo può amare. Non c'è nessuna prescrizione particolare per il loro fallimento reciproco, se non quella di perdonarsi e di riconciliarsi a vicenda. Secondo lo psichiatra, tutto ciò che ci è dato di fare è di cavarcela, in un compito ingrato, nel miglior modo possibile. La realizzazione spirituale di sé richiede il mutuo perdono del fallimento reciproco.

Nel suo *Corruzione al palazzo di giustizia*, Ugo Betti considera le possibilità di scoprire la corruzione in ambienti ad alto livello, e i modi con cui la giustizia può essere svata, con conseguenze che possono risultare peggiori persino della stessa corruzione. Ludvi-Pol, uomo molto potente e mafiamato, è trovato ucciso nelle aule del tribunale. Lo scandalo della sua morte getta la costernazione tra i giudici, quasi tutti coinvolti in casi di corruzione per assecondare le mire di Ludvi-Pol. Il colpevole è noto solo ad un uomo,

che, ormai malato mortalmente, si attribuisce la responsabilità della colpa e lascia che il vero colpevole cerchi la propria salvezza nel rimorso, nella consapevolezza del gesto compiuto dal rivale e nella perdita di una ragazza innocente, suicidatasi nel corso del processo. Il pervertimento della giustizia e delle istituzioni umane è uno dei campi principali in cui si realizza il fallimento umano, che Betti presenta con efficacia artistica.

Il fallimento dell'efficienza umana, incapace di risolvere i problemi fondamentali dell'esistenza, è il soggetto del dramma di Dino Buzzati, *Un caso clinico*, una satira severa contro un ospedale ultramoderno. I pazienti, che non sono realmente malati, vengono sistemati all'ultimo piano di un grattacielo e, a seconda della gravità del caso, scendono sempre più in basso, di piano in piano, fino al pian terreno, riservato a quelli che ormai hanno cessato di vivere. Seguiamo così la terribile sequenza di eventi che minacciano Giovanni Corte, un formidabile e tirannico direttore di azienda, il quale si trova involontariamente ad essere un paziente di quell'ospedale, dove si era recato per una semplice visita. Man mano che lo spirito del Corte si deprime, egli viene fatto scendere da un piano all'altro, anche se tutti nell'ospedale gli danno le motivazioni più rassicuranti per quegli spostamenti e affermano che con le sue proteste egli si comporta come un « bambino ». In fine la sua discesa è completa: al pian terreno. Senza speranza, l'unica alternativa è la morte. In quest'opera Buzzati ha brillantemente ritratto, non solo il caso di una persona normale prigioniera negli ingranaggi della efficienza ospedaliera, ma anche l'immagine di un uomo che invecchia e muore senza che riesca a comprendere e ad accettare la propria condizione.

*Enrico IV* di Luigi Pirandello offre la visione tragica di un'anima che, impazzita vent'anni prima, aveva abbandonato il mondo reale. Riacquista la salute, essa scopre di non essere più in grado di andare a riprendere la propria vita al punto in cui l'aveva interrotta. Enrico è condannato alla sua solitudine, alla sua alienazione, alla sua finzione e alla sua disperazione. È qui colta la percezione che uno ha della vita, la quale filtra via mentre si respira. L'idea suggerita è che solo nella follia si può trovare riparo. Il fallimento di Enrico IV, che non riesce più ad allacciare relazioni interpersonali autentiche, lo condanna all'angoscia terribile della solitudine. Quando l'inganno e l'incomprensione appesantiscono tutti i rapporti interpersonali, il mondo dell'illusione, come surrogato, esercita un'attrazione fatale. La mancanza di autenticità non solo fa sì che uno nasconda se stesso agli altri, ma gli fa esprimere anche un se stesso che non è tale. Ciò impone il falso sugli altri; comunica l'inganno di sé e falsa le relazioni umane.

Il palcoscenico è popolato da innumerevoli altri personaggi che, in un modo o nell'altro, sono provati dall'angoscia del fallimento e dalla sofferenza del rifiuto. La buia notte dell'anima è il contesto spirituale in cui si muovono i diseredati, gli smarriti, gli emarginati, per i quali la vita è rimasta priva di ogni fondamento. Altri fanno la esperienza di un genere diverso di fallimento, quello che segue alla disgregazione degli intenti, delle attese delle realizzazioni. Altri ancora sono gonfiati da soddisfazioni insignificanti e istupiditi da banalità immediate, apparentemente inconsapevoli di quello splendore morale che è parte del dono della vita. Alla fine il mito di ognuno troverà una sua espressione, e in qualche modo tale

espressione conterrà implicita una risposta all'universale esperienza umana del fallimento. E un'esperienza che il Cristo senza peccato ha condiviso pienamente, perché egli è stato umano in tutta la pienezza del termine e ci ha amato fino alla fine.

3.

### LA RISPOSTA DI GESÙ AL FALLIMENTO

La teologia della speranza, ponendo in enfasi le promesse e l'attrazione di un futuro glorioso, esige come complemento una teologia del fallimento. Nella misura in cui il fallimento, in questa o quell'altra forma, è sorte comune dell'umanità, merita l'attenzione della riflessione teologica. Si tratta di un'esperienza più universale della speranza, perché tutti gli uomini devono morire.

La teologia del fallimento dovrebbe contribuire ad una giusta valorizzazione della speranza come dono sovraterrestre. Esistono, infatti, poche indicazioni capaci di dire all'uomo che egli dovrebbe sperare in qualche cosa dopo la morte. Le speranze umane, di fronte ai mali della storia e all'inevitabilità della morte, appaiono senza sostegno da parte della natura e della storia. In un tale contesto, lo sperare può essere visto piuttosto come un malessere del tutto inspiegabile, un'assurdità, una confortevole illusione. D'altra parte la speranza induce anche a domandarci se il suo fondamento non debba essere ricercato al di là della natura e della storia. Se lo sperare dell'uomo va al di là della morte, allora forse esso riflette un'attività dello spirito che fin d'ora è radicata in qualcosa che trascende la morte. I teologi si riferiscono alla speranza cristiana come a un dono gratuito scaturito da una sorgente posta oltre la storia.

Le teologie cristiane della speranza e del fallimento attingono la loro origine in Gesù. Con la sua assoluta fiducia che Dio avrebbe realizzato i propri disegni per mezzo suo, nonostante il fallimento della sua missione storica di convertire Israele, Gesù è il prototipo della speranza cristiana. Egli, come i profeti che lo hanno preceduto, non è riuscito a convertire molti dei suoi concittadini al messaggio e agli ideali di cui era portatore. L'affermazione che Gesù morì da fallito lasciando irrealizzata la sua missione storica, per quanto blasfema possa suonare alle orecchie dei cristiani, non sarebbe sgradita agli storici secolari.

La fede, pur non contraddicendola necessariamente, va oltre la testimonianza storica. La storia può solo verificare la realtà di quel Gesù che è andato incontro al fallimento; la fede solamente può deporre a favore della sua risurrezione dai morti. L'evento della risurrezione è riconosciuto solo dalla fede; esso resta inaccessibile all'esperienza della non-fede. La fede afferma che Gesù ha adempiuto con successo la volontà del Padre suo; e ciò suggerisce che le vie di Dio non solo differiscono dalle vie degli uomini, ma persino le contraddicono.

Il fallimento storico di Gesù in rapporto alla missione della sua vita e la frustrazione delle speranze da lui manifestate storicamente, sono per la fede cristiana la via *per eccellenza* attraverso la quale Dio si rivela in Cristo e attua la salvezza del genere umano. È un mistero, questo, adombrato da Gesù stesso quando ha affermato che chi cerca di salvare la propria vita la perderà, mentre chi la perde per amore suo la salverà. Gesù ha « perso » la propria vita nel fallimento con l'infamia di una esecuzione pubblica.

Di fatto, se l'approvazione pubblica è misura del successo, la vita di Gesù appare come un fallimento maggiore della vita stessa di Barabba.

L'assoluta speranza di Gesù in Dio fa riscontro alla sua disponibilità ad accettare il verdetto di fallimento pronunciato dalla storia contro la sua vita e la sua missione. La cosa importante, per lui, era di corrispondere a quel tipo di persona che il Padre voleva che egli fosse, anche se ciò equivaleva all'apparente fallimento della sua missione. Il fallimento storico di Gesù è un dato teologico di vitale importanza, perché fa della fede cristiana nella risurrezione un fatto tanto più eccezionale e la caratterizza come dono temporale. Solo la fede può sostenere che un uomo, morto da fallito agli occhi del mondo, è stato un « successo » di fronte a Dio.

#### *La croce, segno di fallimento*

La croce è un simbolo cristiano poderoso e fondamentale di ciò che è stato il risultato del fallimento storico subito da Gesù. Dicendo che Gesù ha portato la sua croce per la salvezza del genere umano, noi intendiamo affermare che egli per salvare l'umanità ha sopportato un fallimento umiliante, autentico, radicale. Il « racconto a lieto fine » della risurrezione, come lo narra la fede, esprime il verdetto di Dio sull'accettazione da parte di Gesù dell'insuccesso della sua missione storica di convertire Israele. Il fallimento è implicito nel resoconto fatto da Luca sul trasferimento dei discepoli da Gerusalemme, la Città Santa, a Roma (At 27,1 - 28,14). Anche i discepoli hanno condiviso il fallimento di Gesù, perché nean-



che loro riuscirono a convertire Israele. Il concetto del Nuovo Israele presuppone un deprecabile rifiuto da parte dell'Antico Israele.

La teologia del fallimento non incoraggia il fatalismo, la passività o l'indifferenza verso il mondo; afferma piuttosto che chi è incapace di deporre liberamente la propria vita ha già compreso i suoi ideali e i suoi valori. L'uomo che non sa accettare la possibilità di un fallimento personale completo, radicale, nel mandare avanti la propria missione cristiana, non partecipa a quella assoluta povertà di spirito che ha caratterizzato la libera accettazione da parte di Gesù dei mezzi stabiliti dal Cielo per la sua missione. Nella logica misteriosa del Logos divino, sembra esserci un legame inesorabile tra l'accettazione volontaria e coraggiosa del fallimento radicale nella propria biografia storica e il positivo compimento del volere di Dio, quale solo la fede può riconoscere, e non prima che la biografia di ciascuno sia giunta alla sua conclusione.

Il successo storico del movimento cristiano non ha avuto luogo entro i limiti di tempo dell'esistenza storica di Gesù. Non ha fatto parte della sua esperienza. Gesù morì come un fallito. Il successo del movimento cristiano ha avuto per base la ridondante esperienza ed interpretazione di fede data ai risultati di quel fallimento storico.

La teologia del fallimento, fondata sulla riscoperta del fallimento storico di Cristo (la croce) e sulla sua fiducia in una soluzione divina (la risurrezione), riecheggia nel fermento rivoluzionario che oggi pervade il mondo e nell'ansiosa attesa di una società nuova, fondata sulla giustizia sociale e sulla pace. Tale teologia deve portare il suo contributo per dissipare quella specie di terrore umano del fallimento, quella particolare

« prudenza » che cerca la pace ad ogni costo e che è diventata sinonimo di complicità nell'ingiustizia, di indifferenza per la miseria umana, di egoistica difesa del privilegio e di inerzia spirituale. Tale teologia deve ricordarci che non esiste cristianesimo autentico senza la disponibilità a rischiare il fallimento e che il tentativo di premunirci contro ogni possibile fallimento è un tradimento dello spirito cristiano, onde il nostro atteggiamento verso l'insuccesso dà la misura del grado di superamento di noi stessi in Cristo.

La teologia del fallimento reagisce contro la tendenza a minimizzare l'umanità e la condizione storica di Gesù. I dubbi sulla umanità di Gesù sono stati sottili quanto persistenti. Il docetismo è stata l'eresia che attribuiva a Gesù solo un'umanità apparente. Nelle forme più radicalizzate di un tal modo di pensare, l'incarnazione era vista come una grande illusione ottica o come un'enorme pantomima. Seguendo forme più elusive della medesima eresia, numerosi cristiani, il cui credo è altrimenti ortodosso, esitano ad attribuire a Gesù quegli aspetti umani che nelle società più raffinate sono considerati grossolani o indecorosi. Gesù, essi pensano, non avrebbe mai potuto cacciarsi nella condizione umana fino a livelli che qualsiasi persona a modo considerarebbe al di sotto della propria dignità. Che il Cristo storico sia morto da fallito e che la sua morte sia stata quella di chi è additato al pubblico ludibrio, come un ignobile mascalzone, sono elementi della storia che i neo-docetisti evitano.

Gesù stesso ha sottolineato la sua umanità comune attribuendosi il titolo « Figlio dell'uomo ». Quanto alla sua dignità, predisse che doveva soffrire (Mt 9,10-13; Mr 2,13-17; Lc 5,27-32). L'umiliazione e l'esecuzione pubblica costituirono il ver-

detto storico di fallimento nei confronti di Gesù e della sua missione; e questo vedetto ha tenuto occupati gli ultimi momenti della sua conoscenza storica prima della morte. Paradossalmente, egli sapeva che la volontà del Padre era che accettasse il fallimento e la morte; nel compiere la volontà del Padre, Gesù non è stato un fallito.

Poiché Gesù non poteva scorgere, entto, i limiti della sua esistenza storica, i risultati positivi scaturiti dalla sua accettazione del fallimento, tale accettazione è stata per lui un atto di pura fede e fiducia nella sapienza del Padre<sup>1</sup>. Il suo accettare il fallimento e la morte richiama la fede di Abramo, quando, nonostante la promessa di una grande figliolanza, egli era disposto a sacrificare il suo unico figlio in risposta al volere

<sup>1</sup> JOHN S. DUNNE, in *A Search for God in Time and Memory* (Mondon, 1967, p. 212s), tratta del fallimento della predicazione di Gesù nel contesto dei momenti decisivi della sua vita che, secondo lui, si intersecava con quella di Giovanni il Battista. Tali momenti di svolta sono descritti come il passaggio dalla notte al giorno e dall'ignoranza al sapere. Il primo di tali momenti fu quando Gesù venne battezzato da Giovanni. Il fatto che Gesù si sia presentato per il battesimo di penitenza, fa pensare, per Dunne, che Gesù non fosse sicuro della sua posizione di fronte a Dio. Una incertezza, tuttavia, che si trasformò in sicurezza quando Gesù ricevette il battesimo e avvertì di essere amato e gradito a Dio. Restava ancora il dubbio, per Gesù, se l'accettazione illimitata da parte di Dio riguardasse solo lui o fosse diretta anche agli altri. Il dubbio fu chiarito al secondo momento decisivo, quando Giovanni venne imprigionato e Gesù si sentì chiamato a prenderne il posto. C'era ora un nuovo punto oscuro, quello sul modo con cui si sarebbe realizzato il regno: doveva il regno giungere mediante la conversione di Israele ottenuta con la sua predicazione? La morte del Battista, ossia il terzo momento decisivo della vita di Gesù, sembra indurlo a credere che il regno non sarebbe giunto a quel modo e che, invece, la sua predicazione sarebbe fallita ed egli sarebbe stato mandato al supplizio. Il quarto momento cru-

di Dio. In entrambi i casi la ragione umana era chiamata ad affidarsi ad una ragione superiore, chiaramente incomprensibile in quella sua richiesta di sacrificare il mezzo stesso con cui la missione divina avrebbe dovuto realizzarsi. Gesù, mostrando abbandonato dai suoi discepoli (tranne Giovanni), non poté scorgere nessun segno che indicasse il sorgere della sua futura comunità.

Quest'ansia, legata alla paura del fallimento, è presente nell'agonia del Gethsemani. Come qualunque altro uomo, Gesù sperò istintivamente di evitare la possibilità del fallimento: non voleva morire. Tuttavia, accettando l'individualità del suo fallimento come parte essenziale del piano divino, egli raggiunse la pace interiore. La percezione travolgente dell'amore del Padre suo lo rese capace di superare la paura umana del fallimento e della morte. Grazie alla sua consapevolezza ed esperienza di tale amore, Gesù ha rivelato che il conseguimento di una genuina libertà umana è incompatibile con l'ansietà e la paura paralizzanti di fronte alla prospettiva del fallimento. La misura della libertà con cui trascendiamo noi stessi è indice della nostra partecipazione allo Spirito di Cristo.

#### *Fallimento e capacità di decidere*

L'uomo è un animale capace di decidere. L'incapacità di porre decisioni responsabili è, nell'animale è stato il buio espresso nel suo grido di morte: « Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato? ». La luce che ne è seguita è stata quella della risurrezione dai morti. La esperienza dei precedenti momenti può dare un assaggio della risurrezione, una qualche sensazione dell'umano che si incammina verso l'essere anziché verso il nulla.

mo, una forza di autodistruzione. La paura di decidere presuppone il rifiuto della dinamica interna alla condizione umana. L'uomo resta disumanizzato nella misura in cui la paura gli impedisce di esercitare le sue facoltà decisionali.

Nella morte il fallimento appare come parte inevitabile del vivere umano, l'insuccesso di un organismo umano a sostenere se stesso. Il nostro atteggiamento nei confronti della morte è implicitamente un atteggiamento di fronte al fallimento. La paura della morte può essere così grande da farci condannare da soli al fallimento su altri livelli della nostra esistenza, ricchi, in se stessi, di promesse. Libertà di spirito significa possibilità, e lo stare sul filo della possibilità è abbastanza simile allo stare sul ciglio di un precipizio. La paura della morte e del fallimento può essere tale da precludere ogni via allo sviluppo umano, che si raggiunge solo adottando decisioni responsabili in rapporto alle possibilità che ci si offrono. Non c'è crescita umana senza decisioni e non esistono decisioni che, in qualche modo, non incorrano nel rischio del fallimento. Con le sue decisioni storiche, compresa quella di accettare il fallimento della propria missione, Gesù ha salvato l'umanità. È stata una decisione dura ed angosciante; gli intellettuali, a detta di S. Paolo, l'hanno considerata pura follia. Simile agli uomini in tutto, tranne il peccato, Gesù ha provato il trauma del fallimento tanto intensamente quanto qualsiasi altro uomo prima e dopo di lui. Non era obbligato ad accettare; non esisteva alcun diritto su di lui se non l'amore del Padre suo. Solo chi ama molto può comprendere come mai Gesù poté accettare il fallimento e come egli abbia potuto accettare di morire per gli altri. Da questo punto di vista, l'amore trascende la limita-

tezza umana e il disastro storico, lasciando intravedere la sua sorgente transtemporale in quel Dio che S. Giovanni ha chiamato Amore e ha indicato come colui che piglia per primo l'iniziativa di amare. L'amore è il momento del processo della salvezza che, ad un tempo, trascende e redime il fallimento. Io trascende, perché nulla lo può fermare; lo redime, perché per quelli che amano Dio ogni cosa è una grazia, una nuova occasione per amarlo.

Giuda è stato il fallimento di Gesù in mezzo ai suoi discepoli. Giuda possedeva la capacità, la grazia, la chiamata, la compagnia e l'amicizia di Gesù. Pur conoscendo Gesù meglio di quanto lo conosciamo noi, egli non è riuscito a comprenderlo, a dividerne lo spirito. Ironicamente, Giuda non è stato in grado di accettare il fallimento di Gesù, la sua povertà, la sua umiliazione e sofferenza. Voleva un Gesù di successo, rispettabile e dabbene; voleva l'indipendenza e la ottenne. I farisei erano persone ragionevoli, che egli poteva capire, e non gli offrivano una ricompensa stravagante. Giuda era rimasto disincantato di fronte a un Gesù chiaramente e inevitabilmente votato al fallimento. Gesù nell'ultima cena aveva detto: « Non vi chiamo più servi, ma amici » e la prima volta che mantenne tale promessa fu con Giuda nel giardino degli ulivi, nel momento in cui era tradito con un bacio.

Gli ultimi momenti trascorsi da Gesù con i suoi discepoli furono contrassegnati da un terribile isolamento, dalla sensazione profonda di non riuscire a raggiungerli; esisteva un abisso tra di loro. L'uno e gli altri brancolavano alla ricerca di un contatto reciproco. L'atto di Gesù di lavare loro i piedi è stato il simbolo di tutta la passione: era il compito di uno schiavo e richiama la

figura del servo di Jahvé di Isaia. L'atto simbolico era la carta di fondazione della Chiesa futura. Un amore fraterno che superava il fallimento umano: ecco l'eredità di Gesù e la sua speranza, il suo desiderio per i suoi membri. L'atto simbolico di Gesù ha rivelato che l'amore fraterno, e non il successo o il fallimento storico, ha valore davanti a Dio. Ricevendo lo Spirito di Gesù nella Pentecoste, i discepoli giunsero a comprendere e a costatare questo amore, rivelato e comunicato nella potenza della croce, che esprime il vero significato del fallimento storico di Gesù.

Il mistero del fallimento storico di Gesù e quello della croce sono una cosa sola; ciò appare chiaro dalla narrazione evangelica. La cattiveria degli uomini e l'amore di Dio si combinano insieme per porre in atto la passione e la morte di Gesù. C'è il tradimento di un amico intimo, lo abbandonano da parte degli apostoli e tutta la sofferenza senza il contrappeso della presenza consolatrice del Padre; eppure Gesù subisce l'ignominia e l'obbrobrio del fallimento storico in un modo che, grazie al dono del suo Spirito, rivela all'umanità che il suo fallimento non è assoluto, definitivo o senza senso. Accettando il fallimento e la morte egli condivide l'universale condizione umana che, grazie al dono del suo Spirito di amore nella Pentecoste, si rivela come una condizione piena di speranza: infatti l'amore, più che il fallimento, costituisce la possibilità ultima offerta a tutto il genere umano. La potenza dell'amore di Gesù appare nel mistero della croce: è il potere di accettare e trascendere il fallimento e i mali della condizione umana in favore dei suoi amici. Gesù soggiace al fallimento per rispondere all'amore del Padre suo e ai bisogni della sua famiglia umana. È un atto di amore che rivela

e comunica se stesso a coloro per i quali la condizione di fallimento era stata insopportabile e definitiva; è un nuovo atto dell'esodo che crea e rivela la via della liberazione dalla condizione di fallimento e dalla sua apparente definitività.

Solo chi ama molto possiede la libertà e la vitalità di spirito necessarie per accettare il fallimento in favore dei propri amici. La paura paralizzante del fallimento non trova posto in quanti godono della libertà dei figli di Dio. Il dono dello Spirito Santo è il dono dell'amore che bandisce la paura.

Col mistero della croce Gesù ha creato una nuova prospettiva, che ci libera dalla dominazione del mondo considerato quale ultima e definitiva sorgente di felicità: la prospettiva di un amore che vede ogni cosa come grazia (Rm 8,28), che ci rende capaci di accettare di buon grado le limitazioni legate alla condizione umana con la più ampia visione di un amore che, anche al presente, le trascende. Il mistero della croce rivela che non è possibile superare se stessi senza sofferenza e che la libertà, l'amore e la decisione di Gesù possono e devono essere condivisi nel conseguire quel superamento di sé, grazie al quale gli uomini diventano figli di Dio. Mediante il dono dello Spirito d'amore, il cristiano è chiamato a deporre giorno per giorno la propria vita per vivere nel generoso spirito di Cristo. Paradossalmente, il mistero della croce rivela che la chiave di un'autentica libertà umana va cercata nel superamento di sé in un amore responsabile e generoso di Dio e del prossimo. Per mezzo del mistero della croce l'uomo accetta la chiamata di Dio ad una maggiore autenticità, che vince il male col bene.

### *Il tempo dopo la morte*

L'incidenza di Cristo sulla storia del mondo è stata avvertita dopo la sua morte. L'impatto travolgente del Cristo risorto sul corso della storia del mondo è il fondamento della teologia cristiana della morte; esso suggerisce che, come Cristo risorto, anche quelli che muoiono in comunione con lui esercitano il massimo della loro influenza personale nel campo della storia di questo mondo solo dopo la loro morte. Dopo la morte non migrano ad un altro mondo; è più vero affermare che conservano il loro rapporto radicalmente personale con il fondamento dell'essere che soggiace all'universo creato, il quale fu teatro dell'evolversi e del coronamento della loro vita storica. Gesù dopo e mediante la sua morte ha ottenuto ciò che non era riuscito a realizzare durante la sua esistenza storica prima di morire. La sua missione storica è stata realizzata solo dopo che egli ha trascorso nella morte le condizioni storiche della limitatezza e della finitezza umana.

La teologia del fallimento induce a considerare la continuità dell'esperienza umana prima e dopo la morte in termini del suo prototipo in Cristo. Essa muove dal presupposto, basato sulla fede nel Cristo risorto e sulla sua incidenza sul processo storico, che il nostro personale influsso sul corso delle altre vite storiche non viene a cessare con la morte; al contrario, si ha maggior ragione di credere che esso aumenti con la stessa drammaticità di quello del Cristo risorto. Di più, la teologia del fallimento afferma che l'accettazione da parte di Gesù del completo fallimento storico era la condizione indispensabile per la nostra salvezza personale; essa, nella visione retrospettiva della fede post-risurrezione, ha mani-

festato l'assoluta libertà del Figlio di Dio, per nulla sminuita dal suo fallimento storico, e il suo potere di trasformare l'umanità dopo essere passato attraverso l'esperienza della morte. La disponibilità ad accettare il fallimento personale è condizione indispensabile per godere anche noi di quella stessa libertà dello spirito in Dio e in Cristo; senza tale disponibilità non è possibile essere pienamente aperti e recettivi nei confronti di Dio.

La fede cristiana nella comunione dei santi presuppone che il Cristo risorto sia raggiunto da quelli che muoiono in lui e che questi, dopo la morte, condividano la sua efficacia di Risorto sulla storia. La morte, nel caso di Cristo e di quanti muoiono in lui, sembra una condizione indispensabile perché si sprigioni sull'ordine storico la loro benefica forza d'urto; sembra essere un requisito indispensabile per quella maggiore libertà di esercitare un influsso benefico sulla vita degli altri, nella loro lotta storica per trascendere se stessi e nella loro ricerca di salvezza. Quelli che sono morti in Cristo sono invocati dalla Chiesa perché esercitino il loro potere d'intercessione a favore dei viventi. A distanza di secoli dalla loro morte, si crede che i santi conservino ancora un rapporto beneficamente attivo col genere umano e con le sue lotte storiche. Come il Cristo risorto, anch'essi possono ben realizzare qualcosa di più per la famiglia umana, dopo la loro morte, di quanto potessero prima; come il Cristo risorto, la loro vita può essere stata giudicata un fallimento secondo criteri puramente umani.

DIALETTICA DEL FALLIMENTO:  
MORTE-SATAN-PECCATO

Esiste una fenomenologia della vita e una fenomenologia della morte ad ogni livello dell'autocoscienza dell'uomo. Ci sono segni incontrovertibili di morte fisica e segni incontrovertibili di vita fisica. Segni analoghi si hanno anche a livello psichico, affettivo, intellettuale e spirituale, ma non sono immediatamente discernibili.

L'uomo si serve di metafore per descrivere la esperienza, a tutti questi livelli, di come la propria vita possa crescere e diminuire. Servendosi di un linguaggio metaforico, egli suppone l'esistenza di un'analogia che immaginariamente identifica un oggetto con un altro e attribuisce al primo una o più qualità del secondo o, ancora, investe il primo con le connotazioni emotive e immaginarie associate col secondo. Tutto il nostro linguaggio è fortemente metaforico. I nostri termini astratti sono mutati da oggetti materiali. Gli oggetti e le azioni naturali sono migrate nel campo dell'astrazione a causa di un qualche loro inerente significato metaforico.

Molti dei titoli impiegati per definire Gesù contengono delle metafore. In genere, ciascun titolo è attribuito a Gesù in funzione di qualche particolare effetto da lui prodotto nella nostra vita quali membri della comunità cristiana. Una particolare dimensione della sua incidenza sulla no-

stra vita pone l'esigenza di un particolare titolo che lo definisca in termini di ciò che egli ha fatto e continua a fare per noi a ciascun livello della nostra autocoscienza, nella sua opera di redenzione di tutta la persona: corpo, psiche e spirito. Gesù definisce se stesso in termini dell'impatto vivificante che egli ha esercitato sugli altri, un impatto che crea comunità. Gesù presenta la sua identità in termini della comunità in cui è percepita la sua presenza salvatrice: « Andate e riferite a Giovanni quel che avete veduto e udito: i ciechi riacquistano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono mondati, i sordi odono, i morti risorgono, ai poveri è annunziata la buona novella: e beato è colui per il quale io non sarò occasione di scandalo » (Lc 7,22-23). Gesù è quello che egli fa: egli è luce ai ciechi, forza agli storpi, sanità per i lebbrosi, parola per i sordi, risurrezione per i morti, buona novella ai poveri e felicità dei credenti.

L'effetto che Gesù ha prodotto nella nostra vita presuppone la nostra condizione precedente. I titoli che attribuiamo a Gesù esprimono l'incidenza del suo significato sulla nostra vita; suppongono una precedente situazione umana che egli ha invertito e continua ad invertire: una situazione pressistente di fallimento ad ogni livello, messa a nudo per quello che è veramente dall'impatto di Gesù. Per poter comprendere una persona in bisogno, dobbiamo prima comprendere che cosa sia una persona soddisfatta. La giusta diagnosi di una malattia parte necessariamente da un'analisi di ciò che è salute. L'esperienza di Gesù come suo definitivo significato, appagamento e salvezza, fatta dalla comunità cristiana, presuppone la comprensione della particolare esperienza di fallimento da cui egli l'ha

liberata. Da ciò sorge per noi la necessità di esaminare il significato di Satana, Morte e Peccato e le metafore loro associate, in quanto descrivono la situazione di fallimento che Gesù capovolge.

Morte, Satana e Peccato: queste tre dimensioni del modo con cui l'Antico Testamento ha compreso il definitivo fallimento umano, sono indiscindibilmente connesse con l'opera liberatrice di Gesù. La morte di Gesù causa la sconfitta di Satana e la distruzione della morte (Eb 2,14), che era entrata nel mondo per mezzo del peccato (Rm 5,12).

La Bibbia si serve di categorie mitologiche per descrivere il definitivo fallimento umano. Utilizzata un tessuto di simboli per rivestire il mistero della morte, di Satana e del peccato. Questo linguaggio mitologico è un'espressione approssimata e simbolica di una verità che l'uomo non può afferrare in maniera esatta e completa, ma solo vagamente e, pertanto, che non può nemmeno esprimere con adeguatezza e precisione. Il linguaggio mitologico è consapevolmente inadeguato. Esso costituisce tutto ciò che l'uomo può fare per articolare un mistero, una verità che trascende la sua capacità di comprenderla appieno. Le concezioni mitologiche dell'Antico Testamento circa la morte e il mondo infraterreno, circa Satana e i suoi demoni e a riguardo del male fisico e morale, devono essere riesaminate per ottenere una più adeguata comprensione del mistero della croce, l'opera di Gesù per liberare l'uomo mediante il suo confronto col male che sta alla base di ogni fallimento umano.

Per i cristiani, Gesù è la risposta definitiva e finale di Dio al definitivo fallimento umano. Una risposta paradossale, perché esteriormente Gesù

con la sua atroce morte in croce fu visto soccombere alla morte, che è l'opera di Satana e del peccato. Inoltre, prima di subire l'esperienza della morte quale definitivo fallimento umano (sia quando è colpevole che quando non lo è), Gesù aveva dovuto assistere al fallimento della sua predicazione tesa alla conversione d'Israele. Nondimeno, la morte di Gesù è qualcosa di unico. Essa capovolge il significato della morte, facendone l'espressione dell'amore divino e non già della colpevolezza umana; facendo della morte l'espressione della vita eterna che trascende il morire umano; trasformandola nell'inizio di una vita nuova, una vita le cui qualità sorpassano persino la migliore esperienza di bene goduta prima della morte.

#### *La morte nell'Antico Testamento*

L'Antico Testamento è stato la matrice culturale e religiosa che ha condizionato la comprensione che Gesù ebbe della propria morte. E la stessa matrice da cui nasce la teologia della vittoria di Gesù sulla morte, sul peccato e su Satana del Nuovo Testamento.

La gente dell'Antico Testamento non percepiva la morte come una forza astratta o come un fatto inspiegabile; essa, piuttosto, veniva personificata nel Nemico (Sal 18,4), il Grande Avversario (Sal 5,10), il Pastore (Sal 49,14), il Fanellico, il Divoratore (Sal 56,2), il Re (Gb 18,14), la Madre Terra (Gb 1,21), Colui che inghiotte (Gb 7,9)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and Nether World In the Old Testament*, Roma, 1969, p. 99-128.

La Morte si serviva di demoni terrificanti come messaggeri per diffondere flagelli e pestilenza (Dt 32,33; Ab 3,5). Non solo la Morte aspetta i suoi ospiti nel proprio regno, ma entra persino nel mondo per andare a prenderseli. Geremia descrive la Morte come un mostro che corre dietro le sue vittime, come un ladro e uno strangolatore, un rapitore e un micidiatore (Ger 9,20).

Pare che la concezione della morte in Israele abbia subito una evoluzione da una visione mitologica della medesima alla credenza nel Nemico, Satana, il Diavolo. La morte tende alla definitiva distruzione della specie umana e dello stesso cosmo. Belial (Colui che inghiotte) divenne il nome proprio del male personificato, il Diavolo, e si identificò con la Morte e il suo regno, lo Sheol (Sal 18,6).

Sua altezza la Morte personifica la negazione della vita ed evidentemente non ebbe parte alcuna nel piano originario della creazione (Gn 2,17). Sua altezza la Morte è il Nemico, il male ultimo e il compendio di ogni male. Sofferenza, persecuzione, malattia e tutte le specie d'infelicità umana sono vissute come una morte reale, sebbene parziale. Gli autori di questi mali sono percepiti come manifestazioni del Nemico, Satana. Essi rappresentano visibilmente il Nemico e le sue potenze caotiche. I nemici personali, per esempio, partecipano del potere letale del Nemico; sono suoi alleati e parte di lui (Sal 13,3-5; 18,4)<sup>2</sup>. Quelli che minacciano la nostra vita e il nostro benessere sono gli alleati della Morte, il Nemico. I nemici umani e il Nemico sono mostrati intenti a preparare trappole all'innocente (Sal 124); essi agiscono come leoni dilaniatori. L'ombra della Morte si erge dietro l'empio per opprimere e distruggere l'innocente (Sal 10,9-11).

Nonostante la percezione del potere schiacciante della Morte, l'Antico Testamento esprime la fede nel fatto che i poteri della Morte sono limitati. Il regno della Morte, come il caos primordiale, è sotto il controllo di Dio, anche se Dio non è presente in tale regno (Sal 95,4). Dio solo è onnipotente; la Morte, Satana e il male sono limitati dalla potenza di Dio.

Quelli che si allontanano da Dio si allontanano dalla vita e così non possono sfuggire alla forza distruttrice della Morte. Di fatto, essi sono descritti come legati da un patto con la Morte (Sap 1,16). Col volgersi all'inniquità essi diventano preda della Morte. L'inniquità è posta in contrasto con la giustizia, che è immortale, e con il giusto ordine della creazione, che la Morte non è in grado di attuare, perché la Morte non fa parte della creazione di Dio (Sap 1,13-15). Isaia avverte (Is 28,17; 8,5-8) che quelli che si sono allontanati dalla fede, dalla giustizia e dalla rettitudine, si sono volti alla menzogna e alla falsità e hanno cercato riparo nella Morte, un alleato infido che li distruggerà. Essendo Dio visto come la sorgente della vita, quelli che si allontanano da lui hanno stretto un patto con la Morte.

La presenza benefica di Dio, per il Salmista (Sal 124), significa vita e felicità; la sua assenza equivale a pericolo e morte. Se tutta la vita e la felicità umana derivano dal Dio vivente, ogni sorta di avversità e catastrofe umana, in ultima

<sup>2</sup> N. J. Tromp, *op. cit.*, p. 100.



analisi, scaturiscono dalla Morte stessa. L'avversità, pertanto, è il segno che Dio ha sfornato il suo volto dall'uomo o che l'uomo si è allontanato da Dio. In entrambi i casi, avversità e morte stanno ad indicare colpa e fallimento; ne segue che non esiste ragione perché esse debbano trovare posto nell'esperienza dell'innocente. Ma l'universalità della Morte porta con sé che anche l'innocente debba subire gli effetti del fallimento e della colpevolezza umana. Tutti gli uomini debbono, alla fine, trovarsi di fronte alla Morte, il Nemico; ogni momento di particolare difficoltà, anzi, è per l'uomo un trovarsi di fronte al Nemico. Tutti coloro che si prestano a rendere attuali i tormenti del Re dei terrori, ne sono i rappresentanti e in tal senso sono potenze demoniache (Gb 18,14; Sal 22,17)<sup>3</sup>.

La Morte è descritta come il Re dei terrori che incute sgomento ed orrore per mezzo di trappole e lacci, disastri e distruzioni, rovine e fango, tenebre, venti ed acque (Gb 18,11; 27,20; 30,15). Il nome allude alle forze demoniache sulle quali la Morte domina e ad opera delle quali esercita il suo impatto letale sull'umanità. Con la paura ed il terrore la vita degrada fra i viventi. Il Re dei terrori può impedire ai vivi di assaporare appieno la vita umana, di sperimentare la presenza benefica del Dio vivente, caratterizzata da quella disposizione dello spirito umano che è la pace. Il Re dei terrori distrugge gli uomini per mezzo della paura. Il Dio della vita sostiene gli uomini con la pace (Is 32,16). Esattamente come la paura e il terrore indica

<sup>3</sup> A volte i nemici politici del re vengono chiamati « demoni cattivi ». Cfr. S. MOWINCKEL, *The Palms in Israel's Worship*, Oxford, 1962, v. I, p. 200.

no la presenza del male, così la pace è segno della rettitudine di quanti osservano la legge di Dio (Lv 26,6; Dt 28,1-14). La paura e il terrore non dovrebbero rappresentare lo stato d'animo di chi osserva la legge e degli innocenti; nondimeno, come già la morte, essi pervadono la condizione umana universale. Dove c'è paura, la Morte, Re dei terrori, esercita il suo potere. Di tutte le forze emotive che danno forma ai comportamenti individuali e interpersonali, la paura possiede la capacità più insidiosa di indurre gli uomini a fare ciò che non dovrebbero e a tralasciare quanto dovrebbero fare. Posti sotto la sua influenza, e pure nel tentativo continuo di sottrarsene, gli uomini sembrano destinati a lasciare al Re dei terrori una presa sempre maggiore su se stessi. Il Re dei terrori personifica quelle forze che stanno alla base delle folle individuali e sociali dell'uomo, nate dalla paura e dai suoi errori di omissione e commissione. Fino a quando Dio è con Israele, il suo popolo non ha nulla da temere dai nemici (Nm 14,9; Dt 1,29). La comunione col Dio vivente, pertanto, è un'esperienza che libera gli uomini da tutte le paure che stanno alla radice del fallimento umano. Libera l'uomo dai « terrori di morte » (Sal 55,4).

Persino nel nostro tempo è possibile parlare del « terrore della storia »; lo fa Mircea Eliade in un modo che fa pensare al secolo ventesimo come ad una controfigura del Re dei terrori<sup>4</sup>. Eliade considera il male presente nel modo di comportarsi dell'uomo verso gli altri. Come può

<sup>4</sup> M. ELIADE, *The Myth of the Eternal Return*, vers. inglese, Bulligen, Princeton, 1965, p. 39-126 (vers. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Boringhieri, Torino, 1968).

l'uomo sopportare le catastrofi e gli orrori della storia? La giustificazione di avvenimenti storici mostruosi basata sul semplice fatto che le cose « sono andate così » non può fare compiere grandi passi sulla strada della liberazione dell'uomo dal terrore che avvenimenti del genere incutono. È, questa, una visione storica che, secondo Eliade, perde progressivamente di prestigio, mano mano che il terrore della storia si aggrava. Eliade conclude che, senza fede in Dio, l'uomo resta indifeso contro il terrore della storia; unica alternativa resta la disperazione. Una disperazione provocata dalla presenza dell'uomo in un universo storico in cui quasi tutto il genere umano è preda del continuo terrore della storia.

Quando il Salmista è assalito da « terrori di Morte » (Sal 55,4), egli, nella sua fede, prega Dio perché lo liberi. Quando si avvicina alla Morte (Sal 61,4), il Nemico, scopre che solo Dio lo può salvare. Il Salmista si sente sul punto della disperazione, nel momento in cui le ombre di Morte, minacciose, si addensano sulla sua vita e le tenebre paiono in procinto di sopraffarlo (Sal 13,3-5). Egli grida al Dio vivente per essere liberato dalla Morte, il Nemico, il Maligno.

#### *La condizione di morte: lo Sheol*

La condizione di morte, da cui l'uomo cerca liberazione, viene descritta in molti modi. È uno stato comatoso di sonno (Gb 14,12), il modo di essere di qualcuno che vive nella tomba (Ez 31, 18). Non esistono cose possedute, ricchezza, piacere (Sal 49,17); non esiste ricordo in questo stato impersonale in cui gli uomini perdono la

loro individualità. Tutti i rapporti personali con Dio e con il prossimo vengono dimenticati nella terra dell'oblio (Sal 88,13). Non c'è conoscenza, né consapevolezza di ciò che accade tra i vivi (Gb 14,21). Non c'è ritorno da questa irrevocabile condizione di tenebre e caligine (Gb 10,22). Non c'è termine per questo stato di sonno perpetuo (Ger 51,19). Sottraendo tutto ciò che è positivo dal vivere umano autentico, da tutto ciò che abbiamo sperimentato in bene della vita, raggiungiamo una qualche comprensione della condizione dei morti. È uno stato di tale menomazione dell'esistenza da porre la felicità al di là della portata dell'uomo.

La condizione di morte è compresa ed espressa in modo mitico e simbolico caratterizzato da molti aspetti locali. È chiamata Sheol, al-di-là, mondo sotterraneo. È il luogo al di là della vita, al quale spesso si riferiscono i Salmi, i Proverbi, Giobbe ed Isaia. La Morte è dimora di quanti hanno abbandonato l'ordine della creazione stabilito da Dio e sono ritornati alla situazione caotica dalla quale erano stati tratti. La condizione di morte è descritta come un luogo nascosto, segreto (Sal 139,15), dove l'uomo è privo di ogni potere ed è come incatenato in una specie di prigione (Gb 3,21). Una regione sterminata, un dominio esteso, per quanto è possibile scorgere privo di demarcazione (Sal 31,9) e, quindi, un luogo che sfuma nella caligine (Sal 18 e 31). È associata con l'idea di « terra morta », campi sterili, incolti e desolati, terre senz'acqua riarse, dal sole estivo, la sfera d'influenza del Grande Nemico (Is 16,8; Ab 3,17; Dt 32,32). La condizione di morte è posta in contrasto col « giardino di Jahvé » (Gn 13,10). È descritta come avvallamenti fangosi (Gb 17,1), l'acquitrino

melmoso che non offre tranquillità, né sicurezza, né pace, dove il piede umano non trova alcun sostegno (Sal 40,3). L'idea della « roccia » è il suo opposto. Le profondità del mare significano caos e annientamento (Mic 7,19). Il Salmista cerca scampo dal pericolo delle acque profonde (Sal 130,1). Il potere caotico del mare profondo è nemico di Dio (Sal 68,23); simbolizza la sfera di influenza della Morte.

L'aspetto dinamico dello Sheol spesso viene espresso identificandolo con le acque caotiche che circondano la terra e minacciano di rigettare il cosmo nel caos. Lo Sheol è una realtà materiale sotto i nostri piedi, che si estende a profondità incalcolabili e contiene la forza caotica delle acque primordiali, i cui effetti negativi raggiungono in superficie il mondo strutturato dell'esistenza umana. Il mondo buio e informe dello Sheol, simile a quello dell'abisso primordiale, è un mondo dove Dio è assente. Entrambi questi mondi sono caratterizzati da tutto ciò che si immagina come precedente e successivo alla vita umana.

Il diluvio rivela come le acque del caotico abisso oceanico minaccino continuamente il cosmo col ritorno dell'oceano primivo. Soggiogando le acque, Dio ha salvato il suo popolo e lo ha condotto attraverso il Mar Rosso; gettando gli Egiziani in quel mare, egli li ha ridotti al caos e alla distruzione (Es 15,5). Il lamento di Ezechiele su Tiro (Ez 27,34) fa supporre l'esistenza di un legame tra il male e il mondo sotterraneo della Morte. I ruggeri marosi simboleggiano l'angoscia infernale (Sal 93,3; Gv 2,4). Acque tumultuanti (Sal 124,4), frangenti ed ondate (Sal 88,8) esprimono gli aspetti antivitrali del-

l'ansietà, della confusione e della disperazione umana.

Le malefiche connotazioni delle scure acque sotterranee e dell'oceano primordiale si diramano dentro la fossa, il pozzo, la cisterna e la tomba. Quando la terra si apre per la sepoltura dei morti, la fossa (tomba) è un ingresso aperto allo Sheol, la dimora del mondo sotterraneo dei morti. L'autore delle Lamentazioni, affranto dal dolore, sente di essere già tra i morti e di dividerne la condizione, quando dichiara che è stato gettato nella fossa e che le acque gli hanno sommerso il capo (Lam 3,53). Il destino del corpo è la tomba. L'afflizione di Giobbe è un'esperienza dello Sheol, descritta come l'avvicinarsi alla fossa e alle acque di morte (Gb 33,22)<sup>5</sup>. Il putridume, la corruzione e la decomposizione della tomba dipingono il senso di disagio legato alla dissoluzione che pervade la condizione di morte; dipingono anche l'esperienza e gli effetti della Morte come elementi che deteriorano la qualità della vita tra i vivi (Gb 9,31). C'è una venatura di fatalismo nella consapevolezza che nessuno può sottrarsi al potere della Morte (Sal 89,49), come pure nella constatazione che lo Sheol è inevitabile e che esso è quel che è perché Dio ne è assente.

I morti sono stati ricondotti allo stato di desolazione di un mondo inferiore di rovina, distruzione e decomposizione (Sal 73,18). La loro dimora tra le rovine primeve (Ez 26,20) indica

<sup>5</sup> Giobbe era angustiato dall'approssimarsi della morte, perché ciò lo privava della possibilità di trovare un accordo con Dio entro i limiti del suo tempo; Gesù, all'opposto, accetta il momento stabilito da Dio per la sua morte, nonostante il fatto che la sua predicazione non sia ancora riuscita a convertire il suo popolo.

che la Morte li ha mandati in rovina e li ha distrutti: sono stati ridotti ad inerzia assoluta; non c'è lavoro, non pensiero, non conoscenza o saggezza nello Sheol (Ez 9,10). Essi giacciono in regioni oscure, profonde, polverose, tra le rovine del non-mondo.

Il potere della Morte è simbolizzato in una fortezza con cancelli, sbarre (Is 38,10) e penetrabili (Pr 7,27). Il potere oppressivo della Morte è raffigurato nell'immagine di una città fortificata. Lo israelita leva il suo grido a Dio perché l'aiuti, alorché sente di approssimarsi alle porte della fortezza della Morte (Sal 107,18).

Il carattere oppressivo della Morte è quello di un carcere nel mondo degli inferi, senza luce né libertà di movimenti (Ger 28,6). Il Salmista dichiara: « Non mi hai imprigionato nella terra del Nemico » (Sal 31,9). Strettamente legata all'immagine del potere della Morte come prigione, è quella della Morte come casa (Is 14,18). La tomba è una « casa » in quanto una tomba di famiglia accoglie varie generazioni. È anche un ritrovo nel quale alla fine tutti gli uomini si radunano (Gb 30,23). La terra dei morti è una casa caliginosa dalle molte stanze, paragonabile a un carcere.

Non esiste comunicazione di sorta tra i morti, né tra questi e Dio; perché i morti abitano la terra del silenzio: un silenzio opprimente pervade la condizione impersonale, non-umana di quanti fanno l'esperienza dello Sheol (Sal 94,17; 115,17). È lo stato di assoluta solitudine posto in essere dal potere letale del Grande Nemico, la Morte.

I morti non possono avere la sensazione della bellezza, perché vivono in un mondo di tenebre (Gb 15,22). La tenebra assoluta è connessa

col terrore (Gb 22,25). L'uomo deve poter vedere per conoscere e gioire nella sua esistenza. La vista e la presenza di spirito sono infatti una forma di rispondenza al mondo dei viventi. Le tenebre erano la condizione dell'abisso primordiale. Il primo atto creativo di Dio fu quello di disperdere le tenebre col dono della luce. Il buio, che affonda le sue radici nel caos, è un elemento del male e del disordine; lo troviamo tra le piaghe d'Egitto (Es 10,22); simbolizza la sconfitta, la cattività e l'oppressione (Is 9,1). Le tenebre sono l'elemento malvagio in cui operano gli empi (Gb 24,16).

La morte è associata all'idea della caduta, del barcollare fatale o del precipitare. Una situazione intollerabile viene identificata con la realtà della morte, e il Salmista personifica la morte col nemico tra le cui fauci teme di precipitare: « Che i miei oppressori non esultino perché io vacillo » (Sal 13,5). L'esperienza di un pericolo mortale è un'esperienza della morte stessa. L'insicurezza, la mancanza di incoraggiamento da qualsiasi parte ingenerano una sensazione d'instabilità, la sensazione di vacillare o di cadere in uno stato privo di qualsiasi appoggio sicuro, nelle « sabbie mobili » (Sal 69,3). Il morire è collegato alla caduta, alla terra cosparsa di buche e trappole (Sal 42,7).

A sua volta l'idea del cadere è associata con la profondità dello Sheol, la dimora dei morti posta nelle profondità della terra, nella quale tutte le tombe sprofondano. La profondità dello Sheol esprime la distanza che corre tra i morti e i vivi. Gli abitatori del regno della Morte sono stati allontanati e alienati da Dio e dalla comunità umana e, quindi, dalla vita.

Ogni genere di infelicità ha in sé qualcosa della presenza dello Sheol, la presenza dell'Avversa-

rio potente, una situazione controllata dalla Morte, il dominio del Maligno. L'infelicità ha con sé qualcosa delle condizioni che permeano quel mondo inferiore dove regna la Morte, il Grande Nemico. Il Salmista, nella sua affizione, esprime una parziale ma reale esperienza della morte (Sal 18,5s). Provato dal fallimento, dalla sfortuna e dalla malattia, egli chiede a Dio di risollevarlo dallo Sheol, di risanarlo e di restituirlo alla vita (Sal 30,3). In questo contesto, essere risanato equivale ad essere reintegrato nella vita; tuttavia, tale vita è assai più di una semplice assenza di morte fisica. Il Salmista prega per una vita che meriti di essere vissuta: una vita piena, felice, attiva, libera, sana e con la possibilità di essere e di divenire se stesso in armonia con Dio e con il prossimo: « Sono afflitto oltre misura; ravvivami, Signore, secondo la tua Parola » (Sal 119; 107). La morte, d'altra parte, è percepita nella mancanza di una vita piena e nella carenza di occasioni atte a favorire quello sviluppo personale grazie al quale si diventa pienamente umani nel godimento della comunione con Dio e con il prossimo. Le caratteristiche di una vita autenticamente umana appaiono implicitamente nelle metafore che descrivono la condizione di morte, perché ogni immagine della morte indica la privazione di una necessità umana autentica. La terra del silenzio sottintende il bisogno di comunicare con Dio e con il prossimo. Le acque caótiche dell'abisso primordiale implicano la necessità di un ordine sociale strutturato secondo giustizia. Il carcere ha il suo corrispettivo nella necessità di essere liberi. Le tenebre pongono l'esigenza dell'intelligenza e della bellezza. Nell'idea di nemico è presente il bisogno di amicizia. L'acquistino melmoso implica il bisogno di fiducia, sicurezza e affidamento. La condizione di

torpore adombra la necessità di possedere prontezza di spirito e attività creativa. La « terra morta » del deserto selvaggio, vuoto e desolato, la terra senza vita ricca solo di rovi, dove i demoni si aggirano in cerca di preda, sono immagini che suggeriscono il bisogno dell'uomo di una comunità per la propria salvezza. Egli ha bisogno di un clima sociale creativo, che favorisca e sostenga il suo sviluppo personale e la sua felicità; ha bisogno di riconoscimento da parte degli altri, di rispetto e di incoraggiamento. Tutte queste immagini contengono implicita la necessità di una vita piena, sostenuta dalla comunione con Dio e col prossimo; nondimeno, ciascuna di esse suggerisce anche dimensioni diversificate di tale rapporto, sia esso individuale o sociale.

Le immagini e i simboli della morte implicano la necessità umana di liberazione dal male ai suoi molti livelli. Padre Pedro Arrupe, superiore generale dei Gesuiti, esprime bene questa idea nella sua monografia *Testimoni di giustizia*, affermando che i mali dai quali si attende una liberazione richiamano quelli impliciti nella rappresentazione simbolica della morte fatta dall'Antico Testamento:

Liberazione, prima di tutto, dalle costrizioni interne, dalla schiavitù interiore del peccato personale e delle inclinazioni peccaminose. Liberazione, quindi, dall'ignoranza, dall'apatia e dal fatalismo, da quei sottili ed egoistici schemi ed atteggiamenti mentali indotti in noi dai nostri stessi peccati e da quelli degli altri. Liberazione, infine, dalle ingiuste strutture, ordinamenti e procedure economiche, sociali e politiche che effettivamente escludono tanta gente dallo svilup-

po umano e persino li privano dei mezzi per procurarsi da se stessi tale sviluppo<sup>6</sup>.

### *Cristo: il Liberatore*

Le categorie neo-testamentarie di vita e di morte non possono venire valutate appieno senza un'adeguata comprensione dei loro modelli nell'Antico Testamento. L'opera liberatrice di Gesù presuppone le categorie di vita e di morte dell'Antico Testamento. Nel Vangelo di S. Luca, per esempio, Gesù è presentato come il liberatore dei « prigionieri » e degli « oppressi » che soffrono a causa di forze disgregatrici della vita. La vita si disgrega sotto l'azione del diavolo, compresa la possessione demoniaca. Il disordine mentale e le malattie fisiche sono considerate opera del demonio. I gesti con cui Gesù sana le malattie simulano qualche cosa della « scarcerazione dei prigionieri » e della « liberazione degli oppressi » (Lc 13,10-17). Tali atti proclamano che Dio infrange il potere del male (Lc 11,20s); preannunciano una liberazione a quanti soffrono nella morsa del male e delle forze letali dello Sheol.

Gesù libera l'uomo dall'oppressione del peccato e della colpa, assicurandolo del perdono di Dio. Egli è libero da simile oppressione, e per questo è in grado di comunicare la propria libertà. Egli libera i « fuoricasta » della società, trasmettendo loro la propria sensazione di essere amato dal Padre, di essere accetto a Dio (Lc 5,29; 19,1-10).

<sup>6</sup> Pedro Arrupe, *Testimoni di giustizia*, Edizioni Paoline, Roma, 1973, p. 56.

Gesù emancipa l'uomo dalla paura della morte. La sua risurrezione dai morti (Lc 7,11-17; 8,49-56) è simbolo della sua liberazione dai terribili effetti e dal potere della morte. La vita che veramente vale non viene distrutta dalla morte. Dopo la risurrezione appare chiaro che la morte, il Grande Nemico, non dice più l'ultima parola sul destino umano. Essa non è più quell'ineluttabile e assoluto fallimento umano che appariva, nella catastrofe finale del genere umano.

Gesù tien testa a Satana, il Grande Nemico, per mezzo del quale la morte è entrata nel cosmo. Satana fa che Gesù sia dato nelle mani dei suoi nemici, i quali minacciano di ridurlo alla non-esistenza, alla distruzione esteriore (Lc 22,39-46). Le potenze primordiali del caos operano al massimo della loro intensità per annientare l'opera creatrice di Dio. Ma, mentre Satana e le sue forze letali di distruzione esteriormente hanno Gesù in loro potere, ci sono aspetti importanti secondo i quali esse non hanno mai alcun potere su di lui, per cui egli, sconfiggendole, diventa il liberatore dell'umanità<sup>7</sup>.

Primo, in nessun caso le potenze del caos riescono a sopraffare l'assoluta fiducia di Gesù in Dio. Gesù, nonostante gli insulti dei detentori del potere pubblico, dei soldati e di uno dei compagni di pena, è pago di potersi affidare interamente al Padre suo. Abbandona la propria sicurezza e la propria vita a Dio. È del tutto immune dal dominio delle forze del male; per questo può liberare gli altri.

Secondo, Gesù depone liberamente la propria vita per gli altri. La sua vita centrata in Dio e il

<sup>7</sup> G. H. P. THOMPSON, *The Gospel According to Luke*, Oxford, 1972, p. 29.

suo amore generoso per gli altri sono indefettibili di fronte al potere del male e della morte. Gesù non agisce in vista di ricompense, né obbedisce agli atteggiamenti e alle reazioni negative che guidano altri (Lc 6,27-36). Il suo amore e la sua sollecitudine per gli altri sono del tutto scervri da motivazioni egoistiche.

Terzo, la risurrezione di Gesù (Lc 24,1-53) è stata un'esperienza che ha convinto i discepoli del fatto che la morte non aveva troncato il rapporto vivo di Gesù con loro. Gesù torna ad essere una forza reale nella vita dei discepoli e del mondo. Il suo ritorno è quello di un liberatore il quale dimostra che i poteri del male, del peccato e della morte sono limitati e che la forza del rapporto vivo e amoroso tra Dio e l'uomo è decisiva e senza fine.

Gesù salva l'uomo dal fallimento definitivo nel suo triplice aspetto di Morte, Satana e Peccato<sup>8</sup>. Il Vangelo di S. Luca, perciò, dà ampio spazio a

<sup>8</sup> Il fallimento, inteso come un mancare il bersaglio e un venir meno alle attese, è sinonimo di peccato. Esso si collega con la morte e con Satana. È quella sensazione costante di non essere all'altezza degli ideali, di non riuscire a trovare il significato, la meta e lo scopo della vita o di non riuscire ad essere in armonia con Dio, il prossimo e se stessi (cfr. Prov 8,55). È l'incapacità di accettare la propria dipendenza da Dio. Non riconoscendo più che è Dio che lo ha fatto e non lui stesso, il peccatore decide di essere il principio primo della propria vita. Col peccato l'uomo si allontana dalla sorgente ultima della propria vita e si volge verso se stesso (Col 1,21; Ef 4,14). Per mezzo del peccato, la morte è entrata in questo mondo (Rm 5,12), quando il primo uomo ha sconvolto il rapporto armonioso con Dio per tutta la razza umana. La credenza dell'Antico Testamento che il peccato porta la morte, sta a sottolineare l'affermazione di S. Paolo, secondo la quale, siccome tutti gli uomini muoiono, tutti gli uomini sono peccatori, anche se non hanno peccato personalmente.

termini che nell'Antico Testamento descrivono la azione liberatrice di Dio. Gesù è « salvatore »; egli opera la « salvezza ». Il cambiamento operato nel cuore di Zaccheo è descritto come una « salvezza », termine che indica quale genere di liberazione Gesù offre all'uomo (Lc 19,9). Gesù « redime » l'uomo, e ciò denota come Dio riscatti il suo popolo dai suoi nemici, ma l'accento cade maggiormente sull'idea di « scarcerazione » che su quella di pagamento di un riscatto. Gesù redime l'uomo dal Grande Nemico, dalla Morte, dal Peccato, il male ultimo. Il risultato della sua azione è la « pace », il godimento dell'armonia con Dio e col prossimo. Egli, liberando l'uomo dalla stretta del male e del Maligno (Morte-Satana-Peccato), crea la vera pace (Lc 1,79; 2,14; 19,38). Gesù investe gli uomini del potere di « andare in pace » (Lc 7,50; 8,48). La sua azione liberatrice è tesa a rassicurare contro il male. La liberazione che Gesù ha attuato è quell'opera di pace, salvezza e regno di Dio già adombrata dall'Antico Testamento (Is 52,7). È questa la « buona novella » che egli porta, e in parte esprime, nell'atto di guarire miracolosamente i malati (Lc 4,18; 9,6). È il messaggio della Chiesa primitiva (At 5,42).

« *Io sono la Via, la Verità e la Vita* »

Sullo sfondo del simbolismo vetero-testamentario raffigurante la morte e il mondo degli inferi, il significato e la missione di Gesù acquistano un senso più profondo. I nomi che il Nuovo Testamento attribuisce a Gesù danno la misura del suo significato e della sua missione tesa a salvare l'uomo dal potere della Morte, di Satana e

del Peccato: fallimento umano definitivo. Lo studio del dottor Vincent Taylor, *The Names of Jesus*, analizza i circa 55 nomi e titoli attribuiti a Gesù nel Nuovo Testamento<sup>9</sup>. Ciascuno di essi rappresenta un modo diverso con cui Dio risponde in Gesù al definitivo fallimento umano.

I nomi di Gesù sono stati raggruppati dal dottor Taylor sotto diverse intestazioni. I nomi ed i titoli principali sono: Gesù, il Figlio di Giuseppe, il Figlio di Maria, Rabbi, Insegnante, Maestro; il Profeta, Cristo, il Cristo, Gesù Cristo, Cristo Gesù, il Signore Gesù Cristo, nostro Signore Gesù Cristo, Gesù Cristo nostro Signore, nostro Salvatore, il Figlio di Davide, il Figlio dell'uomo, il Servo, il Signore, il Figlio di Dio, Suo Figlio e il Figlio unigenito. Ci sono poi i titoli messianici: il Re, Colui che viene, il Santo, il Giudice, il Leone della tribù di Giuda, la Radice e il Rampollo di Davide, la Stella lucente, la Stella del mattino e Colui che possiede la chiave di Davide. Ci sono ancora nomi insieme messianici e di uso corrente: lo Sposo, il Pastore, l'Autore o Pioniere, la Pietra, il Capo del corpo, la vera Vite. Un altro gruppo è formato da titoli soteriologici: il Salvatore, il Mediatore, il Sommo Sacerdote, l'Agnello, il Paracito e l'Espiazione. Ci sono, infine, i titoli ed i nomi cristologici propri: l'Immagine di Dio, lo Splendore della gloria divina, la Luce del mondo, il Pane della vita, la Porta delle pecore, la Risurrezione e la Vita; la Via, la Verità e la Vita; il Primogenito, la Potenza e la Sapienza di Dio, l'Ultimo Adamo, l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il Principio e la Fine, il Diletto, il Verbo e l'Amen.

<sup>9</sup> V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, Londra, 1954.

Titoli e nomi riguardanti lo splendore della luce si contrappongono ai mali simboleggiati dalle tenebre; la roccia è in opposizione all'acquitrino melmoso. I titoli riguardanti l'idea di inizio fanno da contrapposto alla rappresentazione della morte nei simboli della fine, della rovina e della distruzione; quelli che riguardano la vita richiamano per contrasto i simboli della morte, quelli della forza si contrappongono a quelli della debolezza, del vacillare e del cadere; l'Agnello si contrappone al Divoratore, il Diletto al Nemico, il Mediatore e il Verbo al silenzio associato con la condizione di morte e con l'oblio. Ciascuno di questi appellativi sottintende il modo con cui l'azione misericordiosa del Padre risana e libera, grazie allo scontro di Gesù con le forze del fallimento finale.

La discesa di Gesù nel mondo degli inferi, professata nel Credo, rappresenta l'azione di salvataggio messa in atto da Dio. Entrare nel mondo inferterreno equivale ad introdursi all'interno del potere della morte, uscendo da quella condizione dalla quale solo Dio può strappare, perché solo in lui sono la sorgente e l'origine della vita. Gesù si dà in balia della morte per penetrare all'interno del suo regno e spogliarla del suo potere. La morte non è più padrona nella propria casa, perché Gesù, da quando è sceso nel mondo degli inferi (1Pt 3,19), possiede le chiavi del regno della morte (Ap 1,18). Gesù è il primo uomo che la morte non sia riuscita a tenere prigioniero (At 2,24). La morte resta ancora l'ultimo nemico che l'uomo deve infine sconfiggere (1Cor 15,25); tuttavia, il fedele cristiano vive e muore nel Signore che ha sopraffatto il definitivo fallimento umano (Rm 14,7).



Joseph Mitros, s.j.<sup>10</sup> afferma: « Quasi venti secoli sono trascorsi da quando l'evento di Cristo ha avuto luogo, eppure non è ancora stata fornita nessuna spiegazione esauriente e del tutto soddisfacente di tale avvenimento ». Lo sviluppo degli studi teologici e il progresso delle scienze e della filosofia hanno aperto nuove visioni circa l'origine dell'uomo e il suo stato fisico e morale, come pure circa il problema del male e della liberazione da esso. Alla luce di tali progressi, i dati emergenti devono essere valutati, i vecchi rivisti e tutti integrati insieme, prima che sia possibile dare nuove risposte soddisfacenti.

Nonostante la suddetta mancanza di una spiegazione esauriente all'evento-Cristo, tra i cristiani non è mai esistito alcun dubbio circa la realtà dell'esperienza del Cristo risorto, che ha trasformato gli Apostoli e ha creato la Chiesa. I tentativi apostolici, quelli evangelici, patristici e della teologia contemporanea di spiegare l'evento-Cristo, nascono dalla realtà dell'unica esperienza della risurrezione di Cristo, i cui effetti sono conditi in vario grado dalle membra del suo corpo. Le varie spiegazioni ortodosse dell'evento-Cristo derivano da particolari dimensioni dell'incidenza avuta dal Cristo risorto sull'esperienza umana. Per esempio, la nuova visione della realtà, creata dall'esperienza del Cristo risorto, è la base di un tentativo di spiegare l'evento-Cristo in termini di illuminazione. Clemente Alessandrino pensava che il Logos incarnato illuminasse il credente con la sua luce incomparabile. Atanasio e Cirillo di Alessandria scrissero eloquentemente di Cristo quale luce del mondo e donatore dello Spirito di

verità, il quale, illuminandolo, trasforma il genere umano. Amore, gioia, pace, longanimità, benignità, bontà, fedeltà, mitezza, temperanza (Gal 5, 22) sono le qualità prodotte dalla luce gettata dal Cristo risorto nello spirito umano.

Nel periodo patristico non c'è stata una singola formulazione della dottrina dell'evento-Cristo. La tradizione esemplarista tende a descrivere l'impatto del Cristo risorto principalmente in termini di rigenerazione morale, come correzione di rotta impressa allo spirito umano. La tradizione liturgica occidentale, invece, preferisce inquadrarlo in termini di ciò che il sacrificio di Cristo ha realizzato a vantaggio degli altri. Le liturgie orientali, infine, esprimono l'incidenza dell'evento-Cristo in termini di *salvataggio* e di *guarigione*. Il Cristo vincitore ci ha reso capaci di fare l'esperienza di una guarigione dal male, laddove il Cristo illuminatore spiega la nostra presa di coscienza di una realtà apportatrice di vita. L'uomo è portato dalle tenebre alla luce, dal potere del male a Dio. La stessa esperienza, tuttavia, oltre che spiegarsi come un *salvataggio* operato da un salvatore, può anche essere vista come una guarigione dagli effetti del peccato, ottenuta mediante l'azione di un guaritore. L'esperienza di comunione col Cristo risorto nella preghiera, registrata nella *lex orandi*, stimola attraverso i secoli la riflessione teologica sull'evento-Cristo. La risurrezione è ad un tempo atto di Dio in favore dell'uomo e trasformazione dell'uomo in rapporto a Dio. L'una e l'altra cosa si realizzano in Cristo.

Per ciascuna delle dottrine che cercano di esprimere l'incidenza dell'evento-Cristo sulla vita umana, gli elementi di azione e processo, di divino ed umano, dell'una-volta-per-sempre e della

<sup>10</sup> J. Mitros, *Patristic Views of Christ's Salvific Work in Thought*, autunno 1967, p. 444.

realizzazione umana sono essenziali. Le molteplici dimensioni del processo, tuttora in corso, del pieno appagamento umano introdotte da Cristo-evento trovano espressione tanto nelle teologie tradizionali della salvezza quanto in quelle moderne. L'impatto salvifico del Cristo risorto sulla vita umana è interpretato, attraverso i secoli, secondo i differenti modelli propri a culture tra loro diverse. Ogni modello che serve a spiegare come l'uomo possa godere più pienamente della vita, fa luce sul significato esperienziale del Cristo risorto in mezzo al suo popolo.

## 5.

### DIALETTICA DEL FALLIMENTO: CRISTO CONTRO LA TENTAZIONE

La tentazione esprime la proclività umana al grave fallimento morale e spirituale, alla disgregazione personale e sociale. Individui e nazioni possono essere « tentati » di perseguire politiche di autodistruzione; gli uni e le altre sono soggetti alla « tentazione » di agire in modo irragionevole e irresponsabile. Le tentazioni fanno appello al lato più oscuro dell'uomo: alle potenzialità, presenti in ciascuno di noi, di illimitato egocentrismo, di superbia e presunzione, di ambizione spietata, disonestà e inganno; potenzialità di odio, ostilità e abuso degli altri, ora suadente ora brutale. Sono capacità latenti, nascoste sotto una varietà di atteggiamenti virtuosi alla vista, di valori apparentemente autentici, di comportamenti pretestuosamente rispettabili. La tentazione può restare assopita, ma non è mai assente; può essere contrastata, ma non annientata. Il cristiano ha sempre bisogno di pregare per non cadere in tentazione. La vita cristiana è un continuo confronto ed un continuo superamento della tentazione di venir meno in maniera grave agli impegni verso Dio e verso il prossimo, senza i quali non può esistere, a nessun livello, una vita autenticamente umana. La tentazione si affronta con lo sforzo di mettere a nudo la falsità di certe idee, di certi credi, di affetti, desideri, immagini e as-

sunti; cercando di riconoscere tutte queste cose per quello che sono realmente di fronte a Dio.

K. Rahner e H. Vorgrimler definiscono la tentazione come « ciò che ci spinge al peccato » e spiegano che la libertà umana per essere attivata ha bisogno di conoscere esperenzialmente i valori, siano essi reali o apparenti<sup>1</sup>. Nella misura in cui questa motivazione necessaria all'attività della vita umana prende la forma di concupiscenza, la motivazione al male morale assume il suo aspetto caratteristico di tentazione, quale si verifica dopo la caduta, nel presente ordine delle cose. La concupiscenza, infatti, persegue il proprio bene particolare indipendentemente dal bene morale universale dell'uomo e, quindi, non può mai venire interamente integrata nella opzione fondamentale dell'uomo per il bene. Tale tentazione continua ad esistere nell'uomo anche quando, in obbedienza a Dio, egli la respinge; coesiste con questo stesso rifiuto e, di conseguenza, rende oscura all'uomo la propria situazione. Ne deriva che l'uomo non può presuntuosamente dare per scontata la propria salvezza. Allo stesso tempo, il persistere della tentazione non distrugge la libertà e la responsabilità dell'uomo (Mt 26,41). La fede e la speranza (Ef 6,16) e l'ascetismo attivo possono vincere la tentazione.

Ciò che ci spinge al peccato è un elemento della condizione umana che preesiste alla nostra libera decisione. Può essere inteso, tale elemento, in termini del contesto storico in cui viviamo (i principati e le dominazioni), oppure in termini

<sup>1</sup> K. RAHNER-H. VORGRIMLER, *Temptation in Theological Dictionary*, Herder & Herder, New York, 1965, p. 434 (vers. it., *Dizionario di teologia*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia, 1968).

delle nostre personali disposizioni interiori (*sarx*). Principati e dominazioni, ossia quelle forze del mondo che ne saturano l'atmosfera con valori opposti a quelli rivelati in Cristo. Il mondo ostile a Dio è tutto ciò che nel mondo incita al peccato e lo rende concreto nel contesto umano. Per quanto i cristiani non possano fare a meno di essere « nel » mondo (Gv 17,11), essi non possono nemmeno essere « del mondo » (Gv 17,14). *Sarx* è tutto ciò che nell'uomo resiste al dono dello Spirito Santo (1Cor 5,5; Gal 6,16ss).

Nella sua ricerca di valori autentici, l'uomo è tentato di credere che tutto il suo benessere si fondi solo su se stesso, o su una sola persona o un solo oggetto. È la tentazione a trasferire tutte le possibili motivazioni umane su un unico oggetto creato, che l'uomo debba possedere per essere felice. L'uomo è tentato all'egoismo, alla preoccupazione esclusiva del proprio interesse e del proprio accrescimento, a concentrarsi tutto in se stesso. È tentato di rifiutare l'autotrascendenza, di pensare che può trovare luce ed amore solo in se stesso. Egli è tentato da desideri illusori, da un genere di vita esistente solo nella fantasia, che lo protegge contro la realtà, distorce gli eventi quotidiani, ammorbidisce l'urto della verità e lo sostiene in un mondo fittizio di sua invenzione. L'uomo è tentato di seguire la luce crepuscolare della fantasia e dell'illusione; una vita contrapposta in cui non si sente chiamato a rispondere a valori esterni a se stesso, valori che egli dovrebbe rispettare, coltivare e favorire. L'uomo è tentato di nascondersi agli altri, presentando un se stesso che non è il suo. È tentato di usare gli altri per soddisfare se stesso, di manipolarli, in nome dell'amicizia e dell'amore, per indurli a servire ai propri desideri. La paura e l'insicurezza

Io tentano a nascondersi di fronte a tutto ciò che potrebbe gettare luce sul suo bisogno di aiuto; perché lo sviluppo autentico della vita dell'io è condizionato da una candida apertura verso la realtà di se stessi, degli altri e del mondo. La tentazione vorrebbe alienare definitivamente l'uomo dal suo vero o reale se stesso, dall'unico e solo universo in cui gli è dato di godere di un'esistenza autentica. Se il diavolo è « bugiardo e padre della menzogna » (Gv 8,44), il suo programma per la « vita » dell'io è tra gli inganni peggiori.

### *Il Tentatore*

Satana, o il diavolo, appare frequentemente nella Bibbia come il responsabile della tentazione, che giunge perfino a tentare Cristo. Appare come il principe di questo mondo (Gv 12,31), rappresentante di tutti i falsi ideali che dominano la società. Satana si veste da angelo della luce (2Cor 11,14), incitando, sotto le mentite spoglie di amico dell'uomo, all'opposizione contro Dio. Le sue tentazioni sono associate con la separazione da Dio, la padronanza del mondo secolare (Mt 4,8ss), il potere di manipolazione delle menti umane (Mt 4,3) e la negazione. Satana tenta l'uomo perché si rifiuti di riconoscere ed accettare la verità della propria realtà particolare e quella della realtà generale. Siffatto rifiuto s'innesta nel desiderio di dominare la realtà con il tentativo di distruggere la verità, quando essa appare ripugnante. La sgradita necessità di guardare in faccia alla verità negata è alla base dell'evazione e della violenza. Le tentazioni di Satana hanno il carattere di obblighi contrattuali: « Nessuno può

servire due padroni... Voi non potete servire a Dio e a Mammoma » (Mt 6,24). Il fatto che qui si sottintende è che ciascun uomo ha scelto di allearsi col vero Dio e col suo avversario; il fatto che ogni uomo si è posto sotto un potere più alto per ottenere ciò che reputa migliore nella vita; il fatto che ciascuno è obbligato da un contratto che lo lega al potere. L'uomo implicitamente riconosce l'impossibilità di una sua esistenza indipendente, che sia allo stesso tempo del tutto sicura e garantita contro ogni bisogno.

L'idea che ci facciamo di Satana è condizionata dal nostro modo d'intendere la tentazione. S. Ignazio di Loyola, per esempio, indica Satana come « il nemico del genere umano »; una definizione, questa, che allude all'ostilità della tentazione contro il benessere autentico dell'uomo quale individuo e quale membro della società. L'esclusione di Satana dal paradiso terrestre e il fatto che esso è « lasciato a se stesso », caratterizzano la tentazione come tentativo di allontanare l'uomo dalla comunione con Dio, inducendolo a cercare un'esistenza pseudo-indipendente. Satana, come simbolo di un'esistenza personale assolutamente chiusa in se stessa ed alienata, in conflitto con ogni altra esistenza, riflette il carattere nichilistico della tentazione, che non attribuisce valore a nulla se non alla propria caparbia. Riflette anche la separazione tra Dio e il « proprio piccolo dio » personale.

Jacques Lacarrière, nella sua storia dei monaci del deserto della cristianità antica<sup>2</sup>, allude al carattere interiore della tentazione allorché narra di qualche asceta che, intento ad osservare l'ar-

<sup>2</sup> J. LACARRIÈRE, *Men Possessed by God*, vers. ingl., Doubleday, New York, 1964, p. 178-179.

rivo di un osservatore col presentimento o la certezza che si trattasse del diavolo, a volte finiva con lo scoprire che il visitatore, ormai abbastanza vicino per essere riconosciuto, altri non era che se stesso, lo sdoppiamento di sé venuto a cercarlo dal lontano orizzonte.

Il demonio, l'avversario, il fantasma: queste caratterizzazioni spiegano i molteplici ruoli del diavolo: una creatura ingannevole, seducente, che rappresenta tutta l'attrattiva e la bellezza del mondo, ma anche un essere mostruoso che spaventa ed aggredisce il monaco, lo spauracchio repellente di uno spirito. Le tentazioni e le lotte dei padri del deserto si svolgono tra queste due rappresentazioni estreme del potere diabolico, orrore e bellezza.

In un sol caso il Tentatore è rappresentato in forma umana o addirittura sovrumana: una persona che sbalordisce con la sua bellezza, un angelo della luce. I primi cristiani greci dipinsero il diavolo nelle sembianze di un giovane o di una giovane dall'aspetto piacevole, attraente. Era una figurazione che cercava di indicare come il male possa essere tanto attraente, dotato di tale forza seduttrice, da indurre l'uomo a « cedere » o « acconsentire » alla sua tentazione. Il simbolo appropriato del Tentatore doveva essere personale e invitante: doveva apparire buono.

L'arte del Medio Evo ha preferito ritrarre il Tentatore come un mostro deforme e orribile. Gli uomini di quel tempo hanno preferito far risaltare gli effetti negativi della tentazione più che le cause che spingono l'uomo a divenire vittima. La forma sub-umana, spaventosa, parte uomo e parte bestia, simbolizza il male personale che altera e deforma l'integrità dell'uomo, quella naturale e corporea come quella spirituale.

Colpevolezza, sofferenza morale, psicosi e nevrosi privano lo spirito dell'uomo del proprio equilibrio e della propria integrità naturale; perciò il loro simbolo appropriato è la figura di una persona deforme, quasi bestiale o men che umana. Ne segue che la fisionomia del Tentatore (Satan) potrebbe rivelare qualcosa della bestia, dell'io o dell'angelo. Sotto ciascuna di tali apparenze si cela una correlativa e genuina esperienza umana della tentazione e dei suoi mali.

#### *Dio e gli idoli*

La tentazione è concepita come una seduzione cui è probabile che l'uomo ceda. Gesù ammonisce i suoi discepoli a pregare per non cadere in tentazione. Il motivo di tale invito è che, al di là di ogni buona disposizione dello spirito, la carne resta sempre debole (Mt 26,41). In questo medesimo senso bisogna pure intendere la preghiera del Signore, quando ci fa chiedere al Padre di non indurci in tentazione (Mt 6,13). Secondo il pensiero biblico dell'Antico Testamento, implicito in questa richiesta, Dio può benissimo indurre in tentazione, come ha fatto con Giobbe ed Abramo. La preghiera chiede che il cristiano sia liberato dalla seduzione del peccato, nel senso di una liberazione assicurata quale si riscontra nella letteratura apocalittica, dove la tentazione è una caratteristica delle tribolazioni escatologiche (Ap 3,10; 2Pt 2,9)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> J. L. MCKENZIE, *Dictionary of the Bible*, Bruce, Milwaukee, 1965, p. 878 (vers. it., *Dizionario biblico*, Cittadella, Assisi, 1973).

Come incitamento al peccato, la tentazione implica una *aversio a Deo* intesa contemporanea-mente come *aversio ad creaturam*. Essa porta in sé il peccato fondamentale d'idolatria, la tentazione a fondare la propria vita sulle creature, forse su se stessi; intendere la vita e a darle significato in termini di sole creature finite, con l'esclusione di quel senso e di quel valore definitivo rivelati in Gesù Cristo. La tentazione è incitamento a dare alla creatura un'importanza che compete esclusivamente a Dio; l'unico risultato di tutto ciò non può che essere quello di una terribile distorsione della nostra esistenza. S. Paolo, parlando della perversione della vita umana operata dal peccato, raggiunge il culmine del suo ragionamento additando l'idolatria come la sorgente del disordine: « Essi avevano permutato il vero Dio con la menzogna, reso culto e adorazione alla creatura in cambio del creatore » (Rm 1,25).

L'uomo è tentato d'idolatrare se stesso e i suoi poteri, e ciò lo conduce a quei peccati di superbia che, in ultima analisi, sono forse i più distruttivi e terribili nello sconvolgere i rapporti tra uomo e uomo. L'Antico Testamento ha saputo scorgere l'ampia portata che acquista tra gli uomini l'aspirazione ad essere dei (Gn 3,5; 11,6). Ma la tentazione dell'uomo ad idolatrare se stesso e ad essere dio di se stesso permane tra gli avvocati difensori di un cristianesimo « senza religione », caduti essi stessi sotto l'influsso di un eguale genere di idolatria. All'estremo opposto, la tentazione di idolatrare le cose conduce ai peccati di lassismo e di cupidigia. E la tentazione tipica dell'era tecnologica e della società dei consumi, quando il moltiplicarsi degli strumenti della tecnica ha, a sua volta, accresciuto artificialmente i bisogni e desideri. Il risultato emergente

è la tentazione di misurare il valore ultimo degli individui e della società in base alla loro capacità di produrre e possedere tutti quegli strumenti e quanto da essi deriva. La conseguenza disumanizzante e spersonalizzante si avverte nel crollo dei rapporti umani ad ogni livello, basato sulla mancanza di rispetto per i poveri nella loro qualità d'individui, di classe sociale e di nazioni del terzo mondo. Un risultato diametralmente opposto a quella carità fraterna che comunica al mondo il senso di Cristo.

La tentazione può anche essere sinonimo di un impegno mal orientato qual è quello che si traduce in atti peccaminosi. Mal orientato, perché in definitiva esso rende l'uomo schiavo e lo estrania dal suo vero essere, dal suo prossimo e da Dio. Nella terminologia di Paul Tillich, la tentazione possiede la capacità di trasformare qualcosa di non definitivo in un centro d'interesse definitivo. L'impegno mal collocato diviene il punto focale d'un interesse esistenziale aberrante, che finisce col distruggere l'essere di chi è fedele a siffatto impegno. L'adorazione del vero Dio è liberazione dalla forza seduttrice e deleteria della idolatria, una liberazione ottenuta mediante l'incarnazione, morte e risurrezione di Cristo, grazie al quale ci è dato il potere di diventare figli del Padre, fratelli del Figlio e possessori dello Spirito del Padre e del Figlio. Testimone di tale liberazione è il cristiano che chiama il Padre « Abba » e che fa del Padre il centro vitale del suo essere consapevole di Gesù. In tal modo il Padre risponde alla richiesta presente nella preghiera del Signore di essere liberati dal male. Egli si pone al centro della nostra amorosa consapevolezza, liberandoci dalla influenza seduttrice e deleteria dei falsi dei.

La tentazione è incitamento alla peccaminosità, alla privazione di un amore totale, una dimensione radicale di mancanza d'amore. Tale dimensione, come la descrive Bernard Lonergan<sup>4</sup>, può essere celata da una prolungata superficialità, dall'evasione degli interrogativi ultimi, dal lasciarsi assorbire da tutto ciò che il mondo offre per sfidare la nostra inventiva, rilassare il nostro corpo, distrarre la nostra mente. Ma l'evasione non può durare per sempre, e allora l'inquietudine denuncia l'assenza di realizzazione personale, la ricerca di divertimento la mancanza di gioia, il disgusto l'assenza di pace. Un disgusto depressivo di se stessi o il disgusto maniaco, ostile, persino violento nei confronti del genere umano.

La tentazione può essere intesa anche in termini di collasso, sfacelo, dissoluzione<sup>5</sup>. Ciò che gli individui, la società, la cultura hanno costruito lentamente, con estrema fatica, può crollare per il solo fatto di aver ceduto alla tentazione di idee illusorie. Possono i valori autentici così faticosamente conquistati sostenere il peso esorbitante del piacere carnale, della ricchezza e del potere? C'è la tentazione di considerare la religione come un conforto illusorio per le anime più deboli, una sorta di oppio elargito dai ricchi per ammansire i poveri, una proiezione mitica nel cielo della eccellenza stessa dell'uomo. Dapprima non tutte le religioni, ma solo qualcuna viene dichiarata illusoria; non tutti i precetti morali ven-

gono respinti come inefficaci e inutili; non ogni verità, ma solo alcuni tipi di metafisica vengono liquidati come semplici chiacchiere. Ma a partire da quel momento, l'eliminazione di una parte genuina del tutto significa che una totalità anteriore è stata mutilata, che un certo equilibrio è stato sconvolto e che il resto sarà distorto nel tentativo di compensare ciò che manca<sup>6</sup>. La dissoluzione crescente tenterà gli uomini verso una crescente divisione, incomprendibile, sospetto, differenza, ostilità, odio, violenza. Spingerà gli uomini allo scetticismo intellettuale, morale e religioso; minerà alla base l'autotrascendenza intellettuale, morale e religiosa<sup>7</sup>.

La tentazione è una spinta al fallimento in ciò che costituisce l'essenza di una autentica spiritualità cristiana, che nella teoria come nella prassi deve comprendere una *visione di fondo o del mondo*, la custodia gelosa dei valori propri a quella visione è una serie completa di strumenti capaci di realizzare tali *valori*. Il peccato fondamentale dell'idolatria comporta uno sfaldamento in ciascuno di questi tre ordini di cose: una creatura domina la nostra visione del mondo, la nostra scala di valori e il senso del nostro servizio. Questa stessa creatura diventa il centro costante degli atteggiamenti di fondo, degli assunti e dei modelli della nostra vita interiore; diventa il terreno definitivo su cui si basa la nostra esperienza, il nostro modo di intendere e di giudicare.

La tentazione al peccato è implicitamente una tentazione alla disperazione: ad abbandonare la speranza, nel rifiuto, volontario della nostra di-

<sup>4</sup> B. LONERGAN, s.j., *Il metodo in teologia*, vers. it., Queriniana, Brescia, 1975, p. 259.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> B. LONERGAN, *op. cit.*, p. 260.

<sup>7</sup> B. LONERGAN, *op. cit.*, p. 161.

pendenza consapevole e riconosciuta dai nostri simili e da Dio, come pure nel rifiuto volontario del relativo dovere di ricercare la perfezione e la salvezza in armonia con loro. La tentazione può assumere la forma dell'indifferenza morale (accidia), che scansa lo sforzo necessario per seguire Cristo e che preferisce la propria visione del mondo, i propri valori, a quelli rivelati in Cristo dalla grazia di Dio. Quelli che disperano hanno ceduto alla tentazione di vivere esclusivamente per se stessi; rifiutano arbitrariamente di riporre la loro speranza in Cristo. Si ribellano al dovere di dipendere da qualcuno per la loro realizzazione personale. In definitiva, ogni resistenza alla grazia offerta è una forma di disperazione; è anche una forma d'idolatria in cui l'uomo si comporta come piccolo dio di se stesso, fondando in sé tutte le sue speranze.

La tentazione sprona l'uomo a riporre la propria fiducia in qualcosa d'illusorio. Offre una falsa promessa. L'idolatria resta abbinato da una promessa che nessuno, tranne il vero Dio, potrà mantenere. Il vero Dio è Colui che di fatto realizza ciò che i suoi rivali sanno solo promettere a parole. Tutti gli dei forniscono agli individui un modello di verità, di realtà e di bontà su cui basare le decisioni quotidiane della vita ordinaria. Chi si affida a un modello falso fa violenza alla realtà e pretende da esso ciò che non potrà mai dargli. Il vero Dio è fedele alla propria parola. Egli è in grado di adempiere alle sue promesse, perché è il Signore di tutta la realtà; di fatto, egli è un Dio le cui promesse per gli uomini vanno di gran lunga al di là di quelle del più prodigo degli idoli. Gli scrittori biblici richiamano gli uomini a riflettere sulle gesta potenti (*magnalia Dei*) con le quali Dio mantiene le sue promesse. La ten-

tazione, al contrario, spinge l'uomo a scegliere una via alla felicità che si annienta da sola.

#### *Le due « vie »*

Gesù qualche volta ha usato le immagini di « via » e di « porta » per descrivere il cammino dell'uomo verso la perdizione o la salvezza. Negli Atti degli Apostoli i cristiani sono definiti come seguaci di una « via ». L'antico testo cristiano della *Didache* inizia con queste parole: « Ci sono due vie: una via della vita e una via della morte, e la differenza tra queste due vie è grande »<sup>8</sup>.

Ora, come ci sono molti generi di errori, ma la verità è una, così il numero delle possibili porte o vie aperte alla perdizione è infinito, mentre le vie della vita si fondono tutte in una: amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente e con tutte le forze e amare gli altri in Dio. Le vie della felicità definitiva (paradiso) e dell'infelicità definitiva (inferno) si riferiscono non solo allo stato finale ed eterno dell'autocoscienza dell'uomo, ma anche allo stato interiore di tale autocoscienza qui, al presente. Il regno di Dio e il regno di Satana sono realtà presenti, e le varie vie che vi conducono si riferiscono a certi modi, rispettivamente autentici o spuri, di pensare, desiderare e agire nel mondo. In questo senso, la tentazione è una spinta verso una esistenza non autentica, verso tutto ciò che nell'uomo si oppone a Cristo e conduce al rifiuto de-

<sup>8</sup> *Early Christian Writers*, vers. ingl., Penguin Books, Baltimore, 1968, p. 277.



finitivo e duraturo delle esigenze proprie del vero io, dell'io in quanto intelligente, razionale, responsabile e capace di amare.

La tentazione può essere intesa come incitamento a quella Via della Morte che Bernard Tyrrell, s.j., descrive come « porta dell'inferno », nella sua analisi fenomenologica dell'esistenza non autentica? La tentazione alla *sensualità* sprona l'uomo verso la ricerca del piacere e a schivare il dolore a tutti i costi, a vivere seguendo solo ciò che piace, all'autocondiscendenza e all'edonismo, a vivere dominato dal desiderio e dalla paura, anziché da ciò che costituisce un valore e un significato autentico. La tentazione alla cupidità, *possessività*, offre una vasta gamma di articolazioni. Si è dominati dal desiderio di possedere oggetti materiali, di avere personalità, seguito, fama. Tutto ciò a cui l'avidità si aggrappa fa presa su di lui e domina la sua coscienza personale come se fosse un idolo. Essenzialmente privo di fiducia in Dio, egli non sa comprendere che l'atto fondamentale dell'uomo è quello di lasciare che sia Dio a realizzarlo, di lasciare che il regno di Dio venga in lui. Non permettendo al Regno di Dio di venire a lui, egli finisce col non possedere realmente nulla: « A chi non ha, sarà tolto anche quello che ha » (Mt 4,25). L'*intellettualismo* è la tentazione che incita a cercare la propria gloria e l'autocompiimento nel possesso del sapere. Mediante il possesso del sapere l'intellettualista cerca di acquistare potere sugli altri: lo usa come arma per umiliare o abbassare gli altri e innalzare se stesso. Non considera la verità come

<sup>9</sup> B. TYRRELL, s.j., *Christotherapy*, Seabury Press, New York, 1975, p. 87-96 (vers. it., *Cristoterapia*, Edizioni Paoline, Alba, 1977).

cosa che egli ha ricevuto gratuitamente e che, quindi, gratuitamente deve dare, ma piuttosto come il « suo » sapere, separando in tal modo se stesso dal resto degli uomini. Il *personalismo* è la tentazione di trasformare in assoluto la propria persona o quella di altri. Le attuali correnti della psicologia, della filosofia e della religione, che insistono sul fatto che l'uomo, e non Dio, è il centro ed il signore delle cose, di fatto conducono una battaglia in favore della personalità, il culto della persona. La coscienza egocentrica non riesce a percepire il Fondamento dell'Essere. La coscienza interpersonale concentra la propria attenzione sull'interazione tra l'io e gli altri. Non riesce a scorgere quello sfondo senza il quale il primo piano non potrebbe mai apparire. Il centro d'interesse costituito dalla interpersonalità degli individui tenta l'uomo ad ignorare la verità di ciò che egli è veramente. Il personalista coglie se stesso e gli altri esseri umani quali unica sorgente di amore, di speranza e di luce nel mondo. Il personalismo tenta l'uomo in direzione di un « sistema di vita » illusorio, ignaro, ottebrato e malato, che può essere guarito solo dall'accettazione del Dio trascendente, nel quale tutte le cose hanno sussistenza ed essere.

Tutte le « porte dell'inferno » sono altrettanto tentazioni verso l'idolatria<sup>10</sup>. L'uomo sensuale si fa un idolo dei propri sensi. Quello possessivo trasforma in idolo l'avere. L'intellettualista ha per idoli i suoi schemi, le sue idee e le sue ipotesi. Tutti questi idoli sono sconfitti dal monoteismo radicale: il riconoscimento esistenziale esplicito che Dio solo è Assoluto e che tutte le cose create vanno valutate, giudicate e amate alla luce dell'Anno-

<sup>10</sup> B. TYRRELL, *op. cit.*, p. 94.

re-Intelligenza in cui esse hanno la loro esistenza. Il monoteista radicale coglie il fatto che l'amore del prossimo è inseparabilmente congiunto all'amore di Dio, ma adora Dio solo e sa che solo mediante il dono dello Spirito d'amore effuso nel proprio cuore egli può amare gli altri con fedeltà, perseveranza, abnegazione ed impegno reale. Le beatitudini esprimono lo spirito del monoteismo radicale, quale lo ha inteso Gesù nella sua missione risanatrice ed illuminante. Esse esprimono la potenza di Dio che libera l'uomo dalla tendenza spiritualmente fatale di rendersi assoluto, quel cercare di salvare la propria vita che, come Gesù ha ammonito, avrebbe finito per perderla.

#### *L'io auto-creatore*

L'etica cristiana, secondo Stanley Hauerwas, fronteggia una tentazione che rappresenta un'altra variante dell'idolatria: il concepire se stesso come proprio creatore<sup>11</sup>. La definizione dell'uomo come artefice non ha solo condotto all'impossibilità di spiegare affermazioni fondamentali, che stanno al centro della vita cristiana; essa ha anche posto l'etica contemporanea nell'incapacità di trovare un punto d'incontro con le forme moderne assunte dalla condizione umana. L'etica contemporanea ha riprodotto l'illusione di potenza e di grandezza degli uomini, perché non è riuscita a dare risalto a categorie capaci di offrire agli uomini la giusta valutazione della loro con-

<sup>11</sup> S. HAUERWAS, *The Significance of Vision in Studies in Religion*, 1972, 1, p. 36.

dizione di esseri finiti, limitati e peccatori; in tal modo essa è venuta meno al suo compito morale. Facendo della volontà umana la sorgente di ogni valore, noi ci siamo allontanati da quella intuizione classica, del cristiano non meno che del filosofo, per cui la misura ultima della bontà morale e spirituale va cercata fuori di noi stessi. La immagine dominante dell'uomo artefice segrega Dio entro l'universo del « completamente altro », lasciando il mondo a qualsiasi destino voglia attribuirgli l'assoluta libertà dell'uomo; anche quando lo si afferma presente o lo si definisce il Dio della storia, il suo ruolo non va oltre quello di confermare l'irreversibile marcia della creatività umana. In una visione siffatta, qualunque attrazione capace di dirigere la vita verso l'essere creatore e redentore di Dio, diventa incomprendibile. L'etica e la spiritualità cristiana, in un contesto del genere, diventano pelagiane; fine della vita cristiana diventa il retto agire, non già la visione di Dio ottenuta con la grazia di condIVIDERE la mente e il cuore del Cristo.

La tentazione sprona all'incredulità, al rifiuto della visione di Dio nel senso che le dà Lonergan, di fede come « occhio dell'amore », senza la quale il mondo è troppo cattivo perché Dio sia buono, perché un Dio buono possa esistere<sup>12</sup>. La fede è l'occhio dell'amore, la convinzione che tutte le cose concorrono al bene di coloro che amano Dio (Rm 8,28); essa riconosce l'ultimo significato del compimento umano. Questa convinzione, tuttavia, può essere minata alle radici dalla distrazione, dalle distrazioni che dominano il centro della consapevolezza dell'uomo. «...Si lascia soffocare dalle preoccupazioni, dalle ricchez-

<sup>12</sup> B. LONERGAN, *op. cit.*, p. 137.

ze e dai piaceri della vita e non giungono a maturazione» (Lc 8,14). Le preoccupazioni, le ricchezze e i piaceri hanno modo di diventare finiti a se stessi; possono trasformarsi in occasioni perché gli uomini guardino solo a se stessi, anziché a Dio, nella loro ricerca di compimento personale. La tentazione trae forza dall'ansietà e dalla stupidità umana.

Il successo nella vita spirituale non può essere sufficientemente assicurato solo da un buon inizio e da un impeto vigoroso. Esso richiede vigilanza e cura costanti per non cadere vittime del proprio autoinganno in un'atmosfera di ambiguità e di oscurità, che finisce nel peccato manifesto. S. Ignazio di Loyola, nei suoi *Esercizi spirituali*, rileva come lo spirito del male attrae e tenta gli uomini con oggetti in se stessi indifferenti, che è quanto dire in nessun modo peccaminosi. Lo spirito del male tenta di tarpare la libertà degli uomini facendo balenare ai loro occhi l'illusione di una libertà migliore. Sotto l'apparenza di bene, cerca di estrarre il cuore e la mente umana da Dio. Di conseguenza, una vita, perché sia autenticamente cristiana, deve essere controllata; una vita in cui il soggetto è consapevole di ciò che si verifica all'interno dei suoi pensieri e dei suoi desideri.

Molte tentazioni prendono le mosse dal disordine dei nostri appetiti naturali: l'impulso istintivo a tendere la mano verso tutto ciò che è o pare buono per la nostra natura in termini di cibo, bevanda, amicizia, reputazione, successo, amore, rispetto, affetto e così via. I nostri bisogni, è stato notato, sono altrettanto opportunità per il diavolo. Ciascuno di essi è una particolare espressione del nostro desiderio di accrescere o di conservare la nostra vita o, nel caso dell'appe-

tito sessuale, del desiderio di preservare la vita della specie. In questi stessi bisogni, tutti apportatori di vita in se stessi, esiste un'ambivalenza che li può pervertire in strumenti di morte. Senza vigilanza, autodisciplina ed autocontrollo, i nostri bisogni fondamentali possono alienare la nostra mente e il nostro cuore da Dio.

#### *Il superamento: le tentazioni di Gesù*

L'intero sviluppo della vita cristiana può essere descritto come un processo di superamento della tentazione, teso a rendere possibile il compimento della totale restaurazione in Cristo (Ef 1,4-10). Ciò, in altre parole, significa *fedè* che supera tutto quanto corrisponde solo a quello che gli occhi possono vedere e la ragione umana intendere; significa *speranza* che supera le tentazioni all'insofferenza e allo scoraggiamento nei confronti delle vie di Dio; significa superare con la *carità* qualsiasi compromesso nel servizio di Dio.

Un'adeguata comprensione, nella fede, della tentazione di Cristo nel deserto può aiutarci a comprendere la nostra tentazione. Le narrazioni evangeliche fanno notare che la tentazione subita da Gesù fu uno degli eventi particolarmente significativi della sua vita. Le narrazioni evangeliche mirano ad istruire la comunità cristiana sulla ricorrente situazione umana di tentazione.

La tentazione di Gesù non è descritta come un avvenimento isolato; è agganciata alla descrizione del battesimo di Cristo per mano di Giovanni. Sono due fatti che formano le fasi di un unico mistero. La tentazione è collegata anche

con tutto ciò che segue nella vita pubblica di Cristo, fino alla sua conclusione con la morte e la risurrezione. Luca fa notare questo legame con le parole che concludono la sua descrizione della scena nel deserto: « Satana si allontanò da lui fino a tempo opportuno » (4,13).

Satana tenta Gesù per fargli abbandonare quel tipo di ruolo messianico che egli aveva intenzione di svolgere come Messia sofferente. Satana incoraggia Gesù a trovare qualche altro modo per compiere la sua missione. Questa stessa tentazione è presente, in forme diverse, lungo tutto l'arco della sua vita pubblica. La famiglia lo incoraggia ad operare miracoli in giorno di festa (Gv 7,14). Gli scribi e i farisei cercano di forzare il suo ministero per adeguarlo alle loro nozioni preconcepite di salvezza per Israele (Gv 7,10ss). I suoi apostoli insistono perché non vada a Gerusalemme per essere messo a morte (Mt 17,21-23; Lc 9,21). La sua stessa umanità, infine, rifugge, nel Getsemani, dalla sofferenza e dalla morte incombenti (Lc 22,42ss). Nella ressa di tutte queste tentazioni, Cristo decide liberamente di aderire alla sua missione nel modo predisposto dalla infinita sapienza del Padre suo.

Cristo risponde liberamente e con decisione alla continua provocazione che vorrebbe fargli abbandonare la missione affidatagli per un suo surrogato di più agevole attuazione; era tentato di preferire il giudizio, di una « sapienza » creata a quello della sapienza divina. La risposta di Cristo a Satana è parte integrante del processo di redenzione. Sul Calvario Gesù ha sconfitto il male con la sua obbediente accettazione della morte, basata sulla libera scelta di aderire alla volontà del Padre. Sottomettendosi volontariamente alla morte, Cristo ha opposto un rifiuto defini-

tivo alla tentazione di trovare qualche altro mezzo per realizzare la salvezza dell'uomo. La sua libera scelta stabilisce il modello della risposta umana all'esistenza creaturale, in opposizione alla scelta falsa di Adamo. Il suo rifiuto alle suggestioni di Satana nel deserto è parte di quella scelta continua, che costituisce l'essenza stessa dell'attività redentrice di Cristo.

Il modo con cui Satana si rivolge a Cristo per tentarlo, rappresenta tanto i modi sbagliati con cui Cristo avrebbe potuto cercare di salvare gli uomini, quanto le false sorgenti di salvezza che gli uomini stessi vanno cercando nel corso della loro vita<sup>15</sup>.

La prima e la seconda tentazione (nell'ordine di Matteo 4,1-11; cfr. Lc 4,1-13) sono introdotte dall'espressione « Se sei il Figlio di Dio... ». Ciò indica che si tratta di tentazioni messianiche, per cui vengono respinte le idee messianiche che esse rappresentano. La prima tentazione, di mutare i sassi in pane, corrisponde alla proposta di un « Vangelo sociale », mirante esclusivamente al miglioramento delle condizioni materiali di vita. Tale prospettiva viene messa da parte come inadeguata, perché la vita che Cristo è venuto a comunicare non può essere ridotta al puro e semplice benessere del corpo, alla vita vegetativa e sensitiva; sarebbe un dimenticare che la persona vive più propriamente nel suo pensiero, nel suo amore e nella sua libertà. Il bisogno di provvedere il sostentamento necessario alla vita tenta l'uomo a lasciarsi assorbire eccessivamente dal problema della sicurezza materiale. Rischiarare o addirittura sacrificare la salute fisica e persino

<sup>15</sup> B. COOKE, *The Hour of Temptation in The Way*, 1962, 3, p. 179.

la vita, per salvaguardare e sviluppare il proprio livello veramente personale di vita, non è un comportamento comune; esso esige larghezza di vedute e coraggio. Il timore di qualsiasi pericolo che possa minacciare la propria sicurezza e prosperità corporale, tenta l'uomo a trascurare valori personali più veri. La risposta di Cristo, che l'uomo vive anche di ogni parola che viene dalla bocca di Dio, afferma il primato degli interessi spirituali. La stessa affermazione appare esplicitamente nel discorso della montagna: « Cercate anzitutto il regno dei cieli, e tutte queste cose vi saranno date in più » (Mt 6,33). La parola di vita che esce dalla bocca di Dio è la forza creatrice che governa provvidamente la nostra vita materiale fin nei suoi minimi dettagli; ma costituisce una sorgente di vita ancor più ricca quando, nella rivelazione, agisce per nutrire le profondità personali del vivere umano. L'uomo è tentato di perdere la giusta prospettiva; la risposta di Cristo pone a nudo una falsa gerarchia (di Satana) dei valori umani.

La seconda tentazione, quella di gettarsi dal pinnacolo del tempio, rigetta il ricorso al sensazionale come metodo per indurre a credere nella sua missione messianica. Gesù respinge la tentazione di cogliere immediati risultati tangibili. È la tentazione di tentare Dio, di « forzare la mano » di Dio, di porre Dio alla prova. Essa richiama alla mente Giobbe che chiede a Dio di giustificarsi, di dare un perché dei suoi metodi. La impazienza per la lentezza con cui opera la provvidenza di Dio tenta l'uomo a far passare inosservata la croce. Satana dice a Cristo di mettere Dio alla prova per controllare se è fedele alle sue promesse. La risposta di Cristo lascia intendere che l'amore di predilezione che il Padre nu-

tre per lui non opererà né si manifesterà secondo le esigenze di una pura logica umana. Appartiene alla logica divina che l'amore del Padre per il Figlio e quello del Figlio per il Padre trovi una sua espressione nella risposta della croce, meno tangibile, meno immediata, ma, in definitiva, onnicomprensiva. Siffatta tentazione è il punto di incontro tra la logica divina e la logica della « ragionevolezza » umana. Per la « ragionevolezza » umana esiste, persistente, la tentazione di dare consigli a Dio e di riprenderlo a causa dei metodi che usa. L'uomo preferisce fare a proprio modo nel realizzare il suo bene, e spesso ricerca la soluzione più spettacolare. Ma dopo aver preferito i nostri giudizi, antepoendoli alla saggezza divina trasmessaci nella rivelazione, ricorriamo a Dio perché eserciti poteri straordinari onde porre rimedio alla nostra stoltezza. « Gettarsi nel pericolo, solo per dare a Dio l'occasione di fare miracoli, non è fede ma presunzione »<sup>14</sup>.

La terza tentazione è quella di adorare Satana per acquistare il dominio del mondo, e ciò naturalmente è idolatria, lo stimare il creato più del Creatore. Gesù respinge l'idea di scegliere come suo scopo finale il potere terreno. Il rifiuto di quest'idolo è presente lungo tutto l'arco della sua missione di obbedire solo al Padre suo. Egli rifiuta di idolatrare qualsiasi essere, il proprio essere o l'umanità. In questa tentazione Gesù rivela la vera origine del Regno quale dono del Padre al Figlio. Il dono è rapportato all'adorazione, al servizio e all'obbedienza<sup>15</sup>. Il « padre della men-

<sup>14</sup> T. M. MANSON, *The Mission and Message of Jesus*, p. 337.

<sup>15</sup> J. SHEETS, s.j., *Your Adversary in The Way*, 1962, 1, p. 41.

zogna » pone e dono e servizio e adorazione in riferimento a se stesso, anziché a Dio. Qualsiasi cosa Cristo faccia, la fa perché è volontà del Padre; di conseguenza, ogni sua azione è liturgica, consacrata, sottratta al profano. « Per essi io consacro me stesso, affinché siano anch'essi consacrati nella verità » (Gv 17,19). La morte di Gesù sulla croce è coerente con tutta la sua vita e con la sua missione di amore e di obbediente auto-donazione al Padre. Il Regno che Gesù comunica, resta il dono del Padre e di nessun altro; e nessuno può fare l'esperienza della sua realtà « se il Padre, che mi ha mandato, non lo abbia attratto » (Gv 6,44). Gesù comunica il dono del Regno del Padre nel modo voluto da questi: « Io faccio sempre ciò che a lui piace » (Gv 8,29). La croce è il modo scelto dal Padre: « Sì, solo se sarò innalzato da terra attirerò tutti a me » (Gv 12,32). La croce vince ogni asservimento, ogni distorsione e ogni alienazione di cui l'uomo cade vittima per mezzo dell'idolatria; essa vince ogni opposizione all'amore del Padre, una volta per sempre, in Cristo e per mezzo di Cristo. È la risposta divina alla tentazione di attingere la felicità ultima attraverso l'autoaffermazione, l'autasserzione e la ricerca di sé. Dio Padre è il bene definitivo, e il suo Regno viene fondato e comunicato seguendo la sua via.

#### *Le rinunce battesimali*

Le tre tentazioni sono strettamente connesse alla rinuncia che il cristiano è chiamato a fare del mondo in quanto nemico di Dio; una rinuncia fatta col battesimo. Rinunciare al mondo vuol dire

rinunciare a quell'atteggiamento mentale che considera questo mondo come un sistema chiuso da cui il Creatore è escluso, un atteggiamento che distrugge quelle stesse cose che si amano<sup>16</sup>. Il massimo del piacere, del successo, del dominio sugli altri diventa ideale di vita; e questo è nemico di Dio. Per rinunciare al mondo, il cristiano deve rinunciare all'idolatria, l'adorazione di una creatura, sia essa la ricchezza, il progresso umano, il sesso o il programma del partito; cose tutte inferiori alla dignità dell'uomo, chiamato a partecipare alla vita stessa di Dio.

Una rinuncia di tal fatta non è agevole per il cristiano. Invero, essa è impossibile senza quella familiarità con Dio che induce un vero senso di dipendenza e di sottomissione a lui. Senza di essa il cristiano ingannerà se stesso credendo di servire Dio, mentre in pratica non farà che servire il mondo, e sarà sordo ai suggerimenti dello Spirito Santo. Oppure, potrà essere tentato di denunciare l'intrinseca malizia del mondo e ritirarsi da esso il più lontano possibile. E quelli che adorano il mondo saluteranno con gioia la sua decisione; perché all'adorazione di Dio, nel quale tutto sussiste, essi preferiscono le tenebre e il culto di sé, dei loro desideri ed idee: « Noi saremo come Dio e non riconosceremo altri dei che noi », è il grido del mondo. « Tu adorerai il Signore Dio tuo, a lui solo servirai » è il grido del cristiano. Ma il suo sarà un grido vano e inefficace, a meno che egli non gli dia senso con la propria dedizione al suo lavoro, con la sua sete di giustizia e di verità in seno alla vita pubblica e privata e con il suo amore per gli uomini suoi

<sup>16</sup> G. HUGHES, s.j., *Renouncing the World in The Way*, 1962, 1, p. 49.

simili, a partire dalla propria famiglia; dimostrando così che la fede in Cristo non è un ostacolo al progresso di questo mondo, ma una condizione autentica per la sua realizzazione.

Col battesimo diventiamo « altri Cristì » e condividiamo il suo sforzo, durato tutta la vita e coronato di vittoria sulla croce, per superare le tentazioni di Satana. Con il battesimo lo Spirito che ha risuscitato Gesù dai morti, vive pure in noi (Rm 8,11), perché siamo immessi nella vita della Trinità. La nostra crescita nella vita divina si realizza solo in proporzione di quanto moriamo a noi stessi e diamo noi stessi completamente a Dio, perché la vita della Trinità è vita di donazione. Non c'è nulla di quanto possiede il Padre che non sia totalmente del Figlio e dello Spirito Santo, nulla che il Figlio abbia e che non sia tutto del Padre e dello Spirito Santo. Se dobbiamo vivere la vita della Trinità, ratificando il nostro battesimo, allora è necessario vincere ogni tentazione di sottrarre qualche cosa della nostra vita al Padre. Al momento della morte egli ci chiederà ogni cosa. Ogni momento della vita del cristiano è inteso come una prova per il momento della morte, quando liberamente e obbedientemente egli offre se stesso a Dio. L'offerta libera denota in lui l'assenza di idolatria; l'offerta obbediente è segno della pienezza dell'amore. Libertà e obbedienza sono i segni salvifici della croce e dei suoi frutti nella vita del cristiano. Sono segni della sua fedeltà al dono di Dio ricevuto nel battesimo.

La tentazione copre un periodo di tempo maggiore di quello che abitualmente chiamiamo « il momento della tentazione ». Tutte le esperienze della vita e ogni realtà presente in esse sono oggetto di giudizi secondo due opposte scale di va-

lori: i valori contenuti nei misteri di Cristo e quelli presenti nelle « opere e pompe » di Satana. Nella nostra vita personale c'è una sfida costante contro i valori cristiani, una sfida (tentazione) cui rispondiamo di continuo in misura più o meno profonda, condizionando così noi stessi per quelle specifiche istanze in cui tali valori possono essere più acutamente posti in discussione.

È essenzialmente con questo atteggiamento di risposta alla tentazione che Cristo ha salvato il genere umano nel momento culminante della redenzione, sul Calvario. In questo contesto, ogni momento e ogni atto della nostra vita si aggiungono al contenuto della nostra autodonazione in unione con Cristo al Padre; e tale contenuto è diverso per ciascuno di noi, perché ciascuno ha un diverso ruolo nel Corpo di Cristo. Poiché non c'è cosa al mondo che non appartenga a Cristo, non esiste nemmeno alcuna attività umana irriverente per il Regno di Cristo. L'opera di ciascun cristiano intento a portare il suo contributo all'ordine, alla bellezza e al progresso di questo mondo, è anche un apporto dato al Regno di Cristo. Tuttavia, il cristiano si dedica al mondo ponendo la sua fiducia in Dio, non nelle proprie idee di progresso. Può sembrare che Dio distrugga i nostri sforzi e che ci trafigga come Cristo fu trafitto sulla croce; ma è nella nostra debolezza che Dio manifesta la sua potenza (2Cor 12,9), ed è solo quando noi abbiamo dato tutto, a lui che egli ci risolleverà alla vita. Questo è il mistero della croce, grazie al quale il Padre ci attira a sé liberandoci da noi stessi, grazie al quale il Padre ci dà il potere di sconfiggere ogni tentazione che tenti di impedirci di diventare suoi figli, « onde il Figlio suo sia primogenito tra un gran numero di fratelli » (Rm 8,29).

## FACCIA A FACCIA COL FALLIMENTO SOCIALE

Il cristiano crede che un'adeguata comprensione del mistero dell'iniquità e della grazia, che compenetrerà il mondo, possa illuminare lo sforzo per affrontare in modo veramente efficace il fallimento in seno alla società. Un modo autentica-mente cristiano di affrontare i mali sociali deve muovere dalla coscienza d'un mondo lacerato dal peccato, che la compassione di Cristo viene gradualmente reintegrando. Peccato e grazia sono presenti insieme nei travagli e nelle tribolazioni sociali del mondo, e continueranno ad esserlo fino alla fine del tempo.

Il riformatore sociale che non tiene conto della presenza continua del male nel mondo, è tentato di promettere ai suoi simili una società perfetta e spesso finirà col condurli alla delusione e all'esacerbazione. Nemmeno le riforme sociali di maggior successo sono in grado di eliminare la croce dalla vita degli uomini e della società. Il realismo cristiano è cosciente che persino le strutture sociali migliori lasciano liberi gli uomini di accettare o rifiutare il loro Creatore, di amare o di odiare il loro prossimo. L'esperienza della storia insegna che ci saranno sempre singoli individui o gruppi che infliggeranno sofferenza agli altri con le loro cattive scelte. Il Vangelo afferma che la via della croce continuerà ad essere la strada che conduce alla risurrezione. Il me-

desimo Vangelo pone in guardia contro i futuri falsi profeti: « E sorgeranno falsi profeti che sedurranno molta gente, sicché moltiplicandosi l'iniquità, si raffredderà la carità dei più. Ma chi avrà resistito fino alla fine, quello sarà salvo » (Mt 24, 11-13). Ecco, dunque, una circospezione squisitamente cristiana nei confronti dei falsi soccorritori, che promettono di possedere la panacea per tutti i problemi umani, solo che siamo disposti a seguirne i consigli.

Il cristiano sarà attento a certi segni indicatori dell'autenticità dei riformatori e dei profeti sociali. Peter L. Berger, per esempio, suggerisce un criterio atto a provarne la credibilità: « Credete solo a coloro che sono mossi da spirito di compassione e i cui programmi reggono al vaglio dell'inchiesta razionale »<sup>1</sup>. L'applicazione di questo criterio preserverà dalla inefficacia della compassione avulsa dalla ragione e dalla inumanità della ragione non accompagnata dalla compassione. Berger afferma che i criminali, i fanatici, gli psicopatici sanno maneggiare assai bene il linguaggio della compassione nella loro retorica politica? Ma è la voce a tradirli: la sete di dominio, l'ubriacatura per questo o quel sistema capace di « redimere », l'oscura fiducia propria alla pazia, sono motivazioni difficili da mascherare per un lungo periodo di tempo.

La storia umana non cesserà mai di dar luogo a situazioni in cui solo la promessa di vita e di risurrezione può infondere fede e speranza e trarsi in una sufficiente scaturigine d'amore. In sti-

<sup>1</sup> P. L. BERGER-R. J. NEUDAUSS, *Movement and Revolution*, Doubleday Anchor Books, Garden City (N.Y.), 1970, p. 19.  
<sup>2</sup> *Ivi*.



mili situazioni, il carattere indistritibile della nuova vita di Cristo è palesemente manifesto. La fede nella sua risurrezione c'investe della visione e del coraggio necessari per affrontare i problemi sociali posti dal fallimento umano, sia questo colpevole o non colpevole.

La visione utopistica che caratterizza il metodo rivoluzionario nella riforma sociale, non comprende a sufficienza la relatività delle società, non accetta abbastanza il fatto che, nello stato attuale dell'uomo, nessun ordine sociale è del tutto soddisfacente, ma che noi abbiamo il compito di lavorare per ottenere un ordine migliore di quello che prevale ora. Gli *illuminati* rivoluzionari affrontano il mutamento sociale con un idealismo utopistico di origine emotiva, che elude la determinazione delle reali ingiustizie sofferte. In genere, rifiutano di occuparsi di ingiustizie specifiche; preferiscono partire dal presupposto che l'ordine sociale è corrotto, sfruttatore e maturo per essere rovesciato. Posta una simile premessa, tutto ciò che l'ordine sociale cui si riferiscono ha di buono, non può essere altro che male scaltramente camuffato, concepito per sfornare i radicali dal loro intento rivoluzionario. Ogni riforma o cambiamento che non sia la rivoluzione, è controrivoluzionario.

Il cristiano pone il rivoluzionario di fronte ad una domanda: Perché vuoi la rivoluzione? Non è forse per correggere ingiustizie che non possono essere corrette se non da mutamenti radicati nel sistema politico, economico e sociale? Ma se questo è il caso, bisogna specificare quali siano queste ingiustizie. E dobbiamo porre ben in chiaro quali debbano essere i limiti della riforma, persino di quella più radicale. Non basta affer-

mare che il sistema in sé è ingiusto, perché il sistema non è « qualcosa » di mitologico. E invece l'insieme di sistemi politici e di consuetudini interagenti e interdipendenti attraverso i quali si esercita il potere e si condiziona il comportamento umano. Il sistema non è altro che la società stessa.

Ogni « società stessa », misurata sul metro di un'utopia immaginaria, risulta ingiusta; misurate sul metro della storia, in una parola molto al di qua dell'utopia, alcune società appaiono più giuste di altre. La giustizia relativa deve essere giudicata sulla base d'ingiustizie specifiche e del modo con cui tali ingiustizie vengono trattate da una società. Richard John Neuhaus arguisce che noi escludiamo tale base di giudizio tutte le volte che diamo un giudizio a priori, ricacciando così l'ingiustizia nella giustizia e facendo di ogni riforma un'ulteriore ingiustizia.<sup>3</sup> Egli insiste sulla necessità di determinare anzitutto che cosa costituisca una ingiustizia, se davvero intendiamo stabilire quali siano le reali ingiustizie sofferte nella società. Questo, a sua volta, esige una nozione chiara di quali valori siano così importanti per noi da trovarci disposti a prendere le armi contro una loro eventuale violazione sistematica.

Riflettendo sul problema di che cosa sia l'ingiustizia, Ladislaus Orsy, s.j.<sup>4</sup>, descrive la *persona ingiusta*, come colui che nega al suo prossimo ciò che gli è dovuto secondo la legge di Dio e dell'uomo, e gli *atti ingiusti* come il frutto dell'atteggiamento fondamentale di una persona che ri-

<sup>3</sup> P. L. BERGER-R. J. NEUHAUS, *op. cit.*, p. 184-186.

<sup>4</sup> L. ORSY, s.j., *Faith and Justice in Studies in Spirituality of Jesuits*, 1975, 4, p. 163-164.

fugge dall'amore di Dio e da quello del prossimo; descrive, infine, come *strutture sociali ingiuste* le norme articolate e cristallizzate che fanno da supporto all'azione cattiva. Orsy afferma che l'ingiustizia non esiste in forma astratta, né in atti né in strutture staccate dalle persone; pertanto, il suo male contagioso deve trovare rimedio là dove ha origine: nella mente e nel cuore dell'uomo. Tutto ciò non esclude che le strutture possano o debbano anche venir cambiate, né che le azioni ingiuste debbano essere biasimate; azioni di riforma sono necessarie ad ogni livello, ma esse resteranno incomplete e prive di efficacia universale fino a quando non avranno raggiunto la causa ultima del male, l'interna disposizione dell'uomo.

La consapevolezza cristiana del fatto che l'uomo può solo creare una società umana con reali aspetti di fallimento e con reali limitazioni, non un paradiso in terra, dà valore alla cooperazione, alla pazienza e alla tolleranza. Per i rivoluzionari utopistici questo, logicamente, è segno di debolezza. Ma in realtà si tratta di forza, perché equivale a riconoscere che i limiti dell'uomo non derivano tutti dall'uomo stesso. Alla fine, noi tutti morremo. Noi siamo ancora dei mortali, pur sostenuti da una speranza per questo mondo e per la vita eterna, i quali riconoscono che la perfezione è amare Dio e il prossimo; quel prossimo col quale attualmente viviamo. Quest'amore si esprime e diventa attuale quando ci adoperiamo per umanizzare il nostro mondo nello spirito di Cristo, riconoscendo che anche noi siamo soggetti alle stesse condizioni di limitatezza e alla stessa esperienza di fallimento che Gesù ha dovuto subire per salvarci. I profeti messianici della rivoluzione, al contrario, promettono di renderci

simili a dei e di creare un paradiso dell'autosufficienza umana, nel quale non c'è spazio per doni che discendono da Dio.

È vero che in seno alla società è presente del male, causato dalle scelte dell'uomo, il quale produce un effetto profondamente disgregante sui rapporti tra gli uomini e tra le nazioni, tuttavia da ciò non possiamo assolutamente dedurre che ogni genere di disordine sia direttamente un risultato del male morale. C'è la tentazione di considerare le cose in questo modo, perché il mondo risulterebbe assai meno complicato se si potesse attribuire al male il vasto disordine che scorgiamo nella vita nazionale e in quella internazionale. È la stessa finitezza umana che è altrettanto responsabile di molto del disordine che si trova nel mondo, non meno che di molto del bene. Non possiamo instaurare una semplice eguaglianza tra male e disordine, prescindendo da ogni ulteriore qualificazione. Quanto abbiamo appena detto è un altro modo di esprimere la convinzione cristiana che l'uomo ha un compito reale nel mondo, e che l'esistenza di Dio non ovvia all'esistenza dell'uomo. Il compito dell'uomo nel mondo comprende l'eliminazione dei limiti più crudi della sua finitudine, mediante l'uso della propria conoscenza per porre ordine nel mondo. La missione politica e sociale dell'uomo consiste proprio in questo e richiede fatica e pazienza. L'intelligenza umana, essendo finita, solo lentamente impara ad affrontare i problemi reali che le stanno davanti. Questa è la profonda intuizione teologica di James Schall, s.j.: « Se un uomo pensa che la somma della sofferenza e del disordine presente nel mondo sia dovuta, senza alcuna ulteriore qualificazione, al male umano e non altro, che alla sua finitezza, allora, tale uomo finirà per

dare alla condizione umana la qualifica di cattiva; probabilmente si ribellerà persino contro il fatto stesso di essere un uomo, dato che esserlo significa in parte riconoscere la finitudine della natura umana come un *bene*, non un bene assoluto, ma pur sempre un *bene*»<sup>5</sup>.

Oggi le istituzioni sociali sono scosse da movimenti a raggio mondiale e dall'accumularsi di crisi che non hanno ancora trovato una loro soluzione. Con l'estendersi dell'istruzione e dei mezzi di comunicazione, cresce rapidamente anche la coscienza della sofferenza unita al desiderio di porvi termine. La pace internazionale pare reggersi su un equilibrio di terrore fra popoli che si dicono, e in grandissima parte si credono, gli unici detentori delle soluzioni su come si dovrebbe raggiungere un tipo apparentemente ideale di rapporti tra gli uomini.

Oggi c'è una profonda presa di coscienza di un mondo diviso tra nazioni ricche e nazioni povere, di società nazionali divise fra classi ricche e classi povere: gli sviluppati e i sottosviluppati. I rapidi mutamenti che hanno caratterizzato tanto le società nazionali quanto quella internazionale facevano sperare, così si pensava, in un livellamento delle distanze tra ricchi e poveri. Si era partiti dall'idea che le strutture che mantenevano le divisioni tra ricchi e poveri, nell'uno e nell'altro tipo di società, possedessero una loro dinamica intrinseca che, col rapido mutare delle cose, avrebbe corretto anche le disparità esistenti. L'industrializzazione, il processo che ha generato il rapido movimento sociale, non è riuscito a fornire soluzioni per i problemi che ha crea-

<sup>5</sup> J. V. SCHALL, *Ethics and International Affairs* in *World Justice*, 1965, 4, p. 472.

to; al contrario, molte delle stesse soluzioni da esso offerte hanno fatto sorgere ulteriori problemi. Lo stato di opulenza non ha risolto i problemi della distribuzione.

### *Il fallimento della giustizia sociale*

In un mondo di risorse senza precedenti, noi siamo consci della nostra incapacità di usare la libertà per destinare una parte generosa delle medesime risorse ad alleviare la povertà diffusa in tutto il mondo. Un'intelligente critica delle nostre strutture nazionali e internazionali è pertanto pienamente giustificata. La sobria consapevolezza delle imperfezioni e del fallimento delle strutture sociali pone in chiaro il fatto che la lotta per la giustizia sociale continua ad essere parte essenziale dell'esistenza umana in generale e di quella cristiana in particolare. Per gli stessi motivi siamo anche tenuti ad accettarci che i mezzi di lotta usati corrispondano al nostro stato d'imperfezione. Il cristiano ha il dovere di interrogarsi sul metodo da adottare per combattere contro l'egoismo e gli interessi privati di chi detiene il potere. Non può, per esempio, impegnarsi a fomentare l'odio di classe.

Le strutture sociali falliscono quando costrin-  
gono tanta gente ai margini della vita civile. Tra questi emarginati bisogna annoverare anche i nuovi poveri: gli esclusi dall'evoluzione sociale, dal progresso della cultura, dalla partecipazione alla responsabilità. Bartolomeo Sorge, s.j., direttore di *La Civiltà Cattolica*, ha richiamato l'attenzione sul fatto accecante della « sub-umanità » che degrada la società: gli uomini che non contano,

di cui si dispone senza chiederne il parere; gli uomini isolati, a volte persino sul punto del suicidio morale e fisico<sup>6</sup>.

Gli uomini hanno bisogno di qualche cosa di più della società. Il loro bisogno è la comunità. Sorge distingue le due cose. La società procede per schemi ed esclude; la comunità riunisce gli uomini, dilatando il valore della personalità individuale, senza calpestare o escludere nessuno<sup>7</sup>. La società è fredda e anonima; si regge sul codice e sulla legge. La comunità effonde il calore del concorso reciproco, dell'amore nell'amicizia. Non esistono surrogati per quel processo in cui gli uomini, come agenti liberi e responsabili, si incontrano e si associano. La comunità cristiana deve essere impegnata nell'eliminazione del fallimento sociale che si concretizza negli emarginati.

Molti cristiani, nello sforzo per far fronte agli urgenti problemi dell'ordine sociale, concentrano la loro attenzione troppo angustamente o troppo esclusivamente sul compito immediato di correggere i mali che lo affliggono. Come conseguenza, essi non riescono a dare la dovuta importanza all'opera preminente della conversione religiosa e morale dell'uomo e, a volte, confondono perfino le loro mete immediate con i fini la cui realizzazione appartiene solo a Cristo e alla sua Chiesa.

Quest'orientamento è facilmente individuabile nella tendenza di molti sostenitori dei cambiamenti sociali ad identificare l'avvento del regno di Dio con la ricostruzione di un giusto ordine sociale. In tale contesto libertà equivale ad assenza di povertà, di oppressione e di discriminazione,

<sup>6</sup> B. SORGE, *Violenza nei gruppi sociali e politici*, intervista alla radio vaticana, nov. 1973.

<sup>7</sup> *Ivi*.

e non più alla liberazione dal peccato, dall'egoismo e dalla carne. La pace non è più vista come un dono che Dio solo può dare, ma come assenza di violenza e come uno stato di armonia tra gli uomini, che l'uomo stesso è in grado di realizzare. La giustizia cessa di essere un dono di santità e di rettitudine che discende da Dio, per essere definita entro il quadro angusto della giustizia legale umana. In definitiva, quando siffatto orientamento è tratto alle sue estreme conseguenze, la salvezza stessa altro non è che il benessere socio-economico, e il ruolo messianico e divino di Gesù viene diluito fino a fare di Gesù stesso un rivoluzionario o un riformatore sociale.

### *La Rivelazione e l'ordine sociale*

Tale è l'orientamento non equilibrato che opera oggi in seno a molta parte del pensiero e dell'azione sociale. Con l'intenzione di correggere questo disordine, che è teologico in radice, noi dovremmo guardare a ciò che Dio ha detto nella rivelazione a proposito dell'ingiustizia e della responsabilità che grava sul suo popolo al riguardo.

È importante, prima di tutto, interpretare correttamente la parola di Dio sul compito di edificare in questo mondo un giusto ordine sociale. Mentre è corretto affermare che i profeti dell'Antico Testamento e Gesù stesso proclamano ed incalcano la grave responsabilità dell'uomo per vincere l'ingiustizia sociale, è errato ritenere che, esplicitamente o implicitamente, tale compito sia stato affidato a Israele o alla Chiesa come loro responsabilità e missione primaria. Inoltre, è antispiritistico considerare la richiesta di giustizia

sociale nella Scrittura isolandola dal fondamentale contesto religioso, nel quale è assunta subordinatamente all'alleanza personale con Jahvé, nell'Antico Testamento, e all'economia divina della redenzione e della figliolanza con Dio, nel Nuovo Testamento.

Il contesto religioso è implicito nelle ingiunzioni profetiche in favore della giustizia sociale. Amos, Geremia e gli altri profeti insegnavano che la fedeltà all'alleanza avrebbe dovuto motivare tale giustizia e che la compassione di Jahvé per il suo popolo avrebbe dovuto essere la base della compassione reciproca degli Israeliti tra di loro e nei confronti degli stranieri. La riforma sociale in se stessa non era lo scopo dell'alleanza, né la principale proclamazione dei profeti. Essa resta sempre subordinata al rapporto primario dell'alleanza tra Dio e Israele, e come tale, essa era il frutto dell'amore di alleanza da parte di Dio e un segno operativo della sua presenza nella vita dei membri del suo popolo eletto.

Qualsiasi discorso su Gesù quale riformatore sociale o quale modello per l'apostolato sociale della Chiesa, dovrebbe tenere presente che egli ha trasformato e spiritualizzato la concezione materiale del regno di Dio, prevalente tra i suoi contemporanei, e che ha proclamato un regno spirituale che trascende l'ordine secolare. Mentre è vero che Gesù nutiva gli affamati (Lc 9,12-17) e che insisteva con i suoi discepoli perché dessero da bere agli assetati (Mt 25,31-46), è ancora più vero che egli venne per dare un pane che è essenzialmente pane del cielo (Gv 6,26-33) e per spegnere una sete che è principalmente sete del divino (Gv 4,24). Egli viene per guarire il cuore e lo spirito dell'uomo in rapporto a Dio, il Padre suo. Viene anche a guarire l'ordine materiale e

sociale, ma in quanto il risanamento dell'uomo nell'intimo del suo essere comporta necessariamente il risanamento di tutto l'uomo e delle sue condizioni ambientali. Questa missione propriamente religiosa del Messia e l'appropriazione che la Chiesa ha fatto della missione di Gesù, sono chiaramente riflesse nella *Costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*: « Certo, la missione propria, che Cristo ha affidato alla sua Chiesa, non è di ordine politico, economico e sociale: il fine infatti che le ha prefisso è di ordine religioso » (G.S. n. 42).

Una seconda riflessione teologica, utile per correggere la tendenza al messianismo socio-politico nell'ambito dell'apostolato sociale, riguarda l'intimo rapporto e il nesso esistente tra il conseguimento del benessere socio-economico dell'uomo e il suo benessere religioso e spirituale. Mentre questi due piani della vita umana sono distinti e, in certo grado, reciprocamente autonomi, essi sono anche strettamente interdipendenti. Il benessere sociale ed economico dell'uomo non può realizzarsi, veramente e pienamente, se resta isolato dallo sforzo per condurre l'uomo al suo compimento sul piano religioso e spirituale. L'ordine gerarchico e l'interdipendenza di cui parliamo derivano dal semplice fatto che l'uomo esiste in realtà non in un ordine di pura natura, ma in un ordine strutturato dalla vocazione dell'uomo ad essere figlio di Dio e dalla sua esistenza sotto il segno del peccato e della grazia. Dato che l'uomo ha bisogno di divinizzazione e risanamento soprannaturale e di redenzione per il benessere ed il suo compimento, egli non può sopravvivere con successo in nessuna delle principali sfere della sua esistenza umana, avulso dalla grazia illuminante e risanatrice di Dio. Come Ago-

stino ha indicato molti secoli fa, l'uomo può diventare pienamente umano solo nella misura in cui egli diventa veramente e pienamente divino in Cristo.

Da questo punto di vista, quindi, è possibile comprendere come i mali socio-economici dell'individuo e della comunità non possano mai venir curati e risolti agendo solo sul piano cui appartengono, né adoperandosi in termini di obiettivi e iniziative meramente umane. Il loro totale risanamento può avvenire solo nel più ampio contesto di una crescita soprannaturale e di un ap-pagamento religioso dell'uomo e in termini di ri-sposta dell'uomo al dono divino di giustizia, di pace e di amore. Gli altri livelli e le altre dimensioni dell'esistenza umana trovano il loro miglior compimento quando si cerca il benessere dell'uomo al suo livello più alto. Gesù stesso ha con-sacrato la validità di questo principio: « Cercate anzitutto il suo regno e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in sovrappiù » (Mt 6,33).

Per sintetizzare concisamente l'indicazione cen-trale delle riflessioni teologiche sull'apostolato so-ciale fino a questo punto, sarà utile citare un bre-ve dialogo sulla posizione di Gesù in rapporto a quella di altri capi spirituali e riformatori so-ciali. Un interlocutore, una volta, domandò a Bernard Lonergan quale differenza esistesse tra Gesù e Gandhi o Martin Luther King. La rispo-sta del teologo fu breve e incisiva: « Gesù una volta ordinò ai suoi seguaci di mangiare la sua carne e bere il suo sangue; Gandhi e Martin Lu-ther King non lo hanno mai fatto ». La risposta, ovviamente, sottolinea la trascendenza radicale di Gesù e della sua missione tra gli uomini. È un punto che oggi si ignora facilmente.

### *Superamento delle strutture peccaminose*

Mentre è chiara la necessità di affermare l'ele-mento religioso e spirituale nell'impegno sociale della Chiesa, quasi altrettanto importante è la necessità di esaminare teologicamente le nozioni fondamentali di peccato, male e recondizione, per la parte che hanno nell'elaborazione di ciò che concerne l'impegno sociale della Chiesa. Questo esame critico è particolarmente pertinente oggi, in un momento in cui un gran numero di cristia-ni non riesce a comprendere e ad articolare in modo adeguato il mistero dell'Iniquità.

Molti cristiani, ogni giorno, attribuiscono gran-de importanza al compito di superare le cosid-dette « strutture peccaminose » dell'esistenza una-na e della società. Le strutture peccaminose so-no viste come gli strumenti con cui si dà vita a sistemi e istituzioni politiche, sociali, economi-che o culturali moralmente corrotte e corruttori-ci. Esse sono la causa diretta o l'occasione per il sorgere della povertà, dell'ingiustizia, della discri-minazione e della perdita di dignità e di libertà dell'uomo. Come incarnazioni del peccato e delle sue conseguenze, esse devono essere modificate, rovesciate, o persino distrutte radicalmente, af-finché possano emergere appieno la libertà e la giustizia, e la dignità umana abbia aperte tutte le sue possibilità. Questa, per molti, è la nozione di strutture peccaminose e della sfida che esse pongono. Naturalmente, esistono visioni divergen-ti, tanto riguardo al grado di peccato incorpo-rato nelle strutture esistenti, quanto sui modi più adatti per superarle.

Cosa c'è da dire, da un punto di vista teolo-gico, sul problema del superamento delle strut-ture peccaminose? È essenziale, anzitutto, analiz-

zare e articolare in modo più completo la nozione stessa di struttura peccaminosa. La parola « peccato », così come è applicata alle istituzioni sociali e ai sistemi economici, implica chiaramente un uso analogico del termine; un punto, questo, che non si riconosce o non viene spiegato a sufficienza. Più precisamente, il peccato è una realtà spirituale, che risiede direttamente e immediatamente nel cuore dell'uomo. In se stesso, è semplicemente male (il massimo dei mali) e, logicamente, esso va sempre condannato e drasticamente estirpato. Il peccato, tuttavia, come predicato delle strutture della società, ha un significato analogico, che riguarda piuttosto il concretizzarsi delle conseguenze del peccato, non il peccato in se stesso. È una distinzione importante. Nella misura in cui tale distinzione è trascurata, c'è tra i riformatori sociali una mentalità da paradosso: essi tendono contemporaneamente ad esagerare i mali dell'ordine sociale e a sottovalutarli.

Possiamo guardare, come prima cosa, alla tendenza moderna ad esagerare i mali delle istituzioni sociali. Nella misura in cui tende a istituire una semplice equazione tra il peccato e i mali incarnati nei sistemi e nelle istituzioni della società, l'apostolo sociale sarà incline anche a vedere queste stesse strutture come essenzialmente inique e per nulla suscettibili di redenzione e di rinnovamento. Si può giungere addirittura ad invocare, sulla cultura umana peccaminosa e sulle strutture dominate dal peccato, distruzioni apocalittiche. Forse i riformatori sociali non fanno consciamente e formalmente una simile equazione, ma noi riteniamo che molti vengano ugualmente influenzati, a loro insaputa, da questo genere di ultra-semplificazione. Come conseguenza, essi esagerano i mali dell'ordine sociale e ten-

dono ad assumere una posizione di lotta che va oltre il giusto.

Se questa nozione poco sfumata di strutture peccaminose da un lato conduce ad esagerare il male, dall'altro essa porta a sottovalutarlo. Nella misura in cui si punta a ricostruire l'ordine sociale in termini di cambiamento delle strutture peccaminose e non di redenzione degli uomini peccaminosi, che continuamente e inevitabilmente creano quelle strutture, si manca di prendere in piena considerazione la realtà del peccato. Più significativamente, si manca di aggredire le strutture peccaminose alla loro radice, e inevitabilmente si finisce con l'agire sui sintomi del peccato, più che sul peccato stesso.

Pur non volendo negare una certa validità alla nozione di strutture peccaminose e la necessità di eliminarle, noi siamo davvero convinti che l'apostolato sociale resti miope e inefficace nella misura in cui si concentra troppo angustamente sulle strutture, anziché sulle persone. In definitiva, un ordine sociale giusto ed umano sussiste o crolla con uomini giusti o ingiusti. In buona misura i sistemi e le istituzioni della società sono buoni o cattivi tanto quanto gli uomini che li creano e li reggono. Da questo punto di vista, quindi, bisogna ammettere che avremo sempre tra di noi strutture peccaminose. Puntualizziamo questo fatto, non per minimizzare o scoraggiare il compito dei riformatori sociali, ma per correggere la falsa premessa che i mali sociali saranno eliminati semplicemente col passare da una struttura ad un'altra.

Come corollario del principio che abbiamo illustrato, ossia che le strutture peccaminose si redimono essenzialmente redimendo gli uomini peccaminosi, bisognerebbe notare che tutte le fasi

della missione pastorale e dell'apostolato della Chiesa hanno un rapporto diretto con la ricostruzione dell'ordine sociale. E un altro punto che molti sembrano ignorare o trascurare. Ogni volta che un apostolo proclama il Vangelo con autorità, amministra i sacramenti in modo efficace, insegna fruttuosamente i misteri cristiani, per il fatto stesso di compiere queste azioni, egli porta un contributo all'impegno di redimere le strutture peccaminose. A prima vista, questa visione può anche apparire ingenua. Si potrebbe facilmente obiettare che la predicazione della Chiesa, il suo insegnamento e l'amministrazione dei sacramenti hanno dato poco o nessun frutto nel senso di raddrizzare l'ordine sociale. Resta vero, tuttavia, che nella misura in cui uno crede in Dio, nella sua giustizia e nel suo amore, diventa anche, necessariamente, uno strumento di guarigione e di redenzione all'interno della società. Nessuno può sinceramente rivestirsi di Cristo e non sentirsi interessato e coinvolto nel compito di sconfiggere i mali sociali. Alla luce di questa verità, una delle principali ragioni per il fallimento della Chiesa nel correggere i mali sociali, va cercata nella carenza di zelo e di santità genuini nei pastori e nei ministri della Chiesa stessa. Ancora una volta si tratta più d'un problema di persone che di strutture.

La riflessione teologica riguardante il superamento delle strutture peccaminose e l'articolazione dello spirituale nell'apostolato sociale, è sempre tesa al compito incessante di correggere l'ordine sociale. Essa fa da supporto agli scopi fondamentali, all'importanza e all'opera dell'apostolato sociale. Essa si offre come mezzo per salvaguardare il carattere essenzialmente religioso della missione della Chiesa e per favorire l'ampia-

mento degli obiettivi troppo angusti, ai quali alcuni oggi nella Chiesa vorrebbero limitare l'importante compito di ricostruire l'ordine sociale. Che il bene di cui l'uomo ha bisogno trascenda chiaramente le sue limitate politiche umane è stato riconosciuto da Harold Hughes, il distinto senatore americano ed ex governatore dello Iowa, negli Stati Uniti. Gli anni di esperienza politica da lui trascorsi in queste cariche, lo hanno posto in grado di cogliere la differenza tra i mezzi spirituali e quelli politici in ordine alla trasformazione e al benessere dell'uomo, come pure di comprendere il carattere più fondamentale dei primi.

Quando, nel 1973, Hughes annunciò che intendeva lasciare il senato con lo scadere del suo primo mandato per accettare un « impegno impellente » a lavorare per Dio, egli affermò che come operatore religioso laico avrebbe continuato a dirigere i suoi sforzi verso molti di quegli stessi settori nei quali aveva operato fino a quel momento: quello della droga, dell'alcolismo, della pace, della giustizia sociale e della fratellanza. Poi aggiunse:

Ci si può domandare: perché cambiare lavoro, se i fini restano gli stessi? Perché non restare dove si è, continuando ad operare per quei valori spirituali ed umani che sono lo scopo della nostra società? Tutto ciò che posso rispondere è questo: Chi mai può esprimere la forza che preme dentro il cuore umano? Io sento intuitivamente come mio il compito impellente di imbarcarmi in un diverso genere di sforzo, che dovrà essere principalmente spirituale, non politico. Questo nuovo lavoro sormonterà credi politici e religiosi, barriere etniche,



politiche e linguistiche e raggiungerà, lo spero, altre nazioni del mondo per favorire una migliore comprensione internazionale. Da molto tempo ormai sono giunto alla convinzione che il modo di governare potrà cambiare per il meglio, solo quando la gente cambierà in meglio dentro al proprio cuore. A torto o a ragione, io credo di riuscire meglio a smuovere la gente utilizzando un approccio spirituale, al posto di quello politico che ho utilizzato fino a questo momento.

### *Il messaggio di Gandhi*

Il modo in cui Gandhi ha affrontato la riforma sociale, esigeva un livello di vita religiosa molto alto. Egli ha posto in risalto la necessità quotidiana della preghiera e della meditazione, insistendo che esse, oltre a sviluppare le qualità più vitali necessarie all'azione della non violenza, servono anche, in particolari momenti di crisi, a rinviare e a purificare la volontà.

Gandhi era convinto della necessità di una preparazione religiosa e morale prima di intraprendere con efficacia l'azione sociale. Ha patrocinato ritiri religiosi per offrire ai partecipanti l'opportunità della meditazione come mezzo per ottenere una più profonda comprensione della situazione sociale esistente e prepararsi ad un lavoro costruttivo. Credeva nel digiuno in tempo di crisi. Senza un'assoluta fiducia in Dio, sarebbe impossibile ingaggiarsi nel conflitto sociale con la necessaria assenza di paura. Gandhi ha affermato che senza la forza e la grazia di Dio un uo-

mo non violento non può fare nulla. Privato di tale forza e di tale grazia, gli verrebbe a mancare il coraggio di morire senza rabbia, senza paura e senza ritorsione. Un siffatto coraggio discende dalla fede nel fatto che Dio vive nel cuore di tutti e che non dovrebbe esserci paura, stando alla sua presenza.

La preparazione spirituale e morale, richieste per un'efficace azione tesa a superare il fallimento umano legato alle strutture sociali d'una nazione, è opera di tutta una vita. Pur attribuendo alle risorse intellettuali la dovuta importanza per il successo delle riforme sociali, Gandhi credeva che, mancando la forza spirituale e morale, esse sono insufficienti. La sua resistenza non violenta alla tirannia e all'oppressione era motivata da una dominante adesione a Dio nella preghiera. La fede religiosa genera quell'assenza di paura che, mentre rinuncia alla violenza, continua tuttavia a resistere a quanti hanno il potere di uccidere e di offendere. Essa genera quell'assenza di paura che non rifugge dall'affrontare e trattare con gli elementi di fallimento presenti nella società, nonostante la minaccia di ridicolo, di osilità e di persecuzione.

Gandhi credeva che il definitivo appagamento umano non si raggiunge in questo mondo. Credeva che tale appagamento consiste nell'unione con Dio. Questo fine può essere perseguito definitivamente nel corso di tutta la vita, ricercando la verità per mezzo dell'unione con Dio e con il prossimo. Dio è la perfezione del bene, un Dio d'amore; di fatto, tutte le cose viventi hanno una base comune di unità, che sorge dal loro rapporto con Dio. La verità assoluta s'identifica con Dio; non la si può raggiungere in questa vita. Ciononostante, Gandhi credeva che l'adesione a Dio

ha come condizione di « aderire fermamente alla verità », così come la si è conosciuta (*Satyagraha*).

Le due qualità chiave per un'efficace azione sociale sono il rispetto della verità e l'amorosa sollecitudine per gli altri, due qualità che possono venire espresse con gli imperativi « di' il vero » e « rendi felici gli altri ». Un'efficace azione alla verità rispetto alle necessità umane esige il controllo delle proprie paure, dell'avarizia, dell'ira e delle passioni sessuali. Dobbiamo possedere in noi stessi le qualità che intendiamo comunicare alla società; non è possibile favorire la crescita della pace e della fratellanza tra gli uomini, usando come mezzo l'inganno, l'odio, la violenza e la malafede. L'azione sociale fondata sulla fedeltà al rispetto del vero e alla sollecitudine per gli altri, renderà felici quanti la praticano non meno di coloro ai quali è diretta.

Il riformatore sociale, mediante la preghiera e la meditazione, spera di ottenere sincerità e verità, così da evitare sia l'auto-inganno che l'inganno degli altri. L'adesione alla verità non deve venire compromessa dalle passioni, dall'amor proprio o dall'odio contro gli altri. Mentre si tiene strettamente aggrappato alla verità conosciuta, il riformatore deve anche restare disponibile a riconoscere il vero rappresentato dai suoi oppositori; da ciò, il suo atteggiamento sociale tesò al trionfo della verità. Il riformatore ideale di Gandhi era un uomo di preghiera, incondizionatamente schierato dalla parte del vero e solo condizionatamente dalla parte che gli altri definivano come sua propria. E la condizione era che questa sua parte, a sua volta, rappresentasse la giustizia e il vero bene nel particolare conflitto in questione. Gandhi riconosce l'importanza di discernere lo spirito che anima l'impegno sociale

ed ogni decisione particolare. Bisogna osservare se i motivi che ci muovono sono la ricerca del vero vantaggio di tutti oppure il desiderio di affermazione personale.

Il carattere spirituale e morale dell'impegno sociale era predominante nella teoria di Gandhi per conseguire la giustizia e l'amicizia tra gli uomini. *Satyagraha*, il suo sistema di pensiero e di azione per contrastare l'ingiustizia, non è una mera raccolta di tecniche per costruire la giustizia sociale senza il ricorso alla violenza. È un orientamento distintivo dello spirito umano, che si possiede indipendentemente dal fatto che ci si trovi o meno impegnati, in un determinato momento, contro qualche ingiustizia nella comunità. È un sistema di vita per l'individuo e per la comunità. Per questa, è un sistema di pensiero e di azione che cerca di utilizzare in maniera costruttiva il conflitto sociale, trasformandolo in strumento per soddisfare i bisogni di tutti i membri di un conglomerato umano.

Con il *Satyagraha* Gandhi non ha cercato di eliminare i conflitti, ma si è sforzato di renderli più creativi. Grazie ai conflitti sociali, infatti, i differenti gruppi di una società acquisiscono coscienza dei bisogni e delle aspirazioni reciproche; sotto questo profilo, essi sono un sussidio indispensabile per la crescita e il riassetto costruttivo della società, nella quale pertanto rappresentano una forza benefica. Gandhi mirava a trasformare il carattere del conflitto sociale, superandone il potenziale distruttivo e traducendolo in un vantaggio per l'umanità. Egli ha concepito il conflitto come mezzo alla verità e non alla vittoria sugli avversari.

Per Gandhi, gli oppositori non devono essere visti solo come impedimento alla giustizia. An-

ch'essi possono contribuire alla scelta della soluzione migliore, in quanto richiamano l'attenzione su risvolti importanti del problema sociale, che noi potremmo anche avere perso di vista, almeno parzialmente. Gandhi preferiva convincere i suoi oppositori della bontà dei suoi obiettivi immediati; cercava d'indurli ad un rapporto che fosse essenzialmente di collaborazione, col quale giungere gradualmente alla scoperta della verità sui problemi umani più urgenti, e rendere così possibile la costruzione di un assetto sociale più giusto. Il suo atteggiamento era flessibile, perché invitava i suoi oppositori a collaborare nella ricerca di una giusta composizione delle vertenze.

Per realizzare la giustizia è necessario accettare la sofferenza legata all'adesione alla verità. Gandhi era convinto che non si dà impegno genuino in favore della verità, se non si è disposti a soffrire per essa. Calata nel contesto sociale, quest'idea significa che si deve essere disposti a soffrire per gli altri, nella lotta per assicurare l'oro giustizia e pace. I conflitti e le divergenze sociali non possono non tirarsi dietro della sofferenza. Tuttavia, la sofferenza ha il potere di risanare. Gandhi credeva che nessuno dei suoi avversari fosse così corrotto, da restare del tutto impervio al richiamo della giustizia sociale, specialmente quando la buona volontà di chi lancia tale richiamo e la sua disposizione a soffrire per la verità vengono comunicati in maniera efficace. La palese disposizione ad accettare di soffrire in sostegno d'una verità evidente e la forza interiore della resistenza non violenta concorrono insieme a creare una situazione in cui si fa tutto il possibile per convertire i propri avversari nella ricerca della giustizia sociale. Gandhi, tuttavia, riconosceva anche il mistero della malvagità e della

ignoranza, perché non c'è mai la certezza che i propri oppositori vorranno reagire favorevolmente, nemmeno davanti al più forte appello morale. Era un realista consumato, quando si trattava di riconoscere il mistero del fallimento; perché la tragedia umana consiste proprio nell'insuccesso, dell'intelligenza, della ragione, dell'amore, della bellezza e della bontà, incapaci di evocare una risposta adeguata. Questa tragedia si rispecchia nel fallimento di Gesù, la sapienza e l'amore di Dio incarnati, il quale non è riuscito a convertire Israele; si rispecchia nel fallimento dell'uomo che non riesce a chiamare Dio « Abba », in risposta allo Spirito d'amore; si rispecchia, ancora, nel fallimento dell'uomo che non riesce a trascendere se stesso in risposta a ciò che è vero, giusto, buono.

L'indisposizione a soffrire per il benessere sociale e morale degli altri mina la volontà di resistere in modo non violento. La speranza che i propri avversari si convertano, la volontà di renderli veramente felici, esige la pazienza di aspettare una loro risposta positiva senza ricorrere alla violenza. La pazienza, questa disponibilità a soffrire per la felicità altrui, è il criterio della nostra visione e del nostro grado di adesione alla verità e all'amore di Dio; è un indice della nostra comunione con Dio e col prossimo. È proprio mediante la pazienza di un'opera costruttiva, che il fomite della violenza può essere neutralizzato. L'impegno paziente nel lavoro sociale creativo costituisce una specie di terapia sociale basata sulla convinzione che la forza della verità e dell'amore, protese alla ricerca della giustizia sociale, sbaraglierà alla fine le forze che la contrastano.

Il modo con cui Gandhi ha affrontato il risana-

## FACCIA A FACCIA COL FALLIMENTO STORICO

mento dei mali sociali della comunità umana aveva una base profondamente religiosa e spirituale; l'interesse e l'impegno sociale, infatti, quando sono motivati da un genuino senso di compassione e dal desiderio di alleviare la sofferenza umana, rivelano l'amore di Dio per i poveri e per gli afflitti. Allo stesso tempo, Gandhi era troppo realista per attendersi la realizzazione dell'utopia, sia pure dal programma di riforma sociale più ispirato; perché la perfetta comunione con Dio e col prossimo avrà luogo solo dopo la morte. D'altro canto, però, la comunione con Dio, e col prossimo è possibile: la sua realizzazione comporta un processo risanatore degli individui e della società, radicato nella preghiera e nella sollecitudine amorosa per gli altri. La sofferenza, l'autodonazione, caratteristiche di quella che i cristiani chiamano legge della croce, nel sistema di Gandhi, il *Satyagraha*, guarisce i mali della società in maniera creativa. La sofferenza è un fattore essenziale per la redenzione dalle conseguenze del fallimento sociale, colpevole o non colpevole che sia, e può essere sostenuta da un'assoluta fiducia in Dio.

La legge del fallimento, secondo quanto scrive Oswald Spengler nel suo *Il tramonto dell'Occidente*, è comune a tutte le civiltà. Tutte, infatti, attraversano periodi paragonabili alla primavera, l'estate, l'autunno e l'inverno. Gli imperi e le culture invecchiano e, con l'età, finiscono per mostrarsi incapaci di sopravvivere a pericoli che nella loro giovinezza avrebbero di certo superato. Una delle tesi dell'opera di Arnold J. Toynbee *The study of History* è che il fallimento delle civiltà è legato a qualche cosa di più profondo della semplice debolezza dovuta all'età. Falliscono perché commettono qualche errore fatale nel confronto alle esigenze della storia. Ogni civiltà, prima o poi, vien meno e perisce; ogni civiltà, ad un certo punto, non riesce più ad adattarsi a qualche situazione storica. Il loro fallimento finale può derivare dalla superbia del potere, che le spinge ad espandersi oltre i limiti delle loro possibilità umane. Reinhold Niebuhr ritiene che il declino e la morte d'una civiltà affondino le loro radici nella libertà e nel peccato, e che gli errori che le risultano fatali non sono mai dovuti a semplice ignoranza<sup>1</sup>. Una civiltà che declina porta in sé la vana fantasia del peccato. La sua mor-

<sup>1</sup> R. Niebuhr, *The Diversity of Unity in History*, ristampato in H. Meyerhoff (a cura di), *The Philosophy of History in Our Time*, New York, 1956, p. 317.

te è prova della presenza del peccato nella storia.

Hans Meyerhoff afferma: « L'uomo sembra avere smarrito e la chiave razionale della propria storia e il dominio pratico su di essa, e questo duplice smarrimento ha contribuito al prevalente andazzo della nostra epoca, che riempie la storia di chiasso e di furia che non significano nulla »<sup>2</sup>. Lo stesso autore pensa che i razionalisti, avendo eliminato il concetto misterioso di provvidenza divina, hanno anche affermato la sovrantità della storia come un dominio razionale<sup>3</sup>. Ed affermando che il significato della storia dell'uomo va cercato in questo mondo e non fuori di esso, hanno reso tale dominio accessibile alla signoria umana; da qui, la presunta libertà dell'uomo di rifare la storia secondo la propria immagine. Il fallimento della fede secolare sulla possibilità che l'uomo sia padrone e artefice della propria storia ha lasciato, secondo il pensiero di Meyerhoff una traccia profonda nella cultura moderna in generale<sup>4</sup>.

Per Karl Popper, la storia della politica di potere non è altro che la cronaca del crimine internazionale e dell'assassinio in massa (non esclusi, egli aggiunge, alcuni tentativi di eliminarli)<sup>5</sup>. Questo tipo di storia, egli lamenta, è insegnato nelle scuole, ed alcuni dei maggiori criminali vengono esaltati come i suoi eroi. Una storia del genere riflette un culto idolatrico del potere e del successo. E, secondo Popper, una « storia » falsa, che alcuni cristiani osano vedere come la mano

<sup>2</sup> H. MEYERHOFF, *op. cit.*, p. 9.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>5</sup> K. POPPER, *Has History Any Meaning?* in H. MEYERHOFF, *op. cit.*, p. 305.

di Dio, mentre in realtà non rappresenta che un atteggiamento anti-cristiano<sup>6</sup>, perché il cristianesimo insegna che il successo terreno non è decisivo. Cristo ha sofferto sotto Ponzio Pilato, l'uomo di successo che rappresentava la potenza storica del tempo; eppure Pilato è stato una figura secondaria, il suo ruolo è stato solo quello di indicare il momento in cui il fatto veramente importante ha avuto luogo. L'evento importante è stato la sofferenza e la morte di Gesù, dell'uomo, cioè, che non conquistò, non trionfò e non godè successo in termini di potere storico-politico. Visto così, il culto del successo storico, delle potenze storiche, i vincitori, appare incompatibile con lo spirito di una religione che adora, quale Salvatore del genere umano, un uomo che è soggiacuto alla sofferenza, all'ignominia e all'esecuzione pubblica.

I cristiani rischiano di mostrarsi infedeli allo spirito della loro fede, quando cercano di scorgere nella storia così come la si codifica, nella storia del potere e del successo, la manifestazione della preferenza e dell'approvazione di Dio. I primi cristiani credevano che il potere dovesse trovare giustificazione nella coscienza e non viceversa. Lo spirito della Chiesa, come quello del suo fondatore, raggiunge l'apice del successo nei propri martiri e nei propri membri perseguitati, che soffrono per amore della giustizia e della pace, in nome del suo Signore. Lo spirito della Chiesa e del suo Signore si rivela e si comunica con potenza attraverso la sofferenza storica e la morte: « Il sangue dei martiri è seme di cristiani ». Questo è vero al punto che è lecito domandarsi se sia mai possibile comunicare efficacemente lo

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 307.

Spirito di Cristo senza sofferenza, se sia possibile accettare e seguire la verità di Cristo senza dover patire una qualche forma di rifiuto da parte della società.

### *Storia e apocalisse*

« Apocalisse » è una parola greca che significa « rivelazione », « svelare ». Un libro apocalittico asserisce di rivelare cose che normalmente sono occulte e di svelare il futuro. La parola è applicata ad un particolare tipo di scritti giudaici prodotti tra il 200 a. C. e il 100 d. C. Il termine apocalittico si riferisce a un genere di letteratura e ad un tipo di pensiero religioso, che tale genere letterario di solito incarna.

La letteratura apocalittica vera e propria comincia col Libro di Daniele. Tendenze apocalittiche, però, si possono rintracciare anche negli scritti profetici (es.: G1 2; Is 65; Am 5,16-20; Zc 12-14; Ez 38-39). Importanti scritti apocalittici del giudaismo, al di fuori dell'Antico Testamento, sono il Libro di Enoch, il Libro dei Segreti di Enoch, l'Apocalisse di Baruc, il Quarto libro di Esdra, l'Ascensione di Mosè, il Libro dei Giubilei, l'Ascensione d'Isaia e il Testamento dei Dodici Patriarchi. Le due apocalissi cristiane più importanti sono l'Apocalisse (canonica) e l'Apocalisse di Pietro (non canonica).

Gli scrittori apocalittici hanno da comunicare un importante messaggio di fedeltà a Dio, proprio nel corso di quei periodi in cui la storia pare maggiormente sfidare lo Spirito del suo Signore. Scrivono per il popolo di Dio quando questo sembra tenere meno il passo con i valori

del tempo; quando questo popolo fa l'esperienza del rifiuto sociale, della persecuzione e di un profondo senso di fallimento; quando il popolo di Dio tocca dolorosamente con mano l'insuccesso degli sviluppi storici nel porre in essere il regno di Dio.

La posizione fondamentale che il pensiero apocalittico assume nei confronti della storia, appare legata alla concezione dell'unità della storia terrena, già presente nel quadro dei regni di Daniele (Dn 2,31ss) e nella visione delle quattro bestie (Dn 7,2ss). I regni del mondo hanno una loro origine, un loro carattere e destino, e ciò che in essi si svolge è stato determinato fin dall'inizio. Il movimento della storia terrena, rappresentato così vividamente in questi quadri simbolici, segna una progressiva crescita del male. È una visione della storia tra le più pessimistiche, nel suo fondamentale assunto che la storia umana debba giungere ad una meta negativa: il colmo dell'emptietà (Dn 8,23). La storia del mondo conduce ad un « abisso », ad una grande distruzione (Enoch 83,7). Questo male crescente, anche se si manifesta in modi diversi, evidentemente giace nella natura dell'uomo e nei regni da lui fondati? È vero che la letteratura apocalittica abbandona la visione di una storia della salvezza legata alla precedente interpretazione profetica della storia; gli scrittori apocalittici, tuttavia, sono confortati dal fatto che la storia è completamente soggetta al controllo di Dio. Essi erano particolarmente interessati ad indagare l'ordinamento divino del corso della storia; ammettevano una rigida predeterminazione di es-

<sup>7</sup> G. von Rad, *The Message of the Prophets*, vers. ingl., Stalker, Londra, 1968, p. 273.

sa ed erano convinti che non accade mai nulla di nuovo: « Il Santo stabilisce i giorni di ogni cosa » (Enoch 92,2)<sup>8</sup>.

Gli scrittori apocalittici erano convinti che la fine fosse vicina, entro i loro stessi giorni, e indicavano il corso degli eventi che, secondo loro, dovevano condurre allo scioglimento finale dei nodi della storia e i segni premonitori della fine. Non pensavano che questo momento culminante sarebbe scaturito dalla storia ad opera di una sua evoluzione naturale; credevano, piuttosto, che un simile fatto potesse accadere solo per mezzo d'un intervento diretto di Dio nella storia. L'espressione delle credenze degli apocalittici era contraddistinta da precise caratteristiche.

### *Confitto e determinismo*

La visione della storia propria al pensiero apocalittico è caratterizzata dal confitto e dalla lotta. Lo scrittore apocalittico, ancor più dei profeti classici, guarda alla storia come ad un campo di battaglia, dove Dio, i suoi angeli e il suo popolo sono impegnati nella lotta contro tutte le forze demoniache, di cui i peccatori e le nazioni pagane sono gli strumenti terreni. Da questo dualismo spirituale emergono due mondi: quello presente, posto sotto il dominio del male e votato all'ira di Dio e alla catastrofe finale, e il mondo avvenire, nel quale un nuovo universo si riunirà alle realtà celesti e i giusti avranno la ricompensa delle loro sofferenze. In tal modo, lo scrittore apocalittico risolve il problema della ri-

numerazione individuale trasponendolo su un nuovo piano (Dn 12,1-3).

Determinismo e periodizzazione caratterizzano la teologia apocalittica della storia. Le vicissitudini storiche si succedono come realizzazione d'un piano divino segnato sulle « tavole del cielo ». Per quanto l'esistenza del giudizio divino implichi chiaramente che gli uomini sono liberi, la loro libertà si esercita entro i limiti assegnati da Dio. L'idea di storia che pertanto ne deriva, assomiglia piuttosto ad un processo meccanico, tale da garantire la certezza della sua consumazione. La visione apocalittica tende a stabilire un quadro preciso dei tempi per la realizzazione dell'intento divino. Dopo aver affermato l'approssimarsi della vittoria di Dio sul male, lo scrittore apocalittico tende a farla schiava del calendario (cfr Dn 8,13-14).

Lo scrittore apocalittico dispiega agli occhi del lettore un panorama della storia, nel quale il corso del mondo è determinato, in anticipo fin nei minimi particolari secondo un piano fisso e gravido di significato. Certo dello sbocco finale della storia, egli deduce dalle vicende del passato le leggi che determineranno il corso del futuro. Calcola l'inizio della fine, che sarà preparata da una serie di catastrofi terrestri e cosmiche, e finalmente risolverà il confitto tra la volontà di Dio e la realtà presente, tra la bontà divina e la empietà umana. Il momento culminante della storia è percepito psicologicamente come imminente. Non appena la storia avrà raggiunto la cresta degli eventi contemporanei agli scrittori apocalittici, il giudizio divino e la salvezza dei giusti seguiranno senz'indugio (Dn 7,23-27).

Poiché il tempo della fine è fissato, l'epoca presente viene spesso concepita come divisa in de-

<sup>8</sup> *Ivi.*

terminati periodi. I sogni-visione di Enoch dividono il tempo dalla cattività alla fine in settanta periodi, durante ciascuno dei quali Israele è affidato alla cura d'un pastore (Enoch 89,72; 90, 1.5). La fine potrà giungere dopo che i settanta periodi saranno trascorsi. In genere, gli scrittori apocalittici partono dal presupposto che i periodi di stabiliti siano in gran parte trascorsi e, quindi, che la fine sia ormai vicina. Il regno non viene ancora, per quanto i giusti lo meritino, perché certi periodi prestabiliti devono fare il loro corso.

Il corso di quest'era è predeterminato e deve procedere fino al suo compimento. Dio stesso attende che il tempo da lui decretato sia trascorso (4Esd 4,36-37). Tutta la storia del mondo è già stata annotata nei libri celesti (Enoch 81,1.3; 103, 1.2). Anche se gli apocalittici guardano retrospettivamente a lunghi periodi di tempo e sono portati a suddividerli in epoche, ciascuna contrassegnata da un suo spirito e da un suo carattere, essi non sono molto interessati alla situazione singola e al suo esito immediato.

La letteratura apocalittica si configura come una "rivelazione". Siffatta rivelazione, quasi sempre, ha a che fare con lo sviluppo della storia, che culmina con la fine di questo mondo e addita i misteri del futuro. Solo Dio può farli conoscere mediante il suo Spirito e la sua sapienza (Dn 2,19.29) o ad opera di qualche angelo che parla a suo nome.

L'apocalittica rivela i misteri di Dio, dei cieli dove egli risiede, degli angeli che lo circondano e dei demoni che lo avversano. Rivela i misteri delle origini del mondo e della Sapienza che governa il creato. Rivela i misteri del piano di Dio, che regola il corso della storia, come pure i misteri del destino di ogni persona. In termini di

tali misteri rivelati gli scrittori apocalittici forniscono una base per lo sviluppo del misticismo (Ascensione d'Isaia 8; 11; Apocalisse di Abramo 15.20), per l'angelologia e la demonologia (Enoch etiopico 1.6; Ap 12) e per le descrizioni cosmologiche della terra e dell'inferno (Enoch etiopico 17-19).

Per mezzo di sogni, visioni o visite nei cieli con guide angeliche, il veggente apprende la soluzione del problema del male e l'avvento del regno di Dio; scopre i segreti del mondo nascosto, la ragione della sofferenza che il giusto subisce sulla terra e come e quando il regno di Dio verrà. Gli scrittori apocalittici scrivono qualificandosi come soggetti di visioni che abbracciano il regno cosmico di Dio e la sua battaglia escatologica per instaurarlo. Angeli fungono da mediatori, non solo della rivelazione, ma soprattutto della sua spiegazione. Quasi ogni elemento della terra acquista un valore simbolico — parti del corpo umano, animali, colori, vesti e numeri, — perché Dio si serve di ogni cosa per il trionfo del suo mondo. L'espressione letteraria della rivelazione è un tessuto di simbolismi tratti liberamente dalle antiche scritture e letterature orientali e da tradizioni mitologiche, cosmologiche e antropologiche, che spesso ne condizionano il significato.

Il genere apocalittico pretende di essere una rivelazione del futuro che giunge fino al tempo del lettore, una rivelazione concessa all'antico protagonista e tenuta segreta fino al presente. Il *medium* della rivelazione è la visione, i cieli aperti, i messaggi degli angeli. Il futuro è rivelato in simbolismi complicati, che non sempre vengono interpretati nelle apocalissi, ma che possono venir spiegati se si conosce abbastanza la storia



contemporanea ai loro autori. In ogni caso, la teologia apocalittica tratta del corso e della meta della storia come entità rivelate.

La teologia apocalittica della storia è caratterizzata dall'uso di pseudonimi. Lo scrittore attribuisce la propria opera a qualcuno degli antichi eroi: Enoch, Noè, Abramo, i dodici patriarchi, Mosè, Elia, Daniele, Baruc ed Esdra. Il portavoce convenzionale scelto dallo scrittore apocalittico è presentato sempre nelle vesti del profeta tipico, al quale Dio ha dato un messaggio da comunicare agli uomini. Facendo parlare al suo posto un antico veggente, lo scrittore apocalittico si colloca in un passato lontano, guadagnando così un punto d'osservazione vantaggioso, dal quale abbracciare con uno sguardo considerevoli periodi di storia (es.: Dn 7-8; 10-11). La forma letteraria è quella di una visione concessa secoli prima ad un grande personaggio; in tal modo lo scrittore in realtà descriveva la storia contemporanea.

Una lunga elencazione di catastrofi, di afflizioni predette, precedenti la fine dell'era presente, sono un'altra delle caratteristiche proprie agli scritti apocalittici. Un catalogo di sventure stereotipe preannunzianti disastri e turbamenti cosmici appare nella Assunzione di Mosè, nell'Apocalisse di Abramo e nell'Apocalisse canonica. Questi annunci di sciagura possono trovarsi anche in libri profetici come quello di Gioele (3, 14ss). Daniele si limita ad affermare che prima della fine ci sarà un periodo di tribolazioni quale non si era mai verificato prima (Dn 12,1). Questa affermazione potrebbe essere stata alla base delle predizioni stereotipate delle apocalissi successive. Un catalogo embrionale presente in Isaia 24,18-20 potrebbe a sua volta aver suggerito la compilazione delle liste posteriori. L'inter-relazio-

ne fra turbamenti terrestri e cosmici si commette a un modo di pensare astrale, secondo il quale le stelle hanno predeterminedo in partenza ciò che deve accadere sulla terra. Geremia aveva posto l'accento sull'impatto cosmico dei peccati d'Israele. Nell'apocalisse di Baruc (2Bar 27,1ss) si trovano dodici varietà di disastri che caratterizzano i dodici periodi precedenti l'aurora dell'era messianica.

Il carattere esoterico degli scritti apocalittici è dovuto, senza dubbio a più ragioni. Poteva essere pericoloso diffondere il loro contenuto in particolari periodi e necessario limitare la comprensione del loro significato ad un numero circoscritto di iniziati. Il loro messaggio è presentato come qualcosa da sottrarre alla conoscenza del grande pubblico e da trasmettere segretamente. Enoch, per esempio, dichiara che la sua rivelazione non è per la generazione cui egli appartiene, ma destinata ad una lontana generazione del futuro (1Enoch 1,2), e nell'apocalisse di Esdra il veggente è invitato a scrivere la sua visione e a riportla in un luogo segreto (2Esd 12,37). La rivelazione segreta non può essere rivelata prima del tempo stabilito, prima dell'epoca cui appartiene il vero autore. Col declino della profetia, era sorta la tendenza a scrutare gli antichi testi ispirati, per trovare in essi la risposta alle difficoltà del presente e ai misteri del futuro.

#### *Dichiarazione di fede e di speranza*

La teologia apocalittica della storia è emersa quando la persecuzione contro i credenti aveva creato il bisogno di reinterpretare la storia in

modo da conciliare insieme il dominio di Dio sulla medesima, la bontà divina e le promesse dei profeti con l'apparente trionfo degli empi senza dio dell'era presente. Questa visione unificata, teocentrica della storia ha colto quel dualismo che fa da substrato alle ambiguità della situazione storica dell'uomo; nonostante la fede nella supremazia di Dio sulla storia, essa riconosceva l'egemonia delle potenze del male e l'apparente impotenza dei credenti a contrastarla.

Nel conflitto storico in corso tra le forze del bene e del male, la teologia apocalittica della storia incita i credenti alla sopportazione, alla pazienza, alla lealtà e alla speranza, basate sulla rivelazione divina dell'esto finale della storia. Il corso della storia giungerà presto al suo termine, e questo consisterà nella manifestazione suprema e trionfante di Dio medesimo. Questa teologia della storia guarda in avanti, alla fine del mondo, che sarà preceduta da un periodo di sofferenza senza precedenti e dalla dominazione del male sotto forma di estese calamità e di tutta la sofferenza che la tirannia umana può recare; tuttavia, crede che quello stesso amore che lo ha creato, pure salverà il popolo di Dio.

L'importanza assunta dalla teologia apocalittica della storia si riflette nella divisione, generalmente accettata, della teologia cattolica della storia in due grandi atteggiamenti: l'incarnazionismo e l'escatologismo. Sarebbe troppo semplicistico definire il primo come ottimistico e il secondo come pessimistico. Entrambi accettano la totalità della rivelazione cristiana, senza ignorare, sopprimere o respingere nessuna parte di essa. Gli escatologisti, tuttavia, sono gli eredi della tradizione apocalittica per il rilievo particolare che danno alla essenziale transitorietà di questa

fase in cui noi viviamo. Il regno di Dio, nella sua perfezione finale, non è anticipato dalla graduale signoria di Cristo sull'era presente, ma dal suo glorioso ritorno. Gli escatologisti pongono l'accento sulla legge della croce che precede la parusia. Offrono ai teologi della storia un senso vitale di fede, che va oltre e contro la storia.

La teologia della storia di Romano Guardini non propone né una fede nell'uomo né una fede nella storia, ma la fede in Dio solo e nella sua provvidenza. H. M. Féret scorge la presenza di una teologia della storia nell'Apocalisse di Giovanni<sup>9</sup>. Egli ritiene che il desiderio proteso alla consumazione del regno di Dio sproni Giovanni ad un impegno totale nel mondo, imponendogli di testimoniare in seno alla Chiesa il glorioso ritorno dell'Agnello.

La teologia cristiana della storia mantiene il dovuto equilibrio tra l'affermazione della sovranità di Dio sul mondo e della legge della croce nella fedeltà sofferente (tradizione apocalittica) da una parte, e l'affermazione dell'umanità di Cristo e della necessità di essere attivamente coinvolti nel contributo da dare al benessere umano (tradizione incarnazionista) dall'altra. La prima sottolinea l'azione divina nei confronti della salvezza; la seconda dà risalto all'importanza della risposta umana.

Il pensiero apocalittico ha la sua maggiore incidenza in tempi di difficoltà e di perplessità, soprattutto tra i poveri e gli oppressi; la sua attrazione è dovuta in larga misura al modo lineare con cui spiega l'esistenza del male e alla soluzione

<sup>9</sup> H. M. FÉRET, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Edizioni Paoline, Roma (vers. ingl., Newman, Westminster, 1958, p. 107).

ne straordinariamente drammatica che dà di tale problema. Essa agisce da correttivo alla superbia umana, che tende a credere che l'uomo possa raggiungere la propria salvezza e porre rimedio ai mali del mondo senza bisogno di aiuti esterni. La teologia apocalittica della storia affronta il problema del male in una visione che cozza contro la credenza che l'uomo possa realizzare l'utopia per se stesso dandosi anima e corpo alla teoria sociale, politica o economica giusta.

Nelle apocalissi sono contenuti profondi principi spirituali validi per ogni generazione. I racconti di Daniele, per esempio, si rivolgono all'epoca in cui furono composti come pure ad ogni altra epoca. Come le visioni dell'Apocalisse di S. Giovanni, essi meritano che si presti attenzione non solo ai dettagli della forma, ma anche ai grandi principi spirituali che suppongono ad ogni passo. Sono spiritualmente veri. Da questo punto di vista, tali racconti costituiscono ciò che ha perenne attinenza con la teologia apocalittica della storia. Una verità costante in tale teologia è che ogni epoca è l'ultima per coloro che vivono e muoiono in essa; perciò per loro la fine della storia è imminente.

La letteratura apocalittica è figlia della profezia. Nonostante le evidenti differenze di forma tra profeti e scrittori apocalittici, gli uni e gli altri parlano alla propria generazione, perché si sentono divinamente costretti a farlo. Gli uni e gli altri hanno un messaggio spirituale e morale da trasmettere alla loro epoca e a quelle successive; gli uni e gli altri partecipano alla medesima sensazione di imminenza dell'intervento divino nelle cose di questo mondo; gli uni e gli altri riconoscono in Jahvé il Signore della storia e non hanno dubbi su quale sia la meta finale

di quest'ultima; gli uni e gli altri, ancora, credono che non ci sia cosa più importante che essere leali con Dio. La forma e il contenuto del loro messaggio ha subito, di epoca in epoca, una serie di modifiche, a seconda delle circostanze e delle condizioni del tempo. L'autore del Libro di Daniele ha rivolto il suo messaggio a gente immersa nella sofferenza, profondamente fedele allo spirito del giudaismo che aveva appreso la lezione dei profeti; i grandi profeti del pre-esilio, al contrario, si indirizzavano in genere a gente che essi condannavano perché infedele.

Profeti e scrittori apocalittici hanno in comune una teologia della storia. La letteratura apocalittica dà un ulteriore sviluppo all'interpretazione profetica della storia. Ma, mentre i profeti fanno forza sugli agenti umani guidati dalla provvidenza divina, gli apocalittici pongono l'accento sull'atto finale ed imminente della liberazione divina. Dove i profeti invitano all'azione, gli apocalittici invitano alla sopportazione paziente. Il loro apporto combinato ha influenzato profondamente la teologia della storia. H. Wheeler Robinson afferma che negli scritti apocalittici diventa esplicita l'unità della storia che prima era solo presupposta e sottintesa. La trama intricata della storia umana si risolve in uno schema chiaro, e tutto ciò che sembrava una sfida al piano divino si rivela come parte di esso, nel senso che serve ad accrescere la gloria della manifestazione finale. Nel Libro di Daniele, per esempio, la realizzazione dell'intento divino è presentata in una serie di fasi storiche, diverse nel modo con cui vengono illustrate, ma pur sempre culminanti nella vittoria di Dio.

L'idea chiara dell'unità della storia, secondo

Robinson, è una concezione nuova, che non si trova altrove nella letteratura antica:

Dai profeti la concezione è passata agli scrittori apocalittici e da questi, adottata dalla fede cristiana, è passata alla nostra civiltà occidentale. Qui è stata applicata in molti modi e a molti fini, nei quali non c'è nessun intento o presupposto manifestamente religioso, come nelle teorie economiche o politiche della storia. Tuttavia l'idea di tale unità non è nata in nessun altro posto, ma solo nella teocentricità dell'insegnamento profetico, e forse solo in essa potrà trovare una piena giustificazione<sup>19</sup>.

#### *Unità e dualismo della storia*

La teologia apocalittica della storia inguarda tutti gli eventi — umani, cosmologici e spirituali — come una sola unità. Essa rende esplicito quanto l'interpretazione profetica della storia conteneva solo in maniera implicita. Per esempio, la rivelazione illustrata dalla dottrina profetica del Giorno di Jahvé, mostra come Dio sia vittorioso all'interno dell'ordine mondano nel contesto della storia umana, mentre la letteratura apocalittica più recente allarga il suo campo e sviluppa un ordine sopra-mondano.

Gli scritti apocalittici offrono anche la formula della risurrezione alla nascente fede in qualcosa al di là della morte. Gli scrittori apocalittici riconoscono che tutte le altre rivelazioni dell'a-

<sup>19</sup> H. WHEELER ROBINSON, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford, 1946, p. 135.

zione di Dio nelle cose umane acquisteranno un valore secondario di fronte alla rivelazione finale. È dal suo termine che scaturisce tutto il significato dell'intero processo storico, e Dio solo è in grado di rivelare tale significato.

Per quanto l'aspetto cosmico occupi un posto importante nella teologia apocalittica della fine del mondo, non ne è tuttavia il fattore determinante. L'idea della fine del mondo, rapportata a quella della venuta di Dio, è sempre secondaria; e Dio non viene perché il mondo sta per finire, ma è la sua venuta che, tra le altre cose, determina anche la fine del mondo. Essendo lui il Dio che crea la vita, l'ultima parola non potrebbe mai essere l'aspetto catastrofico della fine del mondo. Predomina la nozione di una nuova creazione e quella di restaurazione. Non esiste alcuna radicale soluzione di continuità tra la storia e la fine, perché il Dio che rivelerà se stesso in una grandiosa teofania alla fine dei tempi, si è già manifestato e non cessa di manifestarsi nel corso della storia, e tutti gli eventi storici sono già carichi d'un significato eterno. La fedeltà a Dio nella storia avrà la sua ricompensa nell'ultimo giorno.

La teologia apocalittica della storia provvede una spiegazione dell'apparente frustrazione delle promesse profetiche, l'indugiare del regno di Dio e l'egemonia del male nella storia, che contrastano con la fedele osservanza della legge da parte del giusto.

La teologia apocalittica della storia è caratterizzata dal dualismo. C'è un dualismo etico, che contrappone bene e male, vita e morte. C'è anche un dualismo cosmologico, di due forze contrapposte nello stesso universo: bene e male, luce e tenebra, in lotta tra di loro. Dio è il principio del bene cosmico, Satana è l'oppositore di Dio e

l'oppressore dell'uomo. Il cosmo intero e i suoi abitanti sono coinvolti nella lotta tra le potenze del bene e quelle del male. Dio possiede il controllo di tutto il cosmo; Satana gli è inferiore in potenza. Entrambi hanno il loro seguito di angeli e di uomini.

Un *dualismo storico* contrappone « questa era » a « l'era ventura », il tempo presente, di male, di sofferenza e di morte, ad un tempo futuro, di rettitudine, felicità e vita. Sono in contrasto due ère distinte e separate, che si estendono nel tempo e al di là del tempo. La seconda era non scaturisce dalla prima; è una nuova creazione. È ben poco avvertita la sensazione di uno sviluppo graduale, e ancor meno lo è quella di una imminente evoluzione verso cose migliori, come quella che ha rivendicato un posto così alto nel pensiero moderno. L'enfasi posta dagli scritti apocalittici sull'intervento divino lascia ben poco spazio allo sforzo dell'uomo nella presente situazione storica.

L'era presente è malvagia, perché soggiace alla presenza di Satana e dei suoi demoni; l'era futura è felice, perché posta sotto la completa dominazione di Dio. L'era presente della storia è transitoria; la futura è eterna. La teologia apocalittica della storia contiene in sé l'idea che solo la bontà è eterna, perché Dio è buono e lui solo esiste dall'eternità. Il suo termine logico di cor-relazione, il male, è venuto all'esistenza nel primo essere malvagio che si è opposto al valore di Dio, e continua nelle persone malvage per tutto il tempo che queste continueranno ad esistere. Nulla di ciò che nasce dall'uomo è eterno. I suoi imperi sorgono e sembrano indistruttibili, solo per crollare e farne sorgere altri. L'uomo può lasciare briglia sciolta al proprio spirito perché

batta ora questa ora quella direzione, nell'intento di imporre una determinata fisionomia sulla propria epoca, ma questa farà il suo corso e lascerà il posto ad un'altra.

Il dualismo tra due ère spesso è accompagnato da un dualismo tra due terre. La terra presente finirà e sarà sostituita da una terra incorrotta, appena creata, o dalla discesa della città celeste. La scomparsa della terra di prima e il sorgere di una nuova sono segni dell'inizio del regno di Dio.

### *Il Signore della storia*

Il controllo divino sulla storia è l'idea portante della teologia apocalittica della storia. Dio non è uno spettatore indifferente delle cose umane. Gli scrittori apocalittici credono che il sorgere e il crollo degli imperi non sia una futilità senza scopo e senza fine. Al di sopra di tutte queste vicende c'è Dio, che tutto dirige. Gli scrittori apocalittici credono che Dio ha uno scopo da raggiungere per il mondo da lui creato e che la sua potenza è pari alla grandiosità dell'impresa. Credono all'iniziativa di Dio per il raggiungimento dello scopo finale della storia. È una visione fondamentale, questa, per la teologia cristiana della storia, in quanto la dottrina dell'incarnazione proclama che Dio è intervenuto nella storia umana, nella persona di Gesù Cristo, per realizzare il suo grande e grazioso obiettivo.

Mentre i profeti credevano all'iniziativa divina e nel dominio divino lungo tutta la storia, gli apocalittici tendono a riservare tali cose per il grande atto finale della storia; pongono tale at-

to, in tutta la sua unicità, in netto rilievo sullo sfondo dell'intera storia che lo ha preceduto. Essi non ripudiano mai l'insegnamento dei profeti; per conseguenza non negherebbero mai la presenza della mano divina in tutta la storia. Preferiscono considerare l'intero corso della storia umana solo dal lato umano, come la registrazione dell'ingordigia, dell'oppressione, della crudeltà umana, fino a che non si giunga allo sbocco finale della storia, inteso solamente ed unicamente come l'atto di Dio.

Se Dio è in tutta la storia, vi sono però momenti di essa in cui egli è presente in modo speciale o unico. Così gli apocalittici attendono l'ur-nica iniziativa divina alla fine della storia, quando Dio non vorrà più usare la libertà umana come mezzo per raggiungere i propri fini, in un atto che, dal punto di vista umano, potrebbe essere inteso come atto dell'uomo; egli agirà invece come già nell'atto della creazione, di persona, in modo esclusivamente divino. Non ci sarà alcun lato umano in quell'atto, perché non sarà l'atto d'un uomo. Ponendo l'accento sulla presenza della mano divina nella storia, gli scrittori apocalittici avrebbero oscurato l'unicità dell'atto divino che attendevano. La teologia apocalittica della storia è eminentemente escatologica. Il suo centro d'interesse è la fine della storia.

L'apporto principale del pensiero apocalittico alla rivelazione di Dio nella storia è dato dall'ampiezza e dall'enfasi attribuita al governo regale di Dio, quale meta e consumazione della storia. Lo scrittore apocalittico non può mai lasciare che la storia trascorra senza significato, né può prendere in considerazione il trionfo definitivo del male. Tutta la storia giace sotto la sovranità di Dio. Il suo volere sarà fatto sulla terra, per quan-

to buia possa sembrare la situazione presente. Questa convinzione costituisce la forza del pensiero apocalittico. Essa dà allo scrittore apocalittico la possibilità di sostenere la fede dei suoi correligionari perseguitati, offrendo loro una nuova prospettiva nella quale le promesse dei Libri Sacri continuano ad essere degne di fede.

La teologia apocalittica della storia è una risposta al problema del male. La speranza profetica in una trasformazione morale e fisica dell'ordine presente, ad opera dell'intervento divino nella storia, non è stata realizzata. Il ritorno degli Ebrei in Israele da Babilonia e la loro fedeltà alla legge (Neem 8-10), che era stata causa di grande sofferenza e persecuzione (2Mc 5-7), non aveva prodotto il regno di Dio. La storia sembra talmente dominata dal male da non potersi più considerare come lo scenario del regno di Dio.

Il regime esercitato da nazioni empie e senzadio al posto di Dio stesso sul popolo eletto, confonde il pensatore apocalittico devoto: « Se il mondo è stato creato per noi, perché non possiamo il nostro mondo in eredità? » (4Esd 6,59). La storia è maledetta. Non c'è, visibile, alcuna spiegazione profetica per i mali dell'epoca presente. L'egemonia dei senzadio esige una nuova interpretazione della storia, e la teologia apocalittica fornisce la risposta.

Il problema del male, inspiegabilmente e immeritatamente presente nella loro esperienza storica, ha condotto gli scrittori apocalittici ad estendere e ad acuire il contrasto tra il mondo dell'uomo e il mondo di Dio, tra l'era empia del presente della storia e della natura e la futura epoca redenta del regno di Dio. Nonostante la sovranità di Dio sul mondo della storia e della natura, queste ultime giacciono entrambe sotto

la maledizione del peccato e il fardello del male. Gli Ebrei, continuando a vivere, soggetti alla dominazione degli empi senzadio, si convinsero che la fiducia nelle risorse umane era inutile per sconfggere il male dell'era presente. Inermi di fronte al male, addivennero alla conclusione che il regno di Dio sarebbe stato instaurato solo attraverso l'ingresso dirompente di Dio nella storia, il quale avrebbe rovesciato l'epoca presente e bandito i senzadio. La teologia apocalittica della storia afferma che Dio solo può porre fine ai mali della storia; senza il suo intervento definitivo, essi sarebbero interminabili. Il male è male, e da solo non può partorire altro che male.

Il cammino della storia, di generazione in generazione, non ha fornito allo scrittore apocalittico nessun segno che lo inducesse a ritenere che il tempo da solo avrebbe migliorato le cose. Egli non crede che il male e la sofferenza, che affliggono il genere umano e la storia, sarebbero alla fine svanti ad opera di un'evoluzione morale e spirituale progressive. D'altro canto, lo scrittore apocalittico non pensa che il male non possa cedere il posto al bene. Il male, tutto sommato, ha un carattere transitorio; Dio lo spazzerà via e stabilirà il bene. Dio e non le risorse umane, l'osservanza della legge, la forza militare e il progresso storico, alla fine vincerà il male per sempre. Egli solo è il fondamento della speranza dell'uomo, secondo cui il bene trionferà sul male dell'era presente. La storia in se stessa non offre siffatta speranza.

La visione apocalittica della storia è una teologia della speranza. Essa dà espressione alla fiducia d'Israele nell'attività futura del suo Dio. Avendo disperato delle proprie risorse umane, gli Israeliti vengono chiamati a raccolta dagli scrit-

tori apocalittici, perché sperino nel loro Dio, che non ha bisogno di alcun armamentario per abbattere le potenze presuntuose ed arroganti di questo mondo ed introdurre il suo regno divino ed eterno. Israele non aveva più bisogno di sentirsi inchinato a combattere le battaglie del Signore. Nella speranza e nella pazienza avrebbe atteso che il Signore decidesse che il tempo era giunto. Essi avrebbero testimoniato lo sconvolgimento venturo del cielo e della terra e, dopo il grande giudizio, avrebbero occupato con gioia il posto che li attendeva nel regno di Dio.

La debolezza e la soggezione delle comunità post-estliche influisce sulla forma assunta dalla speranza d'Israele. Relativamente pochi di numero, purificati dal dolore e impoveriti, gli Ebrei del ritorno pongono mano al rinnovamento religioso e si sentono paghi di servire il Signore, lasciando a lui il compito dell'ulteriore restaurazione che ancora deve avvenire. La seconda metà del Libro di Daniele, la maggiore delle apocalissi giudaiche, raffigura il conflitto esistente tra i cosiddetti ellenizzatori e i custodi della tradizione religiosa come un riflesso nella politica terrena della lotta cosmica tra le forze del bene e del male.

Non c'è nessun richiamo all'azione militare, anche se proprio in quel lasso di tempo Giuda Maccabeo aveva dato vita alla guerriglia. Lo scrittore apocalittico è una specie di pacifista, che non ha altra raccomandazione da fare se non quella di essere assolutamente fedeli alla legge di Dio e, possibilmente, al martirio. Mantenersi fedele è l'unico dovere del fedele. Appartiene a Dio, nel tempo per lui favorevole, il compito di vendicare i suoi santi, soggiogare i loro oppressori e inaugurare il suo regno, che durerà per

sempre. Il trascendentalismo del Libro di Daniele è intriso di una speranza gioiosa nell'atto finale di salvezza, visto così da vicino, a portata di mano. In breve tempo i martiri di Israele sarebbero stati risuscitati gloriosamente per prendere parte al trionfo di Dio insieme con i loro compagni superstiti.

La teologia apocalittica della storia esprime la fiducia che il meglio deve ancora avvenire, e questo meglio supererà ogni immaginazione umana. Dio è fedele a coloro che ripongono in lui la loro fiducia. Per questo non li lascerà perire. Il pessimismo degli scrittori apocalittici sul mondo che vive senza Dio, resta attenuato dalla fede vivida e dalla speranza che tutte le cose collaborano insieme per il bene di quanti amano Dio. Nel crogiuolo della sofferenza essi continuano a sperare nel Dio vivente e in un futuro di gloria. Se il mondo attuale sembra disperatamente iniquo, la speranza degli scrittori apocalittici in Dio li convince che una situazione del genere non è destinata a durare per sempre.

La speranza apocalittica non si aspetta che il regno di Dio sia un prodotto delle forze storiche; la sua sorgente è al di sopra della storia. Il Dio che manifesterà se stesso nella possente teofania della storia ha già manifestato se stesso nel corso della medesima. La storia non produrrà il regno; no, nemmeno la storia come strumento dell'attività divina. Solo la visione diretta di Dio può condurre l'intento divino alla sua consumazione e instaurare il regno. Il Giorno del Signore esprime la speranza d'Israele protesa tutta allo spettacolo inserimento divino nella storia. È la situazione finale, perché qualsiasi forma di esistenza risulti da essa è finale, portando l'intento

redentore di Dio alla sua definitiva consumazione.

Gli scrittori apocalittici guardano al futuro. Anche i loro riferimenti alla storia antica e contemporanea invitano il lettore a guardare agli avvenimenti futuri rivelati da Dio al veggente, o presentati come tali, e riguardanti la fine dell'era presente, la punizione dell'empio, il giudizio del genere umano e il definitivo trionfo di Dio. La teologia apocalittica della storia si sviluppa in termini di ciò che lo scrittore spera per il futuro. I suoi riferimenti alla storia si articolano attorno alla direzione di marcia del glorioso futuro d'Israele, che è invito ai fedeli perché sperino nell'imminente giudizio e nell'avvento della felicità senza fine. Persino gli eventi storici più disastrosi inducono a guardare in avanti, perché Dio continua pur sempre a dominare la storia quale fondamento della speranza d'Israele.

L'atteggiamento apocalittico non è evasione in un altro mondo. Esso applica le grandi affermazioni della fede profetica ad un'epoca oscura di persecuzione. Il regime persecutore è solo troppo reale. Sembra trionfare, ma non potrà mai avere l'ultima parola. Alla fine gli intenti di Dio e il suo popolo fedele saranno vendicati. Il dominio verrà tolto dalle mani del persecutore e dato al fedele (Dn 7,27).

#### *L'esito della storia*

Il regno di Dio è il punto d'arrivo della storia degli scrittori apocalittici. A volte è pensato come un regno qui, sulla terra; altre volte è inteso come una nuova terra, trasformata in modo che



possa accoglierlo; altre volte ancora è visto come il paradiso. Certe volte il regno di Dio è concepito come un regno amministrato dai santi o come un grande leader personale che incarna in sé lo spirito del regno, indipendentemente dai titoli che lo distinguono. A volte il regno è concepito come temporaneo; altre volte esso durerà quanto dura il tempo. In certi casi non si fa cenno se non di coloro che vivranno al tempo della sua instaurazione; in altri casi è presente anche il pensiero dei giusti morti, che vengono risuscitati per prendere parte alla sua felicità. L'Apocalisse di S. Giovanni prevede un *millennio* temporaneo seguito da un regno eterno. A monte di tutte queste varianti resta la grande speranza che si tratterà del regno di Dio.

Il regno di Dio è il luogo dove il volere di Dio sarà adempiuto in modo perfetto. Non è una utopia, all'interno della quale ricevono carattere di realtà tutte le cose intelligenti che gli scrittori apocalittici sono capaci d'immaginare. Nella teologia apocalittica della storia il mondo ideale è il regno di Dio, ed è destinato ai santi di Dio. Nessun piano puramente umano per la ricostruzione del mondo spianerà la via al millennio. L'unica ricostruzione valida a questo scopo sarà principalmente quella spirituale, capace di dar corpo alla volontà di Dio riguardo al mondo.

Chiunque desidera la venuta di quel mondo nel quale la volontà di Dio è compiuta in modo perfetto, deve cercare di favorire il compimento di tale volontà in se stesso e negli altri. Lo scrittore apocalittico vuole un mondo di uomini fedeli a Dio. Si rende conto che quanti vogliono un mondo del genere, devono cercare di essere essi stessi leali e di diffondere lo spirito di fedeltà: « Coloro che avranno attratto molti alla giusti-

zia saranno come stelle in eterno e per sempre » (Dan 12,3). Gli scrittori apocalittici sono convinti di fare la volontà di Dio quando fomentano la lealtà, confortano ed incoraggiano chi è fedele. Grazie alla loro fedeltà, quanti sono leali vengono associati al piano di Dio e riceveranno da lui un posto nel suo regno.

Fin quando in questo mondo ci sono uomini che respingono la volontà di Dio, Satana è nel mondo, in lotta con Dio per la potenza e il dominio che ne derivano. Il male non può guarire se stesso. I pensatori apocalittici nel male non vedono tanto qualche cosa che si distrugge da solo, quanto qualcosa che Dio distrugge. Essi attendono che l'iniquità umana sia spazzata via e che venga instaurato il regno. Sanno che la lotta tra il bene e il male non continuerà per sempre, anche se la storia, l'era presente, è il palcoscenico di tale lotta. Il Vincitore emergerà presto e quella sarà la fine dell'era attuale di conflitto, persecuzione, male e sofferenza; il regno verrà instaurato.

La storia, o quest'era presente, finisce con la instaurazione fatta da Dio di una nuova società, che non è del tutto nuova. Essa, infatti, è formata da quanti sono stati storicamente leali a Dio e, da questo punto di vista, c'è continuità nelle due ère tra gli Ebrei sofferenti e fedeli e i santi del regno di Dio. È la stessa società, il medesimo corpo dei fedeli che godono gloriosamente di una nuova condizione di vita.

IL MONDO DEL MALE  
E IL « SACRAMENTO DELLA SALVEZZA »

I cristiani credono che l'umanità abbia come suo destino ultimo di essere conformata all'immagine di Dio in Cristo, l'uomo primigenio. Gesù, l'« amato Salvatore », è chiamato « l'immagine del Dio invisibile » (Col 1,13-15). Solo per mezzo di Gesù l'uomo può ottenere la somiglianza a Dio, che inizialmente (Gn 1,26) gli apparteneva solo nella promessa. Dio ha predestinato tutti gli uomini a « riprodurre l'immagine del Figlio suo » (Rm 8,29) e, quindi, non essendoci alcuna differenza, a riprodurre l'immagine di Dio. Ci troviamo contemporaneamente di fronte ad una speranza escatologica e, in certa misura, ad una realtà attuale, perché « noi tutti, che a viso aperto rispecchiamo la gloria del Signore, siamo trasformati nella sua stessa immagine, di gloria in gloria, come si addice al Signore che è spirito » (2Cor 3,18). Per rivestirsi dell'immagine di Dio, i cristiani devono « rivestirsi della carità, che è il vincolo della perfezione » (Col 3,14).

Chi vedeva Gesù, vedeva il Padre (Gv 12,45; 14,9). Gli uomini sono chiamati a prender parte alla somiglianza con Dio, partecipando alla somiglianza con Cristo, nel quale Dio è visibile (1Gv 3,2). Anche nell'Antico Testamento (es.: Sal 8) la gloria e l'onore di cui Dio ha coronato l'uomo, richiamano tanto la bellezza fisica quanto la di-

gnità interiore. La dignità, l'autorità e la nobiltà d'aspetto dell'uomo sono doni di Dio. Si tratta di qualche cosa di funzionale: l'uomo era immagine di Dio, perché doveva operare sulla terra come Dio agisce nell'universo. L'uomo rappresentava Dio tra le creature (Gn 1,26). Implicitamente, bisogna dedurne che quando l'uomo cessa di essere immagine di Dio, egli perde anche il perfetto dominio sul creato.

Il fallimento dell'uomo, incapace di conservare il proprio dominio sul resto della creazione, corrisponde al suo insuccesso nel vivere una vita di santità in comunione con Dio. Il risultato di tale fallimento appare nel pervertimento e nella degradazione dell'immagine di Dio e nel male che ne è derivato, simbolizzato in vario modo.

*I diavoli moderni*

Il Diavolo, per il popolo di Dio, ha costituito il simbolo classico del male. La sua raffigurazione, tuttavia, è stata varia e a volte persino contrastante. La Chiesa primitiva ha ritratto il Diavolo nelle sembianze di una persona ingannevolmente affascinante, che adescava l'uomo al peccato; la Chiesa medioevale lo ha raffigurato nell'aspetto d'un mostro orribile, nel quale erano oggettivati gli effetti del peccato. Negli spettacoli allegorici il Diavolo era rappresentato come l'ingannatore dell'uomo e l'avversario di Cristo. Era sempre possibile riconoscerlo, nonostante i suoi molti travestimenti, dall'andatura zoppicante, conseguenza della sua caduta dal cielo.

Altre rappresentazioni simboliche del male alludono alla sua natura, presentandolo come una

imperfezione, una macchia o una impurità e, mano a mano che il male viene interiorizzato, come una deviazione o peccato e, infine, come un fardello, un peso che grava sulla coscienza (rimorso, colpa). Il modo simbolico di rappresentare il male si è evoluto dal magico all'etico. Il male, concepito all'inizio come una qualità dell'azione, finisce per qualificare l'agente stesso, definendolo cattivo e colpevole. I simboli di macchia, deviazioni e fardello sono il tentativo di rappresentare la natura del male; per i cristiani essi sono associati al mistero d'iniquità che avviluppa il genere umano. Poiché i mali morali fanno perno sull'agire umano per esistere, essi spesso vengono simbolizzati dal Diavolo, da diavoli ed altri esseri personali.

L'attuale riaffiorare del satanismo e l'ondata di interesse per l'occulto che si riscontra nel cinema e nei romanzi (*I diavoli*, *L'esorcista*, *Rosemary's Baby*, *The Possession of Joel Delaney*, *L'altro*, *Il valzer di Mefisto*, *I dannati*), come pure nel culto popolare, stanno ad indicare una cultura che ha perso il proprio equilibrio nel dilagare dei simboli del male. Il Diavolo e gli spiriti maligni, suoi affini, sembrano suscitare un interesse perenne, anche se tale interesse abbastanza spesso non è di natura religiosa, né ha molto di serio. Il fascino del demoniaco, del sortilegio e dell'occulto ha fatto presa altre volte prima d'ora. Dal razionalismo e dall'illuminismo sono scaturiti i processi alle streghe; dal cuore dello scolasticismo è sorta l'alchimia. Sembra esistere un inconscio personale e collettivo che ha bisogno e si serve dei simboli del male. I diavoli stranieri, per esempio, in un modo o nell'altro, sono simbolo di una minaccia incombente; una minaccia alla integrità e all'esistenza di ogni società.

Gli stranieri, come pure i popoli di differente razza o cultura, sono in genere riguardati con sospetto. Essi divengono facilmente simboli del male, perché sono estranei; la loro radicale diversità è percepita come una minaccia all'esistenza e ai valori dello *status quo*. I cinesi hanno parlato di « diavoli stranieri » e altre culture hanno condiviso simili sentimenti nei confronti degli stranieri.

La letteratura e il teatro anglosassone sono ricchi di « diavoli stranieri », tra i quali i più comuni forse sono stati gli italiani, in grande misura a motivo dell'antagonismo religioso della Riforma. D'altro canto, i « diavoli » italiani sono paradigmata del modo tradizionale in cui il mondo anglosassone pensa all'uomo mediterraneo in particolare e a quello di carnagione scura in generale. Oscurità, pericolo e mistero sono concetti strettamente collegati nel simbolismo anglosassone del male. Lo slogan americano « Black is beautiful » (il nero è bello) tende appunto a smantellare siffatto pregiudizio.

I « diavoli stranieri » di estrazione italiana affondavano le radici della loro esistenza in un territorio abbastanza presente nella coscienza inglese per divenirne oggetto di riflessione, ma, allo stesso tempo, abbastanza estraneo per rimanere incomprendibile. L'Italia era un ignoto conosciuto, familiare ad un tempo e misteriosa, vicina e inafferrabile, luce solare e oscurità.

La presenza dell'Italia, esotica e misteriosa, era sentita fortemente nel teatro elisabettiano e in quello del periodo di Giacomo I. Si trattava di un'Italia vista come l'accademia dell'omicidio, la palestra dell'assassino, la farmacia venefica di tutte le nazioni. Gli scrittori teatrali inglesi di questi due periodi partivano comodamente dal

presupposto che la terra del Papa e di Machiavelli fosse la patria del vizio e del crimine. John Webster, Thomas Middleton, John Ford e Cyril Tournour, affascinati dal mito della perversità italiana, con i loro « diavoli stranieri » italiani hanno fatto provare il brivido alle folle inglesi.

Machiavelli era il simbolo del Diavolo incarnato nella mentalità di molti elisabettiani. I suoi libri erano considerati come il sillabario di un credo diabolico, di un materialismo sconfinante nel satanismo. Non si colse affatto, allora, il motivo che spingeva Machiavelli a scrivere *Il Principe*: la visione di un'Italia liberata, redenta ad opera di qualche cosa che avrebbe potuto unirle, il dominio di un capo efficiente, giusto e sicuro. Al contrario dell'Italia, l'Inghilterra non giaceva sotto il dominio straniero, non era dilaniata da conflitti civili, per i quali il corso ordinario degli avvenimenti politici sembrava incapace di fornire qualsiasi rimedio.

I « diavoli » italiani brulicano nel romanzo gotico del XVIII secolo: Manfredo di Walpole, Schendon e Montoni di Radcliffe, Celestino e Flodoardo di Lewis sono solo alcuni esempi tra tanti. Il personaggio del monaco criminale era il più comune tra i « diavoli stranieri ». Maligni, dotati di una natura più che umana, questi monaci possedevano qualità sovrumane; infliggevano gravi supplizi alle loro vittime innocenti. C'era poi il tipo del tiranno satanico: criminali sublimi, animati dalla soddisfazione di essere malvagi, lussuriosi e assetati di potere. L'ambiente in cui questi « diavoli stranieri » si muovevano ed operavano era il mondo sotterraneo e demoniaco delle cripte e delle segrete dei castelli, tra labirinti di volte e di corridoi sotterranei, teatro di molte empietà che siffatta letteratura descrive. Si muo-

vevano in un mondo che affonda le proprie radici negli strati mitici del subconscio umano, quel livello psichico che noi oggi chiamiamo archetipo. I « diavoli stranieri » simboleggiavano quei mali che minacciano l'essenza pura dell'Inghilterra: aperta, limpida e protestante; erano gente malvagia, tenebrosa, incombente come una minaccia su gente semplice e integra. Essi costituivano una minaccia per i valori che gli Inglesi custodivano così gelosamente.

La recente alluvione di libri sulla mafia e il successo riscosso da *Il Padrino*, in nazioni come gli Stati Uniti d'America, fanno pensare che la varietà italiana dei « diavoli stranieri » sia ancora molto in voga nel mondo di lingua inglese. Indica anche che tale moda non può essere considerata solo come un prodotto del razzismo anglosassone, del bigottismo religioso e della fantasia. Quando il genio organizzativo italiano degenera, elementi per un romanzo gotico affiorano in ogni epoca. Imperialismo, capitalismo, clericalismo, fascismo e mafia tingono larghe fasce dell'attività umana in cui la scaltrezza italiana ha, in questo o quel periodo, esercitato un'influenza sinistra su milioni di persone. I « diavoli stranieri » italiani hanno dato all'Occidente la sua prima esperienza duratura di imperialismo. Hanno facilitato alla religione la strada alle vaghezze degenerative del clericalismo e della super-centralizzazione. Essi hanno suggerito le pratiche usurarie dei primi capitalisti, banchieri e contabili europei. La politica machiavellica e quella fascista, non meno che il crimine mafioso, sono tra le loro specialità più caratteristiche. Da ciò, l'uso nel mondo di lingua inglese di « diavoli stranieri » di estrazione italiana, come rifiuto implicito di quei mali autentici che essi simboleggiano, e anche come ri-

conoscimento che l'eccellenza della vita umana ha bisogno, in ogni società, di venire esorcizzata contro i diavoli che la infestano, indigeni o stranieri che siano; inglesi o americani e italiani.

Le società umane devono saper riconoscere i « diavoli stranieri » presenti in mezzo a loro, nella politica, negli affari e nella vita sociale, nella religione e nel crimine, prima di poterli esorcizzare efficacemente. La creazione di simboli che li rappresentino è un primo passo verso l'esorcismo dei « diavoli ». Essi devono avere un nome; devono essere descritti e simbolizzati, prima che la società riesca ad esorcizzarli. Una sensazione vaga della loro presenza non basta. D'altra parte, l'esorcismo presenta anche i suoi rischi. Il Diavolo è bugiardo. Può riuscire anche a nascondere il suo vero nome ed imputare il male ad un innocente. L'esorcista deve essere una persona sana, altrimenti rischia di venire tratto in inganno e distrutto da quegli stessi diavoli che cerca di scacciare. La storia recente è una prova dei risultati catastrofici prodotti da esorcisti non santi, che hanno preteso di esorcizzare la propria società dai suoi « diavoli stranieri ».

Perché guardare ai diavoli che affliggono una società come a stranieri? Forse perché, simbolizzando il male a questo modo, si ottiene una esperienza vicaria di innocenza, capace di condurre ad una genuina integrità personale e sociale. È necessario riuscire ad immaginare una società libera dai diavoli che l'assediano prima di essere in grado di esorcizzarla da essi. Il pensarli come diavoli stranieri, appunto, costituisce un passo in avanti nel processo che li allontana. Sono, di fatto, estranei al bene naturale sia della persona singola che della società; pertanto possono essere visti come stranieri che assediano dal di fuori,

come estranei che non appartengono né alla società né alla persona.

La simbolizzazione del male in termini di diavoli stranieri può anche essere un modo accomodante di sfuggire alla responsabilità dei mali che minacciano l'integrità della comunità, gettandone il biasimo su altri. In periodi di crisi nazionali i mercanti cinesi, indiani ed ebrei sono stati additati come i « diavoli stranieri » delle nazioni asiatiche, africane e occidentali e, come in un esorcismo, sono stati espulsi per il supposto bene della comunità. I mali che assediavano la comunità cattolica hanno avuto per simbolo diavoli stranieri sia romani che olandesi. La Riforma potrebbe benissimo essere interpretata come il tentativo di esorcizzare i mali della comunità cristiana contro il suo diavolo romano. Altri, oggi, vorrebbero esorcizzare la Chiesa dal suo diavolo olandese; nel nostro tempo, tuttavia, una maggiore consapevolezza della complessità teologica e morale impedisce i facili esorcismi del passato. Questa nuova coscienza ha anche reso la simbolizzazione del male notevolmente più difficile. I diavoli devono essere identificati, o simbolizzati chiaramente, prima che il processo esorcizzante possa venire intrapreso. Inoltre, può anche accadere che si provi una certa riluttanza, maggiore che nel passato, a ricacciare i nostri diavoli nelle tenebre esteriori, tra quanti, dopo tutto, potrebbero ben essere « cristiani anonimi ». La linea che separa il popolo di Dio dai gentili, i pagani, gli infedeli e gli eretici, non è più così netta come al tempo in cui la maggior parte dei nemici della Chiesa era considerata tra coloro che stanno al di fuori dei suoi confini. Tali diavoli erano autenticamente stranieri. Oggi i mali presenti all'interno della Chiesa, elementi extra-

nei allo spirito di Cristo, possiedono ancora i requisiti per venire simbolizzati come diavoli « stranieri »; anziché nazioni o razze, sono « spiriti » contrari a quello di Cristo.

### *La selvatichezza: deserto e giungla*

La natura selvaggia, la giungla, il deserto, sono stati a lungo simboli del male. Anche gli autori moderni deplorano le condizioni degli *slums* e la degenerazione urbana sotto titoli come *La giungla della città*<sup>1</sup> e *La giungla al neon*<sup>2</sup>. Uno studio sulle aree metropolitane parla di « Questa nuova "giungla" cresciuta nella megalopoli »<sup>3</sup>. La idea suggerita è che l'uomo moderno si sente altrettanto insicuro e isolato in un conglomerato urbano, quanto in altri tempi i suoi antenati si sentivano tali nella foresta, tra gli animali selvatici e le creature spaventose della loro immaginazione<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> R. WOODS, *The City Wilderness*, Boston, 1898. Il teatro dell'assurdo dà una eloquente espressione all'esperienza umana della condizione di giungla: Albee, Adamov, Artaud, Beckett, Genet, Ionesco. Lo stesso fanno anche gli esistenzialisti Camus e Sartre.

<sup>2</sup> N. ALDREN, *The Neon Wilderness*, New York, 1960. *Morte di un commesso viaggiatore* di Arthur Miller utilizza molte immagini tratte dalla natura allo stato selvatico per esprimere i pericoli che s'incontrano vivendo nella società moderna.

<sup>3</sup> J. GORTMANN, *Megalopoli. Funzioni e relazioni di una pluricità*, vers. it., Einaudi, Torino, 1970.

<sup>4</sup> LUCREZIO, nel *De rerum natura*, parlava per la propria epoca. Egli faceva notare come grave difetto il fatto che tanta parte della terra fosse allo stato selvatico, piena di continuo terrore. Per Lucrezio questo è il contesto in cui si svolge la vita prima della civilizzazione, quando

La giungla è l'involucro ambientale del non-umano e persino dell'anti-umano, il luogo delle bestie feroci, dove il controllo e l'ordine che l'uomo impone al mondo naturale è assente, e dove l'uomo costituisce una presenza estranea<sup>5</sup>. La giungla fa pensare al mondo senza legge, confuso, disordinato, dominio di creature che non stanno sotto il controllo dell'uomo. Nell'antico racconto epico inglese del secolo VIII, *Beowulf*, « willdeor » (selvaggio, selvatichezza) è attribuito di bestie feroci immaginarie, abitanti una regione ingubre di foreste e rocce scoscese.

La giungla, come *habitat* degli animali selvatici, suggeriva l'idea dell'assenza dell'uomo e di una piaga in cui una persona aveva molte probabilità di cadere preda di una situazione disordinata, sconnessa; una condizione « selvaggia ». L'uomo selvaggio, semi-umano, per esempio, nella fantasia dell'Europa medioevale rappresentava la figura più importante dell'abitatore conaturale della foresta. Lo si poteva scorgere raffigurato con insistenza nell'arte, nella letteratura e nel teatro del tempo. Abitava nel cuore della giungla, il più lontano possibile dalla civiltà. Era il simbolo

l'uomo conduceva un'esistenza da incubo, braccato da pericoli insorgenti da ogni parte. Fa poi un resoconto di come l'uomo sia sfuggito alla sua condizione selvaggia con lo sviluppo della sua intelligenza e con le invenzioni.

<sup>5</sup> Cerano altri elementi di fondo nel terrore dell'uomo per la giungla. Molte tradizioni popolari l'associano al soprannaturale e al mostruoso. Il suo aspetto misterioso infiammava la fantasia. Ad occhi spaventati i rami di una pianta apparivano come grottesche figure saltellanti e l'urliato del vento come un urlo misterioso. La foresta selvaggia sembrava animata da creature fantastiche appiate nelle sue profondità. Sia che venissero propiziati con sacrifici quali divinità o visti come diavoli, questi esseri della foresta erano temuti. Cfr. A. PORREUS, *Forest Folklore, Mythology, and Romance*, New York, 1928.

della sorte che toccava all'uomo della giungla, che viveva isolato, al di fuori della comunità umana. Era un orco feroce che divorava i bambini e violentava le ragazze<sup>6</sup>.

L'essere umano « inselvatichisce » vivendo in un ambiente estraneo dove la civiltà, che abitualmente ordina e controlla la sua vita, è assente. Un simile involucri ambientale induce nella mente dell'uomo uno stato di smarrimento; egli si sente privo di ogni guida, perplesso e in balia di forze maligne, estranee e misteriose. Questo concetto ha allargato il significato del termine « selvaggio » fino ad abbracciare un ampio e disordinato catalogo di cose anche fatte dall'uomo.

Per le culture più antiche, il paradiso terrestre era il massimo bene dell'uomo; il deserto e la giungla, come loro antipodo, era il maggiore dei mali. Nella prima condizione, l'ambiente circostante, come un giardino, serviva ad assecondare ogni umano desiderio (« Eden » per gli Ebrei significa « delizia »). La seconda condizione spesso rappresentava un pericolo, ed era sempre al di fuori del controllo dell'uomo. Per l'uomo primitivo, l'esistenza in seno alla natura selvaggia era precaria. La sicurezza, la felicità e il progresso sembravano tutti dipendere dalla possibilità d'innalzarsi e uscire da una tale condizione di vita. L'evoluzione umana era sinonimo di una graduale presa di controllo dell'uomo sulla na-

<sup>6</sup> Pan, signore dei boschi nella mitologia classica, aveva gambe, orecchie e coda di capra e il corpo d'uomo. Univa insieme una grossolana sensualità e un'energia senza limiti. I Greci, nell'attraversare le foreste, paventavano un incontro con Pan. Il termine « panico » deriva appunto dal cieco terrore che s'impadroniva dei viaggiatori quando udivano urla strane, che, secondo loro, indicavano lo avvicinarsi di Pan.

tura. La scoperta del fuoco, le prime sementi sparse sul suolo, i primi animali addomesticati hanno rappresentato altrettante fasi di questo processo graduale. La misura del cammino fatto verso la civiltà era data dall'estensione di terra sottratta allo stato selvatico.

Gli Ebrei odiavano e temevano il deserto come una terra maledetta, per il suo carattere proibitivo e per l'assenza d'acqua<sup>7</sup>. L'uomo non poteva sopravvivere a lungo in un ambiente tanto inospitale. Il deserto fu l'arma più potente nelle mani del loro Dio per minacciare e punire i popoli peccatori: « Renderò aride le montagne e i colli, e dissecherò tutte le loro erbe » (Dt 8,15). In punizione dei peccati dei loro abitanti, Sodoma e Gomorra vennero trasformate in distese sterili riarse dal fuoco e in sterpaglie spinose.

L'identificazione della terra arida e desolata con la maledizione divina condusse alla credenza che il deserto fosse l'ambiente proprio del male; una specie d'inferno popolato da spiriti maligni: *kam*, il drago ululante; *Lilith*, il mostro femminile alato della notte; il familiare uomo-capra, *serim*, e molti altri. Su tutti presiedeva *Azazel*, l'arcidiavolo del deserto. Nella celebrazione d'un rito espiatorio il sommo sacerdote d'una comunità caricava simbolicamente i peccati del gruppo su un capro e lo cacciava nel deserto, ad *Azazel* (Dt 16,10). Il rituale del capro espiatorio rivela il modo in cui gli Ebrei guardavano al deserto.

Questa connotazione d'immoralità attribuita al deserto scaturisce dal modo con cui l'Antico Testamento tratta il tema del paradiso. L'Eden era un luogo dove non esisteva la paura; era l'an-

<sup>7</sup> R. FUNK, *The Wilderness in Journal of Biblical Literature*, 1959, 78, p. 205-214.

tipodo del deserto; le creature che lo abitavano erano pacifiche e utili. Adamo ed Eva, puniti per aver mangiato del frutto proibito, devono lasciare il giardino e andare nel deserto; una terra « maledetta », piena di « triboli e spine ». L'autore del libro di Gioele pone fianco a fianco l'Eden e il deserto: « La terra davanti a lui è come il giardino dell'Eden, e dietro di lui un deserto desolato » (G1 2,3); mentre Isaia annunzia che Dio vorrà confortare Sion e « rendere il suo deserto come Eden, la sua steppa come il Giardino di Jahvé » (Is 51,3). La natura selvaggia e il paradiso sono allo stesso tempo due opposti fisici e spirituali.

Il deserto, per i cristiani, è stato a lungo un potente simbolo a volte del caos morale, a volte della vita terrena, considerata dal devoto come un pellegrinaggio in terra straniera, in cui le tentazioni che pongono a repentaglio la vita spirituale costringono ad un incessante combattimento. Il deserto simboleggia la condizione umana come il risultato unitario della naturale inclinazione al peccato, della tentazione del mondo materiale e delle forze stesse del male. Nella sua esperienza del deserto, dove tocca con mano la realtà del mondo, della carne e del diavolo, il cristiano cerca liberazione guardando a Cristo e alla sua comunità. La comunità è simbolo di salvezza, la desolazione selvaggia: un segno di perdizione. Il cristiano, nella sua lotta per sopravvivere contro i mali del deserto, trova sostegno in Cristo e nella sua comunità. Egli concepisce la propria salvezza in termini di comunità, regno e Chiesa di Cristo, quali antipodi della giungla, del deserto spirituale e morale dei dannati.

Gesù ha dato vita alla sua comunità per salvare l'uomo dalla selvatichezza, solo dopo averne

egli stesso sostenuto la prova e l'esperienza<sup>8</sup>. I quaranta giorni trascorsi tra le asperità di un ambiente selvaggio (deserto) richiamano i quarant'anni di tentazione e tribolazione attraversata da Israele nel deserto del Sinai. « Pieno di Spirito Santo » (Lc 4,1), Gesù è andato in balia della selvatichezza omida, l'*habitat* naturale degli spiriti maligni che tormentano gli uomini e li gettano in preda alla confusione. La fantasia folcloristica degli Ebrei, come quella di altre culture, ha fatto di tale stato selvatico l'abitazione dei demoni e dei diavoli.

Nella sua esperienza attraverso l'asperità della natura, Gesù si è scontrato con le forze del male che assediavano tutta l'umanità. È passato attraverso un autentico periodo di prova e di sofferenza, una reale esperienza interiore assai più profondamente significativa della interpretazione letterale, più esteriorizzata, secondo cui egli è stato di fatto trasportato sul pinnacolo del tempio. È stata una esperienza collegata, secondo S. Luca, alla morte di Gesù. Dopo la tentazione, il diavolo si allontanò da lui « fino a tempo opportuno » (Lc 4,13), fino a « l'ora » della sua morte. Satana è tornato per la morte di Gesù: « Satana entrò in Giuda » (Lc 22,3), e quando Gesù fu arrestato nel Gethsemani dichiarò: « Ma questa è l'ora vostra, il potere delle tenebre ». Le insistenti richieste di Satana per avere un segno, iniziate con la tentazione nel deserto, continuarono fino alla fine della vita di Gesù, culminando con quel grido di insulto: « Se tu sei il re dei Giudei, salva te stesso » (Lc 23,27). Il grido fa eco alle parole di Satana nel deserto: « Se tu sei il Figlio di Dio... » (Lc 4,3).

C'è un'altra « eco » nella prova sofferita da

<sup>8</sup> J. NAVONE, *Themes of St. Luke*, Roma, 1970, p. 170-179.



Gesù nel deserto. Tale prova fa seguito al suo battesimo, durante il quale egli aveva sentito la voce dal cielo che gli diceva: « Tu sei il mio figlio prediletto ». Nella confusione del deserto Gesù sentiva, ora, un'altra voce che diceva. « Se tu sei il Figlio di Dio... », e doveva decidere se le due voci provenissero dalla stessa sorgente. Per tre volte Gesù concluse che questa nuova voce che lo invitava all'azione era quella di Satana. Rifiutò ogni indegna interpretazione della sua missione e continuò a riconoscere come valida quella vocazione che gli veniva dalla esperienza fatta nel battesimo. Gesù arrivò, per esempio, alla conclusione che non avrebbe dovuto servirsi del potere politico per compiere la sua missione. Il discernimento spirituale, di fronte alla complessità e varietà sconcertanti delle opzioni aperte davanti all'uomo, è una prova da cui nessuno va esente.

Cristo, con la sua sottomissione alla fondamentale esperienza umana del deserto, nella prova storica di dover discernere quale fosse per lui il volere di Dio, rappresenta il trionfo dell'uomo sui mali simboleggiati dalla natura selvaggia. Il risultato definitivo ottenuto da Cristo si fondava sulla sua capacità di risolvere i problemi della sua missione storica entro i limiti fissati dalla sua natura umana e al cospetto della complessità e varietà sconcertanti delle opzioni che gli si presentavano. Non si è fatto Messia; cionondimeno dovette riconoscere questo suo ruolo messianico attraverso il normale processo dell'esperienza umana, sforzandosi di intendere, ragionando, giudicando e decidendo. Il processo che lo ha condotto a riconoscere la propria identità e la missione che Dio gli affidava può aver costituito una prova interiore severa, comparabile in qualche modo a quella che attraversa ogni uomo nella

ricerca della propria identità, del proprio significato e della propria missione storica.

Gesù ha sconfitto il male della condizione selvaggia nella quale l'uomo si sente perduto ed estraneo in un mondo ostile. Tutti gli uomini sono resi capaci di stare in un rapporto filiale con Dio precisamente attraverso la natura umana assunta da Cristo (Eb 2,14-18). Gesù è la via del Signore attraverso la condizione umana di deserto. Egli non solo conosce tale via, ma ne è anche il modello e la fa conoscere concretamente nella propria persona. Non si limita a proclamare quale debba essere la via attraverso il deserto; la via stessa è inseparabilmente legata alla sua persona, ed è nella sua persona che la via di Dio attraverso l'asperità della selvatichezza è apparsa al mondo (Gv 14,16). Gesù è la via alla comunione con Dio e col prossimo; egli è la via che ristabilisce tale rapporto di comunione tra Dio e l'uomo e tra gli uomini, superando la selvaggia situazione di alienazione, paura, confusione e ostilità. Gesù è la comunione tra Dio e l'uomo; la unione con lui, pertanto, dà all'umanità la capacità di fare l'esperienza della medesima realtà, quella realtà che è la via attraverso il caos del deserto o della giungla verso il cosmo cristiano.

La natura allo stato selvaggio è simbolo del contesto entro il quale Gesù e la sua missione diventano significativi. Simboleggia la condizione umana per la quale è stata istituita la Chiesa, espressione della misericordia divina, perché fosse via alla liberazione. La natura selvaggia è una esperienza universale dell'umanità, e in questo rappresenta il solo contesto entro il quale Gesù, la sua missione e la sua Chiesa hanno senso. Il deserto è simbolo dell'esperienza che Gesù ha conosciuto e dominato nel corso della sua esistenza

storica. Un risultato, questo, al quale partecipa tutta l'umanità. Il carattere personale di tale esperienza è reso nel simbolo del Diavolo e dei suoi demoni, che Gesù e i suoi discepoli esorcizzano per liberare il genere umano<sup>9</sup>. La libertà umana passa attraverso la prova e la lotta spirituale, nella quale l'uomo ha bisogno di ricevere aiuto dal potere liberatore della via attraverso le piaghe selvagge, infestate di demoni, del suo spirito e della sua società.

#### *Simbolismo del male: scopo, frutti, pericoli*

Ogni simbolo suggerisce la presenza di qualche cosa di diverso da se stesso, sulla base di un rapporto, un'associazione od una convenzione. I simboli sono segni visibili di cose che possono essere invisibili, come un'idea o un atteggiamento. Ne segue che essi possono essere trasformati attribuendo loro un nuovo significato. Cristo, per esempio, ha trasformato il significato della morte e della croce in un simbolo di salvezza; ha trasformato il significato del matrimonio deputandolo a diventare il simbolo della propria unione con la Chiesa (Ef 5). Il matrimonio cristiano è diverso dal matrimonio non cristiano, perché il suo significato è diverso. I sacramenti sono quello che significano, ed essi significano ciò che Gesù, istituendoli, ha voluto che significassero<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Quasi ovunque l'espulsione di demoni, malattie e peccati coincide, o coincideva, con la festa di capo d'anno, che celebra un nuovo inizio del tempo con il passaggio dal caos al cosmo. Simili esorcismi simulano una specie di nuova creazione.

<sup>10</sup> F. CROWE, *Salvation as Wholeness in Canadian Journal of Theology*, 1968, 14, p. 234.

Quali simboli di salvezza, essi esigono il contro-simbolo della perdizione. Il nostro modo d'intendere la grazia, il male e la loro presenza a noi stessi nei simboli e mediante i simboli, pone le basi del carattere sociale e comunitario del culto<sup>11</sup>.

L'uomo è un essere relazionale, che esprime naturalmente questa sua condizione per mezzo di simboli. Esprime le proprie reazioni ai mali di cui fa l'esperienza nella natura, in se stesso e nella società, mediante simboli che sottintendono il suo modo di cogliere i valori. I suoi simboli del male esprimono ed evocano il suo senso di paura o di aversione. Essi hanno il potere di esprimere ciò che l'uomo potrebbe non saper esprimere in modo più logico ed accurato, tuttavia sono il complemento di una spiegazione logica, in quanto rispondono ad un disegno che la spiegazione logica stessa non può soddisfare. È il bisogno di dare una risposta di tipo affettivo agli oggetti della consapevolezza<sup>12</sup>.

I simboli non spiegano se stessi; hanno bisogno di un esame critico, perché sono aperti a molti significati<sup>13</sup>. Quelli che per molti sono sim-

<sup>11</sup> La teologia speculativa e gli sforzi filosofici per arrivare a Dio non hanno rilevanza immediata nello stimolare sentimenti religiosi. Ma se in qualcuno la conoscenza dell'esistenza di Dio e la limitata comprensione della propria fede vogliono esplicitarsi spontaneamente, devono essere aggancciate a simboli capaci di interessare la sensibilità. La preghiera è uno di questi simboli: un coinvolgimento sensibile della psiche associato alla conoscenza e alla fede di una persona.

<sup>12</sup> B. LONERGAN, *op. cit.*, p. 84-89.

<sup>13</sup> P. RICOEUR, *The Symbolism of Evil*, vers. ingl., Bologna, 1971, p. 351 (vers. it.: *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna, 1970). Mediante l'interpretazione critica, coadiuvata dalle intuizioni di tutte le scienze, i simboli religiosi riacquiscono il loro potere di trasmettere il sacro. Dobbia-

boli di liberazione, per altri sono simboli d'oppressione. La spiegazione del simbolo va oltre il simbolo stesso; essa è necessaria per usare il simbolo stesso in maniera intelligibile ed efficace nell'azione sociale o nel culto comunitario<sup>14</sup>. L'esorcista deve conoscere per nome (comprendere) il diavolo (male simbolizzato), prima di poterlo esorcizzare; conoscere i mali che aggrediscono l'uomo è una condizione essenziale per porre loro rimedio. Un modo sbagliato di comprendere i mali simbolizzati può condurre tutta una comunità ad un'azione inefficace, insensata o perfino disastrosa. *Mein Kampf*, per esempio, offre simboli non economici per mali economici. C'è inoltre, come panacea di riserva, la tentazione di spiegare i mali con i simboli stessi che li rappresentano. Il comunismo, il fascismo, la guerra nel Vietnam, la media borghese, la droga, la Chiesa, ecc., diventano i simboli di tutto ciò che va storto nella società.

Il procedere per antitesi è un importante mezzo di persuasione, come nel caso di chi raccomanda una politica solo perché essa si dichiara « anti » ad una o a un certo numero di cose. Nella società esiste, costante, la tentazione di purificarsi per mezzo di capi espiatori e quella di non comprendere per credere, e dobbiamo credere per comprendere appieno.

<sup>14</sup> Cfr. E. ERUKON, *The Development of Ritualization in The World Year Book of Religion*, Londra, 1969, v. 1, p. 712. Quest'autore sostiene che la ritualizzazione è essenziale per lo sviluppo umano: il trascendere lo stato di separazione e la conferma di quello di distinzione nella mutualità del riconoscimento. Lo stato di natura selvaggia denuncia la propria mancanza di comunità con Dio e con l'uomo; esso è svuotato di quella ritualizzazione che caratterizza le relazioni autenticamente umane con Dio e con l'uomo.

voler unificare segregando. Nelle polemiche politiche, un capo espiatorio, che permetta a tutti d'identificarsi insieme in rapporto ad un nemico comune, offre al candidato, che si autodefinisce portavoce della comunità, il modo di sollecitare l'uditore, affinché guardi ai mali locali primariamente in termini di figure estranee (« diavoli stranieri ») e affinché guardi a queste come alle cause preminenti di quei mali. I simboli del male devono venire usati con saggezza; diversamente possono causare, a coloro che li usano, gli stessi mali di cui sono simbolo.

L'uomo è un simbolo, l'*immagine Dei*<sup>15</sup>. Le sue azioni esprimono e sono il significato stesso della sua vita. L'uomo buono riflette la gloria di Dio quale manifestazione visibile della natura invisibile di Dio (Rm 1,20): il buon cristiano esprime la gloria di Dio in Cristo. Lo stesso vale per la buona società secolare e per la buona società dei cristiani. Le azioni cattive, tuttavia, pervertono tale simbolo; esso diventa, a misura del male che racchiude, un contro-simbolo. Gli individui e le società cattive mal rappresentano, distorcono e falsificano la gloria di Dio; il cattivo cristiano, singolo e comunità, mal rappresenta, distorce e falsifica la gloria di Dio in Cristo. Quali simboli del male, essi tendono a sviare l'uomo nella sua ricerca di Dio e della sua immagine divina in Cristo; tendono a corrompere la comprensione umana di Dio e della sua espressione perfetta nel suo Verbo. Forse i soli mali che il Nuovo Testamento rivela come provocatori dell'ira di Dio, sono i modi aberranti con cui i capi religiosi ufficiali rappresentano Dio e il suo Spirito. Essi, sotto

<sup>15</sup> Cfr. R. ROUSSEAU, *Secular and Christian Images of God in Thought*, 1972, 47, p. 167-200.

molte aspetti, erano diventati contro-simboli di quel Dio per il quale Gesù era il simbolo perfetto. Essi tendevano a falsare la stessa realtà che Gesù aveva convalidato comunicando nella sua persona l'esperienza, la conoscenza, l'amore e la comprensione di Dio.

L'amore reciproco dei cristiani è un simbolo efficace per comunicare Cristo agli altri: « Da questo tutti gli uomini conosceranno che siete miei discepoli, se vi amerete l'un l'altro » (Gv 13,35). L'odio e le contese tra i cristiani sono il contro-simbolo corrispondente che mal rappresentata, distorce e falsifica Cristo agli occhi degli altri. L'odio tra i cristiani è il supremo simbolo del male, perché priva gli altri dell'autentica rivelazione dell'amore di Dio in Cristo; perché rappresenta un insuccesso colpevole nel comunicare la misericordia divina per la realizzazione personale degli altri e perché tende a rendere il significato di Dio in Cristo oggetto di disprezzo agli occhi degli estranei. L'imperativo ecumenico per i cristiani deriva dall'impegno dell'amore reciproco, corrispondente a quello di Cristo e del Padre suo (Gv 15,9-10), che rivela Dio in Cristo alla umanità. Gli incontri ecumenici di preghiera e la collaborazione amichevole tra le molte denominazioni cristiane danno ai cristiani la possibilità di diventare simboli efficaci dell'amore reciproco, anziché essere simboli del male.

#### *La Chiesa « sacramento di salvezza »*

L'agape eucaristica è la *koinonia* della Chiesa e il segno della realtà della salvezza operata da Cristo, vale a dire, della sua incarnazione, morte

e risurrezione. È il segno che Cristo ora è all'opera nel cuore degli uomini con le energie dello spirito e che sta risanando la frantumazione della società umana derivante dal peccato. La Chiesa è la comunità della grazia, una nuova umanità dotata di nuove potenzialità. Per quanto questa rigenerazione della vita umana sia completa in Cristo, nel resto dell'umanità essa è solo inaugurata. Per mezzo della Chiesa il Cristo risorto comunica l'amore che ha per noi e supera la separazione e l'alienazione che gli uomini soffrono nei confronti di se stessi, dei loro simili, della società e di Dio. La potenza dell'amore di Dio rende possibile la riconciliazione tra gli uomini, fondandola su un rapporto d'apertura, corrispondente e obbedienza alla realtà del Padre che tutto domina.

La *koinonia*, l'unità spirituale e la solidarietà fraterna in Cristo, rivela il fine trascendente della vita umana. La *koinonia* è l'espressione esterna di quello stato interiore di fede, di speranza e d'amore che prevale in seno alla Chiesa. Grazie a questa poderosa espressione della sua vita interiore, la Chiesa illumina l'uomo sulla direzione da seguire per amare Dio e per amare il suo prossimo. È questa la luce di cui l'uomo ha bisogno per essere se stesso e per innalzarsi alla dignità di figlio di Dio. Grazie a questo potere, la Chiesa aggiunge alla debolezza umana qualche cosa della forza di Dio. Mediante il dono dei Sacramenti la Chiesa possiede la capacità di guarire la mente e il cuore dell'uomo. In realtà, la capacità che ha la Chiesa di dare un suo contributo alla società umana, va ben oltre l'azione di risanare; perché la Chiesa rivela all'uomo le nuove vie dell'amore e gli dona una forza più che umana per porre in pratica il grande comandamento.

D'altro canto, la Chiesa è cosciente dei propri limiti: sa di non aver ricevuto nessun dono che, in virtù di qualche risorsa divina, possa garantirle di possedere meglio che altri la conoscenza necessaria per pianificare la giustizia economica o fare leggi sagge in favore del benessere sociale. Per quanto la Chiesa promuova gli studi necessari e un'azione responsabile in materia economica, legale e sociale, non può tuttavia esprimere un giudizio infallibile su quale debba essere l'indirizzo dell'azione concreta, quando si scende a dettagli tecnici. Ciò non toglie, a dispetto del rischio di fallimento nel trattare questi dettagli, che la Chiesa si senta spinta dalla Sorgente trascendente della propria vita a cercare giustizia per quanti soffrono l'ingiustizia, per tutti quelli che, a qualsiasi livello, sono privati dei loro diritti dalle azioni, dagli atteggiamenti e dalle omissioni dei loro simili.

La Chiesa ha un ministero di risanamento da compiere in favore dell'uomo (e della società), che abbraccia tutti i settori dell'essere e della vita umana. La sua responsabilità per la salute e il risanamento dell'uomo, nel più pieno dei sensi, continua fino a quando la redenzione di tutto l'uomo non sarà completa (cfr Mt 10,5-15). Essere responsabile del benessere degli individui e della comunità equivale a comunicare il vero significato dell'amore del Padre.

La Chiesa garantisce il cuore dell'uomo mediante i suoi sacramenti, i segni della sua azione risanatrice. Gesù Cristo stesso è il Sacramento, perché è « l'immagine del Dio invisibile » (Col 1,15); è il segno dinamico ed efficace dell'amore del Padre, che salva gli uomini. In Gesù Cristo « abita la pienezza della divinità » (Col 2,9), e me-

dante la sua opera di salvezza egli ci ha riconciliati col Padre.

La Chiesa è, essa stessa, un sacramento. Il primo termine, infatti, usato nella costituzione *Lumen Gentium* per definirla, è quello di sacramento (L.G., n. 1). La parola chiarisce il carattere dinamico della Chiesa nel superare l'alienazione, la separazione, gli odi e gli altri elementi di rottura presenti nella comunità umana: « E siccome la Chiesa è in Cristo un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano... essa intende con maggior chiarezza illustrare ai suoi fedeli e al mondo intero la sua natura e la sua missione universale ».

Mediante la sua carità fraterna, la Chiesa è segno e sacramento di Dio per tutti gli uomini. « Costituito da Cristo per una comunione di vita, di carità e di verità, il popolo di Dio è pure da Lui assunto ad essere strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra, inviato a tutto il mondo » (L.G., n. 9). Il primo segno che rende la Chiesa credibile come regno che viene, il segno universale, è la comunione fraterna, la cui sorgente scaturisce dall'unità interiore in Cristo. Quando tale amore ha successo nel dar vita ad una comunità stabile tra uomini di tutte le parti della terra, indipendentemente dalle differenze di razza, di cultura e di condizione, esso rende testimonianza a quell'Amore primigenio che opera dentro di loro per unirli.

La Chiesa, come sacramento, è un segno universale di amore per tutti gli uomini. Per tutti coloro che credono che la perfetta unità del genere umano nell'amore è il fine a cui anela l'uomo nel più intimo del suo cuore, quale compimento finale della comunità umana, la

Chiesa mostra se stessa come anticipazione, sacramento, di quest'unità del genere umano: « Questo popolo messianico, pur non comprendendo in atto tutti gli uomini e operando talora come un piccolo gregge, costituisce per tutta l'umanità un genere validissimo di unità, di speranza e di salvezza » (L.G., n. 9). La Chiesa è questo sacramento dell'unità che dovrà scaturire dalla sua comunione con Cristo e, attraverso di lui, con Dio.

La Chiesa è una comunione e un modello di comunione; e noi realizziamo noi stessi, come persone, solo amando i fratelli in Cristo. In ciò si ha la prova della verità del messaggio pasquale: « Noi, amando i fratelli, sappiamo d'essere passati dalla morte alla vita. Chi non ama dimora nella morte » (1Gv 3,14). Quanto è espresso nella liturgia confluisce nel resto della vita per il servizio degli altri, diventando principio di azione pastorale e civile. Perciò la *Gaudium et Spes* conclude: « Spagliano coloro che, sapendo che non abbiamo qui una cittadinanza stabile ma che cerchiamo quella futura, pensano di poter per questo trascurare i propri doveri terreni, e non riflettono che invece proprio la fede li obbliga ancor più a compierli... Il cristiano che trascura i suoi impegni temporali, trascura i suoi doveri verso il prossimo, anzi verso Dio stesso, e mette in pericolo la propria salvezza eterna » (G.S., n. 43).

La bontà di una persona si riconosce dalla misura dell'amore verso Dio e verso il prossimo, che la muove. Così pure, la bontà di Cristo è comunicata nella misura in cui la sua comunità è mossa dall'amore dello Spirito Santo e del prossimo. E attraverso questo moto che il destino finale del genere umano, quello cioè di essere reso conforme all'immagine di Dio in Gesù, viene rag-

giunto. E attraverso di esso che noi veniamo trasformati giorno dopo giorno nella somiglianza di Gesù e che il regno di Dio viene instaurato; perché il regno esiste dove Cristo è re e governa i cuori e le menti di quanti sono mossi dal suo amore per il Padre e per il prossimo.

LA MEMORIA  
CHE TRASCENDE IL FALLIMENTO

Il Salmista crede che i morti abitino nella terra dell'oblio (Sal 88,13), terra dove essi sono stati privati della memoria. Per loro Dio non opera più le sue meraviglie (Sal 88,11). I morti non sono più in grado di ricordare le meraviglie operate da Dio, perché il loro rapporto col Dio vivente è stato reciso. Nel mondo dei morti regna la tristezza (Dt 34,8). Qohelet li descrive come gente che ha dimenticato tutto e da tutti è stata dimenticata (Ec 9,5).

Incapaci di ricordare Dio, i morti non possono nemmeno prendere parte alla sua lode, che caratterizza il culto d'Israele (Sal 88,11; Is 38,18). Il Salmista fa comprendere che la lode di Dio è assente solo dove regna la morte; dove invece c'è vita, c'è lode. La morte è caratterizzata come uno stato in cui, non essendo possibile ricordare, non è possibile nemmeno lodare Dio. Non c'è vera vita dov'è assente la lode di Dio, e non vi è lode là dove è assente ogni ricordo.

Con la morte di Gesù, Dio ha vinto le conseguenze della morte, perché grazie ad essa l'uomo può e deve ricordare quel che Dio ha fatto in Gesù. Ricordando, egli mostra di possedere la vera vita, che è il dono di Dio, e loda Dio proprio grazie alla vita che ha ricevuto in Gesù e per mezzo di Gesù. Proprio perché l'incapacità di ricordare

le gesta di Dio era stata la caratteristica della condizione di morte, la vittoria di Gesù sulla morte è rivelata dal ricordo che si ha di essa. La preghiera eucaristica della Chiesa loda Dio per aver egli liberato l'uomo dalla condizione di morte. Essa proclama la nuova vita ottenuta per mezzo della morte salvifica di Gesù (1Cor 11,20). La liturgia è una testimonianza esistenziale di quella nuova vita che proclama. Gesù ha sconfitto il fallimento umano per offrire a Dio una lode perfetta attraverso la sua passione, morte e risurrezione; egli ha sopraffatto la condizione di morte col dare al genere umano la possibilità di aver parte nella sua perfetta azione di lode a Dio, mediante la commemorazione salvifica, il memoriale, di tale evento.

*Le memorie fanno il futuro*

La capacità di ricordare è essenziale nella vita del popolo di Dio<sup>1</sup>. La commemorazione è un obbligo cristiano: « Fate questo in memoria di me » (Lc 22,19). La celebrazione eucaristica rinnova il sacrificio di Cristo ed esprime attivamente il ricordo della Chiesa: « Questo è il mio corpo che sarà dato per voi; fate questo in ricordo di me » (1Cor 11,24).

Nella fede, i cristiani condividono gli stessi ricordi, la stessa storia. Le loro sacre memorie li uniscono per formare un popolo. Per il popolo di

<sup>1</sup> Dio ricorda certe persone e mostra loro la sua grazia e la sua misericordia (Gn 8,1; 19,29; 50,22; Es 32,13; 1Sam 1,11; 19; 25,31); il suo ricordare è un fatto efficace e creativo, che rende l'uomo capace di ricordare Dio.

Dio il modo in cui esso ricorda il passato ha una importanza fondamentale, perché da ciò dipende la possibilità di continuare ad esistere come comunità<sup>2</sup>. Il futuro della Chiesa è promettente, perché essa ricorda un passato di promesse: « Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna, e io lo risusciterò nell'ultimo giorno » (Gv 6,54). Le memorie fanno il futuro. Solo chi le ricorda è in grado di anticipare le opere meravigliose del Signore, i *magnalia Dei*; se esse non fanno più parte della nostra storia, non possono nemmeno venire prefigurate come parte del nostro futuro. Noi partecipiamo alla vita della Chiesa, il popolo di Dio, solo se ne condividiamo le memorie; apparteniamo al popolo eletto, solo se ricordiamo che Dio ci ha eletto; noi viviamo in una terra promessa, solo se ricordiamo che Dio l'aveva promessa. Dimenticare queste cose per guardare al passato in maniera diversa, equivale ad avere una storia diversa; equivale a staccarci dalla Chiesa e dal suo futuro riguardante le promesse che le sono state fatte. La coesione del popolo di Dio dura nel tempo nella misura che i suoi membri condividono le memorie storiche create e sostenute dalla fede.

In certo senso, i nostri ricordi ci possiedono e determinano ciò che siamo. Un immigrante, venendo a stabilirsi in Italia, per esempio, diventa veramente italiano quando inavvertitamente osserva: « Tra il 1915 e il 1918 noi abbiamo combattuto la terza guerra d'indipendenza ». Il suo

<sup>2</sup> Il Deuteronomio sviluppa in modo particolare la teologia del ricordo (Dt 5,15; 7,18; 8,2; 9,7; 15,15; 16,3; 12; 24,18; 20,22; 32,7). Israele dovrebbe ricordare specialmente le sue sofferenze in Egitto (Dt 15,15; 16,12; 24,18; 20,22) e da esse imparare un nuovo modo di ubbidienza e di fiducia, evitando la disubbidienza e l'arroganza.

nuovo modo di ricordare il passato mostra che egli stesso è diventato diverso; è diventato italiano, perché ormai condivide le memorie del popolo italiano. Allo stesso modo, Abramo diventa il padre di tutti coloro che, seguendo lo Spirito, ne condividono la fede (Mt 3,9; Lc 13,16; 16,24; 19,9; At 13,26; Rm 11,1; Gal 3,29), mentre è possibile che i suoi figli secondo la carne vengano diseredati (Mt 8,11-12; Gv 8,39). Anche se molti dei nostri antenati non hanno avuto nulla a che fare con la storia del popolo ebreo, noi cristiani siamo stati tutti incorporati in tale storia mediante la fede e l'adesione a Cristo, « speranza di Israele ». Il Dio d'Israele « ha fatto giuramento » ad Abramo, sigillandolo con promesse (Lc 1,73; At 7,5-6), e i cristiani sono i « figli della promessa » (Gal 4,28) e i suoi veri eredi (Gal 3,29). Il loro Dio è il « Dio di Abramo » (Mr 12,26; At 7,32). Questo stesso Dio agisce in favore dei cristiani; egli ha « glorificato il suo servo Gesù » (At 3,12). Abramo è parte essenziale della storia cristiana: « Ora se voi appartenete a Cristo, siete dunque discendenza di Abramo e quindi eredi secondo la promessa » (Gal 3,29).

L'intelligenza esistenzialista della storia aiuta a comprendere che cosa significhi possedere memorie sacre e ci introduce direttamente nel cuore della storia come elemento costitutivo della vita umana. Gabriel Marcel e Martin Heidegger hanno scritto sul significato che assume, all'intero dell'economia dell'esistenza umana, l'attenzione che si dedica alle cose. Chi dedica, come storico, la propria cura alla storia, organizza il proprio materiale attorno a principi e avvenimenti, a persone e cose che lo interessano. Il tempo storico è strutturato. Secondo Heidegger la storia non prende le mosse né dal presente né da ciò



che è reale solo oggi, ma dal futuro. La scelta di ciò che deve essere oggetto della storia è fatta dallo storico; la storia nasce in lui. *L'uomo organizza il proprio passato attorno alla direttrice del proprio futuro.* Questa intuizione sulla natura dell'arte dello storico ha implicazioni evidenti anche sul modo in cui il popolo di Dio richiama le proprie memorie sacre in termini dell'*éschaton* e della seconda venuta. La commemorazione eucaristica guarda in avanti: « *Fino a quando il Signore verrà: infatti, ogni volta che mangiate questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la sua morte...* » (1Cor 11,26).

La psichiatria clinica chiarisce ulteriormente l'intuizione heideggeriana sulla storia e dà così anche a noi la possibilità di valutare meglio la nostra storia sacra e la commemorazione liturgica. L'analista esistenziale osserva che uno dei segni di deterioramento mentale e di trauma psichico è l'incapacità del paziente di organizzare il passato. Anche se spesso egli è consapevole di ciò che è avvenuto realmente ed è in grado di dare un resoconto oggettivo della propria vita, non sa però scegliere ciò che è importante, tralasciando tutto ciò che è banale; sa solo annotare il proprio passato con precisione monotona. Il suo passato è diventato un caos, perché al malato manca un futuro, non ha alcuna direzione, nessuna volontà di vivere. Il tempo si accartocchia per rientrare tutto entro i limiti della sua cella d'ospedale, per cui il tempo reale si è separato dalla sua vita, e il malato mentale è vittima della tirannia dello spazio che limita ogni cosa. Una condizione per la salute mentale consiste nella capacità di organizzare il proprio passato sulla direttrice di una spinta intenzionale verso il futuro. Una spinta, questa, che non si ag-

giunge all'uomo, ma lo costituisce per quell'essere unico che è. Se il passato d'Israele ha avuto senso alla luce del suo presente dominato da Dio e volto a guardare ad un futuro che avrebbe trasceso la storia, allora anche il passato di ogni persona sana di mente riceve il proprio significato alla luce del suo presente che, simile ad una freccia, indica il futuro. Una vita senza scopo non è vita umana, né può esserlo.

Ciò che avviene nella conversione illustra la profonda comprensione heideggeriana del tempo storico. Ciò che una volta era poco più che un caos di circostanze e di eventi, quella manciata di cenere che la mente secolare chiama passato, prende improvvisamente consistenza e si coagula, per l'uomo benedetto col dono della fede, in una unità. Ogni sorta di eventi casuali rivestono ora un significato nuovo, che permette d'individuare in essi ciò che ha condotto l'uomo al stupendo momento della conversione, in cui ha ricevuto il dono della grazia di Dio. La grazia stessa chiama l'uomo al suo futuro, dà senso al suo passato e unifica la sua vita in un insieme significativo. Ciò che ci spinge all'azione è la nostra speranza, i nostri motivi e i nostri ideali; essi creano il nostro stile di vita, dando significato e direzione al nostro passato<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> L'importanza del futuro è studiata da N. COHN, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and its Bearing in Modern Totalitarian Movements*, New York, 1961. Se crediamo che il futuro di un atto (le immagini, visioni, celi e tutte le forme di comunità perfetta) determina, insieme al passato, il nostro modo di agire al presente, allora dovremmo studiare le visioni del futuro come studiamo quelle nelle quali « riaffermiamo » il passato. Come ha chiarito Mannheim, un modo di pensare utopistico influisce sul nostro modo di operare quanto un atteggiamento con-

Noi troviamo nel passato tutto ciò che cerchiamo nel nostro futuro. Se ciò che cerchiamo è triviale, il passato che scopriremo sarà triviale; se quello che cerchiamo è nobile, ciò che troveremo sarà splendidamente umano. Così il cristiano, cercando la propria divinizzazione con e nel Cristo risorto, nell'attesa della seconda venuta e della visione beatifica di Dio, trova un passato che è sacro, un passato che, grazie alle grandiose gesta del Signore, i *magnalia Dei* presenti in esso, trascende in modo meraviglioso tutto ciò che è puramente umano. Il cristiano è proteso verso il dono di Dio; di conseguenza anche il suo passato è dono di Dio, una memoria sacra dell'intervento divino nella sua storia. Il dono di Dio lo ha reso capace di avere questo genere di storia, di trovare questo significato nel suo passato. Nel suo ricordo liturgico il cristiano riconosce e passato e futuro quali doni di Dio, che anticipano la risurrezione in Cristo del giusto e la visione beatifica.

### *Il ruolo dello Spirito*

Lo Spirito Santo ha una funzione speciale nella memoria del popolo di Dio. L'adempimento, nel presente, della promessa di Cristo di inviare il suo Spirito è nel ricordo che ne ha la Chiesa: « Lo Spirito Santo, che il Padre manderà in mio servatore. E, come pensavano Dewey e Mead, noi ci presentiamo un futuro per rendere possibile l'azione in un presente. Anche se ogni presente ha un suo futuro, ci sono poche storie di questi futuri. Cohn mostra quanti vantaggi si potrebbero trarre dallo studio di visioni future di società ideali.

nome, egli vi insegnerà ogni cosa, e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto » (Gv 14,26). Mediante il dono dello Spirito Santo, il Padre e il Figlio comunicano al popolo di Dio il potere di ricordare, d'intenerire memorie sacre. Il dono dello Spirito Santo rende la Chiesa capace di adempiere il comando di ricordare (1Cor 11,24). Grazie al dono dello Spirito Santo, il popolo di Dio aderisce a Cristo e al Padre suo, ricordando attivamente gli insegnamenti di Cristo e commemorando eucaristicamente la sua azione redentrice. La dimensione trinitaria del memoriale della Chiesa appare nel fatto che la Chiesa è rimembranza, perché in ogni momento della storia il Padre le sta inviando lo Spirito Santo affinché ricordi le parole di Cristo. Allo stesso modo, l'amore è attribuito in modo particolare allo Spirito Santo, perché è grazie al suo dono che noi arriviamo a Cristo, la Parola di Dio, e al Padre, la cui realtà si esprime totalmente in tale Parola. Lo Spirito Santo ci rende presente Cristo, facendoci ricordare di lui, volgendo a lui le nostre menti e i nostri cuori. Cristo è davvero presente in mezzo al popolo di Dio, perché lo Spirito Santo ne ravviva di continuo la memoria e richiama l'attenzione del popolo alla sua presenza.

Lo Spirito Santo aiuta la Chiesa a ricordare in modo positivo e creativo. Karl Stern, nel suo libro *The Third Revolution*, afferma che anche persone rette, quando si lasciano ossessionare dall'idea dei mali del mondo o di qualche male particolare, spesso sono diventate cattive. In termini di ricordo, tali persone hanno perso la capacità di nutrire il ricordo di qualsiasi cosa o qualsiasi persona buona, gentile o bella. I martiri spesso sono stati odiati, torturati ed uccisi a causa di ciò che testimoniavano. La Chiesa li ricorda in

maniera positiva, in un modo capace di costruire per noi e per le generazioni che verranno un futuro umano assai migliore. Le memorie, d'odio vengono lasciate da parte, perché la Chiesa ricorda quegli eroi in modo da rendere immortale solo ciò che è stato, è e sarà per sempre degno di amore. Proprio perché la Chiesa ricorda il passato con amore, essa è in grado di attendere il futuro con la stessa disposizione d'animo. Le memorie e le visioni di una persona, in certo senso, trascendono il tempo, e solo lo Spirito di Dio, che è amore, inducendoci a ricordare in modo nuovo, può investirci della capacità di trascendere la malizia, gli odi e le cose disumane che ci aggredivono da ogni parte, mentre viviamo nel tempo. Solo lo Spirito di Dio può farci capaci di perdonare i nostri nemici e, quindi, di creare la possibilità di un nuovo futuro disintossicato e non più esulcerato da ricordi di odi. Il popolo di Dio ha chiara coscienza che siffatta capacità: trascende le risorse della natura umana, e i suoi membri gridano a nome di tutto il genere umano *Veni, Creator Spiritus*, affinché noi troviamo la forza di perdonare e di ricordare il nostro passato in maniera diversa, nuova, tale da renderci capaci di creare un futuro nel quale tutti gli uomini possano rispettarsi, amarsi ed aiutarsi l'un l'altro come figli di Dio.

La Chiesa non ricorda con amarezza la malvagità di quelli che hanno torturato e ucciso i suoi santi. Essa di fronte ai propri martiri manifesta la sua prospettiva storica guidata dallo Spirito Santo; le sue memorie non sono memorie d'odio; essa, anzi, gioisce per la personale bellezza, coraggio e grandezza di spirito di quanti hanno saputo preservare la propria identità e integrità trascendendo l'odio dei loro persecutori. La

Chiesa ricorda ufficialmente, nella sua liturgia, coloro che hanno saputo perdonare ed amare i propri nemici e hanno affrontato il martirio; non ricorda quanti hanno odiato i loro persecutori e hanno cercato di distruggerli. I membri del popolo di Dio ricordano i crimini commessi contro di loro in una maniera tutta propria: « Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno ». La Chiesa prega per la « distruzione » dei suoi nemici, ma solo nel senso che essi vengano convertiti in amici. Solo trascendendo i mali e gli odi del passato, perdonandoli, gli uomini di Dio ottengono la certezza di poter superare gli stessi mali nel futuro.

La riflessione su certi aspetti della memoria presenti nella rivelazione biblica, ci dà la possibilità di valutare meglio la rilevanza che assume il ricordo nel culto cristiano. Dio che si ricorda di noi è la nostra salvezza, un dono divino: « Ricordati, Jahvé, del tuo buon volere verso il tuo popolo, visitaci con la tua salvezza » (Sal 106,4). La nostra esistenza è possibile perché Dio ci ricorda: « Tra i morti è il mio giaciglio, pari ai trañiti che giacciono nella tomba, dei quali non ti ricordi più oltre » (Sal 88,6). Il suo ricordo manifesta la forza che salva Israele: « Jahvé manifestò la sua salvezza, agli occhi delle genti salvò la sua giustizia. Ricordò la sua pietà e la sua fedeltà per la casa d'Israele » (Sal 98,2-3). Il ricordare di Dio è la forza salvifica del suo amore: « Egli si ricordò di noi nella nostra umiliazione: perché in eterno è la sua pietà » (Sal 136,23). Il suo ricordo è la speranza d'Israele per le benedizioni future: « Jahvé si ricorda di noi, ci benedice; benedice la casa d'Israele » (Sal 115,12). Il suo ricordo rivela la sua misericordia: « Come ha pietà un padre dei figli, ebbe pietà Jahvé di co-

loro che lo temono. Perché egli conosce il nostro impasto; ricorda che siamo polvere» (Sal 103,13-14). E perché Dio se ne rammenta, che Israele ha una storia. Egli ricorda la propria alleanza con Israele (Gn 9,15; Es 2,24; 6,5; Lv 26,52; Ez 16,60; 1Cor 6,5). Il ricordo di Dio crea ed abbraccia l'intera gamma dei suoi rapporti con il suo popolo, i *magnalia Dei* del passato non meno che la sua sollecitudine per il futuro. La storia d'Israele non è che lo svolgersi del suo unico ed eterno atto di memoria.

Dio fa che il proprio nome sia ricordato nei santuari: « Mi farai un altare... in ogni luogo in cui io farò ricordare il mio nome, là io verrò da te e ti benedirò » (Es 20,24). Dio fa ricordare le sue opere, la sua fedeltà e la sua potenza:

Un ricordo fissò per le sue meraviglie,  
Pietoso e misericorde è Jahvé.

Sussistenza diede a coloro che lo temono,  
Ricorda in eterno la sua alleanza.

La potenza delle sue opere annuncia  
al suo popolo,

Dando loro l'eredità delle genti (Sal 111,4-6).

Nell'arco di tutto l'Antico Testamento, Dio, attraverso Mosè, Davide e Neemia, incoraggia Israele a ricordare Dio. Dio comanda ad Israele di « ricordare il giorno di sabato per santificarlo » (Es 20,8). L'osservanza del sabato ha acquistato particolare importanza dopo l'esilio ed è diventata un segno distintivo del giudaismo (Neem. 13,15-22; 1Mc 2,32-41); tale osservanza è omaggio a Dio, ma torna anche a beneficio dell'uomo (Es 23,12; Dt 5,14). Dio ordina ad Israele di osservare i suoi comandamenti: « Avrete dunque focchi e, vedendoli, vi ricorderete tutti i precetti di Jahvé »

(Nm. 15,39). Dio ama quanti ricordano i suoi comandamenti:

Ma la grazia di Jahvé di secolo in secolo  
su coloro che lo temono

E la sua giustizia va ai figli dei figli.

A coloro che ne osservano l'alleanza,

A quelli che ricordano i precetti

per eseguirli (Sal 103,17-18).

Isaia afferma l'obbligo per Israele di ricordare la storia che Dio ha creato per lui: « Ricordatevi di ciò, prestatemi attenzione; rifletteteci un poco, o prevaricatori. Ricordatevi il passato lontano » (Is 46,8). Ricordare Dio per Israele è ad un tempo salvezza ed obbligo. Venir meno nel ricordo per Israele è peccato: « I figli d'Israele non si ricordarono più di Jahvé loro Dio » (Gdc 8,34); « I nostri padri si sono rifiutati di obbedire e hanno dimenticato le meraviglie che tu avevi operato in loro favore » (Neem 9,17); « Dimenticarono Dio loro salvatore, che operò gesta grandiose in Egitto » (Sal 106,21). La dimenticanza d'Israele minaccia la sua esistenza in quanto popolo unito dalle stesse memorie: dimenticare le antiche gesta sarebbe stato per l'israelita un volersi separare dal popolo di Dio e dal suo futuro:

Se mai ti dimenticassi, Gerusalemme,

Mi fallisca la destra;

Mi aderisca la lingua al palato;

Se non ti ricordo,

Se non esalto Gerusalemme

In capo alla mia canzone gioiosa

(Sal 137,5-6).

Le festività d'Israele e la sua liturgia servono ad attivare la sua memoria: « Non man-

gerai pane fermentato... così ti ricorderai del giorno della tua uscita dalla terra d'Egitto » (Dt 16,3). Israele osserva il sabato per ricordare gli avvenimenti della sua liberazione: « Ricordati che sei stato schiavo nella terra d'Egitto e che di là Jahvé tuo Dio con mano forte e braccio teso ti ha fatto uscire; perciò Jahvé tuo Dio ti ha ordinato di celebrare il giorno del sabato » (Dt 5,15). Il sabato e gli altri giorni di festa erano riservati al ricordo e alla connessione del presente con gli interventi storici di Jahvé nel passato: « Ricorda i giorni lontani; considera gli anni di generazione in generazione; interroga tuo padre ed egli ti narrerà, i tuoi anziani e ti parleranno » (Dt 32,7). Ricordando il passato, nel culto liturgico del sabato e dei giorni festivi, Israele rende testimonianza al fatto che egli partecipa ancora all'evento liberatore dell'esodo storico, e dà la sua risposta di fede alle esigenze dell'alleanza (Dt 5,15). In tal modo, nel Deuteronomio, il ricordo d'Israele diventa un atto di ubbidienza amorosa nei confronti di Jahvé ed acquista un carattere di netto contrasto con il suo « dimenticarsi di Lui »: « Ricordati di Jahvé tuo Dio, perché lui ti ha dato la forza di procurarti tale benessere, mantenendo così l'alleanza che ha giurato ai tuoi padri, come ancora oggi. Se dimenticherai completamente Jahvé tuo Dio e seguirai altri dei prestando loro un culto e prostrandoti dinanzi a loro, oggi io testimonio contro di voi: certamente perirete. Come le nazioni che Jahvé sta per far perire innanzi a voi, così anche voi perirete, poiché non avete ascoltato la voce di Jahvé vostro Dio » (Dt 8,18-20).

Le formule di preghiera d'Israele fanno appello a Dio affinché si ricordi, perché il suo ricordo è la loro salvezza. Così le preghiere di Sansone

(Gdc 16,28), di Anna (1Sam 1,11), di Salomone (2Cron 6,42), di Ezechia (2Re 20,3), di Neemia (Neem 1,8; *passim*), di Abacuc (Abc 3,2) e di Giobbe (Gb 7,7; *passim*): tutti scongiurano Dio perché voglia ricordarsi. Geremia chiede a Dio di voler ricordare la sua alleanza (Ger 15,15; 18,20), Israele rivolge la medesima domanda (Lam 3,19; 5,1); il Salmista chiede a Dio di ricordare il suo popolo (Sal 25,7; 79,8; 106,4), di tenere a mente la sua misericordia (Sal 25,6) e di ricordare la sua parola (Sal 119,49), il loro re (Sal 20,3; 89,47.50; 132,1), Israele (Sal 74,2), il monte Sion (Sal 74,2) e il « giorno di Gerusalemme » contro Edom (Sal 137,7).

Insomma, tutta la devozione individuale del pio israelita e tutto il culto liturgico del popolo sono un memoriale della propria storia antica e delle grandiose gesta del Signore; e queste memorie costituiscono il sacro tesoro ereditario, la sacra realtà della vita d'Israele proiettata verso il futuro.

#### *La memoria nel Nuovo Testamento*

Nel Nuovo Testamento continuano gli stessi modelli memoriali dell'Antico Testamento. Nel resoconto della crocifissione fatto da Luca, le parole del buon ladrone esprimono l'assoluta dipendenza del cristiano dal fatto che il Signore si ricorda di lui quale mezzo per la propria salvezza: « Ricordati di me, Gesù, quando sarai nel tuo regno » (Lc 23,49). Sempre nel Vangelo di Luca, il racconto della risurrezione lega la fede nel Signore risorto all'obbligo di ricordare le sue parole; gli angeli infatti comandano: « Ricordatevi

di ciò che vi disse quand'era in Galilea: che il Figlio dell'uomo doveva essere dato nelle mani dei peccatori e crocifisso e risorgere il terzo giorno» (Lc 24,6-7). Le donne che erano venute alla tomba di Cristo obbedirono a tale comando: « Ed esse ricordarono le sue parole e, tornate dal sepolcro, annunziarono ogni cosa agli Undici e a tutti gli altri » (Lc 24,8-9). Luca riconosce nel ricordo del Signore la grazia di salvezza che rende possibile al peccatore l'ingresso nel regno di Dio, nonché il dovere che ha il cristiano di ricordare le parole del suo Signore come requisito per comunicare e partecipare al mistero della redenzione. L'azione centrale del culto cristiano, il memoriale della Cena, è una risposta al comando divino: « Fate questo in memoria di me » (Lc 22,19). Dato che la liturgia eucaristica non è solo una commemorazione della passione, ma anche della risurrezione ed ascensione di Cristo, essa è caratterizzata dalla gioia: « E spezzavano il pane di casa in casa, nutrendosene in esultanza e semplicità di cuore, lodando Dio » (At 2,46). Comemorando fedelmente ciò che il Cristo risorto ha fatto, gli adoratori cristiani partecipano gioiosamente agli effetti salvifici attuali della sua azione sacrificale.

Le parole di Luca sul tema della misericordia sottintendono il ruolo salvifico della memoria. Il pastore non scorda la pecorella smarrita (Lc 15, 4-7), la donna non dimentica la dramma perduta (Lc 15,8-10), né il padre scorda il figlio prodigo (Lc 15,20). Tutti questi personaggi ricordano ciò che hanno perso e sono pieni di gioia quando lo ritrovano. Pur non usandone il termine esplicito, Luca in modo implicito afferma chiaramente la forza redentrice della memoria che spinge il pastore ad andare in cerca, la donna a rovistare la

casa, il padre a correre incontro al figlio appena scorto e il figlio stesso a ritornare, mosso dal ricordo della casa paterna. Ricordare, in questo contesto, non è in alcun modo un fatto passivo; è, anzi, la forza impellente, ansiosa, d'un amore che restaura ciò che era stato perduto.

Gli inni di Luca proclamano la forza salvatrice del ricordo di Dio<sup>4</sup>. Maria esclama:

Ha soccorso, Israele suo servo,

*Ricordandosi della sua misericordia,*

Come aveva promesso ai padri nostri,

A favore di Abramo e della sua discendenza,  
(Lc 1,54-55),  
per sempre

<sup>4</sup> N. D. O'DONOGHUE, nel suo articolo *Space and Time as Ethical Categories* (cfr. *Continuum* 1968, 6, p. 164), afferma che l'uomo è memoria, oltre che intenzionalità e che, come memoria, egli domina il tempo e il cambiamento. La permanenza dell'uomo, diversamente da quella di un sasso, comporta una viva comprensione ed assimilazione del flusso dell'esperienza. La memoria assimila ciò che il tempo ha divorato, e lo trasforma, mantenendolo e preservandolo nella luce di un altro mondo. La memoria è di più che uno specchio dell'esperienza o una registrazione del passato; è attiva e costruttiva, perché dà nuova significatività al presente inserendolo nel modello del passato e reinterpretando il passato alla luce di ogni presente che si succede. La memoria è sempre alla ricerca di un maggiore compimento, ma lo cerca senza ansietà, attendendo il futuro senza perdere alcunché del passato. O'Donoghue ammette che l'uomo perde il proprio passato nella immediatezza della sua attualità, perché la memoria non è tutto nell'uomo; ma, nella misura in cui l'uomo è anche memoria, egli rompe attraverso il flusso del temporale e lo domina. La memoria apre la possibilità di un mutuo coinvolgimento tra passato, presente e futuro. Tutto il tempo è eternamente presente. Il dominio dell'uomo sull'esperienza e quindi la sua responsabilità, copre il passato, il presente e il futuro; il passato non è solo ciò che io ho fatto, ma anche ciò che ne faccio adesso mentre vive nella mia memoria, sia pur solo riconoscendolo per quello che è.

E Zaccaria canta:

Per ricordarsi del suo santo patto,  
del giuramento fatto ad Abramo  
nostro padre,  
di concederci che, liberati dalle mani  
dei nemici,  
possiamo servirlo senza timore,  
in santità e giustizia, al suo cospetto,  
per tutti i giorni nostri  
(Lc 1,72-75).

Il ricordarsi di Dio apre un nuovo capitolo nella storia d'Israele. Luca presenta Maria intenta a ricordare: « Maria, poi, conservava con cura tutte queste cose, meditandole in cuor suo » (Lc 2,19); « Sua madre conservava tutte queste cose in cuor suo » (Lc 2,51). Elisabetta la indica come « colei che ha creduto nell'adempimento di ciò che le è stato detto da parte del Signore » (Lc 1,45). Proprio perché Maria ricorda con amore le promesse, quelle fatte a lei e quelle fatte ad Abramo, è in grado di vederne il compimento. La sua apparizione finale negli scritti di Luca si ha nel contesto pregnante di preghiera alla vigilia della Pentecoste: « Tutti questi erano assidui e concordi nella preghiera insieme con varie donne, nominatamente Maria madre di Gesù » (At 1,14). Maria è coinvolta attivamente nella venuta di Gesù e dello Spirito Santo.

Il culto cristiano esprime la gratitudine della fede, che ricorda come il passato sia ad un tempo quella lode e quella confessione di Dio alle quali il popolo di Dio è esortato; e la « liturgia della parola », alla base della composizione del Nuovo Testamento, è uno strumento che favorisce il ricordo di Gesù Cristo e dei suoi discepoli. C'è infatti un doppio modo di ricordare nella liturgia eucaristica: le Scritture, scritte perché noi

possiamo ricordare, e l'azione eucaristica di commemorazione nella frazione del pane.

Gesù ci ammonisce perché ricordiamo gli avvenimenti importanti del passato: « Ricordate la moglie di Lot » (Lc 17,32), come pure le sue parole e i suoi miracoli (Mr 8,19; Mt 16,9; Gv 15,30; 16,4). Le sue parole sono state pronunziate e le sue azioni compiute perché la comunità avesse a ricordarle. Egli ordina ciò nel nuovo atto di culto che inaugura (Lc 22,19; 1Cor 11,24-25). Il culto liturgico eucaristico, nelle parole e nei gesti, serve al ricordo.

Paolo riconosce l'obbligo di richiamare a mente le parole di Gesù: « Si deve tenere presente quel detto di Gesù... » (At 20,35). Timoteo ha il dovere di ricordare Gesù come Paolo glielo ha proclamato: « Ricordati del Cristo Gesù della stirpe di Davide, che, secondo il mio vangelo, è stato risuscitato dai morti » (2Tm 2,8). L'ammonto a ricordare si applica alla parola e all'opera, alla vita e alla sofferenza di Paolo stesso (1Ts 2,9; 2Ts 2,5; Col 4,18). La comunità cristiana deve ricordare i suoi predicatori, i suoi capi e i suoi maestri: « Ricordatevi delle vostre guide, che vi annunziano la parola di Dio, e considerando la fine della loro vita imitate la fede » (Eb 13,7). Poiché Cristo resta nel ricordo della comunità, vengono ricordati anche i suoi discepoli e i messaggeri mediante i quali egli è ricordato. L'invito a ricordare è un richiamo alla riflessione. Noi eravamo una volta senza Cristo (Ef 2,11-12). Una volta l'assemblea (cioè la Chiesa di Efeso) era benedetta (Ap 2,5; 3,3). Simile ricordo dovrebbe condurre alla riconoscenza, alla confessione e al pentimento. Il comando di ricordare impone la gratitudine verso Dio e fa riflettere anche sulla gravità degli inviti alla penitenza. Il

ricordo degli atti salvifici di Dio, come ricorrenza, confessione e comunione con Dio stesso, è esplicito nella lettera agli Ebrei (1,15-22). La fedeltà esige che si ricordi.

Nel racconto di Emmanuel il ricordo ravviva la fede: « Si dissero l'un l'altro: Non era forse ardente il nostro cuore in noi quando ci parlava sulla strada e ci spiegava le Scritture? » (Lc 24,32). C'è un triplice ricordo nel racconto di Emmanuel. Gesù, il Signore risorto richiama ai due discepoli i passi della Scrittura che parlano di lui (Lc 24,27). I discepoli, riconosciuto Gesù nell'atto di spezzare il pane, ricordano la propria fervente esperienza personale del momento in cui Cristo spiegava loro le Scritture (Lc 24,32). Dopo aver ricordato questo fatto per se stessi, i discepoli di Emmanuel si misero in istrada verso Gerusalemme, e là lo ricordarono agli Undici: « Essi raccontarono ciò che era accaduto per via e come lo avevano riconosciuto nell'atto di spezzare il pane » (Lc 24,35). In tal modo, la fede nel Cristo risorto viene trasmessa ad opera del ricordo unito alla frazione del pane. La memoria sacra dell'incontro col Cristo è l'occasione in cui i discepoli possono cogliere il senso della storia sacra e sentono nascere in loro la spinta a trasmettere agli altri la propria fede. C'è qualcosa che si ricorda e c'è qualcosa che si fa per ravvivare e trasmettere la fede nel Cristo risorto: la Scrittura e lo spezzare il pane. Il ricordo del Cristo risorto, nel suo duplice senso riguardante la Scrittura e i suoi discepoli, è una grazia di salvezza che rende possibile e insieme esige che noi stessi siamo capaci di ricordare con ricorrenza.

Il racconto di Emmanuel unisce l'aspetto dichiarativo della tradizionale benedizione giudaica

con la preghiera eucaristica. Gli Ebrei benedicevano Dio prima della preghiera o richiesta (*proseuche*). In tal modo il rendimento di grazie, basato sul ricordo di ciò che Dio aveva fatto, precedeva la preghiera d'impetrazione, intesa ad ottenere al presente la sua assistenza. La benedizione era una commemorazione riconoscente; la preghiera che la seguiva, una richiesta piena di speranza. Il racconto di Emmanuel unisce il ricordo delle grandi opere di Dio, evocato da Gesù, con la sua autorivelazione nella frazione del pane. Il suo ricordo è parte integrale di un'azione che si conclude nella benedizione e nella frazione del pane. Allo stesso modo, la Chiesa ricorda e benedice Dio per la passione, la morte e la risurrezione redentrice di Cristo, che costituiscono la costante benedizione di Dio su di essa e il fondamento della sua speranza escatologica. Come la benedizione giudaica, nel ricordo, guardava al passato e la preghiera guardava al futuro, il culto della Chiesa è allo stesso tempo commemorativo ed escatologico: « Ogni volta che mangiate questo pane e bevete questo calice, voi proclamate la morte del Signore fino alla sua venuta » (1Cor 11,26).

In Giovanni (Gv 14,26) la memoria comporta qualcosa di più del semplice richiamare alla mente dalla dimenticanza o dalla disattenzione. Lo Spirito Santo opera una più profonda consapevolezza, penetrazione e comprensione della parola e dell'opera di Gesù. Gesù che scaccia i mercanti dal tempio (Gv 2,17; Sal 69,9) mostra come egli abbia insegnato ai suoi discepoli a tenere a mente l'Antico Testamento ed abbia dato loro una nuova comprensione del medesimo, alla luce del compimento messianico. Solo dopo la risurrezione i discepoli ricordano realmente, com-



prendono e credono alla Scrittura e alla Parola proferta da Gesù (Gv 2,22; 12,16). Anche Luca pone in risalto come dopo la risurrezione i discepoli abbiano ricordato e, per la prima volta, compreso le parole di Gesù. Ricordare le parole di Gesù fa parte del messaggio pasquale di Luca (Lc 24,6.8; 22,61).

L'aspetto creativo del perdono amoroso appare in Giovanni, dove il respiro di Gesù è simbolo dello Spirito (« alito » in ebraico). Gesù manda il suo Spirito che rinnoverà ogni cosa (Gn 1,2; Ez 37,9; Sap 15,11; Gv 19,30; Mt 3,16): « E, ciò detto, alitò su di essi e disse: Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi, a chi li riterrete saranno ritenuti » (Gv 20, 22-23).

#### *Trascendere il fallimento col ricordo*<sup>5</sup>

Noi siamo ciò che vogliamo ricordare, e le nostre memorie fanno il futuro. Per alcuni c'è la tendenza ineluttabile a custodire gelosamente solo gli aspetti peggiori del passato. Nessun grado di cortesia, amicizia o qualsiasi altra forma di cambiamento positivo in un rapporto precedentemente spiacevole può controbilanciare i loro ricordi amari, perché il passato che scelgono di tenere a mente li rende ciechi verso qualsivoglia bene il presente possa offrire. Le loro menti so-

no come congelate nella visione trascorsa di malvagità, e la bontà o la bellezza del presente resta fuori di loro, non li può raggiungere.

Ciò che alcuni tedeschi hanno fatto qualche decina d'anni or sono, diventa la base per guardare con sospetto i tedeschi di oggi. L'antisemitismo si è fondato tradizionalmente su questo stesso principio: ciò che pochi giudei hanno fatto a Cristo è servito di base per una dominante memoria d'odio nei confronti degli ebrei di ogni tempo. Non diversamente, i sentimenti anti-cristiani presenti tra gli ebrei hanno avuto per fondamento lo stesso genere di memorie d'odio; ciò che alcuni « cristiani » hanno fatto agli ebrei. Quando esiste la volontà di odiare, c'è sempre modo di trovare giustificazioni per odiare qualsiasi gruppo. La storia è piena di testimonianze che motivano l'odio contro tutti quelli che vogliono odiare, e questo continua ad avvelenare, in tutti i secoli, i rapporti umani con la sfiducia reciproca.

Le memorie d'odio perpetuano i mali del fallimento umano. La tendenza a recepire solo il peggio della storia tedesca ha prodotto una generale apatia per la sofferenza tedesca. Il bigotto muove dalla convinzione preconcetta che i tedeschi non sono gente di cui ci si può fidare, e conclude che la riunificazione tedesca non è desiderabile. La sua sicurezza dipende dalla debolezza degli « infidi ». La testimonianza del passato è prova che lo autorizza a concludere semplicisticamente che i tedeschi sono fondamentalmente pericolosi, di fatto il popolo essenzialmente pericoloso. Naturalmente, al bigotto non passa mai per la mente che sta limitando la propria visione agli elementi peggiori della storia tedesca. Se egli dovesse giudicare con lo stesso metro la storia

<sup>5</sup> Il mio articolo, *Memories Make the Future in The Catholic World*, 1966, dic., p. 149-153, contiene del materiale che spiega il ruolo del ricordo, sia nel perpetuare come nel superare il fallimento umano. Parti di tale articolo vengono stampate, leggermente riadattate, in questo capitolo.

francese, per esempio, o quella inglese, si troverebbe senza dubbio costretto a concludere nello stesso modo: gli inglesi sono pericolosi e non ci si può fidare di loro.

La memoria-odio si fissa sugli aspetti peggiori del passato di una nazione o di un gruppo, razionalizzando in tal modo l'incapacità di amare gli altri. Si razionalizza la propria incapacità a creare amicizie personali con gente di razze, religioni, classi e nazioni diverse. Siffatto atteggiamento mentale prende la forma di definizioni categoriche, di prese di posizione assiomatiche, che perpetuano odi per secoli e sciagure per milioni di persone. Per una mentalità del genere, « tedesco » significa nazismo, « italiano » sta per mafia, « cristiano » per *pogrom* o massacro organizzato, « ebreo » per deicidio, « classe media » per ipocrisia, « gente del Sud » (statunitense) per razzista e « negro » per crimine. L'amicizia, in tal modo, non è possibile; essa richiede forza creativa e sforzo personale. La memoria-odio dispensa dalla fatica di dar vita all'amicizia.

Quando i tempi sono in fase di rottura, gli uomini sono particolarmente disposti a scrutare puntigliosamente il passato, alla ricerca di motivi che spieghino la mancata introduzione di un migliore stato di cose. Il passato è una specie di schermo contro il quale ciascuna generazione proietta la propria visione del futuro. Gli storici, per esempio, stavano già creando la storia del secolo XX nell'atto stesso con cui scrivevano quella del XIX secolo. Similmente, il giudizio che ciascuna generazione dà del passato esprime un atteggiamento che esiste nel presente e perdura nel futuro. Di conseguenza, se il passato non è che una raccolta di odi, il futuro non può promettere altro che il perpetuarsi di questi medesimi odi.

In questo modo, la visione che abbiamo del passato, sia essa quella di un passato personale o la storia di altri gruppi, nazioni, razze o religioni, adombra la qualità del nostro futuro individuale o collettivo. Ogni uomo (e ogni società) è quindi responsabile davanti alle generazioni future per il modo con cui guarda al passato. Ricordare solo i crimini degli altri vuol dire preparare un futuro di vendette, rappresaglie e recriminazioni o, nel migliore dei casi, una fredda ostilità.

Il carattere e l'umanità degli ebrei martirizzati nel nostro tempo meritano di essere sottolineati molto più che la depravazione di coloro che li hanno uccisi. Essi sono morti come gente che aveva un volto, gente che ha saputo preservare il proprio carattere e la propria identità a costo della vita. Se fossero stati meno dotati, meno eminenti, meno distinti dalla mediocrità che li circondava, non sarebbero stati trattati così. La perversità umana martirizza solo chi è simile a Dio, perché la loro presenza rinfaccia ai medici la loro mediocrità. Sarebbe da ottusi dimenticare oltre sei milioni di martiri solo per immortalare l'odio di chi li ha uccisi. A lungo andare ciò non potrebbe che perpetuare quello stesso odio distruttivo, anziché l'umanità di quanti meritano di essere ricordati. E se per i cristiani e per gli ebrei martire è chi muore dando testimonianza all'unico vero Dio di tutti, allora i sei milioni di ebrei trucidati sono martiri del nostro tempo. Perché se, come noi crediamo, la stessa identità del popolo ebreo consiste nell'essere il popolo del Messia, allora questi sei milioni di morti, uccisi per nessun altro motivo che quello della loro identità di ebrei, sono morti dando testimonianza all'unico vero Dio e al suo Messia. Essi sono il popolo che Dio ha « identificato ».

scelto, chiamato all'esistenza. Come il Messia, essi sono stati accusati falsamente e uccisi senza motivo. La loro morte, a sua volta, ha reso testimonianza all'unico vero Dio che, come dice S. Paolo, ancora li identifica come suo popolo e che non volterà mai la faccia da coloro che egli ha certamente scelto.

Forse è meglio dire che gli uomini vengono martirizzati perché sono santi, e non che diventano santi perché martirizzati. Gli uomini sono odiati, torturati, perseguitati ed uccisi a causa di ciò a cui rendono testimonianza. I santi non sono come il mondo vuole che siano, ma come il mondo ha bisogno che siano.

L'unico modo salutare di ricordare il passato è quello positivo, costruttivo, umano; che prelude alla costruzione di un futuro di gran lunga più umano per noi stessi e per le generazioni che verranno. Le memorie d'odio cesseranno di produrre i loro frutti letali solo quando noi avremo la buona volontà di ricordare in modo nuovo, così come il popolo di Dio ricorda i suoi martiri e quelli che li hanno uccisi. Questo è il modo dello Spirito di Dio, operante in seno alla Chiesa e all'interno del cuore di ogni uomo di buona volontà; è un modo di ricordare che vuole richiamare alla mente e immortalare solo ciò che è stato, che è e che sarà per sempre degno d'amore.

La guarigione del genere umano nel Vangelo di Luca e negli Atti degli apostoli ha inizio col dono dello Spirito Santo, la potenza di Dio che, almeno nella sua umanità, rende Gesù Figlio di Dio<sup>1</sup>. Mediante l'azione dello Spirito e la potenza di Dio, Gesù è unito a Dio nel più profondo del suo essere (Lc 1,35)<sup>2</sup>.

La discesa dello Spirito e la proclamazione della figliolanza divina di Gesù costituiscono il punto di maggiore interesse nel racconto del battesimo di Gesù fatto da Luca<sup>3</sup>. Lo Spirito e la potenza che operano incessantemente in Gesù, sono lo Spirito e la potenza del Figlio di Dio il quale, a motivo del suo rapporto di « Figlio prediletto » del Padre, partecipa della pienezza della vita divina (Lc 3,22)<sup>4</sup>.

Subito dopo il suo battesimo, in pieno pos-

<sup>1</sup> C. K. BARRETT, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, Londra, 1947, p. 25. La nuova vita del redento Israele è la vita di Dio, perché essa risulta dallo Spirito creativo. In entrambe le creazioni lo Spirito è *Creator Spiritus*.

<sup>2</sup> L. LEGRAND, *L'arrière-plan néotestamentaire de Lc. I, 35* in *Revue Biblique*, 1965, 70, p. 164.

<sup>3</sup> H. VON BAER, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften*, Stoccarda, 1926, p. 59s.

<sup>4</sup> J. DUPONT, *Filius meus es tu, L'interprétation de Ps. ii, 7 dans le Nouveau Testament* in *Revue des Sciences Religieuses*, 1948, 35, p. 522.

esso del potere dello Spirito. Gesù affronta Satana nel deserto (Lc 4,1-13). La sua missione risanatrice porta con sé una vera e propria lotta contro il potere di Satana e la sconfitta di Satana mediante la sua sofferenza, morte e risurrezione (Lc 10,13; 31; 16,11)<sup>5</sup>. In tal modo, sul principio del ministero pubblico di Gesù (Lc 4,14), Luca dà per scontato che tutto ciò che Gesù sta per realizzare, sarà fatto mediante la potenza di Dio nello Spirito Santo da lui ricevuto nel battesimo.

Gesù si accinge ad una missione in cui i miracoli saranno il segno della guarigione che egli viene a portare<sup>6</sup>. Egli viene descritto come « Salvatore » (Lc 2,11; At 5,31; 13,24); porta la « salvezza » (Lc 1,69.71.77; 2,30; At 28,28), un termine che comporta il benessere corporale e un corrispondente stato di salute spirituale. Il suo lavoro, in questo contesto, è visto in relazione alla trasformazione delle persone ad opera della loro liberazione dall'oppressione del male. Gesù risana per mezzo della sua misericordia, della sua compassione e della buona novella (Lc 4,18), espresse in parte nelle guarigioni miracolose (Lc 4,43; 9,6; 20,1). Gesù guarisce per mezzo della sua sofferenza e della sua morte, l'atto definitivo di liberazione.

Il potere risanatore di Gesù è quello del « Figlio prediletto »; il suo rapporto filiale con Dio lo rende capace di realizzare la sua missione in favore dell'umanità. I suoi discepoli, a loro volta, illuminati dalla fede nella risurrezione, credono

<sup>5</sup> G. W. H. LAMPE, *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke in Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. R. Lightfoot*, D. E. Nineham, Oxford, 1953, p. 170.  
<sup>6</sup> G. H. P. THOMPSON, *The Gospel According to Luke*, Oxford, 1972, p. 29.

che tale rapporto è quello che risana il genere umano. Gesù è l'uomo che poteva osare di chiamare Dio « Abba » (= Padre) e che ha guarito i peccatori autorizzandoli a ripetere con lui questa stessa parola<sup>7</sup>. Il costante rapporto « Abba » di Gesù è un rapporto di incessante preghiera; partecipando tale rapporto all'umanità, egli comunica la forza risanatrice della figliolanza con Dio.

Matteo ha interpretato il ministero risanatore di Gesù come l'adempimento di quanto è affermato in Isaia 53,4 a proposito dell'opera del servo designato dal valore divino: « Ha preso le nostre infermità e s'è addossato le nostre malattie » (Mt 8,17). La guarigione delle infermità umane è direttamente rapportata all'opera del Servo. La Chiesa ha tradizionalmente interpretato i brani riguardanti il Servo, in Isaia, in termini dell'azione di riparazione del Calvario. Ciò comporta che sulla croce Gesù si è occupato delle malattie ed infermità, oltre che dei peccati umani, e che la sua espiazione vale per tutta la persona, per il corpo non meno che per l'anima. Su questa base la Chiesa fa ricorso alla completa opera di Gesù per ottenere la guarigione fisica alla stessa guisa della restaurazione spirituale.

#### *Le guarigioni di Gesù*

Fin dall'inizio del suo ministero Gesù ha operato guarigioni miracolose (Mr 1,29-32.40-45)<sup>8</sup>. Lu-

<sup>7</sup> J. JEREMIAS, *The Central Message of the New Testament*, Londra, 1965, p. 30.

<sup>8</sup> Cfr. A. RICHARDSON, *The Miracle-Stories of the Gospels*, Londra, 1941.

ca afferma: « La potenza del Signore faceva operare a Gesù guarigioni » (Lc 5,17). Gesù stesso ha affermato che questo suo potere di operare guarigioni veniva da Dio (Mt 12,28; Lc 11,20). Gesù ha iniziato il suo ministero proclamando che la guarigione era un segno, tra molti, che il governo di Dio, l'« anno accettabile del Signore » era stato inaugurato (Mt 11,5; Lc 4,19; 7,22). Egli ha dato ai suoi discepoli il potere « di guarire ogni malattia ed infermità » (Mt 10,1). Il loro successo nel guarire dalle infermità era la prova dell'approssimarsi del regno (Lc 10,9).

In alcuni casi, Gesù attribuisce la malattia all'attività del male nella vita umana (Lc 13,16). Gesù guarisce gli ammalati e gli infermi perché la sua missione ha per scopo la distruzione delle opere del Diavolo. Per guarire si richiede una certa misura di fede (Mt 9,29; Lc 17,19). La dedizione di Gesù all'intento del Padre per l'integrità e la salvezza umana (Gv 3,16; 10,10), lo impegna a cercare il risanamento di tutto l'uomo.

Il ministero risanatore della Chiesa è un'estensione di quello di Gesù e dei suoi discepoli<sup>9</sup>. La guarigione è un segno dell'era messianica (At 2,16-31). Pietro, Paolo e Filippo si dedicano all'opera di guarigione (At 3,11; 5,15; 8,9-13). Questa opera è legata alla remissione dei peccati (Gc 5,16). La fede nella persona di Gesù (At 3,6), la preghiera e l'unzione con olio (Gc 5,14; cfr. Mr 6,13), unite alla « imposizione delle mani » (At 9,12), sono elementi di un unico processo di guarigione. Tale processo, tuttavia, inizia con il dono conferito dallo Spirito Santo (1Cor 12,10-28), lo Spirito donato dal Cristo risorto (At 2,33) e il

cui potere ci abilita, come figli nel Figlio, a dire nella preghiera « Abba, Padre » (Rm 8,15; Gal 4,6). Gesù guarisce col far parte agli altri del suo rapporto col Padre; è solo dopo la sua risurrezione che Gesù diventa il donatore dello Spirito, mediante il quale tale rapporto risanatore viene realizzato (At 2,33).

S. Paolo ripete due volte che il cristiano il quale pronunci la semplice parola « Abba », dà prova di possedere la figliolarza e lo Spirito. Le antiche liturgie cristiane manifestano la coscienza della grandezza di questo dono, introducendo la preghiera del Signore con le parole: « *ostiano* dire: Padre nostro »<sup>10</sup>. Questa formula liturgica e la successiva preghiera articolano quel rapporto risanatore e duraturo col Padre, che il cristiano ha ricevuto per mezzo dello Spirito di Gesù come un dono, del quale ha continuamente bisogno e per il quale nutre incessante gratitudine. Come un figlio deriva la propria vita dal padre, il cristiano deriva la sua vita dal Padre di Gesù, partecipando al suo incessante rapporto di figliolarza che si esprime nella parola « Abba ».

Il cristiano riconosce che la sua salute, la sua guarigione e salvezza vengono da una sorgente che sta fuori di lui; egli è incessantemente bisognoso di quella vita che trascende le sue risorse personali e che è in grado di risanarlo dalle sue infermità. Come Gesù ha invocato il Padre suo nella grande crisi della sua vita, così fa anche il cristiano; tuttavia, tanto nel caso di Gesù che in quello del cristiano, le intense preghiere del momento di crisi scaturiscono da un costante e incessante atteggiamento di fiducia e di amore filiale. Siffatto atteggiamento o stato d'animo cor-

<sup>9</sup> Cfr. E. ANDREWS, *Gift of Healing in The Interpreter's Dictionary of the Bible*, New York, 1962, v. 2, p. 548.

<sup>10</sup> J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 29.

risponde in qualche modo a ciò che la teologia potrebbe definire come grazia santificante e, in termini di virtù teologali, come fede, speranza e carità; esso suggerisce l'idea di quella che il moralista potrebbe chiamare opzione fondamentale per Dio. In ogni caso, si tratta sempre di un dono, che risana e rende capaci di volgersi incessantemente a Dio, nella *metanoia* e nella preghiera di lode, impetrazione e ringraziamento continuamente in atto.

La missione risanatrice di Gesù, abbiamo detto, si compie mediante la sua dipendenza filiale da Dio. Questo medesimo atteggiamento di continua dipendenza Gesù lo esige dai suoi discepoli, quando parla loro della necessità di pregare sempre e di non scoraggiarsi mai (Lc 18,1). Il « pregate sempre » di Paolo (1Ts 5,17) suppone anch'esso che la preghiera sia una costante del vivere cristiano.

Il significato della missione risanatrice di Gesù, come di qualsiasi altro processo, emerge al suo termine. Il modo in cui Gesù realizza l'opera del Padre, di risanare e riconciliare l'uomo con Dio, coi suoi simili e con se stesso, appare manifestato alla fine della sua vita, quando egli esclama sulla croce: « Tutto è consumato ». Questo avvenimento paradossale, ad un tempo, è fallimento esteriore e vittoria interiore. Gesù infatti scompare senza essere riuscito a convertire Israele; tuttavia ha eseguito con successo la volontà del Padre suo. La sua preghiera: « Abba, perdona loro, perché non sanno quel che fanno » (Lc 23,34), traduce in parole lo spirito di amore e di intercessione risanatrice in favore del genere umano, che lo ha accompagnato lungo tutta la sua vita. La sua preghiera in punto di morte è un'implicita interpretazione di tutta la sua vita.

Istituito l'eucaristia, Gesù aveva detto che la sua morte sarebbe stata « per molti » (Mr 14, 24). La sua preghiera d'intercessione sulla croce, applica il potere di espiazione della sua morte ai suoi esecutori, e ricorda la missione risanatrice del Servo del Signore (Is 53,12), che intercedeva per i suoi trasgressori sottoponendosi volontariamente, pazientemente e innocentemente alla morte, in conformità col volere di Dio (Is 53,6-10).

#### *La Croce, segno di liberazione*

Con l'esperienza della fede dopo la risurrezione, i discepoli non vedono più nel Calvario una catastrofe. Ormai essi considerano la croce come la sorgente della loro pace, della loro gioia e della loro liberazione. L'opera di autosvuotamento, autodonzione e autotrascendenza di Gesù produce il suo effetto risanatore cambiando completamente l'atteggiamento dei discepoli verso il fallimento del Calvario. Essi hanno ormai un concetto del tutto nuovo della morte di Gesù e della morte in generale; la sofferenza e la morte di Gesù, impregnate di preghiera, li hanno illuminati e trasformati. I discepoli ormai, condividono la pace e la gioia, esistenti prima di tutto in Dio e ottenute loro dalla morte di Gesù, e comprendono che cosa vuol dire entrare nel regno di Gesù<sup>11</sup>.

Il racconto della passione presenta in forma:

<sup>11</sup> Cfr. A. B. Du Torr, *Der Aspekt der Freude im urchristlichen Abendmahl*, Winterthur, 1965. Anche J. Navon, *Themes of St Luke*, Roma, 1970, dove il settimo capitolo è dedicato al tema della gioia.

intensiva alcuni aspetti dell'obbedienza filiale di Gesù a riguardo dell'opera risanatrice del Padre suo. Il rapporto « Abba » che lega Gesù al Padre assume un particolare rilievo nell'episodio dell'agonia nell'orto, posto all'inizio del dramma della passione, grosso modo, come il racconto delle tentazioni è posto all'inizio del ministero pubblico di Gesù. Gesù risponde, obbediente, all'amoroso volere del Padre suo che gli chiede di fare opera di risanamento dell'umanità, e viene « dato in balia degli empi, in conformità al decreto e prescienza divina » (At 2,23).

L'episodio dell'agonia nell'orto rivela tanto la ripulsa umana di Gesù contro la morte, quanto la volontà del Padre, che diventa per lui ragione fondamentale per accettare la passione e la morte. L'intensa preghiera del Gethsemani, sgorgata dal suo permanente rapporto « Abba », si conclude trasformando i sentimenti di Gesù nei confronti della morte: le sue azioni successive non sono più governate dal naturale terrore, ma dall'accettazione volontaria e pacifica di essa. La sua paura della morte pare sconfitta da ciò che appare come un effetto risanatore della sua preghiera.

In definitiva, la croce è vittoria dell'amore risanatore del Padre in Gesù, che libera l'uomo da tutto ciò che egli teme maggiormente. Il suo dono di amore perfetto in Gesù espelle tutte le paure umane; e Gesù, il nuovo Adamo nel quale l'uomo è guarito infine e liberato dal male, ne è la espressione perfetta. Per mezzo del rapporto « Abba » che unisce Gesù al Padre suo, la morte è stata trasformata in medicina e in liberazione del genere umano.

Il Cristo risorto è il nuovo Adamo: l'uomo, cioè, in quanto perfettamente riconciliato da quell'Amore che trascende tutti i mali e persino la

morte<sup>12</sup>. Lui, che ha ricevuto la pienezza dell'amore trascendente del Padre, è reso capace da quest'amore di trascendere tutti i mali, persino la morte. Tutto ciò è annunziato nella buona novella, quella specie di guarigione che si ottiene mediante la sofferenza e la morte: « Non doveva forse il Messia patire tali cose e così entrare nella sua gloria? » (Lc 24,26). L'obbedienza filiale di Gesù ottiene vittoria su tutte quelle tendenze della natura umana che corrono in direzione contraria a un perfetto rapporto di figliolanza con Dio. Il male è vinto dall'amore del Padre nel Figlio riconciliatore, e dall'amore del Figlio che, abbracciando insieme il Padre e l'uomo con il dono di sé, li unisce nuovamente. Lo Spirito risanatore del Figlio comunica il potere che dà all'uomo la forza di amare ciò che Dio ama. L'azione risanatrice riconcilia la volontà dell'uomo con la chiamata di Dio. Per mezzo dell'autodonazione del Padre in Gesù e nello Spirito Santo, l'uomo partecipa all'amore creativo di Dio per il suo prossimo, per se stesso e per tutto il mondo<sup>13</sup>.

L'opera di guarigione compiuta da Gesù sulla croce è il momento culminante della dimensione storica del suo rapporto « Abba ». Siffatto corollamento non può essere compreso indipendentemente dalla vita alla quale ha posto termine, la vita che ha incarnato il modo di essere di Dio nel mondo per donarsi al mondo e, così, riconciliarlo con l'amore che lo ha portato all'esistenza.

<sup>12</sup> P. BAEIZ, *Prayer and Providence*, Londra, 1968, p.

151.

<sup>13</sup> K. HEMMERLE, *Evil in Sacramentum mundi*, Londra, 1968, v. 2, p. 282.

La croce non rappresenta il tentativo di Gesù di modificare l'atteggiamento di Dio. Non è un avvenimento storico indispensabile perché Dio possa accettare l'uomo<sup>14</sup>. Simile visione è facilmente fugata ripensando alla parabola del figlio prodigo narrata da Gesù stesso, nella quale il padre è pronto ad accogliere il figlio, senza bisogno di alcun metodo particolare che renda possibile una riconciliazione (Lc 15,11-32). Il primo passo verso la riconciliazione è mosso quando il figlio piglia coscienza del disordine presente nella propria esistenza. La consapevolezza del proprio peccato comincia ad allontanarlo dal peccato stesso. La riflessione introspettiva conduce alla conversione. Il padre non ha bisogno di essere placato. Ancor prima di percepire l'arrivo del figlio mediante i suoi sensi, il padre già lo attende e desidera il suo ritorno. Egli lo scruta da lontano e già è in istrada per incontrarlo e ricondurlo a casa. La parabola sottolinea il carattere immutabile dell'atteggiamento e dell'opera di Dio, volti sempre alla riconciliazione.

Per quanto fosse necessario che un qualche particolare evento storico rivelasse, a guisa di segno, « il mistero nascosto per generazioni e generazioni », non esiste alcun evento storico che mostri l'atteggiamento di Dio o che lo trasformi da un Dio irato in un Dio benevolo. L'opera storica di Gesù è identica all'eterno amore di autodonzione del Padre suo, e gli effetti di questo amore si rivelano in Gesù e in tutti quelli che di continuo sono risanati per mezzo di lui. Il Padre, stabilendo in Gesù e per mezzo suo

il rapporto « Abba », guarisce il genere umano dal suo fondamentale peccato d'idolatria<sup>15</sup>. Parlando del perversimento causato dal peccato nella vita dell'uomo, S. Paolo indica l'idolatria come la sergente di tutti i guai: « Essi... avevano permutato il vero Dio con la menzogna, reso culto e adorazione alla creatura in cambio del creatore » (Rm 1,25). Adorare un idolo equivale a trasformare in preoccupazione definitiva qualcosa che non è definitiva; l'unico possibile risultato sarà necessariamente una terribile falsatura della esistenza umana. L'idolatria è lo sforzo di comprendere la vita e di darle significato in termini di esseri finiti, con l'esclusione di Dio. Lo sforzo di fondare la vita sulle creature, forse sull'uomo stesso, anziché su Dio estranea l'uomo dal suo vero essere, dal suo prossimo e da Dio.

S. Paolo tratteggia la croce come lotta contro i demoni che affiggono la vita dell'uomo. La croce sconfigge queste forze demoniache stabilendo il rapporto « Abba ». È per essa che Dio « ci ha liberati dal regno delle tenebre e ci ha trasportati nel regno del suo Figlio diletto » (Col 1,13). Per mezzo del risanatore rapporto « Abba » di Gesù, Dio ha abolito le pretese delle potenze oscure che incombevano su di noi: « Egli, spogliati i principati e le potestà, li ha esposti a pubblico spettacolo, facendone ornamento del trionfo di lui » (Col 2,15).

Le potenze demoniache che Gesù ha sbaragliato sono collegate al peccato radicale d'idolatria. Adorare un idolo è attribuirgli poteri demoniaci. L'idolatria, nella ricerca di un compimento personale, può condurre solo al bloccaggio e alla distorsione della persona (Sal 115,8). L'io idolatra

<sup>14</sup> I. Macouarrue, *Principles of Christian Theology*, Londra, 1966, p. 238.

<sup>15</sup> *Ivi*.



è imbito nella crescita; è una contraffazione di quell'*imago Dei* che era destinato ad essere. La superbia è un'espressione dell'uomo che idolatra se stesso e i suoi poteri; essa perverte i rapporti umani. Quando l'uomo idolatra se stesso, diventa dio di se stesso e spiana la strada alla propria alienazione dagli altri. L'avarizia, la lussuria e le altre forme di autocompiacenza degradante esprimono la tendenza deleteria per l'uomo di idolatrare le cose. Superbia, lussuria e avarizia sono, in ultima analisi, forme d'idolatria.

Anche l'Antico Testamento identifica gli idoli con i demoni: « Sacrificavano agli Sherim, che non sono dio, divinità che non conoscevano, muove, venute da poco, che i vostri padri non hanno venerato. Della roccia che ti ha generato fosti immemore, hai dimenticato Dio che per te soffiò le doglie » (Dt 32,17s). Questo è esattamente ciò che s'intende per dimenticare Dio, l'esaltazione delle creature al di sopra del Creatore, un culto idolatra degli esseri che, in cambio di ciò, ci hanno resi schiavi e reagiscono su di noi con effetti demoniaci.

Il Vangelo di Luca pone in risalto la completezza in Gesù della potenza di Dio e dello Spirito, e la pone in relazione alla tentazione del deserto (Lc 4,1-13): in tal modo egli fa rientrare la lotta contro le forze demoniache nello scopo della missione divina di Gesù<sup>16</sup>. La vittoria su tali forze, insieme all'esercizio della saggezza e del giudizio, era compito secondo Isaia del sovrano messianico posseduto dallo Spirito (Is 11,1-5). Un aspetto di tale vittoria appare quando Gesù respinge la tentazione di fare del potere mondano

<sup>16</sup> G. W. H. Lampe, *op. cit.*, p. 170.

il suo interesse definitivo, perché ciò viene equiparato al culto di Satana.

Nel corso della sua esistenza terrena, Gesù non si farà schiavo di nessun idolo; egli, nel suo atteggiamento di sottomissione e corresponsione filiale, riconosce solo l'autorità del Padre suo. Il suo rifiuto di idolatrare qualsiasi essere — materiale, personale o umanitario — rivela la libertà che alla fine rende gli uomini capaci di diventare figli di Dio, perché il rapporto « Abba », che caratterizza la vita e la morte di Gesù, è la vittoria del Padre sulla fatale tendenza dell'uomo all'idolatria. Il rifiuto di idolatrare qualsiasi essere creato equivale a spogliarlo di ogni potere demoniaco su di noi. Gesù infrange il dominio dei demoni e li mette in fuga, dandosi fino in fondo alla passione e alla morte di croce.

L'aspetto centrale della passione e morte di Gesù è la sua autodonazione. Se il proprio io è l'ultimo idolo, dare persino se stessi senza riserva significa diventare simili a Dio e sbaragliare l'ultimo demone. L'autodonazione di Gesù sbaraglia quei mali che l'uomo, a causa della loro enormità, chiama demoniaci, in quanto restano al di fuori di ogni sua possibilità di controllo. L'uomo ha tentato di vivere indipendentemente dal suo Creatore trattando se stesso come il proprio dio, e così egli non solo ha cessato di essere veramente se stesso, ma ha perso anche il controllo delle cose che avrebbe dovuto dominare ed è caduto sotto il giogo delle potenze demoniache, di quei potenti valori dell'universo creato che avrebbero dovuto servirgli per glorificare Dio. La croce ha ricondotto tutte queste cose al loro giusto stato e alla loro funzione naturale. Quando Gesù, come uomo, diventa Signore di tutte le cose, esse non vengono annientate ma ricondot-

<sup>16</sup> G. W. H. Lampe, *op. cit.*, p. 170.

te, mediante la loro partecipazione con Gesù al suo rapporto « Abba », al loro naturale servizio del Padre e del genere umano.

Gesù si è guadagnato il titolo di Signore con l'umiliazione di se stesso e con la sua obbedienza filiale; egli ha accettato liberamente la sua condizione di uomo, il sistema di vita che Dio aveva creato per lui, senza mostrare alcuna brama di condividere il modo di essere di Dio (Fil 2,5-11). Per questo, la sua fedeltà di figlio è stata ricompensata ed egli è diventato il capo di tutta la creazione; a lui ogni ginocchio si piega, delle cose celesti, di quelle sulla terra e sotto la terra. Ciò richiama il fatto che Adamo, come risultato del suo peccato, aveva perso il proprio dominio sul creato, che pure avrebbe dovuto dominare, e divenne soggetto a potenze celesti, terrestri ed infernali. La vera esistenza dell'uomo è posta in evidenza dalla obbedienza filiale e dalla esaltazione di Gesù e, grazie a questo fatto, essa raggiunge il dominio promesso all'uomo nella creazione (Gn 1,28). Gesù esercita anche un'ulteriore signoria sul resto degli uomini quale primogenito tra una moltitudine di fratelli (Rm 8,29).

La croce procede in senso opposto alla volontà di potenza dell'uomo, alla sua insofferenza per ogni posizione che faccia pensare ad una qualsiasi forma d'inferiorità. Mentre l'uomo rigettando il giogo del servizio filiale a Dio, ha perso la propria naturale autorità su ogni altra cosa del mondo, autorità con la quale e per la quale era stato creato, Gesù l'ha riconquistata, stabilendo il rapporto « Abba » per mezzo della sua croce<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> B. LONERGAN, *op. cit.*, p. 118 e 52. La conversione è descritta come lungo processo e come cambio di direzione.

La ricerca di sé e il desiderio egocentrico che aveva condotto Adamo a voltare le spalle a Dio, viene annullato dal potere della croce, mediante il quale l'uomo ritorna al Padre (1Cor 1,18).

#### *La morte come continuazione*

La morte di Gesù deve essere riconosciuta come qualcosa di coerente con la sua vita; essa è il segno culminante nel quale la sua opera di risanamento si completa, dischiudendo all'uomo una nuova possibilità di esistenza, orientata verso Dio, sostenuta dall'autodonazione dell'amore di Dio che si comunica e partecipa agli altri. L'opera somma della provvidenza di Dio — la passione, morte e risurrezione di Gesù — pone e sostiene l'uomo di fronte alla minaccia di disintegrazione che gli viene dal mal riposto impegno dell'idolatria. Gesù afferma che la gloria che veramente vale è quella che gli viene da Dio: « Se io glorifico me stesso la mia gloria è nulla; è il Padre mio che mi glorifica » (Gv 8,54). Il rapporto « Abba » è una partecipazione costante all'assoluta verità e gloria propria del Padre. Per conseguenza la presunzione, la ricerca di sé, l'autoaffermazione e l'autodivinizzazione appaiono come forme d'idolatria che respingono l'invito a partecipare al rapporto « Abba » di Gesù; tali tendenze impediscono di fare l'esperienza dell'illuminazione che risana, dell'amore e della pace che derivano dall'autodonazione del Padre in Gesù.

Il Creatore e la creatura sono una cosa sola nella realizzazione della croce. L'autodonazione di Dio ha luogo nell'autosvuotamento di Gesù, il

modo cioè con cui la Parola di Dio si è incarnata, la via attraverso la quale Dio guarisce, illumina e riconcilia l'umanità. Gesù, tentato come gli altri uomini, e pur tuttavia « obbediente fino alla morte e alla morte di croce » (Fil 2,8), realizza l'opera divina di riconciliazione cooperando in maniera pienamente umana. In Gesù noi possiamo vedere il destino che Dio ha posto davanti alla umanità; egli è la primizia, ma la speranza cristiana è che, grazie al suo rapporto « Abba » con Dio, tutti gli uomini saranno condotti ad una piena riconciliazione con Dio.

L'esperienza di fallimento conosciuta da Gesù nella sua missione storica per convertire Israele è l'esperienza di un uomo libero, per il quale era più importante aderire alla verità della propria missione che avere « successo » in essa. Il potere della sua adesione alla verità del suo rapporto « Abba » col Padre, alla fine sarà rivendicato dalla comprensione, da parte dei discepoli, che il mezzo veramente efficace scelto dalla Sapienza divina per trasformare il genere umano era quello di sottoporsi, nell'esperienza del fallimento, alla sofferenza e alla morte di croce.

I Vangeli non indagano circa altri possibili mezzi con i quali il Padre avrebbe potuto comunicare con successo al genere umano la relazione di figliolanza. Sono troppo presi dalla meraviglia per il modo col quale, di fatto, migliaia di vite umane sono state trasformate radicalmente; comunicano la convinzione che quello della croce era il mezzo migliore per liberare e trasformare l'uomo.

I martiri e i santi rendono testimonianza all'amore di Gesù che opera nella loro vita, un amore che si svuota di sé e che si dona. La Chiesa ha sempre ritenuto che i martiri non avevano

bisogno alcuno di purificazione, perché con la loro completa dedizione essi avevano raggiunto la pienezza delle potenzialità della loro esistenza, in quanto avevano trascorso del tutto il loro egoismo ed avevano raggiunto la somiglianza con Cristo e col Padre suo<sup>18</sup>. In seguito la Chiesa ha anche riconosciuto che esistono altre vie all'autotrascendenza, all'abnegazione e alla rinuncia personale, diverse da quella di consegnarsi alla morte fisica, le quali possono costituire un'esperienza per nulla inferiore dello stesso amore che albergava in Gesù.

I martiri e i santi danno testimonianza all'opera di santificazione che Dio realizza nel mondo. Il loro amore capace di autodonzione e autosvuotamento li ha impegnati nei confronti di un futuro nel quale dovevano perdere se stessi al fine di trascendersi e comunicare il regno di Dio. La comunità spirituale dei santi partecipa alla incessante preghiera di Gesù, che santifica il mondo e ne sana le infermità. Tutti i cristiani appartengono a questa affiliazione, nella quale l'opera di santificazione procede di continuo; tuttavia, il vero carattere di questa affiliazione appare soprattutto in quanti hanno raggiunto un tale grado di santificazione da poter essere riconosciuto come tale dall'intera comunità. Il significato dell'opera di guarigione e di riconciliazione operata da Cristo è testimoniata dai santi.

Il processo di santificazione e di risanamento è espresso in quei detti evangelici secondo cui bisogna « morire per vivere » e « chiunque vuole salvare la propria vita la perderà, e chi perde la propria vita per amore mio e del Vangelo la salverà » (Mr 8,35). La santificazione e la guarigio-

<sup>18</sup> J. Macquarrie, *op. cit.*, p. 558.

ne rappresentano l'autentico compimento dell'io. Il contrasto tra il compimento ottenuto con l'autotrascendenza e l'illusorio appagamento realizzato entro i limiti angusti di un interesse tutto concentrato in se stessi, è espresso con la domanda: « Che giova all'uomo guadagnare il mondo intero se perde l'anima sua? » (Mt 8,36).

Partecipando al rapporto « Abba » di Gesù, noi guardiamo oltre i limiti del nostro stesso io, della nostra finitudine, transitorietà e mortalità, per cercare l'interesse principale della nostra esistenza; trascendiamo la superficialità di quelle ambizioni sulle quali tanta energia umana è sprecata mentre si cerca una sicurezza illusoria; evitiamo, ancora, di falsare noi stessi col porre al sommo dei nostri interessi la nostra grandezza o il nostro piacere. In questo e in molti altri modi noi veniamo sanati con la partecipazione, tuttora in atto, al rapporto « Abba »; veniamo liberati dagli ostacoli che le nostre varie forme di idolatria frappongono sul nostro cammino di un genuino amore per Dio e per il prossimo.

La nostra partecipazione al rapporto « Abba » esige un modo di intendere se stessi, che nasca da una fede religiosa in quelle risorse che superano le nostre personali capacità, per ottenere aiuto nel soddisfacimento delle esigenze poste dalla nostra stessa esistenza. Siffatta partecipazione esige permanenti qualità filiali: fedeltà ad un amore che si dona e che ci ha portato all'esistenza, sostiene la nostra esistenza e ne promette una persino più piena; gratitudine e ricordo degli eventi che hanno instaurato e rivelato questo rapporto filiale; gioia nella presente consapevolezza della nostra partecipazione alla vita del Padre; speranza e attesa della nostra completa assimilazione in tale vita, e un costante morire a noi

stessi nel processo che ci fa divenire quel noi stessi che dovrà adempiere la promessa di Dio.

### *Pregliera e guarigione*

Il rapporto « Abba » esige un atteggiamento dincessante preghiera: una continua corrispondenza nei confronti del Trascendente, il Santo, la Realtà delle realtà, l'Uno senza controparte, il Vero, l'Eterno, il Divino e tutto ciò che si intende con quello che noi chiamiamo Dio e che Gesù chiamava « Abba »<sup>19</sup>; una continua recettività verso la realtà divina che, per quanto trascendente, è anche immanente nei nostri cuori, più vicina del battito del nostro cuore, più intima del nostro essere più profondo; una coscienza continua della suprema bellezza, bontà, retitudine e verità; una consapevolezza che nulla nel mondo della natura o dello spirito può essere paragonato a tale realtà, la meta finale di ogni attesa e di ogni lotta, sperimentata come amore eccelso che tutto abbraccia, come il grande cuore della compassione e del perdono.

Il rapporto « Abba » implica un costante amore per il prossimo, perfino per i nemici. Esso im-

<sup>19</sup> B. LONERGAN, *op. cit.*, p. 128s, cita elementi comuni all'esperienza religiosa, presenti nelle principali religioni, secondo la divisione fatta da F. HERRER, *The History of Religions as a Preparation for the Cooperation of Religions in The History of Religions*, ed. da M. ELIAD e J. KRZAGAWA, Chicago, 1959, p. 142-153 (ed. it., *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino, 1972). Cfr. anche la copia ciclostilata della conferenza di B. Lonergan, *The Future of Christianity*, Holy Cross College, Worcester, Mass., 1969, p. 1-3, dove egli riprende questo argomento.

plica un amore fraterno senza limiti, un amore la cui sorgente non è nell'uomo, ma in Dio che agisce sull'uomo, un amore che, venendo da Dio, a lui anche ritorna, perché amando il nostro prossimo noi amiamo Dio. Il rapporto « Abba » è un amore filiale per il Padre, per cui la felicità definitiva viene concepita come conoscenza e visione di lui, come unione con lui o come dissolvenza in lui.

Partecipare con Gesù al rapporto « Abba » implica un modo di guarire che passa attraverso il sacrificio di sé, la rinuncia e l'abbandono. Il rapporto « Abba » si può esprimere parte a parole, parte senza parole, parte nella completa solitudine, parte in mezzo alla comunità di quanti lo condividono con noi. È tutta una vita alla ricerca di Dio stesso e del suo governo sulla terra; tale rapporto, pertanto, comporta la capacità di morire a noi stessi affinché il Padre in Gesù possa vivere in noi e quindi diventare la nostra liberazione e la nostra medicina.

Il genuino potere risanatore della preghiera incessante è affermato dallo psichiatra americano, dottor Thomas Hora, nelle sue note pubblicate in modo informale<sup>20</sup>. Le affermazioni del dottor Hora in genere corroborano, dal punto di vista della psichiatria, le nostre considerazioni teologiche sul carattere risanatore della nostra partecipazione al rapporto « Abba » di Gesù, il

<sup>20</sup> Il pensiero del dott. Th. Hora, qui riportato, è stato tratto dai suoi seguenti articoli: *Cognition and Health in The Journal of Religion and Health*, 1962, 3; *Beyond Self in Psychologia*, 1962, 2; *The Transpersonal Perspective in The American Journal of Psychoanalysis*, *Responsibility in Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 1962, 3; *The Epistemology of Love in Journal of Existential Psychiatry*, 1962, 7.

rapporto dinamico che trasforma radicalmente quanti lo accettano. Quanto segue è un condensato del punto di vista del dottor Hora circa la preghiera incessante e il suo potere risanatore.

La preghiera incessante è descritta come un modo continuo di essere e come un sistema di vita motivato da fame e sete di comprendere il vero dell'Esistenza, il vero di Dio, il suo universo e il posto che l'uomo occupa in esso. È un modo di essere amoroso, reverenziale, dialogico e conoscitivo. È un modo reverenziale perché è recettivo. È dialogico, perché la sua origine non è nell'uomo. È conoscitivo, perché ha luogo nella coscienza dell'uomo. È adorazione esistenziale, o preghiera nell'azione e a substrato dell'azione.

La condizione di consapevolezza nell'uomo si rivela con la qualità della sua presenza nel mondo. Una consapevolezza in armonia con l'Esistenza, che rispetta il volere di Dio e il suo ordine fondamentale dell'essere, si rivela come presenza amorosa, intelligente, benefica. Una presenza di tal fatta vive e si muove e ha il suo essere in un mondo relativamente amico, dove gli ostacoli, i problemi e le difficoltà sono affrontati con spirito di pace e di saggezza. Secondo il dottor Hora, ciò che l'uomo pensa nell'intimo del proprio cuore tende a determinare il suo modo di sperimentare la vita, come pure il modo in cui gli altri faranno esperienza di lui. Una persona comunicativa inevitabilmente ciò che ama. Gli oggetti del suo amore costituiscono il centro costante dei suoi interessi. Qualsiasi cosa, quindi, attraggono catturi il nostro interesse costante diventa il nostro dio; da ciò il dottor Hora conclude che l'uomo è una creatura eminentemente orante, con un'ampia scelta di dèi da adorare. Per quanto riguarda la preghiera, il punto non è se occorra

pregare o meno, ma chi pregare e come farlo.

Gli dei segreti, che l'uomo racchiude nel segreto delle sue fantasie, dei suoi sogni, aneliti e paure, appaiono nella qualità della sua presenza nel mondo e, quindi, di rimando danno forma alla sua esperienza e al suo futuro. I nostri centri costanti d'interesse (sia che si tratti di idoli o del vero Dio) configurano il nostro carattere, per cui noi tendiamo a diventare ciò che adoriamo. Il problema, quindi, sta nel trovare il vero Dio cui rendere culto. Il culto pubblico, a seconda della sua qualità, può fungere da sostegno nella ricerca del giusto Dio da adorare.

Una presenza benefica è l'indice del fatto che abbiamo trovato il giusto Dio da adorare. La qualità della nostra presenza è determinata dalle nostre preghiere. Una presenza benefica, anche senza alcuna comunicazione verbale intenzionale, torna di beneficio a tutti coloro con i quali stabilisce un contatto. C'è gente che rappresenta una gioia per tutti coloro che le stanno attorno. La loro presenza è una benedizione per tutta la famiglia o gruppo e perfino per l'intera comunità. Il dottor Hora ritiene che in qualche modo la loro consapevolezza benefica tende ad espandersi e ad armonizzare gli interessi delle persone presenti in un'ampia area. La loro presenza è una specie di preghiera d'intercessione benefica, in quanto si tratta di persone in comunione con l'Amore-Intelligenza che si dona e che è la presenza benefica nei confronti di tutto l'universo. Non c'è altro modo, per un uomo, di essere una autentica presenza benefica nel mondo.

L'incessante preghiera all'unico vero Dio si trasforma in una genuina presenza benefica per mezzo della quale entrano, sia collettivamente che individualmente, nell'esperienza umana illimitate

potenzialità di bene. E grazie a tale incessante preghiera che ha luogo il processo di risanamento dell'individuo e della società e che la pace di Dio diventa riconciliazione dell'uomo con se stesso, col prossimo e con Dio.

Secondo il dottor Hora, solo chi ha salute può comunicare salute. In ultima analisi, solo Dio è buono ed è la sorgente del risanamento del cuore umano e della società. La preghiera è il rapporto effettivo che lega il guarito al Guaritore; una presenza benefica costituisce la prova empirica di tale rapporto. L'uomo partecipa all'opera risanatrice di Dio nella misura che Dio lo ha risanato; l'uomo partecipa alla presenza benefica di Dio nella misura in cui egli stesso beneficia di tale presenza.

Il dottor Hora spiega come un genuino culto di Dio, nello stato di preghiera incessante, risani l'uomo. Il culto di Dio sottrae lo spirito umano ai falsi assiomi, ai falsi valori e agli interessi erronei e superficiali, come pure agli orientamenti maldiretti e dannosi. Esso purifica lo spirito umano sottraendolo a contenuti mentali che impediscono o diminuiscono la sua coscienza della presenza di Dio, della sua pace e della sua amoroza autodonazione. Mediante la preghiera, la mente resta purificata ed illuminata; essa è portata a riflettere con lo spirito d'amore benefico per l'uomo. Un sano benessere mentale, secondo il dottor Hora, è alla fine una questione di qualità della incessante preghiera dell'uomo.

La preghiera efficace esige un certo livello di integrità. Più siamo integri e più possiamo diventarlo. Il dottor Hora sottoscrive ad una legge di crescita spirituale e di risanamento, secondo la quale l'uomo che possiede una considerevole integrità morale, tenderà ad accrescerla maggior-

mente di quanto non facciano i suoi simili meno integri. La bontà non è statica, ma cresce; maggiore è la bontà, maggiore sarà anche l'impeto della sua crescita e l'impatto della sua presenza benefica. La preghiera incessante è un processo di crescita e di sviluppo che non può non lasciare tracce in seno alla società umana.

Il processo di guarigione comporta anche la inclinazione umana a lasciarsi assorbire da uno dei tre livelli dell'esistenza dell'uomo, quello dei sensi, quello emotivo o quello intellettuale, oppure a fluttuare in mezzo ad essi, senza mai trascenderli verso una più alta esperienza della vita. Man mano che lo spirito umano si libera dalle eccessive preoccupazioni per il proprio comodo e benessere, comincia a perdere interesse per i molti mezzi di sostegno escogitati per assicurarsene il soddisfacimento. Riconosce, così, che il sentirsi bene, più che uno stato indotto artificialmente da stimoli umani, è una questione di essere buoni. Per un'autentica integrità e per una sensazione di benessere, l'uomo deve preoccuparsi d'essere buono più che di stare bene. Il dottor Hora mette in guardia contro la possibilità che l'affanno per star bene, divenendo l'interesse primario, finisca spesso col demolire la salute. La genuina e incessante preghiera sposta l'interesse di una persona, con una specie di conversione, dal *comfort* all'integrità personale; essa determina uno slittamento dell'interesse dallo star bene verso l'essere una presenza benefica nel mondo. Cercare il regno di Dio e la sua giustizia è l'attività risanatrice e salutare, che ha come prodotto secondario la percezione della bontà del cosmo, l'armonia con Dio e con il suo mondo.

La psichiatria, secondo quanto afferma il dottor Hora, chiarisce un poco la natura della pre-

ghiera d'intercessione. Ci sono casi, egli sostiene, in cui il figlio può essere curato solo curando la madre. La madre deve diventare un canale d'amore, non possessivo ma liberatore. Altrimenti essa potrebbe dilungarsi senza fine per spiegare al figlio come risolvere i propri problemi, senza riuscire a nulla, perché tutto quello che lei può dire resta privo di ogni effetto risanatore, a meno che non esprima appieno ciò che lei stessa è. La madre deve prima di tutto liberare se stessa dall'abitudine, lunga quanto la sua vita, alla possessività. Deve rendersi conto che il figlio non è assolutamente suo, ma che appartiene a Dio e che gli è sempre appartenuto. Quando giungerà a comprendere che è solo la custode di un figlio di Dio, le diventerà possibile amarlo senza possessività. Un figlio, una volta liberato dalla possessività dei propri genitori, può crescere liberamente senza che, nei momenti di separazione da essi, insorga in lui alcuna ansietà. L'ansietà della separazione si supera rendendoci conto che noi viviamo, ci muoviamo e siamo in Dio. Questo caso illustra come la guarigione di una persona può condizionare quello di un'altra. Il miglioramento degli altri può richiedere il nostro miglioramento, come condizione, come efficace preghiera d'intercessione.

Nel rapporto tra madre e figlio, la qualità della presenza della madre è trasmessa direttamente al figlio. Quest'ultimo rifletterà inevitabilmente il modo, possessivo o liberatorio, in cui è amato. Se viene amato in maniera possessiva, egli tenderà ad essere aggressivo e possessivo; se viene amato liberamente, egli tenderà ad essere pacifico e ricettivo.

La qualità benefica di una presenza umana getta luce su un aspetto della preghiera d'inter-

cessione. Tale presenza implica l'integrità di una persona che ama e l'eliminazione dell'egoismo. Il dottor Hora fa osservare che persino la qualità del silenzio viene modificata in una famiglia, quando uno dei membri, superando l'egoismo, è diventato una presenza benefica; ciò si verifica perché è cambiata la qualità della consapevolezza di quel membro.

C'è una vasta gamma di sfumature nella qualità della presenza. Questa può essere importuna, sovrachianta, ostile, deprimente, gioiosa, eccitante, ispiratrice, seduttrice, risanatrice, ecc. Si dà anche il caso che la presenza di alcuni sia un'assenza. Il nostro futuro dipende in larga misura dalle nostre relazioni sociali, e queste sono costituite in gran parte dalla qualità della nostra presenza. E a tale presenza che la gente risponde. Mediante l'autentico culto reso dalla preghiera incessante, l'uomo è reso capace di condividere la consapevolezza trascendente dell'Amore di autodonzazione e della sapienza di Dio; tale consapevolezza dà all'uomo la capacità di una vita d'intercessione orante; una vita che il dottor Hora definisce una benefica e amorosa irradiazione che scaturisce da una consapevolezza umana e tende al benessere di un'altra. Tale consapevolezza comunica un clima d'amore in seno alla società. È lo stato costante di una mente ormai liberata (guarita) da un sovrachio di preoccupazione per i propri comodi, per la propria sicurezza e benessere. Un'autentica adorazione nello stato di incessante preghiera è il fondamento ultimo per la salute dell'uomo e della società.

Il giogo di Gesù (Mt 11,29s), secondo il dottor Hora, rende la vita facile da sopportare, perché suppone una vita amorosamente conscia della

presenza risanatrice di autodonzazione del Padre in un universo nel quale ogni cosa opera per il bene (guarigione) di coloro che amano Dio. Questa qualità della consapevolezza è un dono di Dio, che alleggerisce i nostri pesi e quelli degli altri; essa fa da base al nostro permanente atteggiamento di incessante preghiera e al nostro desiderio di aver parte nella presenza benefica, fatta di amore e di autodonzazione, di Gesù nel mondo.

La Chiesa, quale corpo di Cristo, condivide la incessante preghiera che caratterizza il rapporto filiale di Gesù col Padre suo. Lo Spirito Santo di Gesù dà forma e ispirazione al culto della Chiesa. È il culto reso dai figli di Dio, da quelli ai quali Gesù ha aperto l'accesso al Padre, da quanti sono nati dallo Spirito (Gv 3,5). La preghiera della Chiesa prolunga in modo efficace l'impatto storico del rapporto risanatore di preghiera tra Gesù e il Padre suo. Il principio *lex orandi lex creandi*, la legge del culto, non è una mera norma liturgica; è il modo costante d'essere della Chiesa nel culto, nell'atto stesso che la unisce al Padre, per mezzo dell'incessante preghiera di Gesù, qui al presente. È lo stato in cui si è guariti e si guariscono gli altri.

La *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* riconosce il carattere continuativo, in seno alla Chiesa, dell'opera di risanamento che Gesù realizza col dono del suo Spirito: « La Chiesa infatti ha il compito di rendere presenti e quasi visibili Dio Padre e il Figlio suo incarnato, rinnovando se stessa e purificandosi senza posa sotto la guida dello Spirito Santo » (G.S., n. 21). Il processo risanatore comunica la presenza del Guaritore. La stessa Costituzione conciliare presuppone che si tratti di una presenza benefica: « Questa fede deve manifestare la sua



fecondità col penetrare l'intera vita dei credenti, anche quella profana, col muoverli alla giustizia e all'amore specialmente verso i bisognosi. A rivelare la presenza di Dio contribuisce infine moltissimo la carità fraterna dei fedeli, che unanimi nello spirito lavorano insieme per la fede del Vangelo e si mostrano quale segno di unità» (ivi). Essa conclude che ciascuno dovrebbe comunicare una presenza benefica operando per rendere migliore e più giusto il mondo in cui vive. La trasformazione del mondo è l'aspetto intercessorio del rapporto « Abba » di Gesù e della Chiesa col Padre. Questo rapporto dinamico sana quanti ne sono autenticamente partecipi, mediante la liberazione dal male che viene dal Padre.

## INDICE

<i>Prefazione</i>	7
1. IL FALLIMENTO IN PROSPETTIVA DI FEDE	17
Fine dell'Utopia	18
Fallimento e teofania	21
Ottimismo e realismo cristiano	27
2. LE « PARABOLE » MODERNE DEL FALLIMENTO	33
Le occasioni perdute	35
L'impossibile integrazione	37
Un luogo per morire	40
La prigione interiore	43
3. LA RISPOSTA DI GESÙ AL FALLIMENTO	47
La croce, segno di fallimento	49
Fallimento e capacità di decidere	53
Il tempo dopo la morte	58
4. DIALETTICA DEL FALLIMENTO: MORTE - SATANA - PECCATO	60
La morte nell'Antico Testamento	63
La condizione di morte: lo Sheol	68
Cristo il Liberatore	76
« Io sono la Via, la Verità e la Vita »	79

5. DIALETTICA DEL FALLIMENTO: CRISTO CONTRO LA TENTAZIONE	85	9. LA MEMORIA CHE TRASCENDE IL FALLIMENTO	190
Il Tentatore	88	Le memorie fanno il futuro	191
Dio e gli idoli	91	Il ruolo dello Spirito	196
Collasso morale	94	La memoria del Nuovo Testamento	203
Le due « vie »	97	Trascendere il fallimento col ricordo.	210
L'io auto-creatore	100		
Il superamento: le tentazioni di Gesù	103	10. « PADRE, GUARISCICI DAL MALE »	215
Le rinunce battesimali	108	Le guarigioni di Gesù	217
		La Croce, segno di liberazione	221
6. FACCIA A FACCIA COL FALLIMENTO SOCIALE	112	La morte come continuazione	229
Il fallimento della giustizia sociale	119	Pregliera e guarigione	233
La Rivoluzione e l'ordine sociale	121		
Superamento delle strutture peccaminose	125		
Il messaggio di Gandhi	130		
7. FACCIA A FACCIA COL FALLIMENTO STORICO	137		
Storia e apocalisse	140		
Conflitto e determinismo	142		
Dichiarazione di fede e di speranza	147		
Unità e dualismo della storia	152		
Il Signore della storia	155		
L'esito della storia	161		
8. IL MONDO DEL MALE E IL « SACRAMENTO DELLA SALVEZZA »	164		
I diavoli moderni	165		
La selvatichezza: deserto e giungla	172		
Simbolismo del male: scopo, frutti, pericoli	180		
La Chiesa « sacramento di salvezza »	184		