

© Editrice CCSC – dicembre 2014
Via San Zeno in Monte, 23
37129 Verona – Italia

ccsc@doncalabria.it



**Rivista di
Studi Calabriani**

Anno XV

2014

Volume 1°

DIREZIONE:

Centro di Cultura e Spiritualità Calabriana

DIRETTORE:

fr. dr. Carlo Toninello

SEGRETERIA:

dr. Matteo Cavejari

dr. Massimo Cunico

COMITATO DI REDAZIONE:

sr. Graciela Ramseyer

don Giuseppe Menini

dr. Giuseppe Perazzolo

don Mario Gadili

fr. dr. Carlo Toninello

Indice

PARTE I: STUDI

IL CARISMA DELL'OPERA L'ECONOMIA E LE SFIDE DI OGGI di Luigino Bruni	9
MUSICA E VITA INTERIORE di Marianna Casola.....	21
ASCOLTO, COMPrensIONE E RELAZIONE NELLA CULTURA BANTU-UMBUNDU IN ANGOLA di Victor Zacarias Luaco	31
«UNA PAROLA HA DETTO DIO, DUE NE HO UDITO» (SAL 62,12) Grazia Papola	45
CENNI SULLA FIGURA DEL LAICO SECONDO SAN GIOVANNI CALABRIA Giuseppe Perazzolo	67
UN'ANIMA AL SERVIZIO DELL'UMANITÀ: DAG HAMMARSKJÖLD di Susanna Pesenti.....	75
LE RADICI BIBLICHE DELLA RIPARAZIONE: ANTICO TESTAMENTO di Luciano Squizzato	85
PERCORSI DI LETTURA.....	135

PARTE I
STUDI

Il carisma dell'Opera, l'economia e le sfide di oggi

di *Luigino Bruni*¹

Premessa

Prima di iniziare la nostra conversazione, vorrei precisare che non sono un esperto della vita e del pensiero di don Calabria. Ho letto alcune cose, ma vi invito a prendere queste mie riflessioni semplicemente come un contributo esterno di una persona che ha due caratteristiche. La prima caratteristica è che a livello di formazione io sono un economista e mi occupo in particolare di storia del pensiero economico e di filosofia dell'economia; la seconda caratteristica consiste nel fatto che da una decina d'anni mi occupo di quel particolare tipo di economia che nasce dai carismi, partendo dal presupposto che tali economie siano diverse da quelle che nascono all'interno di istituzioni di altro tipo. In tal senso, qualche mese fa ho pubblicato un libro, intitolato "*L'altra metà dell'economia*",² riferito proprio all'idea che esista un'altra metà meno visibile dell'economia,

¹ Luigino Bruni insegna storia del pensiero economico all'università Lumsa di Roma. È editorialista del quotidiano *Avvenire* e autore di numerosi libri su temi legati all'economia di comunione ed economia civile. Da molti anni fa parte del movimento dei Focolarini. Il testo qui riportato è la trascrizione, non rivista dall'autore, dell'intervento da lui fatto in occasione della Consulta dei Delegati dell'Opera Don Calabria il 28 agosto 2014 presso il Centro Polifunzionale Don Calabria di Verona. All'incontro erano presenti il consiglio generale e i delegati dei Poveri Servi della Divina Provvidenza, una delegazione di sorelle Povere Serve, oltre a laici e religiosi con compiti di gestione nelle attività sociali dell'Opera in Italia.

² L. BRUNI – A. SMERILLI, *L'altra metà dell'economia*, Roma, Città Nuova, 2014.

legata al connubio “economia-gratuità-carismi”. Le riflessioni ivi contenute provengono proprio dalla mia esperienza di questi anni a contatto con i vari carismi.

Introduzione

In questo incontro vorrei dire quattro cose. Anzitutto farò una breve introduzione sulla povertà, che mi sembra un aspetto molto importante per don Calabria. Con il secondo punto cercherò di rispondere alla seguente domanda: che logica ha un carisma nella vita economica e sociale? Come terzo punto ci chiederemo invece quali sono le sfide di opere carismatiche oggi, cioè i luoghi nei quali si gioca il futuro di qualsiasi opera carismatica (quindi anche la vostra, sebbene quanto dirò non sia specifico dell’Opera Don Calabria). Infine la conclusione riguarderà il tema della relazione con la povertà.

La povertà e i carismi

Parto da un episodio che mi ha colpito ed è molto noto alla vostra Famiglia calabriana. Si tratta di un episodio all’origine della vocazione di don Calabria, uno degli eventi fondativi del carisma. Mi riferisco al figlio della giostra, cioè quando don Calabria, tornando a casa una sera, trova un bimbo povero davanti alla porta e decide di accoglierlo nella propria casa. In questo io vedo un principio fondamentale dei carismi che hanno fatto delle cose importanti nella storia, cioè quella che io chiamo l’“anti-immunità”.

Ci sono due modi per aiutare i poveri. Uno è la filantropia, dove qualcuno ricco realizza una struttura per aiutare i poveri, delegando a quella struttura il compito di occuparsene. Questa è una modalità tipica del sistema capitalistico: fondare strutture che si occupano dei poveri pur di non doversene occupare personalmente. È il caso, ad esempio, dell’imprenditore che fonda un ospedale in Africa... Sia chiaro che non c’è niente di male nella filantropia, ma sia altrettanto chiaro che nella filantropia si crea una sorta di sistema immunitario,

dove il filantropo si immunizza dai poveri, cioè li aiuta purchè restino lontani dagli occhi e dal cuore. A ben guardare, si tratta di un sistema molto diffuso al giorno d'oggi.

Ben diverso è invece l'approccio dei carismi alla povertà. I carismi, infatti, portano i bambini dentro casa. È una logica completamente diversa. A questo proposito, il caso del figlio della giostra richiama alla mente l'episodio di san Francesco che bacia il lebbroso a Rivotorto. Non si limita a dargli del pane, ma lo porta a sé. Non lo tiene distante per non toccarlo. E questo mi sembra fondativo della carità cristiana.

Quindi l'opera di don Calabria non è semplicemente un'opera per i poveri, ma un'opera dove il povero abita con me. Questo è un primo elemento fondamentale dei carismi veri. Quando un'opera carismatica non ha più dentro casa i poveri ma li aiuta vivendo in posti ricchi, benestanti e immunitari, allora probabilmente ha già perso il carisma. Uno dei grandi pericoli di tutte le opere carismatiche che nascono portando i bambini a casa è non accogliere più i bambini a casa ma fare istituzioni che li accolgano in luoghi terzi. Quando succede questo, le opere sono magari anche utili ma perdono la dimensione carismatica e contemporaneamente le case si svuotano e si impoveriscono di vita spirituale, divenendo dei luoghi tristi dove non c'è provvidenza. La storia dei carismi si potrebbe raccontare anche in questo modo: opere che nascono con i bambini dentro casa e poi tolgono i bambini dalle case, fanno opere istituzionali classiche e le case dei religiosi diventano dei luoghi molto poco cristiani.

Ma oggi cosa significa esattamente occuparsi dei poveri? Evidentemente una delle sfide più grandi sta nel fatto che tra i bambini orfani e i poveri di inizio Novecento a Verona e le povertà che si incontrano in Africa, Sudamerica, Asia nelle città italiane moderne c'è stata un bel po' di strada. E quindi, la prima sfida che si pone anche per le opere carismatiche è capire chi è oggi il povero.

Provando a rispondere in modo sintetico a questa domanda, quello che vediamo, studiando oggi la povertà, è che la povertà è una faccenda di capitali. Quando noi troviamo una persona povera, quello che viene alla luce in modo molto forte è che non è solo povera per gli scarsi flussi di reddito, ma anche e soprattutto per la

scarsità di capitali. Certo quando trovo una persona povera, vedo spesso una scarsità di flussi, ma dietro c'è la mancanza di capitali: umani, spirituali, civili, relazionali, sociali. In sostanza c'è una carenza di capitali che produce un'assenza di reddito. Quindi se uno vuol curare le povertà non deve occuparsi di flussi, ma di capitali, cioè deve fare in modo che questa gente abbia i capitali, a partire da quello relazionale (cioè la famiglia) ed educativo. Ecco perchè se uno va in giro per il mondo vede che spontaneamente i carismi hanno creato istituzioni educative, perchè hanno capito che per aiutare una famiglia povera la prima cosa da fare è mandare i figli a scuola, parallelamente agli aiuti materiali che sono necessari quando ad esempio non c'è abbastanza da mangiare.

Ma se è vero che la povertà è faccenda di capitali, allora chi cerca di aiutare i poveri in modo carismatico è condannato a convivere con un'ingiustizia di fondo. Infatti i capitali che ognuno di noi ha in dote si possono condividere solo fino a un certo punto. Ad esempio il fatto di essere cresciuto in una famiglia di un certo tipo, di aver avuto accesso a un'ottima istruzione, di aver ricevuto un'educazione cristiana e di aver potuto rafforzare la propria interiorità... tutti questi capitali io non li posso donare al povero che sto cercando di aiutare e che non ha potuto godere delle opportunità che ho avuto io. Tra me e il ragazzino povero, per quanto io faccia, resterà sempre un'asimmetria ineliminabile, quindi chi aiuta un povero deve convivere con un dolore di fondo per una situazione che non si può riequilibrare del tutto.

Una forma di sofferenza tipica di chi veramente vuole aiutare i poveri è convivere con questa forma di ingiustizia, dettata dal fatto che abbiamo qualcosa che non possiamo condividere nemmeno se lo vogliamo. Puoi condividere tante cose, ma non puoi condividere il fatto di essere stato amato da bambino, di aver studiato... Esserne consapevoli, e soffrirne, è già una prima forma d'amore. Ecco, io credo che se non provo questa sofferenza, difficilmente potrò aiutare i poveri all'interno di un carisma. Magari lo potrò fare in qualche altra istituzione.

La sofferenza per un mondo sbagliato è la preconditione per occuparsi veramente di povertà dentro una prospettiva carismatica.

I carismi

Nel mondo esistono delle persone che vedono diversamente e di più degli altri. Alcune di queste persone finiscono per essere artisti, altre invece fondano opere carismatiche, spesso in ambito religioso ma non solo in quello. Infatti capita che un carismatico senta una voce che lo chiama a vedere cose che gli altri non vedono, ma non tutti capiscono da dove viene quella voce. Per don Calabria, come per tanti altri, quella voce era la voce di Dio.

Ad ogni modo, al di là di tutto, i carismi sono dei doni immensi, perché tutti coloro che hanno un carisma fanno più bello il mondo. Senza carismi il mondo non funziona, in nessun settore. Oggi tanti carismi fioriscono in luoghi non religiosi, penso ad esempio alle cooperative sociali o alla cooperazione internazionale... Il problema, semmai, è che la cultura dominante, oggi, non li vede più perché non ha occhi adatti.

Cos'è dunque un carisma? Ne voglio dare qui una definizione semplificata, non certo completa, ma che mi sembra adatta al contesto in cui ci troviamo: i carismi sono doni di occhi diversi che consentono di vedere cose che altri non vedono. Sono occhi che permettono di vedere tesori laddove il mondo vede problemi. Ad esempio il carismatico vede un orfano e ci vede dentro Gesù. Ecco perché il carismatico è un appassionato e ama quello che fa nel senso anche fisico del termine. Se non c'è questa passione, non ci può essere un carisma.

Madre Teresa, di fronte ai residui sociali della città di Calcutta, diceva: *“Non chiamateli problemi, chiamateli doni”*. Don Lorenzo Milani, in una famosa lettera, scriveva: *“Oggi arriva la salvezza della nostra parrocchia: una famiglia con sei figli tutti handicappati”*.

Il carismatico è una persona mossa da dentro. Non risponde a incentivi, ma obbedisce a questo dono che sente di avere e che corrisponde alla parte migliore di sé. A ben guardare, non c'è libertà più grande di quella posseduta da una persona che segue un carisma.

Un carisma è un dono di gratuità e di occhi diversi che ti fa vedere il mondo in un altro modo. In questo senso i carismi rendono

gli uomini capaci di redimere la povertà, non solo di gestirla, perchè ci vedono dentro una cosa bella e pensano che possa diventare un dono per tutti, ovvero una benedizione e una salvezza.

Viceversa, se uno non sa vedere la presenza di un dono dentro la povertà, ecco che finisce per immunizzarsi da essa, confinandola in un luogo lontano dai propri occhi.

Chi segue un carisma segue la parte migliore di sè, come Gesù, san Francesco, don Calabria... Questo avviene perchè il carisma vive dentro la persona. Ma il fatto che un carisma sia incarnato all'inizio da una persona non significa che quella persona è il leader e tutti coloro che aderiscono a quel carisma diventano seguaci.

Chi conosce da dentro un carisma, vede che esso è incarnato da una comunità di persone. Certo c'è un fondatore, ma ci sono anche tante realtà e gente che obbedisce alla parte migliore di sè, cioè che segue la legge interna e non esterna.

Chi entra in una realtà come la vostra ha ricevuto una chiamata personale. La vocazione non è mai astratta. Specialmente oggi, per i religiosi la vocazione è una chiamata ad un particolare carisma. Non esiste una generica vocazione a fare il religioso. Una persona che risponde ad una vocazione vera aderisce a un carisma perchè scopre che quel carisma ce l'aveva già dentro. La vocazione è un incontro tra la persona e il carisma che è quella persona.

Perciò quando incontriamo qualcuno che ha una vocazione vera, dobbiamo sapere che egli arriva da noi essendo già perfetto. Il nostro compito, nel cammino di formazione, sarà quindi di fargli scoprire che egli era già fatto così: *“Io ero fatto così da sempre e non lo sapevo”*. Se la persona che arriva non ha già il dono di quel particolare carisma, la formazione è inutile.

Quando avete a che fare con persone che arrivano nelle vostre comunità, avete a che fare con delle cose straordinarie. Sono persone venute lì per seguire la parte migliore di se stesse!

Carismi e opere

Alla luce della definizione che abbiamo dato dei carismi, il passo successivo è vedere come essi si possono incarnare nelle opere. In altre parole: qual è la differenza tra un ospedale “carismatico” e uno pubblico, o tra una scuola “carismatica” e una di qualche altra istituzione?

Una prima caratteristica di opere carismatiche, a mio avviso, è proprio quella che il povero abita dentro casa. Dentro le nostre case devono esserci fisicamente i poveri. Il giorno in cui in un'opera carismatica cominciano a dare fastidio i poveri che bussano alla porta, questo è un segnale che stiamo perdendo il carisma.

Il nostro modo di stare con i poveri non deve essere immunitario (cioè non dobbiamo metterli in strutture fuori dalle nostre case). Per i carismatici è fondamentale la fraternità con i poveri, la prossimità, l'abbraccio con loro. Anche perché, nella mia esperienza, la provvidenza arriva solo dove c'è questa fraternità. Perciò il venir meno della provvidenza è il chiaro segnale che qualcosa non va a livello carismatico. Non sono i benefattori ad essere diventati improvvisamente egoisti; forse invece non vengono proprio perchè abbiamo perso la dimensione della fraternità.

La provvidenza è un segnale che assomiglia alle trote nei fiumi: quando l'acqua è pulita ci sono, altrimenti scompaiono. E un discorso simile si potrebbe fare riguardo ai volontari. Quando non vengono più, specie i giovani, non è perchè sono cattivi, ma perchè non riusciamo ad attrarli con fraternità e profezia. Se non abbracciamo i lebbrosi, non saremo in grado di attrarre i giovani né la provvidenza. I poveri sono beati perchè di essi è il regno dei cieli e noi questo lo possiamo testimoniare solo vivendo in comunione, una comunione fatta di carità vera, di baci e di abbracci. Altrimenti i nostri rischiano di sembrare solo discorsi vuoti e nessun povero sarà disposto a credere di essere beato.

Una seconda caratteristica delle opere carismatiche sta nel fatto che il carisma dovrebbe avere degli effetti nel governo di queste opere. Anche le strutture dovrebbero diventare carismatiche, non solo lo spirito. Non sono importanti solo le scelte, ma anche il modo

in cui le scelte vengono fatte. In tal senso i carismi devono essere creativi, inventandosi dei modi per gestire in modo carismatico un asilo, una scuola, un ospedale... A volte ci sono nel carisma stesso queste indicazioni riguardo al governo delle opere, altre volte le dovete trovare voi. Un carisma è vivo se continua a dare dei riformatori che prendono il carisma e innovano. Un carisma non muore se genera riformatori, cioè persone che tornano al carisma e fanno altre cose. Non c'è alternativa!

Le sfide

La comunione e la povertà

Il primo nome dei cristiani significava: *“quelli che sono lungo la via”*, cioè quelli che camminano sulla strada. Quindi i primi cristiani erano coloro che si mettevano nella sequela di Gesù, cioè poveri che seguivano Gesù e gli apostoli. A tal proposito è interessante l'episodio del giovane ricco di cui si parla nei vangeli. A lui, che vuole guadagnarsi la vita eterna, Gesù dice di vendere tutto quello che ha, darlo ai poveri e poi seguirlo.

Passando agli Atti degli Apostoli, leggiamo invece che i cristiani vendevano quello che avevano e lo consegnavano agli apostoli, che poi lo redistribuivano secondo i bisogni. Avviene quindi un passaggio, perché i cristiani non davano più tutto direttamente ai poveri, ma agli apostoli. Cominciava così quel tipo di povertà tipica del monachesimo, dove i singoli erano poveri mentre le istituzioni erano più ricche e con le ricchezze facevano opere per i poveri.

Con Francesco d'Assisi si ha un ritorno alla strada. In tal senso Francesco fu un grande riformatore del monachesimo, riportando un'istanza di povertà delle persone e delle istituzioni. Io credo che Francesco dia anche a noi un messaggio importante: un carisma è vivo quando ogni tanto chiude le istituzioni e torna sulla strada. Questo succede perché non possiamo vivere in mezzo alla povertà stando dentro a strutture ricche. Lo si può fare per un po', ma poi un vero riformatore dovrebbe vendere tutto e rimettersi in strada con i

poveri. Perché i poveri, quelli veri, stanno lungo le strade. Le vocazioni sono lungo le strade. Se non incontriamo sulla strada l'uomo e la donna di oggi, non ci rinnoviamo e rischiamo di perdere il carisma. Quindi la prima sfida è avere ogni tanto il coraggio di chiudere e ricominciare.

Cambiare le risposte per essere fedeli alle domande del fondatore

Quando un carisma entra nella storia ha delle domande carismatiche, cioè dei temi fondativi: ad esempio i bambini, gli orfani, i malati... Il fondatore stesso, con la prima generazione dell'opera, ha risposto a quelle domande, facendo nascere scuole, orfanotrofi, ospedali...

Con l'andare del tempo, però, si pone un problema in tutti i carismi. Quale? Che ci si affeziona a quelle prime risposte del fondatore al punto che si dimenticano le domande. Se un carisma non cambia le risposte, perde le domande. Se noi non facciamo il piccolo sforzo di chiederci: *“Ma oggi cosa farebbe al posto mio don Calabria nel 2014”* e continuiamo a fare quello che ha fatto lui un secolo fa, semplicemente perdiamo il carisma. Il carisma non è affezionarsi alle risposte storiche, ma cambiarle per affezionarsi alle domande.

La legge di autodistruzione dei carismi (sfida dei riformatori)

C'è una legge storica per cui un carisma dopo il fondatore ha un bisogno immenso di riformatori, ma il governo del carisma non vuole riformatori perché ha paura di perdere il carisma originario. In questo modo si corre il rischio di vivere di ricordi e un movimento che vive di ricordi non attrae più i giovani. Se non siamo capaci di accogliere persone che hanno idee innovative, anche se magari è complicato, se non facciamo in modo che questo carisma possa gemmare qualcos'altro, il carisma tende a diventare un luogo di nostalgici.

Il principio mariano

La Chiesa vive di due grandi principi: petrino e mariano, dove il primo rappresenta l'istituzione mentre il secondo la creatività.³ I carismi sono prima di tutto profezia e quindi sono vicini al principio mariano di creatività tipica del genere femminile. Quindi se un carisma non ha al proprio interno delle cose un po' strane, ma è troppo ligio al principio petrino, allora si spegne. I carismi hanno un dovere di profezia dal quale non possono esimersi se non vogliono finire. Infatti deve essere chiaro che anche un carisma può diventare molto istituzionalizzato se non vive sempre una dinamica interna di sfida, di profezia, senza lasciarsi interrogare dalla gente un po' più "profetica". E un carisma istituzionalizzato finisce per pensare di essere autosufficiente, senza più sentire il bisogno dei "carismi" che sono le persone.

Alleanze con i laici, quelli buoni

È evidente che oggi un carisma che porta avanti opere non può farlo solo con i religiosi. Ma non può nemmeno farlo soltanto con laici che abbiano il solo requisito di non essere chierici. Non basta essere laici per occuparsi delle opere di don Calabria, perchè occorre essere laici che partecipano al carisma.

Tutta la difficoltà che c'è nello scegliere i collaboratori laici è trovare che almeno qualcuno di loro, non dico tutti, abbia una vocazione al carisma, cioè che in qualche modo quando lavora per l'opera senta un po' di motivazione intrinseca, senta una passione per quel carisma. E non solo perchè si fa al mattino la meditazione sui testi di don Calabria, ma perchè questa persona ha dentro in qualche modo quel carisma. So che è molto complicato, ma se voi non trovate dei laici che si affiancano alle vostre opere con un po' di carisma, le opere muoiono o diventano un'altra cosa, nel giro di 10-

³ La definizione di questi due principi è tratta dal filosofo e teologo svizzero Hans Urs Von Balthasar.

15 anni. Don Calabria vive se nelle opere ci sono persone con il carisma di don Calabria, compresi i laici. Questo vale anche per i consulenti. Per fare i consulenti di opere carismatiche occorre un po' di amore per il carisma, altrimenti si suggeriscono scelte che portano alla morte del carisma. Ma so quanto è difficile questo connubio.

Conclusione

Un carisma è vivo finchè sa ascoltare il grido del povero, finchè grida per chi non ha voce e sa suscitare dei Mosè che sanno rispondere di fronte ai bisogni delle nostre periferie. Ci vogliono dei Mosè che sanno ascoltare la voce e ripartire sulla strada, anche se davanti c'è il deserto.

Musica e vita interiore

di Marianna Casola¹

Io di solito suono, quindi stasera spero di riuscire attraverso le parole a trasmettervi quello che di solito provo a trasmettere attraverso il pianoforte. Tra i tanti possibili approcci che si possono dare alla trattazione di questo argomento, ovvero *Musica e vita interiore*, ho scelto un approccio di tipo esperienziale. Ritengo infatti che la spiritualità sia una scelta di vita, la scelta di vivere dando la priorità non al successo materiale, ma a quello spirituale.

Cosa intendo per successo spirituale? Per me esso è la connessione con la parte divina che è nel profondo di tutti noi. Tendere al successo spirituale significa la ricerca e il perfezionamento costante del proprio rapporto con se stessi e di conseguenza con gli altri, attraverso la conoscenza e quindi lo smascheramento di quelle tendenze, per lo più acquisite, che sono per noi negative e che sono spesso i nodi che dobbiamo sciogliere. Inoltre la spiritualità non è una formula calata dall'alto, ma è il percorso personale che ognuno di noi è chiamato a fare per riconnettersi a quella parte profonda del sé che è direttamente collegata a Dio. Non importa quale strada scegliamo, quale religione o disciplina spirituale, quale tecnica o forma di meditazione. Non importa quali parole si usino per descrivere la propria esperienza, ma ciò che conta è che sia un cammino di profonda onestà e sincerità.

¹ Marianna Casola è diplomata in pianoforte al conservatorio di Benevento e laureata in lettere moderne, indirizzo “storia della musica” all’università Federico II di Napoli. Tiene concerti in giro per l’Italia e fa parte del corpo docente dell’accademia musicale A.Li.Ve. di Verona. Il testo qui riportato è l’intervento fatto da Marianna Casola a San Zeno in Monte (Vr) il 15 febbraio 2013, in occasione della 58ma giornata di studi calabriani. Testo non rivisto dall’autrice.

Anche fare il musicista non è solo un mestiere ma è per me una dimensione del vivere. Io nella mia vita ho scelto di esprimermi attraverso la bellezza del suono, ma ognuno può scegliere di coltivare la propria visione della bellezza, anche se poi la bellezza è una. Inizierò quindi con il racconto di una mia esperienza per poi allargare il discorso a riflessioni di carattere più generale.

Una finestra sull'eternità

Faccio una premessa. Da molti anni spiritualità e musica sono le due cose più importanti nella mia vita e via via che ho fatto passi avanti nella consapevolezza mi sono accorta che questi due aspetti si compenetravano sempre più frequentemente nella mia esperienza quotidiana, fino a coincidere perfettamente. Nella mia vita, infatti, le considero come un'unica cosa, due facce della stessa medaglia. Come capita a molte persone, credo, ci sono nella vita dei momenti, delle esperienze illuminanti che ci mostrano una prospettiva, un modo di vedere le cose completamente diverso e che ci chiariscono in un istante e rispondono a molte domande. In altre parole, la vita ci illumina con un'esperienza che è molto più esplicitiva di molte parole perché, come ho imparato, la verità è un'esperienza. Poi potranno arrivare testimonianze, libri che consolidano quell'intuizione illuminante che però resta un'esperienza.

Devo dire che molti sono stati nella mia vita questi istanti illuminanti, che sono presenti dentro di me come gioielli preziosi perché mi hanno permesso di avanzare nel mio cammino spirituale. Una di queste esperienze illuminanti è stato il mio diploma di pianoforte, oltre 20 anni fa. Il concerto di diploma non è stato solo per me il completamento degli studi ufficiali nella musica, ma è stata un'esperienza che mi ha toccato nel profondo. La mia indole è stata sempre da bambina e da ragazza piuttosto timida e come sempre la vita ti pone davanti alle tue paure per darti la possibilità di superarle. Sì, perché fin da bambina ho sentito anche una fortissima attrazione per la musica. Da subito volevo suonare e non certo nel chiuso della mia stanza, ma per condividere con gli altri la musica che è bellezza. Ma la paura di espormi, la mia insicurezza mi facevano vivere con

molta sofferenza le esibizioni in pubblico. Era un vero braccio di ferro tra l'amore profondo per la musica e la paura. In realtà poi, come ho imparato, nella vita si tratta sempre di dover scegliere tra l'amore e la paura.

La tensione e l'ansia per il concerto di diploma erano alle stelle, perciò mi preparai moltissimo mentalmente a mantenere la concentrazione sulla musica. Cercai dei punti di riferimento che potessero proteggermi dall'eccessiva emozione. Questi punti di riferimento li individuai in alcuni quadri raffiguranti grandi compositori che avrei eseguito durante il concerto, immagini che erano attaccate alle pareti della sala. Queste immagini avrebbero dovuto aiutarmi a rimanere concentrata sulla musica. Musica, non paura, mi ripeteva in continuazione. E la concentrazione fu tale da portarmi in uno stato di presenza molto forte. Io ero lì, in quel preciso momento. Per me non c'era né il prima né il dopo, ma solo il presente. Così si verificò una sorta di sospensione del tempo, una finestra sull'eternità, e la cosa interessante che compresi solo dopo era che anche la commissione che mi ascoltava si rese conto di qualcosa. Per diversi giorni dopo vissi come sospesa in una bolla.

Ogni cosa nella vita è una lezione che Dio vuole che impariamo e io lì cominciai a imparare che essere presente nel presente ti avvicina in modo esponenziale a tutto ciò che c'è di più bello e in ultima analisi a Dio stesso. L'opera d'arte musicale ha un inizio e una fine nel tempo come il quadro ha il suo spazio. La musica quindi si serve del tempo, ma per annullarlo, perché il suo grande potere fascinatore, se noi ci lasciamo andare, ci porta nel presente e nel presente c'è la possibilità di trovare la vera quiete. Questo è vero per chi suona ma è anche vero per chi ascolta. Credo sia capitato a chiunque di fissarsi una musica nella mente e non riuscire a pensare per qualche tempo ad altro. Siamo in quei suoni uno dopo l'altro e non pensiamo per qualche istante a cosa dobbiamo fare domani o a cosa abbiamo fatto il giorno prima. Siamo nel presente, ascoltiamo una musica, cantiamo una bella melodia, siamo gioiosi e leggeri. Ho scoperto così uno dei motivi per cui amo tanto la musica: essa può essere un portale, anche se non il solo, per uscire dal bozzolo di pensieri in cui di solito siamo immersi ed entrare nel presente, nella gioia.

Vivere nel presente

Essere presenti non vuol dire non programmare i propri impegni o lasciare tutto al caso, ma vuol dire essere osservatori della vita, essere in ascolto di ciò che la vita ci pone davanti e non essere intrappolati nei nostri schemi mentali, nella nube dei nostri pensieri il più delle volte compulsivi, ripetitivi e inutili. Questo non vuol dire contrastare continuamente i pensieri, piuttosto significa osservarli, senza identificarsi in essi, osservarli per cogliere tutti i nostri schemi di pensiero, spesso negativi e dannosi per noi, ma che ripetiamo sempre perché ci siamo programmati così in tanti anni. La nostra mente è proprio come un computer che noi abbiamo programmato. Occorre diventare consapevoli di questi programmi e modificarli se non ci sono favorevoli. Possiamo scegliere di non identificarci con i pensieri e le emozioni, e osservarli. Potremo così renderci conto che spesso sono gli stessi pensieri che ricorrono sempre.

Se per esperimento ci fermiamo un attimo e proviamo a ricordare quali sono stati i nostri pensieri negli ultimi cinque minuti, ci rendiamo conto che il più delle volte abbiamo seguito un flusso di associazioni mentali inconsapevoli. Spesso non siamo padroni dei nostri pensieri, può essere che ripetiamo mille volte gli stessi pensieri, riviviamo mille volte la stessa preoccupazione e tutto questo ci porta via tanta energia. Se per un attimo proviamo ad uscire da questo flusso e osservarlo con distacco, proviamo immediatamente una sensazione di quiete. Beh, io penso che sia proprio da questa quiete che possiamo cominciare a scorgere il divino in noi, la scintilla di Dio che è in tutti noi.

In questo modo, cercando la consapevolezza, interrompiamo il processo di identificazione, ci possiamo gradualmente liberare dalla schiavitù dei pensieri. Non è più la mente a governarci, ma siamo noi che ricominciamo a guidare noi stessi.

“La maggior parte delle persone non riesce a spegnere la mente, è schiava del pensiero compulsivo”. Noi ci identifichiamo con questo film che continuamente viene proiettato nella nostra mente. A volte può essere un film piacevole, a volte spiacevole, a volte terribile, ma che in ogni caso ci succhia energia e noi non ne siamo consapevoli. I

pensieri in realtà sono uno strumento per realizzare delle cose, invece per il nostro modo di vivere i pensieri ci sbalottolano nel loro flusso e noi non ne abbiamo quasi più controllo e ci succhiano energia. Sì, perché lì dov'è la nostra attenzione, lì è la nostra energia e la nostra attenzione è quasi sempre focalizzata su questo film mentale, tant'è vero che forse sarà capitato a molti di camminare per strada e quasi non accorgersi di un bel tramonto, perché la nostra attenzione non è nel presente ma nei nostri pensieri.

A volte però succede che ci accorgiamo della bellezza della natura, e allora per un istante la mente si spegne e siamo beati. Non succede lo stesso se il nostro orecchio capta una bella musica? Quando capita, ne rimaniamo incantati.

Tornando al racconto del mio diploma, dopo quella prima esperienza ho impiegato degli anni solo per cominciare a padroneggiare un po' quell'importante lezione. Tutt'oggi non posso dire di riuscire ad essere sempre presente, ma cerco sempre di migliorare in questa direzione e devo dire che la mia vita ne ha guadagnato in ogni aspetto. Ho imparato a conoscere come funziona la nostra mente e cerco di non lasciare al pensiero compulsivo di prendere il suo dominio su di me e trascinarci nel suo vortice.

Noi, nella nostra società, siamo troppo indulgenti con i nostri pensieri. La maggior parte delle persone pensa che i pensieri siano indifferenti, nulla che possa avere delle conseguenze. Niente di più falso. Alcuni nostri pensieri, se lasciati a briglie sciolte, possono fare enormi danni nella nostra vita e anche nella nostra salute. Sì, perché il più delle volte i pensieri che ci attanagliano sono pensieri che ci giudicano, che ci dicono quanto siamo sbagliati, che ci mettono a confronto con un'immagine di perfezione che ci siamo costruiti e non corrisponde affatto alla realtà, e quand'anche riuscissimo ad aderire a questa immagine non saremmo felici perché avremmo inseguito una falsità. Non ciò che siamo è ciò che vogliamo veramente, è l'immagine di ciò che gli altri si aspettano da noi...

La musica come dono reciproco

Un'altra finestra che la musica mi ha aperto è quella sulla lezione dell'unità. Mi sono accorta man mano che procedevo nel mio percorso di concertista che durante i concerti si creava una sorta di condivisione, di dono reciproco tra me che suonavo e le persone che mi ascoltavano. Alla fine dei concerti le persone venivano ad esprimermi la loro gratitudine, ma anche io mi sentivo grata per essere riuscita a lasciar andare le paure e suonare con tutta me stessa con amore. Per il tempo del concerto, e per alcuni istanti dopo, quelle persone erano state trasportate con me dalla musica in un mondo di bellezza, di armonia, avevano dimenticato i loro pensieri e si erano abbandonate al flusso della musica. Per il tempo del concerto io e quelle persone avevamo condiviso un unico sentimento di bellezza e così mi si chiarì nel cuore un altro dei motivi per cui amavo tanto suonare: suonare per altre persone abbatte le barriere fatte di pensieri che solitamente ci fanno sentire soli in mezzo agli altri e colma la distanza tra me e gli altri in una sorta di abbraccio spirituale.

Quasi tutti noi ci sentiamo separati gli uni dagli altri, imprigionati in questo bozzolo di pensieri e di emozioni che sono generati dai pensieri stessi che ci fanno credere di essere soli, che la comunicazione vera non può esserci. La musica è per me una via per raggiungere una vera comunicazione, che è condivisione, cioè unità. È proprio l'opposto di quel senso di isolamento nel quale spesso viviamo.

La musica, con le sue vibrazioni, è come se riempisse lo spazio vuoto che c'è fra di noi, ed è come se vibrassimo tutti nella stessa frequenza vibratoria, una frequenza alta, quella della bellezza. E così vibriamo all'unisono. Comprendere che siamo uniti, che siamo parte del tutto, e in tutti noi è presente il divino è felicità, produce in me lo stesso incanto del coro, dove tante voci differenti diventano una sola voce.

Il divino nella musica

Il legame tra musica e spiritualità è stato sancito fin dall'antichità. La musica è sempre stata associata al divino, si è sempre pensato che la musica unisse l'uomo alla divinità e tuttora alcune culture ritengono che l'universo si sia creato tramite un suono magico, "om", da cui tutto è nato. Il suono stesso è ritenuto di origine sacra e la stessa musica è considerata qualcosa di potente e di enigmatico.

La correlazione tra musica e religione è dovuta alla fortissima valenza simbolica attribuita da sempre al suono. In questo modo la musica trova spazio nei riti di tutte le religioni: suono e parole metterebbero in contatto immanente con trascendente, l'uomo con Dio, la realtà con la sua fonte. Nelle civiltà preistoriche e ancora oggi presso molte popolazioni, il suono dei tamburi era molto di più che un semplice mezzo di comunicazione. Esso si trasformava in mera forma di preghiera, simboleggiando lo spirito che si perde nell'immenso. Spesso lo spirito-musica era accompagnato da danze in onore della divinità, in cui la bellezza era simboleggiata dal movimento.

Fin dall'antichità, dunque, musica e religione rappresentano un binomio inscindibile. In modo particolare nell'antica civiltà cinese la musica era l'unica arte capace di educare i giovani alla spiritualità. Misticismo e musica erano considerati sinonimi e proprio nella musica stava il segreto del perfetto equilibrio cosmologico tra cielo, terra e mare. Tutto questo spiega il perché della tipica lentezza esecutiva della musica della Cina antica, in cui ogni suono ha un ruolo nel tempo e nello spazio, non esiste fraseologia musicale, ma concatenazione di suoni indipendenti su cui fermarsi a meditare.

Per gli antichi greci la musica era la cura dell'anima. Ogni particolare tonalità musicale era in grado, secondo le teorie del tempo, di scaturire una particolare suggestione psichica. In questa teoria, denominata dell'*ethos* (energia che affascina), ogni suggestione creata dalla musica poteva recare miglioramento a determinate carenze dello spirito, della mente e perfino del corpo. Questa concezione della musica fu attribuita al maestro e consigliere

di Pericle, Damone, che si rifaceva alla dottrina pitagorica. Accettando che la musica si fondi su leggi e rapporti che ispirano sia l'intero cosmo sia l'animo umano, come dicevano i pitagorici, Damone classificò le armonie in base a un criterio etico oltre che formale. In altre parole, alcuni intervalli musicali erano da preferirsi perché influivano positivamente sull'animo umano. La sua riflessione sulla funzione pedagogica della musica venne poi ripresa da Platone e Arisotele.

Anche la musica indiana, sia carnatica (del sud) sia quella indostana (del nord), è considerata di derivazione divina. Basti pensare ai mantra, ovvero quei suoni in grado di liberare la mente umana dai pensieri. I mantra sono presenti sia nell'induismo sia nel buddhismo.

Le due grandi religioni monoteiste, cristianesimo e islamismo, hanno avuto rispetto alla musica un atteggiamento spesso ambiguo. Sono state spesso favorevoli alla musica vocale, alla quale si riconosceva il merito di trasmettere gli insegnamenti religiosi, più diffidenti rispetto alla musica strumentale. Nell'ambito della religione islamica, infatti, è ammessa la cantillazione del Corano. Di tutt'altro indirizzo è, sempre nell'Islam, il movimento esoterico e spirituale del sufismo che ha avuto tra sesto e settimo secolo e ha tuttora grande importanza. Questo movimento, costituito su concetti filosofici che potremmo definire dialogali, vede nella musica e nella danza il mezzo più adeguato per l'incontro con Dio. Attraverso l'ascolto si compie infatti un cammino tra gli equilibri del cosmo, si suona e si danza guidati dal sacerdote chiamato *shaik*.

Per quanto riguarda il cristianesimo, esso da sempre attribuisce grande importanza alla preghiera comunitaria anche in forma cantata: si pensi al grande fascino del canto gregoriano, capace di innalzare gli animi verso uno stato di pace e armonia. Che cos'è un canto comunitario devozionale o religioso se non un atto di unità, di comunione con Dio e con gli altri?

In tutte le culture e religioni alla musica si riconosce il potere di elevare l'animo a Dio e di unire le persone. Durante i canti, le danze o l'esecuzione di particolari suoni con strumenti, le persone vengono trascinate fuori dal loro bozzolo di pensieri, dal loro ego e vengono

trasportate in una dimensione di bellezza e di armonia di cui tutti gli esseri viventi di qualsiasi cultura hanno bisogno. In questa dimensione di bellezza e armonia ci sentiamo uniti perché ci accorgiamo della sostanziale uguaglianza con gli altri, anzi è proprio negli occhi di chi ci sta affianco che possiamo vedere la nostra anima riflessa. Ma non solo la musica cosiddetta sacra o liturgica ha il potere di elevare e unire le persone al divino. Tutta la musica ha questo potere. Lo stesso Bach non faceva distinzione tra musica sacra e profana. Tutta la musica, per lui, era una preghiera a Dio. Tutta la musica come prodotto dello spirito e non come prodotto commerciale è trascendimento, seppur momentaneo, della finitezza umana.

Esprimere l'inesprimibile

Secondo alcuni storici e filosofi, la musica coglie l'assoluto senza mediazioni pertanto la musica ci permette di oltrepassare almeno per un po' il confine del nostro essere fisico per cogliere l'altro e l'assoluto. La musica giunge laddove la parola non arriva, in quelle regioni dove il verbo tace e lascia il posto all'indicibile. Debussy, un compositore che io amo particolarmente, diceva che la musica esprime l'inesprimibile all'infinito. La musica porta al divino perché ha in sé tracce della trascendenza, come afferma Plutarco definendola "invenzione divina".

La musica non esprime significati precisi, non spiega parola per parola, ma piuttosto crea delle forze immaginative. La musica perciò ha un forte potere evocativo e anche indipendentemente dalla nostra volontà fa riemergere ricordi, abbozza riflessioni, sussurra idee, bisbiglia nomi e luoghi. Ma è possibile anche il processo inverso, cioè che idee e immagini o eventi extra-musicali possano ispirare e influire sulla creazione di una musica senza che però diventino oggetto di una vera e propria descrizione. Ad esempio il compositore Schumann, parlando di una sua opera, in una lettera alla fidanzata scrive: *"Era come un'eco delle tue parole allorchè mi scrivesti che a volte ti sembro come un bambino"*.

In tante musiche ritroviamo emozioni che lasciano in ogni essere umano una traccia: essere cullato, sognare, addormentarsi, giocare, gioia. In altre parole, noi veniamo attirati nella visione del compositore e condividiamo i suoi occhi. Magari non vediamo le stesse immagini, ma sicuramente cogliamo quelle emozioni e condividiamo lo stesso sentimento di bellezza, la stessa commozione. La musica ha una particolarità rispetto alle altre arti, perché rivive ogni volta attraverso l'interprete. È l'interprete che si fa garante di questo sentimento di bellezza. È l'interprete che conduce gli ascoltatori nella visione di bellezza del compositore, ma anche nostra perché se noi possiamo condividere questa visione di bellezza è perché da qualche parte dentro di noi è presente e l'artista non fa altro che risvegliarla. Nella musica quindi come prodotto dello spirito e non come mero prodotto commerciale possiamo intravedere l'unità della creazione, quindi non solo la musica prettamente sacra e liturgica ma tutta la musica (classica, colta, leggera quando di qualità) si muove in noi e può farci vibrare tutti con la stessa vibrazione.

Ascolto, comprensione e relazione nella cultura bantu-umbundu in Angola

di Victor Zacarias Luaco¹

Questo intervento approfondirà il seguente tema: “Ascolto, comprensione e relazione”.

A me in particolare è stato richiesto di trattare, per motivi evidenti, il tema nella “cultura africana”. Cosciente della difficoltà a cui andavo incontro, avventurandomi in una impresa del genere, anche se stimolato da motivi apparentemente validi di rappresentare la cultura africana, sono cosciente di non raccontarla in toto, ma mi sono incoraggiato ricordando le parole di Ryszard Kapuscinski² che dice: «[...] l’Africa è un continente troppo grande per poterlo descrivere. È un oceano, è un pianeta a sé stante, un cosmo vario e ricchissimo. È solo per semplificare e per pura comodità che lo chiamiamo Africa [...]». E io aggiungerei anche che trattare qualsiasi argomento che riguarda genericamente la cultura africana, diventa un riduzionismo del tema stesso.

L’immensa e secolare ricchezza dei valori umani e spirituali della cultura tradizionale africana si presenta e si manifesta in modo tutto naturale e spontaneo nel modo di vivere, nel modo di credere, nella celebrazione del rito; nel comportamento verso il cosmo, la vita e la morte; verso il mistero e verso il totalmente Altro - Dio.

Tenendo conto della multiculturalità che compone l’Africa, mi limiterò a trattare in particolare il tema nella cultura angolana³ e in

¹ Padre Victor Zacarias Luaco è un sacerdote dell’Opera Don Calabria ed è di nazionalità angolana.

² Ryszard Kapuscinski, giornalista e scrittore polacco (Pinsk, 4 marzo 1932- Varsavia, 23 gennaio 2007).

³ L’Angola è uno stato dell’Africa australe. Confina a nord con la Repubblica Democratica del Congo, a est con lo Zambia, a sud con la Namibia e a Ovest si affaccia sull’Oceano Atlantico. Abitato da vari

modo specifico in quella **Umbundu**,⁴ che si inserisce in quel mosaico culturale più ampio che è la civilizzazione **Bantu**,⁵ che altri chiamano **Banta**.

La cultura **Umbundu** trova il suo collocamento nella cultura africana in genere e in modo particolare in quella *bantu* del sud

gruppi etnico-linguistici. I più numerosi sono: Kikongo, Kimbundu, Ovimbundu, Lunda, Chokwe ecc...

⁴ Umbundu è una lingua bantu dell'Africa meridionale; viene parlata prevalentemente nella parte occidentale dell'Angola, oltre a un piccolo nucleo di parlanti in Namibia. La lingua, con circa 6 milioni di parlanti (detti ovimbundu), è il maggiore idioma bantu dell'Angola. All'interno del gruppo delle lingue bantu, viene classificata nel sottogruppo delle lingue umbundu. La lingua è chiamata anche mbundu del Sud, per distinguerla dal kimbundu (o mbundu del Nord), parlata sempre in Angola nell'area della capitale Luanda.

⁵ Cfr. BANTU: nome dato, per la prima volta dal Bleek nel 1862, in base a criteri linguistici, ai popoli che occupano quasi tutta l'Africa negra a sud del Golfo di Guinea e dei grandi laghi equatoriali (v. la tavola Africa etnografica alla voce africa). Il termine designa l'insieme delle popolazioni dominanti nella porzione dell'Africa continentale situata a S di un arco ideale fra Camerun meridionale, Repubblica Centrafricana, Congo, Uganda, Nord del Kenya. Il criterio di identificazione è linguistico: bantu sono quei gruppi che parlano un insieme di lingue imparentate. Il grado di differenziazione fra le parlate b. ha permesso di ricostruire le fasi di un'espansione iniziata fra il 2000 e il 1000 a.C. a partire da un linguaggio ancestrale comune localizzabile fra gli odd. Camerun e Nigeria orientale. L'espansione b., compiutasi in Africa australe solo nel 2° millennio d.C., fu un insieme di dinamiche di migrazione, assimilazione, mutamento linguistico associati a innovazioni in agricoltura (coltura di piantaggine, taro, igname ecc.), allevamento e lavorazione dei metalli che mutarono radicalmente l'assetto umano e culturale di tutto il Centro-Sud del continente, riducendo a isole le popolazioni di cacciatori-raccoglitori di più antico insediamento (khoisan e pigmei). Le lingue bantu, possono essere divise in tre gruppi: occidentale (fang, kongo, lingala, lunda, mbundu ecc.), orientale (kikuyu, ganda, luba, swahili, shona ecc.) e meridionale (zulu, xhosa, sotho, swazi, tswana ecc.).

Sahara, proprio perché è uno dei tanti elementi che fanno parte di questo grande mosaico. Premesso questo, il mio intervento darà un piccolo contributo che spalanca una finestra sul grande mosaico culturale africano. Nello stesso tempo, mentre apparirà evidente il limite di questo mio intervento che non potrà esaurire l'argomento in questione, punterà ad aprire una riflessione più approfondita o porrà degli interrogativi che, forse, non troveranno risposte esaustive neppure dopo questo convegno.

Quindi, dirò che il mio compito non sarà quello di descrivere sistematicamente come vengono esercitati **“l’ascolto, la comprensione e la relazione”** nella cultura africana - Angolana, ma quello di condividere un punto di vista, partendo dal sentire e dal vissuto di un popolo.

Anche se la mia riflessione avrà come riferimento prossimo la cultura **angolana-Umbundu**, mostrando in questo modo la pluralità e la diversità culturale africana, non possiamo negare l'unità originale della cultura **bantu-africana**, come bene ha constatato Fr. Amaral Bernardo:⁶ *«L'eredità comune primitiva non è andata completamente distrutta. Continua attivamente, infatti, come un fiume sotterraneo, a fecondare e influenzare le nuove acquisizioni culturali degli attuali popoli [...] la pluralità e la diversità non sono una negazione dell'unità originale [...] esiste in tutta Africa nera una unità culturale di base [...]»*.⁷

Senza dubbio il denominatore comune lo troviamo in vari aspetti della cultura africana. Qui ne richiamiamo solo alcuni che ci interessano per il nostro tema: il principio della relazione e partecipazione comunitaria alla forza vitale universale; la profonda religiosità e apertura al sacro; la prevalenza del bene comune sugli interessi individuali; il senso forte della famiglia; i valori della

⁶ Fr. Amaral Bernardo, mozambicano, Definitore generale per l'Africa, ordine dei Frati Minori.

⁷ Cfr. A. BERNARDO, *Elementi Caratteristiche Principali della Cultura Tradizionale Africana*, Ufficio Missionario. Sacra Famiglia, (2010) p. 2.

solidarietà, ospitalità e condivisione; l'amore per la vita e fecondità; il rispetto e la venerazione per gli anziani ecc.

Prima di entrare nel merito del tema, tenendo conto di ciò che ho detto sopra, vorrei puntualizzare qualcosa, che forse per qualcuno potrà suonare banale, ma che, secondo la cultura africana, ha un suo peso e cioè: l'ascolto e la comprensione avvengono all'interno della **relazione vitale**. Per questo io invertirei il titolo del tema in questione e vi aggiungerei un altro aggettivo, trasformandolo in questo modo: **Relazione, ascolto (obbedienza) e comprensione**.

Scendendo ora nel concreto del nostro tema e per capire bene ciò che qui ci proponiamo, è di capitale importanza segnalare che la cultura Angolana - *Umbundu* si presenta in diversi livelli e in varie dinamiche. Prima di tutto credo che per parlare di "**relazione, ascolto e comprensione**" è doveroso tener presente la «visione del mondo» di tutti gli africani in generale e degli angolani in particolare.

Nel 1967, Papa Paolo VI, nel suo messaggio inviato a tutti popoli dell'Africa, dopo il Concilio Vaticano II affermava:

Fondamento costante della tradizione africana è la visione spirituale della vita. Non si tratta semplicemente della concezione cosiddetta *animistica*, nel senso che a questo termine venne dato nella storia delle religioni alla fine del secolo scorso. Si tratta invece di una concezione più profonda, più vasta e universale, secondo la quale tutti gli esseri e la stessa natura visibile sono considerati legati al mondo dell'invisibile e dello spirito.⁸

Le parole sopracitate ci mettono davanti un criterio imprescindibile per trattare qualsiasi argomento attinente la cultura africana e molto di più nel trattare il tema **relazionale**.

Per spiegare tutto quello che è, ciò che pensa, sente e vuole il "*muntu*" (l'uomo), dobbiamo avere presente il suo pensiero nei riguardi della **Vita**, delle **Cose** e di **Dio** (Suku).

⁸ Paolo VI, *Africae Terrarum*.

Questi aspetti diventano i perni su cui ruota la sua identità. Quindi non si può capire l'africano isolandolo dal suo contesto vitale, costituito dai punti di riferimento appena evocati, come dice mons. KIAZIZU⁹ che, citando padre MARI, afferma: “«L'uomo africano, vive in una rete di relazioni con il visibile e l'invisibile. Esistere per lui è vivere con [...]»». ¹⁰ Questo aspetto è riassunto da Ahoua Raymond¹¹ nella sua opera “*The Community of The Thirteen, A Multi –Cultural Community*”: **«L'uomo è un nulla senza l'uomo; nasce nelle sue mani e muore nelle sue braccia. Quindi la persona umana è definita dalle sue relazioni con gli altri, perché dall'inizio della sua vita fino alla sua fine, lui è con loro e dipende da loro»**.¹²

Questa visione già era stata segnalata, nel 1948, dalle pubblicazioni di Padre Temples, missionario francescano belga, nella sua opera “*La Philosophie bantu*” come riassume bene Padre Boka

⁹ Monsignore Vicente Carlos Kiaziku, nato a Damba- Uije (Angola) nel 1957, frate cappuccino dal 1973, ordinato prete nel 1982, per dieci anni ricoprì l'incarico di maestro dei postulanti, dei novizi e giovani religiosi del suo istituto, conseguito il dottorato in Scienze dell'Educazione alla Pontificia Università Salesiana a Roma, attualmente dal 2009 è vescovo della diocesi di Mbanza Congo, che ricopre un'importanza nel panorama nella storia del cristianesimo a sud del Sahara per essere capitale dell'antico Regno di Congo che con l'arrivo dei portoghesi (1482) si convertì al cristianesimo diventando così il primo regno al sud del Sahara ad avere come religione il cristianesimo cattolico-romano e la sua capitale in sede episcopale per tutta l'Angola dal 1595.

¹⁰ Cfr. V. C. KIAZIKU, *L'Inculturazione come Sfida alla vita Consacrata nell'Africa bantu*, EMI, Bologna, 1999, p. 170.

¹¹ Raymond Ahoua è sacerdote della Congregazione dei Figli della Divina Provvidenza (Don Orione). Attualmente è formatore per la sua congregazione in Kenya. È stato docente all'Università Cattolica dell'Africa occidentale.

¹² Cfr R. AHOUA, *The Community of Thirteen, A Multi-Cultural Community*, ed. PULINES PUBLICATIOIS AFRICA, Nairobi 2011, p.125.

Di Mpasi¹³ nel “*Saggio - documentario Problematica Africana dell’inculturazione*”:

Aperto all’universo spirituale mediante la religione e la moralità il muntu si radica nella famiglia e nella comunità, grazie all’accoglienza, alla condivisione e alla solidarietà. Questa visione porta logicamente il muntu a concepirsi come centro di relazioni verticali, orizzontali e cosmiche [...] il muntu si realizza e si compie nella convivialità della comunità umana, nel cosmo, in collegamento coll’universo spirituale radicato nell’Essere tutt’altro, nel Dio creatore, padre dei nostri padri, fonte, pienezza di bontà e sapienza, di giustizia nelle verità [...].¹⁴

Sopra abbiamo accennato ai tre aspetti su cui si basa il modo di vivere dell’africano. Ma tra i tre “**Suku**”, **Dio (l’Assoluto)** è il più importante, perché per l’africano o l’africana tutto gira intorno ad esso, costituendo in questo modo il suo mondo religioso che penetra in tutti gli altri aspetti della sua vita. Ecco perché si dice che «*l’africano o l’africana è un essere naturalmente religioso*». Perché? Perché non si può pensarlo senza il suo rapporto con l’Altissimo; «**kalunga-suku**» (deriva dalla parola ‘*ESUKU*’, che significa linfa, ma anche il centro. Tenendo conto della derivazione di questa parola, **Suku** indica il centro del tronco dell’albero, il quale anche se non si vede sostiene l’albero.¹⁵ Per analogia, come la linfa circola nell’interno della pianta, come fonte della sua vita, **suku**, come

¹³ P. Boka Di Mpasi, è gesuita del Congo, fondatore della rivista “*Telma*” (1975), con lunga carriera di insegnante nelle varie università: Pontificia Università Gregoriana, Pontificia Università Urbaniana, alla facoltà di teologia di Lugano (Svizzera), Lumen Vitae (Bruxelles), Helkims College di Nairobi...

¹⁴ Cfr. L. BOKA di MPASI, *Verso Una cattolicità arcobaleno, problematica africana dell’inculturazione*, Roma 1998, p. 16.

¹⁵ Cfr. P. G. CHOMBELA, (K) *ONDJEMBO*) *Elemenos Epistemologicos do éskaton antropologico na Paideia “ Hanha” entre os Ovimbundu*, ed. VIVEREIN, Monopoli 2013, p. 170.

spirito, è la fonte invisibile, ma non inaccessibile, come dicono i *Baluba*: «Non si riesce a vedere il fumo della sua cucina però se tu lo chiami ti risponderà».

Dio nella cultura *umbundu* è anche la pienezza della vita. Per questo, *muntu*, essendo intimamente legato alla vita, conferisce il primato dell'essere sull'avere, dell'essere-con sull'isolamento individualistico.¹⁶

Passiamo ora al tema dell'ascolto. Nella cultura *bantu* il tema dell'ascolto si intreccia con il tema dell'**obbedienza**.

KIAZIKU afferma: «[...] *Nell'universo tradizionale africano [...] nella maggior parte delle lingue africane, l'obbedienza è sinonimo di ascolto e di comprensione. Colui che obbedisce ascolta con l'orecchio, organo che nella cultura africana – angolana indica l'assimilazione*».¹⁷ Quindi l'ascoltare, nella cultura africana, è in stretto rapporto con l'obbedire. Non solo un'obbedienza rivolta ad una persona ma soprattutto **all'Assoluto**, che si manifesta nella circolarità vitale della sua Comunità.

Questa dinamica relazionale che abbiamo appena descritto, ha una chiave di lettura e di comprensione, che tecnicamente si chiama: "PARTICIPAZIONE VITALE".¹⁸

Fatta questa introduzione, cercherò di dire qualcosa riguardo al tema della cultura angolana *Umbundu*.

La relazione nella cultura Bantu-Umbundu

La relazione è una categoria esistenziale fondamentale nella cultura generale *bantu*. Come abbiamo già accennato prima, la vita è essenzialmente relazione, quindi essa è una condizione esistenziale

¹⁶ Cfr. L. BOKA di MPASI, op cit. p. 16.

¹⁷ Cfr. V.C. KIAZIKU, *L'Inculturazione come Sfida alla vita Consacrata nell'Africa bantu*, EMI, Bologna 1999, 170.

¹⁸ Partecipazione vitale o unione vitale, vuol dire principio-base della cultura bantu. La partecipazione influisce con rigore nella logica, in tutte le istituzioni politiche, sociali, economiche, artistiche e nella religione tradizionale.

del *muntu*, la cui vita è radicata nel principio della partecipazione comunitaria. In questo *network relazionale*, è fondamentale notare che, nella cultura **Umbundu**, è molto importante la figura dell'intermediario. A titolo d'esempio è il fatto che nella cultura *umbundu*, e *bantu* in generale, *muntu* non tratta personalmente gli argomenti ritenuti importanti, quali matrimonio, affari, contratti ed alleanze. Questi vengono affrontati attraverso gli intermediari. Nell'ambito familiare spesso viene utilizzata la mediazione della madre o della nonna per parlare di un argomento importante con il padre. La relazione con la famiglia è per il *muntu* la fonte di affetto e di sicurezza psico-affettiva, e io direi che, per il *muntu*, tutto avviene nella relazione, con tutta la forza che questo concetto implica e significa per lui.

L'Ascolto nella cultura Bantu-Umbundu

La società, almeno quella tradizionale africana, e la sua cultura sono strutturati in funzione dell'oralità, proprio perché si fondano sull'eredità trasmessa di generazione in generazione all'insegna di un testimone orale. La parola detta, proclamata, cantata, o semplicemente gesticolata ricopre un ruolo importante.

Lo confermano le parole di Amaral: *«È la parola che articola, spiega e chiarisce i meccanismi che reggono i vari aspetti della vita della comunità [...] è ancora la parola primordiale pronunciata dall'autorità del clan che indica la direzione sicura, in caso del dubbio; che stabilisce la comunione e ristabilisce l'armonia in caso di conflitti e contrasti»*.¹⁹

Essendo l'**oralità** l'elemento importante nella struttura della cultura *bantu Umbundu*, è logico e ovvio che la capacità dell'ascolto sia la virtù più apprezzata, perché risponde all'esigenza della fedeltà al contenuto del messaggio (tradizionale) ereditato dagli antenati e

¹⁹ Cfr. A. BERNARDO, *Elementi Caratteristiche Principali della Cultura Tradizionale Africana*, op. cit. p. 3.

trasmesso alle generazioni successive, senza perdere la sua forza unificatrice e illuminante per la comunità (famiglia, clan, tribù). La parola che si usa per dire ascoltare è «*Oluluvala*»; alcuni dicono «*njuvala, tulumbala, tuluvala, yevelela, okuyevulula*», che possono essere tradotte in: prestare attenzione, mettersi in ascolto per sentire quello che l'altro vuole, assimilare. È importante sottolineare qui che, nell'ascoltare, nessuna parola deve essere interrotta quando viene pronunciata, perché si pensa che ogni parola sia portatrice di un messaggio, sia esso positivo o negativo.

Nella cultura *Umbundu*, l'esercizio dell'ascolto trova anche il suo luogo fisico nell'organizzazione della vita concreta, chiamata *Ondjango*.²⁰

Martinho KAVAYA,²¹ nella sua opera in cui prende in esame gli aspetti della cultura *Umbundu*, afferma che “*la vita comunitaria inizia e finisce nel Ondjango, che include “ulonga” il racconto della vita della comunità stessa, “elongiso” (insegnamento e assimilazione), “ekuta” (condivisione nel mangiare), “ekongelo” (riunione di carattere deliberativo) e Ekanga/ okusomba/ okusombisa (riunione per questioni attinenti alla giustizia) e per ultimo “okupapala” (intrattenimento: che può essere danza o caccia ecc.)*”.²²

Tutto ciò che abbiamo detto indica l'importanza dell'ascolto nella cultura *Bantu* e in quella *umbundu* in particolare. L'ascolto in questa cultura è soprattutto una realtà relazionale, è una forma di

²⁰ Ondjango si può tradurre come casa di riunioni o casa della condivisione. È il luogo dove vengono trasmesse alle generazioni giovani i valori propri della cultura, luogo dell'educazione. È anche casa di giustizia. È da notare che essa fisicamente può essere una grande capanna o un albero grande che con la sua ombra può facilitare l'accomodamento di tutti, favorendo il dialogo e l'ascolto di tutti.

²¹ Martinho Kavaya è sacerdote cattolico della diocesi di Benguela – Angola. Ha conseguito il dottorato in scienze dell'educazione all'Università Federale di Pelotas in Brasile, attualmente esercita il suo ministero sacerdotale come parroco nella sua diocesi e insegnante alle scuole superiori.

²² Cfr. M. KAVAYA, *Alvorcer da Esperança: dos dialogos e Otchiwo à educação libertadora em Angola – caso Ovimbundu na Ganda/ Benguela*, UFP, Pelotas 2009 P. 366.

riconoscimento, è una specie di stasi, nel senso che si va ad incontrare l'altro e riconoscerlo nella grande relazione vitale e nella «comunità».²³

Alcuni aspetti nell'esercizio dell'ascolto: l'anzianità, l'autorità, la gerarchia

a) **Anzianità:** l'ascolto come servizio alla comunità, è un compito riservato alle persone anziane, che incarnano la maturità e la sapienza. Mai una persona giovane può convocare una riunione o un incontro. L'iniziativa deve essere sempre di una persona tenuta come punto di riferimento morale, etico, rispettabile, ecc. L'anziano ha un valore incommensurabile. O *sekulu* (l'anziano) rappresenta quell'aggancio tra la comunità e la persona, è il degno rappresentante della volontà e degli interessi delle persone e anche del proprio Dio. L'anziano non coincide con l'età cronologica, ma con la maturità umana.

“*Ovokulu howeleko*”, *olonduge* non è sufficiente che abbia i capelli bianchi per avere il titolo di anziano. Sul piano concreto, l'anzianità si associa ad alcune caratteristiche come: prudenza, sapienza; l'anziano è colui che è degno di essere consultato quando ci sono delle questioni che turbano la vita della comunità.

CHOMBELA²⁴ nella sua Opera (K') *Ondjembo* (che significa “*Al di là*”), afferma che l'anziano nella cultura africana può avere il suo equivalente nella figura greca di “*presbitero*”, cioè colui che il popolo può interpellare per orientarsi, è la fonte di esperienza, la conoscenza e la sapienza; si può ben dire che è una biblioteca

²³ Comunità, per gli africani è essere insieme, avere gli stessi sentimenti, stare nelle stesse condizioni, è la tribù, il clan, il kimbo. La comunità dà esistenza alla persona, formazione, senso e valorizza l'individuo, che dalla nascita alla morte appartiene alla comunità. La comunità è colei che stabilisce le vie della vita in gruppo.

²⁴ Pedro Gabriel Chombela, sacerdote diocesano di Benguela - Angola, ha conseguito la licenza in Scienze dell'Educazione e Formazione all'Università Pubblica di Bari - Italia e la specializzazione in Scienze Pedagogiche nella stessa Università.

ambulante.²⁵ Tenendo conto di ciò che è stato detto precedentemente, quando un giovane ricopre un ruolo di rilievo all'interno della comunità, può essere chiamato anziano perché approvato dal consiglio degli anziani, quindi, nel suo esercizio e servizio dell'autorità, non deve fare da sé.

b) **Autorità:** nella struttura organizzativa della cultura *bantu umbundu* l'autorità ha un ruolo importante e in certo modo legata alla figura dell'anziano, persona a cui si riconosce una certa autorevolezza. A titolo di esempio, nell'*Ondjango*, nelle situazioni di dialogo e negli incontri di base, nessuno può prendere parola senza aver ricevuto il permesso da un anziano. L'autorità appartiene a quella persona riconosciuta dalla stessa comunità con autenticità di sangue.

Nella cultura *bantu - Umbundu* "l'autorevole" è quella persona che dà prova di essere capace di gestire e di gestirsi; solo colui che ha le condizioni di esercitare il servizio dell'ascolto, può svolgere i compiti di **giudice** (nel senso biblico), di sacerdote, di protettore e di guida della comunità. In Africa, non si separano i poteri, perché sono inscindibili. Il potere religioso, l'economico, il politico, il simbolico, lo spirituale sono strettamente legati. In sintesi, col termine autorità intendiamo «*il sangue e lo spirito degli antenati, che prolungano il deposito comunicante del dinamismo vitale [...]*».²⁶

c) **Gerarchia:** nel mondo africano ha una caratteristica inviolabile la Gerarchia. Tutto è gerarchico. Il mondo visibile è gerarchizzato come pure il mondo invisibile. È la cosiddetta «*legge della gerarchia degli esseri*».²⁷ L'ascolto è gerarchizzato, perché comincia da Dio, che è il principio e il primo che ascolta, poi

²⁵ Cfr. P.G.CHOMBELA, (K) ONDJEMBO) *Elemenos Epistemologicos do éskaton antropologico na Paideia " Hanha" entre os Ovimbundu, ed. VIVEREIN, Monopoli, 201, p.133.*

²⁶ Cfr.R.RUIZ DE ASUA ALTUNA, *Cultura Tradicional Bantu*, ed. Paulinas, Luanda, 2006, p. 223.

²⁷ Ibid. p., 62.

seguono gli antenati, e infine seguono gli uomini. Nella famiglia, nel clan, nella tribù, il *muntu* è tenuto a esercitare la virtù dell'obbedienza alla gerarchia, proprio perché nella struttura sociale sono importanti le categorie di **rappresentanza** e di **mediazione**. Si crede che il mondo sia vasto e complesso, fatto di forze personali e impersonali, quindi chi riesce a reggere può essere solo colui che ne ha potere e l'esperienza.

La comprensione nella cultura Bantu-Umbundu

La comprensione, nella cultura *bantu umbundu*, ha relazione con l'empatia e la solidarietà. Le persone che per la prima volta si recano in Africa, rimangono meravigliate nel vedere la facilità con cui grandi moltitudini di persone si riuniscono per svariati motivi: nascita, matrimonio, malattia, morte, celebrazioni liturgiche ecc. Ciò avviene per un grande sentimento di solidarietà. Esso ha le sue radici nell'*Utima*, cioè nel cuore. L'*Utima* come concetto esprime ciò che vi è di più profondo nell'uomo. Quindi possiamo dire che, per il *muntu*, non è importante il corpo, né la vita ma l'*Utima*, che possiamo tradurre in senso largo come cuore.²⁸

La vita affettiva emana dall'*Utima*; la vita volitiva trova la sua sorgente nell'*Utima*; la coscienza è *Utima* e quindi l'ascolto deve essere fatto non solo con gli orecchi ma soprattutto con l'*Utima*; ecco perché la comprensione si intreccia con l'empatia. Essa, nella cultura africana, è qualcosa di fecondo. Dalla relazione vitale si passa all'ascolto attento, affettivo, paziente, rispettoso che mira alla comprensione della situazione dell'altro e della comunità.

La “**comprensione**” nella cultura *bantu Umbundu*, nasce dall'ascolto empatico ed ha anche funzione terapeutica. Ascoltare ed accogliere con amore è curare lo spirito e il cuore della persona.

²⁸ Cfr. A. PAVAN, *Umanesimo Bantu*, EMI-NIGRIZIA, Bologna 1973, p. 59.

È interessante il fatto che le persone anziane, i maghi e i medici tradizionali sono considerati come “letamaio”, non in senso negativo ma in quanto sono luoghi dove la comunità e le persone singole buttano ciò che turba la vita.

La **comprensione** è anche **compassione** come abbiamo segnalato sopra. È da dire che queste due realtà rafforzano l'altra caratteristica della cultura *bantu* e *umbundu*, cioè la **solidarietà**.

La comprensione trova il suo luogo nel cuore. Questo trova la sua conferma nel detto che dice: «*Chi domina con la forza delle braccia o con la potenza delle armi, può essere temuto, forse ammirato; ma nessuno è superiore a chi possiede il cuore. Utima è una realtà complessa, invisibile, che pensa, decide, desidera, partecipa, si appassiona; in una parola è solo lui che dirige il muntu*».²⁹

Quindi la solidarietà rientra nell'ambito della relazione, della «*partecipazione vitale. Essa è una modalità dell'ascolto nella misura in cui, esercitandola, si comprende la situazione dei membri della propria comunità (clan o famiglia). Il Bantu vive per la comunità, nella comunità, con la comunità e come comunità, quindi solamente nell'interno di questa si torna efficace l'esperienza di abiti e costumi, tra questi la solidarietà. La solidarietà si fonda su un sentimento di uguaglianza. È certo che esiste la gerarchia però, senza dubbio, la solidarietà si sovrappone a tutto. Un saggio africano Sékou Touré, afferma che, «la solidarietà è la prima ricchezza dell'uomo africano e la qualità cardine della razza nera*».³⁰

In conclusione possiamo dire che la relazione, l'ascolto e la comprensione nelle culture bantu africane in generale e nell'*Umbundu* in particolare, sono realtà che hanno che fare con l'organizzazione sociale della vita, quindi elementi che plasmano l'identità dei suoi membri. Il percorso indicato in questa piccola rassegna sulla cultura *umbundu* ci ha mostrato valori ma anche questioni che richiedono purificazione per costituire le comunità ecclesiali o religiose.

²⁹ Cfr. A. PAVAN, *Umanesimo Bantu*, p., 52.

³⁰ Cfr. S. TOURE, *Presencé africane*, Paris, XXIV – XXV 1959, p., 109.

Non è il nostro obiettivo evocare qui difficoltà nell'inculturazione della vita religiosa nelle culture africane, ma modestamente annotare che nei processi formativi non sempre sono stati posti un'attenzione e un approfondimento sufficienti del patrimonio culturale per la formazione delle nuove generazioni. Questa mia valutazione trova riscontro nelle conclusioni della tredicesima edizione della Settimana della Vita Consacrata in Angola del 2013, che sintetizzerò qui di seguito:

- 1^a Che ci sia un accompagnamento personalizzato, dalla formazione iniziale a quella permanente;
- 2^o che la comunità religiosa aiuti la persona a crescere e a donarsi liberamente a Dio;
- 3^o che ci sia in tutti gli Istituti religiosi l'impegno di formare i suoi membri al senso di appartenenza alla Chiesa e all'Istituto, ma anche ci sia la preoccupazione di mantenere vivo il carisma e il riferimento del fondatore e della fondatrice;
- 4^o i formatori, nella formazione iniziale e permanente, devono essere preparati per questo compito, perché non tutti possono accompagnare gli altri, ma tutti possono essere accompagnati;
- 5^o che la formazione alla vita comunitaria e al senso dell'appartenenza, l'analisi, abbiano una speciale attenzione alla globalizzazione e ai valori della cultura africana;
- 6^o motivare le Congregazioni ad inviare i propri membri a frequentare le scuole di formatori e le facoltà di teologia.³¹

³¹ XIII Settimana nazionale della Vita Consacrata sul tema "*Formazione iniziale e permanente per una sintonia con Cristo*". Nella sala dei Padri Cappuccini, dal 9 all'11 gennaio 2014, erano presenti 250 religiosi e religiose provenienti da tutte le diocesi dell'Angola.

«Una parola ha detto Dio, due ne ho udito» (Sal 62,12)

*Grazia Papola*¹

Il suggestivo e all'apparenza misterioso v. 12 del Sal 62, «Una parola ha detto Dio, due ne ho udito», oltre a mettere al centro il tema della parola come forma di comunicazione, stabilisce una tensione tra singolare («una parola») e plurale («due»). Il contributo che segue, restando nell'orizzonte della suggestione e della risonanza biblica, cerca di indagare questi due ambiti, quello della parola, attraverso il riferimento ai due soggetti in campo, Dio che parla e l'uomo che ascolta, e quello della relazione tra singolarità e pluralità della parola detta e ascoltata.

Dio parla

Il fondamento di tutta la Bibbia può essere sinteticamente espresso in questi termini: Dio parla e il popolo (o il singolo) ascolta. Siamo così abituati a questa affermazione da perderne, forse, lo spessore e quindi da non valorizzare la rilevanza del fatto che Dio rivolga agli uomini una parola.

Scrive Sonnet: «Spesso ci si stupisce del fatto che il serpente del giardino e l'asina di Balaam parlino; non ci si stupisce abbastanza del fatto che il Dio del racconto biblico parli».²

¹ Suor Grazia Papola, religiosa orsolina, è biblista e insegnante presso il seminario di Verona. L'intervento qui riportato è stato fatto il 13 febbraio 2014 presso l'abbazia di Maguzzano (Bs) in occasione di un laboratorio ecumenico sul tema «*La Parola di Dio, base per il dialogo*».

Questa sua caratteristica va a contribuire, peraltro, al senso dell'aggettivo «uno solo/unico ('*ehad*)», che troviamo nella confessione di fede di Dt 6,4: «Ascolta Israele, Jhwh nostro Dio (è) un solo Jhwh», sottolineando uno degli aspetti della sua unicità in confronto sia alle divinità del Vicino Oriente antico sia alla concezione del divino che si riscontra nel mondo greco; l'unicità, in questo caso, è sinonimo di incomparabilità. Gli dèi dei popoli vicino a Israele erano infatti spesso rappresentati in forma di animale per evidenziarne da un lato la potenza e la vitalità e dall'altro la forza minacciosa di cui erano portatori. Inoltre, le divinità pagane erano mute, e questo di fatto, anche al di là delle forme rappresentative, resta un elemento costante della critica profetica e sapienziale contro gli idoli delle nazioni. Basta citare il Sal 115,4-8:

4I loro idoli sono argento e oro,
opera delle mani dell'uomo.
5 Hanno bocca e non parlano,
hanno occhi e non vedono,
6 hanno orecchi e non odono,
hanno narici e non odorano.
7 Le loro mani non palpano,
i loro piedi non camminano;
dalla loro gola non escono suoni!
8 Diventi come loro chi li fabbrica
e chiunque in essi confida!

Il mutismo degli idoli apre e chiude significativamente la loro descrizione (v. 5a e v. 7c); non solo dunque l'immobilità e l'insensibilità, ma l'assenza della parola è soprattutto un segno di morte che introduce in una medesima spirale mortale (v. 8).³ Anche

² J.-P. SONNET, *Il personaggio di Dio come essere di parola*, in *L'alleanza della lettura. Questioni di poetica narrativa nella Bibbia ebraica*, GBP – San Paolo, Roma – Cinisello Balsamo 2011, 183.

³ Cf P. BEAUCHAMP, *La legge di Dio*, Piemme, Casale Monferrato 2000, 98. Accanto al Sal 115, si possono ricordare: Is 40,19ss.; 41,7; 44,9-20 Ger 10,5; Ab 2m18ss; Sal 135,16-17; Bar 6,7.

chi li adora diventa muto, insensibile e immobile, incapace di udire qualsiasi appello gli venga rivolto, incapace di vedere la realtà e gli altri e dunque di intervenire, diventando così l'immagine di chi si sottrae alla dinamica della relazione per cui assume un comportamento violento.

Se è vero che la letteratura del Vicino Oriente presenta le divinità anche nell'atto di parlare agli uomini, tuttavia tale comunicazione avviene di norma attraverso oracoli che hanno bisogno di essere decifrati da persone esperte, incaricate di interpretare messaggi espressi in modo ambiguo, criptico, con un linguaggio non familiare. Anche sotto questo aspetto la comunicazione del Dio biblico è differente: la sua parola utilizza il linguaggio degli uomini e si rende a loro comprensibile, manifestando in tal modo la sua benevolenza e il suo desiderio di relazione con loro.⁴

Proprio questo desiderio si contrappone alla visione greca della divinità, attestata in particolare da Aristotele che parla di Dio come del Motore immobile, Pensiero di se stesso, e per questo assolutamente privo di interesse a entrare in relazione con gli uomini.⁵ Si tratta pertanto di (tornare a) sottolineare questo dato, ribadendo il legame stabilito tra Dio e la parola:

Indagare questo legame significa in qualche modo risalire alle fonti bibliche del teo-logico, scoprendone l'insieme «organico» e fondante. Il racconto della Bibbia possiede infatti la peculiarità di articolare in un unico intreccio discorso *di* Dio (Dio parla) e discorso *su* Dio o *a* Dio (l'uomo parla di Dio o a Dio). Rappresentando il Dio che parla, questo racconto ci permette di afferrare in modo unificato ciò che sperimentiamo sempre in modo solo parziale e situato, a partire dal nostro punto di vista di uomini e di donne che, a loro volta, parlano. Il racconto biblico è, di tutta evidenza, una

⁴ Cf M. GREENBERG, *Biblical Prose Prayer as a Window to the Popular Religion of Ancient Israel*, Berkeley, CA 1983, 4.

⁵ Cf ARISTOTELE, *Metafisica*, 12,9; P. BOVATI – P. BASTA, «*Ci ha parlato per mezzo dei profeti*». *Ermeneutica biblica*, GBP – San Paolo, Roma – Cinisello Balsamo 2012, 36.

parola di uomo/uomini; dalle prime alle sue ultime parole, deriva da redattori situati nella storia. Tuttavia, nel loro ricorso alle prerogative di un narratore in grado di «riprodurre» le parole divine (felice golpe epistemologico!), questi redattori hanno fatto in modo che noi siamo trasportati nell'articolazione interna del logos, condiviso tra Dio e gli uomini: Dio disse: «...»; l'uomo (Abramo, Mosè, Samuele) rispose: «...».⁶

Non si tratta di un elemento isolato o marginale: la partecipazione del lettore al logos di Dio, prima solo come uditore e poi anche come interlocutore della sua parola, inaugura il testo biblico conferendo una qualità dialogica all'intero percorso. Senza che il narratore dia una presentazione esterna del suo personaggio, senza quindi offrire credenziali di nessun tipo come complesse genealogie o racconti biografici (come avviene invece nella letteratura del Vicino Oriente antico), il Dio di Israele è subito presentato come promotore di un discorso diretto: «Dio disse: “Sia la luce”» (Gen 1,3), il primo riportato nel testo biblico, il primo di una serie che, al v. 28 avrà indicati anche i precisi interlocutori: «Dio disse loro [l'uomo e la donna]».

Ciò che presenta Dio è, quindi, la sua stessa parola che chiama le cose all'esistenza, manifestando un potere creativo dominato e articolato, che si esercita senza distruggere nulla, senza sconfiggere rivali, senza l'aiuto di altre divinità.⁷ Il motivo della parola non delinea solo il carattere mite del potere di Dio, ma mette pure in evidenza come esso sia teso a promuovere una vita brulicante, molteplice e variopinta. A ciò potrebbe alludere il primo termine

⁶ SONNET, *Il personaggio di Dio come essere di parola*, 182.

⁷ Anche in questo caso si può sottolineare la differenza con i miti cosmologici mesopotamici, *Enuma Elish*, *Atrahasis*, in cui la creazione avviene attraverso una sanguinosa cosmogonia che vede il prevalere di un dio, Marduk, su altre divinità rivali, cf E. VAN WOLDE, *Racconti dell'Inizio. Genesis 1-11 e altri racconti di creazione*, Queriniana, Brescia 1999; P. Xella, *Gli antenati di Dio. Divinità e miti della tradizione di Canaan*, Essedue Edizioni, Verona 1982.

usato in Gen 1,3: «Sia». La nostra attenzione va normalmente sulla creazione della luce, ma occorre ricordare che in ebraico «sia» *y^ehî*, è una forma che esprime volontà: Dio vuole che la luce sia. È stato inoltre osservato come *y^ehî* richiami il nome proprio di Dio, Jhwh, rivelato a Mosè e strutturalmente collegato al verbo essere, *hyh* (Es 3,14). In questo caso «l'intuizione del nostro autore è che la parola creatrice sgorga dallo stesso nome divino. Costituisce la messa in atto, da parte di Dio, del proprio nome, cioè della propria essenza divina».⁸

Questa volontà comunicata «in principio», il desiderio originario che le cose siano, e che lo siano in vista di una relazione inaugurata proprio da una parola, ha valore di profezia di ciò che Dio intende fare e che intesse lungo tutta la storia aperta con il primo giorno della creazione. Anche nei percorsi che denunciano il ritardo del compimento della parola, anche quando gli uomini non corrisponderanno alle parole loro rivolte, anche quando le storie non avranno più Dio come protagonista esplicito e saranno altri personaggi umani a raccontarlo con il loro agire e le loro parole, si può rintracciare in filigrana questo «fraseggio divino»,⁹ che, dentro le tortuosità, le sospensioni, gli scarti, narra la gratuita manifestazione di Dio all'uomo. Di ciò ne danno attestazione sia l'Antico che il Nuovo Testamento nella pluralità dei generi letterari che, nella diversità di espressioni, confessano che l'uomo non deve conquistare il segreto di Dio, il quale, al contrario delle divinità sospettose e gelose delle loro prerogative, prende l'iniziativa di rivelarsi nel farsi vedere, nel parlare, nel farsi scoprire anche da chi non lo conosceva, non lo cercava, non lo attendeva. A queste esperienze rimandano numerosi testi, come Gen 28,14-20; Es 3,4-6; Ger 1,5; Sap 6,12-14; Pr 8,22-31; Gb 28,23-27; Sir 24,3-9; Bar 3,31-38, che trovano il loro

⁸ Per queste osservazioni, cf A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'umano. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008, 22, che riporta un commento di P. Beauchamp, nota 26.

⁹ L'espressione è di SONNET, *Il personaggio di Dio come essere di parola*, 197.

decisivo compimento nell'evento di Gesù di Nazaret, nel quale si identificano la Sapienza e la Parola divina e che rivela ciò che il Padre è e vuole essere fin da prima della creazione del mondo: cf Gv 1,1-18; Ef 1,4.9-10; Col 1,16.19-20.¹⁰ Scrive E. Parmentier: «Se il Verbo si è fatto carne, significa che Dio non ha paura di avere delle storie con gli umani. Anzi, egli ha preso così sul serio le loro piccole storie, che ne ha fatto la sua grande Storia, la storia santa. E l'apparente modestia del racconto potrebbe essere una parabola del senso della croce: il Dio biblico si consegna e si rende leggibile all'uomo attraverso piccole storie senza importanza».¹¹

La Bibbia, quindi, non dice Dio attraverso teorici e ideali principi teologici o filosofici. Anche la celebre rivelazione del nome a Mosè «'ehyeh 'asher 'ehyeh» (Es 3,14), che traduciamo con la formula «Io sono colui che sono» e che ha dato corso a numerose riflessioni

¹⁰ Cf BOVATI – BASTA, «*Ci ha parlato per mezzo dei profeti*», 30-35. Così si pronuncia al proposito DV (n° 4): «Dopo aver a più riprese e in più modi, parlato per mezzo dei profeti, Dio “alla fine, nei giorni nostri, ha parlato a noi per mezzo del Figlio” (Eb 1,1-2). Mandò infatti suo Figlio, cioè il Verbo eterno, che illumina tutti gli uomini, affinché dimorasse tra gli uomini e spiegasse loro i segreti di Dio (cf Gv 1,1-18). Gesù Cristo dunque, Verbo fatto carne, mandato come “uomo agli uomini”, “parla le parole di Dio” (Gv 3,34) e porta a compimento l'opera di salvezza affidatagli dal Padre (cf Gv 5,36; 17,4). Perciò egli, vedendo il quale si vede anche il Padre (cf Gv 14,9), col fatto stesso della sua presenza e con la manifestazione che fa di sé con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e la sua risurrezione di tra i morti, e infine con l'invio dello Spirito di verità, compie e completa la Rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina, che cioè Dio è con noi per liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e risuscitarci per la vita eterna. L'economia cristiana dunque, in quanto è l'Alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non è da aspettarsi alcun'altra Rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo (cf 1 Tm 6,14 e Tt 2,13)».

¹¹ E. PARMENTIER, *Dieu a des histories, la dimension théologique de la narrativité*, in *La Bible en récit. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, a cura di D. Marguerat, Labor et Fides, Genève 2003, 119.

filosofiche e teologiche, non definisce l'essenza di Dio, è piuttosto una interpretazione. Questa rivelazione/spiegazione avviene in una trama di eventi in cui si intrecciano passato, presente e futuro, indica la presenza di Dio con i padri, con chi è ora oppresso e nel futuro dei figli, rinviando in tal modo alla storia della relazione tra Dio e il suo popolo, garantendo la libertà di Dio nella storia ed evitando qualsiasi manipolazione magica o idolatrica del nome stesso.¹² Dunque, la Scrittura ci consegna un Dio che è Signore della parola, che parlando suscita e dà la vita, crea il partner, l'ascoltatore, rivela che ama, non proclamando verità astratte, o consegnando conoscenze oggettive, ma manifestando se stesso (cf DV 6), per stabilire con l'essere umano quella relazione di comunione chiamata «alleanza», che si può stabilire solo con un Dio che si fa comprendere dichiarando le sue intenzioni per via linguistica.

La categoria di alleanza, che per sua natura si distende nel tempo, consente di accentuare il legame tra la Parola e la storia, evitando di ridurre il linguaggio di Dio al solo aspetto della comunicazione strettamente verbale. Come è noto, in ebraico un unico termine,

¹² Cf J.-P. SONNET, *Ehyeh asher ehyeh (Es 3,14): l'«identità narrativa» di Dio fra suspense, curiosità, e sorpresa*, in «Teologia» 36 (2011) 13-24. Richiamare alla memoria il testo di Es 3,14 consente di ricordare due possibili rischi connessi con l'esaltazione della Parola di Dio, quello del meccanicismo, per cui la Parola compie sempre e indubitabilmente il suo effetto, e quello del fondamentalismo che porta a ritenere che Dio abbia pronunciato materialmente quello che si trova attestato nella Scrittura. In entrambi i casi si celebra ingenuamente la grandezza della Parola riducendo sia la dimensione della libertà e della gratuità originaria della rivelazione divina, sia la necessità del consenso credente dell'uomo che testimonia del potere mite e liberante della Parola stessa, e misconoscendo l'indispensabile uso metaforico del linguaggio per parlare di Dio. «In realtà, Dio parla per mezzo dei profeti, parla quando "l'uomo di Dio parla", e son proprio le parole umane ad essere dichiarate espressive del volere divino. È necessaria quindi l'interpretazione, per cogliere ciò che è divino nella parola umana»; cf BOVATI – BASTA, «*Ci ha parlato per mezzo dei profeti*», 38.

dabar, significa «parola» ed «evento», e ciò consente di segnalare che la Parola di Dio è un elemento costitutivo della storia, e che la storia si manifesta come luogo della presenza della Parola. Tale legame, inoltre, indica che la Parola, creando, dà forma al tempo, non stabilisce solo l'inizio, non è solo «in principio», ma abita i giorni ed è tesa verso un compimento, una fine e un fine.¹³ È così che la Parola rende comprensibile la trama opaca, ambigua, frammentata dei fatti, trasforma gli accadimenti in eventi significativi, tesse rapporti e connessioni, ricorda l'origine, illumina il presente, lascia intuire la meta, afferma che la storia non è in balia del caso o dell'assurdo, e neppure è governata dal destino, rivela come siamo e svela come potremmo essere.

La storia biblica avanza in forza di interventi divini che sono di fatto atti linguistici: chiamate, promesse, benedizioni, domande, ingiunzioni, invii, leggi, accuse, annunci di perdono. Anche quando sembra prevalere l'agire, la parola giunge a spiegarne la necessità, la genesi, il senso, così da indirizzare verso la vera interpretazione di ciò che potrebbe essere inteso in maniera differente. Persino il silenzio di Dio diventa un atto linguistico assumendo il medesimo significato: «Se Dio alterna domande e silenzi nei suoi scambi con l'essere umano, lo fa per condurlo oltre nella responsabilità del linguaggio».¹⁴

¹³ Cf L. MANICARDI, *Raccontami una storia. Narrazione come luogo educativo*, Edizioni Messaggero, Padova 2011, 24-25. L'autore apre il suo contributo evocando la capacità performativa della Parola di Dio, che crea, come suggestivamente sembra ricordare il misterioso termine magico «abracadabra», che forse può essere spiegato come una contrazione e una corruzione dell'espressione ebraica *abarà wedebarà* «mentre parlo (*dabar*), creo (*bara'*)», «creo parlando» (p. 23).

¹⁴ SONNET, *Il personaggio di Dio come essere di parola*, 196.

L'uomo ascolta

Il secondo soggetto del Sal 62,12 è l'uomo, più precisamente «io», con quell'implicazione personale del lettore tipica nel Salterio. Il verbo è «ascoltare», uno dei più pregnanti della tradizione biblica, che coniuga sfumature molteplici che vanno dalla capacità di prestare attenzione fino all'esigenza di un assenso obbediente in cui rimanere fedeli.¹⁵ La parola proferita ha bisogno di un interlocutore che prima di tutto la ascolti e senza il quale il parlare stesso sarebbe privo di senso e di compimento.

«Parola» e «ascolto» definiscono sinteticamente la relazione di alleanza tra il Signore e il suo popolo, che, appunto, non ha una relazione diretta con il suo Dio e vive e attesta la sua presenza proprio mediante la prassi dell'ascolto obbediente. Una delle affermazioni più frequenti relative all'AT è che Dio non lo si può vedere (cf Es 33,20), e tuttavia lo si può (e lo si deve) ascoltare (cf Dt 4,10ss.). Oltre a tutte le questioni implicate in questo tema, come il divieto di produrre e adorare immagini della divinità (cf Es 20,4-6; Dt 5,8-10), il primato dell'ascolto sulla visione si motiva almeno in un duplice modo. Il primo è la convinzione che mentre la visione relegherebbe l'uomo al ruolo di spettatore, l'ascolto gli fa invece udire una chiamata, lo fa entrare in dialogo, gli fa percepire una missione. La visione produce distanza, la parola introduce al dialogo che tende a colmare tale distanza. L'ascolto è un atteggiamento più esigente: richiede all'uomo di intuire una Presenza che può essere accolta nella fede, domanda impegno, essere aperti e protesi verso

¹⁵ Solo il verbo *shama'*, il più comune della lingua ebraica per dire «ascoltare» ricorre 1159 volte; nel NT il corrispondente verbo *akouo* ricorre 427 volte. In entrambi i casi andrebbero aggiunti i sinonimi e le espressioni che concorrono a comporre il campo semantico dell'ascolto. Su questo tema, cf *Ascolto. Docilità. Supplica*, in *Dizionario di spiritualità biblico – patristica*, a cura di S. Panimolle, 5, Roma 1993.

l'Altro, coltivare il desiderio di conoscerlo, e operare una scelta fondamentale dalla quale dipende il senso della propria esistenza.¹⁶

Il secondo motivo risiede nella volontà di custodire la libertà gratuita e amorosa della iniziativa divina di rivelarsi all'uomo, evitando il rischio, connesso con la visibilità, di far diventare il Signore una presenza automatica, tangibile, sempre disponibile, manipolabile.

La Parola rivolta è un appello destinato alla libertà, un appello che suscita la libertà dell'uomo, al quale si riconosce la dignità di interlocutore all'altezza di Colui che parla. Solo l'uomo è capace di ascoltare dentro i suoni la parola e di riconoscere l'alterità di chi parla, e solo l'uomo è in grado di parlare. La sua non è una semplice comunicazione, possibile anche agli altri esseri viventi, ma espressione di umanità, modalità che lega all'Altro e agli altri. A differenza degli animali del giardino, che pure sono plasmati dalla medesima terra (Gen 2,7.19), l'uomo riceve anche il soffio (*nishmat*) di vita, che gli consente di dare nomi (*shemôt*) agli animali (Gen 2,20), separandoli da sé, integrandoli nel suo mondo, scoprendo il suo posto unico, continuando la modalità divina di creazione (Gen 1,5.8.10).¹⁷

Fin dal giardino l'essere umano è soprattutto colui che ascolta e risponde, entrando nella dinamica del linguaggio che apre al reciproco riconoscimento e alla significazione. Si tratta di un linguaggio non riducibile al significato delle parole, allo scambio di informazioni, alla dimensione strumentale e funzionale; è invece un linguaggio che rivolge un appello ad aprirsi a una parola altra e a un a/Altro verso cui si è responsabili, per trovare il posto giusto che permette a ciascuno di entrare pienamente nella vita e di donarla ad altri.¹⁸

¹⁶ Su questo tema, cf R. FORNARA, *La visione contraddetta. La dialettica tra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica*, AnBib 155, Roma 2004.

¹⁷ Cf WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo*, 42.

¹⁸ Cf E. LEVINAS, *Prefazione*, in *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida editori 1986, 61; M.A. OUAKNIN, *Le Dieci Parole. Il Decalogo riletto e commentato dai Maestri ebrei antichi e moderni*, Paoline, Milano 2001, 34.

Questo è pure il senso della celebre formulazione di Gen 1,26 che consegna la decisione divina di creare l'uomo «a sua immagine e somiglianza». È noto come l'espressione abbia dato luogo a molteplici interpretazioni volte a individuare una dimensione particolare dell'essere uomo, ma è probabile che essa indichi *la* dimensione fondamentale: Dio volle creare un «tu» che potesse avere relazione con lui, una creatura libera che potesse essere suo interlocutore, così che tutta la storia salvifica illustra la possibile attuazione di questo dialogo.

Il carattere amorevole della Parola e l'appello a entrare nella vita di comunione aggiungono ulteriori sfumature.

Innanzitutto, non basta che l'ascolto si eserciti con l'orecchio, la parola infatti deve raggiungere il cuore, cioè la sede dell'intelligenza, della libertà, della compassione (Pr 2,2; 4,20-21; 1Re 3,9), perché divenga effettiva mediazione del rapporto tra due persone. Questo ascolto definisce la qualità spirituale dell'uomo, e, all'inverso, chi si ritira da questa apertura si disumanizza e rifiuta la vita (cf Dt 32,47; Am 8,10-11).¹⁹

Una seconda considerazione è che la relazione tra parola e ascolto ha come ambito privilegiato di esperienza la relazione tra i genitori e il proprio figlio (cf Pr 6,20; 10,1; 15,20; 19,26; 23,22-25; 30,17). Il padre e la madre da subito si rivolgono al loro bambino con parole che dicono il riconoscimento, l'identità e la dignità del figlio, così come la necessità che egli sia istruito dal loro insegnamento e dal loro esempio per trovare la vita.²⁰

Da questo punto di vista l'uomo che ascolta è il figlio che, a immagine e somiglianza del suo genitore (il Padre), ne riceve le parole, ne impara il linguaggio, riconoscendone progressivamente il significato e diventando capace di ripetere le medesime parole.

¹⁹ Cf P. BOVATI, *La dottrina dell'ascolto nell'Antico Testamento*, in *Dizionario di spiritualità biblico – patristica*, 5, 18ss.; H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1975, 102-108.

²⁰ Cf S. PINTO, “*Ascolta figlio*”. *Autorità e antropologia dell'insegnamento in Proverbi*, Città nuova Roma, 2006

Tuttavia,

il figlio non è solo un intelligente registratore, un puro ricettacolo di contenuti preconfezionati. Egli assimila tutto secondo la propria natura. Ogni ascolto, a ben vedere, è frutto di un dialogo, di una maturazione della parola, quella di Dio-Padre che deve farsi capire e quella di un uomo-figlio che deve comprendere in funzione della propria intelligenza. Il travaglio di assunzione della parola avviene in perfetta obbedienza ma anche in suprema libertà e creatività.²¹

perché il vero apprendimento si realizza attraverso la ripresa, la scoperta, il rinnovamento, la creazione, la trasformazione, la nuova trasmissione.

Parlando, Dio dà all'uomo la parola, perché possa a sua volta parlare, inserire la propria parola nella sua, entrando in dialogo con Lui, esercitando la propria libertà non solo nell'operare scelte, ma anche nel leggere la storia alla luce della fede, nel ritrovarvi un senso, nel percepire la presenza di Dio negli eventi, rispondendo con le differenti forme espressive che fanno da eco, spesso celebrativa, agli eventi interpretati: la lode, il ringraziamento, la supplica, il lamento, la confessione del peccato, la benedizione... E dentro le molteplici forme del suo discorso e di quello di Dio, si percepisce come l'uomo biblico vada in cerca della risposta alla domanda che riguarda lui stesso («che cos'è l'uomo?») e che fa parte integrante della rivelazione divina. Il percorso della Parola attestata nella Scrittura illumina l'umano, lo spiega, è uno specchio in cui si guarda e che ri-guarda, in cui ci si può riflettere e a partire dal quale si può riflettere su se stessi.

Le tre componenti basilari del Primo Testamento, Torah, Profezia e Sapienza, contengono una pedagogia dell'umano e, in prospettiva cristiana, l'umanità di Gesù è il compimento

²¹ BOVATI – BASTA, «*Ci ha parlato per mezzo dei profeti*», 62. Bovati vede la realizzazione piena di questa immagine di figlio nel profeta che ascolta Dio, parla a Dio e parla di Dio.

della Scrittura. Se la parola sapiente «dice» il reale, se la parola del comando «orienta» il reale e se la parola profetica «interviene» nel reale e lo «cambia», sempre questa parola cerca relazione con l'uomo e la trova in pienezza nella Parola fatta carne, Gesù Cristo che è la via (livello della Torah), la verità (livello profetico), e la vita (livello sapienziale). Egli è infatti apparso nel mondo «per insegnarci a vivere in questo mondo nell'attesa del compimento della beata speranza» (cf Tt 2,12-13). L'umano che è in noi e che siamo chiamati a nutrire e ad educare, è il luogo della nostra immagine e somiglianza con Dio, sicché noi siamo chiamati a diventare umani. Questa è la nostra vocazione. L'antico adagio patristico: «Dio si è fatto uomo perché l'uomo diventi Dio» può dunque essere riformulato, e paradossalmente senza snaturarlo, in questi termini: «Dio si è fatto uomo, perché l'uomo diventi uomo», perché l'uomo si umanizzi. Ha scritto Dietrich Bonhoeffer: «Essere cristiano non significa essere religioso in un determinato modo, fare qualcosa di se stessi (un peccatore, un penitente o un santo), in base a una certa metodica, ma significa essere uomini; Cristo crea in noi non un tipo di uomo, ma un uomo» (*Resistenza e resa*, 144).²²

Per questa ragione, difendere il rapporto dell'uomo con la Parola è dunque difendere semplicemente l'uomo, i suoi spazi di espressività e di relazione autentica, i suoi orizzonti di senso.²³

Una – due

Il Sal 62,12 presenta una modalità espressiva nota alla letteratura sapienziale. Si tratta di una locuzione numerica: «*una cosa* ha detto Dio, *due* ne ho ascoltate», utilizzata, di solito, o con funzione mnemonica, o, come probabilmente in questo caso, dove si introduce

²² MANICARDI, *Raccontami una storia*, 139-140.

²³ Cf C.M. MARTINI, *Cento parole di comunione*, Centro Ambrosiano, Milano 1987.

una sorta di modulo oracolare che sigilla la riflessione dell'orante, allo scopo di sottolineare l'importanza e il valore di quanto si sta affermando.²⁴

Tuttavia, la formulazione di questo versetto ha una storia interpretativa molto più ampia, che evoca, da un lato, l'insondabile unicità di Dio e, dall'altro, la ricchezza inesauribile della sua Parola, quasi a raccogliere sinteticamente e a sigillare ciò che si avverte con evidenza dalla lettura della Bibbia. Essa è, infatti, nel suo complesso una narrazione assolutamente plurale: comprende le Scritture di Israele in dialogo con quelle del Nuovo Testamento, e al loro interno riconosciamo non soltanto libri diversi per genere letterario, stile, contenuto, epoca, ma anche le tracce di una pluralità di tradizioni orali e poi scritte, tutte attestanti l'unico Dio.²⁵

La tradizione rabbinica insegna che dalla formula «Una parola ha detto Dio due ne ho udite» si deduce che un versetto della Scrittura può avere diverse interpretazioni, che vanno intese come le scintille prodotte da un martello che spezza la roccia (*Talmud Babilonese, Sanhedrin* 34a; *Shabbath* 88b). È una sensibilità che emerge anche da altri passi e commenti; così un commento rabbinico (*Esodo Rabba*, V, 9) spiega perché nel testo ebraico dopo la proclamazione dei dieci comandamenti al monte Sinai è detto: «E tutto il popolo percepiva le voci...». «Perché le voci? Perché la voce del Signore si trasformava in sette suoni, da questi in settanta lingue di fuoco, per cui ogni singolo israelita poté cogliere e comprendere la parola di Dio nella sua propria mentalità, proprio come conferma il Salmo 68,12: «Il Signore dice una parola, le messaggere che la proclamano sono una grande schiera». La «Torah ha 70 volti diversi» è un detto assai famoso che significa che ci sono molti modi validi di

²⁴ Cf G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, II, Dehoniane, Bologna 1983, 258. Per altri esempi, cf Pr 6,16-17; 30,15-17; Gb 5,19; 33,14; 40,5; Qo 11,2; Sir 23,16; 25,7; 26,5.19; Am 1-2; Mi 5,4.

²⁵ A questa sommaria osservazione si può aggiungere anche il fenomeno della polisemia del testo biblico riscoperta e valorizzata da diversi autori in ambito esegetico.

comprendere lo stesso verso e che Dio si è espresso nelle «settanta lingue dell'umanità» in modo che tutti i popoli potessero comprendere.

Nella Parola di Dio sono dunque contenuti innumerevoli sensi e ciò diventa un invito alla indagine, all'interpretazione, a quel processo a cui la tradizione giudaica dà nome di *midrash*, uno scrutare e un interrogare, che va al di là dell'analisi puramente grammaticale, cerca di decifrare il senso nascosto di un versetto, quello più profondo, capace di aprire un mondo inaspettato e fa partecipare l'interprete alla rivelazione e alla scrittura. All'interno di questo movimento diventa importante e necessaria la pluralità delle voci che sorgono a scrutare la pagina biblica, perché ciò consente alla Parola di far comprendere la sua verità attraverso i tempi, la sua Voce che risuona prima e dietro le parole.²⁶

La pluralità interviene contro il rischio di far diventare la parola un idolo muto, da rispettare fin nei dettagli, ma da non amare e da non comprendere nel suo pieno significato di chiamata al riconoscimento e alla relazione. Una tale chiusura trasforma la parola da strumento di cura, di promozione e di custodia in strumento di condanna e di violenza.

Il versetto 12 non coordina i due complementi «una parola [ha detto]», «due [ne ho udite]», le due parole coesistono una accanto all'altra, e un accento disgiuntivo nel Testo Masoretico crea una tenue pausa tra le due frasi, quasi un respiro che lascia il tempo di avvertire una sorta di tensione tra le due parti. È una dinamica indispensabile che non solo autorizza una ampia interpretazione, alludendo alla molteplicità di significati della locuzione divina, ma richiama anche la necessità dell'unica parola.

Quella del Signore è una sola Parola, di nuovo come possibile allusione al testo fondamentale della fede di Israele, Dt 6,4, in questo caso evidenziando, non il carattere incomparabile di Jhwh, ma, appunto, la sua unicità. L'unica Parola, allora, è il segno che Israele ha un unico Signore (e non molti dèi) a cui prestare ascolto, e che il

²⁶ E. LEVINAS, *Sulla lettura ebraica delle Scritture*, in *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida editori 1986, 217-218.

Signore, proprio in quanto uno, dona una sola Parola. Egli ha una sola Parola, non soltanto nel senso di avere un unico messaggio da dire, ma anche in quello di essere fedele, senza mutare intenzione rispetto a quello che dice. L'uomo ne ascolta due, cioè molte parole, come articolazioni, modalità differenti, sfumature necessarie dell'unica, che richiede di essere accolta e resa attuale nelle multiformi situazioni concrete della vita degli ascoltatori, ciascuno dei quali è in grado di cogliere un aspetto, una voce di quella Parola. Ma si può cogliere un necessario movimento inverso. Le molte parole, infatti, possono accentuare la dimensione della parzialità, della frantumazione, dei diversi punti di vista fino a dare l'impressione di dispersione, o di frammentazione, di relatività. Il riferimento all'unica Parola corregge questo rischio obbligando la molteplicità a ritrovare la via dell'unità, senza cadere nella uniformità piatta che cancella la ricchezza delle differenze. La molteplicità deriva dall'unicità e questa rimanda alla diversità; la molteplicità porta in sé il segno dell'unità e questo è ciò che evita che la diversità sia disordine e dispersione, ma che al contrario si possa manifestare come armonia.²⁷

Un esempio per concludere

La dinamica tra singolarità e pluralità non si registra solamente nella relazione tra termini all'interno di una frase, o tra temi all'interno di una pericope, ma mi pare che si possa dire che attraversa gli eventi più significati della storia di Israele diventando generativa di forme molteplici di linguaggio.

²⁷ Numerosi testi biblici da prospettive e con accenti differenti presentano questo tema, dal racconto della creazione dell'uomo e della donna (Gen 2,18-25), ai passi deuteronomici in cui si mette in relazione «la legge» e «i precetti», al celebre episodio della Torre di Babele (Gen 11,1-11), in cui la questione è affrontata proprio in relazione al linguaggio come veicolo e segno di una cultura capace di apprezzare e valorizzare le differenze (più che alle lingue).

L. Manicardi, partendo dalla considerazione che le narrazioni storiche nell'Antico e nel Nuovo Testamento sono una interpretazione teologica della storia stessa, che si dipana attraverso la scansione sequenza evento – interpretazione dell'evento – celebrazione dell'evento, osserva come l'evento costitutivo della storia dell'AT, l'Esodo, sia «descritto in Es 12,37 nella sua dimensione fattuale, interpretato alla luce della fede nell'azione di Dio nella storia in Es 12,51 e infine celebrato nel cantico di Mosè in Es 15». ²⁸ L'unico evento, potremmo dire, è presentato attraverso tre modalità. Tuttavia, mi pare che non si tratti semplicemente di raccogliere sinteticamente il fatto in un versetto, interpretarlo e celebrarlo, perché, da una parte, l'uscita dall'Egitto non è ridicibile alla mera indicazione di una partenza, e, dall'altra, a ogni tappa si propone un'accentuazione in parte diversa con una implicazione differente dei soggetti coinvolti. Inoltre questa uscita diventa la forma per eccellenza del linguaggio di Dio che rivelando se stesso dice: «Io sono il Signore tuo Dio che ti ho fatto uscire dall'Egitto, dalla casa di schiavitù» (Es 20,2; Dt 5,6)

Così è necessario che «uscire dall'Egitto» sia raccontato come un passaggio attraverso le acque del mare (Es 14), in cui si è affidata la propria vita al Signore, vincendo la paura non degli Egiziani, ma della morte, per arrivare alla riva della vita, dove è possibile vedere «la mano potente con la quale il Signore aveva agito» (Es 14,31). Il racconto in questo capitolo, mentre svolge la trama dei momenti successivi, è già interpretazione e ripetizione di quello che era accaduto ancora in Egitto, durante la cena pasquale (Es 12). Evidentemente, il cantico di Mosè, in Es 15, è una celebrazione di quell'evento di passaggio, ma essa non canta solo l'uscita, la

²⁸ MANICARDI, *Raccontami una storia*, 124. L'autore porta anche un esempio dal NT: la risurrezione di Cristo rispetto alla quale «alla constatazione del fatto della tomba vuota (Lc 24,2-3) segue l'interpretazione teologica grazie al ricordo delle parole stesse di Cristo (Lc 24,6.8), alla fede nella parola dei profeti (Lc 24,25) e all'intelligenza delle parole della Scrittura (Lc 24,44-45), e infine viene la celebrazione dell'evento (Lc 24,34).

ripresenta all'ascoltatore/lettore caricandola di nuovi significati: è sempre lo stesso momento, espresso tuttavia con la forza non della logica della successione, ma dell'evocazione immaginifica che sorge dalla piena dei sentimenti, da una emozione inarrestabile e travolgente che sembra coincidere con la forza delle acque dominate solo dalla mano potente di Jhwh. La forza della poesia travalica anche il tempo: non si celebra più solo la liberazione dagli Egiziani, ma dal nemico che a più riprese ha minacciato Israele, è la vittoria su ogni nemico. Inoltre, il canto si apre alla prospettiva futura, già all'ingresso nella terra e anzi fin nel cuore dello spazio umano, il santuario fondato dal Signore, dove la lode può finalmente compiersi in pienezza.

La poesia si coniuga spesso alla musica, e di fatto il cantico di Mosè ha una finale, all'apparenza solo un'appendice, nella danza e nel canto di Miriam, la profetessa, sorella di Aronne, che

prese in mano un tamburello: dietro a lei uscirono le donne con i tamburelli e con danze [e lei] intonò per loro il ritornello:

«Cantate al Signore,
perché ha mirabilmente trionfato:
cavallo e cavaliere
ha gettato nel mare!» (Es 15,20-21)²⁹

Solo pochi versetti sono dedicati a questo momento, eppure questa ultima scena conclusiva del passaggio del mare (da 15,22 inizia la narrazione del cammino nel deserto) non ha lo scopo di riassumere ciò che è avvenuto attraverso un linguaggio nuovo, quello del corpo che, muovendosi al ritmo della musica, accompagna le parole, ma racconta, di fatto, il momento sorgivo dell'uscita. In Es 15,19 infatti leggiamo: «Quando i cavalli del faraone, i suoi carri e i suoi cavalieri furono

²⁹ Cf M. GARCIA BACHMANN, *Miriam*, in *La Torah e le donne*, a cura di I Fisher, Il Pozzo di Giacobbe ed., Trapani 2009, 317-318; L. INVERNIZZI, *Il passaggio, il canto la danza (Es 14-15)*, Tesi di licenza PUG, Roma 2010, pro manuscripto.

entrati nel mare, il Signore fece tornare sopra di essi le acque del mare, mentre gli Israeliti avevano camminato sull'asciutto in mezzo al mare»; il narratore riporta il suo lettore nel momento in cui Israele è ancora in mezzo al mare (Es 14,26-29), a un momento che, nella trama degli eventi, precede anche il canto di Mosè. Si comprende, allora, che è Miriam a guidare il popolo fuori dalle acque. Per questo le donne «uscirono», un verbo che difficilmente potrebbe essere altrimenti spiegato, per questo Miriam danza, compiendo gesti che non sono puramente passi di danza, ma anche i movimenti che accompagnano il parto, come indica il verbo impiegato, *chîl*.³⁰ È una danza che mima quanto è accaduto e sta accadendo: dalle acque del mare nasce Israele. Il popolo viene alla luce dopo essere entrato nel luogo simbolo di morte nel quale il Signore ha imposto la sua potenza creatrice. La danza già dice che il Signore è colui che agisce liberando, dando vita, una vita che attraversa la morte. La danza è il movimento della vita che si confronta con la serietà dell'esistenza, è il movimento dentro il quale tutto il popolo e ogni lettore è invitato a entrare.

Per questo Miriam è «la profetessa», colei che vede il momento, lo sa leggere alla luce di una parola che in questo caso si determina come azione divina, e sa dare la risposta corrispondente. Il verbo impiegato in questo caso (*'anah*) può venire da una radice che significa «cantare», ma anche da una radice che significa «rispondere». Non credo che occorra scegliere tra le due varianti, ma apprezzare la dimensione polisemica del testo e considerare che questo canto è la risposta di Miriam, una risposta poetica. Ciò consente di valorizzare anche il complemento «per loro». Certo, possiamo pensare che il sintagma voglia intendere i destinatari delle parole della donna, che così avranno questo componimento da utilizzare in altre occasioni, ma può anche voler dire che Miriam dà una risposta al loro posto, a nome del popolo, di tutto Israele, finché anche le loro voci non si uniscano nel canto. Inoltre è anche una risposta agli eventi accaduti di cui il Signore è stato il protagonista, è una risposta allora anche a Dio stesso, di cui celebra la distruzione delle armi di violenza degli Egiziani.

³⁰ BDB (= *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*), 279.

Il canto di Miriam è molto breve: dopo le molte parole del canto di Mosè, questa donna riconduce all'essenziale, mantenendo intatti i caratteri di una autentica celebrazione di lode, con l'invito rivolto a tutti: «cantate», e il motivo: il Signore ha trionfato precipitando nel mare l'esercito nemico. Nel testo ebraico sono appena quattro parole, ma «permettono di affrontare il cammino nel deserto e in ultima analisi permettono al popolo di Israele di entrare nella vita».³¹

L'atto del lodare il Signore è, infatti, una risposta all'intervento divino riconosciuto come salvifico, è il modo attraverso cui si proclama la fedeltà e la grandezza di Dio, che si è sperimentata e si è vissuta nella storia, il suo linguaggio. Ma la lode è pure un atto di fede nell'invisibile. Miriam dice che il protagonista è stato il Signore, che Lui era presente lì, in mezzo al mare. Israele non è scampato ai carri degli Egiziani per fortuna o per la concomitanza di una serie di circostanze, ma per l'intervento divino che ha smantellato le armi dei nemici. Miriam, perciò, pone con il suo canto un atto di obbedienza a cui invita il popolo. Israele è chiamato a obbedire a ciò che la fede di questa donna riconosce e a obbedire a colei che diventa testimone che aiuta lo sguardo altrui a riconoscere l'invisibile.³²

C'è ancora un elemento da valorizzare nell'invito rivolto al popolo. Miriam, infatti, domanda una proclamazione corale del Signore: «cantate». Ciò perché la testimonianza richiesta a Israele è quella di chi è stato protagonista degli eventi. Israele è così invitato a riattraversare il mare nel canto e nella memoria per trovare conferma del miracolo e prenderne ancor più coscienza, così da poter ancor più assaporare la gioia di essere stato liberato. Nel canto Israele si riconosce come popolo di salvati. È in questa obbedienza, che si compie in un canto, che l'evento della salvezza è davvero concluso, perché finalmente riconosciuto e compreso e celebrato.

Il canto di Miriam «per loro» può essere infine visto pure come un ideale paradigma che genera per Israele le parole e le modalità comunicative per raccontare altre esperienze, vissute o attese dai singoli o dalla comunità intera. Una serie di fatti che potremmo

³¹ INVERNIZZI, *Il passaggio*, 59.

³² Cf B. COSTACURTA, *Il laccio spezzato. Studio sul Salmo 124*, EDB 2002, 125.

definire minori, come guarigioni individuali, persecuzioni, calunnie, liberazioni collettive da oppressioni, sono elaborate, spesso nei Salmi, secondo l'orizzonte che troviamo nello sguardo di Miriam.³³ A titolo di esempio si può ricordare il Sal 124:

1Se il Signore non fosse stato per noi
– lo dica Israele –,
4Allora le acque ci avrebbero travolti,
un torrente ci avrebbe sommersi;
5 allora ci avrebbero sommersi
acque impetuose.

Il linguaggio di Dio e i linguaggi degli uomini, generati come risposta, non si riducono e non si esauriscono nelle esperienze e nel mondo che sembrano significare in prima battuta, superano i limiti della realtà tangibile, effettiva, e si aprono all'immaginazione, all'inaudito, che può essere detto, compreso, interpellato, stipulando non solo «un'alleanza della lettura», ma del reciproco riconoscimento e del dialogo.³⁴ Entrare in tale alleanza consente di imparare a leggere e a ridire in modo molteplice e sempre nuovo, la storia della propria esistenza.

³³ Sul carattere fondativo e generativo del racconto esodico, cf L. ALONSO SCHOEKEL, *Salvezza e liberazione: l'Esodo*, EDB, Bologna 1998, 25-28.

³⁴ L'espressione «alleanza della lettura» è di J.-P. SONNET, *L'alleanza della lettura. Questioni di poetica narrativa nella Bibbia ebraica*, GBP – San Paolo, Roma – Cinisello Balsamo 2011, che la utilizza a proposito della lettura della Bibbia: «Leggere il racconto della Bibbia significa entrare in una sorta di patto: l'evento dell'alleanza narrata si riflette nella ricezione attiva che ne fa il lettore, impegnato in una cooperazione interpretativa responsabile» (p. 8), riferendosi al testo di Es 24 che «esprime in modo significativo la presenza di una concezione del patto di lettura nella Bibbia ebraica» (pp. 11-12); cf anche E. LEVINAS, *Sul linguaggio religioso e sul timore di Dio*, in *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida editori 1986, 161.

Cenni sulla figura del laico secondo san Giovanni Calabria

Giuseppe Perazzolo¹

Prima di dare qualche informazione e fare qualche considerazione circa il tema propostomi, penso convenga precisare l'accezione, il significato con cui il termine "laico" verrà utilizzato in questa conversazione.

Perché la parola "laico", come ognuno di noi sa, è ricca di molteplici significati soprattutto in campo civile ma anche religioso-ecclesiale, a seconda della intenzionalità di chi parla o del contesto e delle circostanze in cui viene adoperata.

Oggi, in quest'assemblea, noi utilizziamo il termine "laico" nel senso di collaboratore dipendente dall'Opera don Calabria. E quindi nel mio intervento il termine "laico" sarà usato in questa accezione.

Prima di entrare nel vivo del discorso, vorrei porre un'altra questione preliminare. Tale questione si può riassumere in una semplice domanda: esistono degli scritti o anche solo degli appunti che ci dicano con chiarezza come concepiva san Giovanni Calabria lo statuto, la figura e il ruolo del collaboratore dipendente dall'Opera?

Per quello che finora si è rinvenuto nell'archivio storico, direi di no. E non sembri strano che proprio uno che aveva a cuore e che generalmente regolamentava i vari aspetti della vita dell'Istituto, non abbia ritenuto utile esprimersi circa questa figura.

La spiegazione potrebbe essere che nel primo quarantennio dell'Opera, o poco più, i collaboratori esterni dipendenti dall'Istituto

¹ Giuseppe Perazzolo, storico dell'Opera Don Calabria, ha fatto l'intervento qui riportato il 29 marzo 2014, a San Zeno in Monte, in occasione dell'assemblea dei laici collaboratori dell'Opera in preparazione all'XI Capitolo dei Poveri Servi della Divina Provvidenza.

quasi non esistevano. L'unica eccezione, in tal senso, era rappresentata dai laboratori. In questo caso, infatti, quando non c'erano dei Religiosi Fratelli che per la loro specializzazione fossero in grado di assumere il ruolo di maestro d'arte dei vari laboratori, si ricorreva a esterni che per la loro qualifica professionale potessero ricoprire adeguatamente l'incarico richiesto.

Religiosi, Aggregati, ragazzi e Sorelle concorrevano, ognuno per la sua parte, a gestire i vari aspetti della vita dell'Istituto che, per il vero, allora risultava formato in gran parte da Case Buoni Fanciulli.

E, allora, la tentazione potrebbe essere: non avendo riferimenti precisi, pensiamoci noi. A mio modesto avviso potrebbe essere una scelta sbrigativa più che intelligente. Credo, invece, che attraverso degli indizi noi si debba tentare di ricostruire, di ipotizzare quello che poteva essere l'idea del laico dipendente di san Giovanni Calabria.

Prima di esaminare questi indizi, è utile ricordare che era lo stesso don Calabria, nel periodo in cui egli gestì direttamente l'Istituto, a scegliere i collaboratori esterni o direttamente o su proposta dei superiori ed economi.

Don Calabria voleva conoscere di persona i nuovi assunti, li riceveva e non mancava di presentare loro l'Istituto e le sue finalità. Impostava, poi, un rapporto personale che egli coltivava con premura (partecipava agli avvenimenti lieti o tristi della famiglia del collaboratore; s'interessava dei suoi problemi, ecc.).

La grande stima di don Calabria per la figura del "laico"

Don Calabria ha sofferto e combattuto perché la Chiesa riconoscesse la parità giuridica dei suoi Religiosi laici con i sacerdoti: un'impostazione ed un modus vivendi che egli, peraltro, aveva adottato fin dall'inizio dell'Istituto.

Ma vi è un episodio e ci sono state conservate delle parole che dicono della stima di don Calabria e del ruolo che secondo lui i laici avrebbero dovuto avere nella Chiesa.

Il 2 febbraio 1947 Pio XII con la Costituzione Apostolica “*Provida mater ecclesia*”² approvava gli Istituti Secolari. Don Calabria lesse, penso su «L’Osservatore Romano», il documento pontificio e poi ne parlò compiaciuto con il suo Assistente Generale don Pedrollo.

Scriva, infatti, don Pedrollo nella sua “*Cronistoria*”:

Leggendo la Costituzione Apostolica con la quale il S. Padre (Pio XII) approva e riconosce la personalità giuridica alle Congregazioni laiche (con voti, senza abito religioso, restanti a casa), Don Giovanni ricorda a noi che fin dall’inizio dell’Opera, accennando ai Fratelli nostri diceva: ecco i Religiosi del secolo XX.

Don Giovanni è molto consolato di questa approvazione e di questo riconoscimento dei laici. Una volta, dice, erano messi in disparte. Così va bene, specie in quest’ora.

Il ruolo del laico prima del Concilio Vaticano II, se si escludono gli studi di alcuni teologi, sul piano concreto era in subordine a quello del sacerdote sia nel contesto ecclesiale sia nell’ambito degli stessi Istituti Religiosi Clericali.

Non abbiamo il tempo, né è questa l’occasione per parlarne. Basti solo ricordare che lo stesso termine laico cristiano era definito in forma negativa. Nel linguaggio comune, laico era il battezzato non insignito dell’ordine sacro.

Ci trovavamo, evidentemente, ad anni luce di lontananza da quanto affermava Karl Rahner nei suoi «*Saggi sulla Chiesa*», tradotti in italiano nel 1966: «*Nella Chiesa non c’è e non ci deve essere alcun laico*», dato che in senso teologico il laico è «*un membro del λαός di Dio, un consacrato*».

Clemente Romano, nel 95 d. C., che fu il primo ad usare il termine per distinguere i fedeli dai chierici, da questa idea probabilmente non era lontano.

² Cost. ap. «*Provida Mater*» del 2 febbraio 1947, in AAS 39 (1947), pp. 114-124.

Le “Regole del 1920” e una nota del 1940

L’art. 117 delle Regole del 1920 recita:

I fratelli incaricati della sorveglianza, esigano che sia osservato da tutti il Regolamento stabilito per i laboratori. Esigano soprattutto il rispetto da parte dei ragazzi verso il maestro d'arte, e siano esatti nel notare i danni recati al materiale di lavoro, ecc..

Sarebbe una lettura minimalista di questa disposizione quella di concepire il rispetto di cui qui si parla unicamente come il sentimento e il comportamento che nasce dalla considerazione verso persone ritenute superiori o preminenti.

A mio avviso qui, sia pure in forma implicita, si intendeva dire qualcosa di più: si riconosceva al “maestro d’arte” una vera e propria funzione educativa, che ad avviso di don Calabria andava accolta ed apprezzata dagli allievi.

Al Religioso Fratello era affidata la sorveglianza, la disciplina, ma al maestro d’arte era riservata la direzione del laboratorio e il lavoro per la formazione, per la professionalizzazione dei singoli allievi.

Una testimonianza dell’apprezzamento da parte della Direzione della Casa per questa figura l’abbiamo in una nota di don Pedrollo:

2 ottobre 1940. Nella festa degli Angeli Custodi à iniziato il suo lavoro dai fabbri-meccanici il nuovo Maestro d'Arte, che era il Maestro d'Arte dei Salesiani. Per noi è un gran dono.

Una Lettera Circolare molto importante

Siamo ai primi di ottobre del 1933: in un periodo di disagio perché, ad un anno dall’approvazione canonica della Congregazione, alcuni Religiosi sacerdoti giovani volevano che l’Istituto vivesse come una congregazione clericale a tutti gli effetti (quindi con un ruolo subordinato dei Religiosi laici rispetto ai Religiosi chierici),

mentre don Calabria, i sacerdoti e i Fratelli più anziani puntavano alla fraternità e alla pari dignità, e desideravano conservare lo spirito con cui erano vissuti nei primi venticinque anni dell'Istituto pur nel rispetto formale delle Costituzioni.

Il 6 ottobre don Calabria scrive:

Sacerdoti e Fratelli, Fratelli e Sacerdoti, cuore e braccia, membri del medesimo corpo, figli della stessa madre; la nostra cara Congregazione sia un cuor solo, un'anima sola.

Non ci siano divergenze di sentire e di volere; in Gesù Benedetto dobbiamo volere e pensare le stesse cose, volere la nostra santificazione, la ricerca del Regno di Dio, il bene delle anime e pensare a quelle cose che ci serviranno di mezzi per conseguire questo fine principale e supremo della nostra vita sulla terra. Carità, quindi, carità grande, carità sentita, carità pratica, "super omnia caritatem habete quod est vinculum perfectionis".

E tutti quelli che si avvicinano, partano edificati dal nostro contegno; edificati dallo spirito di dolcezza, di carità, di rispetto, di gentilezza, di compatimento di cui dobbiamo essere ripieni e che è lo spirito di N.S. Gesù Cristo. Specialmente con i Maestri d'arte abbiamo un grande rispetto: essi sono quasi nostri collaboratori, non dobbiamo trattarli come d'ordinario i padroni nel mondo trattano i loro dipendenti. Raccomando che il lavoro nei laboratori sia senza ansie, senza angustie; impegno sì, diligenza sì e collaborazione da parte di tutti per il buon andamento di essi: ma che non ci prefiggiamo di produrre e di produrre sempre più.

Quello che ci manca per i nostri bisogni penserà la Provvidenza a darcelo, e ce lo darà in proporzione della nostra fede».

Il passaggio che ci interessa è naturalmente: «Specialmente con i Maestri d'arte abbiamo un grande rispetto: essi sono quasi nostri collaboratori, non dobbiamo trattarli come d'ordinario i padroni nel mondo trattano i loro dipendenti.

Per don Calabria, dunque, i “maestri d’arte” non sono dei semplici dipendenti, ma assai di più: dei collaboratori, delle persone cioè che aiutano i Religiosi a raggiungere le finalità dell’Istituto.

Un quarto indizio

Da un passaggio, presente nella deposizione di don Luigi Adami al Processo di Canonizzazione, mi pare di poter ricavare l’indicazione che don Calabria, pur rispettoso dei diritti dei collaboratori, ci teneva a non aver a che fare con gente che collaborava solamente per denaro (*Proc. f. 46*).

Se questo è vero, si deve però aggiungere che don Calabria, persona molto spirituale ma anche molto pratica, non eccitava sui diritti dei collaboratori in quanto dipendenti, anzi in qualche caso sapeva andare anche al di là del dovuto.

Ne abbiamo una dimostrazione in una nota di don Calabria affidata al suo “Diario”. Il 31 dicembre 1916 scriveva: «*Un povero capo d’arte della Casa dei Buoni Fanciulli non agisce tanto bene. Dio penserà a fare giustizia. La Casa dia pure con grande sacrificio quello che ingiustamente domanda*».

Quale filosofia “aziendale”?

A questo punto vorrei proporvi alcune riflessioni che vi aiutino a connettere in qualche modo i flash presentati. Per fare questo mi permetto di paragonare per un momento l’Opera Don Calabria ad un’azienda, senza peraltro che ciò sembri irriverente.

In qualsiasi grande azienda ci si aspetta dal lavoratore, dal dipendente indipendentemente dai livelli ricoperti nella struttura aziendale, non solo una valida prestazione della propria opera, ma una convinta adesione a quella che viene chiamata la «*filosofia aziendale*».

Ora mi chiedo: esiste anche una filosofia aziendale dell’Opera Don Calabria, che rappresenti i valori della congregazione, dell’Opera, che sia il principio base della sua missione e che

costituisca il modo di rapportarci alle persone cui dedichiamo la nostra attività?

Non ho difficoltà a rispondere: ed è un sì pieno. La filosofia aziendale, o meglio lo spirito dell'Opera Don Calabria sta nella frase evangelica: *«Cercate in primo luogo il Regno di Dio e la sua giustizia e tutto il resto vi sarà dato in aggiunta»* (Mt 6, 33).

Preoccuparsi del Regno e della sua giustizia è lo stesso che preoccuparsi di accettare Dio Padre e sforzarsi di essere fratello e sorella degli altri.

La finalità specifica della Congregazione dei Poveri Servi, detto anche carisma, è quella prevista dalle varie edizioni delle Costituzioni che si sono succedute dal 1932 ad oggi. L'ultima formulazione, che è del 2000, all'art. 5 recita:

La missione specifica dei Poveri Servi è la ricerca del Regno di Dio che si concretizza per noi nell'impegno di ravvivare nel mondo la fede e la fiducia in Dio, Padre di tutti gli uomini, mediante l'abbandono totale nella sua divina Provvidenza, intensamente vissuto e chiaramente testimoniato in tutte le vicende personali e comunitarie e negli eventi storici del mondo.

In armonia e in attuazione di quanto dichiarato nelle Costituzioni, nel "Codice Etico" della Congregazione P.S.D.P., approvato dal Consiglio Generalizio il 21 settembre 2009, si afferma: *«La Congregazione è convinta che il suo più importante patrimonio sia costituito dall'attenzione e dalla dedizione alle persone più bisognose e deboli che sono appunto oggetto della multiforme attività condotta dall'Ente e volta alla promozione dell'uomo».*

È, perciò, logico, o per lo meno auspicabile, che il laico dipendente dell'Opera nel suo servizio faccia propri questi valori e queste finalità.

Un'anima al servizio dell'umanità: Dag Hammarskjöld

di Susanna Pesenti¹

Un uomo di pace

Hammarskjöld in lingua svedese vuol dire “scudo-martello” e già questo ci dice qualcosa sulla sua personalità. Dag Hammarskjöld² è un personaggio che viene da una grande famiglia: dal lato materno composta di pastori, mistici e studiosi; dal lato paterno proviene invece da una stirpe di politici, uomini di stato, gente che si è messa sempre al servizio del suo Paese. Questa caratteristica, in particolare, lui la sente molto, lasciandosi guidare da essa in tutte le scelte lungo la sua vita.

Tutti i momenti cruciali della sua esistenza sono vissuti su questa linea: se io ho una responsabilità verso il mio Paese, ho una responsabilità verso il mondo; ho un cervello da usare, questo cervello e queste forze devo usarle per la pace, per la gente. E gente nella vita di Dag Hammarskjöld, significava dapprima la famiglia, poi gli svedesi, e infine tutto il mondo e in particolare le nazioni che allora si affacciavano sulla scena internazionale. Infatti egli diventa

¹ Susanna Pesenti, giornalista de «L'Eco» di Bergamo, è autrice del libro “*Dag Hammarskjöld, la pace possibile*” (Brioschi editore). L'intervento qui riportato è stato proposto in occasione della 56ma giornata di studi calabrianiani, svolta a San Zeno in Monte (Vr) il 14 dicembre 2012.

² Dag Hammarskjöld fu un economista e diplomatico svedese. Venne eletto segretario generale dell'Onu per due mandati consecutivi, dal 1953 al 1961. Morì in un incidente aereo mentre era in missione di pace in Africa. Dopo la morte, avvenuta in circostanze mai del tutto chiarite e probabilmente legata al suo impegno umanitario, gli venne assegnato il premio Nobel per la pace.

segretario dell'Onu proprio nel periodo della decolonizzazione, quindi poco dopo la guerra, con un primo mandato dal 1953 al 1958 e un secondo mandato interrotto nel 1961 quando morì in un cosiddetto incidente aereo. In realtà è ormai assodato che si è trattato di un attentato, con cui venne ucciso mentre stava cercando di mediare nella guerra civile in Congo.

Il sorprendente diario di Hammarskjöld

Dag Hammarskjöld ha una mente molto brillante, una eccezionale capacità di lavoro anche in staff, una capacità di guardare i problemi da un punto di vista lievemente eccentrico e quindi trovare soluzioni che sono innovative. Tutto questo lo mette a servizio della sua professione.

Ma Hammarskjöld ha un anche un lato nascosto. Quando sta per partire per il Congo l'ultima volta, nel 1961, sa bene che ha un'opposizione palese da parte dell'Urss di Krusciov e l'opposizione nascosta da parte dell'Occidente; sa che va e rischia la pelle. Allora mette in ordine tutta la sua vita e i suoi documenti. In particolare lascia una cartelletta ordinatissima con pochi testi che poi diventano il diario, con una lettera all'amico Leif Belfrage dove c'è scritto testualmente: *“Se tu lo ritieni, io autorizzo la pubblicazione di questi scritti che avevo fatto per me stesso perché nelle circostanze attuali voglio che si sappia che qui io rendo conto davvero dei miei commerci con me stesso e con Dio”*.

Insomma, nel mezzo della bufera che lo sta travolgendo come uomo pubblico e come persona, egli riafferma il primato della coscienza e riafferma il diritto di essere giudicato per quello che lui è davvero e non per quello che la stampa e le pressioni volevano far passare agli occhi dell'opinione pubblica.

Il diario viene trovato dalla moglie dell'amico, che resta sconvolta dalla lettura degli scritti di Hammarskjöld che sono un misto di prosa e di poesia, di annotazioni e di citazioni bibliche che accompagnano e fanno da contrappunto a tutta la sua attività pubblica.

Ne decidono subito la pubblicazione e lei in un appunto a margine dice, rivolgendosi a un amico comune: *“Noi non possiamo*

dirlo, ma sapevamo già che era un santo". Ed è significativo che usi questa parola, "santo", che è abituale per i cattolici ma non altrettanto per i protestanti. Perché la usa? Perché Hammarskjöld ha un'intensità di sentimento religioso eccezionale, ma anche la capacità di utilizzarlo non come diversivo o come fuga dalla realtà che si trova ad affrontare, bensì come parte nascosta dell'iceberg. Le sue posizioni pubbliche, le battaglie che intraprende nel campo della diplomazia internazionale, le operazioni che fa nell'interesse della pace, poi si ritrovano sempre filtrate con un linguaggio fortemente biblico all'interno del diario. Prima, durante e dopo le crisi della sua vita, ma anche prima, durante e dopo i trionfi della sua vita, e ne ha parecchi, c'è sempre questo fortissimo ancoraggio a una dimensione spirituale. E credo che questa sia la prima cosa importante per noi, perché dimostra che tu puoi fare politica ad altissimo livello ed essere una persona integra, lo puoi davvero. Se tu vuoi, puoi evitare la scissione tra la moralità privata e quella pubblica.

L'altra cosa grande di Hammarskjöld è che lui non usò mai la sua religiosità come uno strumento per fare carriera. Al contrario, quando venne nominato segretario dell'Onu e arrivò a New York all'aeroporto, lui disse ai cronisti: *"Io non posso dirvi niente di me perché da questo momento sono un funzionario internazionale"* (quindi devo poter rappresentare tutti e tutto quello che mi può connotare e farmi apparire partigiano di una posizione o di un'altra deve scomparire. L'uomo privato deve scomparire di fronte al compito che ho davanti). E in questo privato egli mette anche la dimensione religiosa, a tal punto che chi lo conosceva non supposeva neppure che avesse questo tipo di sensibilità e convinzione, perché appartenevano alla sua sfera strettamente privata. Solo pochi lo avevano intuito. In particolare l'addetto alle relazioni pubbliche, che era un australiano e si chiamava George Evan Smith. Costui casualmente scoprì questa dimensione di Hammarskjöld perché durante un viaggio in Palestina, durante le crisi che portarono poi alla situazione di Suez, trovò Hammarskjöld appoggiato alle mura di Gerusalemme che guardava verso il monte degli Ulivi e citava passi del Vangelo e della Bibbia. Fra i due nacque così un dialogo e Hammarskjöld si aprì.

Le radici spirituali

In gioventù, quando non era ancora uomo pubblico pur essendo già in carriera (sottosegretario in vari governi svedesi, presidente della banca nazionale svedese, rappresentante del governo al tavolo del piano Marshall) questo suo lato religioso fu tenuto abbastanza celato. Un suo collaboratore all'epoca del Piano Marshall lo descrive come *“quello che quando andavamo in giro citava sempre i poeti, gli ultimi libri... Nessuno di noi supponeva che potesse avere questo lato così interiore e tormentato”*.

Invece l'aveva ed era coltivata sia sulla linea materna, come dicevo, sia dal fatto che il suo vicino di casa nella città nativa di Uppsala era il vescovo luterano Söderblom, che è colui che iniziò l'ecumenismo in ambito svedese. I primi incontri ecumenici, prima della prima guerra mondiale, avvenivano in ambito intra-protestante. Hammarskjöld frequentava da giovane la casa di questo vescovo e seguì le prime riunioni ecumeniche come volontario.

Egli disse sempre di essere stato molto influenzato dai mistici tedeschi, teneva sempre con sé *“L'Imitazione di Cristo”* di Tommaso da Kempis. In quel libro lui usava come segnalibro il testo del giuramento che aveva fatto come segretario generale dell'Onu con l'impegno verso tutte le nazioni a salvaguardare la pace. Nel discorso di investitura, tra l'altro, citò un poeta svedese dove si diceva che la preghiera più alta dell'uomo non è per la vittoria ma per la pace.

Quindi in Hammarskjöld si fondono questi filoni della ricerca della pace interiore, della pace per il mondo, la ricerca dell'assoluto dentro di sé, la ricerca di una vita migliore per tutti. Però si fondono sempre con questa grande discrezione e connotazione di solitudine, perché la sua è una fede con un'impronta assai protestante, dove quindi la comunità è sfumata mentre ciò che conta è il dialogo faccia a faccia tra la persona e Dio.

A livello spirituale diceva di essere stato molto influenzato anche da Schweizer. La severità, in Hammarskjöld, veniva temperata dalla sua capacità di essere molto *“social”*, cioè di apprezzare la cultura contemporanea in tutte le sue forme, soprattutto per letteratura, musica e arte. Di nuovo queste passioni si uniscono. Quando egli

arrivò all'Onu, ne fece la sua casa e decise che doveva esserci un luogo dove si poteva fare il silenzio: intendeva un luogo che non fosse dedicato a nessun Dio in particolare, ma nel quale ciascuna persona potesse raccogliersi, rientrare in se stessa e di fronte ai suoi sentimenti, sia che si trattasse di prendere una decisione o di affrontare un momento di difficoltà etc... Così fece costruire la "*Meditation room*" che esiste ancora e si trova nell'atrio al pian terreno e chiese ad artisti celebri di affrescare quella stanza. Nessuno volle farla, anche perché all'epoca l'Onu non era ancora molto popolare. Allora si rivolse a un amico svedese, il quale con pretese molto minori affrescò con temi astratti i muri della cappella. C'è poi una sorta di altare, che è un blocco di materiale ferroso da una miniera di ferro svedese, molto pesante. E poi un filo di luce che cade esattamente su questo altare che ha una superficie liscia e rappresenta l'incontro tra l'anima e Dio, tra lo spirito e la materia... Ciascuno vi può trovare un senso di immedesimazione, di riposo, di raccoglimento.

Tutta l'azione politica di Hammarskjöld si può comprendere meglio solo se si tiene conto di questa sua inclinazione di artista più che di tecnico.

Hammarskjöld è influenzato dai mistici tedeschi e da tutto il filone protestante, ma anche moltissimo dalla Bibbia come testo e da tutto quanto esce dalla Bibbia come cultura, etica, sguardo sul mondo.

Tra le sue passioni c'era quella delle traduzioni, durante i tempi morti delle assemblee etc... Traduceva in svedese i libri che lo colpivano. L'ultimo libro che stava traducendo era "*Io e tu*", dialogo tra l'autore tedesco Martin Buber e il suo Dio.

Tutto il suo diario è punteggiato da citazioni bibliche. Questo diario parte quando lui ha 25 anni e testimonia di un pensiero e un'azione di Hammarskjöld che sono sempre state legati alla neutralità, alla diplomazia, alla capacità di tener duro sui propri principi.

C'è un discorso molto celebre, fatto da Hammarskjöld poco prima di morire, quando già i suoi nemici politici stavano stringendo il cerchio intorno a lui, in cui questa linea risulta molto evidente. In

esso diceva: *“Io potrei anche andarmene, ma siccome quello che mi si chiede in realtà non è di lasciare posto a un altro segretario ma ad uno strano organismo che significherebbe la fine delle Nazioni Unite, siccome ritengo che le Nazioni Unite siano in fondo l’unica speranza di un minimo di giustizia non tanto per i grandi Paesi che possono badare a se stessi, ma per i piccoli Paesi (quelli che in quel momento si stavano affacciando sullo scenario internazionale, avendo appena ottenuto l’indipendenza, ndr) allora io resto al mio posto qualunque cosa succeda”*.

In quel momento Hammarskjöld, nel pieno della sua maturità, si riaggancia a quelle che erano le sue radici. Da quell’assemblea iniziano gli ultimi mesi che saranno mesi drammatici, in cui si verifica una sorta di catastrofe nel senso greco della parola, quando l’eroe scopre che tutto quello che aveva costruito gli si rivolta contro, tutto ciò in cui aveva creduto vacilla, tutte le persone in cui aveva confidato gli voltano le spalle. Il tutto è testimoniato dal suo diario, dove più volte dice che la strada passa di lì per forza. Quindi egli sceglie di tener fede a se stesso e alle sue convinzioni fino alla fine.

Hammarskjöld era innamorato della Palestina. Ci va per la prima volta verso il 1955 e poi se ne imbeve a tal punto che nello svolgersi delle guerre arabo-israeliane trova il modo di passare sempre tutti i natali con i caschi blu schierati sulla linea di interposizione tra le due nazioni, nel deserto.

Svezia e mondo

Quando Hammarskjöld muore, il solenne funerale si tiene a Uppsala, sua città natale. Quando tutti se ne vanno, presso la tomba restano due persone. Una è G. Evan Smith che poi per tutta la vita cercherà di capire meglio come è morto Hammarskjöld. L’altro è un uomo di etnia lappone in costume tradizionale. Questi due uomini si guardano e si riconoscono. Il lappone è stato uno dei pochi e forse il primo scrittore della sua popolazione nomade, verso la quale gli svedesi hanno sempre mantenuto un atteggiamento razzista, specie nella prima metà del secolo scorso). Quest’uomo si era conosciuto

con Hammarskjöld perché gli aveva fatto da guida in alcuni trekking e lì era nato un rapporto di dialogo tra loro. Fu durante quei trekking che Hammarskjöld lo aveva incoraggiato a riprendere in mano i libri (infatti egli era analfabeta di ritorno come molti della sua etnia e si angosciava per la perdita di memoria del suo popolo). Hammarskjöld inoltre gli aveva insegnato nelle soste una serie di trucchi efficaci a tal punto che lui era poi diventato scrittore.

Questo finale del funerale credo sia una bella metafora di tutta la vita di Hammarskjöld. Infine sulla sua tomba rimasero infatti la Svezia e il mondo, i due grandi termini tra i quali si era mosso sempre Hammarskjöld.

Una morte controversa

Nella carriera all'Onu di Hammarskjöld sono tre le grandi crisi che si trova ad affrontare. La prima è una crisi all'epoca della guerra di Corea, quando riuscì a recuperare alcuni piloti americani caduti in territorio cinese, instaurando un rapporto diplomatico con la Cina che ancora non era all'Onu (1954). Questo lo rese celebre e "affidabile", lanciando la sua figura come segretario non solo di transizione, come si pensava e si voleva all'inizio.

La seconda grande crisi è quella che riguarda il Medio Oriente e il canale di Suez. La terza è quella del Congo. Il Congo diventa indipendente nel giugno del 1960. Una settimana dopo scoppia la rivolta dell'esercito congolese organizzato in fretta e furia che aveva ancora tutti gli ufficiali belgi. I belgi, che erano presenti soprattutto con multinazionali erano particolarmente interessati alle zone minerarie, come il Kivu e il Katanga. Nel giro di poche settimane viene costituito un governo fantoccio in Katanga, viene montata in Occidente una campagna mediatica per cui gli europei vengono dipinti come massacrati, minacciati etc... e in questo gioco l'idea è che il Katanga torni sotto l'egida belga, tanto che arrivano subito paracadutisti, mercenari... Ci sono le condizioni per una guerra civile vera e propria.

L'Onu diventa garante di una situazione sempre più sfilacciata, inviando i caschi blu. Anche gli inglesi, gli americani, i francesi fanno il loro gioco perché tutti hanno interessi in zona con le multinazionali minerarie e quindi non vogliono che l'Onu prenda in mano la situazione, preferendo i governi fantoccio. Vengono fomentate rivolte in giro per il Paese e Hammarskjöld fa varie missioni nel Paese per pacificare le cose e ottiene alcune vittorie, soprattutto avendo come alleati alcuni Paesi non allineati, ad esempio l'India di Nehru. Riesce così a farsi approvare alcune risoluzioni che pian piano portino i belgi a uscire dal Paese.

Ad un certo punto Hammarskjöld tenta un'ultima mediazione politica con il presidente fantoccio del Katanga. Questa mediazione avviene in Zambia, che è un luogo solo apparentemente neutrale, in quanto in realtà è in mano agli inglesi. Hammarskjöld accetta questo luogo, parte dall'aeroporto di Leopoldville con un aereo che il giorno prima era stato preso a fucilate decollando dal Katanga. A bordo salgono Hammarskjöld e 15 persone. L'aereo ha un piano di volo segreto; arriva in vista dell'aeroporto, il pilota si mette in contatto con la torre di controllo e a quel punto succedono cose strane.

L'aereo cade, nessuno si mette alla sua ricerca, l'aeroporto viene addirittura chiuso e tutti vanno a dormire. Il mattino dopo cominciano le ricerche e l'aereo viene localizzato in mezzo alla boscaglia. C'è un superstite, che muore 5 giorni dopo, il quale afferma che c'è stata un'esplosione prima di precipitare. Hammarskjöld viene trovato un po' discosto dall'aereo e non bruciato. Ci sono varie versioni: una parla di errore del pilota (versione avallata ancora oggi in molti libri), molte altre dicono che è un incidente ma non si può escludere l'attentato. Negli anni filtrano rivelazioni sempre più da giallo. C'è un comandante norvegese il quale afferma che Hammarskjöld all'obitorio aveva un foro in fronte, che poi non risulterà nelle foto (poi emergerà che tali foto sono state truccate). Alcuni testimoni africani parlano di due aerei passati in cielo quella notte, con scie di luce che andavano da un aereo all'altro. Però questi testimoni non furono sentiti dall'inchiesta ufficiale rodesiana.

La cosa più interessante è uscita alla fine degli anni Novanta, alla fine dell'Apartheid in Sudafrica. Qui emersero alcuni documenti che riguardavano Hammarskjöld, in cui c'è la trascrizione di varie conversazioni tra un comandante e un commodoro che parlano di come eliminare Hammarskjöld in un'operazione definita "Celeste". Un dato di fatto è che nella morte di Hammarskjöld si vedono elementi che poi ricorreranno in molti attentati di uomini di stato africani negli anni Sessanta e Settanta.

Le radici bibliche della riparazione: Antico Testamento

di Luciano Squizzato¹

Quando si parla di riparazione si sentono spesso alcuni luoghi comuni, ad esempio che essa è priva di fondamenti biblici. Ed è appunto alla Scrittura che rivolgiamo la nostra attenzione, perché assieme alla Tradizione viva della Chiesa, essa è il punto di partenza obbligato per qualsiasi comprensione di un concetto teologico.

La prima cosa che costatiamo con evidenza è che il concetto «moderno» di *riparazione in senso stretto non appare nella Bibbia*. Questo tuttavia non significa che sia assente. Se apriamo la nostra ricerca al campo semantico dei diversi usi con cui è stato impiegato dalla tradizione teologica ci incontriamo invece di fronte a una ricchezza di presenza quanto mai significativa.

Un secondo problema è di carattere *filologico*. Più ci sono termini con concetti affini (*riparare, restituire, rinnovare, restaurare, ecc.*) maggiore sarà la dispersione terminologica quando si cerca di identificare il termine «riparazione» nell'ebraico e nel greco della Scrittura. Quindi si impone il dovere di cercare il senso trasmesso dal testo più che la parola precisa.

1. Le radici della «riparazione» nell'Antico Testamento

Nella tradizione biblica esiste una relazione tra la creazione – intesa come opera, costruzione nata dalla santità di Dio – e l'idea di riparazione nelle sue varie accezioni. Dio si rivela nell'Antico Testamento come creatore che fa esistere tutta la realtà e che ha per

¹ Don Luciano Squizzato, sacerdote dell'Opera Don Calabria, è Vicario Generale della congregazione dei Poveri Servi della Divina Provvidenza.

l'uomo una relazione di prossimità, in quanto creato a sua immagine e somiglianza. Il peccato è considerato nell'Antico Testamento come una realtà misteriosa e mai completamente spiegabile che intacca la relazione con Dio, con le altre persone, e con tutte le creature. Il peccato introduce una sofferenza di tipo relazionale che sconvolge non solo l'essere umano ma introduce anche una sofferenza in tutta la creazione.²

Il peccato non è solo l'azione esterna compiuta. La dimensione del peccato è immensamente più interiore all'uomo che esteriore. Ovviamente il peccato comporta spesso anche un atto esterno. La dimensione esterna del peccato (rubare, tradire, uccidere, ecc.) costituisce certamente un turbamento esterno della creazione, di per sé sacrilego e profanatore. Ma chi commette peccato modifica anzitutto se stesso.

Il peccato avviene prima dentro la persona e poi all'esterno, perciò in primo luogo il peccato opera una mutazione nel peccatore stesso. Muta i suoi rapporti con Dio: per il peccato l'uomo da amico di Dio diventa nemico, da intimo di Dio diventa fuggitivo.

Inoltre il peccato muta, squilibrandolo, anche l'ordine interiore della realtà umana, sconvolgendo i rapporti tra persona e persona e con le cose. E il peccatore, autore di tale violazione, viene mutato profondamente. Che cosa significa dunque questo mutamento? Disordine esteriore e interiore nella persona e nel creato, manomissione del progetto di Dio.

Il peccato è sempre devastatore, sia che si tratti di un atto singolo sia che diventi un atto abitudinario. Quell'equilibrio meraviglioso,

² «La Scrittura ha un ampio spettro di termini per indicare il peccato: per dirne alcuni più comuni, peccato significa fallimento, ribellione, trasgressione, disobbedienza, scegliere la via sbagliata, macchia, infedeltà. Ognuno di questi termini ha una valenza simbolica - prende un aspetto di una significativa esperienza umana e lo utilizza per illuminare alcuni aspetti della natura della nostra relazione con Dio» (J. GOLDINGAY, «Your iniquities have made a separation between you and your God», in: J. GOLDINGAY (ed.), *Atonement Today*, SPCK, London 1995, 39).

voluto da Dio, che fa dell'uomo una creatura ordinata al bene, viene turbato al punto da far sì che l'uomo diventi una creatura ordinata al male. È un ordine capovolto, stravolto – e quindi un disordine che, se viene favorito, crea una inclinazione al male. Alla fine, uno va istintivamente verso il peccato. Perché è così facile per noi essere più orgogliosi che umili, più egoisti che generosi, più schiavi dei sensi che non della ragione? È la conseguenza del peccato, perché ogni peccato commesso lascia in noi dei residui.

Di questo ce ne rendiamo conto non perché lo abbiamo imparato sui libri, ma perché vediamo questi dinamismi del peccato agire dentro di noi. Perfino l'apostolo Paolo restava sgomento quando sentiva fremere dentro di sé l'attrazione verso il peccato: «Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto» (Romani 7,15).

Dio non è indifferente a questa situazione di sofferenza causata dal peccato. La sua compassione, attiva e provvidente, sta alla radice della sua azione riparatrice. Dio è colpito dal peccato nella misura in cui esso colpisce l'essere umano nella sua capacità di relazionarsi e corrispondere pienamente al suo amore creatore, in modo libero e cordiale. La causa principale delle lamentazioni di Dio nell'Antico Testamento risiede nel fatto che l'uomo si dimentica di ricambiare il suo amore e la sua tenerezza, e facendo così non raggiunge la pienezza di vita che è possibile avere solamente nella piena relazione con Dio. «Se avessi prestato attenzione ai miei comandi, | il tuo benessere sarebbe come un fiume, | la tua giustizia come le onde del mare. | La tua discendenza sarebbe come la sabbia | e i nati dalle tue viscere come i granelli d'arena; | non sarebbe mai radiato né cancellato | il tuo nome davanti a me» (Is 48,18-19).

Il dramma del peccato è situato al livello del cuore umano cioè, nel linguaggio biblico, nel centro affettivo e deliberativo della persona, che si incontra ferita nella sua capacità di confidare, di sentirsi amata, e di abbandonarsi amando. Questa ferita si manifesta in una certa insensibilità all'amore di Dio e alla sua volontà, che nell'Antico Testamento viene definita di volta in volta durezza di cuore, ostinazione, disobbedienza.

L'Antico Testamento si serve di una serie di immagini che mostrano come l'uomo, una volta intaccato dal peccato, non riesce con le sue forze a liberarsi completamente da esso e a tornare a corrispondere in pienezza alla relazione d'amore con Dio. Il peccato ha un carattere di schiavitù e di paralisi che trasborda la persona che lo commette. Questa situazione esistenziale non è indifferente a Dio. Al contrario, egli è ferito dal dolore umano che colpisce la sua creatura amata. Dio ha «viscere materne» (*rahamin*)³ che sono mosse a compassione davanti alla sofferenza causata dal male che l'uomo si fa (il peccato) e dalla sua incapacità di venirne fuori con le sue sole forze.

Ma questo dolore che Dio nell'Antico Testamento prova davanti alla sofferenza non limita né condiziona la sua capacità di intervenire a favore dell'uomo. Questa sofferenza che lui prova davanti al nostro peccato diventa per lui una occasione per una nuova creazione, un nuovo intervento creativo (cf. Ez 36,16-38). Dio ha compassione delle sofferenze umane, è sensibile al suo dolore e agisce in conformità a questo sentimento: perdona, assolve, ricostruisce, trasforma il cuore dell'uomo, ricrea tutto ciò che era stato intaccato dal peccato.

2. Forme di «riparazione» nell'Antico Testamento

Per comprendere la riparazione e come mai si siano sviluppate delle forme di spiritualità e pratiche ad essa connessa, è importante partire da alcuni riti per opera dei quali aveva luogo quella che, con approssimazione, possiamo chiamare la «riparazione» nell'epoca veterotestamentaria. Si tratta, è vero, di ombre e figure dei beni futuri (cf. Eb 9,23; 10,1), ma appunto per questo necessari per comprendere la riparazione operata da Gesù di Nazareth, e per evitare deviazioni ed errori su tale argomento; tanto più che gli scritti del Nuovo

³ Cf. Ger 31,20; Os 11,8-9; cf. Is 63,15-17. Cf P. LENHARDT, «La misericordia nella tradizione d'Israele», in: *Parola Spirito e Vita*, n. 29 (1994) 1, 85-106.

Testamento avevano presenti queste ombre e figure, e su di essi ricalcarono - almeno in parte - la loro riflessione.

Fondamentalmente nell'Antico Testamento pur non incontrando un equivalente latino del verbo *riparare* troviamo un insieme di verbi che esprimono le varie accezioni con cui la riparazione viene intesa: a) visione attiva e salvifica, b) restaurazione o ricostruzione, c) espiazione (perdono, risarcimento o compensazione attraverso un sacrificio rituale), d) riparazione come intercessione e mediazione personale in vista di una compensazione degli effetti del peccato e riconciliazione (per mezzo della figura del Servo sofferente di Jahweh).

Tra tutte le forme di riparazione presenti nell'Antico Testamento si distaccano particolarmente le ultime tre, perché avranno un'influenza decisiva sull'evoluzione della spiritualità della riparazione.

2.1 Il «riparare» di Dio inteso come un «vedere», un «rendersi conto», ossia un sinonimo di azione salvifica

Nei testi biblici incontriamo con una certa frequenza l'uso del verbo «riparare» nel senso di «fissare l'attenzione su qualcosa». Al pio israelita sta a cuore che Dio si interessi, «si renda conto» della situazione. L'idea che sta alla radice di quest'affermazione è quella contenuta nel verbo ebraico «vedere»: *r'h*. E il «vedere» di Dio significa «provvedere», ossia un'azione salvifica – perché Dio nello stesso tempo che vede anche attua (Gen 22,14). L'agire di Dio, il suo manifestarsi è sempre salvifico; Dio interviene per salvare. Se Dio vede, provvede. Di conseguenza il *non vedere* suppone un disinteresse.⁴

⁴ Gen 29,32: «Così Lia concepì e partorì un figlio e lo chiamò Ruben, perché disse: «Il Signore ha visto (ebr: *rā'â*, «vedere», «guardare verso», ma nel contesto il senso può essere anche «riparare») la mia umiliazione; certo, ora mio marito mi amerà».

2.2 «Riparazione» nel contesto dei «sacrifici»

Le leggi sui sacrifici dell'Antico Testamento sono sintetizzate nei capitoli 1-7 e 16 del Levitico; se ne parla anche in altri testi, ma sono secondari rispetto a questi. Dobbiamo anzitutto chiarire cosa significa «sacrificio».⁵ Albert Vanhoye ha felicemente espresso il senso di questo termine:

Nel linguaggio corrente, questa parola ha assunto un senso negativo: è venuta a significare «privazione penosa». [...] Di per sé, però, «sacrificio» è un termine positivo del linguaggio religioso: è il sostantivo che corrisponde al verbo «sacrificare», il quale significa «rendere sacro», così come «semplificare» significa «rendere semplice» e purificare «rendere puro». L'idea, quindi, non è quella di una privazione, ma, al contrario, quella di un'aggiunta di valore, di un arricchimento. Si tratta di rendere sacro ciò che non lo era e questo richiede una comunicazione della santità divina, la quale è la più positiva di tutte le realtà, la più ricca di valore.

Un sacrificio può anche comportare un aspetto penoso, ma non lo si deve confondere con questo aspetto penoso, giacché il suo aspetto più importante consiste nella trasformazione positiva della realtà. Una pena che è soltanto una pena non è

⁵ Un testo molto utile per un primo approccio allo studio del sacrificio nell'Antico Testamento è l'articolo di G. A. ANDERSON, «Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)», in: *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, Edited by D. N. Freedman, Doubleday, New York 1992, 870–886. Una speciale attenzione alla teoria e al metodo dei sacrifici è presentata da F. H. GORMAN, «Sacrifices and Offerings», in: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 5, Edited by K. Doob Sakenfeld - S. E. Balentine - B. K. Blount, Abingdon, Nashville 2009, 20–32. Il testo valido più recente per una trattazione generale del sacrificio nell'Antico Testamento è quello di A. MARX, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament. Formes et fonctions du culte sacrificiel à YHWH*, Vetus Testamentum Supplement 105. E. J. Brill, Leiden (The Netherlands), 2005.

un sacrificio. Lo diventa se trasformata dall'interno, in mezzo di santificazione, di comunione più intima con Dio. Tale trasformazione si realizza per mezzo dell'amore divino, perché la santità di Dio è una santità di amore.⁶

L'idea di fondo del sacrificio è che esso è un arricchimento. André-Jean Festugière mostra che il sacrificio è un dialogo di amore che si realizza mediante segni in uno scambio di doni, nel quale l'uomo pone degli atti simbolici che realizzano ciò che lui vuole essere per Dio: un amico, un fedele servitore, un commensale.⁷ Ma quello che è importante è che chi presenta i doni lo fa liberamente e ha come fine mantenere la sua relazione con Dio. Questa idea di fondo, comune tanto alla tradizione ebraica quanto a quella ellenistica, è una significativa prefigurazione della *redamatio*, che come vedremo sarà all'origine della spiritualità della riparazione.

Vanhoye afferma che un sacrificio è diverso da una pena perché esso è un mezzo «di santificazione, di comunione più intima con Dio».⁸ Questa puntualizzazione è importante per capire in che cosa consistono i «sacrifici di riparazione» e, in seguito, poter parlare di Cristo riparatore in quanto sacerdote e vittima. Nel sacrificio di riparazione quello che è essenziale è la trasformazione di una situazione negativa. Attraverso questa trasformazione si restituisce e si arricchisce la comunione, apportando un «plus» che migliora la

⁶ A. VANHOYE, *Dio ha tanto amato il mondo. Lectio divina sul «sacrificio» di Cristo*, Paoline, Milano 2007, 5-6.

⁷ A. FESTUGIÈRE, «ANΘΩΝ. La formula “en échange de quoi”, dans le prière grecque hellénistique» in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 60 (1976) 389-418.

⁸ Melissa Ptacek dimostra che la nozione di sacrificio è incompatibile con azioni punitive come esecuzioni o linciaggi, in quanto il sacrificio ha fondamenti diversi dalla violenza punitiva della legge. La «violenza punitiva» del sacrificio può invece essere spiegata bene dall'immagine del capro espiatorio formulata da René Girard (M. PTACEK, «Remarks on Sacrifice and Punishment», in *Law, Culture and the Humanities*, February 2011 vol. 7 no. 1, 32-47).

situazione di chi lo compie. Schökel interpreta acutamente il senso del sacrificio:

Possiamo osservare in ogni sacrificio un momento di distruzione e un altro di esaltazione. Bruciare ed elevarsi del profumo verso l'alto; rinunciare a un bene e vederlo accettato da colui che stimiamo sommamente; sacri-ficarsi e vedere con-sacrato, ossia sottrarre qualcosa da una sfera umana e interessata e vederlo trasferito nella sfera divina.

La prima cosa è realtà ed espressione. L'Israelita sgozza la vittima, la brucia sulla legna dell'altare, e con ciò esprime il suo annientamento davanti a Dio, riconosce che l'intero suo essere deriva e dipende ed è da Dio. Non è qualcosa che egli possiede, ma se stesso: o un se stesso che si possiede attraverso la coscienza e la libertà. Si dà come un olocausto interiore che si esprime nell'olocausto reale della vittima offerta. [...] L'uomo, una comunità umana, cerca rapporti stabili con la divinità; o meglio, Dio si affretta a offrirglieli. [...] L'uomo mette la sua vita a disposizione, a servizio di Dio: la vita che sta nel sangue; ed esprime questo spargendo ed offrendo il sangue di una vittima. Dio lo riceve e lo consacra [...].

L'«alleato» di Dio vuole essere anfitrione e commensale di Dio. Per questo «sacrifica» qualche possesso prezioso, ad esempio del suo bestiame: annulla in tal modo il suo valore utile, rinuncia al possesso, lo offre generosamente alla divinità, la quale l'accetta. A questo punto rimane consacrato, non può essere destinato ad usi profani. Qui la volontà vale più del dono; poiché Dio non si alimenterà di tali offerte: «Mangerò forse la carne dei tori, berrò forse il sangue dei capri?» (Sal 50,13).⁹

I sacrifici rituali dell'Antico Testamento sono una realtà eminentemente positiva.¹⁰ Sono un dono di Dio al popolo della sua

⁹ L. A. SCHÖKEL, *L'Eucaristia*, Ancora, Milano 1988², 119-120.

¹⁰ Lv 1-7 codifica le leggi dei sacrifici. In Lv 1-5 viene descritto il rito dei singoli sacrifici, in Lv 6-7 vengono elencati i diritti e i doveri dei sacerdoti nei diversi tipi di sacrifici. I sacrifici sono di cinque tipi: olocausto (Lv 1); oblazione di vegetali (Lv 2); sacrificio di comunione (Lv 3); sacrificio espiatorio (Lv 4); sacrificio di riparazione (Lv 5). A

alleanza. Costituiscono il modo di realizzare la comunione tra il mondo della santità di Dio e il mondo dell'uomo. Attraverso il sacrificio, ossia ciò che viene liberamente e per amore offerto a Dio, si realizza la comunione con il Santo. Il sacrificio è ciò che permette al Divino di comunicarsi, di dare la sua benedizione al popolo, di purificarlo, trasformarlo e santificarlo.

Questa trasformazione non consiste nel far tornare la realtà trasformata allo stato originario, bensì imprime in essa una novità, un

questi sacrifici va aggiunto il rito solenne nel giorno dello *Yom Kippur* (giorno dell'espiazione), descritto in Lv 16. L'*olocausto* avveniva tramite combustione: la vittima veniva completamente arsa, ed esprimeva la totale cessione a Dio. In Lv 6 si parla anche di un olocausto giornaliero, ossia un sacrificio pubblico, fatto cioè a favore di tutto il popolo, diverso dall'olocausto privato di cui si parla in Lv 1. Se ne offrivano due al giorno, uno al mattino l'altro a sera; questo secondo doveva bruciare a fuoco lento tutta la notte. Nelle *oblazioni*, o sacrifici incruenti, venivano offerti a Dio dei prodotti vegetali sia solidi che liquidi, e quindi senza spargimento di sangue. Il *sacrificio di comunione* veniva offerto da persone già riconciliate con Dio, come ringraziamento o impetrazione di qualche grazia. Peculiarità di questo sacrificio era il banchetto sacro nel quale le carni delle vittime immolate (toltene le parti grasse bruciate sull'altare e i due pezzi riservati ai sacerdoti) erano consumate nel santuario dall'offerente insieme con gli amici invitati (vedi Lv 7,11-18). I *sacrifici espiatori* (*pro peccato*) erano celebrati per quei peccati commessi che non ledevano i diritti altrui (cf 5,14-15). In essi parte della vittima veniva bruciata sull'altare, parte andava al sacerdote, il resto doveva essere bruciato fuori dall'abitato (v. 12). L'offerente non ne mangiava come nei singoli sacrifici di comunione, perché la vittima era come caricata e impregnata del peccato di lui. I *sacrifici di riparazione* (*pro delicto*) erano celebrati per espiare i danni causati ad altri con omissioni o azioni ingiuste. Perciò sono simili nel rito ai sacrifici espiatori, ma al valore dell'oggetto pagato o restituito si doveva aggiungere, come multa, un quinto di esso. Per quanto riguardo il solenne *rito dell'espiazione* dello *Yom Kippur* esso aveva come finalità togliere da tutto il popolo ogni peccato che, per una ragione o un caso qualunque, non fosse stato espiato durante l'anno.

aumento di qualità e santità, trasformando il male in un bene, assolvendo il peccato e le sue conseguenze.

Il sacrificio era patrimonio esclusivo dei sacerdoti, e si era sempre più sviluppato come metodo di espiazione per ottenere il perdono delle colpe.¹¹ Davanti al Dio dell'alleanza il popolo si riconosce continuamente colpevole. La comunità di Israele ha elaborato un sistema complesso e differenziato di culto attraverso i sacrifici, che hanno dato origine a una terminologia altrettanto differenziata. In primo luogo bisogna distinguere tra sacrificio (*zebah*)¹² e offerta (*minha*).¹³ Nel sacrificio si offre un animale, nell'offerta invece del pane o della farina, preparati in forme diverse e accompagnati a seconda dei casi, da olio, sale, vino.

All'interno dei sacrifici va fatta una distinzione importante tra olocausto (*'ôla*) e sacrificio di comunione (*zebah šelamin*). Nel primo si brucia interamente la vittima e la cenere viene riposta in uno speciale luogo di rifiuti.¹⁴ Nei sacrifici di comunione una parte appartiene al Signore: il sangue scorre attorno all'altare, il grasso e

¹¹ «Poi scannerà l'agnello nel luogo dove si scanna la vittima per il peccato e l'olocausto, cioè nel luogo santo. Come il sacrificio per il peccato, anche quello di riparazione spetta al sacerdote: è cosa santissima» (Lv 14,13). L'offerente aveva la parte più materiale del sacrificio: generalmente andava al tempio con l'animale, stendeva le mani su di lui e poi lo sgozzava; al sacerdote spettavano gli atti essenziali del rito: versare il sangue e aspergerlo, preparare l'animale, porlo sull'altare, bruciare ed elevare a Dio la vittima; dopodiché l'animale veniva mangiato e le parti rimanenti venivano disposte secondo le prescrizioni della Legge.

¹² *zebah*: il verbo significa «uccidere un animale per cibarsene»; il sostantivo può significare «banchetto».

¹³ *minha*: «tributo»; l'offerta del vassallo al sovrano: è insieme un atto di riconoscimento e di contribuzione.

¹⁴ *'ôla* deriva dalla radice *'lh*: «salire», sia perché sale sull'altare sia perché sale in forma di profumo e di aroma. La vittima dell'olocausto era completamente consumata sull'altare eccetto la pelle (cf Lv 7,8). L'olocausto esprimeva in maniera eminente il dono: tutto appartiene a Dio, anche l'offerente stesso.

altre parti si bruciano, la carne viene arrostita e divisa tra i partecipanti o commensali del banchetto sacro.

I sacrifici di entrambi i tipi si offrono in circostanze diverse e con varie finalità. Dentro ai vari tipi di sacrifici stabiliti nell'Antico Testamento incontriamo anche quelli che più interessano il nostro argomento: i sacrifici di assoluzione o espiazione (*kippèr*: espiaire, perdonare, riconciliare, cancellare).¹⁵ Il verbo *kippèr* riassume lo

¹⁵ Molti (non tutti) studiosi concordano che l'espiazione nell'Antico Testamento riguarda la purificazione, e non la soteriologia. L'espiazione è ritenuta essere un concetto centrale della teologia del Nuovo Testamento, dal momento che le metafore connesse con l'espiazione sono centrali nella soteriologia delle lettere di Paolo, in Ebrei, in 1 Pietro, 1 Giovanni e nell'Apocalisse. Per una panoramica su questo argomento, gli undici articoli presenti nel testo curato da Beckwith e Selman coprono con competenza molti aspetti del sacrificio nella Bibbia (R. T. BECKWITH - M. J. SELMAN, eds. *Sacrifice in the Bible*, Paternoster, Carlisle, UK 1995). Una buona introduzione biblica e una sintesi del dibattito teologico in corso, prevalentemente sull'Antico Testamento, sul valore sociale e teologico del sacrificio è presentata da: C. A. EBERHART, ed., *Ritual and Metaphor: Sacrifice in the Bible*. Resources for Biblical Study 68, Society of Biblical Literature, Atlanta 2011. Sempre lo stesso autore sintetizza l'idea del sacrificio nei due testamenti e ne delinea la susseguente teologia in: C. A. EBERHART, *The Sacrifice of Jesus: Understanding Atonement Biblically*, Fortress, Minneapolis 2011. Stephen Finlan esamina i concetti di espiazione nell'Antico Testamento per esaminare poi in profondità l'insegnamento di Paolo sull'espiazione (S. FINLAN, *The Background and Content of Paul's Cultic Atonement Metaphors*, Academia Biblica 19, Society of Biblical Literature, Atlanta 2004). Invece Martin Hengel esplora il tema del «morire per gli altri» e la metafora del capro espiatorio nella letteratura greca, giudaica e cristiana (M. HENGEL, *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament*, transl. by J. Bowden, SCM, London 1981). Per il dibattito sulla redenzione e sulla soteriologia si veda: S. W. SYKES, ed., *Sacrifice and Redemption: Durham Essays in Theology*. Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1991. Si tratta di una serie di articoli che esaminano il sacrificio e la santità nell'Antico Testamento, la

scopo del sacrificio espiatorio; esso ha per oggetto i peccati oppure cose (tempio, altare, ecc.) e persone che si trovano in uno stato che non è il loro; il significato fondamentale di questo verbo è *cancellare i peccati e le impurità per ristabilire le normali relazioni con il Dio dell'alleanza*; non comporta nessun accento sulla pena, sul castigo, o sulla collera divina; *kippèr* designa chiaramente un'azione diretta su ciò che separa da Dio.

L'idea fondamentale di espiazione, così com'è espressa da questo verbo, è quella di un rito - in generale quello dei sacrifici espiatori - che cancella i peccati e le impurità e ristabilisce le persone e le cose nello stato, gradito a Dio, in cui egli è riunito alla divinità da cui era separato. [...] È una ripresa delle relazioni normali con la divinità, senza fare pressioni su di lei né accentuando il senso della pena, punizione, collera divina, ecc.: si agisce su ciò che separa dalla divinità.¹⁶

Bisogna inoltre tenere presente che quando noi usiamo il verbo espiare nel nostro linguaggio corrente, abbiamo in testa un'idea «giuridica» (c'è una colpa commessa che deve essere espiata, pagata). Invece *kippèr*, come abbiamo visto, non ha niente a che fare con questa idea giuridica. Il verbo *kippèr* è quasi esclusivamente limitato all'ambito sacrificale.¹⁷ San Girolamo, che nella Volgata si

spiritualizzazione del sacrificio nel Nuovo Testamento, e l'immaginario sacrificale nella teologia medievale e protestante.

¹⁶ L. MORALDI, «Expiation», in: *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, Beauchesne, Paris 1960, vol. IV, pp. 2027-28.

¹⁷ Ribadendo che l'uso di *kipper* nell'Antico Testamento è soprattutto in ambito liturgico, Stanislas Lyonnet aggiunge: «Per quanto riguardo l'uso comune non liturgico del termine, F. Zorell propone la traduzione: "spazzare via", "togliere", "rimuovere" (si veda il latino *delevit*): Dio spazza via, condona i peccati» (S. LYONNET, «The terminology of "expiation" in the Old Testament», in: S. LYONNET - L. SABOURIN, *Sin, Redemption, and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study*, *Analacta Biblica* 48, Pontificio istituto Biblico, Roma 1998

serve poche volte del verbo latino *expiare*, quando traduce *kippèr* lo intende rettamente nel senso culturale della lingua latina. A indicare quanto san Girolamo fosse lungi dall'accezione giuridica, vale la pena osservare come egli frequentemente, nei rituali dei sacrifici dove ricorre il verbo *kippèr*, non lo traduce con *expiare* (che ha un valore giuridico) ma addirittura con *rogare*, oppure *orare*, o anche *fundere preces pro...* restituendo in latino il vero senso del verbo ebraico. Purtroppo da noi il verbo è stato spesso inteso non nel senso biblico ma in quello giuridico, cooperando così a falsare il concetto di espiazione e di riparazione (che, come vedremo, sono concetti molto affini). La conseguenza fu che per espiaire o riparare bisognava «pagare qualcosa a Dio», travisando il senso biblico del termine espiazione.

Vanhoye, ad esempio, preferisce parlare di «purificazione» piuttosto che di «espiazione», in quanto a suo parere il termine «espiazione» non corrisponde alla realtà designata:

«Espiaire» viene inteso adesso nel senso di «subire una pena» e poco importa se il criminale condannato accetti o meno la sentenza; se subisce la pena, espia. Invece l'idea biblica è quella di *portare rimedio al male*. Nella prima Lettera di Giovanni viene detto che Gesù è il nostro «avvocato presso il Padre» e che «egli è *hilasmos* per i nostri peccati» (1Gv 2,1-2). Le traduzioni dicono che egli è «vittima di espiazione per i nostri peccati», ma sarebbe più esatto dire che egli è «strumento di perdono»; *hilasmos*, in greco, non ha mai il significato di «vittima». Gesù risorto è strumento di perdono, cioè ci assicura il perdono di Dio.¹⁸

Chiarito il senso di *sacrificio* e quello di *espiazione*, passiamo a considerare i sacrifici espiatori e la loro relazione con la riparazione. Il Levitico distingue i sacrifici di espiazione in due categorie: il

[1970], 127). L'espressione *kippèr* è usata di preferenza nel codice sacerdotale (P).

¹⁸ A. VANHOYE, *Dio ha tanto amato il mondo*, op. cit., 25.

sacrificio per il peccato (*hattat*)¹⁹ o di assoluzione, applicabile ai peccati involontari, e il sacrificio di riparazione (*'ăšam*)²⁰ o restaurazione.

Il *sacrificio espiatorio* (*hattat*) era prescritto per uno scopo ben preciso: purificare il tempio, l'altare, i sacerdoti, il popolo, la terra, ecc. Aveva dunque un valore catartico, lustrale, purificatorio; eliminava persone e cose da ciò che li separava dal «santo», da Dio - in modo che attraverso il sacrificio esse fossero ricongiunte a lui. È interessante che lo stesso termine ebraico *hattat* designi allo stesso tempo sia il sacrificio espiatorio, sia il peccato, sia la vittima offerta in questo sacrificio (cosa ben nota a san Paolo, come vedremo).

¹⁹ Cf Lv 4,3; 6,17-23. Vedi: L. MORALDI, «Expiation», in: *Dictionnaire de Spiritualité*, op. cit., 2029.

²⁰ *'ăšam*: sacrificio per la colpa, sacrificio di riparazione (cf A. MÉDEBIELLE, «Expiation», in: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, III, Letouzey & Ané, Paris 1938, 6-56). In realtà è difficile distinguere tra sacrificio per il peccato (Lv 4,1-5,13) e il sacrificio di riparazione (Lv 5, 14-26; 7,1-7). Non si sa con certezza se un tempo fossero due sacrifici diversi, uniti poi insieme un poco per volta, oppure di un unico sacrificio indicato con due nomi sinonimi, che solo i successivi redattori del Levitico avrebbero artificialmente distinto nel loro rituale. Il sacrificio di riparazione si distingue formalmente dal sacrificio per il peccato in quanto era destinato alla riparazione di un torto arrecato, mediante restituzione o rimborso, con l'aumento di un quinto. Va notato che il sacrificio di riparazione non ha mai fatto parte del rituale delle grandi feste ebraiche. Questi due sacrifici sembrano essere una particolarità propria di Israele; infatti qualcosa di analogo non ci è testimoniato in maniera certa presso i popoli vicini, né presso altri popoli di quel tempo. Sulla differenza tra il sacrificio di espiazione e quello di riparazione si vedano le osservazioni sempre valide di J. H. KURTZ, *Sacrificial Worship of the Old Testament*, T & T. Clark, Edinburgh 1863, 174-280. Cf R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Cerf, Paris 1976, 279-348; vedi anche L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'A.T.*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1958. Secondo Moraldi non c'è consenso tra gli esegeti sui motivi che presiedono al sacrificio di riparazione.

Nel rituale ebraico c'era un altro sacrificio, per molti modi assai vicino a quello espiatorio: il *sacrificio di riparazione* ('*ăšam*). Aveva luogo quando un colpevole restituiva la cosa rubata o ingiustamente trattenuta, cioè quando era stato leso il diritto di proprietà. Questo sacrificio era caratterizzato da due tempi: restituzione al legittimo proprietario con l'aggiunta di un quinto del valore a titolo di riparazione; l'offerta di un sacrificio. Va osservato che non si parla mai di una restituzione a Dio.²¹

Questa compensazione dovuta a Dio ('*ăšam*) implica tuttavia la previa restituzione dei beni rubati o presi ingiustamente; nel caso questo fosse impossibile ci doveva essere la compensazione in denaro. Se nel sacrificio per il peccato (*hattat*) prevale l'aspetto dell'assoluzione della colpa, nel sacrificio di riparazione ('*ăšam*) prevale l'aspetto della *restituzione dei beni come restaurazione delle conseguenze materiali del peccato*.²² Senza restituzione materiale dei beni non si poteva celebrare il perdono attraverso il rito del sacrificio. Questa restituzione previa è indispensabile in un processo di riconciliazione, perché è il segno che si vuole recuperare la relazione con la parte offesa. Si riparano le relazioni con la finalità di recuperare la comunione con chi è stato danneggiato. Incontriamo anche un testo in Lv 5,15 in cui entrambe le idee (sacrificio di espiazione e sacrificio di riparazione) risultano praticamente

²¹ A meno che il defraudato non fosse il tempio, o il creditore fosse irreperibile; nel qual caso la restituzione era data ai sacerdoti. Médebielle fa notare che '*ăšam* ha più il carattere di riparazione dei delitti, di cancellazione della colpa (Lv 5,6.7), e assolve situazioni in cui ci sono trasgressioni che intaccano le relazioni. Il termine *hattat* esprime invece molto di più il senso di riconciliazione da una realtà peccaminosa. Cf A. MÉDEBIELLE, *L'Expiação dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, (SPIB 42), Pontificio Istituto Biblico, Rome 1923, 264-265.

²² Curiosamente, sarà proprio questo termine '*ăšam* che comparirà nel testo dei cantici del Servo di Jahweh del profeta Isaia, nel quale si afferma che il Servo ha consegnato la sua vita con un effetto espiatorio, per salvare gli altri dalla morte: «Quando offrirà se stesso in '*ăšam*» (cf Is 53,10).

intercambiabili. Anche la struttura stessa dei due sacrifici lo dimostra: il rituale del sacrificio di riparazione (*'ăšam*) è lo stesso del sacrificio di comunione (*hattat*), perché *si ripara una relazione per ristabilire la comunione con Dio e con l'altro*. «Il sacrificio di riparazione è come il sacrificio espiatorio; la stessa legge vale per ambedue» (Lv 7,7).

Nel sacrificio di riparazione quindi convergono due azioni: quella prima e fondamentale di Dio che assolve le colpe e le sue conseguenze e una azione seconda dell'uomo che restituisce materialmente i beni.

Nel sacrificio di riparazione (*'ăšam*) c'è tuttavia una caratteristica importante per la spiritualità della riparazione. Colui che ha defraudato «risarcirà il danno fatto al santuario, aggiungendovi un quinto» (Lv 5,16). E ancora: «Quando uno peccherà e commetterà una mancanza verso il Signore, rifiutando al suo prossimo... [segue una lista di colpe] ... farà la restituzione per intero, aggiungendovi un quinto» (Lv 5,21.24). La restituzione comporta due momenti: il primo, nel quale si restituisce integralmente quanto era stato defraudato, il secondo momento comporta un «arricchimento», un «sovrappiù» diretto alla persona che è stata defraudata. Non solo si dà ciò che è dovuto, ma si dà ciò che è giusto: il sovrappiù. Questo è un passo in avanti rispetto alla legge del taglione, ed è una *caratteristica specifica del sacrificio di riparazione*, che implica sempre un «qualcosa in più» offerto alla parte offesa.

Quanto detto sinora sul sacrificio di riparazione (*'ăšam*) vale, in pratica, esclusivamente per i testi dei rituali levitici (Lv, Nm, ed Ez); al di fuori di questi, il significato del termine *'ăšam* non è uniforme. Tale stato di cose sarebbe privo di interesse per l'argomento della riparazione se tra questi testi al di fuori del contesto rituale non leggessimo il sostantivo *'ăšam* in un celebre cantico di Isaia sul Servo di Yahveh: «Allorché offrirà se stesso (la sua persona) in (come) espiazione...» (*im thašim 'ăšam nafšô...* Is 53,10). Ma lo vedremo più avanti.

2.3 Caratteristiche essenziali dell'espiazione/riparazione

È Dio che prende l'iniziativa per permettere all'uomo di ristabilire la comunione (l'alleanza) che si era infranta a causa del peccato. Egli ordina a Mosè di istruire i sacerdoti su come devono compiere l'espiazione. Ci sono quattro aspetti del rito dei sacrifici che definiscono bene le caratteristiche dell'espiazione del Levitico.

a. Ha un carattere sacrificale

Il culto di Israele codificato nel Levitico è essenzialmente sacrificale. Presenta cinque sacrifici che sono offerti per ragioni diverse e in modi differenti. Non tutti e cinque sono offerti per la riparazione dei peccati ma, con l'eccezione delle offerte dei prodotti della natura (che generalmente era accompagnata da uno degli altri sacrifici),²³ tutti includono il sacrificio di una vittima animale e l'uso rituale del suo sangue.

L'espiazione è un'azione che Dio realizza in favore dell'uomo attraverso un rito compiuto da un sacerdote e mediante una vittima. Dio è il soggetto agente e non è l'oggetto del sacrificio espiatorio. Questi, a loro volta, non sono celebrati come un rito di castigo ma come una benedizione che assolve dal peccato, agisce contro i suoi effetti distruttori e sopra la colpa, liberando l'uomo dalla sofferenza causata dal peccato e ristabilendo la comunione con Dio e la santità del mondo.

Questa lettura positiva dei sacrifici espiatori non deve tuttavia far dimenticare che il conseguimento del perdono è vincolato alla morte di una vittima viva - un animale -, e all'effusione del suo sangue. Tutto ciò implica una dimensione di sofferenza e di morte. Nella mentalità biblica tuttavia la vittima appartiene a Dio, è sua proprietà anche la vita della vittima stessa. È Dio stesso quindi che offre al suo popolo la vittima perché il popolo possa realizzare il rito e ottenere il perdono. In questo processo il sangue della vittima ha un'importanza particolare, come si legge in Lv 17,11: «Poiché la vita della carne è

²³ Lv 23,13; Nm 15,1-12; cf 5,15.

nel sangue. Perciò vi ho concesso di porlo sull'altare in espiazione per le vostre vite; perché il sangue espia, in quanto è la vita». Nel sangue dell'animale c'è la vita (*nefeš*: vita, anima, vapore, soffio vitale), che appartiene a Dio. Dio è presente in quel sangue, ed è da lì che deriva il suo potere purificatore. Questo sangue lustrale non può essere considerato come un'offerta a Dio.²⁴

²⁴ «Il potere lustrale non risiede nell'elemento materiale del sangue ma nell'elemento aeriforme (*nefeš*, vita, anima, vapore), nel vapore che emana dal sangue caldo; questa virtù espiatoria, riconosciuta anche da tutte le religioni vicine, Israele la lega alla benevolenza di Dio e alle disposizioni divine, escludendo tutta la dimensione magica o naturalistica. Nei sacrifici espatori, il sangue diventava il grande 'detergente' di tutta l'impurità, di tutto il peccato, di tutto ciò che si frapponeva tra gli uomini e Dio, creando ostacoli a questa comunione. [...] Non dimentichiamo che il sangue non aveva solo un valore catartico: eliminava il male ma permetteva anche di risalire di nuovo alla fonte del bene e rinforzare i legami che si erano indeboliti. Ci sono delle analogie tra il sangue del sacrificio espatorio e il sangue del sacrificio dell'alleanza, del sacrificio pasquale e della circoncisione» (L. MORALDI, «Expiation», in: *Dictionnaire de Spiritualité* op. cit., 2030). Non è facile per noi ora afferrare il valore del rituale del sangue. In tutte le civiltà del Vicino Oriente antico il sangue ha proprietà energetiche, catartiche e unitive. Nel rituale levitico questi poteri, come scrive Moraldi, non sono attribuiti alla materialità del sangue, ma all'elemento vitale aeriforme (*nefeš*) che emana dal sangue caldo (cf Lv 17,11). Per una singolare «unità», il peccato profanava il tempio, l'altare, la terra, ecc. interrompendo il vincolo vitale tra il Dio dell'alleanza, e il peccatore. Il sangue del sacrificio espatorio aveva potere lustrale, catartico, in quanto detergeva ogni impurità che ostacolava la mutua relazione tra Dio e l'uomo, e ne rinforzava i vincoli.

Il sangue non era mai un'offerta fatta a Dio: in tutto il rituale levitico e in Ezechiele solo tre volte il sangue è oggetto del verbo «offrire» (*qârab*). Sottolinea l'importanza di questo testo classico, che spiega la proibizione di mangiare il sangue: «Poiché la vita (*nefeš*) della carne è nel sangue. Perciò vi ho concesso di porlo sull'altare in espiazione per le vostre vite; perché il sangue espia, in quanto è la vita (*nefeš*)» (Lv

b. Ha una finalità sostitutiva

La finalità del sacrificio è di espiare le colpe di chi lo offre. Il rito serve perché la vittima sacrificale prenda il posto del peccatore e muoia come suo sostituto.²⁵ Il sacrificio richiede che chi lo offre stenda la sue mani sulla vittima prima che sia sacrificata, in un atto simbolico di trasferimento della sua colpa sulla vittima. Nel giorno del Grande Perdono o dell'Espiazione lo stesso rituale di trasferimento viene attuato non solo con il capro che viene sacrificato ma anche con quello che viene abbandonato nel deserto.²⁶ Vedremo meglio questo punto quando parleremo più avanti della riparazione come sostituzione vicaria.

c. Ha un effetto riparatore

Il risultato del sacrificio rituale è il ristabilimento della comunione con Dio e con gli altri. L'idea biblica di espiazione è quella di porre rimedio al male. Nella Scrittura Dio non è l'oggetto al quale si dirige l'atto espiatorio ma il soggetto di tale atto. Quindi l'espiazione è non tanto il castigo per l'uomo che ha commesso il peccato, quanto piuttosto la sua salvezza. Dalle infrazioni contro l'Alleanza con Dio (anche se involontarie) nasce una colpa oggettiva (1Sam 14,2), la quale innesca un meccanismo di disgrazia, i cui effetti distruttori ricadono sull'individuo e sulla comunità. Questo legame tra il peccato e le sue conseguenze disastrose può essere

17,11); era dunque un singolare dono di Dio all'uomo, non un'offerta dell'uomo a Dio. Per una valutazione teologica di questa conclusione si veda: J. LÉCUYER, «Note sur une définition thomiste de la satisfaction», in: *Doctor Communis*, 8 (1955), 21-30; M. DE LA TAILLE, «De sacrificio vero et proprio», in: *Gregorianum* 9 (1928), 3-64.

²⁵ Evito di proposito la discussione se la morte di Gesù può essere intesa come *sostituzione* o *vicaria*. Attualmente questo è un dibattito molto acceso all'interno del mondo protestante.

²⁶ Nel giorno dello *Yom Kippur* (giorno dell'espiazione) venivano scelti due capri per espiare i peccati del popolo, ma solo uno di essi veniva sacrificato; l'altro era abbandonato nel deserto.

fermato solo da Dio. Solo lui può riparare quanto Israele ha infranto, e l'iniziativa può partire solo da lui.

Il sacrificio di riparazione è quindi un mezzo efficace che pone rimedio al male generato dal peccato. Tramite il sacrificio si cerca la remissione del peccato e la liberazione della persona dalle conseguenze di tale peccato.

L'importanza delle leggi sacrificali del libro del Levitico risiede dal fatto che i sacrifici hanno una funzione fondamentale: quella di riportare la presenza di Dio dentro al suo popolo. Quindi ogni sacrificio non è altro che la risposta a un'azione previa di Dio, ossia il fatto che Dio si è scelto un popolo e vuole relazionarsi con lui. La finalità del sacrificio di riparazione è ristabilire la comunione che si era rotta con il peccato, liberarsi dell'impurità che deriva da esso e recuperare l'amicizia con Dio. Qui emerge un dato antropologico che è di grande importanza per la spiritualità della riparazione. Chi vuole riconciliarsi con Dio, desidera *fare qualcosa* che concretizzi questo suo desiderio, un gesto gradito a Dio, cosciente e libero, pur sapendo che è Dio in ultima analisi colui che realizza la riparazione, il ristabilimento della comunione.

2.4 Conclusioni

A volte si può pensare che il Dio dell'Antico Testamento sia il Dio dei sacrifici, che vuole sangue. Di solito pesa su questa falsa immagine anche qualche frase della Scrittura male interpretata. Per esempio: «sine sanguinis effusione non fit remissio» (senza versamento di sangue non c'è espiazione), è un'espressione molto conosciuta di Eb 9,22. Anche un'opera nota come lo Strack-Billerbeck ne fa una lettura errone.²⁷ Il Dio dell'Antico Testamento

²⁷ H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1954, vol. III, 742. Si tratta di una formula rabbinica data in risposta alla domanda: Qual è, nel sacrificio, il rito costitutivo dell'espiazione? La mano sulla testa della vittima, l'uccisione, la combustione del grasso, la combustione della carcassa? La conclusione

non è il Dio dell'ira, del castigo, dell'occhio per occhio dente per dente. Occorre semplicemente distinguere nettamente la legislazione civile dalla religione. Nella legislazione civile l'antico Israele non differiva dai popoli vicini, dove la divinità era il legislatore e il giudice supremo. Non così nella religione. Gli esempi della paternità di Dio sono innumerevoli.²⁸

Il rituale dei sacrifici, soprattutto quello di riparazione, richiede ovviamente uno spirito contrito, sinceramente pentito del male commesso - altrimenti il sacrificio diventerebbe una farsa; e sarà contro questa insincerità di cuore che si scaglieranno i profeti.²⁹

è che tra i vari riti del sacrificio espiatorio, soltanto il rito del sangue opera l'espiazione sacrificale. I rabbini erano ben lungi dal negare o limitare il valore della preghiera, delle sofferenze, del ritorno (*šûb*). Ed è appunto in questo senso che si deve leggere in Eb 9,22 la frase: *sine sanguinis effusione non fit remissio*.

²⁸ Si pensi alla preghiera di Abramo (Gn 18,23-32), alla manifestazione di Elia sul monte Horeb (1Re 19,9-13); confrontare il comportamento di Giona e quello di Dio, dopo la conversione di Ninive (Giona c. 4); leggere Lv 26, Dt 28; 29,15-18; 1Re 8,20-51. Proprio sotto la possibilità della scelta tra castighi inflitti dalla natura, dagli uomini e da Dio, David esclama: «Ebbene cadiamo nelle mani del Signore, perché la sua misericordia è grande, ma che io non cada nelle mani degli uomini!» (2Sam 24,14). L'autore della terza parte di Isaia esclama: «Non rendere insensibile la tua misericordia perché tu sei nostro padre, poiché Abramo non ci riconosce e Israele non si ricorda di noi. Tu, Signore, tu sei nostro padre, da sempre ti chiami nostro redentore» (Is 63,15-16).

²⁹ I profeti sono i testimoni e gli araldi di una religiosità molto critica nei confronti dei sacrifici, al punto da additare in essi un inciampo posto deliberatamente da Dio davanti al popolo (Ez 20,25-26), da negare che nel periodo della peregrinazione nel deserto fossero mai stati offerti sacrifici (Am 5,25; Ger 7,22-23), da presentare Dio disgustato davanti a essi (sl 40,7-8; 50,7-23; Is 1,11-18, ecc.). Le invettive dei profeti attestano, fra l'altro, che l'essenza della religione era altrove, e additano chiaramente dove: «Lavatevi, purificatevi, togliete il male delle vostre azioni dalla mia vista. Cessate di fare il male, imparate a fare il bene,

Questa critica dei profeti farà sì che lungo il corso dei secoli in Israele si sviluppi un *processo di spiritualizzazione dei sacrifici*. «Offri a Dio un sacrificio di lode e sciogli all'Altissimo i tuoi voti» (Sl 49,14); «Chi offre il sacrificio di lode, questi mi onora» (Sl 49,23). Una grossa spinta a questa spiritualizzazione venne dalla *perdita del Tempio*, che portò alla decadenza del culto sacrificale.³⁰ Tuttavia non fu questa l'unica causa. In Israele andava maturando una nuova coscienza religiosa, che vedeva in Gerusalemme la capitale religiosa del mondo, dove tutti i popoli sarebbero venuti ad adorare il Signore. Questo rendeva impossibile da un lato la possibilità di continuare con il rituale dei sacrifici nel Tempio, dall'altro manifestava la convinzione che solo Dio, in ultima analisi, può offrire qualcosa alle sue creature, e che l'unica risposta possibile era lasciarsi amare da lui e lodarlo per questo amore gratuito.

ricercate la giustizia, soccorrete l'oppresso, rendete giustizia all'orfano, difendete la causa della vedova» (cf Is 1,11-20).

³⁰ Altri mezzi «redentivi» o espiatori, oltre alla giustizia sociale, erano la preghiera, la sofferenza, il ritorno a Dio; per essi non v'era alcuna preclusione che ne limitasse l'efficacia. La forma di espiazione onnicomprensiva è sempre il «ritorno» (in ebraico: *tešûtbâh*): il peccato è allontanamento e rivolta, il ritorno è cambiamento delle disposizioni interiori; la preghiera e la sofferenza tendono a questo (cf Is 1,11-20; Os 5,4-6,3; 8,10-16). Il profeta Geremia, che così profondamente sperimentò le contraddizioni dell'animo umano, esclama rivolto a Dio: «Fammi ritornare, e io ritornerò» (31,18), e: «Facci ritornare a te, e noi ritornerò» (Lam 5,21). Oltre alle solite opere di sintesi è interessante consultare l'opera specifica (a prevalente carattere filologico, ma completa) di W. L. HOLLADAY, *The Root šûb in the Old Testament, with Particular Reference to its Usages in Covenantal Context*, E. J. Brill, Leiden (The Netherlands) 1958.

3. Riparazione come sostituzione vicaria, intercessione e mediazione personale

Nella Scrittura ci imbattiamo in tre «figure» concatenate tra di loro e che culminano nella figura «Servo sofferente» di Jahweh. Queste tre «figure» introducono nella riparazione una nuova chiave di lettura: il sacrificio di riparazione non è una realtà unicamente spirituale ma anche, e soprattutto, *personale*. È l'annuncio in anticipo del sacrificio e della azione riparatrice che sarà compiuta da Gesù Cristo.

3.1 Il capro espiatorio dello Yom Kippur: la portata definitiva della riparazione

Al termine di questa breve panoramica sulla relazione tra i sacrifici dell'Antico Testamento e la riparazione è interessante sostare sul più complesso rituale dell'Antico Testamento, quello del gran giorno dell'espiazione (*o yom ha-kippurim*), che aveva luogo «nel settimo mese, il giorno decimo del mese» (Lv 16,1-34 e 23,26-32).

Al centro del rituale dell'espiazione c'è il capro espiatorio nel giorno del Grande Perdono (Lv 16).³¹ Il sacerdote deve prendere due capri e condurli davanti alla tenda del convegno. Poi getterà le sorti per determinare quale capro maschio sarà offerto a Dio e quale abbandonato ad Azazel. Il capro offerto a Dio viene immolato, e ha una funzione espiatoria in favore del santuario: «Così farà l'espiazione sul santuario per l'impurità degli Israeliti» (Lv 16,16).

³¹ «Nel cuore delle cerimonie del Giorno dell'Espiazione c'era l'offerta rituale per il peccato di due capri. Questa cerimonia, che è descritta con grande ampiezza, non è mai più nominata nell'Antico Testamento. Indiscutibilmente, non ha alcun parallelo col resto della Legge di Mosè o nel mondo pagano. E' unica, singolare e impressionante» ha scritto C. L. FEINBERG, «The Scapegoat of Leviticus Sixteen», in: *Bibliotheca Sacra* 115 (1958) 321.

Invece sul capro destinato ad Azazel «Aronne poserà le mani sul capo del capro vivo, confesserà sopra di esso tutte le iniquità degli Israeliti, tutte le loro trasgressioni, tutti i loro peccati e li riverserà sulla testa del capro; poi, per mano di un uomo incaricato di ciò, lo manderà via nel deserto. Quel capro, portandosi addosso tutte le loro iniquità in una regione solitaria, sarà lasciato andare nel deserto» (Lv 16,21-22). Il capro si carica di tutti i peccati e le impurità del popolo, e viene mandato fuori dal territorio di Dio, in quello di Azazel, dove cesserà di essere un pericolo per Israele.³² Come commenta Gordon Wenham, «il simbolismo di questa cerimonia è trasparente».³³ Dopo che il santuario è stato purificato dal sangue del primo capro, i peccati del popolo sono ora allontanati dall'accampamento. È una meravigliosa immagine della grazia. È quello che celebra il Salmo 102,11-12: «Come il cielo è alto sulla terra, | così è grande la sua misericordia su quanti lo temono; | come dista l'oriente dall'occidente, | così allontana da noi le nostre colpe».

Nel rito del capro espiatorio ci sono alcuni elementi che meritano di essere considerati. Quando i due capri sono portati davanti alla tenda del convegno, il testo dice che Aronne «getterà le sorti per vedere quale dei due debba essere del Signore e quale di Azazel» (Lv 16,8). Cosa sia o chi sia questo Azazel rimane un mistero. La maggior parte degli esegeti lo interpreta come il nome di un demone che abitava in luoghi sterili, di morte.³⁴ Il rituale è altamente

³² Qui abbiamo ancora una volta, come nel caso di *kippèr* tradotto erroneamente con «espiazione», un altro errore di traduzione che ha veicolato interpretazioni devianti. La nostra espressione *capro espiatorio* per designare il capro condotto nel deserto «per Azazel»: è una errata versione del latino *caper emissarius*: questo capro, infatti, non espiava nulla, aveva soltanto valore dimostrativo.

³³ G. J. WENHAM, *The Book of Leviticus*, Hodder & Stoughton, London 1979, 233. Baruch Levine parla di «rito di estromissione» (B.A. LEVINE, *Leviticus*, (Torah Commentary), The Jewish Publication Society, New York 1989, 99).

³⁴ In ebraico «azazel» può essere sia nome concreto di un principio malefico che personifica la totale distruzione (come «abaddon» in Ap 9,11), sia nome astratto che vuol dire completa rimozione, sparizione.

evocativo; il peccato è rimosso dall'accampamento ed è rimandato alla sua origine. Esso non appartiene al popolo che ha fatto alleanza con Dio ma ai demoni e agli spiriti malvagi del deserto. Rimandando indietro i peccati ad Azazel, Dio si confronta col male e lo deride. È come se dicesse: «Eccoti qui tutti i peccati che hai macchinato. Puoi tenerteli. Essi non hanno più potere su di noi».³⁵

La finalità di espiazione presente nel giorno del Grande Perdono è rimarchevole. Il duplice sacrificio dei capri risponde alla completa soluzione del problema del peccato di Israele, sia che il peccato provenga dall'aver rotto la purità culturale e reso impuro il luogo santo di Dio, sia che il peccato sia personale o sociale, originato dalla trasgressione alle norme dell'alleanza.

Anche la locazione geografica del giorno del Grande Perdono era estremamente significativa in confronto a tutti gli altri sacrifici. Ed è un ulteriore elemento che sottolinea come il perdono ottenuto il giorno dell'espiazione fosse definitivo. Il luogo dei sacrifici era generalmente davanti alla tenda del convegno. Nel giorno dello *Yom Kippur* invece il sacerdote entra nella *sancta sanctorum* dove c'era l'arca dell'alleanza con le tavole della Legge, unico giorno dell'anno in cui al sommo sacerdote era permesso penetrare al di là del velo che nascondeva il luogo santissimo (cf Sir 50,5; Eb 9,7). E il rito non è completo fino a quando il capro espiatorio non viene portato fuori nel deserto. La mappa dell'accampamento di Israele può essere rappresentata come cinque cerchi concentrici. L'area 1 è il *sancta*

Per una panoramica su «azazel» che fa il punto sui recenti studi si veda: R. HELM, «Azazel in Early Jewish Tradition», in: *Andrews University Seminary Studies*, 32.3 (Autumn 1994) 217-26.

³⁵ G. W. DEMAREST, *Leviticus*, (Communicator's Commentary), Word, Waco (Texas) 1990, 179. Esiste anche un *midrash* che racconta come per assicurarsi che il capro espiatorio non tornasse all'accampamento, una volta raggiunta la destinazione, l'incaricato legava una pietra al collo del capro e poi lo lanciava da un precipizio. Non c'era modo che esso ritornasse. I peccati erano stati definitivamente allontanati e irrevocabilmente perdonati. Cf. L. MORRIS, *The Atonement: Its Meaning and Significance*, Inter Varsity Press, Downers Grove 1983, 78.

sanctorum; l'area 2 è la tenda del convegno, l'area 3 è il cortile che racchiudeva la tenda del convegno, l'area 4 è l'accampamento di Israele, l'area 5 è «fuori dall'accampamento», il deserto, il luogo degli spiriti del male. Solo il rituale compiuto nel Giorno dell'Espiazione, tra tutti i sacrifici, copre la completa geografia della santità di Israele, dal luogo più sacro a quello più immondo.

3.1.1 Alcune precisazioni sul concetto del «capro espiatorio»

Si è cercato di identificare questo rito del capro espiatorio come una sacralizzazione degli impulsi violenti dei gruppi umani, per poi utilizzare questo meccanismo di interpretazione come chiave di lettura di quanto accaduto a Gesù di Nazareth. In particolare, il noto critico letterario e antropologo francese Renè Girard nel 1972 lanciava la tesi secondo cui «la violenza è il cuore e l'anima segreta del sacro».³⁶ Negli studi successivi, Girard andò oltre l'analisi del meccanismo della violenza, per additare anche come uscire da esso. Egli indica nel mistero pasquale di Cristo la rottura totale e definitiva di tale connubio tra violenza e sacro.³⁷ Nello studiare il rapporto tra il sacro e la violenza, egli ci ha offerto una lettura dei vangeli come storia che rivela la verità nascosta del *capro espiatorio e della sua immolazione*.

Secondo Girard, all'origine e al centro di ogni religione c'è il sacrificio, il rito del capro espiatorio che comporta sempre distruzione e morte. Questo meccanismo del capro espiatorio, secondo Girard, sacralizza la violenza. Da sempre, individui e collettività scaricano su un capro espiatorio le proprie negatività nel

³⁶ Cfr. R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Grasset, Parigi 1972.

³⁷ Il «meccanismo del capro espiatorio [...] risolve l'enigma fondamentale di ogni mitologia: l'ordine assente o compromesso del capro espiatorio si ristabilisce o si stabilisce grazie a colui che lo ha inizialmente turbato [...] ma questa stessa vittima riporta l'ordine, lo simboleggia e addirittura lo incarna. [...] Se questa vittima può elargire anche dopo la sua morte i doni a coloro che l'hanno uccisa, è perché essa è risuscitata, oppure perché non era veramente morta» (R. GIRARD, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1999², 74.77).

tentativo di liberarsene, dando vita in tal modo a un processo ricorrente dove a delitto segue delitto, a vendetta segue vendetta, in una faida senza fine. Secondo Girard tutti hanno un nemico contro cui combattere e del quale chiedere la morte sacrificale, apportatrice dei beni sperati. Non sono forse gli altri (appartenenti a ideologie, culture, partiti, razze, alla malavita, al mondo della droga o delle più disparate perversioni...) all'origine dei nostri guai?³⁸ Se io mi libero di un nemico che è la causa del mio male e della mia infelicità, questi a sua volta ha amici che si vendicheranno su di me, in una faida infinita. Nella ritualità religiosa si scarica la vendetta su un animale, con la certezza che l'animale non sarà vendicato a sua volta, come accade invece tra gli uomini. Nella giustizia penale invece, tale compito viene lasciato a un'autorità superiore, un tribunale, perché se fosse lasciata al singolo si verificherebbero facilmente degli eccessi. In ambedue i casi, sostiene Girard, si verifica un appello alla trascendenza, poiché «solo una trascendenza qualunque facendo credere a una differenza fra il sacrificio e la vendetta, o fra il sistema giudiziario e la vendetta, può ingannare durevolmente la violenza».³⁹

Nel cristianesimo, afferma Girard, il meccanismo del capro espiatorio, ossia il «meccanismo vittimario» viene smascherato e spezzato da Cristo, perché egli ha fatto di se stesso il «capro espiatorio» dell'umanità, la vittima innocente di tutta la violenza.⁴⁰

³⁸ Girard indica anche la matrice da cui prende avvio il meccanismo della violenza: il mimetismo, cioè quella connaturata inclinazione umana a considerare desiderabile le cose che desiderano gli altri e, quindi, a ripetere le cose che vedono fare gli altri. La psicologia del «branco» è quella che porta alla scelta del «capro espiatorio» per trovare, nella lotta contro un nemico comune - in genere, l'elemento più debole, il diverso -, una propria artificiale e momentanea coesione.

³⁹ R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1992, 43. La stessa pratica del giudizio nei tribunali, della sentenza e della esecuzione della pena è sempre rivestita di forme rituali.

⁴⁰ «Il teorico del capro espiatorio [ossia Girard] ha suscitato, in campo cristiano, e in particolare in campo cattolico, reazioni non sempre favorevoli: in un importante intervento, per esempio, il gesuita americano Robert North, biblista, ha criticato certe sue letture della

Certo la tesi di Girard è affascinante, ma mai nel Nuovo Testamento Cristo viene accostato al «capro espiatorio», quanto piuttosto al Servo di Jahweh. Se ci si fermasse alla figura del capro espiatorio forse avrebbe ragione Girard: Gesù sarebbe solamente il ricettacolo su cui si scaricano le pulsioni violente di un gruppo umano.⁴¹ Invece il Nuovo Testamento ignora completamente questa prefigurazione per mostrarci il Servo che assume un comportamento attraverso il quale il peccato è annullato e, ancor di più, trasformato dalla forza dell'amore. Cristo ci insegna che il male si redime non trasferendone su terzi il peso mortale (processo di rimozione), ma facendosene carico per neutralizzarlo in un supremo gesto d'amore. Gesù non è venuto con sangue altrui, ma con il proprio. Non ha messo i propri peccati sulle spalle degli altri - uomini o animali -; ha messo i peccati degli altri sulle proprie spalle: «Egli portò i nostri peccati nel suo corpo sul legno della croce» (1 Pt 2, 24). Con una formula lapidaria: *si redime solo ciò che si assume*.⁴²

Il processo che porta alla nascita della religione è rovesciato, rispetto alla spiegazione che ne aveva dato Freud. In Cristo, è Dio

Bibbia ebraica e ne ha rifiutato il metodo che considerava di tendenza gnosticheggiante» (C. GROTANELLI, *Il sacrificio*, Laterza, Bari 1999, 61).

⁴¹ Si veda quanto scrive in proposito O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, «JesuCristo redentor del hombre. Esbozo de una soteriología crítica», in: *Semanas de Estudios Trinitarios: XVIII, Cristo Redentor del hombre*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1986, 85-166 (soprattutto pp. 116-117). Giustamente Severino Dianich si chiede: «La storia umana ha scritto innumerevoli pagine, grondanti di gloria, sui tanti eroi che hanno subito ingiustamente la morte per i loro ideali. Così ogni epopea ha trasformato quelle che furono turpi vicende di violenza e di morte in motivi di esaltazione collettiva e di memoria gloriosa. Ma davvero anche la storia di Gesù deve servire a prolungare questa sorta di sublimazione della ferocia umana, con la quale uomini e popoli esorcizzano la loro cattiva coscienza e l'umanità si autorizza ad uccidere i suoi figli migliori per farne poi i suoi eroi?» (S. DIANICH, *Il Messia sconfitto*, op. cit., 17).

⁴² Cf *Ad Gentes*, n.3 (con i riferimenti patristici in nota).

che si fa vittima, non la vittima (in Freud, il padre primordiale) che, una volta sacrificata, viene successivamente elevata a dignità divina (il Padre dei cieli). Non è più l'uomo che offre sacrifici a Dio, ma Dio che si «sacrifica» per l'uomo, consegnando alla morte per lui il suo Figlio unigenito (cf. Gv 3,16). Il sacrificio non serve più a «placare» la divinità, ma piuttosto a placare l'uomo e farlo desistere dalla sua ostilità nei confronti di Dio e del prossimo.

Il sacrificio di Cristo proclama che la violenza è perdente. In quasi tutti i miti antichi la vittima è lo sconfitto e il carnefice il vincitore.⁴³ Gesù ha cambiato segno alla vittoria. Ha inaugurato un nuovo genere di vittoria che non consiste nel fare vittime, ma nel farsi vittima. «Victor quia victima», vincitore perché vittima, così Agostino definisce il Gesù della croce.⁴⁴

3.2 Il Servo di Jahweh (Isaia 52,13-53,12)

La sintesi teologica più profonda del senso e della finalità del sacrificio di espiazione e di riparazione nell'Antico Testamento la troviamo nel libro del profeta Isaia, nella persona del Servo sofferente. Possiamo dire che nella figura del Servo, affondano le radici bibliche più antiche della spiritualità della riparazione. È un testo fondamentale per capire due dimensioni fondamentali tanto della salvezza in generale quanto della riparazione: la dimensione della solidarietà e la dimensione vicaria.

Queste due dimensioni erano presenti, sia pure in maniera imperfetta, in Gen 18 (Abramo che intercede per Sodoma) e in Lv 16 (il capro espiatorio). In Abramo si faceva leva su un piccolo gruppo di giusti che assumevano una funzione vicaria per salvare una città di peccatori. In un certo modo erano solidali con loro, erano gente di Sodoma e Gomorra, e come tali li rappresentavano vicariamente davanti a Dio. In Lv 16 col rito del capro espiatorio siamo di fronte a un tipo di sostituzione vicaria esclusiva: il capro si sostituisce al

⁴³ Cf. R. GIRARD, *Il sacrificio*, Adelphi, Milano 2004, pp. 73 s.

⁴⁴ S. AGOSTINO, *Confessioni*, 10,43.

popolo, diventandone l'unico rappresentante, e liberandolo dal male. Tuttavia, in ambedue i casi manca *l'elemento fondamentale dell'assunzione volontaria del male altrui per amore*.

Tutte queste componenti si riuniscono e giungono a compimento in un'altra figura: quella del Servo sofferente.

La dottrina sacrificale dell'Antico Testamento raggiunge il culmine nella figura del Servo del Signore, presentata in Is 52,13-53,12. [...] La sua morte redentrice è presentata come un sacrificio di espiazione ('*ăšam*: Is 53,10). [...] Eccezionale è l'idea di un sacrificio che trascende quello delle vittime animali e dei vegetali; al posto di un essere irrazionale senza macchia fisica viene offerto a Dio e consegnato alla morte il Servo obbediente che non ha macchia morale.⁴⁵

Chi è questo Servo? Alcuni lo identificano con il popolo di Israele, altri con differenti personaggi, altri ancora in una combinazione di Israele e persone.⁴⁶ La figura del Servo è molto fluida, a volte descritta con un plurale collettivo e a volte col singolare. Il mistero di questa figura e l'impossibilità di collegarlo ad altre fonti fanno di lui un *novum* dell'Antico Testamento. Come conclude C. R. North: «Dopo che abbiamo fatto del nostro meglio con le interpretazioni storiche, ci sfugge ancora quel qualcosa in più, quel qualcosa in più sia di ognuna di queste interpretazioni prese singolarmente, sia di un gruppo di esse, sia quel qualcosa in più di tutte queste interpretazioni messe insieme. Quel qualcosa in più è ovviamente un individuo singolare che non è ancora entrato in scena».⁴⁷

⁴⁵ S. VIRGULIN, «I sacrifici nell'AT», in: *Parola Spirito e Vita*, n. 1 (1983) 7, 34-35.

⁴⁶ Per una panoramica autorevole, anche se datata, si veda: C. R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah: An Historical and Critical Study*, Oxford University Press, London 1956. Per una più aggiornata: ID., «The Identity of the Suffering Servant in the Fourth Servant Song (Isaiah 52:13-53:12)», in: *Glossolalia* 2.2 (June 2010) 90-105.

⁴⁷ C. R. NORTH, *The Suffering Servant*, op. cit., 214.

Che ruolo ha questo servo che lo rende così cruciale nella storia della salvezza sia per Israele che per la Chiesa? Il testo di Isaia dà una risposta, in linea generale, trasparente e chiara. Il testo è composto da cinque parti. Sono tre cerchi concentrici, racchiusi dentro a una introduzione (52,13-15) e una conclusione (53,10-12). Il cerchio più esterno parla della vita del Servo sofferente (53,1-3) e della sua morte (53,7-9). Il cerchio centrale, il cuore del canto, parla dello scopo della sua missione e del significato del suo sacrificio (53,4-6). Il canto è strutturato in maniera da attrarre la nostra attenzione verso il suo centro.

A. *L'ENIGMA DEL SERVO*

All'inizio del cantico sono introdotti i temi che saranno poi ripresi alla fine. È una biografia che comincia dall'ultima pagina per portarci poi a quelle d'inizio. Viene presentato uno la cui vita è un enigma.

i) La sua grande dignità (52,13)

Il Servo viene presentato come uno che ha un grande futuro: «Ecco, il mio servo avrà successo, sarà onorato, esaltato e molto innalzato». Alec Moyter vede in questa significativa espressione sull'identità del Servo la risurrezione, l'ascensione e l'intronizzazione di Gesù.⁴⁸

ii) Il suo aspetto che disturba (52,14)

La dignità che il Servo godrà in futuro è in netto contrasto con il suo aspetto attuale: «Come molti si stupirono di lui, tanto era sfigurato per essere d'uomo il suo aspetto e diversa la sua forma da quella dei figli dell'uomo». Questo stridente contrasto tra il primo e il

⁴⁸ J. A. MOTYER, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary*, Inter Varsity Press, Downers Grove, Ill. 1993, 424; ID., *Isaiah*, (Tyndale Old Testament Commentaries), Inter Varsity Press, Nottingham 1999, 332.

secondo versetto porta il lettore a chiedersi a che cosa si sia sottomesso il Servo per avere un cambio così radicale di sorte.⁴⁹

iii) Il suo sorprendente effetto (52,15)

«Così si meraviglieranno di lui molte genti; i re davanti a lui si chiuderanno la bocca, poiché vedranno un fatto mai ad essi raccontato e comprenderanno ciò che mai avevano udito».⁵⁰ La nostra sorpresa davanti al Servo è condivisa da altri. Nazioni e re sono ridotti al silenzio quando riflettono sull'enigma del Servo. Come può essere che questa persona ridotta al nulla e trattata con un rancore indescrivibile sia innalzata a un potere e a un'autorità che sorpassa di gran lunga la loro? Tutta la sapienza umana è impotente davanti all'enigma del Servo. Solo Dio può rivelarlo.

B. IL RIFIUTO DEL SERVO (53,1-3)

Dopo l'introduzione, che ci aveva proiettato nel futuro, siamo riportati nel passato, a considerare il rifiuto di cui è stato fatto oggetto.

⁴⁹ Si veda la dettagliata analisi di questa pericope in: J. W. ADAMS, *The Performative Nature and Function of Isaiah 40-55*, T&T Clark International, New York 2006, 173ss; su questo versetto si vedano specialmente le pp. 175-176 e 198-199.

⁵⁰ E' un versetto che contiene delle parole di difficile interpretazione, soprattutto il termine ebraico *nāzâ*, che generalmente è tradotto con «aspergere» ma che nei LXX è tradotto con «meravigliare, sorprendere». Aspergere richiama il vocabolario dei sacrifici rituali e la purificazione. Tuttavia la maggior parte degli esegeti propende per l'interpretazione dei LXX. Per le due opposte interpretazioni si vedano: R. N. WHYBRAY, *Isaiah 40-66*, (New Century Bible Commentary), Marshall, Morgan & Scott, London 1981, 170 e J. A. MOTYER, *The Prophecy of Isaiah*, op. cit., 425-426. Comunque si interpreti *nāzâ* rimane il fatto che la vita del Servo rimane un enigma alla comprensione umana.

i) *La rivelazione divina (53,1)*

«Chi avrebbe creduto alla nostra rivelazione? A chi sarebbe stato manifestato il braccio del Signore?» Quello che sta succedendo al Servo è oltre l'umana comprensione perché è il braccio del Signore che si sta manifestando in lui. E' la forza e il potere di Dio che sta lavorando nel Servo. Ma vedendo la situazione del Servo, chi lo potrebbe mai dire? Il lavoro di Dio non può essere misurato dai normali criteri umani, Dio usa un linguaggio diverso. Non si arriverà mai a capire il Servo se non attraverso la Parola.⁵¹

ii) *Le elucubrazioni umane (53,2)*

«È cresciuto come un virgulto davanti a lui e come una radice in terra arida. Non ha apparenza né bellezza per attirare i nostri sguardi, non splendore per provare in lui diletto». La gente guarda al Servo e non vede l'opera di Dio ma una vita sprecata, buttata via. Le sue condizioni pietose sembrano dare ragione a chi lo disprezza. Isaia le elenca: non ha assolutamente un inizio promettente. *Virgulto* è segno di debolezza, la *radice in terra arida* significa che gli mancano le condizioni per andare avanti. A questo inizio disastroso si accompagna un'impressione globale (*apparenza*) insignificante. Il Servo non ha passato il test della *bellezza*, né quello di una personalità significativa (*splendore*). Agli occhi umani è un fallimento completo.⁵²

iii) *Il rifiuto totale (53,3)*

«Disprezzato e reietto dagli uomini, uomo dei dolori che ben conosce il patire, come uno davanti al quale ci si copre la faccia, era disprezzato e non ne avevamo alcuna stima». Non è una persona inutile per il semplice fatto che gli altri non gli riconoscono un valore. C'è di più. Lo hanno rigettato deliberatamente e sono la causa delle sue sofferenze perché lo hanno consciamente ripudiato. La sua

⁵¹ «Niente, se non la rivelazione divina può farci conoscere il Servo e attirarci a lui» (J. A. MOTYER, *The Prophecy of Isaiah*, op. cit., 429).

⁵² Cf J. A. MOTYER, *The Prophecy of Isaiah*, op. cit., 433.

vita è stata riconosciuta come assolutamente insignificante al bilancio dell'umanità.⁵³

C. LA MISSIONE DEL SERVO (53,4-7)

Che cosa ha portato a questa situazione? C'è un significato più profondo dietro a questa sofferenza del Servo e al suo rigetto? Nei vv 4-7 abbiamo la spiegazione. La sua sofferenza e morte hanno un significato. Sono eventi nei quali il Servo, Dio e noi abbiamo un ruolo; ed è attuando questo ruolo che diventa chiaro il senso di quanto è accaduto al Servo.

i) La visione umana (53,4b)

«Noi lo giudicavamo castigato, percosso da Dio e umiliato». Quando cercano di capire il senso di questa vita buttata via del Servo, arrivano alla conclusione che Dio lo ha punito. La sua sofferenza è attivamente causata da Dio. Dal momento che per molti in Israele c'era un legame stretto fra sofferenza e peccato, questo Servo deve aver fatto qualcosa di sbagliato per meritare questo obbrobrio. È il fraintendimento totale della missione del Servo.

ii) Il progetto di Dio (53,4a.5)

«Eppure egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori... Egli è stato trafitto per i nostri delitti, schiacciato per

⁵³ Lo psicologo Abraham Maslow ha indicato che l'essere umano ha una gerarchia di bisogni. Una volta soddisfatti i bisogni fisici di aria, cibo e acqua, la persona cerca di soddisfare quattro livelli di bisogni psicologici: sicurezza; amore e appartenenza; stima e bisogno di dignità; e infine autorealizzazione (A. H. MASLOW, *Motivation and Personality*, Harper and Row, New York 1987 [1954], 15-31). Usando i parametri di Maslow, tutti i bisogni essenziali della vita sono stati sottratti all'*uomo dei dolori*. E' tutto tranne che al sicuro; è una persona isolata a cui viene rifiutato amore; non riceve alcuna stima dagli altri; cammina nella strada dell'auto-annientamento invece che in quella dell'autorealizzazione. Il senso della sua vita è decisamente questionabile, e percorre un cammino che lo espone alla vulnerabilità e alla sofferenza.

le nostre iniquità. Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui; per le sue piaghe noi siamo stati guariti». Il linguaggio usato in questo versetto è quello del rituale dei sacrifici.⁵⁴ Qui c'è la vittima espiatoria che è stata caricata con tutti i peccati del suo popolo. L'espiazione viene fatta mediante un sacrificio di sostituzione o di identificazione. Come nota Claus Westermann: «La novità rivoluzionaria per l'autore [di questo testo di Isaia] era il fatto che in questo caso la sofferenza che ha dato il potere di sostituirsi e di espiare risiede in una persona molto ordinaria, debole e di nessun conto».⁵⁵ Va notato come l'enfasi del testo si riversa su due concetti: in ciò che il Servo ha realizzato in relazione al peccato e in ciò che ha compiuto convertendo la mente di chi lo guardava.⁵⁶ L'osservatore si è accorto che il suo giudizio a riguardo del Servo era completamente sbagliato. Confessa il suo errore e cambia totalmente l'idea a suo riguardo (53,13-53,3).⁵⁷ La giustizia e l'innocenza del Servo rendono possibile la sua intercessione per il peccato degli altri (Is 53,9.11).

iii) Il ruolo del Servo (53,4-5)

Il ruolo del Servo è di soffrire come un sostituto e quindi caricare su di sé il male altrui. Il peccato è un compito così importante da richiedergli tutto. È *trafitto... schiacciato*: non gli rimane niente della sua vita. È stato ferito e lasciato con le piaghe aperte, e nessuno si

⁵⁴ La parola *trafitto* è usata sessanta volte in Lv 13-14 per descrivere la persona «colpita» dalla lebbra (cf J. A. MOTYER, *The Prophecy of Isaiah*, op. cit., 430). L'uso di questo termine suggerisce che qui si parla della sofferenza in tutte le sue dimensioni: non solo la disobbedienza a Dio, ma anche quella fisica, morale e spirituale.

⁵⁵ C. WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, (Old Testament Library), John Knox Press, Westminster (Philadelphia) 1969 e 1977, 263.

⁵⁶ P. S. FIDDES, *Past Event and Present Salvation. The Christian Idea of Atonement*, Darton Longman and Todd, London 1989, 80.

⁵⁷ Con questo però non si vuole affermare che la finalità di Dio era convertire i peccatori attraverso quanto succede al Servo. Altrimenti si potrebbe accusare Dio di un'ingiustizia più grande di quella che vuole estirpare - punire un sostituto al posto dei veri colpevoli.

cura di lui. Non c'è nulla che attrae nella missione di cui si è fatto carico. Eppure è un compito che ha scelto liberamente e senza lamentarsi (v. 7). Commenta Paul Hanson: «Non si è sottomesso al dolore con una sorta di patetica rassegnazione bensì con la scelta coraggiosa di collaborare con Dio».⁵⁸

iv) Il nostro ruolo (53,6)

«Noi tutti eravamo sperduti come un gregge, ognuno di noi seguiva la sua strada; il Signore fece ricadere su di lui l'iniquità di noi tutti». Non è possibile lasciare quel *noi tutti* abbandonato dentro un'epoca storica; è inclusivo di ogni persona e di ogni epoca. Qual è stato il nostro ruolo nell'intenso dramma di sofferenza del Servo? Averlo caricato della nostra iniquità. La scelta del Servo, che per lui significava la morte, ci ha abilitati a ricevere la vita e a essere liberati dal peccato. In lui la nostra colpa incontra il perdono, la nostra separazione da Dio la guarigione.

D. LA MORTE DEL SERVO (534,7-9)

I vv. 7-9 si concentrano sulla morte del servo, sviluppandone la finalità e il significato.

i) La sua volontaria accettazione (53,7)

«Maltrattato, si lasciò umiliare e non aprì la sua bocca; era come agnello condotto al macello, come pecora muta di fronte ai suoi tosatori, e non aprì la sua bocca». Lo scrittore contempla meravigliato il fatto che la vittima non protesti mentre si incammina verso la morte. Rimarca per due volte che, sebbene ingiustamente accusato, *non aprì la sua bocca*. Questo, come sottolinea George Adam Smith, è qualcosa di assolutamente nuovo. «Nell'Antico Testamento colui che soffre fa sempre due cose: o confessa a Dio il suo peccato oppure, quando non si sente colpevole, sfida Dio al dibattito. Questo fa sì che ci chiediamo: "Perché questo Servo è l'unico e assoluto caso di silenzio di fronte alla

⁵⁸ P. D. HANSON, *Isaiah 40-66*, (A Bible Commentary for Teaching and Preaching), John Knox, Louisville, Ky. 1995, 159.

sofferenza?"». ⁵⁹ Perché è stata una scelta cosciente del Servo, che ha deciso di vivere in quel modo tale vicenda. La natura volontaria della sua morte lo distingue da tutti i sacrifici finora praticati da Israele. La vittima non aveva possibilità di scelta. Ma qui c'è una persona in pieno possesso delle sue facoltà, che conosce anche l'esito finale della sua vicenda, ma che si consegna agli altri. Questa è una discriminante fondamentale dagli antichi sacrifici di Israele. Risanare un peccato implica una volontà, ma gli animali non potevano farlo - quindi non potevano sostituire. Erano un sostituto che non aveva la coscienza di essere un sostituto, senza volontà e libertà. Solo una persona può rappresentare altre persone. Il Servo ha deliberatamente scelto di essere questo sostituto. ⁶⁰

ii) *La sua morte violenta (53,8)*

«Con oppressione e ingiusta sentenza fu tolto di mezzo; chi si affligge per la sua sorte? Sì, fu eliminato dalla terra dei viventi, per l'iniquità del mio popolo fu percosso a morte». L'esecuzione del Servo è frutto di *oppressione* e di una *ingiusta sentenza*. Furono violati non solo i diritti civili ma anche le leggi del Signore, che aveva comandato che tutti potessero trovare giustizia nei tribunali. ⁶¹ I verbi *eliminato* e *percosso a morte* indicano una morte violenta.

iii) *La sua sepoltura ambivalente (53,9)*

«Gli si diede sepoltura con gli empi, con il ricco fu il suo tumulo, sebbene non avesse commesso violenza né vi fosse inganno nella sua

⁵⁹ Citato in: J. GOLDINGAY, *God's prophet, God's servant: A study in Jeremiah and Isaiah 40-55*, Paternoster Press, Exeter 1984, 145-146.

⁶⁰ L'immagine dell'agnello condotto al macello porta a interpretare la passione del Servo come il sacrificio che Dio accetta per salvare tutti attraverso il sacrificio di uno. Questa interpretazione si appoggia sulla parola chiave del v. 10 *'ăšam*, che abbiamo già incontrato parlando dei sacrifici di riparazione.

⁶¹ Questo versetto presenta una difficoltà di interpretazione. La frase «chi si affligge per la sua sorte» può essere tradotta anche: «Chi può parlare della sua discendenza» o anche: «E chi protesta contro la sua generazione».

bocca». In Israele generalmente le persone erano seppellite nella tomba di famiglia, per essere riuniti ai propri antenati. Ma questo viene negato al Servo, che è sepolto con i comuni criminali, *con gli empi*. Rifiutato anche dopo morto. Ma avviene qualcosa di imprevisto, perché sebbene il cantico dica che gli è stata assegnata una sepoltura da indegno, immediatamente aggiunge: *con il ricco fu il suo tumulo*. Come spiegare questa contraddizione? Sono state proposte tante interpretazioni e traduzioni. Al di là delle ambiguità di questo versetto, esso sembra suggerire che nonostante degli uomini ingiusti abbiano messo a morte il Servo e sebbene la sua morte come un comune criminale avrebbe dovuto avere come risultato la sepoltura con loro, qualcosa ha stravolto questo scenario. In qualche modo il Servo è stato sepolto in un posto inaspettato. È il primo spiraglio di luce.

E. LA LIBERAZIONE DEL SERVO (53,10-12)

La scintilla che è brillata nel v. precedente adesso si trasforma in luce piena. Adesso conosciamo il piano di Dio sul suo Servo, il risultato di questo piano e il senso di tutto quanto è accaduto.

i) Il Servo realizza la volontà di Dio (53,10-11)

«Ma al Signore è piaciuto prostrarlo con dolori. Quando offrirà se stesso in espiazione, vedrà una discendenza, vivrà a lungo, si compirà per mezzo suo la volontà del Signore. Dopo il suo intimo tormento vedrà la luce e si sazierà della sua conoscenza; il giusto mio servo giustificherà molti, egli si addosserà la loro iniquità». Dietro a tutto ciò che ha vissuto il Servo c'era un progetto di Dio, che ha usato persino la cattiveria degli uomini. E il Servo ha cooperato pienamente a questo progetto, consegnando volontariamente la sua vita nelle mani di chi lo stava distruggendo, per poterli salvare. Qui c'è un chiaro accenno al Giorno dell'Espiazione, e il sacrificio del Servo viene letto in quella luce. Qui non siamo di fronte a un Dio sadico che sfrutta la sofferenza umana, ma davanti a Dio che finalmente ha incontrato un intercessore, finalmente ha incontrato un giusto, attraverso il quale potrà riscattare con la riparazione la situazione di male, uno fedele dove gli altri sono infedeli - e

ristabilire le relazioni che erano state infrante. Dio si rallegra allora del frutto dell'oblazione del Servo, con un annuncio di risurrezione: *vedrà una discendenza, vivrà a lungo*.

Il Servo è inoltre vendicato da Dio. Lui che fu *eliminato dalla terra dei viventi* (8) adesso *vedrà una discendenza* (10). Lui che fu *percosso a morte* (8) ora *vivrà a lungo*. Lui che è stato *disprezzato e reietto* (3) diventa il centro di una grande gloria (11-12), e colui che è stato una vittima indifesa (7) diventa un trionfante vincitore (12). È questo rovesciamento completo della situazione che causa la *meraviglia di molte genti*, cioè di tutti, e ammutolisce i re, i potenti di questa terra (52,15). Nessuno di loro aveva calcolato che sarebbe finita così.

ii) Il Servo va incontro ai bisogni del popolo (53, 11b)

«Dopo il suo intimo tormento vedrà la luce e si sazierà della sua conoscenza; il giusto mio servo giustificherà molti, egli si addosserà la loro iniquità». Tutto ciò di cui il popolo ha bisogno (essere giustificati e liberarsi delle iniquità) lo trova nel Servo. Egli rimuove la loro colpa offrendo un sacrificio di espiazione mai compiuto prima. Ciò che essi non possono fare da loro stessi - ossia il perfetto sacrificio - il Servo lo è. Egli si identifica con le loro sofferenze. Ma, molto di più, egli si carica dei loro peccati. È una sofferenza non solo fisica ma un *intimo tormento*.⁶² Qui siamo di fronte a una delle

⁶² La sintesi sul Servo di Alec Motyer è degna di essere citata completamente, anche se riflette una visione teologica abbastanza conservativa: «Isaia 52,11 è una delle più complete affermazioni che conosciamo sulla teologia dell'espiazione. (i) Il Servo conosce le necessità da soddisfare e cosa deve essere fatto. (ii) Essendo "il giusto mio servo" egli è da un lato pienamente accettabile al Dio che i nostri peccati hanno offeso e dall'altro il Servo è stato incaricato da Dio di questo compito. (iii) Essendo giusto, egli è libero da ogni contagio di peccato. (iv) Il Servo si identifica personalmente con i nostri peccati e con la soddisfazione. (v) Il pronome enfatico "egli" sottolinea la sua volontà in questo ruolo. (vi) Egli compie in pienezza il suo compito. Negativamente, nel caricarsi le nostre iniquità; positivamente nel darci la giustificazione» (J. A. MOTYER, *The Prophecy of Isaiah*, op. cit., 442).

caratteristiche più originali del Servo. La sua *intercessione per il peccato degli altri* proviene dalla sua libera decisione, dal momento che il ruolo vicario non si presenta come desiderabile. La sua sofferenza non è la conseguenza delle sue azioni, quanto dei peccati altrui (5a). E il segreto risiede nella stretta unione di volontà che esiste tra il Servo e Dio.

Il Servo di Jahvè accetta la sofferenza e il dolore inflitto non tanto perché è sicuro della fedeltà di Jahweh oltre la morte e della ricompensa promessa, quanto piuttosto perché egli riconosce il significato della sua sofferenza, in quanto espiazione vicaria per la colpa del suo popolo. Il Servo offre la sua vita come sacrificio di riparazione e con l'offerta spontanea di se stesso ristabilisce la pace con Dio.

iii) Il Servo conquista il nemico (53,12)

«Perciò io gli darò in premio le moltitudini, dei potenti egli farà bottino, perché ha consegnato se stesso alla morte ed è stato annoverato fra gli empi, mentre egli portava il peccato di molti e intercedeva per i peccatori». Il cantico termina con la totale supremazia del Servo, presentandolo come un generale che torna vittorioso dalla battaglia. Il testo presenta delle difficoltà, ma il senso sembra essere quello dell'eroe che torna vincitore e mostra il bottino. Il premio per la vittoria sono coloro che ha redento, le *moltitudini*, il *bottino*, la ricchezza del nemico (il potere sulla morte) adesso passa al Servo. Inoltre, questo atto vicario di espiazione si realizza una volta per sempre. Chi sarà innalzato e esaltato è l'unico Servo di Jahweh, non una serie di servi. Il popolo oppresso è stato definitivamente liberato.

3.3 Conclusione

Con la misteriosa figura del Servo l'idea dell'espiazione non solamente si spiritualizza, ma smette di essere un rituale e si personalizza. Il tratto più caratteristico del suo ruolo di mediatore è la sua libera accettazione della morte in sacrificio di espiazione e, inoltre, il fatto che questo gesto lo realizza in «sostituzione dei

peccatori». Si tratta di una «sostituzione vicaria escludente», in quanto libera gli altri dalle conseguenze del peccato in un atto di rappresentanza solidale.⁶³

La prima grande differenza che si nota in riferimento ai testi del Levitico, è che in Isaia si parla del Servo: non siamo quindi in presenza di un contesto sacrificale-rituale ma di un contesto esistenziale-morale: qui c'è una persona che, liberamente offre la sua vita per gli altri mentre si sviluppano le vicende della vita quotidiana.

La mediazione tra il Servo e il popolo è una missione ricevuta, una vocazione (e non un'iniziativa personale come nei sacrifici del Levitico), che ha come obiettivo un'offerta di salvezza di Dio al suo popolo (Is 49,6). Il Servo del Signore è stato oggetto di una previa elezione e di un dono del suo Spirito (Is 42,1-4) che lo ha fatto entrare in un mistero di profonda solidarietà vicaria con i suoi fratelli, con il suo popolo. Il testo di Isaia stabilisce una chiara relazione tra la missione del Servo, la sua accettazione libera della volontà di Dio e l'enorme densità di sofferenza che si abbatte su di lui (Is 53,3). Questa sofferenza non è causata dalle colpe del Servo ma dalla volontà di Dio che gli permette di assumere su se stesso e di soffrire, vicariamente, i peccati del popolo e le loro conseguenze, lasciando che Dio agisca in lui. I peccati sono come trasmessi, scaricati sul Servo, che li riceve volontariamente e attraverso questa assunzione del male altrui viene donato il perdono a tutto il popolo. In questa luce, la sofferenza che il Servo patisce è frutto da un lato di una profonda comunione con i suoi fratelli, dall'altro di una intensa relazione con Dio, che si estende fino alla realtà del peccato e della sue conseguenze (Is 53,6). È questa duplice comunione che gli

⁶³ Si veda a riguardo: H. SPIECKERMANN, «The Conception and Prehistory of the Idea of Vicarius Suffering in the Old Testament», in: in: B. JANOWSKY - P. STUHLMACHER (eds.), *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Eerdmans, Michigan 2004, 1-15, dove si rileva che l'autore di Is 53 usa lo stesso verbo per parlare dell'intercessione del Servo per i peccatori e dell'azione di Jahweh in questo evento vicario; si dimostra così che è evidente l'accordo tra le volontà del Servo e di Jahweh.

permette di intercedere in favore dei fratelli e di fare della sua vita un'offerta che il testo biblico, nonostante sia un contesto non rituale, descrive come *'ăšam* (Is 53,10).

A seconda di come si interpreta il termine *'ăšam* dipende la comprensione del tipo di riparazione o restaurazione realizzata dal Servo. La maggior parte degli esegeti traduce *'ăšam* come sacrificio espiatorio di riparazione.⁶⁴ Per Janowsky invece il termine *'ăšam* non ha origine nel culto ma in contesti che trattano del peccato personale e della riparazione delle conseguenze di tale peccato.⁶⁵ Secondo questo autore il termine *'ăšam* non è originariamente usato in riferimento al peccato bensì «un tipo particolare di conseguenza della trasgressione» della quale la persona è cosciente e si riconosce colpevole.⁶⁶ Il contesto chiave di questo termine è quello del *peccato e della sua riparazione* (Gen 26,10; 1Sam 6,34-38).⁶⁷ Il suo significato è determinato dalla situazione della persona colpevole che ha bisogno di provvedersi di ciò gli permetta di compensare la sua colpa. Ne consegue che *'ăšam* non è usato per parlare del peccato o delle trasgressioni ma unicamente per riferirsi a «un particolare tipo

⁶⁴ Cf L. MORALDI, «Expiation», op. cit., 2029. Per specificare meglio l'uso di questo *'ăšam* si è pensato a testi come Es 32,30-32 (preghiera di Mosè) e Dt 3,26, cf Nm 20,12 (peccato di Mosè); ma per spiegare *'ăšam* tali riscontri sono vaghi e imprecisi. È verosimile e più aderente al contesto intendere qui *'ăšam* nel senso di «espiazione - sacrificio espiatorio»: si tratta di un caso che nel suo genere è unico in tutto l'Antico Testamento, e resta quindi un margine di insicurezza (la versione dei LXX non ci è di alcun aiuto).

⁶⁵ B. JANOWSKY, «He Bore Our Sins: Isaiah 53 and the Drama of Taking Another's Place», in: B. JANOWSKY - P. STUHLMACHER (eds.), *The Suffering Servant*, op. cit., 48-74.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Cf R. KNIERIM, «כָּפַר» [colpa], in: *Theological Lexicon of the OT*, ed. E. Jenny and C. Westermann, Peabody, Mass., 1 (1991) 191-195, specialmente pp. 192-193; A. MARX, «Sacrifice de réparation et rites de levée de sanction», in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 100,2 (1988) 183-198.

di conseguenza della trasgressione»,⁶⁸ di cui la persona è cosciente e se ne assume la responsabilità. Secondo R. Knierim, il termine *'ăšam* si potrebbe parafrasare in: «l'obbligo di pagare la colpa che è originata da una situazione di colpevolezza».⁶⁹ Quindi, se applichiamo questa interpretazione al v. 10a, si delinea chiaramente il fatto che il Servo consegna la sua vita come una specie di «cancellazione delle conseguenze della colpa». Israele deve essere liberato dalle conseguenze dei suoi peccati per poter vivere la relazione con Dio. Questa liberazione viene assunta da un innocente che consegna la sua vita in perfetta unione con la volontà di Dio e assumendo questo compito come una missione, un ministero (vv 7-9). *Consegnare la propria vita come un mezzo per cancellare la colpa* (riparare) ha allora lo stesso significato di «caricarsi delle conseguenze delle azioni degli altri». Questo sarebbe il senso vicario del *si è caricato le nostre colpe* (4a, cf 11b, 12b).

Offrire la vita come *'ăšam* ha allora il significato di offrirsi per assolvere e trasformare le conseguenze della colpa del peccatore in un contesto esistenziale molto più ampio di quello rituale-sacrificale.

La relazione tra sofferenza e assoluzione dei peccati e delle colpe non è quindi una relazione che esclude la persona o una conseguenza diretta della sofferenza: richiede un'offerta cosciente e libera del Servo che diventa così mediatore della benedizione e del perdono di Dio per gli altri. È questo atto di libertà che, unito alla volontà primaria di Dio che vuole salvarci, fa della vita del Servo e delle sue sofferenze un mezzo di santificazione, di fecondità, e rende presente la forza trasformante e riparatrice di Dio.

Il Servo assume su di sé le conseguenze delle colpe degli altri (Is 53,6): qui c'è la radice della sua *solidarietà* e della sua funzione di *intercessione* e *vicaria*. Ma non è tutto. Non solo assume la nostra negatività, ma anche ci guarisce (53,5) e «giustifica molti» (53,11).

La morte del Servo si comprendo quindi come *riparazione* (53,10) e nello stesso tempo come un *atto supremo di intercessione* (53,12). *Riparazione* e *intercessione* possono essere viste come i due

⁶⁸ R. KNIERIM, « מִשָּׂא », op. cit., 193.

⁶⁹ *Ibid.*, 194.

aspetti dell'unico atto del dono di sé. Quello che è importante è la *trasformazione* che deriva da questo atto, ossia il cambiamento che esso opera. Il Servo trasforma la situazione esistenziale del suo popolo accettando liberamenti di caricarsi i peccati degli altri, e consegnando a Dio la sua vita in un atto di amore. La vittima non è più come il capro espiatorio nel giorno dello *Yom Kippur*, il «contenitore» sul quale si scaricavano tutti i peccati, ma una persona che liberamente e coscientemente accetta di assumersi i peccati degli altri. Il suo modo di vivere la sofferenza è allora profondamente fecondo, perché produca la riconciliazione tra Dio e il suo popolo. La sua sofferenza e la sua morte si trasformano in un sacrificio riparatore in favore degli altri. Così il Servo diventa il mediatore della salvezza e sarà a lui che penseranno gli autori del Nuovo Testamento quando vorranno parlare della morte di Cristo come espiazione.

Nell'Antico Testamento l'alleanza tra Dio e l'uomo viveva tramite *mediazioni*. I mediatori biblici sono persone che hanno iniziato l'alleanza (Abramo, Mosè) o l'hanno rifatta dopo che era stata infranta (Noè, i profeti...). Tra questi mediatori se ne distaccano due: Mosè, con la sua *mediazione fondatrice*, vissuta attraverso la parola e l'azione - e il Servo, con la sua *mediazione riparatrice*, che ha sostituito la parola e l'azione con la sua sofferenza in servizio per gli altri. Il Servo ha *trasformato il modo di vivere la mediazione*. Non più solo col servizio dell'azione e della parola, ma anche con l'offerta silenziosa della propria sofferenza in favore degli altri.

Il sacrificio del Servo, eccelsa espressione della dipendenza da Dio, di comunione con lui e con i fratelli, e di espiazione per i peccati, ha preparato in modo eccellente l'unico e definitivo sacrificio riparatore della nuova alleanza, quello di Cristo, mostrando il *valore sostitutivo e riparatrice della sofferenza*. La teologia dell'espiazione e della riparazione dei canti del Servo di Jahweh preparò il terreno adatto e fertile per l'autocoscienza di Gesù davanti alla sua passione e alla sua morte violenta. Anche l'interpretazione kerygmatica dell'opera redentrice di Dio attraverso la croce di suo Figlio è stata interpretata fin dagli inizi alla luce del Servo di Jahweh, specialmente alla luce di Is 53. Non si tratta di identità, ma di un

punto di partenza. I concetti di *sofferenza vicaria* e *sostituzione* sono componenti fondamentali della spiritualità della riparazione, e saranno chiariti e riveleranno tutta la loro essenza vitale nei testi del Nuovo Testamento.

4. L'intercessione di Abramo per i peccatori (Gen 18,16-33)

Con la sua preghiera di intercessione in favore dei giusti di Sodoma, Abramo obbedisce alla parola di Dio che lo ha stabilito mediatore di benedizione per tutti gli uomini.⁷⁰ La pericope fa parte di un brano unitario che si estende da Genesi 18,1 a 19,28. Va quindi letta, compresa e interpretata all'interno di questo brano più ampio.⁷¹ La tematica di fondo è tipica della rivelazione biblica: Dio viene a visitare gli uomini in qualità di giudice e di salvatore. L'incarnazione di Gesù Cristo sarà il momento centrale e culminante di questa serie di visite.

La pericope è divisa in tre parti:

- a) 18,1-15: visita di Dio ad Abramo;
- b) 18,16-33: dialogo di Abramo con Dio e intercessione;
- c) 19,1-28: visita di Dio alle città peccatrici.

A riguardo di questa pericope, i biblisti sono concordi nell'affermare che il redattore (jahvista) non narra semplicemente il racconto di una tradizione passata, ma ne fornisce una interpretazione teologica. Vuole cioè elaborare un nuovo concetto di Dio: dalla cognizione del Dio di Ur dei Caldei a quella del Dio della

⁷⁰ Un testo parallelo «simile» lo incontriamo in Ez 22,30.

⁷¹ Fra i giusti intercessori la Bibbia ricorda: Noè, per il quale un «resto» si salva (Gen 6,8-9; 7,1ss); Mosè, la cui intercessione più volte calma la collera di Dio contro un popolo di dura cervice (Es 32,9-14; 33,12-17); i profeti; il Servo di Jahvè, che nel suo ruolo di intercessore riconcilierà molti (Is 49,7ss; 53; 54,5-9). Anche Gerusalemme sarà tramite di riconciliazione per molti (Is 60,1-22; 61,8-9); essa ricondurrà i dispersi a Jahvè e per essi si avrà la fratellanza tra i popoli (Is 19,18-25).

salvezza. Questa pericope, più che una preghiera d'intercessione, si potrebbe definire piuttosto una preghiera di penetrazione teologica nel mistero della vicenda umana, così come Dio la giudica.

La vicenda del giudizio su Sodoma è chiaramente emblematica. Siamo di fronte ad una situazione dalla valenza universale, che ruota attorno a tre personaggi:

- a) Dio;
- b) Abramo, ossia colui che Dio stesso ha eletto per il suo popolo;
- c) Sodoma, ossia il mondo con il suo peccato.

La pericope ci annuncia che Dio giudica e giudicherà il mondo. Quale funzione ha Abramo, l'amico di Dio, in questo giudizio?

Dio, che già in precedenza aveva promesso ad Abramo: *“In te si diranno benedette tutte le famiglie della terra”* (Gen 12,3), rinnova qui la sua promessa, e lo farà ancora per una terza volta dopo la prova decisiva del sacrificio di Isacco (Gen 18,18; 22,18). Ma è questa seconda proclamazione, incorniciata fra le altre due, quella che assume valore dominante.

Abramo prende consapevolezza che la nuova epoca nei rapporti tra Dio e l'uomo – di cui è chiamato ad esserne precursore – non è soltanto di insegnare la via di Dio, ma anche di recuperare il peccatore.

È proprio in questa pericope che il servizio di Abramo alla comunità raggiunge il suo culmine, e che la sua intercessione dà l'avvio a quella corrente di benedizione che si diffonderà nel mondo.

Quando gli angeli si sono allontanati da Mamre diretti verso Sodoma, Abramo si trova solo davanti a Dio. Con finezza, il redattore jahvista ci introduce fin nel cuore di Dio: *«Devo io tener nascosto ad Abramo quello che sto per fare, mentre Abramo dovrà diventare una nazione grande e potente e in lui si diranno benedette tutte le nazioni della terra?»* (Gen 18,17-18). Si assiste qui al toccante dibattito interiore nell'intimità di Dio stesso: dal momento che si è scelto un amico come Abramo per rovesciare il corso della storia umana, può prendere una decisione così grande – come la distruzione di Sodoma e Gomorra – senza parlarne con lui?

Inizialmente Abramo si fa portatore di un'esigenza di giustizia, per cui non è ammissibile che chi è senza peccato sia coinvolto nella punizione dei malvagi. Secondo un principio dell'antica mentalità semita, tutta la comunità è solidale nel peccato dei suoi membri, e quindi tutti ne portano le conseguenze.

Abramo, dal canto suo, si richiama ad un concetto di giustizia che ha un significato di forte superamento rispetto a tale concezione. Se vi sono dei giusti essi devono essere salvati, perché la giustizia vuole che ciascun uomo venga retribuito secondo le sue azioni. E' il principio di responsabilità, che verrà più tardi enunciato in Ezechiele 3,18-21.

Ma la richiesta di Abramo va ben oltre. Forte del presupposto della solidarietà, il patriarca domanda che questa venga da Dio applicata in senso contrario, rovesciando la solidarietà in vicarietà.

Si instaura così un nuovo concetto di giustizia: non quello secondo il quale si deve dare a ciascuno il suo, mettendo da una parte i peccatori e i giusti dall'altra, ma quello di una giustizia che cerca di salvare tutti, e per questo si serve dei giusti e fa leva su di loro.

Nel presentare la sua richiesta, Abramo è mosso da una profonda riflessione sulla parola di Dio (la promessa fattagli), da una fede e un amore che sono totale disponibilità alla volontà divina, da una viva sollecitudine per il prossimo. La preghiera di Abramo si distingue per l'insistenza, l'umiltà e la fiducia.

Certo, Dio si aspettava questa supplica dal patriarca. La giustizia che Abramo domanda appartiene intimamente alla natura di Dio: salvare gli uomini perdonandoli, e ridare loro la vita. Dio non vuole castigare, vuole perdonare. Il termine ebraico che indica questo atteggiamento *rahámîm* (misericordia) richiama le viscere materne: il creatore non vuole distruggere ma dare la vita.

Inizialmente Abramo intercede basandosi su cinquanta giusti. Poi, rassicurato, procede innanzi aumentando le richieste, trovando il coraggio per proseguire rincuorato dalla risposta di Dio, che ogni volta risuona pronta e affermativa.

La contrattazione continua fino a raggiungere il numero di dieci giusti: la vicarietà di dieci persone senza peccato. Dio si lascia

convincere ad accettare questa cifra, oltre che per la sua grande misericordia, per la profonda fede di Abramo.

Viene da chiedersi come mai Abramo, che ha scoperto un nuovo volto di Dio, si fermi a dieci giusti. A prescindere dalla risposta a questa domanda, il problema essenziale che qui si pone è un altro: esistono dei veri giusti sulla terra? L'approfondimento della riflessione biblica proclamerà l'universalità del peccato. Il seguito del racconto mostra che anche a Sodoma tutti sono peccatori, eccetto Lot che viene salvato, ma è considerato straniero dai concittadini.

La volontà salvifica di Dio viene però confermata. Non potendo, infatti, Lot fuggire con la necessaria sveltezza, gli viene concesso di rifugiarsi a Zoar, la più piccola delle città da distruggere, che viene per questo risparmiata. L'intercessione di Abramo dunque è stata in parte esaudita. Ciò vale come segno, e dà fondamento a una speranza che si realizzerà in Cristo. Da parte di Dio esiste la piena disponibilità al perdono e un grande disegno di salvezza per attuarlo; da parte umana mancano ancora i necessari presupposti.

Abbiamo qui i fondamenti della teologia che emergerà in tutta la sua pienezza nell'immagine del servo sofferente del profeta Isaia (c. 53): in forza di un solo giusto Dio salverà il suo popolo. Vi è tuttavia l'incapacità dell'uomo a collaborare in modo efficace e risolutivo con la misericordia del Signore. Il vero autore della salvezza, il vero giusto che basterà da solo per salvare tutti i peccatori, portandoli alla conversione e alla pienezza di vita, sarà Gesù Cristo, uomo e Dio insieme. Abramo con la sua intercessione prepara la strada. Per questo Dio lo ha costituito padre di una lunga discendenza da cui sboccherà il Salvatore.

Abramo si presenta dunque come l'amico di Dio, ardito sino in fondo, perché vuole conoscere appieno il mistero di Dio. Potremmo dire che questa impertinenza gli è perdonata perché molto ha amato. Vuole amare Dio immensamente, vuole capirlo e giustificarlo agli occhi di se stesso e del mondo; per questo gli fa le domande più audaci.

In lui la preghiera è lotta. Lotta tra il senso di rispetto dovuto a Dio e l'urgenza del problema che la fede gli pone: conoscere meglio la giustizia di Dio verso l'uomo. Molto simile è la richiesta del

profeta Geremia: *«Tu sei troppo giusto, Signore, | perché io possa discutere con te; | ma vorrei solo rivolgerti una parola sulla giustizia»* (Ger 12,1).

Abramo lotta per una nuova conoscenza di Dio. Cerca di capire chi è il Dio della salvezza, il Dio vero. Non quello che umanamente ci si immaginerebbe, ma colui per il quale la giustizia non ignora il perdono, agli occhi del quale un esiguo numero di innocenti conta più di una maggioranza di colpevoli.

In sintesi potremmo dire che la preghiera di Abramo esprime la tensione fondamentale tra le due “misure” della legge di Dio: la giustizia e la misericordia. Umanamente parlando queste appaiono antitetiche. Solo all'interno di un rapporto personale con Dio giusto e misericordioso, nel quale queste esigenze non sono in contrasto, si può trovare uno spiraglio di luce.

5. Conclusioni

Risulta chiaro dai testi esaminati che nell'Antico Testamento non è l'uomo che ripara radicalmente il male che fa a Dio o agli altri - o che gli altri fanno a Dio. L'uomo, per quanto tenti, è incapace di eliminare il male commesso e ricostruire il bene danneggiato. Tuttavia è chiamato anch'egli a fare qualcosa: sforzarsi di vivere secondo le leggi dell'alleanza, agire con giustizia e compensare le vittime del male e della colpa. Ma nelle profondità, là dove risiedono le radici del peccato, l'uomo è incapace di riparazione. Solo Dio può farlo. Ma anche l'uomo può realizzare un'azione riparatrice accogliendo liberamente l'azione e la volontà di Dio - la figura misteriosa del Servo di Jahweh è una icona luminosa di questa possibilità.

È prima di tutto Dio che ripara l'uomo e le conseguenze del suo peccato, purificandolo e perdonandolo, trasformandolo interiormente. A questa azione riparatrice di Dio l'uomo è chiamato a rispondere in modo che tutto sia toccato dalla trasformazione che lui ha ricevuto. Esiste quindi una corrispondenza: Dio perdona il peccato, ripara le sue conseguenze; l'uomo prolunga agli altri il bene

ricevuto vivendo secondo giustizia (i sacrifici del Levitico) e intercedendo per gli altri (Abramo e il Servo di Jahweh).

La riparazione, possibile solo a Dio, è un atto di amore con due dimensioni: da un lato è rimozione del peccato e di tutte le sue conseguenze; dall'altro è trasformazione che non restituisce l'uomo a uno stadio precedente, ma che inaugura in lui una situazione nuova, caratterizzata dalla possibilità di entrare in un nuovo rapporto di comunione con Dio e con gli altri.

PERCORSI DI LETTURA

*A cura del Centro di Cultura
e Spiritualità Calabriana*

n. 36

Indicazioni di articoli giudicati interessanti, tratti dalle riviste finora pervenute al “Centro di Cultura e Spiritualità Calabriana”.

GIOVANNI CUCCI, *La crisi: fallimento o possibilità di rinascita?*, in «La Civiltà Cattolica» quad. 3937/2014, pp. 3-17.

Dopo aver trattato, in un precedente articolo, alcuni aspetti della crisi dal punto di vista psicologico e spirituale, nel presente articolo ci si sofferma sulla modalità con cui essa può essere affrontata e vissuta. La crisi può anche diventare una esperienza che cambia la vita, in senso positivo, scoprendovi aspetti importanti e decisivi mai riscontrati prima. La maniera con cui Gesù ha vissuto la sua crisi può risultare di aiuto anche in questo senso. Una modalità differente di vivere la crisi è quella dell’«eroe», ossia di colui che è capace, di fronte a una situazione critica, di procedere controcorrente. Il coraggio, la giustizia e la trascendenza sono le caratteristiche più importanti dell’eroismo.

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL, *La silenziosa rivoluzione antiescatologica*, «In La Civiltà Cattolica» quad. 3937 / 2014, pp. 32-42.

Oggi viviamo in una società in cui l’accelerazione della vita a tutti i livelli produce un rovesciamento dei valori connessi rispettivamente alla durata e alla transitorietà. Conseguenze di tale situazione sono, da una parte, il consumismo e, dall’altra, l’individualismo, l’autonomia del soggetto come responsabile ultimo di sé. Ma nello stesso tempo emerge anche l’esigenza di spiritualità. Si avverte il bisogno della ricerca del sé profondo, il bisogno di dare un senso all’esistenza nella personale dinamica dell’autorealizzazione. Occorre allora individuare un percorso di evangelizzazione che parta dai bisogni attuali di spiritualità per giungere a comprendere che cosa significhi «realizzarsi» nella prospettiva cristiana di una vita che non è legata all’immediato, ma è eterna.

GEORG SANS, *Tre radici filosofiche del nichilismo*, in «La Civiltà Cattolica» quad. 3939-3940, pp. 251-261.

La tesi di questo articolo è che il nichilismo, in quanto atteggiamento esistenziale o visione della realtà, ha le sue radici in determinati problemi filosofici. Si tratta di tre questioni, relative rispettivamente alla conoscenza giusta, alla volontà buona e alla negatività. L'A. passa quindi a considerare il nichilismo della conoscenza, della volontà e il nichilismo come «il più inquietante fra tutti gli spiriti» (Nietzsche). Sostiene la possibilità di uscire dal nichilismo con un atteggiamento di fede. Ma questa fede non è imposta a nessuno. La via che porta ad essa conduce allo stesso punto da cui parte la via verso il nichilismo. Alla biforcazione si decide se io credo in Dio che, come dice san Paolo, è «tutto in tutti» (1 Cor 15,28), oppure se in ultima analisi nulla ha valore al di fuori di me.

AMEDEO CENCINI, *Affettività e uso dei mass media*, in «Testimoni» n. 9/2014, pp. 39-45.

Articolo molto interessante che pone attenzione al rapporto tra uso dei mass-media e realtà della vita affettiva nei consacrati. L'Autore mette in evidenza l'importanza dell'ambiente digitale, luogo di incontro e di sviluppo ma anche luogo che presenta delle particolarità che vanno tenute presenti. L'articolo si mette in evidenza per la concretezza e l'aggancio pratico e privo di precomprensioni.

GIANFRANCO RAVASI, *Per una teologia delle emozioni*, in «Vita&Pensiero», n. 4/2014, pp. 93-105.

L'articolo mostra come la spiritualità delle Scritture non sia eterea, ma sbocci da un'anima carnale per cui l'esistenza umana è vista non solo come spirituale e razionale, ma anche come sentimentale, emotiva e passionale. L'articolo si propone di ricomporre una sorta di grammatica del sentire emozionale biblico.

GIOVANNI CUCCI, *Il senso di colpa: zavorra inutile?*, in «La Civiltà Cattolica» quad. 3944, pp. 123-136.

Il senso di colpa, nel sentire comune, viene per lo più considerato negativamente, come sinonimo di una maniera malata di vivere, che blocca il piacere e toglie la pace. La sua eliminazione tuttavia non rende più bella e gustosa l'esistenza; al contrario, porta a distruggere se stessi. La voce interiore che ricorda il male compiuto, pur presentando possibili derive nevrotiche, conosce livelli differenti che, se educati, possono essere di aiuto per attuare al meglio le proprie potenzialità, rendendosi attenti al bene, di se stessi come dell'altro.

GIOVANNI CUCCI, *Il senso del peccato*, in «La Civiltà Cattolica» quad. 3945, pp. 243-256.

Dopo aver analizzato, in un precedente articolo, alcune caratteristiche del senso di colpa, nel presente contributo si considera il senso del peccato in una prospettiva fenomenologica, interpellando la riflessione della filosofia e delle scienze umane. Questo confronto può mostrare alcuni aspetti interessanti, ma anche sconcertanti, dell'essere umano. Tra essi si possono ricordare soprattutto la tensione verso l'Assoluto e l'impossibilità di averlo a propria disposizione, la dimensione affettiva della valutazione, il rapporto tra piacere, proibizione e morte, e la necessità della riconciliazione e del perdono per continuare a vivere.

LUCIANO MANICARDI, *Coraggio non temere*, in «Testimoni» n. 10/2914, pp. 39-45.

Il coraggio ci chiede di vivere infondendo vita nell'esistenza, facendo dell'amore e della giustizia l'azione perseverante quotidiana. Ci sono incontri che lasciano tracce: sono condivisione di una ricerca, forse non danno risposte ma aprono cammini.

GIULIANO ZANCHI, *Segno dell'unico e cura dei molti. Il ministero del prete (prima parte)*, in «La Rivista del Clero Italiano» n.9/2014, pp. 574-585.

Il saggio richiama l'attenzione sulla questione, sempre centrale e di stretta attualità, dell'identità presbiterale. L'articolo propone con singolare lucidità e capacità di sintesi una rilettura della figura del prete nella società contemporanea, collocandola sullo sfondo del passato che ce l'ha consegnata e dell'attuale contesto culturale – una sorta di “terremoto” – che ne richiede una seria reinterpretazione.

GIULIANO ZANCHI, *Segno dell'unico e cura dei molti. Il ministero del prete (seconda parte)*, in «La Rivista del Clero Italiano» n.10/2014, pp. 654-666.

Dopo aver delineato sul fascicolo precedente lo sfondo storico e il contesto culturale su cui si colloca la figura del prete, in questa seconda parte dell'articolo si propongono alcune coordinate fondamentali per ripensare il ministero presbiterale. Esso va anzitutto riconsegnato alla prospettiva più generale del compito della Chiesa: come si deve costruire la comunità dei discepoli di Gesù per testimoniare cristianamente la novità evangelica in mezzo agli uomini di oggi? È la domanda a cui il Concilio ha dato una risposta chiara. Proprio ispirandosi al Vaticano II, l'articolo suggerisce cinque grandi linee che devono guidare l'immaginazione di un nuovo modo di essere comunità per una nuova 'amicizia' del cristianesimo con la storia. Insieme, Zanchi denuncia con franchezza alcune problematiche da considerare oggetto di discernimento per il futuro profilo della figura del prete: l'eclissi della paternità e dell'autorità, il nodo formativo, il rapporto tra vocazione al ministero e vocazione al celibato, la questione femminile. Come si vede, un visione lucida di temi aperti e prospettive di lavoro.

Composto e stampato in digitale da

EDITRICE CCSC

Via San Zeno in Monte, 23
37129 Verona

Tel. 805.29.58
ccsc@doncalabria.it

