

fede

IL DOLORE DELL'UOMO GRIDA LA DEBOLEZZA DI DIO

sergio quinzio

Questa è un'ampia sintesi della relazione tenuta da Sergio Quinzio al convegno dell'associazione «Oscar Romero» svoltosi nell'aprile scorso a Trento sul tema «1984: tra incubo e utopia».

I titoli dei miei libri — «Dalla gola del leone», «Il silenzio di Dio», «La croce e il nulla» — dicono che sono un uomo poco adatto a parlare in chiave fiduciosa. D'altra parte la fede cristiana si accompagna necessariamente ad una speranza positiva, all'attesa di qualche cosa di positivo: si tratta di vedere dove andarlo a cercare, fino a che punto scavare per trovarlo.

Nel primo numero del Margine 1984 Paolo Giuntella ricorda che in Francia nei mesi scorsi è uscito un libro «Sistema Aristotele», che profetizza per il 1999 l'impazzimento di un cervello elettronico con conseguenze catastrofiche per l'umanità. E scrive Giuntella: «ci saremo noi nel 1999 a commentare questa ulteriore profezia? Cresce il dubbio, ma prorompe il sì dell'insopprimibile attivismo cristiano, quello della profezia solare di La Pira, dell'ironia evangelica sdrammatizzante di Bachelet, del sogno di Luther King e dei profeti Isaia, Michea, Osea, quando le montagne sgoccioleranno vino». Ecco, il problema è proprio qui: in quanto credente della salvezza portata da Gesù Cristo, evidentemente il cristiano non può non essere aperto alla speranza; si tratta di vedere dove cercarla. Si possono mettere insieme gli annunci profetici di Isaia, Michea, Osea con quella che è l'aspettativa della storia che possiamo aspettarci per l'avvenire? In altre parole: la speranza del cristiano è una speranza destinata a vedere frutti stabili, importanti nel corso del tempo storico, oppure questa felicità che ci è annunciata è una felicità che non si realizza nella dimensione storico-mondana perché è soltanto al di là? E' questa la prospettiva di quanti, come me, si sentono legati ad una tradizione messianica ed apocalittica. Riformulo il dilemma in termini antropologici: la fede cristiana implica un'antropologia positiva oppure un'antropologia negativa? Nella storia dei secoli cristiani, della riflessione cristiana sulla fede, sono state percorse tutt'e due le strade. Da una parte si è detto: l'uomo è peccatore, l'uomo non è capace di bene, l'uomo non è capace di giustizia, l'uomo non è capace di nulla, l'uomo in definitiva può esser salvato soltanto da Dio. E Dio lo salverà, quando lo libererà dal peccato, lo libererà dalla morte, alla fine della storia. Questa è chiaramente una antropologia negativa, non dà fiducia alle possibilità storiche dell'uomo.

Però nel cristianesimo c'è stata anche un'antropologia positiva: l'idea che l'Incarnazione in Gesù Cristo di Dio ha immesso nella storia umana un dinamismo di salvezza, dal quale è implicito attendersi anche una trasformazione profonda della realtà sociale e storica, della realtà di coloro che vivono nel mondo.

Qual è l'antropologia più adeguata alla fede cristiana?

Quindi ecco che si pone la domanda: qual è l'antropologia più adeguata, più profondamente compatibile con l'orizzonte della fede cristiana? La mia è un'antropologia sostanzialmente negativa e cerco di motivarla spiegando come questa antropologia non è un cupo pessimismo che abbandona l'uomo a se stesso come insignificante. Non è un modo di evadere dalla storia, ma semmai è un modo di vivere l'esperienza storica con consapevolezza tragica delle sue lacerazioni.

Ci sono posizioni diverse: un conto è la posizione, supponiamo, del mio amico Guido [Ceronetti? *N.d.R.*] il quale dinanzi al dolore dell'uomo non ha alternativa perché non ha una fede cristiana e quello è veramente il muro che gli sta di fronte. Diversa invece, è la posizione del credente che pur percependo e patendo in proprio le contraddizioni e la tragicità dell'esperienza umana, tuttavia guarda sempre a una possibilità positiva che sta oltre. Nessuno quanto Dostojevskij è consapevole della lacerazione dell'esistenza umana, della dissoluzione dell'io di ciascuno. I suoi personaggi sono multiformi, tanto che l'interprete più accreditato nell'ambito dei paesi socialisti, il russo Baktin, ha proposto un'interpretazione dell'opera di Dostojevskij come di una specie di dissipazione carnevalesca in cui ogni idea può capovolgersi nell'opposto. L'uomo che ha dei buoni sentimenti si accorge che i suoi buoni sentimenti sono un po' pelosi, nel senso che in fondo ci trova un motivo di compiacimento. Piange della sorte dell'infelice e del misero e dopo è compiaciuto della stessa tenerezza del suo animo, della sua capacità di pietà. Tuttavia Dostojevskij è un credente.

Pensate al finale dei fratelli Karamazov. Mentre il bambino viene portato a seppellire, Alioscia dice: ma tutti risusciteremo, e ci racconteremo la nostra storia, le nostre sofferenze passate. Non rinuncia dunque alla speranza: ma è proprio dal punto di vista di una speranza forte che si percepisce la gravità, la tragicità della condizione che la contraddice. Chi crede, insomma, soffre di più dell'ingiustizia del mondo, del male, della sofferenza inutile del bambino innocente che non meritava nulla.

Si patisce di più, proprio quando si ha fede che il mondo sia stato creato da un Dio onnipotente e misericordioso, e quindi si percepisce la sofferenza, l'ingiustizia, l'oppressione come qualcosa di assolutamente scandaloso e sconcertante. La via della speranza cristiana sta dalla parte di colui che è più profondamente turbato dinanzi alle ingiustizie e al male del mondo, di chi non si limita a dire: rimbocchiamoci le maniche, facciamo qualcosa. Il cristiano fa questo, certo, perché è dovere di carità verso il prossimo, ma anche perché sente la condizione di ingiustizia

e sofferenza del mondo come qualche cosa di assolutamente scandaloso. Quindi va oltre la sensibilità filantropica corrente: «facciamo qualcosa per chi soffre». Certo! Ma intanto rendiamoci conto che noi non abbiamo il potere di eliminare la sofferenza dal mondo. Noi possiamo dare da mangiare a chi è affamato, ma chi muore di cancro dobbiamo lasciarlo morire di cancro. Il bambino che sprofonda nel cunicolo profondo 36 metri, muore nel cunicolo profondo 36 metri.

Abramo contro Ulisse

In un recente libro di Filippo Gentiloni, collaboratore di Com Nuovi Tempi e del Manifesto, trovo riproposta l'alternativa tra antropologia positiva e negativa. Si intitola «Abramo contro Ulisse», e ha come sottotitolo «Un itinerario alla ricerca di Dio». Ulisse è l'uomo naturale, l'uomo che segue i lumi della sua ragione, l'uomo greco. Ulisse sa dove va, vuole ritornare ad Itaca, sa quello che spera di trovare tornando a casa: la moglie Penelope, il cane Argo, gli ulivi, la sua terra.

Invece Abramo è l'ebreo, l'uomo chiamato da Dio, che fa l'esperienza della fede e non della ragione. Abramo è chiamato da Dio a uscire dalla sua terra e ad andare... Va e non sa dove va, è l'uomo che crede, che va avanti allo sbaraglio, senza nessuna delle garanzie che caratterizzano l'uomo greco «razionale».

Ebbene, questo libro racconta la storia di un uomo che oscilla tra Ulisse ed Abramo. Gentiloni è nato in una famiglia di nobili piemontesi e ha conosciuto Dio come un Dio garante dell'ordine naturale e morale delle cose. Era un Dio che diceva: la verità è questa, le cose stanno così e tu devi comportarti così. Se tu ti comporti così, acquisti dei meriti e avrai la vita eterna. Era un Dio garante globale, un Dio totale o totalizzante, e l'autore dice anche un po' totalitario nel senso che tutte le cose trovavano significato, fondamento e garanzia in quest'idea di Dio come signore, conservatore, giudice del mondo. Quando uno era in buoni rapporti con lui, era a posto, non poteva succedergli nulla di veramente grave. In questo senso era un Dio molto rassicurante e tranquillizzante. Ma col passare degli anni, Gentiloni ha capito che quello era un Dio elitario, un Dio che metteva l'uomo al riparo dal confrontarsi con le realtà storiche, con la condizione dei suoi fratelli.

Da un Dio borghese a un Dio socialista

Allora, di fronte a questo Dio che praticamente impediva la carità verso il prossimo, Gentiloni si accosta al pensiero marxista. E lì trova una certa continuità, perché anche il dio che si apriva alle speranze di trasformazione dell'uomo, di redenzione sociale, di impegno nella storia per la causa degli umili e degli oppressi, anche quello era un dio garante dell'ordine morale del mondo.

Non più in un risvolto individuale intimistico, ma da un punto di vista sociale, collettivo. Quindi, questo dio ideologico è in continuazione più o meno omogenea con il Dio totalizzante dell'esperienza borghese. E così l'autore dice di essere rimasto nell'orizzonte di un Dio forte, di un Dio che garantisce e rassicura.

Ma poi arriva la delusione delle speranze sociali e politiche, e si affaccia l'esperienza di un Dio diverso, scoperto attraverso il pensiero negativo. Si mette in discussione la compattezza, la solidità, la pienezza, la globalità, sia del Dio metafisico che del Dio ideologico, del Dio borghese e del Dio socialista. Ed allora ecco Abramo alla ricerca di Dio. In questa parabola umana è condensato il messaggio da un'antropologia positiva (quella borghese-tradizionale dell'adolescenza, quella marxista della maturità) ad un'antropologia negativa. Da un Dio garante globale ad un Dio che si ritrova nel frammento, nel limite, paradossalmente nei punti più controversi e delicati della nostra esperienza umana.

Si opera qui una « rottura » nei confronti dell'uomo moderno: l'uomo che ha scoperto la sua dignità, la sua autonomia, la sua autosufficienza, non accetta di essere un naufrago disperato, non accetta di essere affetto da un bisogno strutturale di aiuto dal di fuori e dal di sopra, non accetta in fondo di essere un mezzo uomo bisognoso di un Dio salvatore.

Questa concezione non accetta un'antropologia negativa: l'uomo contemporaneo, in quanto maturo e consapevole, non accetta più di essere una specie di infante, un mezzo uomo che ha bisogno sempre di un aiuto dall'esterno. Vuole fare qualcosa lui, non accetta più un Dio « tappabuchi ».

Mi è possibile un Dio che non serve a niente, un Dio senza del quale l'uomo sta ugualmente bene? Senza del quale l'uomo non è maggiormente infelice né maggiormente angosciato, né più vicino al suicidio? Perché se noi continuiamo a concepire un Dio come Dio che ci salva, che ci toglie le castagne dal fuoco, che ci risolve i problemi, siamo sempre in una condizione alienata: non siamo mai realmente investiti del nostro ruolo, della nostra responsabilità. E' sempre un « deus ex machina » che in definitiva resta — secondo Gentiloni — nell'orizzonte di una cultura borghese, di una cultura di ciò che è utile, di ciò che ci serve.

Ma allora non possiamo nemmeno concepire Dio come colui che dà senso alla vita, come il garante del senso della nostra vita, perché in questo modo coloro che non credono vengono schierati dalla parte degli insensati di tutti i tipi, quindi dei perdenti, mentre i credenti sono i saggi, i ragionevoli, i vincenti. Quindi anche questo Dio che ci dà il senso della vita è sempre un Dio forte, un Dio globale che ci dice tutto, ci tranquillizza, ma dietro al quale traspare il nostro utilitarismo.

L'impotenza dell'uomo secondo l'antropologia negativa

Il problema che tratta Gentiloni è dunque un problema che coinvolge l'antropologia negativa e l'antropologia positiva. Pensate alle formulazioni più radicali di un s. Agostino e alle tesi naturalmente radicalizzate

di un Lutero. L'uomo è totalmente dannato, l'umanità è massa dannata, l'uomo è schiavo del peccato, non può far niente; o è condannato a morte o solo Dio può salvarlo. Anche questa è antropologia negativa, ma Gentiloni si ribella a questa, definendola come la concezione di un Dio che ci aspetta all'angolo del cimitero: di fronte ad un destino mortale l'uomo deve riconoscere di essere un niente, polvere radicalmente impastata con la morte, che quindi deve aspettarsi tutto soltanto da Dio. Ma rispetto a questa ribellione di Gentiloni nei confronti di un'antropologia negativa, di una visione centrata sull'impotenza dell'uomo, la sua conclusione appare contraddittoria: le ultime righe contrappongono Abramo che non sa dove va a Ulisse che sa di ritornare ad Itaca; Abramo sapeva soltanto che doveva lasciare. Gli Ebrei conoscono soltanto la speranza piatta del deserto, non la mappa della Terra promessa. Gesù in croce urla disperato perché tutti, persino il Padre, lo hanno abbandonato. L'avventura della fede non si iscrive nel cerchio dell'eterno ritorno, ma nella linea retta di un cammino senza appigli e senza sicurezze. Credo, Signore, aiuta la mia incredulità.

Dio ci ha dato tutto e noi abbiamo ancora bisogno di lui?

Tutti noi abbiamo alle spalle, io credo, il vecchio Dio borghese, elitario, di cui abbiamo sentito l'insufficienza. Tutti noi abbiamo cercato di sostituirlo con un Dio dell'impegno per il prossimo, per operare nella storia. Adesso cominciamo a sentire che questi due modi di concepire Dio in qualche modo sono insoddisfacenti, in quanto sono tutte concezioni di Dio che ce lo presentano come qualche cosa che ci sostiene, che ci garantisce, ma che non è veramente parte della nostra esperienza più profonda, di un'esperienza fatta di delusioni, di contraddizioni, di fallimenti. Resta aperta questa domanda: antropologia negativa o antropologia positiva? Che cosa deve fare il cristiano?

Ricordo un libro di Eugenio Corsini di qualche anno fa dedicato all'Apocalisse: si tratta di un'interpretazione in chiave non profetica in cui si sostiene che il racconto dell'Apocalisse, sebbene sia presentato in forma di descrizione di un futuro, in realtà descriva ciò che si è già totalmente compiuto con la morte e la risurrezione di Cristo. Le ultime parole del libro sono queste: « tutto quello che Dio doveva fare per noi l'ha fatto, adesso il nostro destino è nelle nostre mani ». Questo pone una domanda discriminante a proposito del discorso sul tempo presente tra incubo e speranza: pensiamo sostanzialmente che quello che Dio doveva e poteva darci ce l'ha dato tutto e che quindi per il futuro, per la nostra vita, per la nostra esperienza storica, per la nostra società non ci sia più niente da attendere dalle mani di Dio e dunque dobbiamo andare avanti a carico nostro, oppure dobbiamo pensare che Dio ci debba dare ancora qualcosa?

« Tutto ci ha dato », « Sta a noi fare », « Abbiamo tutto quello che serve » e allora siamo uomini con un'antropologia positiva. Oppure siamo ancora in una condizione di bisogno, di povertà, non riusciamo a salvarci con

le nostre mani, non riusciamo a venir fuori dalle nostre contraddizioni, pasticciamo anche mentre abbiamo intenzione di fare qualcosa e abbiamo un'antropologia negativa, non possiamo far altro che aprirci ad una rinnovata speranza che Dio ci dia qualcosa. Quando dico « Dio ci dia qualcosa » penso evidentemente ad un « dare » escatologico, ad un Dio che risuscita dai morti: è un Dio che, come dice l'Apocalisse, con le sue mani risusciterà i corpi dei suoi fedeli, non ci sarà più né lutto né pianto né dolore. In ogni caso non possiamo asciugare le lacrime che sono state versate da chi è morto prima di noi. L'uomo conosce i suoi limiti, il suo fatale scacco storico, questa è la mia posizione. Riconoscere questo scacco e il fallimento storico significa non credere che la speranza possa conseguire il successo nella storia del mondo.

La storia della speranza: dalla fede iperuranica al nichilismo

Nel mio ultimo libro ho cercato di vedere la storia della speranza a partire dalla fede biblica fino ad arrivare alle delusioni contemporanee. Sono convinto che l'esperienza dell'uomo contemporaneo sia un'esperienza di delusione, ciò vale a dire che la cultura contemporanea è la delusione delle delusioni della cultura moderna. Dei miei amici la metà sono finiti in galera e la metà si sono ammazzati. E poi ci sono quelli che hanno studiato per fare gli ingegneri, per fare trattori e dopo vedono riversare addosso la responsabilità dell'inquinamento, di tutti i problemi ecologici. Tutte le cose in cui l'uomo moderno ha sperato, nella scienza, nella tecnica, nel progresso della storia, nella rivoluzione politica, tutte hanno avuto un impatto negativo. Dove si è realizzata la rivoluzione comunista si sono avute conseguenze non esaltanti, ma anche dove non si è realizzata, dove siamo arrivati, che cosa abbiamo fatto? Mi sembra che si può percorrere la strada che va dall'annuncio di salvezza cristiano fino ad arrivare agli esiti nichilistici contemporanei più o meno in questo modo. L'uomo delle civiltà precristiane, l'uomo classico, non aveva nessuna speranza di salvare la sua vita. Nell'orizzonte del mondo classico l'iperuranio è la vera realtà, le vie iperuraniche sono eterne, non cambiano mai il tempo e sono la vera realtà, mentre invece la vita dell'uomo vede le cose come ombre proiettate sulla parete della caverna in cui vive. La vera realtà non è quella della vita dell'uomo, ma quella dell'eternità delle idee, è quella della necessità dell'essere.

In una concezione del genere non c'è nessuno spazio per pensare una salvezza della vita dell'uomo. In tutte le religioni dell'India e dell'Estremo Oriente sostanzialmente la vita del mondo è irreale, mentre la vera realtà è quella eterna, quella che trascende, non contingente, ma necessaria.

Invece l'orizzonte biblico ci presenta un Dio che è un Dio personale, un Dio vivente il quale crea, fa con le sue mani, si lega in un patto di alleanza con l'uomo e si fa carico della vita dell'uomo e gli promette la salvezza. Quindi mentre in una cultura precristiana la salvezza non è la salvezza « della » vita, ma « dalla » vita, da questo carcere che è la vita

nel mondo, in tutto l'orizzonte biblico cristiano si parla di una salvezza della vita promessa a tutto l'uomo. Con la fede cristiana è entrata nel mondo l'idea di una speranza di redenzione della nostra vita: qualche cosa che dice la vita dell'uomo così come è cara a Dio e Dio la salva, Dio salverà la sua vita. E' entrato in questa speranza. Se noi andiamo a vedere la storia di questa speranza cristiana vediamo che le prime generazioni di cristiani aspettavano una salvezza visibile, perché se Cristo ci ha redenti con la sua morte, ci ha liberati dal peccato, noi siamo liberati da tutto ciò che è pena e aspettiamo quindi il manifestarsi pieno di quel Dio. Non ci sarà più lutto, non ci saranno più lacrime, perché siamo salvati. Infatti s. Paolo dice « poiché molti di noi partecipano all'Eucaristia in cattiva coscienza, per questo ci sono ancora presso di voi dei malati, per questo ci sono ancora presso di voi i morti ».

L'esperienza cristiana come l'esperienza di uno « scacco »

Le ultime parole della Bibbia sono queste: « ecco io ritornerò presto, il mio tempo è vicino ». Quindi le prime generazioni cristiane hanno patito queste enormi delusioni perché con la morte e la risurrezione di Cristo speravano che fosse ormai conseguita la salvezza, la liberazione dal male, dalla sofferenza e della morte. Questa è una prima forma di delusione che si è accumulata in noi perché non c'è secolo della storia della Chiesa o delle Chiese cristiane in cui non sia emersa in forme diverse questa tensione escatologica.

Il mondo cristiano proprio perché animato da una speranza di concreta redenzione patisce storicamente il fallimento, la delusione delle sue aspettative: l'hanno patita le prime generazioni cristiane, l'ha patita il cristiano medievale, quando all'interno di una società medievale, di una società armoniosa che doveva essere l'anticamera del regno di Dio, sono emerse vistose contraddizioni: la lotta tra il Papato e l'Impero, il pullulare di sette eretiche. E' questa una profonda delusione che emerge anche in san Francesco: egli si rende conto che dobbiamo identificarci con questo crocifisso, ricominciare da capo, perché non c'è salvezza nella semplice partecipazione alla « res publica christiana », la cui struttura si è rivelata una semplice struttura mondana anche se sacralizzata nel suo vertice pontificale, una povera struttura. Allora ecco che si passa da queste forme di speranza cristiana secolarizzata, dall'escatologia all'utopia. In fondo il mondo moderno è una cultura e un mondo che a differenza della cultura antica e del mondo antico è tutto animato dalla speranza di redimere la condizione dell'uomo.

Il mondo è un mondo tutto calato nella storia, da Bacone a Müntzer: cambiamo il mondo, rendiamo il mondo veramente fraterno, trasformiamo le condizioni di vita dell'uomo. Ma questo si è trasformato in una delusione ancora più grande. L'uomo contemporaneo che ha alle spalle il fallimento sia delle aspettative religiose antiche e medievali, sia della loro trascrizione in termini secolarizzati, laicizzati, profani, è arrivato veramente ad una posizione nichilistica, perché è rimasto in lui il biso-

gno di una salvezza, il bisogno di conquistare una vita liberata, però non sa più che via perseguire perché tutte le vie che ha tentato di perseguire si sono rivelate vie fallimentari. L'unica possibilità che resta, per me che vivo all'interno di questo modo di pensare, è questa: restare all'interno di un'antropologia negativa perché credo che l'antropologia biblica sia un'antropologia sostanzialmente negativa. L'uomo lontano da Dio qualcosa può fare, ma può fare poco, in definitiva si deve aspettare qualcosa da Dio.

Anche l'uomo del 2000 deve aspettarsi qualcosa dalle mani di Dio

Io concluderei dicendo che l'uomo deve avere il coraggio di dire che aspetta ancora qualcosa dalle mani di Dio; ed è chiaro che dalle mani di Dio ci si può aspettare soltanto le realtà escatologiche che sono state promesse 2000 anni fa e che la teologia per la verità stenta molto a manipolare a manovrare. Per cui se io devo guardare ad un futuro storico le mie impressioni e le mie aspettative sono quelle di un pessimista. Un grande studioso dell'ebraismo del nostro secolo ha detto che il cuore di tutta la tradizione biblica e della successiva tradizione ebraica e giudaica è nel messianismo apocalittico, cioè in un totale pessimismo per quello che riguarda le possibilità storico-mondane dell'uomo e in un totale aspettare il giorno del Signore che è il giorno in cui le cose che si fanno non sono le cose che fa l'uomo ma sono quelle che fa Dio. Non il Cristo che percorre le vie della Palestina facendo miracoli, guarendo, consolando, non quel Cristo è quello che ci ha salvato, ma ci ha salvato il Cristo che è fallito ed è morto sulla croce come uno schiavo crocifisso, così io credo, e questa è una mia professione di Fede, un segno di pessimismo storico mondano radicale, così io credo che soltanto l'Apocalisse, cioè il terminare in maniera totalmente negativa della storia del mondo apra alla possibilità della salvezza. C'è un perfetto parallelismo per me tra croce e Apocalisse da una parte e redenzione e salvezza finale portata da Cristo. A questo si potrebbe muovere evidentemente un'accusa: ma allora se tutto viene dalle mani di Dio e noi non facciamo nulla e restiamo totalmente passivi, perché Gesù ha fatto per tutti noi azioni miracolose? Quando mi trovo con questi giovani che fanno qualcosa con le loro mani per gli handicappati e per i drogati, io mi vergogno un po', perché con le mie mani non faccio niente. Ma non sarò certo io a dire di non fare. Ma l'ideale sarebbe che qualcuno facesse, ma facendo con le sue mani dicesse siamo servi inutili; e conservasse la consapevolezza che più importante ancora di quello che può materialmente e spiritualmente dare al suo prossimo è l'invocazione che nasce dalla consapevolezza di poter dare infinitamente poco rispetto alle esigenze. E questa è un'attenzione cristiana: fare, ma fare partendo dalla consapevolezza che non si fa abbastanza, e quindi aprendosi all'invocazione di Dio che faccia qualcosa. Io credo che sia essenziale anche oggi per la fede cristiana aspettare qualcosa dalle mani di Dio, perché se invece noi pensiamo che tutto quello che Dio aveva dato ce l'ha già dato e siamo quello che siamo, avendo ricevuto questi doni, allora usciamo dall'orizzonte della fede. ■