Il dolore dell'uomo grida la debolezza di Dio

SERGIO QUINZIO

Presentazione

«Dobbiamo sentire lo scandalo del male, anche del male piccolo, quello che è così facile gettarsi dietro le spalle, ma che è invece male vero e terribile davanti alla perfetta tenerezza di Dio; così, è male l'aridità degli incontri, il non intendersi, le parole vane e solo apparentemente innocue» (Sergio Quinzio, Dalla gola del leone*).*

Ho incontrato più volte Sergio Quinzio. Ho trascorso con lui dei bei momenti, ho condiviso il pasto... Per questo, ripensando dieci anni dopo alla sua scomparsa, si affollano in me delle immagini, molte immagini. Ma ritorna soprattutto quel suo volto, ritornano quei suoi occhi così limpidi, così carichi di interrogativi. E poi quella sua davvero straordinaria capacità d'ascolto, quelle sue parole mai banali o scontate, quel colloquiare sottotono, che lambiva quasi il silenzio e che pure comunicava riflessioni sofferte, frutto sempre di un ricchissimo vissuto interiore.

La sua scomparsa ha tolto alla cultura italiana una figura davvero singolare. Non era un accademico, non era né un filosofo di professione né tanto meno un teologo. Era soltanto un laico, un vero laico. Non tutti sapevano che la sua "vera" professione era stata quella di sottotenente e poi tenente e capitano della Guardia di Finanza. Eppure era un laico che, al di fuori dell'esegesi accademica, aveva realizzato uno straordinario Commento *alla Bibbia. Portando la Bibbia nel mondo dei non praticanti e di quei "cercatori di Dio" che non lambiscono neppure le Chiese. Ed era anche un cristiano davvero libero. Non certo accondiscendente alle "mode", ma con un suo percorso davvero originale.*

Nel 1970 gli era morta la prima moglie, Stefania, e questo evento ma anche una sua peculiare sensibilità lo avevano portato ad interrogarsi per tutta la vita su un'unica questione: le "cose ultime". Anche negli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso, in cui trionfavano i dibattiti sulla declinazione politica della fede cristiana, Quinzio si preoccupava solo degli "ultimi giorni", della parousía*, del giudizio, della luce finale, dello svelamento escatologico dell'essenza di ogni cosa e soprattutto di noi stessi. Il vero e unico problema, per lui, era quello della nostra risurrezione finale. Quell'unica, terribile domanda. Tutto, nella e della nostra vita, si compie con la morte o la morte è solo un passaggio? Certo le sue risposte erano quelle dell'autentica tradizione cristiana. Positive, confortanti. Ma egualmente la morte non perde mai nel cristianesimo quella sua tragica ambiguità successiva all'Eden. È il compimento dell'esistenza, è il giorno più bello della vita, è il* dies natalis*, la vera nascita, ma insieme la morte è la diabolica nemica di Dio, il Vivente, è il vólto cupo della fine tragica che essa ha assunto per l'uomo dopo il peccato originale. L'«ultima maschera di Dio», come avrebbe detto Ferdinand Ebner. Di qui la paura, l'orrore della morte per cui l'incontro con essa, secondo Quinzio, è per il cristiano addirittura più drammatico di quanto non lo sia per l'ateo, la cui morte non mette comunque in gioco la credibilità di Dio su cui il credente ha fondato la sua intera vita. Quest'aspetto non può essere mai attenuato. Di qui anche la netta perplessità di Quinzio nei confronti di quei teologi, tra i quali ad esempio Karl Rahner, che hanno troppo "razionalizzato" sulla morte. No, occorre affidarsi totalmente e fidarsi... Questo è il senso delle tesi di Quinzio.*

E, al di là della morte individuale, l'altro problema che lo angosciava era quello del Regno di Dio, della sua compiuta affermazione. Perché il Regno di Dio non è ancora venuto, perché tarda, perché il ritorno del Cristo si fa così tanto aspettare? Perché la speranza dei primi cristiani è andata delusa? Se il cristianesimo si distingue dalle religioni orientali, annunciando la fine della storia e il suo compimento senza più ritorno, fino a quando saremo incatenati – e lo sarà ogni uomo che viene in questo mondo – a una storia tragica che propone orrori e tragedie senza fine? Domande pesanti e, per lo più, tacitate e rimosse anche tra i cristiani.

Se il problema escatologico è il problema decisivo, è chiaro che a Quinzio non potevano che suscitare orrore tutte le riduzioni del cristianesimo a semplice dimensione etica, o peggio ancora politica...Ora che è entrato nella luce, nello spazio misterioso delle cose ultime... Ora, finalmente, tutto gli è chiaro. E non posso che immaginare quei suoi occhi deliziati dalla visione piena e definitiva di quel cielo tanto immaginato e atteso. Finalmente le sue domande, le sue inquietudini hanno trovato la Risposta.

Con lui, dieci anni fa, ci lasciava dunque un cristiano davvero libero,

legato più alla Parola di Dio che alle sole mediazioni istituzionali nella Chiesa. Un credente vero, completo, sincero, che certo non possiamo dimenticare.

Non dimenticare la sua lezione: questo è anzitutto il significato del nostro convegno a lui dedicato. Ma è anche un debito di gratitudine che abbiamo come "Margine" nei suoi confronti. Nel 1984 noi l'avevamo invitato a Trento nel contesto di un ciclo di interventi dedicati a quell'anno emblematico secondo la singolare "profezia" di George Orwell (vedi gli editoriali di Paolo Ghezzi nel primo numero dell'annata, George Orwell e "1984": come nasce un incubo *e nell'ultimo numero,* Questo 1984 è finito, altri ne verranno*). Erano intervenuti con letture futurologico-profetiche Fabrizio Mattevi (*Fuor di metafora*), Paolo Giuntella (*Nel vino buono di Eros e Agape*), Michele Nicoletti (*Il potere tra "mistero" e "trasparenza". Per una drammaturgia del politico*), Giovanni Bianconi (*E dall'Oceania e dall'Eurasia nacquero i "signori della guerra"*), Roberto Lambertini (*Nelle società senza futuro fiorirono le anti-utopie di Orwell e Huxley*), Vincenzo Passerini (*Appunti sul lusso di Winston*), Marco Dal Bosco (*D'accordo, il computer è un rischio, ma attenti alla biologia*) e Silvano Zucal (*Con ingenuità e coraggio*). Si decise, come Associazione "Oscar Romero" e come rivista, di sigillare il tutto con un piccolo convegno pubblico cui invitammo appunto Quinzio che accettò con grande e immediata disponibilità. Il convegno si tenne il pomeriggio di sabato 14 aprile, alla Sala della Tromba e l'altro intervento previsto, oltre a quello di Quinzio, era di Paolo Giuntella, ora giornalista del Tg1. Avrebbero dovuto confrontarsi anzi, come diceva la locandina, portare la loro testimonianza sul tema* 1984 tra incubo e utopia: le ragioni per coltivare una difficile speranza.

*Perché avevamo invitato Quinzio? Perché vedevamo in lui un profeta, anche se un "profeta deluso", come titola il recente volume di Angelo Scottini. Questo per dire il non appagamento del pensatore, del cristiano Quinzio, l'incapacità di rifugiarsi in qualsivoglia nicchia di autoassicurazione. Profeta certo lo era Quinzio se per profeta si intende colui che non si adegua mai, che ti butta in faccia le domande scomode che non vorresti mai ascoltare, che tenti disperatamente di rimuovere. C'è Giobbe nell'Antico Patto e c'è anche il Cristo sulla croce nel Nuovo Patto: l'uno e l'altro si sono ribellati prima di accettare. L'accettazione dell'*Imperscrutabile *in Dio (e di Dio) chiede come calice amaro l'autentica ribellione: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato…?». Non la ribellione compiaciuta del disincantato per professione, ma la ribellione del vero "disperato". Kierkegaard*

ci ha insegnato che la "disperazione" è la vera "malattia mortale" da non rimuovere ma da assumere. La possibilità di una tale malattia è infatti il vero vantaggio dell'uomo rispetto all'animale che conoscerà sicuramente sofferenza ma (almeno per quel che ne sappiamo) non "disperazione". Rendersi conto di questa malattia è la vera prerogativa del cristiano rispetto al pagano che trascorre la vita nella ricerca frenetica di un'ipnosi senza sosta per eluderla. Essere guarito da questa malattia è la vera beatitudine del cristiano che non l'ha tolta di mezzo (illusoriamente) ma l'ha fatta propria. L'ha attraversata sapendo che la disperazione, il "non più sperare" mondano, è una premessa decisiva per l'atto fiduciale estremo della fede, per non barattare per fede quello che è una patetica "polizza assicurativa" nel disorientamento dell'esistenza. Sergio Quinzio ha buttato da subito all'aria una visione della fede come "polizza assicurativa", ha assunto la disperazione per andare incontro al suo Dio, non ha mai suturato precipitosamente le sue ferite interiori né nascosto (a se stesso e agli altri) nessuna delle sue cicatrici che erano il "memoriale" non solo delle tragedie di una vita ma anche il segno dell'incomprensibilità dei piani del suo Dio. Rileggerne oggi, a dieci anni dalla morte, la vicenda umana e le sue domande è come farsi investire da un fecondo "terremoto" dello spirito. E questo breve testo, donatoci a suo tempo (e pubblicato sul n. 9/1984 della nostra rivista), è una vera e propria piccola "summa" del suo straordinario pensiero. Ci ridona quel fecondo "terremoto dello spirito" che nel mentre distrugge molte certezze ci permette di ritrovare il senso di una fede finalmente profonda perché ha fatto i conti con la "malattia mortale" della disperazione. (Silvano Zucal)

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, *Système Aristotele*, che profetizza per il 1999 l'impazzimento di un cervello elettronico, *Aristotele* appunto, con conseguenze catastrofiche per l'umanità. E scrive Giuntella: «ci saremo noi, nel 1999 a commentare questa ulteriore profezia e a meditarne l'attualità? Cresce il dubbio, ma prorompe il "sì" dell'insopprimibile ottimi-

smo 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»[1]. Ecco, il problema è proprio qui: in quanto credente nella 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? È 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 Dostoevskij 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 Mikhail Mikhailovich Bakhtin, ha proposto un'interpretazione dell'opera di Dostoevskij 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 Dostoevskij 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 di 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 can-

[1] Paolo Giuntella, *Nel vino buono di Eros e Agape immergeremo i terminali del Grande fratello*, in "Il Margine", 4 (1984), n. 1, p. 17 (15-17) (n.d.r.).

cro. Il bambino che sprofonda nel cunicolo profondo 36 metri, muore nel cunicolo profondo 36 metri[2].

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*[3]. 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

[2] Il riferimento di Quinzio è a Alfredo Rampi (Roma 11 aprile 1975 - Vermicino, frazione di Frascati, 13 giugno 1981) detto Alfredino per la sua giovane età (6 anni). Il 10 giugno 1981 verso le ore 19 cadde in un pozzo artesiano largo 30 cm e profondo 80 metri nelle campagne della località di Vermicino. I soccorritori cercarono con grandi sforzi di salvarlo. Si pensò che Alfredino fosse bloccato a 36 metri di profondità, ma la creazione di un tunnel parallelo non si rivelò risolutiva, in quanto il bambino sprofondò giù per altri 30 metri. Il dramma fu seguito tramite una diretta televisiva non stop lunga 18 ore a reti Rai unificate. L'Italia intera rimase in ansia a seguire l'evolversi della situazione: si stimò che più di 21 milioni di persone avessero seguito in tv la straziante vicenda (n.d.r.).

[3] Claudiana Editrice, Torino 1984, seconda ed. 2003 (n.d.r.).

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 passaggio 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".

Ma 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. È 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 sant'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 ciò 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 inscrive 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*[4]: 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: pen-

[4] Eugenio Corsini, *Apocalisse prima e dopo*, Sei, Torino 1980. A distanza di oltre vent'anni dalla prima edizione Corsini riproporrà la sua interpretazione in un saggio che già nel titolo mutato, *Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni* (Sei, Torino 2002), vuole mettere in evidenza i caratteri salienti del suo approccio all'Apocalisse canonica. Sono sostanzialmente due: recupero del significato originario del termine "apocalisse" così come Giovanni l'ha usato all'inizio del suo libro, contro l'uso catastrofista che si continua a fare del termine nel linguaggio e nella cultura correnti; centralità della rivelazione di Gesù Cristo come contenuto del libro, con la precisazione che tale rivelazione non riguarda eventi futuri, escatologici, ma proprio il rivelarsi di Gesù Cristo nella storia della salvezza a partire dalla creazione del mondo fino al culmine della morte in croce e della risurrezione, con la conseguente redenzione di tutta l'umanità. È questo l'aspetto che rende tuttora "rivoluzionaria" la lettura di Corsini rispetto alle altre. Un altro punto su cui egli insiste, e che risulta ancora ben poco accettato dagli esegeti, è che non sia Roma, la Roma corrotta, idolatra e persecutrice, l'obiettivo polemico fondamentale dell'Apocalisse, rappresentato nei vari simboli negativi (bestia dal mare, bestia dalla terra, prostituta, falso profeta), ma siano la Gerusalemme infedele al piano di Dio e nemica dei profeti, e soprattutto il connubio demoniaco tra potere politico corrotto, incarnato dall'impero romano, e potere religioso corrotto, incarnato dalle autorità civili e religiose giudaiche, quel connubio che ha portato all'uccisione di Gesù Cristo. Tratti peculiari dell'interpretazione di Corsini sono l'analisi letteraria del testo, il ricorso sistematico all'Antico Testamento, e non a scritti apocalittici del tempo, per spiegare i simboli, il richiamo alle interpretazioni cristiane primitive (n.d.r.).

siamo 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[5] 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 si 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

[5] Sergio Quinzio, *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1984 (n.d.r.).

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. È 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 san 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» [cfr. 1 Corinzi 12,30].

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» [cfr. Apocalisse 22,20]. 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. È 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 a delle forme di speranza 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 bisogno 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[6]. 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. ■

[6] Con ogni probabilità il riferimento è a Gershom G. Sholem (n.d.r.).