È questo un aspetto delicatissimo del pensiero quinziano che ha scandalizzato non pochi cristiani vedendo in esso una sottovalutazione o addirittura una cancellazione del sacrificio di Cristo e della sua risurrezione. Come abbiamo visto precedentemente la risurrezione è invece al centro della riflessione di Quinzio anche se l'accentuazione è posta sul *non ancora* piuttosto che sul *già* della vittoria di Dio sul peccato e sulla morte.

Conclusione

Umberto Galimberti racconta un episodio avvenuto pochi mesi prima della morte di Quinzio. Conversando insieme prima di una trasmissione radiofonica i due pensatori discutevano su una certa ambiguità della visione cristiana della morte intesa sia come *dies natalis* cioè il giorno dell'incontro con Dio, sia come «l'ultima nemica» da sconfiggere secondo l'immagine paolina. A quel punto interveniva il cardinal Tonini sostenendo che Cristo con la sua risurrezione ha già vinto la morte e garantito anche la nostra risurrezione. Ribatteva Quinzio: «D'accordo, eminenza, in occasione della mia morte io… faccio esperienza del mio incontro con l'ultima nemica di Dio»[4].

Questa era la fede di Quinzio. E la constatazione della presenza del male nel mondo *nonostante* l'azione salvifica di Cristo non derivava da incredulità, scetticismo, sottovalutazione della croce, ma scaturiva proprio dalla fede incondizionata in quegli eventi, in quelle parole, in quelle promesse. ■

[4] *Sergio Quinzio, Profezie di un'esistenza*, a cura di M. Iiritano, Rubbettino 1998, p. 157.

«Sperando contro ogni speranza, Abramo credette» (Rm 4,18). Fede e ragione in Sergio Quinzio

DANIELE GAROTA

«La fede e la ragione, *Fides et ratio* – dice la frase iniziale della XIII enciclica uscita dalle mani di Giovanni Paolo II – sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità». Dunque al centro sta la questione della verità: cos'è vero? È questa una delle domande fondamentali che attraversa la storia dell'umanità da quando il pensiero si è affacciato sulla terra. Se la parola «verità» possiede «un fascino incomparabile» – dice Karl Jaspers – è perché essa «pare promettere quanto ci sta veramente a cuore» (*La filosofia dell'esistenza*). Per ognuno di noi è importante sapere cos'è la verità, anche se l'esperienza moderna ci ha quasi costretti a rassegnarci al fatto che non esiste verità, o per lo meno che ognuno può soltanto scommettere sulla propria verità, consapevole però che il vicino di casa potrebbe averne un'altra e che anche in quel caso noi dobbiamo assolutamente rispettarla. Dunque è come se l'umanità fosse giunta a questa unica verità condivisibile da tutti: non esiste la verità ma tante verità. E siamo così al vero nemico della fede oggi: il relativismo, il tutto si equivale, il sorridere bonaccioni a qualsiasi opinione pur di vivere in pace e tranquilli nel rispetto delle opinioni degli altri. Tra verità e opinione non pare esserci più una grande differenza.

Di qui forse viene la preoccupazione degli ultimi papi di spargere ovunque ottimismo, di dire: non vi preoccupate, è molto ragionevole il nostro modo di vivere la fede, la fede e la ragione sono semplicemente «due ali» che in piena armonia permettono al nostro spirito, alla nostra intelligenza, alle nostre emozioni di volare verso la «contemplazione della verità».

Ma ciò non basta, l'inquietudine resta, anzi, guai se non restasse, soprattutto nell'ambito della fede, questo anche Benedetto XVI lo ha detto.

Fede e ragione nella tradizione cristiana medioevale

La disputa medievale tra fede e ragione viaggiava, in seno al cristianesimo, pressappoco in questi termini. «L'agire divino, se è compreso dalla ragione, non è ammirabile – diceva Gregorio Magno – né la fede ha merito, quando la ragione umana ne offre la prova» (*Homeliae in Evangelia*, II,26,I). A questo cercava di rispondere Anselmo d'Aosta dicendo: solo la pigrizia ci costringe a non mettere tutte le forze del nostro intelletto per comprendere e dimostrare le verità di fede, la stessa esistenza di Dio. Anzi, è dalla stessa fede che noi dobbiamo estrarre energie per andare alla ricerca di argomenti razionali, quelle che nessuno potrà mai confutare. Anselmo non pensa di giungere alla fede mediante la ragione, ma piuttosto a una conoscenza secondo ragione mediante la fede. Perciò nella sua affermazione inizia col rivolgersi a Dio dicendo: «Crediamo che tu sia qualcosa di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore» (*Proslogion* II,1). Affascinanti le argomentazioni di Anselmo, ma non rappresentarono un punto d'approdo, l'inquietudine rimaneva intatta.

Poi ecco Tommaso d'Aquino il quale diceva pressappoco così: ad un certo punto tra fede e ragione si produce un conflitto, ci sono cose che la fede deve credere, altrimenti non rimarrebbe tale, e che la ragione non può condividere: a quel punto dunque chi vuol rimanere nella fede deve abbandonare la ragione. Questo andrebbe detto: le due ali, da un certo momento in avanti, non possono più volare assieme nella stessa direzione. Che si fa allora? Tommaso, di fronte a questo dilemma è chiaro: non riusciremmo a credere se l'intelletto non ricevesse la spinta decisiva «da Dio per mezzo della grazia»: solo così la nostra «volontà» può dare «il proprio consenso alla verità divina» (*Summa theologiae, Pars* II, *questio* II, *articulus* I). Questo è il punto: la forza propulsiva della fede viene da Dio, non dalla potenza del nostro intelletto il quale, trovandosi ad un certo momento di fronte a ciò che non è evidente né dimostrato, inizia a entrare in agitazione sentendosi «in infirmitate et timore et tremore multo» (*Compendium theologiae, «Questio de fide»*, art I). Ma non è forse qualcosa del genere che capitava ai cristiani della prima ora, quelli che la gente definiva: «Quei tali che mettono il mondo in agitazione» (At 17,6)?

È un percorso alla fine sfociato nell'ateismo. Ho sentito dire con le mie orecchie da un filosofo di un certo spessore: io ho perduto la fede leggendo san Tommaso. Certi pensatori hanno infatti cominciato a dire con molta libertà: tutte le prove riguardanti l'esistenza di Dio si sono dimostrate vere

agli occhi di chi già vi credeva, ma insufficienti a tutti gli altri. Dunque non è una prova, perché una prova è tale soltanto se davanti a essa non ci si può assolutamente opporre. Non solo. Dopo tanta enfasi e partecipazione per dimostrare l'indimostrabile, l'ateo non riceverà altro che una prova ulteriore della fondatezza della propria opinione, della propria fede, in definitiva, poiché anche quella dell'ateo è una fede. Se l'uomo di fede teme che Dio non ci sia, pure l'ateo, se fosse davvero tale e coerente con la propria fede, dovrebbe temere che Dio ci sia.

La fede è un dono di Dio, perciò i credenti non hanno buon gioco a trasmettere la loro verità tramite prove e ragionamento. Già secondo la Lettera agli Ebrei «La fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono» (Eb 11,1). La fede è il «fondamento», non la ragione.

Di conseguenza il credente dei nostri giorni entra in una morsa che lo può schiacciare; da una parte una potenza nemica scatenatasi come mai prima d'ora: il relativismo, l'indifferenza, il tutto si equivale, una potenza che incontriamo quotidianamente intorno a noi; e dall'altra un nemico non meno pericoloso: il fondamentalismo dei fanatici e del terrorismo a sfondo ideologico-religioso, di coloro che sposano così ciecamente una verità fino a morire per essa, fino a dare la morte ai nemici di essa, una potenza che si dispiega soprattutto lontano da casa nostra ma che dopo l'11 settembre del 2001 ci ha così sfiorati da metterci paura ovunque ormai.

Per sfuggire all'una si rischia di finire in seno all'altra. Che fare?

Il cardinale Martini e l'attesa escatologica

A me pare che una cosa giusta, di fronte a questo dilemma della ricerca della verità, l'abbia detta il cardinal Martini, al quale, l'8 maggio 2005 in duomo a Milano, durante la sua predica, è sorta in cuore una preghiera:

> «"Vieni Signore Gesù…" Noi amiamo, attendiamo la tua manifestazione, desideriamo che venga il tuo Regno, che siano saziate la nostra fame e sete di giustizia… Chiedo la grazia che questo Regno venga, e non semplicemente che venga quasi impercettibilmente nella storia, ma che venga nella sua manifestazione totale e definitiva, là dove tutto sarà chiaro, tutto apparirà trasparente. È a partire da quel momento culminante in cui la storia sarà giudicata da Dio, che noi siamo invitati a leggere la nostra piccola storia di ogni giorno. … [C'è un] "relativismo cristiano", che è il leggere tutte le cose in relazione al momento nel quale la storia sarà palesemente giudicata. E allora appariranno le opere degli uomini nel loro vero valore. Il Signore sarà giudice dei cuori, ciascuno avrà la sua lode da Dio, non saremo più soltanto in ascolto degli applausi e dei fischi, delle approva-

zioni o delle disapprovazioni, sarà il Signore a darci il criterio ultimo, definitivo delle realtà di questo mondo. Si compirà il giudizio sulla storia, si vedrà chi aveva ragione, tante cose si chiariranno, si illumineranno, si pacificheranno anche per coloro che in questa storia ancora soffrono, ancora sono avvolti nell'oscurità, ancora non capiscono il senso di ciò che sta loro accadendo».

Ecco, dicendo questo Martini non ha fatto altro che saltare a piedi pari sopra duemila anni di pensiero filosofico cristiano per tornare ad attingere energie da san Paolo, colui che fu preso a sonore risate dai filosofi ateniesi quando iniziò a parlare di risurrezione dei morti. Paolo diceva così: se i morti non risorgono neppure Gesù è risorto, ma se Gesù non è risorto la nostra fede è vana. Non diceva che se Gesù non fosse risorto i morti non risorgeranno, diceva esattamente il contrario, la sua forza la traeva dagli eventi futuri attesi più che da quelli creduti del passato che gli erano stati trasmessi. Nel capitolo 15 della prima Lettera ai Corinzi, noi incontriamo lo stesso relativismo di cui ha parlato Martini.

Certo, lo stesso cardinale, nel maggio 1991, esattamente quindici anni prima, a Luigi Accattoli che gli chiedeva come mai nella comunità dei credenti di oggi l'annuncio delle «realtà ultime» fosse scomparso, rispondeva con tonalità diverse:

«La tensione escatologica è *pericolosa*, è veramente un vortice; non potendo esorcizzarla, la si tiene un po' lontano. Perché se uno vi entra, rimane coinvolto e rischia di squilibrare anche quelli che sono gli equilibri ordinari della vita … È il vortice in cui entrano i santi che, con sforzo, devono poi riequilibrare il loro interesse per la quotidianità» (*Il Regno-attualità*, 14/1991).

Ma come, non è «a partire da quel momento culminante in cui la storia sarà giudicata da Dio, che noi siamo invitati a leggere la nostra piccola storia di ogni giorno»? Certo, un conto è essere il responsabile della più grande diocesi del mondo e un altro è essere arcivescovo emerito che abita a Gerusalemme, prega nella sua stanza e vede sorgere ogni mattina il sole proprio sopra il Monte degli ulivi percependo in quel sorgere «la certezza» del venire del Signore per giudicare fino in fondo tutta la storia umana.

Credere tra speranza e disperazione

Ma di cosa ha parlato Quinzio in tutta la sua vita, da *Diario profetico* a *Mysterium iniquitatis*, se non di questo? Che cosa ha atteso dalla sua Chiesa se non parole chiare e decisive su questo?

«E io vi dico da parte di Cristo crocifisso…», queste parole di Caterina da Siena a Gregorio XI, egli ha messo in epigrafe nel suo ultimo libro, là dove cerca di immaginarsi nei panni dell'ultimo papa che scrive un paio di encicliche sul mistero del male e sulla risurrezione dei morti, mentre, isolato da tutti, vive «al chiuso del Laterano» con una messa quotidiana (alla quale finiscono per partecipare soltanto qualche decina di persone, perché non fa altro che predicare commentando Scritture sacre) e separato ormai da una Chiesa che continua imperterrita in cerimonie solenni e ostentazioni pubbliche nonostante le grandi contraddizioni e divisioni vissute al proprio interno.

Ne *La fede sepolta*, un libro uscito quasi trent'anni fa – col quale Quinzio aveva voluto fare una sorta di sintesi del suo pensiero già ampiamente espresso nei quattro volumi del suo *Commento alla Bibbia*, finito di uscire appena un paio d'anni prima – egli cercava di disseppellire la fede del cristianesimo primitivo che percepiva «sepolta» ormai sotto i detriti di «filosofia, critica storica, filologia, sociologia, psicologia». E lo faceva riferendosi alle grandi domande poste da gente come Dostoevskij, Nietzsche, Kierkegaard, Kafka, domande di fronte alle quali una fede imprigionata dai «limiti della ragione umana» non resta che «un fantasma tenue e superfluo».

Ed è proprio in questo libro che possiamo trovare un capitolo che si intitola appunto *Fede e ragione*, un capitolo breve sul quale vale la pena soffermarsi per capire di quale pasta fosse la fede di Quinzio, un uomo che la viveva nel profondo, con grande inquietudine e dolcezza insieme, nell'umiltà e nella povertà di un'esistenza nella quale non si è mai interessato né di arricchirsi né di sedere in alto. Quinzio era un battitore libero e sincero, capace di dire le cose più terribili con la semplicità di un bambino, con la commozione di un uomo innamorato del suo Dio. Quando lo conobbi avevo una quindicina d'anni, lui stava già scrivendo il suo *Commento alla Bibbia* e io non lo sapevo. Ma ricordo che sapeva dedicarmi tutto il tempo che volevo, sedendosi a leggermi brani della Bibbia con occhi lucidi e voce appassionata. Solo un uomo umile e autentico può lasciare sul tavolo un testo che deve consegnare prima possibile ad Adelphi, un articolo che deve presto consegnare a un quotidiano importante e sedersi con calma e passione a parlare con un adolescente figlio di contadini cresciuto in un paesino di appena quattrocento anime.

Ebbene, Sergio, in questo capitolo, prende a modello la fede di Abramo, colui che credette «sperando contro ogni speranza» (Rm 4,18), credette cioè, come dice Quinzio: «Mentre tutte le ragioni dimostravano che era impossibile credere». E tira subito in ballo Kierkegaard, per il quale soltanto

un bisogno estremo, disperato di essere salvati può essere «il presupposto umano della fede»: chi non si trova con le spalle al muro, chi è nella condizione di poter scegliere una verità piuttosto che un'altra, non potrà mai credere come ha creduto Abramo. È un po' quel che accadde nella sinagoga di Cafarnao, quando il discorso di Gesù si fece così duro che molti da quel momento in poi lo abbandonarono, eccetto coloro che, pur percependo dure e impossibili le parole appena pronunciate, alla fine si trovarono a rispondere per bocca di Simon Pietro: «Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna» (Gv 6,68). Ecco, per essi Gesù era l'ultima spiaggia. Non che non avessero barche, casa e mestiere ancora ad aspettarli, ma è che gli era entrato come un tarlo dentro, una esigenza estrema di qualcosa che aveva dimensioni inimmaginabili, di verità eterne, di un Regno che non è di questo mondo. Abramo poteva benissimo tornarsene nella sua terra e dire a Dio: eh no, io il figlio non te lo sacrifico, il tuo gioco s'è fatto troppo duro ormai e io me ne ritorno a casa mia, tienitela pure la tua «terra promessa». Ma fede è non riuscire più a dimenticarsi né della promessa né di Dio che l'ha fatta. E qui non c'è più la fredda distaccata ragione che dona misura ed equilibrio, ma vita, amore, passione, cuore che batte, innamoramento. Solo così si può capire come la più grande delle speranze possa nascere dalla disperazione, da un essere messi alle corde, come capitò anche a Geremia quando esplose con quel: «Non penserò più a lui, / non parlerò più in suo nome!», e poi sentire un fuoco ardere dentro le ossa, un fuoco incontenibile che lo spingeva a rimanere comunque legato con passione al suo Dio, nonostante il dolore, la persecuzione, il percepire «maledetto» il giorno della propria nascita (Ger 20,7-9.14).

Quinzio è un uomo che ha molto sofferto nella sua vita, ma non è mai giunto a maledire il giorno della propria nascita né a dire, nemmeno lontanamente, che la vita fosse un male. E tuttavia, di fronte al grande ritardo della redenzione, di fronte alla paura di non riuscire più a volerla, di cadere in quella rassegnazione in cui non si aspetta più nulla diceva: «Troppo tardi. Sono disperato e basta, ma sono disperato perché non posso uccidere in me la speranza» (*Dalla gola del leone*). Percepiva in certi momenti così pesante da portare, giorno dopo giorno, la speranza che gli abitava dentro, che avrebbe voluto ucciderla, soffocarla, ma non ci riusciva, e da lì ricominciava il suo cammino di fede.

La ragione rende superflua la fede

Ma qual era il fulcro sul quale la fede di Quinzio faceva leva per risalire dopo avere toccato un abisso del genere? Ne possiamo intuire qualcosa in una risposta che dà a Leo Lestingi in un'intervista del 1991:

> «Proprio attraverso il precipitare nel vuoto e nel non senso rispetto alle aspettative suscitate dalla fede, la tensione si fa più forte. Paradossalmente, la fede diventa sempre più difficile; ma [facciamo attenzione a questo "ma" che ogni volta in Quinzio appare all'improvviso, quando tutto sembra perduto], ogni volta che riesce a emergere o riemergere, si presenta con un grado di invocazione sempre più radicale, perché più consapevole della sua difficoltà. C'è un intensificarsi del grado di patimento per la condizione del mondo, per il ritardo della *parusia*; ma nel momento in cui la fede emerge dal tuo cuore, essa lo fa con un grido e un'intensità più forti» (*La tenerezza di Dio*).

Lì è il fulcro, nel proprio cuore, lì dove non ha alcun senso credere che Dio esiste se non lo si ama con tutto il cuore. Credere che Dio esiste è tutto sommato facile, anche i demoni credono e tremano, dirà Giacomo, difficile è invece amarlo, amare Dio con tutte le forze e nonostante tutto il dolore e le smentite che sono nel mondo. Ma già Pascal lo aveva capito: «Quale distanza c'è tra conoscere Dio e amarlo! / Il cuore e non la ragione, sente Dio. Ecco cos'è la fede: Dio sensibile al cuore e non alla ragione» (*Pensieri*, nn. 147, 148).

Ma torniamo alle argomentazioni di Quinzio. Egli diceva così: «Se tu puoi affermare con assoluta certezza una qualunque cosa, quell'affermazione è già Dio per te, e non c'è più nessuno spazio per la fede» (*L'esilio e la gloria*). E ancora: «Chi ha dalla sua parte la ragione non ha bisogno di essere salvato, come chi si crede sano non ha bisogno del medico». L'oggetto della fede non è l'esistenza di Dio, o la percezione che Dio sia dietro ogni cosa, ma la redenzione, il miracolo di una salvezza che soltanto Dio può portare al mondo e all'umanità, una redenzione che è vino nuovo che spacca l'otre ormai vecchio della ragione umana. Chi considera la fede come un dato scontato dal quale riceve molta sicurezza, come qualcosa che gli fa sentire il mondo e la storia come i migliori possibili, non ha più bisogno di essere salvato, ritenendo superflua la redenzione, una cosa in più, un optional di cui può benissimo fare a meno.

Ma la ragione non sarebbe tutto sommato un sostegno ulteriore, sia pure non fondamentale, per credere? In apparenza, ma in realtà non è così. «La ragione – dice ancora Quinzio – o obbliga a credere o obbliga a non credere, non può far altro, e in entrambi i casi la fede risulta inutile». Al di fuori di

ciò che la ragione soppesa e valuta non resta che «l'opinabilità risolta solo dal capriccio».

Del resto, la ragione può tutt'al più soppesare il passato, dare fondamento alla fede solo sul passato, ma sul futuro? Sul futuro la ragione non fa che proiettare dati statistici basandosi sul prevedibile: se fino a questo momento la gente è sempre morta a una certa età, questo significa che in futuro continuerà sempre a morire, chi la pensa diversamente non è persona ragionevole. Eppure è di cose impossibili che accadranno nel futuro ciò di cui la fede ha bisogno, lo abbiamo visto, di morti che risorgono, di morte vinta, di uomini e donne che non moriranno più eccetera. Perciò è proprio su quel che nel futuro accadrà che si decide il suo esser vera o il suo essere illusione pura. Se i morti non risorgono chi vi ha creduto è «da compiangere più di tutti gli uomini», dice san Paolo (1Cor 15,19). Resta un pazzo agli occhi della ragione. Che fede sarebbe d'altra parte se per oggetto non avesse il futuro, sebbene partendo da qualcosa che è accaduto e che in ogni momento incide su di noi come una primizia? Con la sola primizia si muore, la fame di redenzione resta. La promessa è per il futuro, perciò fede è attesa di avvenimenti promessi che accadranno. Fino a quando gli avvenimenti non accadono, in ogni giorno che passa la fede di chi crede è «fede delusa». E la nostra «fede delusa» – dice ancora Sergio – «è più difficile di quella di Abramo» perché noi «siamo come Abramo al quale l'angelo non avesse fermato la mano, a noi il figlio della speranza è stato ucciso davvero».

La ragione moderna come attesa secolarizzata della redenzione

C'è poi un passaggio molto importante in Quinzio nel cogliere i processi della ragione. È quando arriva a distinguere «la ragione degli antichi, una ragione passiva, riflettente e contemplante l'ordine cosmico» dalla «ragione moderna e attiva», colma di intenzioni risolutrici e dunque «trasformatrice, redentrice», capace di «una carica volitiva e creativa, che l'antica non conosceva». E questo accade perché, secondo Quinzio: «la ragione moderna è l'erede dell'escatologia ebraico-cristiana» (*Senso del consumarsi della ragione*, in "Bailamme" 4/1989). È come se la ragione, per trovare un senso nella storia, si sia ad un certo punto dovuta avvalere della potenza che viene dalla fede e lasciarsi così spingere da essa a quella fame di redenzione – sebbene di una redenzione del tutto secolarizzata e appiattita nell'«umano troppo umano» della scienza e della tecnica – che la fede ebraico–cristiana

ha sempre avuto nelle proprie viscere. Una fame di riscatto che, secolarizzandosi attraverso il connubio con la ragione moderna, ha poi portato agli esiti nichilistici che stanno da tempo davanti ai nostri occhi, Che cos'è infatti il nichilismo – dice ancora Quinzio – se non l'esito di una ragione che frana a fianco di una fede che ha davanti a se il grido di un Dio crocifisso? La ragione moderna occupando decisamente lo spazio lasciato vuoto dal mancato compimento delle promesse di Dio e della redenzione del mondo, approda ad Auschwitz e Hiroshima, e le grida delle vittime dei campi di sterminio e della bomba altro non sono che l'altra faccia del lontano grido di Gesù sulla croce. La ragione moderna non è figlia dell'impassibilità degli dei dell'antica Grecia, ma del *pathos* del Dio biblico che soffre insieme alle sue creature fino a farsi inchiodare alla croce. La ragione umana dunque ad un certo punto abbandona le certezze e le armonie del *logos* per aprirsi alle insicurezze della speranza e dell'attesa di un mondo nuovo. Mentre la ragione antica conduceva all'assuefazione, alla pagana accettazione del male e della morte, la ragione moderna prende dalla fede il coraggio della lotta e del grido di chi agisce in maniera rivoluzionaria (in campo politico, medico, scientifico eccetera), anche con la violenza di chi le cose le pretende a ogni costo (di qui i pericoli delle biotecnologie, le grandi emergenze ecologiche eccetera), perché di questo è fatta anche la speranza ebraico-cristiana, dalle grida di Isaia a quelle di Gesù: di fame che tutto divora e vuole, anche l'impossibile. «Il Regno di Dio soffre violenza e i violenti se ne impadroniscono» (Mt 11,12).

Certo, di fronte a una ragione che da tanti secoli «spadroneggia» – sia essa antica o moderna, filosofica o scientifica – non possiamo opporre «la discutibile fede della donnetta manzoniana», ma soltanto la fede che osa fare domande a Dio. I poveri in spirito e i semplici di cui parla il Vangelo, non sono i rassegnati e gli ottusi che alla fine vivono così tranquilli da non attendersi più nulla oltre al mangia, bevi e godi, ma coloro che sono affamati e assetati di giustizia, coloro che, come Abramo, Giacobbe e Mosè, osano scendere a contesa con Dio, coloro che, come la vedova della parabola spaccherebbero, se potessero, a furia di bussare, la porta del giudice che non risponde.

A una ragione che argomenta per «concetti astratti, definizioni, deduzioni (la vecchia ragione filosofica greca) o per ipotesi e verifiche sperimentali (la nuova ragione scientifica, fortemente segnata dalla concretezza ebraica anche se condannata a sempre più vertiginose astrazioni)… possono essere opposte altre forme di argomentazione, di riflessione, di acume criti-

co, di intuizione, che avrebbero buone ragioni per rivendicarsi altrettanto ragionevoli. All'interno della fede… ci sono enormi potenzialità, uno straordinario spazio di domande e di possibili risposte». Solo così la Bibbia «ha avuto la forza di condizionare i millenni». C'è un modo di ragionare e argomentare che non razionalizza perché parte non dalla tracotanza dell'intelletto e dal pensiero astratto, ma dal cuore e da una fede che tutto precede e che mai giungerà a razionalizzare le cose, a incasellarle in un sistema. Le riflessioni che fanno Kafka e Dostoevskij sono poderose, ma mai astratte, mai a prescindere dai sentimenti e dal cuore, sebbene lucidissime e lontanissime dal diventare patetiche.

Come il *logos* dei filosofi necessario alla metafisica e alla certezza delle idee, non ha nulla a che spartire col «*Logos*» che si è fatto carne, che ha pianto, gridato, sofferto come un uomo e che è poi risorto; così la verità dei filosofi, che riguarda concetti e astrazioni, non ha nulla a che spartire con la verità biblica, che riguarda invece fedeltà a delle promesse fatte e ricevute, a cose concretissime che devono accadere, a cose che si fanno più che a cose che si dicono (Gv 3,21). La verità è tale se si incarna diventando azione, gesto, atteggiamento di qualcuno che riflette, attraverso il suo operare, la luce che viene da Dio. Gesù oltre a essere «*Logos*» in carne e ossa, è anche «Verità» in carne e ossa (Gv 14,6).

Tutta la tradizione ebraica ha sviluppato nei secoli, fino ai nostri giorni, poderose riflessioni sulla fede e sulla vita senza per questo lasciarsi imprigionare dalla ragione. «La ragione, infatti – prosegue Quinzio – procede eliminando le contraddizioni, attenendosi al possibile, generalizzando, rapportando all'evidente che è l'ovvio, e cioè togliendo spazio al miracolo di Dio, consumando i contenuti della fede, riducendo in definitiva tutto alla sua misura». La ragione va verso le risposte, la riflessione che procede dalla fede privilegia invece la domanda. Impara a dire «forse», «non so», dicono gli ebrei.

La speranza in un "imprevisto"

Ma se oggi la fede è ancora là che grida e invoca, anche la ragione non riesce più a rispondere alle grandi domande che la fede pone e che comunque vibrano nel cuore di quella modernità uscita dalla secolarizzazione della fede. È buio pesto per tutti, questa è la verità. Il «folle uomo» – di cui ha parlato Nietzsche ben oltre un secolo fa – deve accendere la sua lampada

anche se il mattino fa già splendere la sua luce. Egli che cerca Dio in mezzo al caos dei mercati e non lo trova, suscita grandi risa per quella sua follia. Ma non balugina forse ancora la fede in quella follia? Non c'è forse ancora lì il dolore di sentire che Dio è morto, che siamo stati noi a ucciderlo e che mai avremmo dovuto farlo? Sì, il nostro è un «eterno precipitare» ormai, un vagare «come attraverso un infinito nulla» nello spazio sempre più freddo e sempre più vuoto nel quale «seguita a venire notte, sempre più notte» e nel quale si devono accendere lanterne anche al mattino (*La gaia scienza*, n. 125).

È infatti quando non si grida più, è quando si può benissimo vivere anche senza Dio, quando ogni cosa continua a funzionare benissimo e si va tranquilli al mercato a comprare ciò che si vuole, che la fede scompare. La peggior «disperazione» è quella «inconsapevole», diceva Kierkegaard. «Secondo me non c'è nulla da distruggere, fuorché l'idea di Dio dall'umanità – dice il diavolo a Ivan Karamazov – ecco di dove occorre cominciare … Gli uomini si uniranno per prendere alla vita tutto ciò che essa può dare, ma unicamente per la gioia e la felicità di questo mondo … Ognuno saprà di essere per intero mortale, senza risurrezione possibile, e accoglierà la morte con tranquilla fierezza, come un dio». Questa è la vera disperazione, questo è uccidere nel proprio cuore la speranza, la speranza insieme al dolore.

La ragione, prosegue Quinzio, «dopo avere divorato tutto ha finito per divorare anche se stessa e non risulta ormai più credibile di quanto sia credibile la fede. Se la disperazione è la porta per entrare nella fede, oggi è anche la porta attraverso la quale si esce dalla ragione. La disperazione ha ragione. Ma non ha necessariamente fede, perché la fede è già primizia del miracolo, l'operazione di Dio che dà lacrime alla disperazione» (*La fede sepolta*).

Per esserci fede sono necessarie due cose: un cuore capace di amare e occhi capaci di piangere. Sergio aveva l'uno e gli altri, da lì nasceva la sua fede. A Fabrizio Chiappetti – un giovane che ho avuto modo di conoscere – capitò di ascoltare Quinzio che raccontava di quando si trovò un giorno al capezzale di un defunto, e c'era lì la vedova inconsolabile. «Signora – le disse – c'è sempre la risurrezione». Il gesto di risposta che ricevette fu come per dire: lasciamo perdere queste sciocchezze. Eppure era una donna molto religiosa e persino di buona cultura. «La verità – fu il commento di Sergio – è che quella donna aveva paura. Paura di illudersi».

Di fronte all'incredibile la ragione ci blocca, ci fa restare coi piedi per terra, ci mette in presenza di un «forse» che spaventa, perché non dà sicurezze, non trova riscontri ragionevoli e oggettivi da nessuna parte, e perché

magari il cuore è sì religioso ma del tutto appiattito su un già che eternamente si ripete, come nella liturgia. È facile arrendersi all'ineluttabile: tanto prima o poi moriamo tutti; si vede che Dio ha voluto così; contro il destino non si può nulla. La rassegnazione è un grande anestetico, il rassegnato si rinchiude in un cantuccio e si acquieta, guai a disturbarlo ancora. Mentre il credente impara dalle grida di Giobbe e protesta di fronte a ciò che è ingiusto, anche se attorno a lui tutti lo considerano inevitabile nella sua evidenza. Quello sconcerto e quel grido solo dalla fede possono essere generati, solo dall'attesa insonne della giustizia di Dio. Quella donna che non voleva essere consolata era nel giusto dal punto di vista della ragione, perché terribile è la morte, evidentissima nel suo orrore, ma non dal punto di vista della fede, giacché proprio nel momento in cui qualcuno le metteva davanti una via d'uscita lei la rifiutava, e d'istinto la rifiutava perché quella via d'uscita non era per subito e poteva essere vissuta soltanto attraverso un grido e un'attesa che si sarebbero dovuti prolungare nel tempo, diventando pesantissimi nel tempo, nella lotta contro l'evidenza di ciò che da sempre comunque accade. È con la «perseveranza» che ci si salva (Lc 22,19): per un momento a tutti è accessibile la via, ma dove pochi restano è quando il cammino si fa lungo, pesante, colmo di difficoltà e ostacoli e, soprattutto, dove è l'imprevisto che va atteso.

Un «imprevisto» sembra essere rimasta la sola speranza – dice Montale in una sua poesia – ma nulla fa paura quanto l'imprevisto, il nuovo, il mai visto. L'imprevedibile implica un forte e deciso impegno di libertà e di rischio che si potrebbe protrarre a lungo nel tempo, e tutto questo è pesante, costa. Un'anima che vola in cielo non fa paura a nessuno, è molto ragionevole credere nella sua immortalità perché è un fenomeno che si presume accada ogni volta che qualcuno muore, una speranza nella quale non si rischia nulla, che è dunque gratis e senza tempo, che se c'è bene altrimenti va bene lo stesso. Credere nella risurrezione dei morti, credere che non si morirà più invece, fa paura, perché è qualcosa che non è mai accaduto prima, una novità che non si può credere e che spaventa per il suo carattere assoluto di novità e assurdità insieme. L'idea stessa di un cadavere che ricomincia a muoversi dopo tanto tempo ci ripugna. A una fede di questo tipo ci si può avvicinare, ma si sappia che lo si deve fare nudi e senza appigli. Quello della fede è un «salto», direbbe Kierkegaard, un avviarsi per una strada nella quale i segnali che si incontrano non fanno che dire: «Indietro, indietro!». È la strada dello scandalo della croce, la strada dell'escatologia e dell'apocalittica, quella rivolta ai dolori del parto dell'ultima, della *novissima hora*, quella in

cui camminavano i credenti nelle comunità cristiane primitive, quella in cui bisogna mettere in conto il grande ritardo, quella che ti costringe a prendere olio di riserva per la tua lampada se non vuoi rimanere al buio proprio nel momento decisivo. È una strada giusta e vera, ma dura da percorrere, che si ha paura di percorrere, perché ti lascia in bilico e in sospeso, perché così è la via della croce e quella della risurrezione, due vie incomprensibili all'essere umano: di là un corpo morto appeso e straziato, di qua un'attesa fino ai limiti della follia e dell'assurdo. Quando Gesù ne accennava ai suoi discepoli, essi «non comprendevano queste parole e avevano timore di chiedergli spiegazioni» (Mc 9,30-32).

Eppure, dice Chiappetti, «negli occhi, nella voce, nell'espressione benevola del viso di quell'uomo conosciuto in quella sera di novembre e mai più rivisto, la paura non c'era» (In B. Forte, S. Quinzio, *Solitudine dell'uomo, solitudine di Dio*). La fede è domanda, angoscia, ma anche brivido di un bambino «tranquillo e sereno… in braccio a sua madre» (Sal 131,2).

La restituzione possibile

Chi si avvicina al pensiero di Quinzio percepisce di solito il carattere di un uomo cupo, pessimista e disperato. Ma non era così Sergio. Difficilmente ti illudeva, ma altrettanto difficilmente ti intristiva, era la tenerezza a impedirglielo, il suo modo dolce e affabile di rapportarsi ai suoi interlocutori, il suo preoccuparsi di non metterli a disagio. E sapeva anche parlare di gioia. «Io ho conosciuto la felicità – scriveva ad Anna nel 1974 – degli attimi, un mistero più grande della sofferenza … Il Regno di Dio viene al di là della morte e della consumazione dell'universo, viene dall'onnipotenza di Dio e non dalla nostra miseria: per salvarci farà ciò che è impossibile e impensabile, ciò che non possiamo sapere. Ma credi a me, carissima Anna, quando ti dico che esiste una gioia d'uomo, così, che può capitare un mattino svegliandosi, o correndo sotto la pioggia, o vedendosi da lontano, infinita, più infinitamente grande di tutto, dinanzi alla quale il mondo scompare» (*L'esilio e la gloria*). Qui la gioia, il bene e la vita non sono frutto del due più due fa quattro, ma l'esperienza di qualcosa di concreto che ti penetra dentro fino a riempirti l'esistenza, anche se è solo per un attimo e poi scompare, lasciandoti però una grande nostalgia dentro, insieme al dolore. «Io conosco una felicità e una infelicità immensamente più grandi di quelle che conosce l'ateo», scriveva a Guido Ceronetti sempre nel 1974. In mezzo

all'evidenza della banalità e del male, che riusciva a guardare come pochi, Sergio aveva momenti in cui percepiva intensamente, nella gioia e nel dolore della propria vita, il balenare improvviso del «miracolo della tenerezza del Dio che ha creato i cieli e la terra, e le creature che ci ha messo accanto» (*L'esilio e la gloria*). È riferendosi alla tenerezza di Dio, all'impotenza, ma soprattutto, alla potenza di Dio, che Sergio credeva, esigendo nulla di meno di quello che Dio ci ha promesso.

La fede è un miracolo fatto di balbettii, di intuizioni che vengono al volo. «Credere – diceva Quinzio – significa non sapere, come sperare significa non vedere. La fede non è un possesso ma un dono sempre insidiato e precario: un miracolo, un paradosso» (*L'esilio e la gloria*). Il credente è immerso nel buio pesto di una galleria dal quale ogni tanto intravede una luce che pur spegnendosi subito gli è già sufficiente per due cose almeno: per avere il coraggio di chiamare il buio col suo nome, mentre tutti intorno fanno finta che sia luce non vivendo più il buio come buio; e per continuare a credere che l'uscita ci deve essere e che un giorno dal tunnel qualcuno ci tirerà fuori.

Nelle tenebre in cui siamo non è il caso di aspettare «che sia accesa la pubblica illuminazione. Si striscia per terra: il tipo di luce che dà Dio è il lampo, che è fuoco, e non la "luce diffusa" dei salotti del mondo» diceva già in *Diario profetico*. La vita è fatta di buio e di perdite, è vero, è destinata alla morte e tuttavia, scrive a un amico, «ci è stato fatto intravedere un barlume di ciò che potrebbe essere. La nostra speranza implica la possibilità di una "restituzione" di ciò di cui abbiamo forse persino dimenticato l'esistenza, ma che ci ha toccato, ci ha sfiorato, almeno qualche volta, almeno una volta» (*L'esilio e la gloria*).

«Sono nato cattolico e giungo alla fine della mia vita cattolico», troviamo scritto in una delle ultime pagine del suo ultimo libro, *Mysterium iniquitatis*. In Sergio, umile quanto esigente figlio della sua Chiesa, c'era il coraggio di credere che il Signore potesse tornare da un momento all'altro e che da un momento all'altro potessero risorgere i morti. Una fede, questa, che sapeva di avere ricevuto dalla sua Chiesa, e nella quale ha lavorato sodo, col pensiero e col cuore, così come un vero figlio del Regno deve lavorare per mettere a frutto i suoi talenti. E questo si percepiva e ti comunicava, con le parole certo, ma anche soltanto in quei pochi secondi in cui si trincerava nel silenzio composto subito dopo essersi fatto lentamente il suo segno di croce prima di sedersi a tavola. ■

Quando vedete levarsi una nuvola ad occidente

GINO GIROLOMONI

Presentazione

Tra l'alba e il tramonto, il possesso e la perdita, la pienezza e il vuoto. L'incontro con Gino Girolomoni, Daniele Garota e il "cenacolo" di Montebello, per Sergio Quinzio si colloca biograficamente tra queste sponde. Gino e Sergio si erano occasionalmente incontrati e conosciuti in una caserma dei granatieri di Sardegna nel 1967, dove Sergio era andato a trovare suo fratello Patrizio Flavio, all'epoca colonnello comandante di Gino. Qui avranno modo di costruire un'amicizia e una intesa spirituale che proseguirà per tutta la vita. Montebello sarà il luogo, lo spazio fisico e abitato dell'attesa messianica, la comunità dei pochi testimoni di una fede e di una speranza, tenace quanto sofferta, che ancora, da un momento all'altro, come «un lampo da Oriente», Dio domani salvi. Montebello è per Sergio anche il luogo dell'"esilio", quell'approdo solitario dopo che ogni gioia era stata spezzata, ogni luce smarrita alla morte dell'amata moglie Stefania. Come dice Gino, fu per lui «non ... solo la mutilazione di un suo braccio, una gamba, un rene, mezzo fegato e un occhio: è anche la constatazione che non è vero che Dio salva».

E quindi Montebello. Ma prima ancora Isola del Piano, il paesino di poche anime, situato sulle Cesane di Urbino, dove il monastero di Montebello sorge. Sergio vi si stabilirà definitivamente nel 1973 dopo aver ricevuto una considerevole richiesta di aumento dell'affitto per la casa romana. Fu difficile legare con la gente del luogo, un po' scostante e sospettosa, indurita dalla vita di campagna. In realtà il suo cuore, il cuore di Sergio, era lacerato, in subbuglio, preso in mezzo da un Dio invocato e creduto eppure così drammaticamente assente; esistenzialmente consumato dal vuoto enorme lasciato da Stefania e il bisogno altrettanto impellente di incontrare