

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

«*Se non crederete, non potrete sussistere*»

La fede nella Bibbia e nella vita di tutti

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2012

Schede

1. L'anno della fede: ragioni di una scelta e suoi obiettivi	3
La fede: una porta, una sfida, una ripresa	3
Intendimenti dell'anno della fede:	4
(a) primato di Dio contro la deriva mondana	4
(b) Ritorno ai «contenuti essenziali»	5
(c) Ermeneutica del Concilio: continuità contro discontinuità	5
2. Ritorno alla Bibbia: riflessioni preliminari	6
Un paradigma della fede: il pane quotidiano	6
Secolarizzazione ed eclisse della fede	7
La fede diventa una scelta	7
L'immagine della fede nella Bibbia	8
Persistenza del pregiudizio del catechismo	8
L'alternativa: la fede incontro personale	8
Passaggio a un'antropologia drammatica	8
3. La fede dei padri: Mosè, i Profeti e i saggi	9
Ritorno alla Bibbia	9
La teologia biblica per parole	9
“Verità” biblica e greca	10
La creazione come parola	10
Creazione e redenzione	11
La memorie che definiscono la fede	11
4. Gesù: la fede che salva e quella che rende testimonianza	12
Ripresa	12
Il compimento : la fede dà corpo alla Parola	12
Il regno di Dio, futuro o presente?	12
I segni che Gesù compie e la fede ‘imperfetta’	12
La fede e il “segreto messianico”	13
La fede dei testimoni	14
5. La fede per avere la vita secondo Giovanni	15
Il libro dei segni e il libro della gloria	15
La struttura letteraria del vangelo	16
Gli inizi: Nicodemo, la samaritana, il funzionario del re	16
L'inizio dei segni, Cana	16
Vedere segni o mangiare pani?	16
Il bilancio sintetico del libro dei segni	17
Il paralitico: i segni e la conversione	17
Praticare la parola per capirla	17
Il cieco nato	17

Parrocchia di san Smpliciano – Cinque incontri di catechesi su

«*Se non crederete, non potrete sussistere*»

La fede nella Bibbia e nella vita di tutti

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2012

Testo

1. L'anno della fede: ragioni di una scelta e suoi obiettivi	19
La fede: una porta, una sfida, una ripresa	20
Intendimenti dell'anno della fede:	23
2. Ritorno alla Bibbia: riflessioni preliminari	29
Un paradigma della fede: il pane quotidiano	29
Secolarizzazione della cultura ed eclisse della fede.....	31
La fede diventa una scelta.....	32
L'immagine della fede nella Bibbia.....	34
Persistenza del pregiudizio del catechismo.....	34
L'alternativa: la fede incontro personale	35
Correggere il modello di uomo: dalle molte facoltà all'unica identità	37
3. La fede dei padri: Mosè, i Profeti e i saggi.....	39
Ritorno alla Bibbia.....	40
La teologia biblica per parole	41
Verità biblica e verità greca	42
La creazione come parola	44
Creazione e redenzione.....	45
Il lessico della fede	46
La memorie che definiscono la fede	47
4. Gesù: la fede che salva e quella che rende testimonianza.....	51
Ripresa	51
Il compimento: la fede dà corpo alla Parola	52
Il regno di Dio, un futuro o un presente?	53
I segni: la fede 'imperfetta' che pure salva	54
La fede imperfetta e il segreto messianico.....	57
La fede dei testimoni	60
5. La fede per avere la vita secondo Giovanni.....	63
Il libro dei segni e il libro della gloria.....	63
La struttura letteraria del vangelo	66
Gli inizi: Nicodemo, la samaritana, il funzionario del re	66
L'inizio dei segni, Cana	67
Vedere segni o mangiare pani?.....	68
Il bilancio sintetico del libro dei segni	69
Il paralitico: i segni e la conversione	70
La moltiplicazione dei pani.....	71
Il cieco nato	72
Risuscitazione di Lazzaro	73

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

«Se non crederete, non potrete sussistere»

La fede nella Bibbia e nella vita di tutti

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2012

1. L'anno della fede: ragioni di una scelta e suoi obiettivi

Benedetto XVI ha indetto un anno della fede con una lettera che porta il titolo, *Porta fidei*. La fede è come una porta, che interrompe il muro di separazione costituito dalla Legge.

La fede: una porta, una sfida, una ripresa

L'immagine della fede come **una porta** è suggerita da Atti:

... non appena [Paolo e Barnaba] furono arrivati, riunirono la comunità e riferirono tutto quello che Dio aveva compiuto per mezzo loro e come aveva aperto ai pagani la porta della fede (14,27).

La fede è come una porta, che consente ai pagani di entrare nell'alleanza con Dio. Paolo un tempo considerava l'alleanza esclusiva dei circoncisi, rigorosamente riservata ad essi. La legge aveva assunto la consistenza di un muro destinato a difendere la differenza tra giudei e gentili. Ora però Dio apre una porta nel muro, e fa entrare i gentili. Paolo rivive in proprio l'esperienza già propria di Gesù: egli aveva detto di non essere mandato che alle pecore perdute della casa di Israele (Mt 15, 24; cfr. 10,6); che non era bene *prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini* (Mt 15,26). Ma fu costretto a correggere i suoi programmi; una donna pagana può avere una fede maggiore di quella che è dato trovare tra i figli di Israele.

La risposta credente dei pagani alla predicazione fu per Paolo una sorpresa; su quella sorpresa egli costruisce la sua tesi della giustificazione mediante la fede, e non mediante le opere della legge.

Ora invece, in Cristo Gesù, voi che un tempo eravate i lontani siete diventati i vicini grazie al sangue di Cristo. Egli infatti è la nostra pace, ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia, annullando, per mezzo della sua carne, la legge fatta di prescrizioni e di decreti, ... (Ef 2, 14-16)

Ma in che consiste esattamente la *fede* che rende giusti? La fede come porta, che interrompe il muro di separazione, per sé stessa incoraggia l'immagine della fede quale fattore di riconciliante. E tuttavia la fede ha per Paolo come oggetto privilegiato **la croce** di Cristo; ora la croce pare sancire la separazione intransigente dalle attese e dalle pretese degli uomini:

Quanto a me invece non ci sia altro vanto che nella croce del Signore nostro Gesù Cristo, per mezzo della quale il mondo per me è stato crocifisso, come io per il mondo. Non è infatti la circoncisione che conta, né la non circoncisione, ma l'essere nuova creatura. E su quanti seguiranno questa norma sia pace e misericordia, come su tutto l'Israele di Dio. (Gal 6, 14-16)

La fede assume il profilo di certezza che non chiede consenso da altri; sancisce dunque l'*autarchia* – per così dire – del credente; la esonera dal confronto interminabile e compromissorio con gli altri.

E tuttavia rimane vero anche l'altro aspetto: la testimonianza del vangelo entra dentro all'altro lontano, e gli manifesta una verità che egli già aveva dentro. *Saulo, perché mi perseguiti?* – aveva chiesto il Risorto. La fede è una porta che apre un cammino. La vita cristiana è un cammino. Essa

non può essere descritta come adesione a un corpo di dottrine, alle quali si dovrebbe consentire; o a un modello di vita che si tratterebbe di mettere in pratica. La fede ha la figura della consegna di sé stessi a una voce, la quale sempre chiama e istruisce sul cammino ulteriore. La scelta dev'essere sempre da capo ripetuta, quella che hai espresso ieri oggi è già svanita. Sempre la fede è stata così; ma oggi lo si vede a titolo speciale.

La vita umana in genere è così: non basta essere nati per essere vivi, ma occorre riprendere la prima nascita mediante una **seconda nascita**, volontaria; essa è possibile appunto nella forma dell'atto di fede; nella prima nascita è scritta una promessa, alla quale la fede consente. Appunto a questa rinascita nel segno della fede si riferisce Gesù, nel dialogo con Nicodemo.

Egli andò da Gesù, di notte, e gli disse: «Rabbì, sappiamo che sei un maestro venuto da Dio; nessuno infatti può fare i segni che tu fai, se Dio non è con lui». Gli rispose Gesù: «In verità, in verità ti dico, se uno non rinasce dall'alto, non può vedere il regno di Dio». Gli disse Nicodemo: «Come può un uomo nascere quando è vecchio? Può forse entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e rinascere?». Gli rispose Gesù: «In verità, in verità ti dico, se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio. Quel che è nato dalla carne è carne e quel che è nato dallo Spirito è Spirito. Non ti meravigliare se t'ho detto: dovete rinascere dall'alto. Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va: così è di chiunque è nato dallo Spirito» (Gv 3, 2-8)

Intendimenti dell'anno della fede:

(a) primato di Dio contro la deriva mondana

All'origine prossima dell'anno della fede sta la considerazione dei rischi ai quali la fede è esposta.

Il Concilio intendeva realizzare un *aggiornamento* del ministero pastorale, del ministero della *fede* dunque. Il dopo Concilio ha invece inteso spesso e in molti modi l'aggiornamento come passaggio dal primato di Dio al primato dell'uomo:

Capita ormai non di rado che i cristiani si diano maggior preoccupazione per le conseguenze sociali, culturali e politiche del loro impegno, continuando a pensare alla fede come presupposto ovvio del vivere comune.

Forse la fede non è un presupposto ovvio della vita comune; piuttosto è considerata un atteggiamento interiore, segreto, non suscettibile di oggettivazione sociale; consegnato alla competenza non sindacabile del singolo. L'attenzione alle conseguenze culturali, sociali e politiche della testimonianza cristiana dipende appunto da questo pensiero: su questi fronti si gioca la vita comune, e quindi per rapporto a questi fronti dev'essere valutato l'apporto della Chiesa e dei credenti stessi alla causa della vita comune.

La *Porta fidei* si colloca in maniera decisa nella prospettiva della fede quale presidio della vita comune; si capisce in tal senso come essa noti:

In effetti, questo presupposto non solo non è più tale, ma spesso viene perfino negato. Mentre nel passato era possibile riconoscere un tessuto culturale unitario, largamente accolto nel suo richiamo ai contenuti della fede e ai valori da essa ispirati, oggi non sembra più essere così in grandi settori della società, a motivo di una profonda crisi di fede che ha toccato molte persone.

Proprio perché il presupposto della fede è spesso negato occorre una «*nuova evangelizzazione*», formalmente definita come «orientata principalmente alle persone che, pur essendo battezzate, si sono allontanate dalla Chiesa, e vivono senza fare riferimento alla prassi cristiana» (Omelia alla Messa per l'Apertura del Sinodo).

Se la fede, legata alla prima educazione cristiana, mai formalmente ripudiata, di fatto appare irrilevante per la vita questo è da intendere alla luce dei processi di secolarizzazione, che configurano la vita comune come intrinsecamente *laica*, senza alcun rimando a Dio. La verità è un'altra: i momenti radicali del vivere rimandano per loro natura a Dio; proprio per questo motivo la fede nel vangelo di Gesù, la fede nel Dio che si è rivelato nella storia, ha di che conferire una precisa figura a quei momenti; correlativamente, proprio attraverso la configurazione di quei

momenti la fede stessa in Dio diventa rilevante nella vita quotidiana (illustrazione per riferimento al matrimonio).

(b) Ritorno ai «contenuti essenziali»

L'altro proposito dell'anno della fede è correggere il soggettivismo della fede, la comprensione di essa come disposizione "creativa" del soggetto, alla quale non può essere imposta una forma oggettiva. Il necessario aggiornamento delle forme espressive non deve compromettere la fedeltà alle verità già definite. Vedi il *Credo* di Paolo VI (1967, al termine del precedente anno della fede) e il Catechismo del 1992 di Giovanni Paolo II. difficoltà di pensare i contenuti fissi al di fuori delle forme espressive da aggiornare. Non si deve aggiornare solo la lingua, ma la comprensione stessa della verità della fede.

«I contenuti essenziali» della fede, attestati dalla professione di fede non possono però essere identificati mediante formule verbali, ma soltanto riferendosi alla cosa stessa, al di là delle parole: (a) alla rivelazione di Dio nella storia, e dunque alla vicenda di Gesù, che riprende e porta a compimento la Legge, i Profeti e i Salmi; (b) all'esperienza universale dei figli di Adamo; c'è in quell'esperienza una verità che solo la rivelazione storica di Dio porta alla luce.

(c) Ermeneutica del Concilio: continuità contro discontinuità

La "scuola di Bologna" ha proposto una lettura del Concilio che distingue l'evento dai testi, e decisamente privilegia l'evento e lo spirito da esso raccomandata. Appunto questa lettura (della discontinuità) autorizza un sorta di Concilio permanente. Benedetto XVI contrappone un'altra ermeneutica

Perché la recezione del Concilio, in grandi parti della Chiesa, finora si è svolta in modo così difficile? [...] I problemi della recezione sono nati dal fatto che due ermeneutiche contrarie si sono trovate a confronto e hanno litigato tra loro. L'una ha causato confusione, l'altra, silenziosamente ma sempre più visibilmente, ha portato frutti. Da una parte esiste un'interpretazione che vorrei chiamare "ermeneutica della discontinuità e della rottura"; essa non di rado si è potuta avvalere della simpatia dei mass-media, e anche di una parte della teologia moderna. Dall'altra parte c'è l'"ermeneutica della riforma", del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino.

Lo schema delle due ermeneutiche è suggerito da un discorso di Paolo VI del 1967, ma prodotto in altro contesto. È vero che le tuttavia che i testi del Concilio, diversi tra di loro, per se stessi attraversati da diverse sintesi teoriche, nel complesso indicano esigenze di riforma, o criteri di fondo ancora abbastanza formali, non un preciso programma, che il dopo Concilio dovrebbe semplicemente attuare. Il caso esemplare della riforma liturgica, la prima, "pacifica", ma anche poco consapevole dal punto di vista pastorale.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

«Se non crederete, non potrete sussistere»

La fede nella Bibbia e nella vita di tutti

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2012

2. Ritorno alla Bibbia: riflessioni preliminari

Se non crederete, non potrete sussistere: la sentenza di Isaia, che intitola il nostro itinerario di riflessione, afferma in maniera ultimativa che senza la fede è impossibile vivere, rimanere vivi al di là delle molte prove che sempre da capo paiono interrompere il primo cammino ovvio della vita.

Un paradigma della fede: il pane quotidiano

Illustra con efficacia il teorema generale la figura del *pane quotidiano* che Gesù ha insegnato ai discepoli a chiedere ogni giorno al Padre dei cieli. E quella figura d'altra parte rimanda alla manna; per capire il pane quotidiano è indispensabile riferirsi appunto alla tradizione relativa alla manna.

La lingua comune usa l'espressione "necessario come il pane"; La richiesta del *Padre nostro* tradotta alla lettera suona così: *dacci oggi il nostro pane, il più essenziale*. Il senso è suggerito bene da una preghiera del libro dei *Proverbi*:

Io ti domando due cose,
non negarmele prima che io muoia:
tieni lontano da me falsità e menzogna,
non darmi né povertà né ricchezza;
ma fammi avere il cibo necessario,
perché, una volta sazio, io non ti rinneghi
e dica: «Chi è il Signore?»,
oppure, ridotto all'indigenza, non rubi
e profani il nome del mio Dio. (30,7-9)

Povertà e ricchezza inducono alla falsità e alla menzogna; il cibo necessario per un giorno tiene lontana la sazietà che rende empì e l'indigenza che rende ladri. Il cibo *più essenziale* è appunto quello che basta per un giorno.

Per intendere la qualità di questo pane illuminante appare la figura della manna, un pane che nutre solo che mangia con fede.

La manna era dono di Dio, cosa data gratis, certo; e tuttavia era insieme un compito. *Esodo* mette in evidenza il nesso: il dono di Dio mette il popolo alla prova, impone una legge:

Allora il Signore disse a Mosè: «Ecco, io sto per far piovere pane dal cielo per voi: il popolo uscirà a raccoglierne ogni giorno la razione di un giorno, perché io lo metta alla prova, per vedere se cammina secondo la mia legge o no. (Es 16, 4)

La legge è dunque quella di non raccogliere manna se non nella quantità sufficiente per un giorno; il di più andrebbe a male. La scelta di raccoglierne di più nasce dal dubbio che la manna domani possa mancare. Di fatto, *non obbedirono a Mosè e alcuni ne conservarono fino al mattino; ma vi si generarono vermi e imputridì*. (Es 16, 20).

La manna illustra il principio generale: il cibo che sostiene la vita non è nulla di materiale, è un pane disceso dal cielo, che nutre non in base al numero di calorie, ma in forza della parola che annuncia, del messaggio che esprime. Ora quel messaggio non è accessibile alla bocca; può essere udito soltanto grazie alla fede. Per udire il messaggio gli Israeliti debbono sempre da capo chiedersi *che cos'è?* Mosè risponde: è il pane che *Dio vi ha dato in cibo*, il segno che Egli si prende cura di voi.

Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore. (Dt 8, 3)

La fede è l'atto libero, che sempre da capo ha da essere ripetuto per accedere alla verità di tutte le cose; al loro senso promettente. La tentazione facile dei figli di Adamo è quella di non credere, ma solo provare e mettere tutto in bocca.

Il pregiudizio di sempre appare esasperato in epoca moderna, a seguito del regno della scienza; essa procede dall'assunto che le cose possono essere conosciute e apprezzate solo attraverso la prova.

Secolarizzazione ed eclisse della fede

Nelle società convenzionali al senso religioso di tutte le cose dava espressione la lingua comune, che era lingua connotata in senso religioso. La novità moderna è che la lingua comune s'è fatta "secolare"; essa ignora Dio, ha cancellato ogni sua traccia dal mondo da tutti abitato. La natura è diventata un arsenale di materiali; la scienza insegna come possono essere usati, non dice nulla circa il loro *senso*, che dunque sfugge.

Dov'è la Vita che abbiamo perduto vivendo?

Dov'è la saggezza che abbiamo perduto sapendo?

Dov'è la sapienza che abbiamo perduto nell'informazione?

I cicli del Cielo in venti secoli

Ci portano più lontani da DIO e più vicini alla Polvere. (T. S. ELIOT, *The Rock* (1934), Prima Stanza)

Accade nella vicenda civile quel che da sempre accade in quella individuale: il senso della vita, fino a che essa scorre ovvia, non pone interrogativi; quando insorge un intoppo si accende un interrogativo; ci si accorge allora che in realtà da sempre la vita è stata possibile grazie a una fede.

La fede diventa una scelta

Il pensiero occidentale per un lungo tempo non ha conosciuto la necessità della fede per vivere; essa era anzi trattata come atteggiamento minorile:

L'illuminismo è l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stessi è questa minorità se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi del proprio intelletto senza esser guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza - è dunque il motto dell'illuminismo. (da I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* 1784)

Il programma illuministico ha suscitato una decisa resistenza nella Chiesa cattolica; la sua polemica contro la laicità moderna ha segnato la storia europea per oltre un secolo. Il Concilio Vaticano II ha raccomandato il programma della riconciliazione tra cattolicesimo e modernità. Esso mancava però ancora delle risorse concettuali necessarie per chiarire i problemi obiettivi proposti dalla moderna rivoluzione laica e liberale. Il *ralliement* con la modernità ha mantenuto in essere la figura di un ordine di ragione, che la resistenza cattolica aveva utilizzato per raccomandare l'obiettivo di un consenso civile tra credenti e laici. Il consenso tra credenti e laici non è in realtà disposto dalla ragione ma da una tradizione.

La fede personale è certo cosa diversa dalla fede spontanea, iscritta nella tradizione; ma la scelta, che il singolo deve compiere per la fede personale dipende dalle tradizioni di senso, sole che rendono possibile l'intesa e ne determinano i contenuti.

L'immagine della fede nella Bibbia

Per ripensare la fede, il riferimento alla Bibbia è guida privilegiata. In effetti, al testo biblico oggi ci si riferisce spesso per suggerire una correzione dell'immagine della fede rispetto al catechismo. Ma continua ad alimentare una resistenza alla comprensione della fede biblica l'immagine intellettualistica del catechismo.

Persistenza del pregiudizio del catechismo

Mio Dio, perché sei verità infallibile, credo fermamente tutto quello che tu hai rivelato e la santa Chiesa ci propone a credere. Ed espressamente credo in te, unico vero Dio in tre Persone uguali e distinte, Padre, Figlio e Spirito Santo. E credo in Gesù Cristo, Figlio di Dio, incarnato e morto per noi, ...

La formula pregiudizialmente separa la *fides qua* (dunque la fede come atto umano) dalla *fides quae* (l'oggetto creduto). Le correzioni suggerite, sulla scorta del testo biblico, mancano di correggere questo scollo incongruo. La fede cristiana dà forma *oggettiva* a una fede che comunque è necessaria per vivere.

L'alternativa: la fede incontro personale

La ricorrenza dei cinquant'anni dall'apertura del Concilio Vaticano II è un'occasione importante per ritornare a Dio, per approfondire e vivere con maggiore coraggio la propria fede [...]. Si tratta dell'incontro non con un'idea o con un progetto di vita, ma con una Persona viva che trasforma in profondità noi stessi, rivelandoci la nostra vera identità di figli di Dio. L'incontro con Cristo rinnova i nostri rapporti umani, orientandoli, di giorno in giorno, a maggiore solidarietà e fraternità, nella logica dell'amore. Avere fede nel Signore non è un fatto che interessa solamente la nostra intelligenza, l'area del sapere intellettuale, ma è un cambiamento che coinvolge la vita, tutto noi stessi: sentimento, cuore, intelligenza, volontà, corporeità, emozioni, relazioni umane. (Udienza del 17 ottobre 2012)

L'auspicata revisione in senso personalistico si riferisce spesso a un saggio di M. Buber, *Due tipi di fede*, che propone la descrizione comparativa di *emunah* ebraica e *pistis* cristiana.

Ambedue possono essere illustrate partendo da semplici fatti della nostra vita: l'una dal fatto che io ho fiducia in qualcuno, senza ch'io possa «fondare» in maniera congrua la mia fiducia in lui; l'altra dal fatto che io ho riconosco per vero qualcosa, senza che anche qui io possa fondarlo in maniera congrua. In entrambi i casi questo «non poter fondare» indica non già una carenza della mia facoltà di pensare, bensì una caratteristica essenziale del mio rapporto con colui di cui ho fiducia o con ciò che riconosco per vero.

La descrizione appare troppo ellittica; non rende conto del nesso tra fede veterotestamentaria e legge; neppure rende ragione della figura della *pistis* nel Nuovo Testamento; troppo in fretta appiattisce la nozione sulla dottrina cattolica corrente.

Passaggio a un'antropologia drammatica

La promessa, il cammino, la conoscenza: la fede come obbedienza alla legge.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

«Se non crederete, non potrete sussistere»

La fede nella Bibbia e nella vita di tutti

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2012

3. La fede dei padri: Mosè, i Profeti e i saggi

Le radici remote della contrazione “dottrinalistica” della fede sono da cercare nella sostituzione della teologia “scolastica” (a procedere dalle parole) alla teologia “monastica” (a procedere dalla meditazione). La correzione della concezione dottrinalistica si rivolge alla *lectio*.

Ritorno alla Bibbia

Un cantico come questo lo insegna unicamente l'unzione, consente di apprenderlo soltanto l'esperienza. appunto quelli che ne hanno esperienza lo riconosceranno. Quelli invece che non ne hanno esperienza, brucino dal desiderio, ma non tanto di conoscere quanto piuttosto di sperimentare. (san Bernardo)

Per capire occorre prima desiderare; e per desiderare occorre pregare, e per pregare occorre meditare. Il testo classico sulla *lectio* è di Guigo il Certosino, *Scala claustralium*:

Un giorno, occupato in un lavoro manuale, cominciai a pensare all'attività spirituale dell'uomo e si presentarono improvvisamente alla mia riflessione quattro gradini spirituali, ossia la lettura, la meditazione, la preghiera, la contemplazione. Questa è la scala dei monaci che si eleva dalla terra al cielo composta in realtà di pochi gradini, tuttavia d'immensa e incredibile altezza, la cui base è poggiata a terra, mentre la cima penetra le nubi e scruta i segreti dei cieli. Questi gradini, come sono diversi di nomi e di numero, così sono distinti per l'ordine e per l'importanza. Se si esamineranno con attenzione le loro proprietà e la loro funzione, che effetto ciascuno operi su di noi, come di eriscano tra di loro e in che rapporto gerarchico si dispongano, si riterranno brevi e leggeri il lavoro e l'applicazione che saranno necessari di fronte alla grande utilità e dolcezza che se ne trarrà. Infatti, la lettura è lo studio attento delle Scritture fatto con uno spirito tutto teso a comprenderle. La meditazione è un'operazione dell'intelligenza che si concentra con l'aiuto della ragione nell'investigare le verità nascoste. La preghiera è il volgere con fervore il proprio cuore a Dio per evitare il male e pervenire al bene. La contemplazione è, per così dire, un innalzamento dell'anima, che si eleva al di sopra di se stessa verso Dio, gustando le gioie dell'eterna dolcezza.

La prima forma del *ressourcement* biblico è stata francese e ha avuto connotazioni destinate ad apparire poi ingenua. Penso in particolare alla teologia biblica per parole chiave (*Temi biblici* di J. Guillet, 1955).

La teologia biblica per parole

Il progetto di una teologia biblica per parole nasce dalla scoperta della differenza di senso o di densità semantica tra parole della tradizione biblica, in particolare ebraiche dell'Antico Testamento, e parole occidentali moderne. Un caso illuminante è la differenza tra *nomos* greco e *torah* ebraica. Il

sensu del termine biblico non può essere definito da un vocabolario; esso è costruito dalla predicazione profetica interpretando la vicenda di Israele.

“Verità” biblica e greca

La parola ebraica per verità, *emet*, ritorna spesso nei salmi; essa è come un’ipostasi; quasi sempre dice dell’agire di Dio, e non delle sue parole:

La tua bontà è davanti ai miei occhi
e nella tua verità dirigo i miei passi. (Sal 26,3)
Misericordia e verità s’incontreranno,
giustizia e pace si baceranno.
La verità germoglierà dalla terra
e la giustizia si affaccerà dal cielo. (Sal 85, 11-12)
Le opere delle sue mani sono verità e giustizia,
stabili sono tutti i suoi comandi. (Sal 111, 7)

Ricordare la lingua dei salmi è indispensabile per capire come usano *verità* i libri del Nuovo Testamento, e prima ancora Gesù stesso. Gli esempi più eloquenti li offre *Giovanni*, che fa grande uso di *aletheia*.

Io sono la via, la verità e la vita (Gv 14,6). Gesù dice spesso: “*amen, amen*, io vi dico”, “in verità, io vi dico”. L’identificazione di Gesù con la verità trova radicamento nel suo modo di parlare. Di solito la formula *amen* è usata per esprimere consenso alla parola/opera (*dabar*) di Dio; Gesù invece la usa per raccomandare la propria autorità.

Ai Giudei che avevano ‘creduto’ in lui, Gesù dice: *la verità li farà liberi*. Avevano creduto davvero in lui? Avevano consentito con le sue parole, credere è un’altra cosa. *Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi* (8, 31s). La conoscenza della verità è possibile soltanto se interviene una pratica conforme alle sue parole. Chi rimane nelle parole capisce.

Chi è dalla verità ascolta la mia voce; ma Che cos’è la verità? (18,37s). Nella lingua biblica l’aggettivo *vero* è attribuito delle persone assai più che delle affermazioni; Dio è vero perché mantiene le sue promesse. La sua verità consiste nella sua fedeltà.

La concezione biblica di verità non vale forse per l’esperienza di tutti noi? Quando si tratti di parole dette da soggetti umani per promettere, la verità consiste appunto nella fedeltà. Ma non è forse questa la funzione fondamentale della parola, promettere? Dire una parola è come dare la parola.

La creazione come parola

Il libro della *Sapienza* dice che *lo spirito del Signore riempie l’universo e, abbracciando ogni cosa, conosce ogni voce* (Sap 1,7); questo versetto della *Sapienza* è stato interpretato, dalla tradizione liturgica in specie, come affermazione del principio che tutte le creature parlano di Dio. Perché il loro messaggio possa essere interpretato è indispensabile che vi corrisponda un atteggiamento.

In principio era il Verbo,
il Verbo era presso Dio
e il Verbo era Dio.
Egli era in principio presso Dio:
tutto è stato fatto per mezzo di lui,
e senza di lui niente è stato fatto
di tutto ciò che esiste.
In lui era la vita
e la vita era la luce degli uomini;
la luce splende nelle tenebre,
ma le tenebre non l’hanno accolta. (Gv 1, 1-5)

....

Egli era nel mondo,
e il mondo fu fatto per mezzo di lui,
eppure il mondo non lo riconobbe.
Venne fra la sua gente,
ma i suoi non l'hanno accolto. (1, 10s)

Le cose sono parole. La creazione non esce dalle mani di Dio come opera compiuta; per raggiungere il compimento attende la risposta umana. Tale compimento ha la forma della risposta accogliente nei confronti della creazione/parola .

Creazione e redenzione

La fede in Dio che libera dalla schiavitù ed elegge viene prima di quella nel Dio creatore. La fede nella creazione prende forma nell'opera compiuta da Dio nella liberazione di Israele. L'esodo dispone le condizioni per un cammino che prende forma soltanto con l'alleanza del Sinai; la creazione dispone le condizioni per un inizio, che si realizza soltanto con la risposta umana della fede.

Questa sovrapposizione di creazione ed esodo trova riscontro nelle due diverse motivazioni del terzo (o quarto) comandamento del decalogo:

Ricordati del giorno di sabato per santificarlo: sei giorni faticherai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: tu non farai alcun lavoro, né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te. Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il giorno settimo. Perciò il Signore ha benedetto il giorno di sabato e lo ha dichiarato sacro. (Es 20, 8-11)

Osserva il giorno di sabato per santificarlo, come il Signore Dio tuo ti ha comandato. Sei giorni faticherai e farai ogni lavoro, ma il settimo giorno è il sabato per il Signore tuo Dio: non fare lavoro alcuno né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bue, né il tuo asino, né alcuna delle tue bestie, né il forestiero, che sta entro le tue porte, perché il tuo schiavo e la tua schiava si riposino come te. Ricordati che sei stato schiavo nel paese d'Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso; perciò il Signore tuo Dio ti ordina di osservare il giorno di sabato. (Dt 5, 12-15)

Credere vuol dire riconoscere la promessa scritta nell'opera di Dio che ci precede e concedere credito ad essa, appoggiarsi ad essa per distinguere la via della vita

Il lessico della fede (omissis)

La memorie che definiscono la fede

Anche noi dunque, circondati da un così gran nugolo di testimoni, depono tutto ciò che è di peso e il peccato che ci assedia, corriamo con perseveranza nella corsa che ci sta davanti, tenendo fisso lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede. Egli in cambio della gioia che gli era posta innanzi, si sottopose alla croce, disprezzando l'ignominia, e *si è assiso alla destra* del trono di Dio. (Ebr 12, 1-2)

Paolo, convertito dal giudaismo farisaico al vangelo di Gesù, sposta il baricentro delle scritture antiche: dalla legge alla fede, da Mosè ad Abramo.

Fu così che Abramo *ebbe fede in Dio e gli fu accreditato come giustizia*. Sappiate dunque che figli di Abramo sono quelli che vengono dalla fede. E la Scrittura, prevedendo che Dio avrebbe giustificato i pagani per la fede, preannunciò ad Abramo questo lieto annunzio: *In te saranno benedette tutte le genti*. Di conseguenza, quelli che hanno la fede vengono benedetti insieme ad Abramo che credette. Quelli invece che si richiamano alle opere della legge, stanno sotto la maledizione... Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi, come sta scritto: *Maledetto chi pende dal legno*, perché in Cristo Gesù la benedizione di Abramo passasse alle genti e noi ricevessimo la promessa dello Spirito mediante la fede. (Gal 3,6-14)

Isaia (7,9) e Abramo (Gn 15, 1-6; 22) al posto di Mosè e della legge; la fede del Nuovo Testamento legata al privilegio della tradizione profetica rispetto a quella mosaica.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

«Se non crederete, non potrete sussistere»

La fede nella Bibbia e nella vita di tutti

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2012

4. Gesù: la fede che salva e quella che rende testimonianza

Ripresa

La verità (*emet*) di Dio, alla quale la fede risponde, è espressa mediante parole e gesti, anzi prima da gesti poi da parole che confessano la verità del gesto (vedi significato di *dabar*, parola/azione) Credere vuol dire confessare la grazia di Dio, la sua *dabar*, quale principio della propria vita. La fede non è garantita da una risposta solo verbale al gesto di Dio; chiede l'obbedienza mediante le azioni. Di più, le opere che realizzano la fede conferiscono figura alla rivelazione di Dio (testimonianze). La rivelazione di Dio in questo mondo si realizza soltanto mediante la fede.

Il compimento : la fede dà corpo alla Parola

Il principio appare chiaro nel momento del compimento, in cui la *Parola si fa carne*. Gesù è rivelazione perfetta di Dio. Gesù non è *fatto* da Dio, ma generato mediante la Parola:

Entrando nel mondo, Cristo dice:

*Tu non hai voluto né sacrificio né offerta,
un corpo invece mi hai preparato. [...]*

Allora ho detto: Ecco, io vengo

*– poiché di me sta scritto nel rotolo del libro –
per fare, o Dio, la tua volontà. (Ebr 10, 5-7)*

Quello che Dio fa di me senza di me ha consistenza di parola: è il nome con cui mi chiama. La parola creatrice di Dio diventa manifesta soltanto mediante la mia obbedienza.

Il principio del concorso della fede alla incarnazione della parola è chiaramente illustrato da Maria (vedi scena dell'annunciazione).

Anche Gesù, Figlio di Dio fin dalla nascita, anzi fin dalla concezione nel grembo, *diventa* quel che è mediante la sua obbedienza.

Il regno di Dio, futuro o presente?

Il nesso tra essere e agire, tra ontologia e morale, diventa manifesto a margine dell'annuncio che Gesù compie del vangelo del Regno. Gli studiosi si sono spesso divisi tra fautori dell'*escatologia conseguente* (regno imminente) oppure *realizzata* (regno già qui). Il regno è Gesù stesso, già qui, ma *in fieri*; il compimento della sua parola si produce nel tempo disteso e coinvolge gli uditori.

I segni che Gesù compie e la fede 'imperfetta'

Il primo segno del Regno presente sono i miracoli; essi sono fatti in risposta alla fede di chi li chiede; quella fede, pure lodata da Gesù, non autorizza alla testimonianza. *La tua fede ti ha salvato*: Gesù lo dice due volte.

a) La donna emorroissa pensava che bastasse toccare il mantello di Gesù per essere guarita; il suo primo desiderio era di toccare senza incontrare.

Ma subito Gesù, avvertita la potenza che era uscita da lui, si voltò alla folla dicendo: «Chi mi ha toccato il mantello?». I discepoli gli dissero: «Tu vedi la folla che ti si stringe attorno e dici: Chi mi ha toccato?». Egli intanto guardava intorno, per vedere colei che aveva fatto questo. E la donna impaurita e tremante, sapendo ciò che le era accaduto, venne, gli si gettò davanti e gli disse tutta la verità. Gesù rispose: «Figlia, la tua fede ti ha salvata. Va in pace e sii guarita dal tuo male». (Mc 5, 30-34)

La “severità” di Gesù che stana la donna assomiglia a quella con cui rimprovera il lebbroso sanato: *ammonendolo severamente, lo rimandò e gli disse: «Guarda di non dir niente a nessuno»* (Mc 1, 43s); l’ordine intende prevenire quel che di fatto accade, la pubblicità di quel gesto; la verità del gesto non tollera pubblicità, ma può essere appresa soltanto mediante la fede.

b) *La tua fede ti ha salvato* è detto anche a Bartimeo il cieco illuminato a Gerico (Mc 10, 46-52): proprio all’ultima tappa del suo viaggio verso Gerusalemme Bartimeo è riscosso dalla sua resa a una vita da mendicante; *al sentire che c’era Gesù Nazareno, cominciò a gridare e a dire: «Figlio di Davide, Gesù, abbi pietà di me!»*. Nonostante fosse cieco, comprese il senso di quel passaggio meglio di tutti; il suo grido raccolto da Gesù è documento della fede che salva; subito riacquistò la vista *e prese a seguirlo per la strada*; la sua figura rappresenta in maniera perfetta il discepolo seguace che Gesù cerca.

La pagina di Marco, che più chiaramente illustra il passaggio dalla fede che guarisce alla fede che converte è quella del paralitico, frutto di una geniale invenzione letteraria.

Si recarono da lui con un paralitico portato da quattro persone. Non potendo però portarglielo innanzi, a causa della folla, scoperchiarono il tetto nel punto dov’egli si trovava e, fatta un’apertura, calarono il lettuccio su cui giaceva il paralitico. Gesù, vista la loro fede, disse al paralitico:

«Figliolo, ti sono rimessi i tuoi peccati».

Seduti là erano alcuni scribi che pensavano in cuor loro: «Perché costui parla così? Bestemmia! Chi può rimettere i peccati se non Dio solo?». Ma Gesù, avendo subito conosciuto nel suo spirito che così pensavano tra sé, disse loro: «Perché pensate così nei vostri cuori? Che cosa è più facile: dire al paralitico: Ti sono rimessi i peccati, o dire: Alzati, prendi il tuo lettuccio e cammina? Ora, perché sappiate che il Figlio dell’uomo ha il potere sulla terra di rimettere i peccati,

ti ordino [– disse al paralitico –] alzati, prendi il tuo lettuccio e va a casa tua». Quegli si alzò, prese il suo lettuccio e se ne andò in presenza di tutti e tutti si meravigliarono e lodavano Dio dicendo: «Non abbiamo mai visto nulla di simile!». (Mc 2, 1-12)

L’interpolazione mette in evidenza il rilievo solo accessorio della guarigione delle gambe rispetto al perdono dei peccati. La vera ragione della paralisi non è il difetto di gambe, ma di speranza nel suo perdono.

Quest’intervallo tra guarigione operata da Gesù e conversione che solo la fede può realizzare è segnalato anche nella guarigione del paralitico presso la piscina dei *cinque portici*, in *Giovanni*.

Si trovava là un uomo che da trentotto anni era malato. Gesù vedendolo disteso e, sapendo che da molto tempo stava così, gli disse: «Vuoi guarire?». Gli rispose il malato: «Signore, io non ho nessuno che m’immerga nella piscina quando l’acqua si agita. Mentre infatti sto per andarvi, qualche altro scende prima di me». Gesù gli disse: «Alzati, prendi il tuo lettuccio e cammina». E sull’istante quell’uomo guarì e, preso il suo lettuccio, cominciò a camminare. [...] Poco dopo Gesù lo trovò nel tempio e gli disse: «Ecco che sei guarito; non peccare più, perché non ti abbia ad accadere qualcosa di peggio». Quell’uomo se ne andò e disse ai Giudei che era stato Gesù a guarirlo. Per questo i Giudei cominciarono a perseguitare Gesù, perché faceva tali cose di sabato. Ma Gesù rispose loro: «Il Padre mio opera sempre e anch’io opero». Proprio per questo i Giudei cercavano ancor più di ucciderlo: perché non soltanto violava il sabato, ma chiamava Dio suo Padre, facendosi uguale a Dio. (Gv 5, 6-9.14-18)

La risposta di Gesù ai Giudei è un’ardita sintesi delle ragioni dell’incomprensione tra Gesù e Giudei: il Padre *opera sempre*, anche oggi; essi invece vogliono ibernare Dio in un tempo archeologico, dal quale non disturbi più.

La fede e il “segreto messianico”

Dio è sempre oltre i segni; essi indicano un cammino da fare, non una presenza della quale ci si potrebbe appropriare. Sullo sfondo di questo principio, la trascendenza di Dio rispetto ai segni, è da intendere il

cosiddetto “segreto messianico”. W. Wrede (1901) ritenne che si trattasse di invenzione letteraria. In realtà, pure sottolineato da Marco, esso corrisponde a un tratto del ministero di Gesù: la verità di tutto quello che egli fa e dice è sospesa al compimento della sua missione. Per questo non permetteva ai demòni di parlare (1,34; 3, 11), neppure ai malati guariti (5, 43; 7,36; 8,26), neppure ai discepoli stessi (8, 30; 9, 9).

Nella luce della trascendenza della verità dei gesti e delle parole di Gesù rispetto alla comprensione che ne ha la folla occorre intendere la precoce scelta dei discepoli seguaci e la cura particolare dedicata ad essi (4, 10-12; 7, 17), come pure la reiterata menzione di una incomprendimento dei discepoli denunciata da Gesù (4, 13; 6, 51s; 7,18b-19°; 8, 17s; 9, 9s.31s)

Questa insistente denuncia, questa ripetuta correzione di Gesù nei confronti dei suoi discepoli, ha alla sua base – com’è facile intuire – una intenzione deliberata. L’ipotesi che il segreto messianico sia invenzione letteraria appare però troppo artificiosa. È vero invece che l’identità di Gesù, misteriosa, subito intuita dalla fede, non può essere confessata con la bocca se non *drammaticamente*, e cioè raccontando il dramma della sua vita fino al compimento.

La folla vuole concludere subito, *stavano per venire a prenderlo per farlo re*. Gesù spedisce via i discepoli e si ritira sulla montagna, tutto solo (Gv 6, 14-15). Soltanto il laborioso cammino ulteriore potranno conoscere la verità del segno dei pani, che pure tutti da subito hanno applaudito. La separazione dei discepoli dalla folla comporta la defezione di molti di essi (Gv 6, 66):

Disse allora Gesù ai Dodici: «Forse anche voi volete andarvene?». Gli rispose Simon Pietro: «Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna; 69noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il Santo di Dio». (Gv 6.67-68)

La fede dei testimoni

L’obiettivo che Gesù persegue attraverso la chiamata dei discepoli e la costituzione dei Dodici è quello di avere testimoni. Testimoni non solo oculari, ma capaci di predicare il vangelo a tutti: (a) di interpretare dunque gesti e parole di Gesù alla luce del compimento; (b) di mostrare che e come il dramma di Gesù giudichi la vita di ciascuno e ne proponga la conversione. L’attitudine a testimoniare si radica nella prima forma della fede, a tutti indispensabile; chiede però di più.

La possibilità di tradurre la prima fede in termini oggettivi a tutti accessibili, nasce per un primo aspetto dalla frequentazione assidua della scuola di Gesù; per un secondo aspetto dalla frequentazione effettiva di tutti i popoli della terra.

L’assiduità con Gesù consente (a) di conoscere quel seguito della vicenda di Gesù, che conferma e determina il senso del primo annuncio: (b) di conoscere il seguito della scelta espressa dal discepolo stesso attraverso la sua risposta iniziale alla chiamata. Tra i due lati sussiste un rapporto stretto, che Marco illumina attraverso il triplice annuncio del destino del Figlio dell’uomo e la triplice istruzione rivolta ai discepoli sui loro rapporti reciproci: la correlazione tra fede e azione (dramma) è qui particolarmente evidente. Vedi Mc 8, 34-35; 9, 33-37; 10, 41-45.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

«Se non crederete, non potrete sussistere»

La fede nella Bibbia e nella vita di tutti

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2012

5. La fede per avere la vita secondo Giovanni

Egli era nel mondo,
e il mondo fu fatto per mezzo di lui,
eppure il mondo non lo riconobbe. [...]
A quanti però l'hanno accolto,
ha dato potere di diventare figli di Dio:
a quelli che credono nel suo nome,
i quali non da sangue,
né da volere di carne,
né da volere di uomo,
ma da Dio sono stati generati.
E il Verbo si fece carne
e venne ad abitare in mezzo a noi;
e noi vedemmo la sua gloria,
gloria come di unigenito dal Padre,
pieno di grazia e di verità. (Gv 1, 9-14)

Il libro dei segni e il libro della gloria

La fede ha grande rilievo nel quarto vangelo. Il racconto è espressamente concepito per suscitare la fede, attraverso la memoria dei segni:

Questi [segni] sono stati scritti, perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome. (Gv 20, 31)

Tratto qualificante della fede secondo *Giovanni* è appunto il suo nesso con i segni; essi rimandano alla verità, che il Padre annuncia senza parole e che soltanto mediante la fede può essere attinta.

La polarità vedere/credere ricorre più volte nel vangelo; ha consistenza di formula tecnica per dire la fede:

Giunse intanto anche Simon Pietro che lo seguiva ed entrò nel sepolcro e vide le bende per terra, e il sudario, che gli era stato posto sul capo, non per terra con le bende, ma piegato in un luogo a parte. Allora entrò anche l'altro discepolo, che era giunto per primo al sepolcro, e vide e credette. Non avevano infatti ancora compreso la Scrittura, che egli cioè doveva risuscitare dai morti. (20, 6-9)

Gli occhi vedono il sepolcro vuoto, la morte evacuata; questo è solo il segno la verità di tutto quello che la Scrittura dice, e Gesù stesso ha detto in precedenza.

Delinea in maniera più esplicita il nesso tra vedere e credere quanto Gesù dice nella sinagoga di Cafarnao:

Vi ho detto però che voi mi avete visto e non credete. Tutto ciò che il Padre mi dá, verrà a me; colui che viene a me, non lo respingerò, perché sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato. E questa è la volontà di colui che mi ha mandato, che io non perda nulla di quanto egli mi ha dato, ma lo

risusciti nell'ultimo giorno. Questa infatti è la volontà del Padre mio, che chiunque vede il Figlio e crede in lui abbia la vita eterna; io lo risusciterò nell'ultimo giorno. (6, 36-40)

Non è automatico che i segni inducano a credere; a monte dei segni sta l'attrattiva del Padre. In questa luce è da intendere la correzione che Gesù oppone a Tommaso: *Perché mi hai visto, hai creduto? Beati quelli che pur non avendo visto crederanno* (20,29).

La 'filosofia' alternativa alla fede è quella per la quale ciascuno cerca la propria gloria dagli altri. È più facile accogliere uno che viene in proprio nome piuttosto che uno che viene nel nome del Padre; con lui è possibile la composizione complice e ammiccante dei dissensi:

Io sono venuto nel nome del Padre mio e voi non mi ricevete; se un altro venisse nel proprio nome, lo ricevereste. E come potete credere, voi che prendete gloria gli uni dagli altri, e non cercate la gloria che viene da Dio solo? (5, 43-44)

I Giudei si appellano a Mosè, ma perché ne danno una lettura umana, troppo umana (5, 45-47). Oppure si appellano ad Abramo, ma anche di lui danno una lettura carnale e bob spirituale; la figliolanza vera è quella resa manifesta dalle opere di ciascuno e non dalle parole (vedi 8, 37-47).

La struttura letteraria del vangelo

Il rilievo architettonico della polarità segni/fede trova riscontro nella struttura letteraria del vangelo, diviso in due parti, il libro dei segni e il libro della gloria. Nella prima parte sono riferiti i miracoli di Gesù; nella seconda parte (cena, passione e morte, manifestazione del risorto) non si riferiscono più di segni per quelli di fuori, ma solo parole per quelli di dentro. I segni narrati sono pochi, sette in tutto; ma la notizia di ciascuno è iscritta entro una cornice che ne evidenzia il significato, e insieme illustra il fraintendimento a cui esso è esposto ad opera degli increduli, i Giudei. Gli interlocutori non capiscono perché non credono, non sono sue pecore, non hanno Dio per Padre.

La scansione tra libro dei segni e libro della gloria lascia fuori il prologo (1, 1-); il racconto della prima settimana (1,19-2,12), e anche i primi tre incontri individuali di Gesù, miranti alla suscitazione della fede.

Gli inizi: Nicodemo, la samaritana, il funzionario del re

Il primo personaggio è Giudeo osservante e stimato, addirittura maestro in Israele; il secondo personaggio è una donna samaritana; il terzo personaggio è addirittura un pagano, un funzionario pubblico romano. Stranamente, quanto alla fede la progressione è inversa.

L'apporto più significativo alla dottrina della fede viene proprio dal terzo racconto; *Se non vedete segni e prodigi, voi non credete*, gli dice Gesù (4,48), ma il seguito del racconto che l'uomo crede senza vedere, già realizza beatitudine promessa ai credenti (20,29).

L'inizio dei segni, Cana

Gesù diede inizio ai suoi segni in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui. (2,11)

Il segno, compiuto a vantaggio degli sposi e su richiesta della Madre, è di vantaggio solo per i discepoli. Essi vedono la gloria di Gesù. Occorre passare per i segni, per diventare discepoli; soltanto passare, non fermarsi; riconosciuti, i segni impongono di passare oltre.

Vedere segni o mangiare pani?

Il rischio di fermarsi è illustrato dalla moltiplicazione dei pani e dal conseguente atteggiamento della folla:

Allora la gente, visto il segno che egli aveva compiuto, cominciò a dire: «Questi è davvero il profeta che deve venire nel mondo!». Ma Gesù, sapendo che stavano per venire a prenderlo per farlo re, si ritirò di nuovo sulla montagna, tutto solo. (Gv 6, 14-15)

In verità, in verità vi dico, voi mi cercate non perché avete visto dei segni, ma perché avete mangiato di quei pani e vi siete saziati. Procuratevi non il cibo che perisce, ma quello che dura per la vita eterna, e che il Figlio dell'uomo vi darà. (6, 26-27)

Alla verità dei segni che Gesù compie è possibile giungere solo rinnovando la salita del monte (Sinai).

Il bilancio sintetico del libro dei segni

Sebbene avesse compiuto tanti segni davanti a loro, non credevano in lui; perché si adempisse la parola detta dal profeta Isaia: *Signore, chi ha creduto alla nostra parola?*

E il braccio del Signore a chi è stato rivelato? E non potevano credere, per il fatto che Isaia aveva detto ancora: *Ha reso ciechi i loro occhi e ha indurito il loro cuore, perché non vedano con gli occhi e non comprendano con il cuore, e si convertano e io li guarisca!* Questo disse Isaia quando vide la sua gloria e parlò di lui.

Tuttavia, anche tra i capi, molti credettero in lui, ma non lo riconoscevano apertamente a causa dei farisei, per non essere espulsi dalla sinagoga; amavano infatti la gloria degli uomini più della gloria di Dio. (12, 37-43)

Il paralitico: i segni e la conversione

La guarigione del paralitico presso la piscina di Betzaetà illumina il nesso tra segni e intimazione alla conversione. Il paralitico, guarito senza neppure che intervenga la sua richiesta, è chiamato a convertirsi: *Ecco che sei guarito; non peccare più, perché non ti abbia ad accadere qualcosa di peggio.* Il paralitico obbedisce, ma insieme attesta senza consapevolezza e in tal modo mette Gesù a rischio:

Quell'uomo se ne andò e disse ai Giudei che era stato Gesù a guarirlo. Per questo i Giudei cominciarono a perseguire Gesù, perché faceva tali cose di sabato. Ma Gesù rispose loro: «Il Padre mio opera sempre e anch'io opero». Proprio per questo i Giudei cercavano ancor più di ucciderlo: perché non soltanto violava il sabato, ma chiamava Dio suo Padre, facendosi uguale a Dio. (5, 15-18)

Il paralitico che prende il lettuccio e cammina di sabato è testimone del fatto che il Padre opera fino ad ora; questa evidenza è la buona notizia che consente alla vita umana di affidarsi e riposare.

Praticare la parola per capirla

Il pane vero è la carne di Gesù per la vita del mondo; e tuttavia le sue parole *sono spirito e vita*; possono intenderle soltanto coloro che credono (6, 61-63). La comprensione spirituale delle sue parole suppone la fede; può capire soltanto chi prima ancora di capire crede. Questo è detto espressamente a quei Giudei che *avevano creduto in lui*; in realtà non avevano creduto in lui, solo avevano creduto di credere. La fede vera non termina alle parole, ma termina in una pratica:

Gesù allora disse a quei Giudei che avevano creduto in lui: «Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi». (8, 31-32)

I Giudei obiettarono d'essere già liberi; ma Gesù invece afferma che chi commette peccato è schiavo. Non c'è testo di Giovanni che affermi in maniera più chiara che la fede secondo *Giovanni* consiste in una pratica.

Il cieco nato

La fede è espressamente nominata nel racconto del cieco nato soltanto al vertice, nel momento in cui il cieco, cacciato dai Giudei, incontra Gesù:

Gesù seppe che l'avevano cacciato fuori, e incontratolo gli disse: «Tu credi nel Figlio dell'uomo?». Egli rispose: «E chi è, Signore, perché io creda in lui?». Gli disse Gesù: «Tu l'hai visto: colui che parla con te è proprio lui». Ed egli disse: «Io credo, Signore!». E gli si prostrò innanzi. (9, 37-38)

Soltanto grazie a questa fede il cieco nato si appropria della grazia che Dio gli ha fatto; a nulla sarebbe servita la luce degli occhi se non avesse acceso la fede:

Gesù allora disse: «Io sono venuto in questo mondo per giudicare, perché coloro che non vedono vedano e quelli che vedono diventino ciechi». Alcuni dei farisei che erano con lui udirono queste parole e gli dissero: «Siamo forse ciechi anche noi?». Gesù rispose loro: «Se foste ciechi, non avreste alcun peccato; ma siccome dite: Noi vediamo, il vostro peccato rimane». (9, 39-41)

Il male vero non è la cecità degli occhi; essa non pregiudica il cammino della vita; lo pregiudica invece il peccato, l'attaccamento alla menzogna che resiste ai segni di Gesù. Fin dall'inizio del racconto i discepoli stessi cercano di far tornare i conti senza Dio; cercano un colpevole (*lui o i suoi genitori*), e respingendo a priori l'idea che Dio fino ad oggi operi e possa in tal modo rimediare alla cecità di quell'uomo.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

«*Se non crederete, non potrete sussistere*»

La fede nella Bibbia e nella vita di tutti

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2012

1. L'anno della fede: ragioni di una scelta e suoi obiettivi

Con il *motu proprio* intitolato, dalle prime parole, *Porta fidei*, Benedetto XVI ha indetto un anno della fede: «avrà inizio l'11 ottobre 2012, nel cinquantesimo anniversario dell'apertura del Concilio Vaticano II, e terminerà nella solennità di Nostro Signore Gesù Cristo Re dell'Universo, il 24 novembre 2013». L'estensione coincide con quella del nuovo anno pastorale che stiamo iniziando. Mi è parso del tutto ovvio dedicare al tema della fede anche i nostri incontri di catechesi e le meditazioni di Avvento e Quaresima.

Il primo ciclo d'incontri, quello che oggi iniziamo, sarà dedicato ad una ripresa della riflessione di fondo sulla figura della fede. Più precisamente, il mio intento è di riprendere l'immagine che della fede propongono gli scritti biblici, per porla a confronto con la fede necessaria in genere alla vita di tutti gli uomini. La nozione di fede raccomandata dal catechismo convenzionale è in difetto rispetto alla concezione biblica. È in difetto rispetto alla stessa figura che assume la fede come ingrediente essenziale della vita umana in genere.

La nozione catechistica è quella della fede come consenso ad affermazioni le quali, pur non evidenti, sono raccomandate al consenso dall'autorità di persone credibili. L'oggetto della fede sono delle verità, o più precisamente delle affermazioni. In tal senso questa immagine della fede è definita intellettualistica. La figura della fede raccomandata dalla Bibbia non è intellettualistica. Soltanto quella nozione non intellettualistica consente di capire che e in che modo la fede cristiana riprenda e certo anche corregga la fede, che in generale è all'origine della vita umana.

Anticipo una tesi, che cercherò poi di chiarire e argomentare. Per capire la fede cristiana occorre capire la fede intesa quale ingrediente necessario della vita umana in genere. Questa fede in ogni caso necessaria alla vita era un tempo in qualche modo istruita dalla cultura comune; i processi di secolarizzazione caratteristici della stagione moderna compromettono l'attitudine della cultura comune a configurare la fede necessaria per vivere, e di riflesso fanno mancare i presupposti della stessa fede cristiana. La rinnovata interrogazione del testo biblico consente di recuperare una nozione della fede che illumina insieme la figura della fede quale ingrediente necessario della vita di ogni uomo.

Muoviamo i nostri passi a procedere dalla immagine della fede suggerita dalla lettera di Benedetto XVI, che indice l'anno della fede: la fede come una porta. Nell'espressione *Porta fidei* il genitivo è epesegetico, è genitivo che spiega: la fede è come una porta.

La fede: una porta, una sfida, una ripresa

L'espressione, che intitola la lettera, è derivata dal testo degli *Atti degli Apostoli*. Là dove Luca dice del ritorno di Paolo e di Barnaba dal loro primo viaggio missionario, scrive tra l'altro che

... non appena furono arrivati, riunirono la comunità e riferirono tutto quello che Dio aveva compiuto per mezzo loro e come aveva aperto ai pagani la porta della fede (14,27).

La fede è qui descritta dunque appunto come una porta, che consente ai pagani di entrare. Di entrare dove? Nell'alleanza con Dio, ovviamente. In precedenza Paolo, come tutti i Giudei – e in particolare come tutti i farisei –, considerava l'alleanza come prerogativa esclusiva dei circumcisi; essa era rigorosamente riservata a loro. La legge tutta aveva assunto in tal senso, nella loro interpretazione, la consistenza di una specie di muro destinato a difendere la diversità dei giudei dai gentili. Mediante la predicazione dei missionari del vangelo Dio apre in quel muro una porta, e fa entrare per essa anche i gentili.

Il testo riferisce il gesto di aprire la porta a Dio stesso; e tuttavia dal contesto appare chiaro che la porta è aperta grazie alla parola dei predicatori del vangelo. Paolo e Barnaba erano partiti per la loro missione con l'intento di rivolgersi ai Giudei della diaspora, anzi tutto; la loro attesa era quella che attraverso la conversione di tali giudei ellenistici il vangelo potesse raggiungere tutti i gentili. L'attesa dei missionari era simile in tal senso a quella già propria di Gesù. Egli aveva espressamente dichiarato di non essere mandato altro che alle pecore perdute della casa di Israele (Mt 15, 24; cfr. 10,6); aveva anche proclamato il principio che non è bene *prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini* (Mt 15,26). E tuttavia Gesù era stato costretto a correggere i suoi programmi; aveva constatato che una donna pagana poteva avere una fede maggiore di quella che è dato trovare tra i figli di Israele. In fretta gli stessi Paolo e Barnaba dovettero constatare come i pagani comprendessero il messaggio di Gesù prima e meglio dei Giudei; comprendessero, e anche credessero.

Appunto questo tratto singolare della missione dei due diventa oggetto di un *annuncio* a quella Chiesa di Antiochia, dalla quale essi erano partiti e dalla quale avevano addirittura ricevuto il mandato missionario. Come i due missionari, la Chiesa tutta apprende attraverso la fede dei pagani convertiti.

La risposta credente dei pagani alla predicazione apparve a Paolo sorprendente. Fu la sua seconda grande sorpresa; la prima, più radicale, era stata quella da lui conosciuta sulla via di Damasco. Lo zelo per la Legge di Mosè aveva indotto Saulo a perseguire la nuova setta; sulla strada di Damasco quello zelo apparve ai suoi occhi all'improvviso come indebito e accecante. Abbagliato da Signore risorto, Saulo divenne effettivamente cieco. Fu poi illuminato da Anania, attraverso l'annuncio del vangelo. Accadde in tal modo che egli stesso entrasse nella verità attraverso la porta della fede; divenuto apostolo, constatò come la porta era aperta non solo ai farisei, ma anche ai disprezzatissimi pagani.

Proprio questo è il nucleo generatore di quello che Paolo stesso chiama il vangelo. Il vangelo della giustificazione mediante la fede nasce dalla constatazione che i pagani non sono affatto peggiori dei giudei. Il recinto che la Legge aveva disposto, per preservare i Giudei dal contagio dei pagani impuri e spregevoli, era del tutto inutile. Il senso di questa scoperta, che la porta della fede abbatte il muro di separazione tra giudei e gentili, è efficacemente riassunto dall'inno di Efesini:

Ora invece, in Cristo Gesù, voi che un tempo eravate i lontani siete diventati i vicini grazie al sangue di Cristo.

*Egli infatti è la nostra pace,
colui che ha fatto dei due un popolo solo,
abbattendo il muro di separazione
che era frammezzo, cioè l'inimicizia,
annullando, per mezzo della sua carne,
la legge fatta di prescrizioni e di decreti,
per creare in se stesso, dei due,
un solo uomo nuovo, facendo la pace,
e per riconciliare tutti e due con Dio
in un solo corpo,
per mezzo della croce,
distruggendo in se stesso l'inimicizia. (Ef 2, 14-16)*

A procedere da questo nucleo generatore prende forma la famosa e scandalosa tesi di Paolo, secondo la quale noi tutti siamo giustificati mediante la fede, e non mediante le opere della legge.

La fede diventa dunque il fondamento della giustificazione. In che consiste, esattamente, questa *fede* che rende giusti, nella prospettiva di Paolo? La figura della fede come *porta*, che interrompe il muro di separazione tra giudei e greci, per sé stessa incoraggia a vedere nella fede un fattore di riconciliazione e di ritrovata comunanza. La fede però ha, secondo Paolo, un oggetto assolutamente privilegiato, che è la croce di Cristo; ora la croce per se stessa pare sancire la separazione intransigente dalle attese e dalle pretese degli uomini piuttosto che il dialogo irenico con tutti. Eloquente in tal senso è il famoso testo di *Galati*:

Quanto a me invece non ci sia altro vanto che nella croce del Signore nostro Gesù Cristo, per mezzo della quale il mondo per me è stato crocifisso, come io per il mondo. Non è infatti la circoncisione che conta, né la non circoncisione, ma l'essere nuova creatura. E su quanti seguiranno questa norma sia pace e misericordia, come su tutto l'Israele di Dio. (Gal 6, 14-16)

Il riferimento alla croce mette qui in evidenza il tratto per il quale la fede cristiana è una certezza la quale esonera dalla necessità di chiedere il consenso di altri. La croce sancisce l'autarchia – per così dire – del credente; se non proprio l'autarchia, certo l'esonero dal cammino interminabile del confronto compromissorio con altri.

Strettamente legata alla croce è la testimonianza, o il martirio (appunto *martyrion* è il nome greco della testimonianza). La fede cristiana non si spiega, non si confronta argomentando con le convinzioni di altri; semplicemente si attesta. È questo il profilo per il quale la fede ha la figura della sfida.

E tuttavia rimane vero anche l'altro aspetto: la testimonianza della fede entra proprio dentro all'altro, dentro a colui che appariva lontano, e gli rende manifesta una verità che aveva dentro, pur non vedendola. *Saulo, perché mi perseguiti?* – così gli aveva chiesto il Risorto; gli aveva chiesto ragione dei pensieri e dei sentimenti che aveva dentro, e non lo aveva informato di altro. Saulo era stato trafitto da quella parola. Essa gli era entrata dentro, come una freccia. Ma il senso di quella trafittura sarebbe venuto alla luce soltanto a poco a poco. Lì per lì Saulo rimase cieco; soltanto poi aprì gli occhi su un volto nuovo, di se stesso e del mondo.

La fede è come una porta, nel senso che essa dischiude la possibilità e la necessità di un cammino. L'immagine della fede quale porta è strettamente legata a quella della vita cristiana come un cammino. Nel lessico biblico, il cammino o la strada è la metafora fondamentale per dire dell'agire. Proprio perché di un cammino si tratta, la vita umana è sempre da capo da “inventare”; meglio, è

sempre da capo esposta alla necessità di *invenire*, di cercare attraverso le forme dell'agire quella verità dalla quale essa è fin dall'inizio sollecitata.

La fede non può essere descritta quasi consistesse nell'adesione ad una serie di affermazioni, o a un corpo di dottrine fissato in precedenza, alle quali il singolo dovrebbe poi soltanto consentire. Neppure la fede può essere pensata come l'adesione a un modello di vita, che si tratterebbe soltanto di mettere in pratica. La fede ha invece la figura di fondo della consegna di sé stessi a una voce, la quale chiama e in tal modo istruisce circa il cammino. La vita secondo la fede è una vita in costante ascolto, nel segno della vigilanza; non può essere rappresentata come vita sempre identica a se stessa. Di conseguenza, la fede non è una disposizione fissa dell'animo, la quale, una volta realizzata, rimarrebbe lì sempre identica a se stessa, fino a che non venga ripudiata. La fede è invece una scelta la quale, per sussistere, dev'essere sempre da capo ripetuta; quella espressa ieri oggi è già svanita.

Sempre la fede ha avuto queste caratteristiche; esse però non erano riconosciute dalla dottrina convenzionale, anche e soprattutto per ragioni connesse alla iscrizione della fede sullo sfondo della vita comune. Oggi la situazione è profondamente mutata e le caratteristiche in questione appaiono oggi particolarmente evidenti.

Per capire la fisionomia della fede è indispensabile riprendere la riflessione sulla struttura complessiva della vita umana. Diversamente da quel che accade per la vita intesa in senso animale, la vita dell'uomo ha da essere sempre da capo scelta. La vita animale è garantita dalla nascita; finché non muoia un animale è vivo. Nel caso dell'uomo invece per essere davvero vivi non basta essere nati; occorre invece rinascere. Occorre più precisamente appropriarsi della vita che gli ci è stata data attraverso una nostra scelta personale. Tale scelta ha sempre e di necessità la fisionomia appunto della fede. Per essere davvero vivo l'uomo deve riconoscere nella vita che gli accade, che si trova a vivere senza aver scelto, una promessa, una voce a lui rivolta che lo chiama, una vocazione dunque. Ogni persona ha un nome che non ha scelto, ma ha ricevuto; è il nome col quale è stato chiamato; soltanto a condizione di poter rispondere a quel nome, di poter scorgere l'indicazione in esso iscritta, è possibile vivere. Non basta essere venuti alla luce.

Appunto a questa rinascita nel segno della scelta si riferisce Gesù, quando parla a Nicodemo della necessità di nascere dall'acqua e dallo spirito. Gesù voleva allora aprire a Nicodemo la porta della fede, appunto; la porta attraverso la quale uscire dalla vita vecchia ed entrare in una vita nuova; Nicodemo invece voleva vedere se e come aggiungere alla sua vita di sempre qualche cosa di più, attraverso la conoscenza e la frequentazione di Gesù.

Egli andò da Gesù, di notte, e gli disse: «Rabbi, sappiamo che sei un maestro venuto da Dio; nessuno infatti può fare i segni che tu fai, se Dio non è con lui». Gli rispose Gesù: «In verità, in verità ti dico, se uno non rinasce dall'alto, non può vedere il regno di Dio». Gli disse Nicodemo: «Come può un uomo nascere quando è vecchio? Può forse entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e rinascere?». Gli rispose Gesù: «In verità, in verità ti dico, se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio. Quel che è nato dalla carne è carne e quel che è nato dallo Spirito è Spirito. Non ti meravigliare se t'ho detto: dovete rinascere dall'alto. Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va: così è di chiunque è nato dallo Spirito» (Gv 3, 2-8)

Queste poche considerazioni preliminari suggeriscono la qualità del profondo ripensamento che si rende necessario a proposito dell'idea di fede, per realizzare il superamento della concezione intellettualistica della fede. Tale superamento è auspicato da molte parti, già nei documenti del Vaticano II; e tuttavia mi pare non sia stato ancora realizzato in misura consistente. Più precisamente, mi pare che la lingua ecclesiastica oscilli incerta tra la concezione intellettualistica

(“... credo quanto ci avete rivelato e la santa Chiesa ci propone a credere...”) e la concezione fiduciale (“mi fido di Te, o Signore”), senza riuscire a sintetizzarle.

In ogni caso meno considerato è l’aspetto che mi pare invece il più qualificante nella prospettiva biblica, quello pratico: credere significa credere a una promessa, e dunque camminare nella direzione da essa indicata, che è quella indicata dalla legge. La qualità di ciò che è promesso può e deve essere conosciuta unicamente mediante la pratica dei comandamenti.

Intendimenti dell’anno della fede:

(a) primato di Dio contro la deriva mondana

All’origine prossima della proclamazione dell’anno della fede non sta però l’auspicio che siano prodotti gli approfondimenti da noi sommariamente indicati. Sta piuttosto la considerazione dei pericoli ai quali la fede appare oggi esposta.

L’indicazione più prossima ed esplicita che Benedetto XVI offre per giustificare la celebrazione di quest’anno della fede è quella che suggerito dal nesso con l’anniversario del Concilio Vaticano II. Quel nesso suggerisce, sia pure in maniera soltanto implicita, la qualità degli obiettivi. Cerco di rendere esplicita la suggestione.

In primissima battuta possiamo esprimerci così: il Concilio intendeva realizzare un *aggiornamento* delle forme del ministero pastorale della Chiesa cattolica, e dunque del ministero della *fede*, appunto. Il dopo Concilio ha invece inteso l’aggiornamento come passaggio dal precedente primato di Dio al primato delle cose umane, della causa dell’uomo. In termini più cauti, dopo il Concilio si sono affermate tendenze operanti in senso per così dire “secolarizzante”. L’anno della fede intende opporre un argine a tale minaccia, allo scivolamento mondano del ministero della Chiesa. Intende in tal senso richiamare i cristiani e la Chiesa tutta alla vigilanza.

La lettera *Porta fidei* si esprime a tale riguardo in maniera abbastanza esplicita. Mi riferisco in particolare a questa affermazione:

Capita ormai non di rado che i cristiani si diano maggior preoccupazione per le conseguenze sociali, culturali e politiche del loro impegno, continuando a pensare alla fede come un presupposto ovvio del vivere comune.

Forse sarebbe stato più opportuno esprimersi altrimenti: non è tanto che la fede sia pensata presupposto ovvio della vita comune; piuttosto essa è pensata come un atteggiamento per sua natura interiore, segreto, privatissimo, non suscettibile di oggettivazione sociale; in tal senso essa è consegnata alla competenza esclusiva e non sindacabile della coscienza individuale. Un’attenzione privilegiata è accordata alle conseguenze culturali, sociali e politiche della testimonianza cristiana; tale privilegio dipende appunto da questo segreto pensiero, proprio su questi fronti si gioca la vita comune, e quindi per rapporto ad essi dev’essere valutato l’apporto della Chiesa e dei credenti stessi alla causa della vita comune. La fede non è oggi presupposta quasi fosse cosa ovvia – io penso –; piuttosto essa è un profilo della vita cristiana che soltanto il singolo può apprezzare. Non dunque a procedere da essa dev’essere valutato l’apporto della testimonianza cristiana, ma a procedere dagli apporti delle forme del ministero e della testimonianza cristiana tutta alla vita comune, dunque alla cultura, alla politica. Alla vita civile in genere.

La lettera *Porta fidei* si colloca tuttavia in maniera decisa nella prospettiva della diffusione della fede; si capisce in tal senso come essa rilevi quanto segue:

In effetti, questo presupposto non solo non è più tale, ma spesso viene perfino negato. Mentre nel passato era possibile riconoscere un tessuto culturale unitario, largamente accolto nel suo richiamo ai contenuti della fede e ai valori da essa ispirati, oggi non sembra più essere così in grandi settori della società, a motivo di una profonda crisi di fede che ha toccato molte persone.

Capita ormai spesso che i cristiani si diano maggior preoccupazione per le conseguenze sociali, culturali e politiche del loro impegno, e continuino a pensare alla fede come a un presupposto ovvio del vivere comune. In effetti, questo presupposto non solo non è più ovvio, ma spesso viene addirittura espressamente negato. Mentre nel passato era possibile riconoscere un tessuto culturale unitario, largamente accolto nel suo richiamo ai contenuti della fede e ai valori da essa ispirati, oggi non sembra più essere così in grandi settori della società, a motivo di una profonda crisi di fede che ha toccato molte persone.

Proprio perché il presupposto della fede è spesso negato, sorge la necessità di una «nuova evangelizzazione»; essa è da Benedetto XVI formalmente definita come evangelizzazione «orientata principalmente alle persone che, pur essendo battezzate, si sono allontanate dalla Chiesa, e vivono senza fare riferimento alla prassi cristiana» (Benedetto XVI, Omelia alla Messa per l'Apertura del Sinodo)

L'equivoco di una fede che, legata alla prima educazione cristiana, anche se poi mai è stata formalmente ripudiata, di fatto appare irrilevante per la vita è da intendere alla luce di quei processi di secolarizzazione della cultura ambiente, i quali configurano i momenti della vita comune appunto come momenti *laici*, tali dunque da non comportare alcun rimando a Dio e alla fede. La verità è un'altra: i momenti radicali del vivere rimandano per loro natura a Dio; proprio per questo motivo la fede nel vangelo di Gesù, la fede nel Dio che si è rivelato nella storia, ha di che conferire una precisa figura a quei momenti; correlativamente, proprio attraverso la configurazione di quei momenti la fede stessa in Dio diventa rilevante nella vita quotidiana.

Benedetto XVI ha illustrato più volte questo nesso tra fede e vita quotidiana riferendosi ad un momento assolutamente privilegiato della esperienza umana com'è il matrimonio¹. Lo ha fatto ancora una volta ancora nella già citata omelia di apertura del Sinodo:

Il tema del matrimonio, propostoci dal Vangelo e dalla prima Lettura, merita a questo proposito un'attenzione speciale. Il messaggio della Parola di Dio si può riassumere nell'espressione contenuta nel Libro della Genesi e ripresa da Gesù stesso: *Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno un'unica carne* (Gen 2,24; Mc 10,7-8). Che cosa dice oggi a noi questa Parola? Mi sembra che ci inviti a renderci più consapevoli di una realtà già nota ma forse non pienamente valorizzata: che cioè il matrimonio, costituisce in se stesso un Vangelo, una Buona Notizia per il mondo di oggi, in particolare per il mondo scristianizzato. L'unione dell'uomo e della donna, il loro diventare *un'unica carne* nella carità, nell'amore fecondo e indissolubile, è segno che parla di Dio con forza, con un'eloquenza che ai nostri giorni è diventata maggiore, perché purtroppo, per diverse cause, il matrimonio, proprio nelle regioni di antica evangelizzazione, sta attraversando una crisi profonda. E non è un caso. Il matrimonio è legato alla fede, non in senso generico. Il matrimonio, come unione d'amore fedele e indissolubile, si fonda sulla grazia che viene dal Dio Uno e Trino, che in Cristo ci ha amati d'amore fedele fino alla Croce. Oggi siamo in grado di cogliere tutta la verità di quest'affermazione, per contrasto con la dolorosa realtà di tanti matrimoni che purtroppo finiscono male. C'è un'evidente corrispondenza tra la crisi della fede e la crisi del matrimonio.

La promulgazione di quest'anno della fede è da intendere dunque come una sollecitazione; intende invitare i cattolici singoli e la Chiesa nel suo insieme a produrre in quest'anno un più puntuale impegno a rinnovare l'atto della fede, correggendo la supposizione – troppo facile e ingiustificata – che la fede sia nella nostra vita una cosa scontata. La fede non è per nulla cosa scontata; non lo è mai, tanto meno lo è nel nostro tempo. la fede, per sussistere, deve essere rinnovata ogni giorno; deve essere un atto sempre da capo ripetuto. A meno di tanto, essa è morta.

¹ Vedi il passo notevole dell'enciclica *Deus Caritas est*, che suggerisce con audacia un nesso stretto tra *eros* e *agape*, e quindi poi tra monoteismo e monogamia; «All'immagine del Dio monoteistico corrisponde il matrimonio monogamico. Il matrimonio basato su un amore esclusivo e definitivo diventa l'icona del rapporto di Dio con il suo popolo e viceversa: il modo di amare di Dio diventa la misura dell'amore umano. Questo stretto nesso tra *eros* e matrimonio nella Bibbia quasi non trova paralleli nella letteratura al di fuori di essa», *Deus caritas est*, n. 11b.

La fede che in ipotesi io avrei perché sono stato battezzato appena nato, sono stato educato in essa e mai ho l'ho ripudiata, è una fede vecchia e stantia; non vera. Molta parte della diffidenza, o addirittura della reazione di rigetto, che facilmente è suscitata dalle parole di fede pronunciate a memoria da genitori, preti ed educatori in genere, dipende proprio da questo fatto, che la loro verità è semplicemente presupposta e nessuno si assume oggi la responsabilità di attestarla personalmente. La fede, per essere vera, dev'essere un atto sempre da capo ripetuto.

(b) I «contenuti essenziali» della dottrina contro il soggettivismo

L'intento di correggere l'indebita deriva secolarizzante del dopo-Concilio non è però l'unico motivo dell'anno della fede; l'altro proposito è di correggere il soggettivismo della fede, la sua comprensione cioè quale disposizione per così dire "creativa" del soggetto, alla quale non può essere imposta una forma oggettiva fissata a priori.

La data dell'11 ottobre, anniversario della inaugurazione del Concilio appunto, era già stata scelta in tal senso nel 1992 per l'uscita del Catechismo della Chiesa Cattolica; quel testo intendeva appunto ricondurre la fede alla oggettività della dottrina di sempre. Il catechismo fu firmato da papa Giovanni Paolo II, ma era stato auspicato dal Sinodo straordinario dei Vescovi del 1985 quale strumento della catechesi, volto appunto allo scopo di contrastare gli effetti di smarrimento che venivano dal concitato processo di *aggiornamento* della predicazione cattolica seguito al Concilio.

La dottrina della fede esigeva certo un aggiornamento, e il Concilio perseguì di fatto questo obiettivo. L'opera di aggiornamento richiesta era per altro molto profonda, a detta di molti era addirittura *radicale*, nel senso di comportare la necessità di toccare le radici. Non si trattava semplicemente di esprimere in maniera diversa, con linguaggio aggiornato alla nuova sensibilità, verità che per altro sarebbero state già note e pacificamente acquisite al consenso della Chiesa (come suggeriva Giovanni XXIII nel discorso d'apertura). Si trattava invece di realizzare un ripensamento di quelle certezze della fede, che la nuova cultura faceva apparire problematiche. E l'operazione espose per sua natura a intemperanze, approssimazioni, esagerazioni o addirittura franchi stravolgimenti della verità della fede.

Tutti questi rischi di fatto si realizzarono. Essi furono possibili anche e non marginalmente a motivo del carattere incompiuto dell'*aggiornamento* conciliare. In molti casi esso espresse auspici, piuttosto che progetti. A rimedio di tali intemperanze, per scongiurare il rischio di dissoluzione della fede e della sua dottrina, il Sinodo volle quel Catechismo, quasi come una verifica della fedeltà alla dottrina dei padri.

Occorre riconoscere tuttavia che il Catechismo appare per la gran parte soltanto una silloge di testi autorevoli antichi, accostati e non coordinati, neppure verificati mediante il confronto con la nuova cultura. L'incidenza del Catechismo sulla catechesi cattolica degli ultimi vent'anni mi pare di fatto abbastanza modesta.

Il medesimo intento, correggere il soggettivismo della fede, aveva il precedente anno della fede, quello indetto da Paolo VI nel 1967.

Non è la prima volta che la Chiesa è chiamata a celebrare un Anno della fede. Il mio venerato Predecessore il Servo di Dio Paolo VI ne indisse uno simile nel 1967, per fare memoria del martirio degli Apostoli Pietro e Paolo nel diciannovesimo centenario della loro testimonianza suprema. Lo pensò come un momento solenne perché in tutta la Chiesa vi fosse "un'autentica e sincera professione della medesima fede"; egli, inoltre, volle che questa venisse confermata in maniera "individuale e collettiva, libera e cosciente, interiore ed esteriore, umile e franca". Pensava che in tal modo la Chiesa intera potesse riprendere "esatta coscienza della sua fede, per ravvivarla, per purificarla, per confermarla, per confessarla". I grandi sconvolgimenti che si verificarono in quell'Anno, resero ancora più evidente la necessità di una simile celebrazione. Essa si concluse con la Professione di fede del Popolo di Dio, per attestare quanto i contenuti essenziali che da secoli costituiscono il patrimonio di tutti i credenti hanno bisogno di

essere confermati, compresi e approfonditi in maniera sempre nuova al fine di dare testimonianza coerente in condizioni storiche diverse dal passato.

«I contenuti essenziali» della fede, attestati dalla professione di fede – da quella di Paolo VI, come dalle numerose altre precedenti, che Paolo VI riprende –, non possono però essere identificati mediante singole formule delle professioni di fede. «I contenuti essenziali» hanno una consistenza che può essere determinata soltanto riferendosi alla cosa stessa, al di là delle parole. Ora questa cosa stessa ha un duplice volto:

a) la rivelazione di Dio nella storia, e dunque la vicenda di Gesù, che riprende e porta a compimento la promessa fatta da Dio attraverso la Legge, i Profeti e i Salmi;

b) l'esperienza universale dei figli di Adamo; c'è infatti in quell'esperienza una verità che sfugge, che la rivelazione storica di Dio porta alla luce. Fin dall'inizio tale rivelazione ha ripreso le parole e le figure dell'esperienza umana di tutti; lo ha fatto riferendosi ovviamente alle parole e alle figure che la cultura delle singoli stagioni suggerivano. La tradizione della fede chiede non semplicemente di ripetere le stesse parole, ma di ripetere la stessa operazione: interpretare l'esperienza umana, come configurata dalla cultura del tempo, nella luce della rivelazione storica di Dio.

La fedeltà alla tradizione della fede non può essere intesa, ovviamente, come fedeltà a determinate formule verbali. Deve invece essere concepita come fedeltà spirituale. Vale per le parole della fede in genere quel che Gesù diceva a proposito delle proprie parole: *E' lo Spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla; le parole che vi ho dette sono spirito e vita. Ma vi sono alcuni tra voi che non credono* (Gv 6, 63s). Il rischio facile, che minaccia l'uomo religioso, è confondere la fedeltà a Dio con la fedeltà alle parole; o magari con la fedeltà alle leggi e ai riti. Vale per leggi e riti quel che vale per le parole: per dire l'identico devono essere sempre da capo ripensati.

Tale ripensamento dev'essere istruito dalla considerazione attenta delle forme attuali della cultura; essa deve nutrire però la comprensione critica, e non l'adattamento. L'aggiornamento minaccia sempre di convertirsi in mero adattamento conformistico. Il vangelo di Gesù, per quanto 'aggiornato', rimarrà sempre critico nei confronti del presente e dei suoi idoli; è facile per tutti prevederlo. La critica del tempo in cui noi viviamo non è di necessità anacronismo; al contrario, proprio la critica consente d'essere presenti al nostro tempo senza dipendere da esso.

Rimango sempre da capo un po' sorpreso davanti a questa forma che assume la critica della Chiesa: "Dovrebbe essere più 'moderna' – si dice –, più accogliente nei confronti dei nuovi modi di pensare e di vivere!". Lo stesso cardinal Martini nella sua ultima e molto spesso citata intervista diceva: «La Chiesa è rimasta indietro di 200 anni». Molti interpreti – soprattutto di cultura 'laica' (come si dice) – hanno interpretato la sua affermazione quasi fosse un invito all'adattamento. In realtà Martini non invita all'adattamento, ma al confronto coraggioso. Egli aggiungeva subito dopo: «Come mai [la Chiesa] non si scuote? Abbiamo paura? Paura invece di coraggio? Comunque la fede è il fondamento della Chiesa. La fede, la fiducia, il coraggio». La fede esige appunto coraggio; esige infatti di cimentarsi con interrogativi sempre nuovi, come quelli che sono posti dal mutamento della cultura; non chiede certo di adattarsi.

Capire la differenza tra aggiornamento e adattamento non è semplice; per diversi ordini di ragioni. Prima di tutto perché esige di chiarire in linea di principio la qualità del rapporto tra la fede e la cultura. Poi anche perché una critica pertinente della cultura del nostro tempo – come quella che la fede deve produrre – suppone una buona conoscenza di tale cultura; mentre la riflessione ecclesiastica non ha grande consuetudine con i fatti di cultura, nonostante il gran parlare che se ne fa (mi riferisco al famoso "progetto culturale" patrocinato dal cardinal Ruini).

Tra i due ordini di ragioni – quelle teoriche e quelle di carattere storico pratico – sussiste un nesso stretto. Proprio perché dottrina della chiesa non ha ancora una consistente riflessione di carattere

teorico sui rapporti tra fede e cultura, più difficile diventa anche mettere a frutto la sapienza che almeno virtualmente viene dalla fede per esercitare un discernimento critico della cultura contemporanea.

(c) Ermeneutica della continuità contro quella della discontinuità

Le motivazioni più evidenti della proposta di Benedetto XVI, celebrare un anno della fede, paiono dunque abbastanza evidenti. Si dispongono su due livelli: correggere la deriva secolarizzante e insieme quella soggettivista. Alla luce della stretta associazione tra anno della fede e Concilio occorre aggiungere un terzo livello: correggere la lettura del Concilio Vaticano II quale indistinta autorizzazione all'*aggiornamento* permanente, e dunque all'invenzione di sempre nuove forme del ministero pastorale, le quali potrebbero ignorare i testi (o la lettera) del Concilio a vantaggio dello spirito.

Il Concilio infatti non avrebbe definito un preciso programma di riforma della Chiesa; avrebbe invece affermato soltanto il principio del permanente aggiornamento o della permanente invenzione. Così spesso si esprimono gli opinionisti "aperti", che ogni volta che viene richiamata una norma o una verità raccomandata dalla tradizione, vedono in tale richiamo il segno di una regressione all'indietro.

La lettura del Concilio come evento che segna una svolta o una radicale discontinuità nella storia della chiesa è raccomandata in particolare dagli studiosi della "scuola di Bologna". Con questa espressione ci si riferisce al Centro di documentazione fondato da Dossetti e diretto da Giuseppe Alberigo, dal quale è uscita la *Storia del Concilio Vaticano II*, in 5 voll., Bologna, Il Mulino, 1995-2001. Quella scuola è fautrice della cosiddetta «ermeneutica della discontinuità» opposta a quella della continuità.

I "maestri" di Bologna hanno espressamente proposto la tesi secondo la quale la fedeltà al Concilio e alla sua autorità non deve concretarsi tanto nella forma della fedeltà a quanto fissato dai testi, dalle Costituzioni dunque, dai decreti e dalle dichiarazioni, ma nella forma della fedeltà allo spirito espresso dall'evento².

Lo schema che oppone le due ermeneutiche mi pare decisamente manicheo e distorto; e tuttavia esso è divenuto molto popolare. Tale popolarità è stata incoraggiata – lo dico con rammarico – da un discorso di Benedetto XVI, del 22 dicembre 2005, l'anno stesso della sua elezione a papa:

Perché la recezione del Concilio, in grandi parti della Chiesa, finora si è svolta in modo così difficile? Ebbene, tutto dipende dalla giusta interpretazione del Concilio o – come diremmo oggi – dalla sua giusta ermeneutica, dalla giusta chiave di lettura e di applicazione. I problemi della recezione sono nati dal fatto che due ermeneutiche contrarie si sono trovate a confronto e hanno litigato tra loro. L'una ha causato confusione, l'altra, silenziosamente ma sempre più visibilmente, ha portato frutti. Da una parte esiste un'interpretazione che vorrei chiamare "ermeneutica della discontinuità e della rottura"; essa non di rado si è potuta avvalere della simpatia dei mass-media, e anche di una parte della teologia moderna. Dall'altra parte c'è l'"ermeneutica della riforma", del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino.³

Prima di Benedetto XVI uno schema simile era già stato proposto da Paolo VI, già nel primo anniversario della conclusione del Concilio:

E [...] sembra a Noi doversi evitare due possibili errori: primo quello di supporre che il Concilio Ecumenico Vaticano Secondo rappresenti una rottura con la tradizione dottrinale e disciplinare che lo precede, quasi ch'esso

² La tesi è variamente illustrata dai contributi raccolti a cura di Maria Teresa FATTORI e Alberto MELLONI sotto il titolo *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 1997.

³ Benedetto XVI, Discorso alla Curia romana del 22 dicembre 2005.

sia tale novità da doversi paragonare ad una sconvolgente scoperta, ad una soggettiva emancipazione, che autorizzi il distacco, quasi una pseudo-liberazione, da quanto fino a ieri la Chiesa ha con autorità insegnato e professato [...] E altro errore, contrario alla fedeltà che dobbiamo al Concilio, sarebbe quello di disconoscere l'immensa ricchezza di insegnamenti e la provvidenziale fecondità rinnovatrice che dal Concilio stesso ci viene.⁴

Il contesto di queste affermazioni di Paolo VI è però diverso; è quello del periodo immediatamente successivo alla conclusione del Concilio, di un tempo nel quale il compito primo era ovviamente quello di prendere atto delle decisioni e delle indicazioni del Concilio, non invece di continuare il dibattito quasi cancellando il Concilio effettivamente celebrato e inaugurando un regime “conciliare” permanente della Chiesa.

È vero tuttavia che i testi del Concilio, abbastanza diversi tra di loro, già per se stessi attraversati da diverse sintesi teoriche, nel complesso indicavano esigenze di riforma, o se si vuole criteri di fondo, per se stessi ancora abbastanza formali, di riforma, assai più di quanto tracciassero un preciso programma, che la Chiesa del dopo Concilio dovrebbe semplicemente attuare.

Propongo un'illustrazione esemplificativa. La *Sacrosantum Concilium*, la costituzione dedicata alla liturgia e alla sua riforma, è stata la prima costituzione approvata, già nella Prima sessione (dicembre 1963). Essa ha potuto essere approvata tanto in fretta perché di fatto ha del tutto evitato il confronto con le questioni più serie poste alla celebrazione cristiana nel nostro tempo secolare e segnato dalla crisi del codice rituale.

La liturgia cristiana deve essere intesa infatti nel quadro antropologico del rito; le difficoltà che incontra il momento della celebrazione nella vita del cristiano di oggi possono essere chiarite e anche rimediate soltanto sullo sfondo della (almeno apparente) fine della forma rituale nella vita tutta dell'uomo contemporaneo. Fino a che il rito andava da sé, meno urgente era ragionarci sopra.

Di fatto la tradizione teologica ha compreso la liturgia cristiana – o meglio, i sacramenti, perché di liturgia neppure si parlava, non era nota la categoria – senza fare riferimento alla figura del rito. La forma del sacramento è stata pensata quasi fosse stata disposta positivamente da Gesù, istitutore dei sacramenti. Mentre è fin troppo evidente che la forma della celebrazione cristiana molto deve alla ripresa di una tradizione rituale ebraica, ellenistica, e culturale in genere.

La riforma disegnata dalla *Sacrosantum Concilium* è debitrice nei confronti degli studi liturgici del tempo; e quegli studi erano caratterizzati da un impostazione decisamente positiva, storica e filologica, decisamente lontana dall'ottica pastorale, e cioè attenta alle forme storico pratiche e culturalmente connotate della celebrazione. Si comprende come sia stato relativamente agevole un pronto consenso sull'opera di “restaurazione” liturgica disegnata dalla costituzione. Ma si comprende anche come la riforma disegnata sia assolutamente sprovvista dal punto di vista pastorale.

⁴ Paolo VI, Omelia in occasione del I anniversario della chiusura del Concilio, 8 dicembre 1966.

Parrocchia di san Smpliciano – Cinque incontri di catechesi su

«Se non crederete, non potrete sussistere»

La fede nella Bibbia e nella vita di tutti

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2012

2. Ritorno alla Bibbia: riflessioni preliminari

Se non crederete, non potrete sussistere: la sentenza di Isaia, con la quale abbiamo intitolato il nostro itinerario di riflessione sulla fede, afferma in maniera ultimativa che senza la fede è impossibile vivere. O più precisamente diciamo, è impossibile sopravvivere, rimanere vivi cioè dopo quel primo cammino ovvio della vita, che è sempre da capo interrotto dalle molte prove.

Un paradigma della fede: il pane quotidiano

Illustra con efficacia il teorema appena enunciato la figura biblica della manna; e quindi poi la figura di quel pane *quotidiano* che Gesù ha insegnato ai discepoli a chiedere ogni giorno al Padre dei cieli. Per capire che cosa sia questo pane quotidiano è indispensabile riferirsi alla tradizione mosaica relativa alla manna, appunto.

Fino ad oggi accade che la lingua corrente faccia riferimento appunto alla figura del *pane* per dire di quel che è assolutamente indispensabile per vivere; “è necessario come il pane” – si dice. Precisare però in che consista questo *pane* indispensabile alla vita non è facile.

La richiesta del pane nel *Padre nostro*, tradotta alla lettera, suona così: *dacci oggi il nostro pane, il più essenziale*; sono dunque usati due articoli; e il secondo articolo introduce un aggettivo (*epiousion*) che appare raro e abbastanza ricercato. Alla lettera dovrebbe essere tradotto che *sta sopra l'essenza*, come suggeriva la prima traduzione della Volgata (*supersubstantialem*); si tratterebbe dunque del pane *più essenziale*, di quel pane che è richiesto perché senza di esso non è possibile vivere. Ma può essere anche tradotto che *sta sul piatto*, dunque che ogni giorno deve essere da capo cercato.

In ogni caso, la traduzione con *quotidiano* non è così lontana dal significato obiettivo di *epiousion*. Illustra in maniera efficace la vicinanza di senso dei due aggettivi una preghiera del libro dei *Proverbi*:

Io ti domando due cose,
non negarmele prima che io muoia:
tieni lontano da me falsità e menzogna,
non darmi né povertà né ricchezza;
ma fammi avere il cibo necessario,
perché, una volta sazio, io non ti rinneghi
e dica: «Chi è il Signore?».

oppure, ridotto all'indigenza, non rubi
e profani il nome del mio Dio. (30,7-9)

La prima richiesta è quella di tenere lontano povertà e ricchezza, perché l'una l'altra inducono falsità e menzogna; la seconda richiesta è quella del *pane quotidiano*, del cibo dunque necessario per un giorno. Quel cibo tiene lontani dalla sazietà, la quale rende empì, e cioè dimentichi di Dio, in quanto alimenta l'illusione della sufficienza; e tiene insieme lontani dall'indigenza, che rende ladri. Il cibo *più essenziale* è appunto quello che basta per un giorno, e soltanto in quel preciso giorno può essere apprezzato.

Per intendere la qualità di questo pane quotidiano è illuminante l'accostamento alla figura della manna, del pane che nutre unicamente a condizione d'essere messo in bocca con fede.

I figli di Israele nei quarant'anni di cammino attraverso il deserto rimasero vivi per miracolo. La terra sulla quale essi vivevano non offriva infatti il cibo necessario alla vita di ogni giorno; poterono nutrirsi unicamente perché venne loro in soccorso un pane disceso addirittura dal cielo. Mosè volle che quel pane si chiamasse appunto *manna*. Il termine è la traslitterazione di un'espressione ebraica, *man'hu*, che alla lettera si deve tradurre: *Che cos'è?* Quella cosa minuta e granulosa, che i figli di Israele – dopo essersi lamentati di Mosè e del suo Dio – una mattina trovarono sulla superficie della terra, molto li meravigliò; essi la misero in bocca, perché in quel momento avrebbero messo in bocca tutto, come fanno i bambini piccoli; e costatarono con grande meraviglia che quella cosa si poteva mangiare. La meraviglia accese nei loro cuori la domanda: *Che cos'è?* E Mosè fissò quella espressione nella loro memoria; volle che proprio quello fosse per sempre il nome di quella cosa misteriosa. Il fatto che il cibo avesse per nome una domanda doveva indurre i figli di Israele – questa era l'attesa di Mosè – a porsi sempre da capo un interrogativo, ogni volta che avessero messo in bocca quella cosa.

La manna era un dono di Dio, una cosa data gratis, certo; e tuttavia esso imponeva insieme un compito. Il racconto dell'*Esodo* mette in deliberata evidenza questo nesso: con quel dono Dio mette il popolo alla prova, impone infatti ad esso una legge:

Allora il Signore disse a Mosè: «Ecco, io sto per far piovere pane dal cielo per voi: il popolo uscirà a raccoglierne ogni giorno la razione di un giorno, *perché io lo metta alla prova*, per vedere se cammina secondo la mia legge o no⁵. Ma il sesto giorno, quando prepareranno quello che dovranno portare a casa, sarà il doppio di ciò che raccoglieranno ogni altro giorno». (Es 16, 4-5)

La legge dunque è quella che prescrive di non raccogliere la manna in quantità superiore a quella sufficiente per una giornata; se fosse raccolto qualche cosa in più, andrebbe a male. La tentazione di raccoglierne di più viene ovviamente dal dubbio che la manna domani possa mancare, che cioè la provvidenza di Dio possa venir meno. Di fatto, *essi non obbedirono a Mosè e alcuni ne conservarono fino al mattino; ma vi si generarono vermi e imputridì. Mosè si irritò contro di loro* (Es 16, 20).

La manna illustra con chiarezza questo principio generale: il cibo capace di sostenere la vita umana non è qualche cosa di materiale, è invece un pane disceso dal cielo; un pane cioè che nutre non in base al numero di calorie, ma in forza del messaggio che esprime. Il pane è in tal senso una parola

⁵ Il testo di Dt 8, 3 riprende e mette in evidenza ancor più chiara il nesso tra dono e compito: *Ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore e se tu avresti osservato o no i suoi comandi*; la prova non è soltanto un esame, ma anche e prima di tutto una scuola; il testo infatti segue cos: *Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore* (Dt 8, 2-3).

che esce dalla bocca di Dio, Ora il messaggio del pane non è certo accessibile alla bocca; la parola può essere udita soltanto grazie alla fede. Per udire quella parola, i figli di Israele devono chiedersi sempre da capo *che cos'è?*; e all'interrogativo dovranno dare la risposta udita dalla bocca di Mosè; è il pane che *Dio vi ha dato in cibo*, è il segno che Dio si prende cura di voi.

La verità spirituale della manna trova espressione precisa nelle note parole che il *Deuteronomio* pone sulla bocca di Mosè e che Gesù stesso riprende per rispondere alla tentazione di Satana nel deserto:

Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore. (Dt 8, 3)

Quel che è detto della manna vale per tutti i beni con i quali Dio nutre la vita dei suoi figli sulla terra: essi nutrono non in forza delle loro caratteristiche merceologiche, fisiche o chimiche, ma unicamente grazie alla parola che contengono. *Lo spirito del Signore riempie l'universo* – dice il libro della Sapienza (1,7) – *e, abbracciando ogni cosa, conosce ogni voce*; soltanto a condizione di partecipare a tale conoscenza è possibile all'uomo sapere che e sapere come tutte le sue creature concorrono al sostentamento della propria vita. I beni della terra sono come parole che escono dalla bocca del Creatore; se non odi la parola, se non credi alla parola, i beni avviliscono, deludono e alla fine vanno a male, come la manna appunto.

La fede è appunto atto libero dello spirito, deve essere che sempre da capo ripetuto per accedere alla verità di tutte le cose; a quel senso cioè o a quella promessa, grazie alla quale soltanto le cose alimentano la speranza e danno in tal modo da vivere. Il pregiudizio facile dei figli di Adamo, come suggerisce già il racconto biblico della manna per riferimento ai figli di Israele, è che, per apprezzare il cibo, non ci sia alcuna necessità di credere, che basti invece metterlo in bocca.

Il pregiudizio di sempre appare ulteriormente alimentato in epoca moderna. è questa l'epoca della sovranità della scienza, la quale procede da questo preciso assunto: le cose possono essere conosciute e apprezzate unicamente attraverso l'esperimento, che è come dire attraverso l'uso effettivo, o – per usare un'immagine efficace suggerita appunto dal cibo - mettendole in bocca. Questo non è vero. Non è vero per il cibo, tanto meno è vero per riferimento a tutti gli altri beni della terra; essi non possono essere apprezzati mettendoli in bocca; per apprezzarli, occorre chiedersi sempre da capo *Che cos'è?* e così riconoscere la mano che li porge, l'intenzione buona da cui provengono.

Secolarizzazione della cultura ed eclisse della fede

Nelle società convenzionali dava espressione al senso religioso di tutte le cose anzitutto la lingua comune; essa era infatti una lingua molto chiaramente connotata in senso religioso, dunque dal riferimento a Dio, a Colui che è all'origine di tutte le cose; la lingua diceva infatti in qualche modo quale fosse l'origine sacra di tutte le cose. La religione attestata dalla lingua comune era certo, per molti aspetti, religione di dubbia qualità, a tratti superstiziosa, in ogni caso diversa da quella articolata dal vangelo del Signore nostro Gesù Cristo; e tuttavia attestava in qualche modo l'origine sovrumana della vita; e istruiva in tal senso per il singolo il compito di credere e così determinare il naturale sentimento religioso.

La novità moderna è che la lingua comune s'è fatta del tutto “secolare”, e così anche la cultura in genere. Tale secolarità è propiziata per un lato dal mercato, che separa lo scambio mercantile dallo scambio simbolico; è propiziata per altro lato dalla scienza, dall'affermazione cioè di un sapere pubblico che precede dall'esperimento, dalla prova dunque alla quale l'uomo sottopone tutte le cose.

La lingua che sta alla base della vita comune ignora Dio, ha cancellato ogni sua traccia dal nostro comune orizzonte; il mondo da tutti abitato non porta più alcun segno della sua presenza. La natura, che un tempo era la creazione di Dio, è diventata un mero arsenale di materiali a disposizione dell'intrapresa umana; come quei materiali possono essere usati insegna la scienza, ma non dice nulla circa il presunto *sensu* di tutte le cose.

L'egemonia civile della scienza pare decretare la fine della sapienza, di quel sapere cioè che si riferisce al senso, e non all'uso delle cose. Dà espressione assai efficace a questa esperienza tipica del nostro tempo un testo di Thomas S. Eliot, nel quale è descritto il sorprendente esaurirsi del senso di tutte le cose, che un tempo appariva invece assolutamente ovvio e convincente:

Dov'è la Vita che abbiamo perduto vivendo?

Dov'è la saggezza che abbiamo perduto sapendo?

Dov'è la sapienza che abbiamo perduto nell'informazione?

I cicli del Cielo in venti secoli

Ci portano più lontani da DIO e più vicini alla Polvere. (T. S. ELIOT, *The Rock* (1934), Prima Stanza)

La scienza subentra alla sapienza antica e pare dissolvere il carattere affidabile e persuasivo del mondo; la sapienza è persa a seguito della conoscenza, s'intende quella scientifica, che a stento può essere qualificata conoscenza; essa è soltanto informazione; non sa in alcun modo riconoscere il carattere promettente e insieme interpellante del reale, quel carattere che solo illumina la speranza della vita.

Il carattere in certo modo ovvio dei primi ed elementari significati del vivere pareva un tempo nutrire una spontanea visione religiosa del mondo; rendeva insieme meno facile rilevare la necessità che intervenisse una scelta per rendere possibile la vita; che intervenisse, più precisamente, una scelta come quella della fede. Nessuno si occupa degli occhi, fino a che funzionano; soltanto quando non funzionano più essi diventano oggetto di attenzione riflessa. Così accade anche per la fede: essa ha nella vita un rilievo assai simile a quello degli occhi; soltanto mediante la fede è possibile vedere e conoscere il senso di tutte le cose. La fede non nasce certo con il vangelo di Gesù; da sempre la vita di ogni uomo è stata possibile soltanto grazie alla fede.

Finché la fede era sostenuta dal comune consenso comune appariva ovvia, e neppure se ne registrava la presenza. L'attenzione alla fede diventa obbligatoria quando cessa di apparire ovvia.

Accade nella vicenda comune quel che da sempre accade nella vicenda individuale. Il senso della nostra vita non è oggetto di interrogazione, fino a che la vita scorre ovvia. Nel momento in cui insorge un intoppo – una malattia, la morte di una persona cara, o magari soltanto l'interruzione di un rapporto che fino a quel momento appariva ovvio – sul senso della vita si accende un interrogativo; ci si accorge allora che da sempre la vita è stata possibile soltanto grazie a una fede.

Finché la fede è ovvia, confortata dal consenso di tutti, soprattutto dall'intesa spontanea con chi è più vicino, neppure ci si accorge della necessità di credere per vivere. I bambini sono maestri: nessuno crede più di loro, per nessuno la fede è più facile che per loro: tanto facile, da non apparire neppure come una scelta; essa è una necessità. Quando invece la fede cessa d'apparire ovvia, allora se ne scorge la necessità, e anche il prezzo.

La fede diventa una scelta

Il pensiero riflesso dell'Occidente, e per eccellenza il pensiero filosofico, per un tempo assai lungo non ha riconosciuto l'assoluta necessità della fede per vivere. al contrario, la fede è stata trattata come atteggiamento tipico dell'infanzia, necessario e anche giusto soltanto per i più piccoli; non necessario. e addirittura colpevole, nel caso degli adulti. La necessità di uscire dalla fede così come

si esce dalla minorità è stata enfaticamente proclamata, in particolare, nella stagione moderna; quel proclama è diventato addirittura il programma della stagione moderna. Molti ricorderanno la definizione che Kant propone dell'illuminismo in un saggio espressamente intitolato ad esso:

L'illuminismo è l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stessi è questa minorità se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi del proprio intelletto senza esser guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza - è dunque il motto dell'illuminismo. (da I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* 1784)

La persuasione che il sapere possa essere guadagnato mediante l'intelletto, o magari mediante la ragione⁶, a prescindere in ogni caso dalla guida di altri, è una persuasione antica; risale addirittura alle origini del pensiero filosofico nell'Atene del V secolo a. C. Furono per la prima volta i sofisti a proclamare il programma di uscire dal sapere nutrito dalla mera opinione grazie a un sapere che avrebbe dovuto essere garantito dalla ragione. Il programma di un sapere apodittico, non più legato alla opinione e alla scelta libera dei singoli, segnò tuttavia una civiltà intera soltanto con l'avvento dell'epoca moderna.

Il programma illuministico ha suscitato una decisa resistenza nella Chiesa cattolica; la sua polemica contro la laicità moderna, quella del sapere e quella delle istituzioni, contro la pretesa di cancellare in radice ogni debito della vita comune nei confronti della tradizione, ha segnato la storia europea per oltre un secolo. Il Concilio Vaticano II ha raccomandato il programma della riconciliazione tra cattolicesimo e modernità. Esso per altro mancava ancora delle risorse concettuali necessarie per chiarire i molti problemi obiettivi proposti dalla moderna rivoluzione laica e liberale.

Il *ralliement*⁷ alla modernità ha nella sostanza mantenuto in essere la figura concettuale di un ordine di ragione, che già la resistenza cattolica aveva utilizzato per raccomandare l'obiettivo di un consenso civile tra credenti e laici; il consenso che rende possibile la vita comune tra credenti e laici non è in realtà disposto da una presunte ragione senza tempo e senza luogo; è invece disposto da una tradizione storica che accomuna. Nel caso dell'Europa e dell'Occidente in genere tale tradizione molto deve proprio al messaggio cristiano.

La fede personale è certo cosa diversa dalla fede spontanea, che era iscritta nella tradizione comune; e tuttavia la scelta, che il singolo deve compiere per accedere alla fede personale nel vangelo, ha debito obiettivo nei confronti di quelle tradizioni di senso che rendono possibile l'intesa e ne determinano i contenuti.

Fino a che l'Europa è stata concorde nella professione dell'unica fede cristiana, tale fede ha potuto apparire come verità scontata. Oggi non appare più così; a riguardo della fede diventa urgente elaborare un pensiero.

“Credi tu, o non credi?": la domanda è proposta in maniera esplicita a noi tutti con una certa frequenza. La risposta non è affatto scontata. Sono cristiano, certo, dunque – occorrerebbe concludere – io credo. E tuttavia, quando ci venga espressamente proposta quella domanda, essa suscita in noi titubanza, quasi non fosse affatto così chiara la risposta.

⁶ Ricordiamo che la ragione è per Kant l'intelletto è la facoltà che presiede alla conoscenza analitica, che sintetizza i dati dell'esperienza costruendoli discorsivamente grazie alla forza sintetica delle categorie a priori; la ragione invece è la facoltà dell'universale, quella che cioè iscrive la conoscenza dell'intelletto entro la cornice dell'universale, in modo da garantirne la validità per tutti.

⁷ *Ralliement* è il nome con il quale Leone XIII promosse il programma di addolcire la persecuzione della Repubblica francese contro la Chiesa alla fine del secolo XIX; distinguendo tra la Repubblica francese, la cui legislazione era certo “irreligiosa”, e la forma repubblicana di governo in genere, che un cattolico poteva accettare come legittima, Leone XIII esortava i cattolici francesi a porre fine alla loro militanza monarchica e a *se rallier* alla Repubblica.

L'anno della fede deve essere anche questo, occasione per ripensare la qualità della fede uscendo da quella concezione intellettualistica che la pensa come dipendenza dalla parola di altri; e insieme anche dalla concezione sentimentalistica, che la pensa come mera fiducia.

L'immagine della fede nella Bibbia

Per questo ripensamento la Bibbia dev'essere ovviamente una guida privilegiata. In effetti, appunto al testo biblico già oggi ci si riferisce spesso per suggerire una correzione dell'immagine della fede rispetto al catechismo di san Pio X. Mi pare tuttavia che fino ad oggi siamo ancora lontani dalla elaborazione di una teologia biblica persuasiva a proposito della fede. A tale elaborazione si oppongono diverse difficoltà.

Gli studi biblici sul tema della fede non si contano, com'è facile immaginare; paiono però nel complesso insoddisfacenti. Perché? In che senso? E a quali ragioni è da attribuire il loro carattere deludente? La risposta non è semplice.

La letteratura aggiudicabile alla teologia biblica della fede è per un primo aspetto pregiudicata dalla tradizione catechistica a proposito della fede; per un secondo aspetto è pregiudicata dal difetto di un'idea precisa di teologia biblica; gli studi di teologia biblica inclinano a un approccio soltanto letterale al testo biblico. Cerco di svolgere distintamente le due indicazioni.

Persistenza del pregiudizio del catechismo

Il primo pregiudizio è quello che viene dalla tradizione catechistica. Essa si radica nella tradizione della grande teologia scolastica, elaborata nel XIII secolo. Appunto con la nascita della *schola* è nata la teologia come istituzione ecclesiastica. Da allora sussiste nella Chiesa cattolica un'istituzione espressamente deputata all'intelligenza della fede. Prima della nascita della *schola*, non c'era distinzione tra predicazione e teologia; i massimi teologi dell'antichità sono vescovi. Pensiamo ad Ambrogio, Agostino, Gregorio Magno, e in oriente a Basilio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa o Giovanni Crisostomo. Con la nascita della *schola*, la teologia diventa tecnica; si stacca dal ministero pastorale, e insieme diventa punto di riferimento necessario per il quel ministero; la predicazione dipende dalla teologia di scuola.

La grande scolastica del XIII secolo, la dottrina di san Tommaso in specie è stata sempre da capo ripresa nei secoli successivi, specie a procedere dal XVI secolo, quando la *Summa* di Tommaso ha sostituito i *Quatuor libri Sententiarum* nella *lectio* del primo ciclo di studi; la *Summa* è stata il libro di testo per il ciclo dell'insegnamento istituzionale della teologia, che nel Seicento si chiamava appunto *theologia scholastica*. Tale teologia, oltre a dipendere dalla grande sintesi di Tommaso, aveva la caratteristica di mirare subito alla definizione del concetto; appariva perciò meno attenta alle immagini, e allo stesso testo biblico che parla soprattutto per immagini. La ricerca del concetto riduce per sua natura il riferimento alle immagini al rango ridotto di mero mezzo espressivo per dire dell'astratto.

La *scholastica* si è in tal senso sostituita alla teologia monastica. Alla tradizionale lettura monastica della Bibbia, e più in generale alla riflessione cristiana anteriore alla nascita della teologia di scuola, è stato riconosciuto soltanto in epoca recente il profilo di vera e propria teologia. L'espressione è di Jean Leclercq; il quadro complessivo di sfondo è quello del *ressourcement* auspicato dalla *théologie nouvelle*. Questo movimento, accorpato soprattutto dai suoi censori, si è sviluppato in Francia tra l'inizio anni '30 e la fine anni '40. Esso è stato dapprima osteggiato, è divenuto anche oggetto di

molte censure; molti libri singoli sono stati addirittura messi all'indice⁸; la censura più autorevole è quella di Pio XII del 1950, l'enciclica *Humani generis*. Quel movimento fu però insieme crogiuolo di molte delle idee che trovarono poi accoglienza al Concilio Vaticano II; gli autori interessati sono i gesuiti Marie-Dominique Chenu e Henri de Lubac che insieme fondano nel 1942 la collana "Sources Chrésiennes" di testi biblici; sono ancora i gesuiti H. Bouillard, G. Fessard e H.U. Von Balthasar; il nocciolo del programma della cosiddetta *théologie nouvelle* è il superamento del concettualismo, e dunque di quella concezione della rivelazione che la riduce alla figura di una dottrina, di un complesso di proposizioni che sarebbero rivelate; esse sono identificate per l'essenziale negli articoli del Credo.

Vicino alla prospettiva propria della *théologie nouvelle* è il benedettino Jean Leclercq, che conia l'espressione "teologia monastica" e ne disegna il volto, soprattutto nel famoso saggio *L'amour des lettres et le désir de Dieu* del 1957⁹. Al programma della *theologie nouvelle* e soprattutto di una teologia monastica è stato molto sensibile anche Joseph Ratzinger, che divenuto papa Benedetto XVI dedicherà al tema una sua Udiienza generale (mercoledì 28 ottobre 2009).

La figura della fede raccomandata dalla tradizione scolastica, ripresa dal Vaticano I e dalla neoscolastica, è bene descritta dalla formula dell'atto di fede contenuto nel catechismo di san Pio X:

Mio Dio, perché sei verità infallibile,
credo fermamente tutto quello che
tu hai rivelato
e la santa Chiesa ci propone a credere.
Ed espressamente credo in te,
unico vero Dio
in tre Persone uguali e distinte,
Padre, Figlio e Spirito Santo.
E credo in Gesù Cristo, Figlio di Dio,
incarnato e morto per noi, ...¹⁰

L'immagine della fede che emerge da questa formula è oggi correntemente qualificata come "intellettualistica". La fede ha per oggetto verità espresse nella forma di affermazioni verbali; credere equivale a consentire alla verità di tali proposizioni; esse non sono verificabili ad opera del soggetto, possono essere credute unicamente in base all'autorità di altri. L'altro per eccellenza è Dio qualificato come verità infallibile. Le verità oggetto della fede sarebbero state rivelate nella storia, attraverso la predicazione di Gesù, degli apostoli poi e di Mosè e dei profeti prima. Alla coscienza del credente singolo tali verità giungono attraverso il ministero della Chiesa, della predicazione in genere, e dal suo magistero in maniera suprema.

L'alternativa: la fede incontro personale

Quest'immagine della fede come assenso ad affermazioni non evidenti, garantite da maestri autorevoli, appare decisamente insoddisfacente. In alternativa, ad essa viene proposta l'immagine

⁸ Tra i più noti M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, Paris, 1937 (messo all'indice nel 1942); L. CHARLIER, *Lecture chrétienne de la bible*, Editions de Maredsous, Paris 1957 (messo all'indice). J. STEINMANN, *Storia di Gesù*, (messo all'indice nel 1961).

⁹ Esso è tradotto in italiano con il titolo *Cultura umanistica e desiderio di Dio: studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, prefazione di C. Leonardi, Sansoni, Firenze 1965, più volte riedito)

¹⁰ Il testo è quello aggiornato dalla Commissione Episcopale per la Catechesi e dalla Commissione Episcopale per la S. Liturgia; che ha avuto l'approvazione del Consiglio di Presidenza della C.E.I. l'8 marzo 1967.

della fede quale rapporto personale con il Signore Gesù, come incontro con Lui, e quindi come sentimento di fiducia nei suoi confronti. La correzione in senso “personalista” – così di solito si dice – della figura della fede è insistentemente raccomandata da Benedetto XVI; illuminante al riguardo è un passo del suo discorso alla prima udienza dedicata a quest’anno della fede:

La ricorrenza dei cinquant’anni dall’apertura del Concilio Vaticano II è un’occasione importante per ritornare a Dio, per approfondire e vivere con maggiore coraggio la propria fede, per rafforzare l’appartenenza alla Chiesa, «maestra di umanità», che, attraverso l’annuncio della Parola, la celebrazione dei Sacramenti e le opere della carità ci guida ad incontrare e conoscere Cristo, vero Dio e vero uomo. Si tratta dell’incontro non con un’idea o con un progetto di vita, ma con una Persona viva che trasforma in profondità noi stessi, rivelandoci la nostra vera identità di figli di Dio. L’incontro con Cristo rinnova i nostri rapporti umani, orientandoli, di giorno in giorno, a maggiore solidarietà e fraternità, nella logica dell’amore. Avere fede nel Signore non è un fatto che interessa solamente la nostra intelligenza, l’area del sapere intellettuale, ma è un cambiamento che coinvolge la vita, tutto noi stessi: sentimento, cuore, intelligenza, volontà, corporeità, emozioni, relazioni umane. Con la fede cambia veramente tutto in noi e per noi, e si rivela con chiarezza il nostro destino futuro, la verità della nostra vocazione dentro la storia, il senso della vita, il gusto di essere pellegrini verso la Patria celeste.

(Udienza del 17 ottobre 2012)

In favore di questa immagine personalistica della fede è spesso citata la testimonianza della Bibbia.

L’auspicata revisione in senso personalistico si riferisce spesso a un saggio di Martin Buber del 1950, intitolato *Due tipi di fede*¹¹. L’autore è figlio di una famiglia viennese di ebrei assimilati; è filosofo, e come tale è noto quale fautore di una visione dialogica e non soggettivistica dell’uomo; è anche cultore della tradizione religiosa giudaica, più precisamente dello chassidismo¹². Ne saggio se le due fedi egli propone una caratterizzazione comparativa di ebraismo e cristianesimo a procedere appunto dalla descrizione del rispettivo modello di fede: quello ebraico della *emunah* e quello cristiano (neotestamentario?) della *pishtis*. Il confronto di Buber non intende essere apologetico, non intende dunque difendere la concezione ebraica di contro a quella cristiana; neppure intende rivendicare la legittimità esclusiva della concezione ebraica per rapporto all’idea di fede proposta dalla tradizione di Mosè e dei profeti, anche se certo egli raccomanda la concezione ebraica alla luce della Scritture antiche. E tuttavia, pur senza averne l’intenzione, di fatto giunge al risultato di raccomandare la concezione ebraica. I due tipi di fede sono illustrati non solo e non subito per riferimento ai testi sacri, ma a procedere da una fenomenologia che intende essere universale.

Ambedue possono essere illustrate partendo da semplici fatti della nostra vita: l’una dal fatto che io ho fiducia in qualcuno, senza ch’io possa «fondare» in maniera congrua la mia fiducia in lui; l’altra dal fatto che io ho riconosco per vero qualcosa, senza che anche qui io possa fondarlo in maniera congrua. In entrambi i casi questo «non poter fondare» indica non già una carenza della mia facoltà di pensare, bensì una caratteristica essenziale del mio rapporto con colui di cui ho fiducia o con ciò che riconosco per vero.¹³

Sottolineo anzi tutto la caratterizzazione – se così possiamo dire – intellettualistica del secondo modello di fede; più cautamente, diciamo che tale caratterizzazione è noetica, nel senso che oggetto della fede sarebbe una verità intesa come affermazione verbale; credere vuol dire consentire a un’affermazione. Che questa sia la figura della fede raccomandata dal Nuovo Testamento, e in

¹¹ Si tratta di una conferenza, tradotta in italiano solo nel 1996: M. BUBER, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, a cura di S. Sorrentino, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.

¹² Vedi la sua pubblicazione delle *Storie di Rabbi Nahman*, raccolta di racconti sul Rabbi Nahman di Breslavia, grande figura del chassidismo, di cui Buber cerca di rinnovare il messaggio e l’importanza (1906) e delle *Storie del Baalshem* (La leggenda del Baal Shem Tov), fondatore del Chassidismo (1908); e soprattutto *I racconti dei Chassidim*, tr. Gabriella Bemporad, Guanda, Parma 1992.

¹³ Ivi, p. 57.

particolare espressa dal termine *pistis*, appare assai dubbio; essa è tuttavia certamente l'idea di fede raccomandata dalla tradizione catechistica.

La seconda osservazione a margine del testo citato di Buber riguarda quel che accomuna i due tipi di fede, che giustifica quindi l'uso del medesimo nome per i due atteggiamenti dello spirito, che paiono abbastanza disparati. In entrambi i casi si tratta di un credito che "non si può fondare"; sullo sfondo di tale interpretazione – la fede come credito che non si può fondare – sta una lunga tradizione teorica, quella che qualifica come sapere vero quello fondato, ovverosia argomentato, oggettivo, non dubitabile. Ci sono buoni motivi per ritenere che in realtà la verità per eccellenza, la verità indispensabile per vivere, sia tale da esigere la scelta libera per essere conosciuta.

A un'ipotesi del genere dispone lo stesso Buber, quando precisa che il difetto di fondazione «indica non già una carenza della mia facoltà di pensare, bensì una caratteristica essenziale del mio rapporto con colui di cui ho fiducia o con ciò che riconosco per vero». Pare però che Buber neppure immagini la possibilità che tra fiducia personale e conoscenza della verità sussista un nesso intrinseco.

Dunque, i pregiudizi intellettualistici che vigono in materia di sapere rigoroso e mera opinione paiono pregiudicare la comprensione della figura biblica della fede. Paiono pregiudicare, più in generale, le forme che assume il progetto – ormai da tutti condiviso – di superare l'immagine intellettualistica della fede come assenso alla verità di affermazioni non per se stesse evidenti in forza dell'autorità di altri. La concezione emotivistica della fede (fiducia), che introduce insieme alla comprensione di essa come rapporto personale, induce alla comprensione della fede stessa come cosa altra e aggiunta rispetto alle forme del sapere e del volere sottese al vivere comune di tutti.

Correggere il modello di uomo: dalle molte facoltà all'unica identità

La mia convinzione è invece che la fede sia la forma radicale della vita dello spirito, della vita cosciente dunque, conoscente e insieme volente. Per elaborare una teoria della fede, la quale illustri un tale asserto e insieme lo argomenta, è però indispensabile rivedere in radice i modi correnti di pensare l'uomo. Occorre passare dalla tradizionale "antropologia delle facoltà" a una "antropologia drammatica"; chiamo così un'antropologia che abbia insieme questi due tratti:

(a) Proceda dalla domanda circa l'identità rispetto a quella sulla natura. Occorre chiedersi *chi è* l'uomo molto prima che chiedersi *che cosa è* l'uomo. Il privilegio della questione relativa all'identità è giustificato da un preciso rilievo fenomenologico: per conoscere l'uomo è assolutamente necessario procedere dalla coscienza che egli ha di se stesso; ora la coscienza consiste appunto in questo: l'identità del soggetto con se stesso al di là della molteplicità dei tempi e dei luoghi entro i quali egli opera, e dei sistemi di relazione entro i quali egli è impegnato. Tale identità pone inevitabilmente la domanda: *Ma chi sono io?*

(b) Il secondo tratto dell'antropologia drammatica, quello che giustifica il nome, è la considerazione della struttura *drammatica* della coscienza, rispettivamente dell'identità; il soggetto giunge alla coscienza di sé attraverso una vicenda distesa nel tempo e articolata mediante il dramma dell'azione.

Soltanto la considerazione della struttura drammatica della coscienza consente di capire come la fede sia ingrediente essenziale della coscienza stessa; ossia, della vicenda attraverso la quale soltanto il soggetto giunge a coscienza di sé. La fede è – più precisamente – ingrediente essenziale

del volere: volere non è possibile, se non a questa condizione, che si accordi fede a una promessa. Il fatto che la vita sia effettivamente preceduta e resa possibile da una promessa è noto da subito; il che cosa della promessa diventa invece noto soltanto attraverso il cammino effettivo. Ma attraverso un cammino che sia istruito dalla legge, e non si affidi invece al sempre ripetuto esperimento. Appunto questa è – seconda la Bibbia – la prima determinazione del peccato, la pretesa dell'uomo di fare lui l'esame a Dio piuttosto che essere da Dio messo alla prova.

La letteratura dedicata alla teologia biblica della fede manca, di solito, di rimettere in questione il modello antropologico di sfondo; per questo motivo essa pone al testo biblico alternative impertinenti e pregiudica la possibilità di intendere la sua logica propria. La discussione di Buber a proposito dei due tipi di fede illustra in maniera efficace l'inconveniente di cui si dice.

La categoria della *promessa*, assolutamente centrale nell'ottica biblica, è ignota alla tradizione di pensiero antropologico che ha origine in Grecia e segna la stessa tradizione latina. L'idea di *legge* poi, certo decisiva nel pensiero latino e ancor prima nel pensiero stoico di lingua greca, ha però in quella tradizione un senso molto distante dalla *torah* biblica, che istruisce a proposito del cammino che solo è in grado di corrispondere alla promessa.

Per capire la fede nella prospettiva biblica occorrono strumenti concettuali decisamente diversi rispetto a quelli forniti dalla nostra tradizione di pensiero. Appunto questi strumenti cercheremo di elaborare, leggendo i testi, certo, ma insieme tenendo gli occhi aperti sull'esperienza effettiva della vita e della fede.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

«*Se non crederete, non potrete sussistere*»

La fede nella Bibbia e nella vita di tutti

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2012

3. La fede dei padri: Mosè, i Profeti e i saggi

La formula dell'atto di fede del Catechismo suggerisce la qualità dell'immagine della fede che è alla base della lingua ecclesiastica corrente, quanto meno in epoca moderna; la fede consisterebbe nel consenso accordato ad affermazioni di altri, la cui verità non sarebbe evidente, e tuttavia raccomandate al nostro consenso da chi appare autorevole ai nostri occhi, e dunque credibile. A motivo del fatto che la fede è riferita ad affermazioni, a più precisamente alle affermazioni del dogma, si usa qualificare questa concezione della fede come "dottrinalistica"

Questa nozione di fede appare subito insufficiente, in macroscopico difetto rispetto alla densità di senso che la figura della fede ha nella tradizione cristiana. Appare naturale chiedersi come nasca questa concezione riduttiva della fede.

La risposta chiederebbe ricostruzioni storiche complesse; non è possibile con poche formule sbrigative. Possiamo qui soltanto allusivamente suggerire i risultati sintetici di tali ricostruzioni.

La concezione dottrinalistica della fede prende forma in maniera esplicita soltanto nel momento in cui nasce la *schola*, e quindi la teologia scolastica. Essa dà alla verità cristiana la figura di una *doctrina*, di una *sacra doctrina*. La teologia scolastica si dedica ad un'opera di sistemazione del grande patrimonio linguistico della tradizione cristiana; tra il XII e il XIII secolo, essa discute e connette le singole affermazioni della fede trasmesse dalla tradizione, fino a conferire loro la forma appunto di una *doctrina*, di un corpo ordinato e coerente di verità, singolarmente espresse nella forma di proposizioni concettualmente definite.

Questa grandiosa opera di sistemazione della tradizione antica realizzata dalla *schola* medievale, trova però le sue radici remote nel rilievo privilegiato che viene accordato alla formula della professione di fede, dunque al credo, nella Chiesa antica. Appunto il *Credo* offre alla *sacra doctrina* l'indice secondo il quale ordinare le infinite affermazioni autorevoli (*auctoritates*) trasmesse dalla tradizione. Per rapporto alla formula del Simbolo prende progressivamente forma anche la comprensione della fede.

Le lunghe e violente discussioni dei secoli IV e V intorno alla figura di Gesù, uomo e Dio, e quindi l'esasperata sofisticazione lessicale che assume la professione ortodossa della fede (sostanza e ipostasi, natura e persona, *communicatio idiomatum*, e molte altre questioni simili), ha come risultato l'effetto di spostare il fuoco della comprensione della fede: dall'attenzione alla cosa, e cioè a Gesù e al suo mistero, l'attenzione si sposta alle formule verbali, e quindi all'autorità della Chiesa che le garantisce: "Credo fermamente quanto avete rivelato e la santa Chiesa cui propone a credere...»

La correzione della concezione dottrinalistica della fede, diffusamente auspicata nel XX secolo e dal Vaticano II in specie, si rivolge con tutta naturalezza dai testi dottrinali plasmati dalla teologia di scuola al libro sacro, e dunque alla Bibbia; si volge insieme da una lettura caratterizzata da puntigliose analisi grammaticali e logiche della lettera alla lettura meditativa invece, spirituale, volta alla edificazione.

Ritorno alla Bibbia

Per meglio tratteggiare questa nuova lettura della Bibbia, appare illuminante il riferimento alla disputa che si produsse nel XII secolo tra “dialettici” delle scuole urbane e difensori degli antichi metodi di lettura devota della Bibbia caratteristica dei monaci. Benedetto, nella sua regola, aveva in effetti già definito il monastero come una *schola*, una *Dominici servitii schola*¹⁴; ma non si trattava di una scuola in senso scolastico, piuttosto di una scuola pratica di vita. All'interno di quella scuola aveva un grande rilievo anche il Libro, e la lettura del Libro; la si chiamava *lectio*; si trattava però di una *lectio* diversa dalla lettura scolastica. La *lectio* edificante non era insegnamento di un maestro esteriore, ma indugio meditativo del singolo. Il suo obiettivo era il *quaerere Deum*, la ricerca di Dio dunque, e non la *quaestio de Deo*.

La scuola urbana del XII secolo, ancor più poi l'*universitas studiorum* del XIII secolo, è invece *schola* in accezione scolastica. Nella *schola* oggetto di ricerca è la *scientia* e non più la *sapientia*. Esprimono con efficacia il senso della distinzione tra le due forme della *schola* poche parole che san Bernardo scrive a introduzione del suo commento spirituale del *Cantico dei cantici*:

Un cantico come questo lo insegna unicamente l'unzione, consente di apprenderlo soltanto l'esperienza. appunto quelli che ne hanno esperienza lo riconosceranno. Quelli invece che non ne hanno esperienza, brucino dal desiderio, ma non tanto di conoscere quanto piuttosto di sperimentare.¹⁵

Per capire, dunque, occorre prima desiderare; e per desiderare occorre prima pregare, e per pregare occorre prima lungamente meditare. Il monachesimo medievale elabora uno schema in quattro tempi per descrivere la *lectio*. Il testo classico a tale riguardo è una lettera di Guigo II, detto il Certosino intitolata *Scala claustralium*; Guigo divenne nono priore della Grande Chartreuse intorno al anno 1173; pressappoco di quell'anno è anche la lettera:

Un giorno, occupato in un lavoro manuale, cominciai a pensare all'attività spirituale dell'uomo e si presentarono improvvisamente alla mia riflessione quattro gradini spirituali, ossia la lettura, la meditazione, la preghiera, la contemplazione. Questa è la scala dei monaci che si eleva dalla terra al cielo composta in realtà di pochi gradini, tuttavia d'immensa e incredibile altezza, la cui base è poggiata a terra, mentre la cima penetra le nubi e scruta i segreti dei cieli. Questi gradini, come sono diversi di nomi e di numero, così sono distinti per l'ordine e per l'importanza. Se si esamineranno con attenzione le loro proprietà e la loro funzione, che effetto ciascuno operi su di noi, come di eriscano tra di loro e in che rapporto gerarchico si dispongano, si riterranno brevi e leggeri il lavoro e l'applicazione che saranno necessari di fronte alla grande utilità e dolcezza che se ne trarrà. Infatti, la lettura è lo studio attento delle Scritture fatto con uno spirito tutto teso a comprenderle. La meditazione è un'operazione dell'intelligenza che si concentra con l'aiuto

¹⁴ *Constituenda est ergo nobis dominici schola servitii. In qua institutione nihil asperum, nihil grave, nos constitutos speramus; sed et si quid paululum restrictius, dictante aequitatis ratione, propter emendationem vitiorum vel conservationem caritatis processerit, non ilico pavore perterritus refugias viam salutis quae non est nisi angusto initio incipienda* (Prologo 45-48): «Bisogna dunque istituire una scuola del servizio del Signore nella quale ci auguriamo di non prescrivere nulla di duro o di gravoso; ma se, per la correzione dei difetti o per il mantenimento della carità, dovrà introdursi una certa austerità, suggerita da motivi di giustizia, non ti far prendere dallo scoraggiamento al punto di abbandonare la via della salvezza, che in principio è necessariamente stretta e ripida».

¹⁵ Il testo, tratto dall'*Introduzione ai Sermoni sul Cantico*, è citato in J. LECLERCQ, *op. cit.*, p. 13; traduzione nostra.

della ragione nell'investigare le verità nascoste. La preghiera è il volgere con fervore il proprio cuore a Dio per evitare il male e pervenire al bene. La contemplazione è, per così dire, un innalzamento dell'anima, che si eleva al di sopra di se stessa verso Dio, gustando le gioie dell'eterna dolcezza.¹⁶

La ricerca dunque di un'altra immagine della fede, rispetto a quella raccomandata dalla tradizione scolastica e catechistica, cerca il proprio alimento – come ovvio e giusto – nel testo biblico, e più precisamente nella *lectio*, nella lettura meditativa ed edificante del testo. Così è accaduto soprattutto in Francia, negli anni '50. Io stesso ho conosciuto la mia prima introduzione alla lettura della Bibbia verso la fine degli anni '50 attraverso un piccolo libro di Jacques Guillet, intitolato *Temi biblici*, che fu tradotto in italiano da Vita e Pensiero, editrice dell'Università Cattolica¹⁷.

Questa prima forma assunta dal *ressourcement* biblico ebbe connotazioni abbastanza ingenuie, o quanto meno destinate ad apparire con il tempo, e con il progresso della ricerca critica sulla Bibbia, troppo acerbe. Penso in particolare a una precisa connotazione che caratterizzò quella prima "teologia biblica", e cioè il netto privilegio concesso alle parole, e più precisamente alla parole chiave della tradizione biblica. Oltre al libro *Temi biblici* di Guillet illustra bene questo genere di teologia il *Dizionario di teologia biblica* diretto da Xavier Leon-Dufour¹⁸, che uscì proprio agli inizi degli anni '60 e propiziò in larga misura alla divulgazione dei temi biblici fondamentali, come legge, alleanza, grazia, fedeltà, giustizia e simili. Esso ha anche una voce espressamente dedicata alla "fede". Essa ripropone considerazioni abbastanza vicine a quelle che già Guillet aveva proposto, sotto il titolo di "verità e fedeltà". All'idea della fede non corrisponde infatti una precisa parola negli scritti dell'Antico Testamento.

La teologia biblica per parole

Merita di indugiare un attimo sulla caratterizzazione di questa figura di teologia biblica per parole; essa infatti ha lasciato un segno profondo sulle forme che ha assunto il ritorno della Bibbia nel cattolicesimo dei tempi successivi al Concilio, e che ha assunto soprattutto la predicazione fino ad oggi corrente.

Come possa nascere il progetto di una teologia biblica per parole mi pare sia abbastanza facile da intuire. Una delle forme elementari che assume la consapevolezza delle difficoltà che si oppongono alla comprensione del testo biblico, tornato familiare ai cristiani, è appunto la grande differenza di senso tra le parole italiane, con le quali è tradotto il testo biblico, e le parole ebraiche o greche che vi corrispondono; il testo è tradotto con parole che hanno una densità semantica decisamente diversa da quella delle parole originarie. Uso questa formula vaga, "densità semantica", e non invece la parola più semplice di "significato", per segnalare questo fatto: il senso di una parola a

¹⁶ *Cum die quadam corporali manuum labore occupatus, de spiritualis hominis exercitio cogitare cœpisssem, quatuor spirituales gradus animo cogitanti se subito obtulerunt: scilicet, Lectio, Meditatio, Oratio, et Contemplatio. Hæc est Scala Claustralium, qua de terra in cœlum sublevantur; gradibus quidem distincta paucis, immensæ tamen et incredibilis magnitudinis. Cujus extrema pars terræ innixa est; superior vero nubes penetrat, et secreta cœlorum rimatur. Hi gradus sicut nominibus et numero, ita ordine et munere sunt distincti. Quorum proprietates et officia quidem singula, quid circa nos efficiant, quomodo inter se invicem differant et præemineant, si quis diligenter inspiciat, quiquid laboris aut studii impenderit in eis, breve reputabit et facile, præ utilitatis et dulcedinis magnitudine. Est autem Lectio sedula Scripturarum cum animi intentione inspectio. Meditatio est studiosa mentis actio, occultæ veritatis notitiam ductu propriæ rationis investigans. Oratio est devota cordis intentio in Deum pro malis amovendis et bonis adipiscendis. Contemplatio est mentis in Deum suspensæ elevatio, æternæ dulcedinis gaudia degustans.*

¹⁷ / J. GUILLET, *Temi biblici*; prefazione di Enrico Galbiati, Vita e pensiero, Milano 1956.

¹⁸ *Vocabulaire de théologie biblique*. publié sous la direction de Xavier Leon-Dufour et de Jean Duplacy [et al.], Les Editions du Cerf, Paris 1962 ; trad. it, presso Marietti, Torino 1965.

rigore non può mai essere *definito* nominalmente o verbalmente; esso trova definizione proporzionalmente precisa soltanto attraverso il suo uso, e dunque attraverso le molteplici correlazioni che l'uso stesso stabilisce tra la singola parola e tutte le altre parole della lingua.

La densità semantica delle parole chiave proprie della tradizione biblica, in particolare delle parole di lingua ebraica dell'Antico Testamento, è assai diversa da quella delle corrispondenti parole italiane, e in genere proprie delle lingue occidentali moderne. Il problema si proponeva già per il greco antico, ovviamente, e dunque per la traduzione greca dei libri dell'Antico Testamento. Merita di ricordare questa circostanza: i libri dell'Antico Testamento sono citati negli scritti greci del NT sempre secondo la loro traduzione greca nei LXX; anche questa sarà una consistente fonte di incomprensione tra ebrei e cristiani.

Uno dei casi più eloquenti, e anche proporzionalmente facile da tratteggiare, è quello offerto dalla traduzione di "legge"; il *nomos* greco non riesce a suggerire neppure in maniera molto approssimativa la densità di senso della *torah* ebraica. Il senso di *legge* nella lingua greca, e anche nella lingua latina, è pressappoco questo: regola generale che si impone all'agire del singolo, perché esso sia rispettoso dei diritti e della libertà degli altri. Il referente privilegiato è la legge in senso civile. Il senso fondamentale di *torah* invece è quello di istruzione del cammino che consenta al singolo di non perdersi. Lo sfondo sul quale si comprende la *legge* nel nostro senso occidentale è quello offerto dall'esperienza giuridica; lo sfondo sul quale si comprende la *torah* biblica è invece quello costituito dall'esperienza dello smarrimento e quindi del rimedio offerto dal consiglio che venga da una persona esperta della vita.

Una parola che equivalga a *torah* biblico nelle lingue moderne non esiste proprio – com'è subito facile intuire. Il senso del termine, divenuto tecnico nella lingua della fede biblica, non potrebbe essere precisato neppure con l'aiuto di un vocabolario della lingua ebraica. Il senso prestigioso che assume la parola *torah* nei libri biblici è costruito dalla predicazione profetica; trova la sua espressione più esuberante nel libro del *Deuteronomio*. Più in radice, la densità semantica del termine ha alla sua origine la vicenda complessiva di Israele; il senso tecnico del termine nasce dalla lettura teologica che di quella vicenda offrono i profeti. Non si può dire il significato della parola senza raccontare tutta la vicenda; senza interpretare quella vicenda, e mostrare che quella vicenda assume la consistenza di una parabola della vita di tutti noi.

Appunto questo fanno i profeti: leggono la vicenda di Israele portando alla luce il suo significato "cordiale", e cioè la sua attitudine a rivelare i segreti dei cuori. Per comprendere il senso della parola biblica *torah* è in tal senso necessario addirittura comprendere da capo noi stessi, appunto nella luce della storia biblica.

Verità biblica e verità greca

Ma per approssimarci al nostro tema, il senso della fede nel grande Libro biblico, è utile considerare la costellazione lessicale usata nei libri biblici per dire *verità*. Il caso della parola *verità* propone molte somiglianze con il caso della legge. Si tratta di un caso meno noto, e obiettivamente anche un poco più arduo da illustrare; e tuttavia occorre dire che anche la parola *verità*, come *legge*, ha un rilievo assai grande nella lingua biblica. E d'altra parte il lessico della verità appare strettamente legato a quello della fede, e proprio per questo merita di essere qui approfondito.

La parola verità, *emet*, ritorna con insistenza nella lingua dei salmi; spesso essi menzionano la verità quasi essa fosse un soggetto, una persona; la verità è ipostatizzata; quasi sempre quell'ipostasi dice dell'agire di Dio, e non invece delle sue parole. Per esempio:

La tua bontà è davanti ai miei occhi
e nella tua verità dirigo i miei passi. (Sal 26,3)

Misericordia e verità s'incontreranno,
giustizia e pace si baceranno.
La verità germoglierà dalla terra
e la giustizia si affaccerà dal cielo. (Sal 85, 11-12)

Le opere delle sue mani sono verità e giustizia,
stabili sono tutti i suoi comandi. (Sal 111, 7)

Ricordare la lingua dei salmi, e quella dell'Antico Testamento in genere, è indispensabile per capire com'è usato il termine *verità* nei libri del Nuovo Testamento, e prima ancora nella lingua di Gesù.

Gli esempi più eloquenti a tale riguardo li offre probabilmente il vangelo di Giovanni, che fa grande uso di *aletheia*. Per andare subito al vertice, *Io sono la via, la verità e la vita* (Gv 14,6), dice Gesù, e pare quasi identificarsi con l'ipostasi della verità di cui dicono i salmi. Davvero parla così Gesù? Certo, questa è la lingua di Giovanni. Ma Gesù stesso dice: "*amen*, io vi dico", che si traduce "in verità, io vi dico". L'identificazione di Gesù con la verità trova in tal senso radicamento nel modo stesso di parlare di Gesù. Di solito la formula *amen* è usata per esprimere consenso alla parola/opera (*dabar*) di Dio; Gesù invece la usa per raccomandare l'autorità della parola/opera sua stessa.

A quei Giudei che avevano 'creduto' in lui, che avevano consentito con le sue parole, Gesù dice che soltanto *la verità li farà liberi*. Avevano essi creduto davvero in lui? Avevano consentito con le sue parole, ma Gesù mostra di non considerare questo un indizio sufficiente della loro fede. Disse dunque loro: *Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi* (8, 31s). quasi a dire che la conoscenza della verità, e dunque anche delle sue parole, è possibile soltanto sullo sfondo della pratica conforme a quelle parole. In tal senso è da intendere l'imperativo di *rimanere* nelle sue parole. Capisce la verità soltanto chi pratica le sue parole.

Nel vangelo di Giovanni Gesù definisce la sua missione, con formula estremamente sintetica, esattamente come quella di rendere testimonianza alla verità: *Chi è dalla verità ascolta la mia voce*; non a caso Pilato gli risponde *Che cos'è la verità?* (18,37s); che vuol dire "verità"? E che vuol dire "essere dalla verità"? Alla luce del significato della parola greca (*aletheia*) sembra impossibile rispondere; ma alla luce del senso della parola ebraica (*emet*), che viene normalmente tradotta con verità, le espressioni di Giovanni appaiono meno criptiche. La parola *emet* ha alla sua radice il verbo *aman*, da cui viene anche la parola *amen* che ricorre spesso nella lingua dei vangeli, in Giovanni in specie; non a caso, le traduzioni italiane rendono *amen* con l'espressione *in verità*: *In verità, in verità vi dico: vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere sul Figlio dell'uomo* (Gv 1, 51)

Si dice spesso, con formula un po' laconica, che la parola ebraica *emet* corrisponde alla nostra *fedeltà* assai più che alla parola *verità*; o meglio, alla parola *affidabilità*. *Le opere delle sue mani sono verità e giustizia*, si dice per esempio, e tale affermazione è da intendere nel senso che quelle opere sono appunto affidabili e giuste.

Nella lingua biblica l'attributo della *verità* spetta alle persone assai più che alle affermazioni; prima di tutto e soprattutto, spetta a Dio: egli è vero nel senso che mantiene le promesse. In tal senso la sua verità consiste nella sua fedeltà.

È il caso di chiedersi se la concezione della verità proposta dal lessico proprio della lingua ebraica non corrisponda a tratti che non sono affatto esclusivi di quella cultura, ma trovano chiaro riscontro nell'esperienza umana universale. Non è per caso che sempre la verità corrisponde alla fedeltà? Quando ci si riferisca a precise parole pronunciate da soggetti umani per fare promesse, che la verità consista appunto nella fedeltà appare evidente. Ma non è forse proprio questa la funzione fondamentale della parola umana, quella di promettere? La parola nasce perché noi possiamo dare

la parola. Dire una parola è come dare la parola. La parola non nasce al fine di semplicemente designare, indicare, descrivere o definire; non nasce quasi come una copia della realtà; nasce invece per sigillare un consenso e un'alleanza.

Le parole pronunciate a voce da una persona all'indirizzo di un'altra certo hanno criteri di verità diversi rispetto a quelli propri di proposizioni scritte, formulate senza soggetto e da nessun luogo. Andando subito al vertice del discorso, le parole *ti amo* sono vere o false non in base alla loro corrispondenza o meno agli attuali modi di sentire di colui che le pronuncia, ma in base alla sincerità della promessa per sempre che esprimono. Quelle parole non dicono quel che sento, ma quel che voglio, il tuo bene. La loro verità dovrà essere attestata dalla fedeltà manifestata mediante le forme dell'agire.

La creazione come parola

Possiamo suggerire la differenza appena accennata esprimendoci in questi termini: in Occidente la verità è la corrispondenza tra le parole e la realtà, tra i discorsi e i fatti; nella lingua biblica invece la verità è la corrispondenza dei comportamenti alle parole, delle cose fatte alle precedenti promesse. La parola infatti, nell'ottica biblica, ha fondamentalmente il compito di promettere. Proprio a margine di tale differenza, tra concezione occidentale (greca) di verità e concezione ebraica, si colloca la stessa questione della *fedè* nella Bibbia. Credere vuol dire – così possiamo esprimerci – consentire alla promessa espressa da tutte le opere di Dio. Una tale promessa, contenuta nel suo gesto obiettivo, è certo poi professata anche mediante parole. Consentire con quelle parole vuol dire stringere un patto, entrare in un'alleanza.

Il carattere efficiente della parola, che realizza quello che dice, e non semplicemente rappresenta, appare con particolare evidenza attraverso le formule che la Bibbia usa per dire della creazione. Dio non usa le mani per creare, come un fabbro o un vasaio, ma usa la bocca: *Dio disse: «Sia la luce!»*. *E la luce fu*. Egli disse e furono fatte tutte le cose: questo tratto, per il quale le cose sono create mediante una parola, comporta virtualmente il tratto conseguente che tutte le cose, in forza della loro qualità di parole, interpellano la libertà degli umani.

Il libro della *Sapienza* espressamente dice che *lo spirito del Signore riempie l'universo e, abbracciando ogni cosa, conosce ogni voce* (Sap 1,7); questo versetto della *Sapienza* è stato interpretato, dalla tradizione liturgica in specie¹⁹, quasi stabilisse il principio che tutte le creature parlano di Dio, contengono in se stesse un messaggio religioso. Il principio è vero. E tuttavia, perché il messaggio religioso espresso dalle creature possa essere interpretato è indispensabile che ad esso corrisponda un preciso atteggiamento in chi ascolta.

Il Prologo di Giovanni propone da capo una tale tesi; al principio di tutte le cose sta la sua parola; essa costituisce la luce degli uomini, l'unica possibile sorgente di vita per essi; e tuttavia quando essa splende nelle tenebre di questo mondo non è accolta:

In principio era il Verbo,
il Verbo era presso Dio
e il Verbo era Dio.
Egli era in principio presso Dio:
tutto è stato fatto per mezzo di lui,
e senza di lui niente è stato fatto

¹⁹ L'antifona all'ingresso suonava in latino: *Spiritus Dómini replévit orbem terrárum, et hoc quod contémet ómnia sciéntiam habet vocis*, ed era interpretata nel senso di conferire allo Spirito di Dio il potere di dare notizia del messaggio espresso da ogni creatura.

di tutto ciò che esiste.
In lui era la vita
e la vita era la luce degli uomini;
la luce splende nelle tenebre,
ma le tenebre non l'hanno accolta. (Gv 1, 1-5)

In principio è ribadito per riferimento ad Israele, e dunque al popolo che egli è venuto a scegliersi nel tempo:

Egli era nel mondo,
e il mondo fu fatto per mezzo di lui,
eppure il mondo non lo riconobbe.
Venne fra la sua gente,
ma i suoi non l'hanno accolto. (1, 10s)

Le cose sono parole, dunque. Tale circostanza dispone lo sfondo per capire quello che non potrebbe essere capito, quando si procedesse dalla concezione della creazione come fabbricazione. La creazione non esce dalle mani di Dio come opera compiuta e perfetta; per raggiungere il suo compimento essa attende la risposta degli uomini. Tale compimento ha appunto la forma della risposta umana accogliente o credente, nei confronti della creazione/parola .

Creazione e redenzione

Nella distensione temporale della rivelazione di Dio, l'elezione di Israele, e quindi la fede in Colui che libera dalla schiavitù ed elegge ad essere suo popolo, viene prima della fede nel Dio creatore. La fede nella creazione prende forma sullo sfondo dell'opera compiuta da Dio nei confronti del cosmo intero in occasione della liberazione di Israele dalla terra di schiavitù, che è come il caos delle origini. Così come l'esodo dispone le condizioni per un inizio, che si realizza soltanto mediante l'alleanza del Sinai, così la creazione dispone le condizioni per un inizio, che si realizza soltanto con la risposta umana della fede.

Questa sovrapposizione di creazione ed esodo, e la conseguente configurazione dell'immagine di Dio creatore sul modello del Dio liberatore trova riscontro nelle due diverse motivazioni del terzo (o meglio quarto) comandamento del decalogo. Il comandamento del sabato che insieme al successivo (*onora il padre e la madre*) è l'unico espresso in positivo e insieme motivato, è diversamente motivato nelle due recensioni del decalogo, *Esodo* e *Deuteronomio*; in un caso è motivato per riferimento alla creazione e nell'altro per riferimento all'esodo:

Ricordati del giorno di sabato per santificarlo: sei giorni faticherai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: tu non farai alcun lavoro, né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te. Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il giorno settimo. Perciò il Signore ha benedetto il giorno di sabato e lo ha dichiarato sacro. (Es 20, 8-11)

Osserva il giorno di sabato per santificarlo, come il Signore Dio tuo ti ha comandato. Sei giorni faticherai e farai ogni lavoro, ma il settimo giorno è il sabato per il Signore tuo Dio: non fare lavoro alcuno né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bue, né il tuo asino, né alcuna delle tue bestie, né il forestiero, che sta entro le tue porte, perché il tuo schiavo e la tua schiava si riposino come te. Ricordati che sei stato schiavo nel paese d'Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso; perciò il Signore tuo Dio ti ordina di osservare il giorno di sabato. (Dt 5, 12-15)

La logica del comandamento mi pare abbastanza perspicua. In ambedue le versioni, il riposo del sabato è al servizio della memoria dell'opera precedente di Dio; soltanto nella compiutezza di quell'opera è possibile per l'uomo trovare riposo. Nella versione del *Deuteronomio* l'opera

precedente di Dio è l'esodo; soltanto grazie a quel gesto sorprendente di Dio il popolo conosce la libertà, prima era in condizione di schiavitù. A quella condizione da capo tornerebbe, qualora non sospendesse ogni suo lavoro e non consentisse in tal modo di riposare anche a quanti lavorano per lui. Se l'uomo dimentica la grazia che è all'inizio della sua opera e fa dipendere il valore della sua opera soltanto dai risultati, l'uomo torna inesorabilmente schiavo dell'opera delle proprie mani.

Lo stesso nesso si realizza anche per riferimento alla prima liberazione, quella dal caos originario, realizzata da Dio attraverso la creazione. Dio ha portato a termine le proprie opere, vie che tutto quello che aveva fatto era molto buono e *si è riposato il giorno settimo*; soltanto il Signore è in grado di portare a compimento le proprie opere e di riposare; l'uomo per riposare deve entrare nel riposo di Dio, appunto a questo obiettivo è destinato il giorno di sabato che Dio ha dichiarato sacro.

Crederne vuol dire dunque riconoscere la promessa iscritta nell'opera di Dio, che ci precede nel cammino della vita; credere comporta che si conceda a quella parola un credito; su di essa ci si appoggerà per distinguere la via della vita. Il senso delle parole che dicono il senso della fede scaturisce non semplicemente da considerazioni filologiche, ma prima e sopra tutto dalla memoria della vicenda, del cammino realizzato.

Il lessico della fede

Prima di proseguire nella considerazione delle vicende e dei personaggi che illustrano il senso della fede, dico però ancora qualche parola sul lessico. Nella lingua dell'Antico Testamento non esiste una parola tecnica per fede, come ci sarà invece nella lingua cristiana. Non esiste in particolare la distinzione tra fede e speranza, come invece ci sarà nel Nuovo Testamento. Il vocabolario ebraico della fede è abbastanza vario. Prevalgono tuttavia due radici verbali, le quali suggeriscono i due registri semantici fondamentali della fede biblica, la stabilità e la fiducia:

- (a) *'aman*, di cui già abbiamo già detto, esprime il profilo della stabilità, resa possibile da un appoggio sicuro; credere è come appoggiarsi e in tal modo rimanere saldi; quel che si mostra credibile promette saldezza;

In quel giorno il resto di Israele
e i superstiti della casa di Giacobbe
non si appoggeranno più su chi li ha percossi,
ma si appoggeranno sul Signore,
sul Santo di Israele, con lealtà. (Is 11, 20)

- (a) *batah*, che esprime invece il profilo più psicologico della fiducia, e quindi di una sicurezza soggettiva che nasce dalla fiducia; appunto questa radice è tradotta nella lingua greca della speranza.

Dalla radice *'aman* viene una costellazione lessicale molto articolata. Oltre alle due forme del verbo riflessiva (fidarsi) e causativa (diventare fermi), sono da ricordare i due forme sostantivali, *emunah* ed *emet*, e il participio presente *amen*.

Emet (127 ricorrenze) ed *emunah* (49 ricorrenze) sono usati soprattutto nel libro dei salmi.

Il primo termine è tradotto in greco con *verità*, il secondo con *fedeltà*; ma la distinzione non è così precisa come si potrebbe immaginare; la verità ebraica infatti non è come la verità greca, ed è strettamente legata alla fedeltà. Il primo termine indica il risultato – per così dire – del comportamento fedele, e dunque l'affidabilità, sia essa riferita alla persona o all'opera; mentre il secondo termine indica la disposizione soggettiva, attenta e coscienziosa, che genera affidabilità.

Emunah è il vocabolo usato dal salmo 36:

Signore, la tua grazia è nel cielo,
la tua fedeltà fino alle nubi;
la tua giustizia è come i monti più alti,
il tuo giudizio come il grande abisso:
uomini e bestie tu salvi, Signore. (Sal 36, 6-7)

Emet invece è il vocabolo usato nel testo assai simile del Salmo 25, 10:

Tutti i sentieri del Signore sono verità e grazia
per chi osserva il suo patto e i suoi precetti.

La memorie che definiscono la fede

La figura biblica della fede è per altro chiarita – come si diceva – assai più che dalle spiegazioni filologiche dalla memoria delle opere di Dio, rispettivamente delle opere umane attraverso le quali l'opera originaria di Dio prende forma sulla terra. La verità compiuta della fede è dunque, prevedibilmente, quella rivelata da Gesù Cristo, che la lettera agli Ebrei qualifica espressamente come *autore e perfezionatore della fede*; e lo fa al termine di una lunga esortazione alla fede, appunto, articolata mediante l'evocazione dei padri; lo sguardo fisso su Gesù consente di proseguire la corsa della fede iniziata dai padri.

Anche noi dunque, circondati da un così gran nugolo di testimoni, depono tutto ciò che è di peso e il peccato che ci assedia, corriamo con perseveranza nella corsa che ci sta davanti, tenendo fisso lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede. Egli in cambio della gioia che gli era posta innanzi, si sottopose alla croce, disprezzando l'ignominia, e *si è assiso alla destra* del trono di Dio.

In Gesù trova compimento la corrispondenza perfetta della fede umana alla precedente opera affidabile di Dio; quest'opera d'altra parte non è nota, non è accessibile alla nostra conoscenza, non è rivelata in altro modo che questo, l'opera umana che vi corrisponde. In tal senso Gesù stesso, mediante la sua fede, diventa rivelazione compiuta della fede a noi tutti raccomandata.

Nella lunga esortazione di *Ebrei* (c. 11) i personaggi ricordati come modelli della fede sono proprio tutti: i patriarchi, a cominciare addirittura da Abele; Mosè soprattutto; poi i giudici, i re e anche i profeti. I profeti furono in effetti i massimi fautori dell'idea e dell'ideale della fede; tra tutti si distingue in tal senso Isaia. Alla loro predicazione è da riferire la stessa elaborazione idealtipica delle figure concrete dei patriarchi antichi.

È noto che Paolo, nel quadro della sua conversione dal giudaismo farisaico al vangelo di Gesù, operò un drastico spostamento del baricentro delle scritture antiche: lo spostamento dalla legge alla fede comporta insieme lo spostamento dalla centralità di Mosè a quella di Abramo. Il passo più esplicito è quello di Galati 3:

Fu così che Abramo *ebbe fede in Dio e gli fu accreditato come giustizia*. Sappiate dunque che figli di Abramo sono quelli che vengono dalla fede. E la Scrittura, prevedendo che Dio avrebbe giustificato i pagani per la fede, preannunciò ad Abramo questo lieto annunzio: *In te saranno benedette tutte le genti*. Di conseguenza, quelli che hanno la fede vengono benedetti insieme ad Abramo che credette. Quelli invece che si richiamano alle opere della legge, stanno sotto la maledizione, poiché sta scritto: *Maledetto chiunque non rimane fedele a tutte le cose scritte nel libro della legge per praticarle*. E che nessuno possa giustificarsi davanti a Dio per la legge risulta dal fatto che *il giusto vivrà in virtù della fede*. Ora la legge non si basa sulla fede; al contrario dice che *chi praticherà queste cose, vivrà per esse*. Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi, come sta scritto: *Maledetto chi pende dal legno*, perché in Cristo Gesù la benedizione di Abramo passasse alle genti e noi

ricevessimo la promessa dello Spirito mediante la fede. (Gal 3,6-14)

Per intendere questo testo è indispensabile segnalare che la nozione di legge alla quale qui Paolo si riferisce è quella propria del giudaismo di corrente farisaica; essa prevede per la legge questo compito essenziale, definire la qualità delle opere che garantiscono la salvezza. Il compito vero della legge secondo Mosè, e secondo i profeti che soli elaborano la grandiosa nozione di *torah*, è quella di dare forma al cuore. Paolo non rinnega la legge come definita dal Deuteronomio; ma volendo correggere la nozione materialistica delle giustizia delle opere, privilegia Abramo a Mosè. Oltre tutto, proprio ad Abramo è fatta la promessa, che Paolo vede realizzata nel suo ministero di apostolo delle genti: i pagani credono nel vangelo, i pagani capiscono Gesù (capiscono Dio) meglio ancora dei figli di Israele.

È vero per altro che già nei testi dei libri antichi il lessico della fede è usato soprattutto nei racconti dei patriarchi e nella letteratura profetica. La tradizione mosaica relativa alla legge non usa così insistentemente il lessico della fede quanto il lessico dell'ascolto della parola e dell'obbedienza ad essa (dunque alla legge). Per esempio, nel testo molto conciso che introduce l'alleanza del Sinai la decisione proposta da Dio al popolo – quella di stringere un patto, e dunque quella della fede – è descritta senza usare il lessico della fede.

Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me. Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra! Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa. Queste parole dirai agli Israeliti». (Es 19, 4-6)

Ascoltare la voce e custodire l'alleanza vuol dire credere. Ascoltare/credere in quale parola? Le *dieci parole* consegnate sul monte daranno parola alla voce fatta udire al popolo mediante il suo cammino su ali di aquila. È qui fissato – virtualmente – un principio assolutamente qualificante della tradizione mosaica: l'identità tra fede e pratica della legge. Rimane per altro questa evidenza, che i racconti mosaici, quello dell'*Esodo* in specie, non usa il lessico della fede e del credere per dire di quello che la lingua cristiana chiama appunto *fede*.

Neppure l'approfondimento profetico e insieme sapienziale che la tradizione mosaica conosce nel *Deuteronomio* introduce il lessico della fede. è certo mantenuta l'identità tra fede e pratica della legge; ma quella che noi chiameremmo *fede* è nominata con lingua sapienziale come *timore di Dio*: *Oh, se avessero sempre un tal cuore*, così Dio rimpiangendo gli sbandamenti del popolo nel deserto – *da temermi e da osservare tutti i miei comandi, per essere felici loro e i loro figli per sempre!* (Dt 5,29). E nell'accorata esortazione per il futuro, per il tempo dell'abbondanza, per quel tempo che già era un passato quando il libro fu scritto, la raccomandazione della fede si esprime nel lessico del non dimenticare e temere:

Quando il Signore tuo Dio ti avrà fatto entrare nel paese che ai tuoi padri Abramo, Isacco e Giacobbe aveva giurato di darti; quando ti avrà condotto alle città grandi e belle che tu non hai edificate, alle case piene di ogni bene che tu non hai riempite, alle cisterne scavate ma non da te, alle vigne e agli oliveti che tu non hai piantati, quando avrai mangiato e ti sarai saziato, guardati dal dimenticare il Signore, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione servile. Temerai il Signore Dio tuo, lo servirai e giurerai per il suo nome. (Dt 6, 10-13)

Il lessico della fede è invece usato in testi destinati a divenire cruciali per la lingua cristiana, nei racconti di Abramo e nelle formule concentratissime di Isaia e Abacuc.

Il testo fondamentale dei racconti di Abramo è quello di Gen 15,6: Abramo *credette al Signore, che glielo accreditò come giustizia*. A che cosa credette? Alla promessa di una discendenza più

numerosa delle stelle del cielo: *Guarda in cielo e conta le stelle, se riesci a contarle» e soggiunse: «Tale sarà la tua discendenza»* (15,5); e credette in quella promessa nel giorno in cui il suo cuore era abitato dal lamento: *Io me ne vado senza figli e l'erede della mia casa è Eliezer di Damasco* (15, 2).

Un secondo testo dei racconti di Abramo concorrerà a fare di Abramo il cavaliere della fede; ma in esso non è usato il lessico della fede. Mi riferisco al c. 22, il sacrificio del figlio Isacco. Il racconto termina con una benedizione, quella che farà di Abramo il referente della benedizione di tutti i popoli:

«Giuro per me stesso, oracolo del Signore: perché tu hai fatto questo e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unico figlio, io ti benedirò con ogni benedizione e renderò molto numerosa la tua discendenza, come le stelle del cielo e come la sabbia che è sul lido del mare; la tua discendenza si impadronirà delle città dei nemici. Saranno benedette per la tua discendenza tutte le nazioni della terra, perché tu hai obbedito alla mia voce». (Gn 22, 16-18)

Isacco, figlio della promessa di Dio, pegno del sorriso di Dio – come suggerisce il suo nome – è insieme il futuro di Abramo, la sua salvezza, il fondamento della sua speranza. Ogni figlio è questo. Ogni figlio, per non essere perduto, deve essere portato sul monte.

Il testo di Isaia più rilevante per rapporto alla definizione della fede è certo quello già commentato di Is 7,9^b, *ma se non crederete, non avrete stabilità*. Esso appare come parafrasato dalla formulazione affermativa di Is 30,15s:

Poiché dice il Signore Dio, il Santo di Israele:
«Nella conversione e nella calma
sta la vostra salvezza,
nell'abbandono confidente sta la vostra forza».
Ma voi non avete voluto,
anzi avete detto: «No, noi fuggiremo su cavalli».
- Ebbene, fuggite!

Questi versetti aiutano a intendere un imperativo dato da Dio a Geremia e una minaccia che, letta alla lettera, suona come tautologica:

Tu, poi, cingiti i fianchi,
alzati e di loro tutto ciò che ti ordinerò;
non spaventarti alla loro vista,
altrimenti ti farò temere davanti a loro. (1,17)

Soltanto a condizione che il profeta ascolti la parola di Dio e non ascolti i tremiti del suo cuore potrà essere forte e vincere i suoi nemici.

L'alternativa alla fede è soltanto la scelta di rifugiarsi nella menzogna:

«Voi dite: Abbiamo concluso
un'alleanza con la morte,
e con gli inferi
abbiamo fatto lega;
il flagello del distruttore, quando passerà,
non ci raggiungerà;
perché ci siamo fatti della menzogna un rifugio
e nella falsità ci siamo nascosti».
Dice il Signore Dio:
«Ecco io pongo una pietra in Sion,
una pietra scelta,

angolare, preziosa, saldamente fondata:
chi crede non vacillerà. (28, 156s)

Il senso è equivalente all'atro detto profetico, di Abacuc, che diventerà uno dei cavali di battaglia di Paolo:

Ecco, soccombe colui che non ha l'animo retto,
mentre il giusto vivrà per la sua fede. (2,4)

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

«*Se non crederete, non potrete sussistere*»

La fede nella Bibbia e nella vita di tutti

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2012

4. Gesù: la fede che salva e quella che rende testimonianza

Ripresa

Richiamo in maniera breve e schematica i risultati della precedente inchiesta sulla figura della fede negli scritti dell'Antico Testamento.

La prima forma assunta dalla ricerca della teologia biblica in tale materia si è concentrata sulle parole. Essa ha accertato come la lingua dell'Antico Testamento non abbia ancora una parola tecnica per dire *fede*; e tuttavia la realtà corrispondente è abbondantemente – come appare a priori evidente – presente in quegli scritti; è anzi, in certo modo, l'unico loro messaggio; è in ogni caso il messaggio centrale. L'alleanza con Dio, stretta da Israele attraverso il ministero di Mosè, è alleanza che il popolo sottoscrive appunto grazie al proprio atto di fede.

Il lessico usato evidenzia due aspetti dell'atto di fede: la scelta di appoggiarsi ('*aman*) su di Lui; la scelta di attendere con fiducia (*batah*) dalla sua opera la ricompensa di ogni propria fatica. A questi due aspetti corrispondono nel lessico cristiano (inaugurato da Paolo) le due virtù teologali della fede e della speranza. Negli scritti dell'Antico Testamento esse appaiono sostanzialmente non distinte; e tuttavia già lì concorrono insieme a definire la qualità della risposta umana alla volontà buona di Dio, che ci precede nel cammino della vita.

Per determinare ulteriormente la figura della fede biblica appare indispensabile andare oltre la mera indagine lessicale. Occorre raccontare una vicenda. La verità di Dio infatti, alla quale la fede risponde e corrisponde, non è verità che possa essere espressa soltanto mediante parole; anche le parole sono necessarie, certo; si tratta tuttavia di parole che confessano il senso dei *magnalia Dei*, dei grandi gesti di Dio che ci hanno preceduto nel cammino della vita; non si tratta invece di parole che abbiano la forma del giudizio, di una affermazione cioè la quale possa essere fatta in termini generali e astratti, senza riferimento al destino personale di chi parla.

Assai significativo a tale riguardo è il fatto che *dabar*, il termine ebraico abitualmente tradotto nelle lingue moderne con *parola*, significhi insieme fatto e parola. Dio parla attraverso i suoi gesti. Appunto per questo motivo la sua rivelazione assume la forma di una vicenda; di riflesso, la fede

assume la forma della memoria, e la confessione della fede assume la forma letteraria del racconto. Credere vuol dire appunto confessare la grazia di Dio, confessare dunque quella sua parola (*dabar*) che è principio della nostra vita.

È utile rilevare la simmetria tra figura della rivelazione e figura della fede: l'una e l'altra risultano dalla cospirazione di gesti e di parole. Appunto una tale cospirazione illustra l'immagine non meramente verbale del *dabar* ebraico. Così come la rivelazione di Dio è istituita mediante gesti, la fede corrispondente non può essere garantita da una risposta meramente verbale; chiede il gesto; chiede più precisamente l'obbedienza alla legge attraverso le forme dell'agire.

Occorre dire, più precisamente, che le opere umane nelle quale si esprime l'obbedienza della fede non seguono soltanto l'opera/parola di Dio che sarebbe in ipotesi precedente; quelle opere conferiscono invece all'opera stessa di Dio una figura univoca, che non sarebbe in altro modo possibile. In tal senso, le opere della fede, nelle quali soltanto la fede si concreta, assumono insieme consistenza di *testimonianze*, e cioè di documenti autentici dell'opera/parola di Dio.

Esprimiamo la stessa verità affermando che la rivelazione di Dio nella storia è possibile soltanto in forza della fede che ad essa corrisponde. Sotto tale profilo occorre correggere la rappresentazione troppo semplicistica di una rivelazione che precede e di una fede che segue; la fede, e dunque la risposta credente e pratica dell'uomo all'iniziativa di Dio, entra nella sua stessa rivelazione.

Il compimento: la fede dà corpo alla Parola

Il principio enunciato appare molto chiaro nel momento in cui la rivelazione di Dio giunge a compimento, e dunque con l'incarnazione della sua Parola. Rivelazione compiuta di Dio è appunto Gesù. Non però il Gesù come fatto da Dio, per così dire; non il figlio di Maria concepito in maniera miracolosa per opera di Spirito Santo; piuttosto il Gesù che fa se stesso attraverso l'opera intera della sua vita. Egli si fa grazie all'ascolto della parola, dell'opera/parola del Padre che lo precede. Illustra in maniera efficace questo nesso tra grazia e fede, che soltanto insieme realizzano il mistero del Verbo fatto carne, il passo della lettera agli Ebrei, che interpreta l'incarnazione del Figlio di Dio come sacrificio spirituale, secondo la tradizione dei profeti:

Entrando nel mondo, Cristo dice:

*Tu non hai voluto né sacrificio né offerta,
un corpo invece mi hai preparato.*

*Non hai gradito
né olocausti né sacrifici per il peccato.*

*Allora ho detto: Ecco, io vengo
– poiché di me sta scritto nel rotolo del libro –
per fare, o Dio, la tua volontà.*

Dopo aver detto prima *non hai voluto e non hai gradito né sacrifici né offerte, né olocausti né sacrifici per il peccato*, cose tutte che vengono offerte secondo la legge, soggiunge: *Ecco, io vengo a fare la tua volontà*. Con ciò stesso egli abolisce il primo sacrificio per stabilirne uno nuovo. Ed è appunto per quella volontà che noi siamo stati santificati, per mezzo dell'offerta del corpo di Gesù Cristo, fatta una volta per sempre. (Ebr 10, 5-10)

Il Salmo 40, qui citato secondo la traduzione greca dei LXX, nel testo ebraico suona leggermente diverso. Non *un corpo mi hai preparato*, ma *gli orecchi mi hai aperto*; quello che, sotto il profilo filologico, appare come un errore di traduzione, genera una felice formula teologale, che interpreta il tratto 'dinamico' della parola nella concezione ebraica. Il corpo, che Dio prepara per il Figlio nel grembo della Vergine, è insieme la parola con la quale il Padre chiama il Figlio; in tal senso l'opera divina che plasma il corpo produce insieme l'effetto di aprire gli orecchi. Quello che Dio ha fatto di

me a monte rispetto alla mia iniziativa ha la consistenza di una parola, o per meglio dire di un nome con il quale Egli mi chiama. La parola creatrice di Dio diventerà poi a tutti manifesta, e anzi tutto a me stesso manifesta, unicamente grazie alla mia obbedienza.

Dio ha suscitato il corpo del Figlio nel grembo della Madre vergine. Il tratto miracoloso di quella concezione non è motivo sufficiente per esonerare Dio dalla necessità di chiedere il concorso della donna. Dio solo assume la prima iniziativa, e tuttavia quell'iniziativa per realizzarsi ha bisogno del consenso della Vergine. E il consenso non può essere inteso quasi consistesse soltanto in una specie di *nihil obstat*; A Maria non è richiesto soltanto di permettere a Dio di fare quello che Egli stesso vuole, di realizzare dunque la sua parola; a Maria è chiesto di partecipare personalmente; ella chiede dunque che *avvenga* di lei *secondo la tua parola* (cfr. Lc 1,38). L'obbedienza della Madre concorre a dare figura alla parola di Dio fatta carne. L'obbedienza di Maria all'annuncio dell'angelo appare non soltanto l'illustrazione concreta di una legge generale, ma come l'evento mediante il quale si rivela la verità che è in gioco nella fede di tutti noi.

Quello che si dice di Maria vale anche, e anzi più, per Gesù stesso. Maria diventa testimone della rivelazione di Dio per grazia di Dio – *ave Maria, piena di grazia* – e la grazia della quale ella è partecipe ha la sua radice nel mistero del Verbo incarnato. In tal senso, la fede di Maria illumina la figura suprema della fede, quella di Gesù *autore e perfezionatore della fede* (Ebr 12,2).

Gesù è Figlio di Dio fin dalla nascita, meglio fin dalla sua concezione nel grembo della Vergine; e tuttavia sotto altro profilo egli deve *diventare* liberamente quello che è. Questa è una legge generale della condizione umana: dobbiamo diventare quello che siamo. Più precisamente, quel che siamo nel disegno del Creatore, in forza della parola mediante la quale ci ha creati, è quello che giunge a compimento unicamente mediante la nostra risposta libera. Appunto tale risposta ha il nome di *fede*. Essa ha insieme la forma della nostra risposta pratica al suo disegno, della nostra risposta mediante le azioni. Anche questo comporta il fatto che noi siamo stati creati a sua immagine: non possiamo essere noi stessi se non ascoltando la voce con la quale siamo chiamati da Lui e obbedendo al comandamento che ci dà:

Dio creò l'uomo a sua immagine;
a immagine di Dio lo creò;
maschio e femmina li creò.
Dio li benedisse e disse loro:
«Siate fecondi e moltiplicatevi,
riempite la terra;
soggiogatela e dominate
sui pesci del mare
e sugli uccelli del cielo
e su ogni essere vivente,
che striscia sulla terra». (Gn 1, 27-28)

Le parole del Creatore sono interpretate quasi fossero un imperativo; in realtà esse sono prima di tutto una benedizione, dunque una grazia; e tuttavia questa grazia come tutte comporta un compito.

Il regno di Dio, un futuro o un presente?

Concorre a chiarire questo nesso tra essere e agire, tra consistenza ontologica del nostro essere e forma morale della vita, la forma elementare del vangelo di Gesù, quella dell'annuncio de regno di Dio. a tale riguardo per si è prodotta una lunga disputa, che ha vantaggio ad essere riletta nella prospettiva del nesso di cui sdi dice.

La disputa, che ha fatto scorrere molto inchiostro, è quella che ha diviso i fautori dell'escatologia conseguente dai fautori dell'escatologia già realizzata. La disputa ha alla sua origine appunto la lettura dell'annuncio di Gesù, *il regno di Dio è vicino*, o meglio *si è fatto vicino*. Ci si chiede che cosa sia questo regno, e quindi se esso sia soltanto vicino, prossimo nel tempo ma non ancora presente, oppure sia già presente.

L'interrogativo è sollevato dalla contestazione che la ricerca storico critica di inizio Novecento oppose alla comprensione del vangelo proposta dalla teologia liberale dell'Ottocento. Questa seconda è guidata dall'intento di fondo di offrire una lettura moderna e spirituale del vangelo, capace di esorcizzare gli aspetti mitologici del racconto, come i miracoli e le notizie circa presunti indemoniati. Essa dava del vangelo del regno una lettura morale: il regno consisterebbe nella sovranità interiore di Dio esercitata appunto attraverso la voce della coscienza morale. Di contro a tale lettura liberale, alcuni studiosi tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento (Weiss, William Wrede, Albert Schweitzer) proposero un'immagine di Gesù quale profeta apocalittico, e dunque interpretarono il regno di Dio come evento inaugurato dalla imminente fine del mondo presente (escatologia conseguente). Incoraggia tale lettura la conoscenza del giudaismo coevo e in particolare dell'abbondante letteratura apocalittica inter-testamentaria. Dalla immagine propria della teologia liberale, di un Gesù come uomo buono per tutte le stagioni, si passa a un'immagine di Gesù che appare decisamente inattuale.

A correzione di tale immagine anacronistica il progetto demitizzante di Rudolph Bultmann propone l'immagine esistenziale del regno di Dio: esso consisterebbe nella sovranità di Dio sulla morte, destinata a realizzarsi appunto oltre la morte, e quindi oltre il velo del presente. Essa sarebbe resa operante già nel presente grazie alla fede dei singoli.

Fu proposta anche un'immagine più concreta e realistica del regno di Dio, quale sovranità di Dio che Gesù già al presente realizza mediante i suoi gesti sorprendenti (miracoli) che mostrano il suo potere sulle potenze ostili alla vita umana (escatologia realizzata, Oscar Cullmann in specie).

Dunque, il regno di Dio sta oltre la catastrofe, l'imminente fine del mondo? oppure esso è già presente ed operante nei gesti e nelle parole di Gesù? In questi termini si propone l'alternativa tra escatologia conseguente ed escatologia realizzata. Una tale alternativa può e deve essere superata grazie alla considerazione appunto del tratto dinamico del regno.

Esso corrisponde al tratto drammatico che è proprio della vita umana in generale. Quello che dalla nascita io sono, e anche soggettivamente in qualche modo presagisco di essere, diventa vero soltanto nella distensione dei tempi e attraverso la mediazione del mio agire, e quindi della mia fede. Quello che dall'origine presagisco per diventare realtà esige la mia fede.

I segni: la fede 'imperfetta' che pure salva

Gesù annuncia il regno imminente mediante i segni che compie. Ma essi sono, appunto, soltanto segni. Il loro intendimento è di accendere in coloro che ne sono testimoni l'attesa di altro, che sta per realizzarsi. I segni sono compiuti per coloro che, credendo in Dio, lo invocano nella loro miseria. Sono compiuti per confermarli nella loro attesa e annunciare loro che Dio presto porterà a compimento le sue promesse nei loro confronti.

Gesù spesso loda la fede dei miracolati. Nel vangelo di *Marco* in specie la fede è nominata e insieme descritta appunto per riferimento a coloro che chiedono e quindi ottengono un segno di guarigione da parte di Gesù. Ricordo i passi rilevanti.

La tua fede ti ha salvato: questa dichiarazione di Gesù torna due volte nel vangelo, a commento di due miracoli.

a) Nel primo caso si tratta della donna emorroissa, la quale pensava che sarebbe bastato toccare il mantello di Gesù per essere guarita. Ella avrebbe preferito non incontrare Gesù faccia a faccia. Perché? Anzitutto a motivo della qualità impura del disturbo che l'affliggeva; nell'interpretazione corrente della Legge esso escludeva da ogni frequentazione sociale. Poi magari anche a motivo di un timore più oscuro, quello che incuteva il misterioso profeta di Nazareth; un timore questo che era come il riflesso del timore di Dio stesso. Toccò dunque il mantello di Gesù, e fu guarita; ma Gesù non lasciò che ella fuggisse clandestina:

Ma subito Gesù, avvertita la potenza che era uscita da lui, si voltò alla folla dicendo: «Chi mi ha toccato il mantello?». I discepoli gli dissero: «Tu vedi la folla che ti si stringe attorno e dici: Chi mi ha toccato?». Egli intanto guardava intorno, per vedere colei che aveva fatto questo. E la donna impaurita e tremante, sapendo ciò che le era accaduto, venne, gli si gettò davanti e gli disse tutta la verità. Gesù rispose: «Figlia, la tua fede ti ha salvata. Và in pace e sii guarita dal tuo male». (Mc 5, 30-34)

La severità – vera, o solo immaginata? – con la quale Gesù stana la donna assomiglia alla severità con la quale Gesù rimprovera – addirittura – il lebbroso sanato: *ammonendolo severamente, lo rimandò e gli disse: «Guarda di non dir niente a nessuno»* (Mc 1, 43s); il seguito del racconto mostra che l'ordine di Gesù intende prevenire quello che di fatto avverrà, e cioè la pubblicità per il suo gesto; quella pubblicità costringerà Gesù a evitare i villaggi per sfuggire a un'ammirazione e a una richiesta di opere taumaturgiche, che non costituivano certo l'obiettivo della sua missione. L'ordine severo trattiene una lettura indebita della guarigione del lebbroso; invece che fare pubblicità della sua guarigione egli dovrà presentarsi ai sacerdoti: «*va', presentati al sacerdote, e offri per la tua purificazione quello che Mosè ha ordinato, a testimonianza per loro*». Come nel caso del lebbroso, anche nel caso della emorroissa è evidente che il tratto severo della correzione di Gesù non costituisce una descrizione realistica, psicologicamente plausibile, della scena, ma è al servizio di una preoccupazione caratteristica del vangelo di Marco (la cura del cosiddetto "segreto messianico"): il messaggio dei miracoli di Gesù è altro rispetto a quello inteso dalla folla che applaude.

La donna in ogni caso uscì dal nascondimento, si gettò ai suoi piedi e *disse tutta la verità*: la verità che ella confessò non era – come invece ella temeva – la verità di una colpa, ma quella di una fede. Gesù le dice che non il mantello, ma la sua fede l'ha guarita; anzi, l'ha addirittura *salvata*. Il male maggiore, che la malattia produce, non è di diminuire l'efficienza del corpo, ma di minare la fiducia in Dio, nella sua prossimità alla nostra vita. Nella vita di tutti noi accade che, in maniera silenziosa, appena percepibile, si consumi una sorta di abdicazione alla fiducia primaria, quella che sola ha consentito l'inizio del cammino della vita. I gesti miracolosi di Gesù mirano a confermare la fede di coloro che non abdicano. In tal senso la loro fede li salva, resiste alla sfiducia strisciante.

b) L'altro testo in cui ricorre la medesima espressione, *la tua fede ti ha salvato*, è la guarigione del cieco Bartimeo. L'episodio è collocato ad uno snodo importante del racconto di Marco: Gesù è arrivato a Gerico, ultima tappa del suo viaggio verso Gerusalemme; quella città, nella buca del mar Morto, è quasi un simbolo dell'estraneità alle promesse di Dio. In quella città il cieco chiede l'elemosina. Passa Gesù e Bartimeo si riscuote; *al sentire che c'era Gesù Nazareno, cominciò a gridare e a dire: «Figlio di Davide, Gesù, abbi pietà di me!»*. Nonostante fosse cieco, comprese il senso di quel passaggio meglio di tutti gli altri; il suo grido intercetta il passaggio di Gesù; il grido della folla vorrebbe invece costringere il cieco al silenzio: *Molti lo sgridavano per farlo tacere, ma*

egli gridava più forte: «Figlio di Davide, abbi pietà di me!». Gesù non ascolta la voce della folla, ma quella di Bartimeo; *si fermò e disse: «Chiamatelo!».* La folla obbedisce, chiama il cieco e lo conduce da Gesù. Il cieco può finalmente parlare con Gesù, trova Dio a portata di mano. Gesù gli disse: *Che vuoi che io ti faccia? – Rabbunì, che io riabbia la vista!* Gesù gli disse appunto: *Và, la tua fede ti ha salvato.* E quello subito riacquistò la vista *e prese a seguirlo per la strada.* L'illuminazione rende possibile al cieco di iniziare il cammino al seguito di Gesù. Balzare in piedi e mettersi al seguito di Gesù è possibile unicamente a condizione di credere, appunto.

La fede che salva è la fede che propizia la guarigione, *salva* in questo senso: ma certo la salvezza non consiste nella guarigione. La guarigione è soltanto un segno che rimanda alla verità, quella appunto della salvezza. Che questo rimando effettivamente si realizzai, non è cosa automatica; la pubblicità per i suoi miracoli, che Gesù cerca in tutti i modi di evitare, espressamente vieta, è documento concreto di un loro apprezzamento che non corrisponde alla fede. L'apprezzamento pertinente dei miracoli, quello che solo realizza il passaggio da una fede incoativa a una fede adulta, è quello che induce a sperare in altro che nella guarigione.

c) La pagina del vangelo di Marco, che illustra nella maniera più felice questo passaggio dalla fede che propizia la guarigione alla fede che propizia la conversione, è quella del paralitico. Essa è il frutto di una geniale invenzione letteraria. Al racconto originario del miracolo l'evangelista – o chi per lui – apporta un'audace interpolazione, la quale mette in evidenza anche da punto di vista della forma letteraria l'intervallo tra segno e significato, tra guarigione e perdono. Riporto il passo in modo da rendere evidente l'interpolazione.

Si recarono da lui con un paralitico portato da quattro persone. Non potendo però portarglielo innanzi, a causa della folla, scoperchiarono il tetto nel punto dov'egli si trovava e, fatta un'apertura, calarono il lettuccio su cui giaceva il paralitico. Gesù, vista la loro fede, disse al paralitico:

«Figliolo, ti sono rimessi i tuoi peccati».

Seduti là erano alcuni scribi che pensavano in cuor loro: «Perché costui parla così? Bestemmia! Chi può rimettere i peccati se non Dio solo?». Ma Gesù, avendo subito conosciuto nel suo spirito che così pensavano tra sé, disse loro: «Perché pensate così nei vostri cuori? Che cosa è più facile: dire al paralitico: Ti sono rimessi i peccati, o dire: Alzati, prendi il tuo lettuccio e cammina? Ora, perché sappiate che il Figlio dell'uomo ha il potere sulla terra di rimettere i peccati,

ti ordino [– disse al paralitico –] alzati, prendi il tuo lettuccio e va a casa tua». Quegli si alzò, prese il suo lettuccio e se ne andò in presenza di tutti e tutti si meravigliarono e lodavano Dio dicendo: «Non abbiamo mai visto nulla di simile!». (Mc 2, 1-12)

L'effetto dell'interpolazione è quello di mettere in evidenza il rilievo soltanto accessorio della guarigione delle gambe rispetto al perdono dei peccati. La vera ragione della nostra paralisi nel cammino della vita non è il difetto delle gambe, ma il difetto di speranza nel suo perdono. L'impossibilità apparente della vita indotta appunto dal difetto delle gambe, la resa a una vita di mendacità e senza più alcun progetto, è da riferire al peccato; perché? in che senso? Se la vita si ferma quando le gambe sono paralizzate, questo è il segno che la vita in questione non è quella secondo Dio, secondo la sua giustizia. Per non essere arrestata dalla paralisi delle gambe una vita deve poter contare sull'amicizia incondizionata di Dio. Appunto questo perdono di Dio, quindi questo incoraggiamento a contare in maniera incondizionata sulla sua misericordia, Gesù intende annunciare al paralitico. L'annuncio si produce attraverso la cosa più facile, e meno risolutiva, restituendo al paralitico la possibilità di camminare.

È curioso constatare come quest'intervallo tra guarigione operata da Gesù e conversione che sola la fede dell'uomo può realizzare sia segnalato anche nel racconto della guarigione del paralitico presso la piscina *chiamata in ebraico Betzaetà, con cinque portici*, di cui dice il vangelo di Giovanni.

Si trovava là un uomo che da trentotto anni era malato. Gesù vedendolo disteso e, sapendo che da molto tempo stava così, gli disse: «Vuoi guarire?». Gli rispose il malato: «Signore, io non ho nessuno che m'immerga nella piscina quando l'acqua si agita. Mentre infatti sto per andarvi, qualche altro scende prima di me». Gesù gli disse: «Alzati, prendi il tuo lettuccio e cammina». E sull'istante quell'uomo guarì e, preso il suo lettuccio, cominciò a camminare. (Gv 5, 6-9)

Il racconto mette in evidenza come la speranza di quel paralitico fosse riposta negli uomini; per questo egli era ridotto alla mendacità. La domanda di Gesù, *Vuoi guarire?*, appare pleonastica; in realtà essa mette in rilievo che, se quell'uomo vuole davvero guarire, deve affidarsi ad altro aiuto rispetto a quello degli uomini. Segue una contestazione del gesto di Gesù ad opera dei Giudei: essa prende pretesto dal fatto che era sabato il giorno in cui Gesù aveva ordinato all'uomo di prendere il suo lettuccio e camminare; dunque Gesù aveva ordinato di trasgredire il sabato. Essi cercano di sapere chi è Gesù dall'uomo guarito; ma quello candidamente dichiara la propria ignoranza a proposito di Gesù. Solo dopo questo intervallo di incomprendimento di Gesù – da parte dei Giudei e anche del paralitico – interviene la rivelazione di Gesù al paralitico guarito; essa suggerisce il senso della guarigione, ma anche in questo caso accade che l'uomo evidentemente non comprenda e si faccia strumento ignaro della persecuzione dei Giudei contro Gesù:

Poco dopo Gesù lo trovò nel tempio e gli disse: «Ecco che sei guarito; non peccare più, perché non ti abbia ad accadere qualcosa di peggio». Quell'uomo se ne andò e disse ai Giudei che era stato Gesù a guarirlo. Per questo i Giudei cominciarono a perseguire Gesù, perché faceva tali cose di sabato. Ma Gesù rispose loro: «Il Padre mio opera sempre e anch'io opero». Proprio per questo i Giudei cercavano ancor più di ucciderlo: perché non soltanto violava il sabato, ma chiamava Dio suo Padre, facendosi uguale a Dio. (Gv 5, 14-18)

La 'risposta' di Gesù ai Giudei costituisce una sorta di ardita sintesi delle ragioni sottese alla incomprendimento sistemica tra Gesù e i Giudei. Gesù ricorda ai Giudei che il Padre *opera sempre*, dunque anche oggi; essi invece vogliono ibernare Dio in un tempo archeologico, dal quale non disturbi più. Gesù spiega quindi l'incomprendimento dei Giudei nei suoi confronti come conseguente alla pregiudiziale ibernazione di Dio. I Giudei da parte loro vedono in questa pretesa di Gesù di attestare l'opera presente del Padre un attentato alla distanza assoluta di Dio, la quale è condizione irrinunciabile della sua trascendenza. I segni compiuti da Gesù danno tanto fastidio perché insinuano la pretesa che Dio oggi ancora *accada* in questo mondo; se Dio davvero *accade*, di necessità sono sospese le regole per riconoscerlo. I Giudei – e tutti – per quanto si riferisce a Dio amano invece le regole.

La fede imperfetta e il segreto messianico

I segni, con i quali Gesù annuncia la prossimità di Dio, sono dunque soltanto segni. Dio è sempre oltre. I segni indicano in tal senso la direzione del cammino da compiere per raggiungerlo; non indicano una sua presenza della quale ci si potrebbe appropriare. Sullo sfondo di questo principio, la permanente trascendenza di Dio rispetto ai segni che lo annunciano vicino, è da intendere un aspetto del racconto di Marco che ha fatto molto discutere, il cosiddetto "segreto messianico".

L'espressione è stata coniata da William Wrede, che nel 1901 pubblicò un libro, intitolato *Il segreto messianico nei Vangeli*²⁰; questo studio segnerà in maniera profonda la ricerca sui vangeli di tutto il secolo XX. Essa procede da una constatazione facile: nel vangelo di Marco Gesù ripete con insistenza l'ordine di tacere a proposito della sua persona; l'ordine, molto prima che ai discepoli, è dato agli indemoniati liberati e a tutti quelli che sono da lui sanati da varie malattie:

²⁰ *Il segreto messianico nei vangeli. Un apporto per capire il Vangelo di Marco*, trad. it. di V. Fusco, ed. D'Auria, Napoli 1996.

Guarì molti che erano afflitti da varie malattie e scacciò molti demòni; ma non permetteva ai demòni di parlare, perché lo conoscevano. (1,34).

Gli spiriti immondi, quando lo vedevano, gli si gettavano ai piedi gridando: «Tu sei il Figlio di Dio!». Ma egli li sgridava severamente perché non lo manifestassero. (3,11s)

Al momento giusto, e cioè dopo la confessione di Cesarea di Filippi, l'ordine è dato anche a Simon Pietro e agli altri:

Ma egli replicò: «E voi chi dite che io sia?». Pietro gli rispose: «Tu sei il Cristo». E impose loro severamente di non parlare di lui a nessuno. (8, 29s)

Un ordine simile segue alla rivelazione di Gesù che si realizza mediante la trasfigurazione sul monte:

Mentre scendevano dal monte, ordinò loro di non raccontare a nessuno ciò che avevano visto, se non dopo che il Figlio dell'uomo fosse risuscitato dai morti. (9, 9)

In altri casi l'ordine di tacere non si riferisce immediatamente alla sua identità, ma ai segni miracolosi che egli compie. Già abbiamo ricordato il caso del lebbroso; simile – e ancor più improbabile – è il caso della figlia di Giàiro:

Subito la fanciulla si alzò e si mise a camminare; aveva dodici anni. Essi furono presi da grande stupore. Gesù raccomandò loro con insistenza che nessuno venisse a saperlo e ordinò di darle da mangiare. (5, 42s)

Sono da ricordare ancora due casi: il sordomuto guarito in un territorio straniero, *in pieno territorio della Decapoli*, e il cieco 'illuminato' a Betsaida:

E comandò loro di non dirlo a nessuno. Ma più egli lo raccomandava, più essi ne parlavano e, pieni di stupore, dicevano: «Ha fatto bene ogni cosa; fa udire i sordi e fa parlare i muti!». (7, 36s)

E lo rimandò a casa dicendo: «Non entrare nemmeno nel villaggio». (8, 26)

Le ripetute “ingiunzioni di silenzio” mostrano un Gesù ostinatamente impegnato, lungo tutto il suo cammino sulla terra, a occultare la propria identità di Messia, e insieme la propria divinità; per Wrede, Messia e Figlio di Dio sono in sostanza la stessa cosa. Se davvero Gesù fosse stato il Figlio di Dio, se davvero avesse avuto questa coscienza di sé, un tale modo di fare sarebbe apparso assai strano. Perché Gesù avrebbe dovuto fare così? I suoi ordini di tacere, oltre tutto, appaiono assai poco probabili dal punto di vista della logica narrativa. Tutte queste considerazioni inducono a ritenere il cosiddetto “segreto messianico” non credibili dal punto di vista strettamente storiografico.

Wrede propone, a proposito di questi ordini di tacere, una lettura comandata da due presupposti – o pregiudizi – abbastanza comuni fra gli esegeti del tempo.

a) In primo luogo, considera i Vangeli come un prodotto tardivo della comunità; in essi si rifletterebero dunque concezioni della fede proprie della comunità cristiana primitiva. Il materiale evangelico giunto fino a noi sarebbe in tal senso filtrato e rielaborato in risposta a situazioni e interrogativi che la comunità cristiana dovette affrontare nei primi tempi della sua esistenza.

b) Da questo presupposto procede il secondo: interesse primario dei vangeli sarebbe di raccomandare la fede; in tal senso anche i loro racconti, attingendo liberamente alle memorie dei gesti e delle parole di Gesù prima della Pasqua, mirano soprattutto a proporre drammatizzazioni della fede in lui; non sarebbero in tal senso vere e proprie memorie storiche. Il narratore non mira a

riferire fedelmente i fatti accaduti, ma ad illustrare mediante i racconti l'immagine di Gesù proposta dalla predicazione della comunità primitiva. I materiali del vangelo hanno a che fare anche con le memorie di Gesù, certo; ma possono essere utilizzati in tal senso soltanto in seconda battuta, dopo aver identificato il loro *Sitz im Leben* ecclesiastico.

Collegate a questo tema degli ordini di tacere paiono altre due costanti sospette di Marco, reciprocamente legate tra di loro.

La prima costante è la separazione dei discepoli dalla folla; ai primi sono spiegate le parabole, a quelli di fuori invece no:

Quando poi fu solo, i suoi insieme ai Dodici lo interrogavano sulle parabole. Ed egli disse loro: «A voi è stato confidato il mistero del regno di Dio; a quelli di fuori invece tutto viene esposto in parabole, perché: *guardino, ma non vedano, ascoltino, ma non intendano, perché non si convertano e venga loro perdonato*». (4, 10-12)

Quando entrò in una casa lontano dalla folla, i discepoli lo interrogarono sul significato di quella parabola. (7, 17)

La seconda costante è la reiterata incomprendimento dei discepoli, denunciata da Gesù con espressioni molto dure e addirittura scandalizzate:

[dopo la parabola del seminatore] Continuò dicendo loro: «Se non comprendete questa parabola, come potrete capire tutte le altre parabole? (4, 13)

[dopo la tempesta sul lago] Quindi salì con loro sulla barca e il vento cessò. Ed erano enormemente stupiti in se stessi, perché non avevano capito il fatto dei pani, essendo il loro cuore indurito. (6, 51s)

Non capite che tutto ciò che entra nell'uomo dal di fuori non può contaminarlo, perché non gli entra nel cuore ma nel ventre e va a finire nella fogna?». (7,18b-19a)

Ma Gesù, accortosi di questo, disse loro: «Perché discutete che non avete pane? Non intendete e non capite ancora? Avete il cuore indurito? *Avete occhi e non vedete, avete orecchi e non udite?* (8, 17-18)

Mentre scendevano dal monte, ordinò loro di non raccontare a nessuno ciò che avevano visto, se non dopo che il Figlio dell'uomo fosse risuscitato dai morti. Ed essi tennero per sé la cosa, domandandosi però che cosa volesse dire risuscitare dai morti. (9, 9s)

[dopo il secondo annuncio della passione] Essi però non comprendevano queste parole e avevano timore di chiedergli spiegazioni. (9,31s)

L'insistenza con la quale è menzionata la correzione che Gesù oppone all'incomprensione dei discepoli ha alla sua base – com'è facile intuire – un'intenzione consapevole e deliberata del vangelo. Wrede interpreta tale intenzione come risposta all'obiezione che nasceva dallo scarto tra immagine di Gesù professata dalla fede cristiana e immagine raccomandata dalla memoria storica. Il vangelo di Marco propone un'immagine di Gesù che riflette i contenuti della predicazione della comunità del tempo; essa certo confessava Gesù come il Messia, addirittura fin dal grembo della madre. In tal senso confessava anche che Gesù era il Figlio di Dio. La fede della comunità era il frutto dell'incremento della sua immagine prodotta dai suoi seguaci. Tracce di una concezione anteriore di Gesù, più primitiva, si può vedere – a giudizio di Wrede – in alcuni testi del Nuovo Testamento (cfr. At 2,36; Rm 1,4; Fil 2,6-11); secondo tale visione Gesù fu visto in un primo momento soltanto come uomo; sarebbe stato costituito Messia soltanto poi, attraverso la sua resurrezione dai morti. Con il tempo però, e con lo sviluppo delle dottrine cristologiche, anche la vita terrena di Gesù fu considerata messianica. In realtà, durante la sua vita pubblica, secondo

Wrede, Gesù non avrebbe mai avuto coscienza d'essere Messia. Mai, pertanto, accennò a una sua identità di tal genere.

Appunto per spiegare la discordanza tra i ricordi della vita reale di Gesù e il culto del Signore risorto, la Chiesa primitiva avrebbe elaborato la tesi del segreto messianico: se Gesù non parlò mai della sua dignità messianico-divina durante il suo ministero, ciò si deve alla volontà di posporre questo annuncio dopo la resurrezione. Quindi, il velo del segreto nel quale il Vangelo di Marco circondò Gesù non sarebbe altro che un sotterfugio. In tal senso, questo artificio letterario del segreto messianico, dice Wrede, «è una positiva attestazione storica del fatto che Gesù non si concepì come Messia».

In sintesi, la presenza di questi incredibili ordini di tacere sarebbe la prova evidente che Gesù non ebbe affatto coscienza di essere Messia, e/o in senso equivalente Figlio di Dio.

L'ipotesi che il segreto messianico sia una mera invenzione letteraria appare troppo artificiosa e improbabile. È vero invece che l'identità di Gesù è obiettivamente misteriosa: lo è stata fin dalle origini, durante la sua vita sulla terra, e lo è oggi fino ad ancora. Essa può essere intuita dalla fede e quindi poi confessata con la bocca, ma non può essere definita. Soprattutto, non può essere definita mediante semplici parole. La domanda: è o non è il Messia? appare semplicistica; che vuol dire Messia? Gesù so sottrae certo al riconoscimento di sé come Messia, così come proposto dalle folle, perché quel riconoscimento è sbagliato. In tal senso Giovanni può dire:

Allora la gente, visto il segno che egli aveva compiuto, cominciò a dire: «Questi è davvero il profeta che deve venire nel mondo!». Ma Gesù, sapendo che stavano per venire a prenderlo per farlo re, si ritirò di nuovo sulla montagna, tutto solo. (Gv 6, 14-15)

Proprio a ridosso del segno dei pani si realizza in maniera più evidente quella separazione tra discepoli e folla, che pure è già implicita nella iniziale vocazione dei discepoli. Dopo la moltiplicazione dei pani, in prima battuta i discepoli sono messi da Gesù sulla barca, la folla è rimandata a casa. In seconda battuta – il giorno dopo nella sinagoga di Cafarnaù – la folla (a quel punto si tratta dei *Giudei*) è da capo respinta, e anche *molti dei suoi discepoli si tirarono indietro e non andavano più con lui* (Gv 6, 66); Simon Pietro e gli altri con fermarono la loro fede, e dunque il proposito di seguirlo ancora:

Disse allora Gesù ai Dodici: «Forse anche voi volete andarvene?». Gli rispose Simon Pietro: «Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna; noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il Santo di Dio». (Gv 6.67-68)

La fede dei testimoni

L'obiettivo che Gesù fin dall'inizio persegue attraverso la chiamata dei discepoli, rispettivamente attraverso la costituzione del gruppo dei Dodici, è quello di avere testimoni. Ma testimoni vuol dire non certo semplicemente spettatori, testimoni oculari, ma testimoni capaci di predicare il vangelo, e dunque di rivolgere, attraverso la memoria dei segni compiuti da Gesù e delle sue parole, la mente di tutti al suo mistero. L'attitudine a testimoniare si radica ovviamente sulla forma prima e per tutti indispensabile della fede, che è quella che salva. E tuttavia essa chiede qualche cosa di più.

Il di più si riferisce alla possibilità di tradurre la fede soggettiva in termini oggettivi, universalmente accessibili. Tale attitudine nasce per un primo aspetto dalla frequentazione assidua della scuola di Gesù.

L'assiduità consente di conoscere per un primo lato il seguito della vicenda di Gesù, che soltanto in seconda battuta conferma e insieme determina il senso del suo primo annuncio, e lo fa in maniere sorprendenti. L'assiduità consente per un secondo lato consente di conoscere il seguito della scelta espressa dal discepolo stesso attraverso la sua risposta iniziale alla vocazione. Tra i due lati sussiste – come subito si capisce – un rapporto stretto. Soltanto attraverso gli sviluppi della vicenda di Gesù e il suo sostanziale abbandono ad opera delle folle viene alla luce la verità di quei segni, che pure invece le folle avevano da subito salutato con entusiasmo. E d'altra parte soltanto nel momento in cui Gesù è respinto dalla folla e dai capi viene alla luce il senso vero della scelta dei discepoli di seguirlo; la sequela, inizialmente leggera e lieta, appare ardua e pesante.

Soltanto attraverso la vicenda, o meglio attraverso il *dramma*²¹, è configurato il senso della buona notizia; la rivelazione di Dio ha bisogno di un dramma; il segno originario, che annuncia la sua prossimità, è istantaneo; ma l'esegesi del segno ha essenziale bisogno di tempi distesi, di tempi addirittura compiuti. Il tempo compiuto è quello della sua passione, morte e risurrezione: *Avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine* (Gv 13, 1); soltanto allora fu a lui possibile proporre il comandamento nuovo e perfetto: *Sapete ciò che vi ho fatto? ... Se io, il Signore e il Maestro, ho lavato i vostri piedi, anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri* (13, 12.14).

Appunto grazie a quest'articolazione obiettiva del suo senso, che può prodursi soltanto attraverso la distensione dei tempi, la fede diventa capace di configurare la vita intera di colui che la esprime.

Nel vangelo di Marco troviamo l'illustrazione più eloquente di questo nesso nel triplice annuncio del destino del Figlio dell'uomo; appunto un tale annuncio determina il senso supremo della scelta originaria di seguire Gesù. Dopo il primo annuncio e l'incomprensione di Pietro, Gesù chiama tutti i discepoli, addirittura anche la folla (questa però è già la folla dei discepoli del tempo dopo la Pasqua, non quella di Galilea) e dice:

Se qualcuno vuol venire dietro di me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. 35Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà. (Mc 8, 34-35)

La sequela di Gesù paziente deve una figura nuova alla vita del credente; in tal senso, non basta il credito concesso al dio vicino; occorre camminare seguendo i suoi passi.

Nel caso del secondo e del terzo annuncio appare più esplicita la correlazione tra la relazione dei discepoli con Gesù e la loro relazione reciproca. Il litigio sui primi posti è conseguente alla mancata comprensione del cammino di passione e di servizio del Figlio dell'uomo (cfr. Mc 9, 33-37). *Coloro che sono ritenuti capi delle nazioni le dominano*, e i grandi esercitano il potere; ma tra voi non è così; *chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servitore*; la legge del servizio è la stessa cosa della legge dell'amore fraterno; e il paradigma è il Figlio dell'uomo, che *non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti* (cfr. Mc 10, 41-45).

La sempre rinnovata ripresa della fede incompiuta dei discepoli ad opera di Gesù trova il suo compimento perfetto nella ripresa ad opera del Risorto; egli ancora una volta rimprovera la loro incredulità, li conduce poi alla verità compiuta di tutto quel che aveva detto e fatto con loro

²¹ La parola *dramma*, greca, deriva da un verbo che significa agisco; la parola significa dunque azione; nella prospettiva di allora tuttavia l'azione era sentita e vissuta appunto come inizio di una storia, il cui destino si sarebbe manifestato attraverso gli sviluppi, l'uso del termine per l'azione teatrale è fedele a questa prospettiva; in origine era usato sia per la commedia che per la tragedia, soltanto in epoca moderna è inteso come designazione di un'opera teatrale grave e luttuosa.

attraverso il ricordo della parola di Mosè, dei profeti e dei Salmi. Non si tratta soltanto della ripresa di Scrittura antiche, ma della ripresa della loro comprensione di quelle scritte.

La nostra meditazione credente delle scritte, di quelle antiche di quelle nuove, di Mosè e del vangelo, deve ripetere la scuola del maestro: attraverso la memoria della storia dell'accadere di Dio tra gli uomini è data forma alla nostra stessa vita.

La relazione tra fede e dramma propone insieme una precisa riflessione a proposito del concorso essenziale dell'agire alla fede; appunto attraverso all'agire la fede dà figura alla vita tutta ed evita il rischio d'essere mera fede fiduciale.

Parrocchia di san Smpliciano – Cinque incontri di catechesi su

«*Se non crederete, non potrete sussistere*»

La fede nella Bibbia e nella vita di tutti

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2012

5. La fede per avere la vita secondo Giovanni

Egli era nel mondo,
e il mondo fu fatto per mezzo di lui,
eppure il mondo non lo riconobbe.
Venne fra la sua gente,
ma i suoi non l'hanno accolto.
A quanti però l'hanno accolto,
ha dato potere di diventare figli di Dio:
a quelli che credono nel suo nome,
i quali non da sangue,
né da volere di carne,
né da volere di uomo,
ma da Dio sono stati generati.
E il Verbo si fece carne
e venne ad abitare in mezzo a noi;
e noi vedemmo la sua gloria,
gloria come di unigenito dal Padre,
pieno di grazia e di verità. (Gv 1, 9-14)

Il libro dei segni e il libro della gloria

La fede ha un grande rilievo nel quarto vangelo. Più precisamente, grande rilievo ha l'atto di credere. Il sostantivo è poco usato – appare soltanto una volta, in Gv 14, 1: *Non sia turbato il vostro cuore. Abbiate fede in Dio e abbiate fede anche in me* –, diversamente da quel che accade nel caso dei sinottici, dove più volte Gesù loda la fede di coloro che chiedono guarigioni; in Giovanni è invece molto usato il verbo corrispondente (68 ricorrenze).

Il rilievo assolutamente centrale che l'obiettivo della fede assume per rapporto al racconto di Giovanni è espressamente dichiarato a conclusione del vangelo:

Questi [segni] sono stati scritti, perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome. (Gv 20, 31)

Il vangelo dunque è stato scritto a questo scopo, di suscitare la fede dei lettori. Di suscitarla, più precisamente, mediante la memoria dei segni da lui compiuti. Appunto attraverso i segni che si vedono è accesa la fede in una verità che non si vede. Uno dei tratti qualificanti della fede

nell'ottica del vangelo di Giovanni è appunto questo, il suo legame stretto con i segni che Gesù compie. Gesù suscita la fede mediante segni che compie; essi rimandano al di là di sé stessi; rimandano, più precisamente, alla verità, che il Padre annuncia senza parole a tutti gli uomini, e che può essere attinta soltanto mediante la fede. I segni istruiscono il cammino della fede.

La formula finale del vangelo suggerisce, in maniera implicita, il senso di tutto quello che Gesù fa e dice sulla terra, non solo dei *segni* intesi come miracoli; tutto quello che Gesù fa e dice è segno, nel senso di disporre lo spazio per un compito, e di istruire insieme quel compito – il compito appunto di credere.

La polarità vedere/credere ricorre più volte nel vangelo. Assume la consistenza di una formula tecnica per suggerire appunto il senso della fede cristiana.

Il testo che annuncia la forma suprema del nesso tra vedere e credere è quello della corsa dei due discepoli, Simone e l'altro che Gesù amava, al sepolcro; corse più veloce l'altro, ma non entrò:

Giunse intanto anche Simon Pietro che lo seguiva ed entrò nel sepolcro e vide le bende per terra, e il sudario, che gli era stato posto sul capo, non per terra con le bende, ma piegato in un luogo a parte. Allora entrò anche l'altro discepolo, che era giunto per primo al sepolcro, e vide e credette. Non avevano infatti ancora compreso la Scrittura, che egli cioè doveva risuscitare dai morti. (20, 6-9)

Gli occhi vedono il sepolcro vuoto, la morte evacuata; tutto questo è soltanto un segno; il frutto è quello raccolto dalla fede; essa raggiunge attraverso il segno la verità di tutto quello che la Scrittura ha detto, e Gesù stesso ha detto in precedenza.

Questo è il testo supremo; ma più esplicito nella delineazione del rapporto tra vedere e credere è un altro testo, che appartiene alla disputa nella sinagoga di Cafarnao, accesa dalla incomprendimento del segno dei pani. Gesù a un certo punto dice ai suoi interlocutori sedotti dal segno dei pani, ma non credenti:

Vi ho detto però che voi mi avete visto e non credete. Tutto ciò che il Padre mi dá, verrà a me; colui che viene a me, non lo respingerò, perché sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato. E questa è la volontà di colui che mi ha mandato, che io non perda nulla di quanto egli mi ha dato, ma lo risusciti nell'ultimo giorno. Questa infatti è la volontà del Padre mio, che chiunque vede il Figlio e crede in lui abbia la vita eterna; io lo risusciterò nell'ultimo giorno. (6, 36-40)

Non è automatico che la visione dei segni induca alla fede; perché questo effettivamente accada è indispensabile che chi è spettatore dei segni sia condotto a Gesù dal Padre stesso. La conduzione di cui si dice è da riferire all'attrattiva interiore del Padre, quella senza parole e senza immagini, la quale sola consente di riconoscere nei segni da Gesù operati quasi come l'adempimento di un presagio precedente. In tal senso, la fede non è semplicemente il risultato dei segni visti, ma il risultato di una cospirazione tra segni esteriori visti e mozione interiore.

In questa luce dobbiamo intendere anche la correzione che il Signore risorto oppone alla pretesa indebita di Tommaso; egli voleva vedere per credere. Gesù lo accontenta, a subito precisa: *Perché mi hai veduto, hai creduto: beati quelli che pur non avendo visto crederanno!* (20,29).

Questo nesso tra eloquenza dei segni e attrattiva interiore del Padre è ulteriormente illustrato dalla immagine che *Giovanni* propone della 'filosofia' segreta, che trattiene dalla fede, quella che consiste nella scelta di cercare gloria gli uni dagli altri anzi che da Dio. È più facile che venga accolto uno che venga nel proprio nome piuttosto che uno che viene nel nome del Padre. Se uno

viene in nome proprio, infatti, si può trattare e raggiungere un compromesso; se uno invece vien nel nome del Padre non è più possibile la composizione complice e ammiccante dei dissensi:

Io sono venuto nel nome del Padre mio e voi non mi ricevete; se un altro venisse nel proprio nome, lo ricevereste. E come potete credere, voi che prendete gloria gli uni dagli altri, e non cercate la gloria che viene da Dio solo? (5, 43-44)

Gesù si rivolge ai Giudei che non avevano creduto al segno della guarigione del paralitico; avevano anzi accusato il paralitico che portava il suo lettuccio in giorno di sabato di trasgredire la legge. Anche così dunque può essere descritta la fede, l'atto di chi cerca la propria gloria da Dio; cerca cioè giustificazione per la propria vita attraverso la fede in lui. Appunto la rimozione del riferimento a Dio rende una cosa umana, soltanto umana e troppo umana. Subito dopo i versetti appena citati Gesù prosegue così:

Non crediate che sia io ad accusarvi davanti al Padre; c'è già chi vi accusa, Mosè, nel quale avete riposto la vostra speranza. Se credeste infatti a Mosè, credereste anche a me; perché di me egli ha scritto. Ma se non credete ai suoi scritti, come potrete credere alle mie parole?». (5, 45-47)

La stessa contestazione Gesù oppone ai Giudei anche quando essi si appellano ad Abramo invece che a Mosè; l'immagine di Abramo che essi hanno è troppo umana; è troppo materiale, o carnale. La figura di Abramo che essi onorano è quella di un progenitore, non quella di un padre che proprio mediante la sua fede genera, e genera alla libertà, perché genera alla vita secondo Dio. La qualità della figliolanza di ciascuno è mostrata dalle rispettive opere, e non dai cromosomi:

So che siete discendenza di Abramo. Ma intanto cercate di uccidermi perché la mia parola non trova posto in voi. Io dico quello che ho visto presso il Padre; anche voi dunque fate quello che avete ascoltato dal padre vostro!». Gli risposero: «Il nostro padre è Abramo». Rispose Gesù: «Se siete figli di Abramo, fate le opere di Abramo! Ora invece cercate di uccidere me, che vi ho detto la verità udita da Dio; questo, Abramo non l'ha fatto. Voi fate le opere del padre vostro». (8, 37-41)

Anche attraverso questa immagine, l'adozione di un padre, di un principio per le proprie opere, è descritta in *Giovanni* la natura della fede e rispettivamente dell'incredulità. Gesù contesta la pretesa dei Giudei di essere figli del padre Abramo e/o figli di Dio:

Gli risposero: «Noi non siamo nati da prostituzione, noi abbiamo un solo Padre, Dio!». Disse loro Gesù: «Se Dio fosse vostro Padre, certo mi amereste, perché da Dio sono uscito e vengo; non sono venuto da me stesso, ma lui mi ha mandato. Perché non comprendete il mio linguaggio? Perché non potete dare ascolto alle mie parole, voi che avete per padre il diavolo, e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli è stato omicida fin da principio e non ha perseverato nella verità, perché non vi è verità in lui. Quando dice il falso, parla del suo, perché è menzognero e padre della menzogna. A me, invece, voi non credete, perché dico la verità. Chi di voi può convincermi di peccato? Se dico la verità, perché non mi credete? Chi è da Dio ascolta le parole di Dio: per questo voi non le ascoltate, perché non siete da Dio». (8, 42-47)

I segni dunque, e cioè i miracoli che Gesù compie, dispongono lo spazio per il cammino spirituale della fede, impongono quel cammino. La forma letteraria del vangelo, descritta in estrema sintesi, è appunto questa, la scrittura dei segni compiuti da Gesù in ordine alla suscitazione della fede. La scrittura non riguarda tutti i segni compiuti da Gesù, ma solo alcuni; *Molti altri segni fece Gesù in presenza dei suoi discepoli, ma non sono stati scritti in questo libro* (20.30). Con formula evidentemente enfatica la seconda conclusione del vangelo – quella del c. 21, aggiunto alla prima redazione del vangelo – scrive che ci sono ancora molte altre cose compiute da Gesù; se esse fossero scritte una per una, penso che il mondo stesso non basterebbe a contenere i libri che si dovrebbero scrivere (21,26). In ogni caso, la prima conclusione afferma che i segni scritti sono stati scritti affinché crediate, e sono stati scritti appunto nell'ottica di configurare questa vostra fede.

La struttura letteraria del vangelo

Il rilievo architettonico che assume nel quarto vangelo la polarità segni/fede trova riscontro nella stessa struttura letteraria del racconto. Esso appare nettamente diviso in due parti, chiamate appunto libro dei segni e libro della gloria.

a) Nella prima parte sono riferiti appunto i segni che Gesù fece, e cioè i suoi miracoli. Soltanto in questa prima parte si usa il lessico dei segni (8 ricorrenze); nella seconda parte il termine è usato soltanto una volta nell'ultimo versetto, già citato.

b) Nella seconda parte, scandita nei tre tempi – cena, passione e morte, manifestazione del risorto – non si tratta più di segni compiuti per quelli di fuori, ma di parole dette per quelli di dentro.

I segni narrati nella prima parte sono relativamente pochi, sette in tutto; e tuttavia la notizia di ciascun segno, relativamente laconica, è iscritta entro una cornice, per lo più nella forma della disputa verbale, che ne mette in rilievo il significato, e insieme illustra il fraintendimento a cui il segno è esposto ad opera degli increduli, tipicamente i Giudei.

In tutta questa prima parte del vangelo infatti interlocutori di Gesù sono soltanto gli increduli, di volta in volta qualificati come generica folla, come farisei o più frequentemente come Giudei. Le parole di Gesù, che interpretano i segni, sono appunto parole polemiche. Possiamo dire, in sintesi, che nella recensione giovannea della “vita pubblica” di Gesù manca la proclamazione del vangelo; le parole di Gesù sono soltanto polemiche; esse configurano una sorta di processo: dei Giudei a Gesù e insieme di Gesù ai Giudei.

Per rapporto a questo conflitto rilievo determinante assume appunto la fede. Gli interlocutori non capiscono perché non credono, che è come dire che non sono sue pecore, non hanno Dio come loro Padre. Non lo hanno non certo perché egli li abbia ripudiati, ma perché essi non hanno accolto la sua chiamata. La fede che Gesù intende suscitare mediante i segni che compie, e rispettivamente mediante le parole che dice, è possibile soltanto a questa condizione, che essa sia preceduta e preparata dalla fede senza parole che si realizza interiormente e sola produce la nascita segreta di ciascuno come figlio di Dio; in alternativa a quella fede ciascuno nasce come figlio del diavolo: *voi che avete per padre il diavolo, e volete compiere i desideri del padre vostro* (cfr. 8, 44).

Nell'ottica di Gesù, i segni debbono condurre dunque alla fede. I segni, che si vedono, rimandano a una verità che non si vede. I Giudei non accolgono tale rimando; vogliono vedere segni sempre da capo e sempre di più; nascondendosi dietro questa loro pretesa, essi di fatto si esonerano dalla scelta, dalla necessità di credere per vivere. Appunto per questo essi moriranno nel loro peccato (8, 21).

Gli inizi: Nicodemo, la samaritana, il funzionario del re

La scansione tra libro dei segni e libro della gloria lascia fuori il prologo (1, 1-); ma certo anche il racconto della prima settimana (1,19–2,12), con la triplice testimonianza di Giovanni battista e la chiamata dei primi discepoli.

Lascia fuori – secondo la lettura più probabile - anche i primi tre incontri individuali di Gesù, mirati in tal caso non alla vocazione di un discepolo, ma alla conversione di un estraneo.

È difficile sottrarsi all'impressione che l'identità di questi tre personaggi e la successione stessa nella quale di essi si parla, siano stati scelti con una precisa intenzione.

- a) Il primo personaggio è maestro in Israele, è Giudeo osservante e stimato;
- b) il secondo personaggio è donna e samaritana, dunque eretica e del sesso 'debole', quello che vale di meno, che non autorizza a rendere una testimonianza attendibile in processo:
- c) il terzo personaggio è addirittura un pagano.

Stranamente, la progressione quanto alla fede è inversa rispetto a quella stabilita dai canoni che vigono correntemente in materia religiosa:

a) Nicodemo non capisce queste cose: Tu sei maestro in Israele e non sai queste cose? La condanna di Nicodemo è espressamente legata a quella del gruppo religioso – dei Giudei, ovviamente – ai quali egli appartiene: In verità, in verità ti dico, noi parliamo di quel che sappiamo e testimoniamo quel che abbiamo veduto; ma voi non accogliete la nostra testimonianza. La formula si riferisce alla predicazione futura (cristiana) della risurrezione; in tal senso essa può essere ulteriormente interpretata in questi termini: Se vi ho parlato di cose della terra e non credete, come crederete se vi parlerò di cose del cielo? La fede compiuta si riferisce alle cose del cielo.

b) La samaritana esprime, sia pure in maniera solo dubitativa, la propria fede in Gesù: Venite a vedere un uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto. Che sia forse il Messia? (4,29). La donna samaritana è però insieme testimone di una forma distorta di fede (?), o forse meglio di religione, quella che giustappone soltanto la religione alla vita. Attraverso la sua richiesta di portargli il marito Gesù cerca di ricondurre la donna alla vita; ma la donna resiste: non ha marito e in ogni caso non intende parlarne con lo sconosciuto; una volta scoperta riconosce in Gesù il profeta, e tuttavia non interroga il profeta a proposito del suo matrimonio, ma a proposito del tempo in cui rendere culto. La risposta di Gesù espressamente riconduce la donna alla figura della vera adorazione, quella in spirito e verità. Il culto spirituale è appunto quello reso mediante la fede.

c) Il funzionario del re finalmente, che pure è pagano, esprime positivamente la propria fede: Quell'uomo credette alla parola che gli aveva detto Gesù e si mise in cammino (4,50).

L'apporto più significativo di questi capitoli alla dottrina della fede viene proprio da questo terzo racconto; alla richiesta che il funzionario rivolge a Gesù di scendere a guarire suo figlio poiché stava per morire, Gesù risponde in maniera brutale: Se non vedete segni e prodigi, voi non credete (4, 47s). Il seguito della narrazione mostra che quella risposta non è pertinente per riferimento al funzionario; essa però mette preventivamente in guardia nei confronti della fede che dipende dai segni. Alla fine del vangelo Gesù dirà a Tommaso: Perché mi hai veduto, hai creduto: beati quelli che pur non avendo visto crederanno (20, 29). Il funzionario regio merita fin dall'inizio la beatitudine promessa ai credenti.

L'inizio dei segni, Cana

Non è possibile condizionare la propria fede alla visione di sempre nuovi segni; e tuttavia per credere è in effetti necessario passare attraverso i segni.

La prima menzione dei segni, nella prima parte del vangelo chiamata appunto libro dei segni, è quella in occasione del primo segno riferito e qualificato espressamente come l'inizio dei segni di Gesù, il segno di Cana:

Così Gesù diede inizio ai suoi segni in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui. (2,11)

Merita rilevare come questo segno, pur essendo stato compiuto a vantaggio degli sposi e su richiesta della Madre, sia interpretato dall'evangelista come il segno che permise la fede soltanto dei suoi discepoli. Degna di sottolineatura è anche la stretta associazione tra i segni e la gloria; come visto, al libro dei segni seguirà il libro della gloria; ma per i discepoli fin dall'inizio i segni compiuti da Gesù sono segni che manifestano la gloria e in tal modo rendono possibile la fede.

Occorre passare attraverso i segni; non c'è altra via di accesso alla fede, se non quella aperta dai segni. In questa luce appunto deve essere compreso il rilievo essenziale che il miracolo hanno nel primo ministero di Gesù, quale prima forma di annuncio del regno che si è fatto vicino. Ma attraverso i segni occorre passare soltanto e non fermarsi. Se i segni sono riconosciuti come tali, come segni appunto, impongono di passare oltre mediante la fede. La tentazione è quella di rimuovere l'evidenza di quel rimando, per non dover prendere una decisione come quella della fede. Una tale rimozione determina la necessità di sempre nuovi segni e prodigi; quelli già visti non bastano mai ad autorizzare all'atto della fede.

Vedere segni o mangiare pani?

La consistenza di una tale tentazione appare con molta evidenza in occasione della moltiplicazione dei pani, come sottolinea in maniera assai esplicita il racconto di *Giovanni*. Già nel racconto dei sinottici, d'altra parte, appare abbastanza chiara la preoccupazione di Gesù in quell'occasione di impedire che il miracolo di Gesù si trasformi in un trionfo. Il segno della moltiplicazione dei pani appare decisamente anomalo nel novero degli altri segni compiuti da Gesù: anzi tutto esso è compiuto per cinquemila persone, mentre di solito i miracoli sono fatti per il singolo; inoltre è compiuto non per rispondere a una situazione di evidente sofferenza. Ci sono tutte le circostanze che propiziano l'applauso della folla. Gesù invece caccia in fretta la folla, e spedisce via anche i discepoli, in modo da evitare che la celebrazione entusiasta annulli il valore di segno del gesto, annulli il rimando ad altro.

Nel vangelo di Giovanni è detto più espressamente quale fosse il proposito della folla, celebrare Gesù come il Messia:

Allora la gente, visto il segno che egli aveva compiuto, cominciò a dire: «Questi è davvero il profeta che deve venire nel mondo!». Ma Gesù, sapendo che stavano per venire a prenderlo per farlo re, si ritirò di nuovo sulla montagna, tutto solo. (Gv 6, 14-15)

Gesù dunque sfugge all'assedio, e quando il giorno dopo è raggiunto dopo concitata ricerca dalla folla nella sinagoga di Cafarnaò, egli respinge la pertinenza della loro ricerca:

In verità, in verità vi dico, voi mi cercate non perché avete visto dei segni, ma perché avete mangiato di quei pani e vi siete saziati. Procuratevi non il cibo che perisce, ma quello che dura per la vita eterna, e che il Figlio dell'uomo vi darà. (6, 26-27)

La vostra ricerca della mia persona – dice dunque Gesù – non è autorizzata dai segni che avete visto, ma è suggerita dalla sazietà da voi già sperimentata. Volete ripetere il già noto, e non cercare quel che è annunciato, il pane vero disceso dal cielo. La sazietà della bocca, già una volta sperimentata, minaccia di alimentare soltanto il desiderio della ripetizione; la visione di segni invece segnala la necessità di un cammino che conduca oltre, e altrove.

Che sussista un nesso stretto tra il fatto che la bocca sia vuota e la possibilità di riconoscere quello che l'uomo ha nel cuore era già suggerito con chiarezza dal ricordo che Deuteronomio proponeva della manna:

Ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore e se tu avresti osservato o no i suoi comandi. (8, 2)

Dio dunque – secondo queste parole di Mosè – umilia, per vedere che cosa c'è nel cuore dell'uomo. Anche così può essere schematicamente descritta la fede, come il cammino interiore verso un altrove; o anche come la salita di un monte. Il monte è – non a caso – una metafora ricorrente, per dire dell'altrove in cui Dio abita. Fin dall'inizio Dio scelse un monte per consegnare la sua legge a Mosè. Quasi evocando il Sinai, il Salmo dice: Chi salirà il monte del Signore, chi starà nel suo luogo santo? E risponde evocando la via dell'obbedienza alla legge:

Chi ha mani innocenti e cuore puro,
chi non pronunzia menzogna,
chi non giura a danno del suo prossimo.
Otterrà benedizione dal Signore,
giustizia da Dio sua salvezza.
Ecco la generazione che lo cerca,
che cerca il tuo volto, Dio di Giacobbe. (Sal 24, 5-6)

Alla verità dei segni che Gesù compie è possibile giungere soltanto rinnovando la salita del monte, e dunque la conversione dell'agire.

Il bilancio sintetico del libro dei segni

Alla luce di questa immagine dei rapporti tra segni compiuti da Gesù e fede da lui attesa s'intende il bilancio negativo del racconto di Giovanni relativo alla vita pubblica di Gesù. Si tratta di un bilancio che, prevedibilmente, chiude in decisa perdita. E tuttavia quel bilancio non sorprende, né smentisce il disegno di Dio; realizza invece tutta la predicazione dei profeti. Il profeta qui citato è il secondo Isaia; si tratta più precisamente dell'inizio del quarto canto del servo sofferente, il testo profetico in assoluto più citato per interpretare la passione del Signore. In tal modo il vangelo suggerisce – sia pure in maniera assai ellittica – il nesso tra l'incredulità opposta dai Giudei ai segni da lui operati con il destino di passione al quale egli è condannato:

Sebbene avesse compiuto tanti segni davanti a loro, non credevano in lui; perché si adempisse la parola detta dal profeta Isaia:

*Signore, chi ha creduto alla nostra parola?
E il braccio del Signore a chi è stato rivelato?* (12, 37-38)

La mancata fede dei Giudei è ulteriormente interpretata, nel testo di *Giovanni*, ricorrendo ancora una volta alla citazione di Isaia che i vangeli sinottici mettono sulla bocca di Gesù per rispondere alla domanda che i discepoli a lui rivolgono a proposito del suo discorso in parabole: *perché parli loro in parabole?* Gesù ricorre alle parabole per aggirare il rifiuto delle folle e degli scribi di ascoltare. Qui ancora è detto:

E non potevano credere, per il fatto che Isaia aveva detto ancora:

*Ha reso ciechi i loro occhi
e ha indurito il loro cuore,
perché non vedano con gli occhi
e non comprendano con il cuore, e si convertano*

e io li guarisca!

Questo disse Isaia quando vide la sua gloria e parlò di lui. (12, 30-41)

Alla menzione del caso maggiore, il rifiuto radicale della fede cioè, è qui aggiunta anche la menzione del caso minore – ma non tanto –, quello di una fede solo segreta, che non trova il coraggio della confessione:

Tuttavia, anche tra i capi, molti credettero in lui, ma non lo riconoscevano apertamente a causa dei fa-risei, per non essere espulsi dalla sinagoga; amavano infatti la gloria degli uomini più della gloria di Dio. (12, 42-43)

Questa eventualità, di una fede nascosta, è espressamente illustrata nel quarto vangelo dal caso di Nicodemo (cfr. 3,1s), dei genitori del cieco nato (essi avevano paura dei Giudei; infatti *i Giudei avevano già stabilito che, se uno lo avesse riconosciuto come il Cristo, venisse espulso dalla sinagoga*, 9, 22), e anche quello di Giuseppe d'Arimatea (*...discepolo di Gesù, ma di nascosto per timore dei Giudei*, 19, 38, qui associato espressamente a Nicodemo).

Questa remora alla fede, che viene dalla ricerca della propria gloria da parte degli uomini invece che da Dio, è ripetutamente denunciata da Gesù, come si è visto: *E come potete credere, voi che prendete gloria gli uni dagli altri, e non cercate la gloria che viene da Dio solo?* (5,44)

La differenza tra rifiuto radicale della fede e rifiuto invece soltanto della sua confessione pubblica va compresa nella luce della distinzione tra fede che salva e fede che confessa. La prima figura della fede è alimentata da una condizione di miseria, che pare – per così dire – cancellare il mondo intorno; il sofferente vede solo la presenza di Gesù.

Il cieco di Gerico, ad esempio, neppure ode le parole di correzione con le quali la folla intorno cerca di farlo star zitto; sente soltanto il proprio bisogno e il figlio di Davide che passa. Restituito alla vita sociale, egli è di nuovo a rischio di vulnerabilità nei confronti della voce degli altri, e dunque della loro approvazione e della loro possibile censura. In questo momento si riaccende la tentazione di cercare la gloria degli uomini. Il credente, che chiede a Dio segni e anche li ottiene, deve riconoscere come in quei segni sia iscritto un imperativo, l'imperativo appunto alla conversione.

Il paralitico: i segni e la conversione

Accenniamo almeno al contributo che alla teologia della fede viene dal racconto degli altri segni di cui dice il libro dei segni.

Il racconto della guarigione del paralitico presso la piscina di Betzaetà, dei cinque portici, illumina nella maniera più evidente il nesso tra segni compiuti da Gesù e intimazione della conversione e della fede. Il paralitico è guarito da Gesù senza che intervenga alcuna sua richiesta; sotto tale profilo appare in maniera ancor più evidente che il segno compiuto da Gesù per lui vale come suscitazione di una fede assente, piuttosto che come la risposta a una fede che si cerca e grida.

C'è a Gerusalemme, presso la porta delle Pecore, una piscina, chiamata in ebraico Betzaetà, con cinque portici, sotto i quali giaceva un gran numero di infermi, ciechi, zoppi e paralitici. Un angelo infatti in certi momenti discendeva nella piscina e agitava l'acqua; il primo ad entrarvi dopo l'agitazione dell'acqua guariva da qualsiasi malattia fosse affetto. Si trovava là un uomo che da trentotto anni era malato. Gesù vedendolo disteso e, sapendo che da molto tempo stava così, gli disse: «Vuoi guarire?». Gli rispose il malato: «Signore, io non ho nessuno che mi immerga nella piscina quando l'acqua si agita. Mentre infatti sto per andarvi, qualche altro scende prima di me». Gesù gli disse: «Alzati, prendi il tuo lettuccio e cammina». E sull'istante quell'uomo guarì e, preso il suo lettuccio, cominciò a camminare. (5, 2-9)

Il fatto che il paralitico sia stato sanato per iniziativa unilaterale di Gesù ha come sua precisa conseguenza che egli neppure sappia chi è colui che lo ha sanato. In tal senso egli non può rispondere agli interrogativi dei Giudei:

Quel giorno però era un sabato. Dissero dunque i Giudei all'uomo guarito: «E' sabato e non ti è lecito prender su il tuo lettuccio». Ma egli rispose loro: «Colui che mi ha guarito mi ha detto: Prendi il tuo lettuccio e cammina». Gli chiesero allora: «Chi è stato a dirti: Prendi il tuo lettuccio e cammina?». Ma colui che era stato guarito non sapeva chi fosse; Gesù infatti si era allontanato, essendoci folla in quel luogo. (vv. 9-13)

L'ignoranza di Colui che lo ha sanato comporta insieme che egli ignori anche il senso del comandamento da lui ricevuto, prendere il lettuccio e camminare. Egli obbedisce a Gesù e trasgredisce il sabato – così pare ai Giudei – senza neppure saperlo. Ma davvero trasgredisce il sabato? In realtà, proprio a lui accade di conoscere sperimentalmente il compimento della promessa iscritta nell'istituzione mosaica; essa prometteva infatti una terra che fosse finalmente perfetta e sufficiente alla vita; tale da non condannare a una fatica interminabile per trarne il necessario per vivere.

Il paralitico sanato incontra la disapprovazione dei Giudei; ma Gesù lo incontra ancora nel tempio e in maniera brutale gli prescrive un compito perentorio, quello della conversione: *Ecco che sei guarito; non peccare più, perché non ti abbia ad accadere qualcosa di peggio*. Il paralitico obbedisce, ma non capisce. Egli insieme dà testimonianza di Gesù; ma anche in questo egli non ha consapevolezza della propria testimonianza. Obiettivamente confessa che Gesù è il suo legislatore; in un modo porta minaccia al privilegio di Mosè; più ancora, porta minaccia al silenzio sovrano e ozioso nel quale i Giudei avevano racchiuso il loro Dio, per rispettarne – così pensavano – la trascendenza:

Quell'uomo se ne andò e disse ai Giudei che era stato Gesù a guarirlo. Per questo i Giudei cominciarono a perseguire Gesù, perché faceva tali cose di sabato. Ma Gesù rispose loro: «Il Padre mio opera sempre e anch'io opero». Proprio per questo i Giudei cercavano ancor più di ucciderlo: perché non soltanto violava il sabato, ma chiamava Dio suo Padre, facendosi uguale a Dio. (5, 15-18)

Il paralitico che prende il suo lettuccio e con tutta tranquillità cammina in giorno di sabato, è testimone del fatto che il Padre opera fino ad oggi; appunto questa evidenza è un vangelo, è una buona notizia, è la buona notizia che consente alla vita umana di affidarsi e riposare. In tal modo *Giovanni* propone una chiarificante lettura della polemica degli scribi contro Gesù a motivo dei segni da lui compiuti in giorno di sabato; quella polemica è attestata in maniera assai insistente nei sinottici; *Giovanni* ne suggerisce questa lettura, collocata non a caso nel tempio.

La moltiplicazione dei pani

Del segno della moltiplicazione dei pani già abbiamo anticipato qualche cosa; esso è da *Giovanni* recensito in maniera tale, da farne la cifra sintetica dell'incredulità giudaica: la folla non cerca Gesù – com'egli stesso dice – perché vede segni, ma solo perché mangia i pani. Mentre soltanto chi vede segni e cerca significati conosce la verità del pane disceso dal cielo. Dopo aver ribadito in termini molto 'materiali' la necessità di mangiare la sua carne e bere il suo sangue, a fronte della mormorazione incredula di molti tra i suoi stessi discepoli (*questo linguaggio è duro; chi può intenderlo?*), Gesù chiede:

Questo vi scandalizza? E se vedeste il Figlio dell'uomo salire là dov'era prima? E' lo Spirito che dá la vita, la carne non giova a nulla; le parole che vi ho dette sono spirito e vita. Ma vi sono alcuni tra voi che non credono. (6, 61-63)

Abbastanza esplicito appare qui il nesso stretto che lega la comprensione spirituale delle sue parole, che è ovviamente l'unica vera, alla fede. Può entrare nella verità delle sue parole soltanto chi da subito, prima ancora di averle capite, di aver inteso la loro verità, crede in esse, concede ad esse un credito. Credere senza avere ancora compreso è possibile soltanto a condizione di percepire l'indicazione muta del Padre. *Gesù sapeva fin da principio chi erano quelli che non credevano e chi era colui che lo avrebbe tradito.* Appunto per questo disse: *nessuno può venire a me, se non gli è concesso dal Padre mio.*

Nella medesima disputa della sinagoga di Cafarnao Gesù afferma espressamente che l'opera di Dio – s'intende, l'opera che Dio comanda di compiere – consiste nel credere in Colui ch'egli ha mandato:

Gli dissero allora: «Che cosa dobbiamo fare per compiere le opere di Dio?». Gesù rispose: «Questa è l'opera di Dio: credere in colui che egli ha mandato». (6, 28-29)

È questa un'altra formula che dice la verità da Paolo proposta affermando che la giustificazione viene dalla fede e non dalle opere della legge. La fede secondo Giovanni, tuttavia, credere non vuol dire pensare in questo o quell'altro modo, e neppure sentire in questo o quell'altro modo; vuol dire invece agire in un certo modo.

Questo è quel che è affermato in maniera ancor più esplicita in risposta ai Giudei che – così dice il vangelo – *avevano creduto in lui*; in realtà non avevano creduto in lui, solo avevano creduto alle sue parole. La fede vera non termina alle parole, ma in una pratica:

Gesù allora disse a quei Giudei che avevano creduto in lui: «Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi». (8, 31-32)

A queste condizioni fissate da Gesù le per diventare liberi i Giudei obiettarono d'essere già liberi; ma Gesù invece afferma che chi commette peccato è schiavo:

Gli risposero: «Noi siamo discendenza di Abramo e non siamo mai stati schiavi di nessuno. Come puoi tu dire: Diventerete liberi?». Gesù rispose: «In verità, in verità vi dico: chiunque commette il peccato è schiavo del peccato. (8, 33-34)

Non c'è altro testo in Giovanni – ma neppure negli altri vangeli – che affermi in maniera più esplicita e perentoria che la fede consiste in una pratica.

Il cieco nato

La fede non è espressamente nominata nel mirabile racconto del cieco nato. Meglio, è nominata soltanto in un punto, che però è proprio al vertice del racconto, nel momento in cui il cieco illuminato, cacciato fuori dai Giudei, finalmente incontra di persona colui che lo ha guarito:

Gesù seppe che l'avevano cacciato fuori, e incontratolo gli disse: «Tu credi nel Figlio dell'uomo?». Egli rispose: «E chi è, Signore, perché io creda in lui?». Gli disse Gesù: «Tu l'hai visto: colui che parla con te è proprio lui». Ed egli disse: «Io credo, Signore!». E gli si prostrò innanzi. (9, 37-38)

Soltanto grazie a questa fede nel Figlio dell'uomo il cieco nato si appropria del favore o della grazia che Dio gli ha fatto; a nulla sarebbe servita la luce degli occhi di carne se essa non avesse acceso la luce di altri occhi, quelli appunto della fede: .

Gesù allora disse: «Io sono venuto in questo mondo per giudicare, perché coloro che non vedono vedano e quelli che vedono diventino ciechi». Alcuni dei farisei che erano con lui udirono queste parole e gli dissero: «Siamo forse ciechi anche noi?». Gesù rispose loro: «Se foste ciechi, non avreste alcun peccato; ma siccome dite: Noi vediamo, il vostro peccato rimane». (9, 39-41)

Non è un gran male la cecità degli occhi; essa non ha il potere di pregiudicare il cammino della vita; la cecità che davvero pregiudica quel cammino è quella del peccato; del peccato inteso – alla luce della narrazione di tutto il capitolo – come attaccamento a una menzogna, mediante la quale soltanto è possibile respingere la sollecitazione che i segni di Gesù propongono a convertire la vita. Fin dall'inizio del racconto i discepoli stessi cercano di far tornare i conti della giustizia di Dio in questo mondo cercano un colpevole (*lui o i suoi genitori*), e respingendo a priori l'idea che Dio fino ad oggi operi e possa in tal modo rimediare alla cecità di quell'uomo.

Il giudizio, che Gesù porta nel mondo, consiste appunto nella condanna alla cecità di quanti che presumono di vederci benissimo, senza necessità di assistere alla rivelazione delle opere di Dio. Una pretesa come questa minaccia i normodotati assai più degli handicappati.

Risuscitazione di Lazzaro

Il nesso tra il segno della risurrezione di Lazzaro e la fede dei discepoli è affermato in maniera espressa da Gesù stesso. Sotto tale profilo, sussiste una corrispondenza precisa tra questo segno e quello di Cana. Il nesso è affermato con formula assai poco verisimile, proprio agli inizi del racconto; quando dopo tre giorni Gesù finalmente si decide a partire per la Giudea esprime così il suo proposito:

«Il nostro amico Lazzaro s'è addormentato; ma io vado a svegliarlo». Gli dissero allora i discepoli: «Signore, se s'è addormentato, guarirà». Gesù parlava della morte di lui, essi invece pensarono che si riferisse al riposo del sonno. Allora Gesù disse loro apertamente: «Lazzaro è morto e io sono contento per voi di non essere stato là, perché voi crediate. Orsù, andiamo da lui!». Allora Tommaso, chiamato Dìdimo, disse ai condiscipoli: «Andiamo anche noi a morire con lui!». (11, 11-16)

Ancora una volta appare come la dedizione dei discepoli – le parole sono di Tommaso, ma interpretano il pensiero di tutti – a Gesù sia generosa ma ignara; ignori la sua speranza. I discepoli presumono di poter essere essi stessi di aiuto a Gesù, piuttosto che riconoscere l'aiuto che Gesù soltanto può offrire ad essi. Gesù desiste dal tentativo di correggere il loro modo di sentire e di parlare; li porta però con sé e con il suo gesto susciterà in essi la fede; vale per tutti loro quello che Gesù dice a Maria: *Non ti ho detto che, se credi, vedrai la gloria di Dio?*