

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **Incarnazione di Dio**

e senso cristiano del tempo

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 1999

### **Schede**

Programma .....	3
<b>1. Distensione del tempo e necessità del rito .....</b>	<b>4</b>
Introduzione generale al ciclo .....	4
Tempo cronologico e tempo opportuno .....	4
Latenza del rito nella società secolare .....	5
Il rito .....	5
Tempo 'pieno' è rapporti di prossimità .....	5
Le forme mancanti del rito .....	6
<b>2. Il tempo del deserto, tempo della prova (Mosè).....</b>	<b>7</b>
Tacciato della riflessione precedente.....	7
La figura del tempo presente .....	7
Il presente come 'tempo pieno' .....	7
'Tempo pieno' e 'tempo vuoto' nel deserto .....	7
Il rito per 'riempire' il presente .....	8
Il rifiuto della prova: il modello della 'vita estetica' .....	8
'Vita estetica' oggi .....	9
<b>3. Un tempo che non finisce mai: l'attesa messianica (i profeti) .....</b>	<b>10</b>
Il profeta predice il 'futuro'? .....	10
Il profeta distrugge un 'futuro' .....	10
Il profeta interprete dell'angoscia.....	10
La legge senza tempo e la profezia nel tempo .....	11
Il peccato come 'adulterio' .....	11
Il tempo dei figli di Adamo .....	11
Il futuro del Messia.....	11
Il profeta e il popolo 'avvilito' .....	11
L'accettazione falsa della Parola .....	12
La religione come illusione? .....	12
<b>4. L'attesa che inganna: la meditazione dei sapienti.....</b>	<b>13</b>
Ripresa.....	13
Carattere 'secolare' della sapienza .....	13
I tempi lunghi della sapienza .....	13
Il tempo opportuno .....	13
Il dubbio radicale: è possibile discernere i tempi?.....	14
La sapienza della fede .....	14
Varietà contraddittoria dei tempi e inganno di chi attende .....	14
<b>5. La pienezza del tempo: l'incarnazione di Dio.....</b>	<b>16</b>
Il tempo pieno.....	16
Il 'tempo pieno' nei giorni di Gesù .....	16
Riconoscimento del 'tempo pieno' .....	16
L'illusione a proposito della 'contemporaneità' .....	17
Il tempo disteso del 'dramma' di Gesù.....	17
La 'fretta' di Gesù .....	17
L'arresto del tempo da parte delle folle.....	17
Il momento del dubbio .....	18
La 'pienezza del tempo' secondo Paolo .....	18

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **Incarnazione di Dio**

e senso cristiano del tempo

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 1999

### **Testo**

<b>1. La distensione del tempo: noia, dubbio, speranza.....</b>	<b>19</b>
<i>Introduzione generale al ciclo</i> .....	19
Tempo cronologico e tempo opportuno.....	20
Latenza del rito nella società secolare.....	21
Il compito del rito.....	22
Il tempo 'pieno' invocato dal rapporto di prossimità.....	24
Le forme mancanti del rito.....	24
Ripresa del tema.....	25
<b>2. Il tempo del deserto, tempo della prova (Mosè).....</b>	<b>27</b>
Il tracciato della nostra riflessione.....	27
Il presente come 'tempo pieno'.....	28
Il 'tempo pieno' e il 'tempo vuoto' del deserto.....	30
Il rito come mediazione per 'riempire' il presente.....	32
Il rifiuto della prova oggi: il modello della vita 'estetica'.....	32
<b>3. Un tempo che non finisce mai: l'attesa messianica (i profeti).....</b>	<b>34</b>
Il profeta dice del 'futuro'?.....	34
Il profeta distrugge un 'futuro'.....	35
Il profeta interprete dell'angoscia.....	36
La legge senza tempo e la profezia nel tempo.....	37
Il peccato come 'adulterio'.....	38
Il tempo dei figli di Adamo.....	39
Il futuro del Messia.....	40
Il profeta e il popolo 'avvilito'.....	41
L'accettazione falsa della Parola.....	42
<b>4. L'attesa che inganna: la meditazione dei sapienti.....</b>	<b>44</b>
Ripresa.....	44
Carattere 'secolare' della sapienza.....	45
I tempi lunghi della sapienza.....	46
Il tempo opportuno, questione centrale della sapienza.....	47
Il dubbio radicale: c'è un criterio per discernere i tempi?.....	48
La sapienza della fede.....	48
La varietà contraddittoria dei tempi e l'inganno dell'attesa.....	50
<b>5. La pienezza del tempo: l'incarnazione di Dio.....</b>	<b>53</b>
Il tempo pieno.....	53
Il 'tempo pieno' nei giorni di Gesù.....	54
Riconoscimento del 'tempo pieno'.....	54
L'illusione a proposito della 'contemporaneità'.....	55
Necessità del tempo disteso del 'dramma' di Gesù.....	56
La 'fretta' di Gesù.....	56
L'arresto del tempo da parte delle folle.....	58
Il momento del dubbio.....	59
La 'pienezza del tempo' secondo Paolo.....	60

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **Incarnazione di Dio**

e senso cristiano del tempo

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 1999

### **Programma**

Il tema di questo primo ciclo di catechesi dell'anno pastorale intende introdurci al senso dell'Anno Santo, dedicato alla celebrazione del mistero della incarnazione 2000 anni dopo la nascita del Redentore. Le immagini pubbliche, e quasi 'pubblicitarie', non ci aiutano molto a celebrare questo evento. Ad esso vogliamo disporci attraverso una rinnovata meditazione sul **mistero del tempo**.

Il tempo della nostra vita racchiude infatti un 'mistero'; esso è cioè sempre denso di una verità, che trova appunto nell'incarnazione del Figlio di Dio la sua verità manifesta. *Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli* (Gal 4, 4s): appunto la sua venuta realizza quella **pienezza del tempo**, della quale da sempre la nostra vita va in cerca, senza trovare altrove. Comprendere che cosa sia questa 'pienezza del tempo', e perché di essa abbia bisogno la nostra libertà, è indispensabile perché si possa comprendere poi il mistero stesso dell'incarnazione.

Perché si possa poi anche comprendere il **senso della celebrazione di questo Anno Santo**. Per comprendere più in generale il senso del tempo 'sacro' della nostra vita, che è il tempo liturgico. L'Anno Santo infatti deve essere inteso sullo sfondo di quel tempo liturgico, che costituisce forma essenziale dell'articolazione cristiana del tempo. Le difficoltà da molti elevate nei confronti dell'Anno Santo sono decisamente più evidenti rispetto alle difficoltà elevate nei confronti della Domenica, o in genere nei confronti di tempi liturgici come Avvento, Quaresima, tempo Pasquale o tempo di Pentecoste. E tuttavia, anche se meno evidenti, non sono minori le difficoltà che intralciano la celebrazione di ogni tempo liturgico dell'anno. Preparare l'Anno Santo attraverso la meditazione sul tempo liturgico, e quindi sul senso che il tempo liturgico conferisce in genere al tempo tutto della vita cristiana, ci sembra la forma migliore per fare di tale celebrazione una occasione per rinnovare la nostra vita ordinaria, e non invece uscire dalle occupazioni e dagli interrogativi ordinari.

Lo svolgimento del tema avrà la forma della '**meditazione**': cercheremo di privilegiare l'attenzione per un primo lato alle forme immediate dell'esperienza cristiana di ciascuno, per altro lato alle immagini della storia della salvezza che debbono aiutare a interpretare quelle forme di esperienza. Non intendiamo tanto proporre una 'dottrina' sistematica a proposito del tempo 'sacro', quanto un esercizio spirituale che ci aiuti a riscoprire il senso e la necessità di quel tempo per riferimento alle forme effettive della nostra vita cristiana.

Di più sugli obiettivi generali del ciclo non diciamo. Cerchiamo invece di rendere più accessibile il senso complessivo del nostro programma di meditazione con brevi illustrazioni dei singoli cinque incontri.

1. *Lunedì 4 ottobre:*

La distensione del tempo: noia, dubbio, speranza

2. *Lunedì 11 ottobre:*

Il tempo del deserto, tempo della prova (Mosè)

3. *Lunedì 18 ottobre:*

L'attesa messianica: il tempo che non finisce mai (i profeti)

4. *Lunedì 25 ottobre:*

L'attesa che inganna: la meditazione dei sapienti

5. *Lunedì 8 novembre:*

La pienezza del tempo: l'incarnazione di Dio

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **Incarnazione di Dio**

e senso cristiano del tempo

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 1999

### **1. Distensione del tempo e necessità del rito**

*Conterai anche sette settimane di anni, cioè sette volte sette anni; queste sette settimane di anni faranno un periodo di quarantanove anni. Al decimo giorno del settimo mese, farai squillare la tromba dell'acclamazione; nel giorno dell'espiazione farete squillare la tromba per tutto il paese. Dichiarerete santo il cinquantesimo anno e proclamerete la liberazione nel paese per tutti i suoi abitanti. Sarà per voi un giubileo; ognuno di voi tornerà nella sua proprietà e nella sua famiglia. Il cinquantesimo anno sarà per voi un giubileo; non farete né semina, né mietitura di quanto i campi produrranno da sé, né farete la vendemmia delle vigne non potate. Poiché è il giubileo; esso vi sarà sacro; potrete però mangiare il prodotto che daranno i campi. In quest'anno del giubileo, ciascuno tornerà in possesso del suo. (Lv 25, 8-13)*

#### **Introduzione generale al ciclo**

La ripresa di una riflessione sul senso cristiano del tempo pare lo sfondo più adatto per intendere il significato della celebrazione del Giubileo del 2000. Occorre andare oltre l'associazione giubileo/indulgenza; il testo biblico (Lv 25) invita a collocare il tema del giubileo sullo sfondo del tema del sabato, e dunque del tempo 'sacro' nella sua tensione col tempo 'secolare' della vita. Le difficoltà ad intendere e vivere il senso di questo Giubileo sono connesse a quelle più generali, ad intendere il senso della Domenica, e in genere dei tempi liturgici. Il cristiano che ha perso consuetudine con la celebrazione domenicale, richiamato a questo precetto, ha spesso una reazione di incredulità: 'Perché proprio la domenica? Non può essere la partecipazione a questo rito più feconda per me in altri giorni?'. Anche il cristiano che frequenta abitualmente, vede come sia assai difficile realizzare in forme persuasive la differenza tra i diversi tempi liturgici, l'impressione è che il tempo 'vero' della vita sia quello 'feriale', della vita quotidiana.

Privilegeremo per un primo lato l'attenzione alle forme immediate dell'esperienza; per altro lato alle immagini bibliche che interpretano quell'esperienza.

#### **Tempo cronologico e tempo opportuno**

Stasera ci occupiamo della prima attenzione, alle forme effettive ed immediate dell'esperienza del tempo, realizzate sotto la pressione dei ritmi civili della vita, imposti dalla nostra partecipazione alla vita della 'città' 'secolare'. Il tempo è ridotto alla misura, agli orologi e ai calendari. Questa del tempo 'cronologico' (dei cronometri, dei misuratori di *kronos*) è – senza alcuna ombra di dubbio – la rappresentazione assolutamente prevalente del tempo nella vita civile.

La distinzione tra *kronos* e *kairòs*. La possibilità di misurare il tempo costituisce una risorsa irrinunciabile per rendere possibile la vita comune. E tuttavia l'incontro tra gli uomini è reso possibile da altri tempi, da memorie comuni, da eventi che propiziano una prossimità sorprendente, che alla sua origine non s'è prodotta a seguito di un appuntamento deliberato, ma appunto a seguito di un'occasione opportuna.

Il tempo opportuno (*kairòs*) non si misura, non si lascia fissare su moduli preformati e vuoti come quelli degli orologi e dei calendari; proprio esso dà forma e figura alla vita dell'uomo; addirittura dà un'identità all'uomo. Questo tempo per sua natura appare più sfuggente, più difficile da fissare in forme definite, che possano essere stabilmente acquisite alla coscienza del singolo; ancor più difficile è che questo tempo sia fissato in forme acquisite alla coscienza comune.

In epoche precedenti appariva chiaro che proprio il tempo *kairòs* dispone l'orizzonte fisso della vita comune. Esso trovava la sua oggettivazione sociale attraverso le forme del rito. E il rito per sua natura aveva sempre qualità 'religiosa'. La razionalizzazione della vita comune, la dominanza della tecnica e della burocrazia trascina con sé la scomparsa del rito, e quindi la dominanza dell'orologio.

## Latenza del rito nella società secolare

Il tempo opportuno si realizza oggi in forme ‘private’ e singolarissime, non socialmente comunicabili. La testimonianza più illuminante dello scarto tra tempi civili e tempi ‘mentali’ (‘immaginari’, ‘psicologici’) è offerta dalla letteratura del ’900, la quale ha in molti modi rappresentato l’effetto strano ed estraniante di questo scarto. L’esempio di James Joyce, nell’*Ulisse*: il «flusso di coscienza» accompagna e plasma le vicende ‘banali’ della vita quotidiana, scompone ogni unità di tempo e di luogo nella vicenda di una giornata di vita del protagonista, cercando per essa una misura – ironia? o sentimento tragico del tempo? – nell’epopea dell’Ulisse omerico. Il tempo della vita dell’uomo non può mai essere senza qualche cosa come un *epos*, dunque senza riferimento a quella vicenda degli ‘eroi’, che con le loro imprese hanno dato forma conclusa al tempo della vita umana. Il ‘psicologico’ pare a prima vista senza forma, fluido e informe, casuale e disordinato. In realtà esso è segretamente scandito da una specie di mitologia personalissima, sconosciuta agli altri, e sconosciuta alla persona stessa che la vive. Proprio a motivo di questo carattere solo implicito, immaginario e sognante, la percezione psicologica del tempo contraddittoria, esposta a grandi e radicali oscillazioni.

Anche così dev’essere spiegato il cosiddetto ‘*nervosismo*’ moderno. Un testo: G. Simmel, *La metropoli e la vita dello spirito*:

«La base psicologica su cui si erge il tipo delle individualità metropolitane è l’*intensificazione della vita nervosa*, che è prodotta dal rapido e ininterrotto avvicinarsi di impressioni esteriori e interiori. [...] le impressioni che perdurano, che si differenziano poco, o che si succedono e si alternano con una regolarità abitudinaria, consumano per così dire meno coscienza che non l’accumularsi veloce di immagini cangianti, o il contrasto brusco che si avverte entro ciò che si abbraccia entro uno sguardo, o ancora il carattere inatteso di impressioni che s’impongono all’attenzione. Nella misura in cui la metropoli crea proprio queste ultime condizioni psicologiche – ad ogni attraversamento della strada, nel ritmo e nella varietà della vita economica, professionale e sociale – essa crea già le fondamenta sensorie di una vita psichica, nella quantità di coscienza che ci richiede a causa della nostra organizzazione come esseri che distinguono, un profondo contrasto con la città di provincia e con la vita di campagna, con il ritmo più lento, più abitudinario e inalterato dell’immagine sensorio-spirituale della vita che queste comportano».

La difesa facile e istintiva che opponiamo a tale ipereccitazione è una sorta di resistenza tacita a tutti i segnali dell’ambiente che sembrano sfuggire alla nostra possibilità di controllo. Diventiamo in tal modo affettivamente ‘opachi’, e sviluppiamo invece in misura spiccata le nostre facoltà ‘intellettuali’; «La reazione ai fenomeni viene spostata in quell’organismo della psiche (la ragione appunto) che è il meno sensibile ed il più lontano dagli strati profondi della personalità» (p. 37). In questa luce Simmel intende lo stile *blasé* della persona di mondo nella metropoli: ostentato distacco nei confronti delle cose e delle relazioni, nelle quali pure si è impegnati, quasi ad evitare che dalla propria presenza alla vita comune altri possano dedurre conseguenze indebite; ai ‘*segni dei tempi*’ è opposto un tacito rifiuto pregiudiziale.

Rimane certo la risonanza emotiva degli eventi; contenuta però in zone ‘profonde’ della psiche, distanti dalla coscienza. Proprio una tale strategia alimenta il ‘*nervosismo*’, la pressione atmosferica cioè del non detto né pensato, di tutto ciò che solo subliminalmente preme sulla coscienza. L’identità che raccoglie i tempi della vita (anche la religione) assume consistenza di carattere soprattutto immaginario.

## Il rito

Il suo compito obiettivo è proprio quello di realizzare forme ‘oggettive’ e socialmente condivise del tempo opportuno; di ‘riempire’ il tempo (*cf.* Gal 4,4s: *Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l’adozione a figli*). Appunto quella *pienezza*, della quale da sempre la nostra vita va in cerca, senza trovarla altrove, consente all’uomo di appassionarsi al tempo effettivo della sua vita e quindi anche di volere, invece di attendere sempre da capo qualche cosa che lo colpisca. La tentazione di sempre è invece quella di fare del rito una specie di secondo tempo, che si accosta senza mutarlo a quello secolare; vedi la denuncia profetica. La tentazione di sempre è oggi alimentata dalla qualità rigorosamente ‘secolare’ del tempo civile.

## Tempo ‘pieno’ è rapporti di prossimità

Le occasioni della vita in cui si intuisce subito che, per rendere possibile l’incontro, sarebbe necessario dichiarare una disponibilità ‘illimitata’ (o forse solo, non ‘misurata’ con l’orologio) di tempo per l’altro.

Possibile? La necessità di un rimando ad un tempo altro che cronologico, a cui solo forme simboliche condivise possono dare forma.

### **Le forme mancanti del rito**

La necessità di questo tempo pieno è attestato dalle molte forme clandestine nelle quali il rito, rifiutato dalla coscienza 'riflessa' e pubblica, continua a realizzarsi nella vita personale.

(a) Il *gesto rituale con esplicito senso religioso*, ma 'privato'; verità 'soggettiva' e limiti oggettivi di quelle forme di devozione privata, che amano come proprio teatro la chiesa vuota.

(b) *I riti 'secolari', e non religiosi* della vita personale; molto meno facili da identificare. L'esempio dei riti dell'adolescente, specie nel quadro di rapporti affettivi. La casistica interessa anche l'adulto. La facile frustrazione dell'intenzione di tali 'riti', che non possono riferirsi ad un codice simbolico condiviso.

(c) *I riti secolari condivisi* – Il caso emblematico dei compleanni: una più convenzioni che riti? buone maniere o espressione di affetti e di legami profondi? Il senso profondo della festa di compleanno ('Ti ringrazio, perché ci sei; la tua nascita è un regalo per me; la tua presenza è ragione di pienezza per il tempo della mia stessa vita'), e la difficoltà di realizzarlo con i regali e gli auguri di compleanno. La cultura comune, lontana dall'idea che l'incontro con l'altro possa essere evento che segna un tempo (*kairòs*) della vita personale, assegna a quei gesti la consistenza più modesta di generiche espressioni di affetto.

**Come proseguiremo** – Cenno agli sviluppi del ciclo.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **Incarnazione di Dio**

e senso cristiano del tempo

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 1999

## **2. Il tempo del deserto, tempo della prova (Mosè)**

### **Tacciato della riflessione precedente**

- (a) Tempo cronologico e tempo opportuno,
- (b) Inclinazione della cultura moderna alla rimozione del tempo opportuno.
- (c) Il conseguente *nervosismo*: attese esose nei confronti del presente e proiezioni temerarie su di esso.
- (d) Il rimedio: il *rito*; le malattie del rito, quelle di sempre e quelle di oggi. Necessità di una nuova scoperta del senso del rito, quale figura della sintesi tra presente, passato e futuro.

### **La figura del tempo presente**

Il presente non può essere distinto dal passato e dal futuro in forza di un criterio meramente cronologico. Il **presente** è il tempo che sta subito nelle mie mani; in quel tempo io posso prendere decisioni, e anzi debbo prendere decisioni. Finché non scorga questa necessità, neppure posso dire che il presente sia davvero mio. Del **passato** non posso decidere; posso rimpiangerlo, o rallegrarmi che non sia più; ma non disporre. In realtà, anche del passato dobbiamo disporre; ma a procedere dal riconoscimento di un appello che da esso si rivolge al presente, e ne plasma la figura. Neppure del **futuro** posso disporre; posso fare qualche cosa, o molte cose, in vista di esso, proprio questa disposizione del presente in vista del futuro è la forma più facile che assume l'affaccendarsi quotidiano; per questo non siamo mai del tutto nel presente. Questo inganno è descritto chiaramente nel vangelo (Mt 6, 25-34: gli uccelli del cielo e i gigli del campo). Vivere l'*oggi* è possibile soltanto se si vede in esso un compito che s'impone assolutamente, a prescindere da quello che sarà il domani.

### **Il presente come 'tempo pieno'**

La formula sintetica: *Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo* (Mc 1,15). Essa è espressa dalla tradizione cristiana successiva; e tuttavia già nelle parole di Gesù è possibile trovare riscontro per questa sintesi (lettura di Mt 11, *passim*, e Mt 16, 1-5). Alla predicazione di Gesù corrisponde quella apostolica (lettura di 2 Cor 5, 14-20). Per intendere l'esortazione di Paolo, e prima quella di Gesù, è indispensabile riferirsi alla comprensione della figura del tempo presente come tempo opportuno per convertirsi e credere nell'Antico Testamento.

### **'Tempo pieno' e 'tempo vuoto' nel deserto**

Il riferimento all'*oggi* è insistente in particolare nell'esortazione del Deuteronomio: *Sappi dunque oggi e conserva bene nel tuo cuore che il Signore è Dio lassù nei cieli e quaggiù sulla terra; e non ve n'è altro. Osserva dunque le sue leggi e i suoi comandi che oggi ti do, perché sia felice tu e i tuoi figli dopo di te e perché tu resti a lungo nel paese che il Signore tuo Dio ti dà per sempre* (Dt 4, 39-40). Il messaggio del libro è ripreso nel Salmo 95, che per dire della decisione di *oggi* (di ogni presente della fede) si serve del riferimento a Es 17. Rileggiamo il Salmo su quello sfondo:

*Venite, applaudiamo al Signore,  
acclamiamo alla roccia della nostra salvezza.  
Accostiamoci a lui per rendergli grazie,  
a lui acclamiamo con canti di gioia.  
Poiché grande Dio è il Signore,  
grande re sopra tutti gli dei.  
Nella sua mano sono gli abissi della terra,  
sono sue le vette dei monti.  
Suo è il mare, egli l'ha fatto,*



le sue mani hanno plasmato la terra.  
 Venite, prostrati adoriamo,  
 in ginocchio davanti al Signore che ci ha creati.  
 Egli è il nostro Dio,  
 e noi il popolo del suo pascolo,  
 il gregge che egli conduce.  
 Ascoltate oggi la sua voce:  
 «Non indurite il cuore,  
 come a Meriba,  
 come nel giorno di Massa nel deserto,  
 dove mi tentarono i vostri padri:  
 mi misero alla prova  
 pur avendo visto le mie opere.  
 Per quarant'anni mi disgustai di quella generazione  
 e dissi: Sono un popolo dal cuore traviato,  
 non conoscono le mie vie;  
 perciò ho giurato nel mio sdegno:  
 Non entreranno nel luogo del mio riposo».

### Il rito per 'riempire' il presente

La storia, e quindi la memoria del tempo vissuto, concorre in maniera essenziale a definire il senso dell'obbedienza a Dio. Proprio a fissare tale significato permanente del tempo vissuto mira il *rito*. Esso raccorda il presente ad un passato gravido di una promessa. A proposito di questo nesso tra *culto* e *vita*, merita sottolineare come esso trovi illustrazione precisa già nell'*Esodo*. L'alleanza è 'celebrata' presso il monte Sinai; questo appunto è il momento del rito. Ma il senso di quel rito ha indispensabile bisogno della vicenda effettiva del cammino attraverso il deserto e delle prove da esso proposte, per diventare evidente. Presso il Sinai, il popolo è pronto a rispondere subito e in maniera affermativa alle condizioni poste da Dio: *Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli [...]. Tutto il popolo rispose insieme e disse: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo!»*. (Es 19, 5.8). Si noti quell'*ora*, che introduce la proposta dell'alleanza; dire *ora* è come dire *oggi*; la formula è simile a quella usata dal Salmo: *oggi se udrete la sua voce...* È sempre da capo *ora* il momento in cui decidere davanti a Dio; è sempre da capo *oggi*; è sempre da capo il tempo della libertà – dunque il tempo feriale – quello in cui si decide della fedeltà all'alleanza. Per riconoscere il senso di questo *oggi* è indispensabile il ricordo del passato. Il consenso espresso dal popolo sul monte non era finto ed ipocrita; e tuttavia, alla luce del poi, si deve dire che era consenso solo 'infantile'. Diventa consenso 'adulto' passando attraverso il giorno della prova.

La prova, in quel tempo preciso del deserto, non fu superata. Non solo allora, ma in tutti i quarant'anni del deserto accade la stessa cosa. Il riferimento a quell'episodio diventa come uno 'schema' o un 'paradigma' per interpretare tutti i quarant'anni del deserto:

### Il rifiuto della prova: il modello della 'vita estetica'

Fino ad oggi accade spesso che la vita sia interpretata come un cammino attraverso il deserto (dai sacerdoti e maestri dello spirito, ma anche da poeti e letterati). Il senso di tale immagine del 'deserto' è per altro troppo spesso inteso in termini 'patetici' e lamentosi; la lettura della vita quale cammino attraverso il deserto equivale ad una deprecazione della vita stessa, come vita scarsa e deludente. Condotta fino ai suoi esiti radicali, tale visione dovrebbe concludere: 'Meglio non essere mai nati', non avere mai cominciato il viaggio. Da tale conclusione radicale siamo trattenuti dalla 'superficialità', la quale ci consente di riaccendere il nostro desiderio di vivere anche ricorrendo a illusioni futili, a *divertissements*, come li chiamava Pascal.

La cultura moderna – e ancor più quella postmoderna – ha proposto in termini espliciti questa tesi: solo la 'superficialità' consente di stare al 'gioco' della vita. Mi riferisco alle concezioni 'estetiche' della vita, che spesso privilegiano proprio l'immagine del 'gioco' per dire del suo senso.

L'alternativa tra la scelta della *vita etica* e quella della *vita estetica* secondo Kierkegaard: cercare nel presente la figura della scelta che si può prendere per sempre, oppure rinunciare al 'per sempre'? Don Giovanni pensa che, se dovesse mirare al 'per sempre', si vedrebbe condannato a lasciare passare troppi presenti senza poterli riempire; per vivere, meglio è cogliere il presente fuggitivo, cancellando ogni pensiero



a proposito delle conseguenze dei propri gesti; la 'sensazione' del momento vale come principio del bene (il male non c'è più).

### **'Vita estetica' oggi**

L'applicazione più evidente della filosofia 'estetica' della vita è forse quella che caratterizza oggi gli adolescenti. Cartesio cercava il fondamento della certezza dell'esistere nel *cogito (cogito, ergo sum)*; gli adolescenti paiono aver sostituito a quello un altro teorema: mi diverto, *ergo sum*. Essi sono il riflesso inconsapevole di un'atmosfera che li avvolge. La convinzione, che sola può strappare al dubbio, al distacco scettico e disinteressato nei confronti di un mondo troppo complesso ed estraneo, sembra essere la sensazione immediata di un 'piacere'. Non di necessità un piacere 'vile'; magari un piacere nobile, dello 'spirito', o addirittura religioso; ma un 'piacere', nel senso che non è sopportata alcuna distanza tra l'atto del presente e l'esperimento del suo vantaggio (Faust di Goethe e suo patto con Mefistofele: egli è disposto a svendere l'*anima*, la vita per sempre, in cambio ad un attimo che lo persuada).

Non stupisce la facilità con la quale si affaccia un tale dubbio nella nostra vita. la tradizione biblica sul tempo del deserto suggerisce l'ovvietà di tale dubbio. Il nostro presente, dunque il tempo dell'agire, e dunque anche della Legge, sta sempre in mezzo: tra un inizio ricordato e lontano e un compimento arduo, che minaccia di apparire irreali (la terra promessa). La 'prova' del deserto è la prova del desiderio impaziente, quello a cui dà forma la fame, la sete, il fastidio del presente vuoto. Il compito dell'uomo in questo tempo disteso è quello di *non dimenticare (guardati bene dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno viste: non ti sfuggano dal cuore, per tutto il tempo della tua vita. Le insegnerai anche ai tuoi figli e ai figli dei tuoi figli, Dt 4,9; Questi precetti che oggi ti do, ti stiano fissi nel cuore; li ripeterai ai tuoi figli, ne parlerai quando sarai seduto in casa tua, quando camminerai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai, Dt 6, 6-7)*. L'obbedienza alla Legge, che regola la fedeltà al fratello, è la forma nella quale è realizzato il comandamento radicale, di *non dimenticare* l'opera di Dio. Appunto a tale memoria deve provvedere la celebrazione dell'Eucaristia, e la celebrazione in genere.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

**Incarnazione di Dio**

e senso cristiano del tempo

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 1999

**3. Un tempo che non finisce mai: l'attesa messianica (i profeti)****Il profeta predice il 'futuro'?**

La figura del profeta è associata ancora oggi spesso alla predizione del futuro. In realtà profeta è colui-che-parla-per, non colui-che-parla-prima (cfr. Es 7, 1-2; Dt, 16-18). E tuttavia egli è anche colui che apre nel presente una via di speranza; questo è il compito supremo assegnato ai profeti nella storia della salvezza. Il nesso tra profeta e promesse di Dio giustifica che la parola profetica sia associata al discorso sul futuro.

E tuttavia del futuro, di cui parla il profeta, non si può dire nella forma della 'previsione'; si può dire soltanto portando alla luce le indicazioni iscritte nel presente stesso del popolo. La promessa di Dio è già nota; ma la precedente notizia esige d'essere sempre da capo riproposta, mostrando come essa valga fino ad oggi. Il popolo inclina a 'dimenticare', o addirittura espressamente negare, che la promessa nota da sempre valga fino ad ora. Operano in tal senso la delusione per un lato e l'illusione per altro lato. Questa seconda forma di abbandono della speranza è la prima, quando si consideri lo sviluppo storico della profezia. Il tempo entro cui nasce la profezia non è quello della sofferenza, ma quello dell'abbondanza, nel quale la vita scorre ovvia.(cfr. Dt 4, 10-13).

**Il profeta distrugge un 'futuro'**

In questa luce s'intende la forma tipica che assume la denuncia dei profeti specie nei momenti iniziali. Il caso di Amos è il più chiaro. Egli annuncia una 'fine' o una 'disgrazia' (l'*oracolo*, per differenza rispetto alla *invettiva*). Proclama una fine che è una sentenza pronunciata da Dio sulle vie seguite da questo popolo; l'invettiva motiva quella sentenza, riferendola alla qualità morale di quelle vie. La 'disgrazia' annunciata non è semplicemente un evento spiacevole, ma è evento che riduce addirittura a niente il futuro dalla cui attesa il popolo fa dipendere la sua vita. In tal senso, il profeta apre la via del futuro chiudendo la via dell'illusione; per rendere possibile la speranza distrugge le sicurezze ovvie della vita del popolo. Vedi le prime tre visioni di Amos:

*Ecco ciò che mi fece vedere il Signore Dio: egli formava uno sciame di cavallette quando cominciava a germogliare la seconda erba, quella che spunta dopo la falciatura del re. Quando quelle stavano per finire di divorare l'erba della regione, io dissi: «Signore Dio, perdona, come potrà resistere Giacobbe? E` tanto piccolo». Il Signore si impietosì: «Questo non avverrà», disse il Signore.*

*Ecco ciò che mi fece vedere il Signore Dio: il Signore Dio chiamava per il castigo il fuoco che consumava il grande abisso e divorava la campagna. Io dissi: «Signore Dio, desisti! Come potrà resistere Giacobbe? E` tanto piccolo». Il Signore se ne pentì: «Neanche questo avverrà», disse il Signore.*

*Ecco ciò che mi fece vedere il Signore Dio: il Signore stava sopra un muro tirato a piombo e con un piombino in mano. Il Signore mi disse: «Che cosa vedi, Amos?». Io risposi: «Un piombino». Il Signore mi disse: «Io pongo un piombino in mezzo al mio popolo, Israele; non gli perdonerò più. Saranno demolite le alture d'Isacco e i santuari d'Israele saranno ridotti in rovine, quando io mi leverò con la spada contro la casa di Geroboamo».*

La conclusione è una sentenza: *È maturata la fine per il mio popolo, Israele; non gli perdonerò più* (8,2); la motivazione è questa accusa: *la vita di relazione è ridotta a mercato* (8, 4-6); *per questo trema la terra, sono in lutto tutti i suoi abitanti, si solleva tutta come il Nilo, si agita e si riabbassa come il fiume d'Egitto?* (8, 7-8). Il Nilo diventa immagine della inconsistenza cosmica della terra intera: essa non costituisce affatto quella dimora sicura e affidabile, che la qualità della vita della gente suppone. Perché sia il luogo affidabile, di cui ha bisogno la vita dell'uomo, è indispensabile una certa qualità del 'cuore' dell'uomo, dei suoi pensieri abituali; una qualità credente, e cioè una qualità che riferisca la stabilità stessa della terra alla disposizione amichevole di Dio.

**Il profeta interprete dell'angoscia**

La terra che si alza e si abbassa, che si rivela inconsistente, è una delle immagini che la predicazione

profetica propone di quella che possiamo chiamare – con lingua moderna – *esperienza di angoscia*; una figura questa che riguarda da vicino le forme dell'esperienza del tempo. Ricordo un solo altro testo, più esplicito nel descrivere questa consistenza psicologica comune e assai 'moderna', che assume la minaccia del profeta: Ger 4, 18-19; la penetrazione dello squillo di tromba fin dentro al cuore si confonde con la penetrazione nel cuore del rimorso, del morso dell'iniquità. Il nesso tra delitto e castigo non è esteriore e 'mercenario', ma porta alla luce una fragilità originaria, obiettiva e nascosta, del disegno di vita di coloro che pongono la loro sicurezza in ciò che non può dare sicurezza. Le immagini poi si ampliano, diventano 'cosmiche', e di grande efficacia poetica (leggi Ger 4, 23-28).

### La legge senza tempo e la profezia nel tempo

La differenza strutturale tra parola profetica e legge di Mosè va intesa sullo sfondo della differenza dei tempi rispettivi. La legge è parola imperativa, la quale pare quasi precipitare sulla terra da altezze celesti, dal 'monte'; essa apre la strada della vita attraverso il 'deserto', un presente che appare come vuoto e invivibile. L'altezza 'celeste' della legge è riflesso dell'altezza 'celeste' degli eventi che fin dal principio hanno aperto la strada della vita. La parola dei profeti assume invece la forma sentenza pronunciata a margine dell'agire umano; essa giudica quell'agire e lo condanna, portando alla luce la radice nascosta da cui esso procede. Tale radice è l'incredulità; essa può essere riconosciuta e confessata unicamente a patto che l'uomo riconosca la propria divisione interiore, la differenza tra ciò che dice la bocca e ciò che vuole il 'cuore' (Is 29,13). Solo un *imparaticcio* è ciò che i figli di Israele hanno appreso dalla pratica del culto, nel senso che esso non ha consentito la chiamata loro proposta da Dio nella vita; la profezia restituisce al culto il senso 'dimenticato'.

### Il peccato come 'adulterio'

Su questo sfondo s'intende perché i profeti chiamino l'incredulità un *adulterio*; essa tradisce una promessa già fatta; in tal senso eloquente è soprattutto la parola di Osea (leggi 2, 4-9). La storia dell'esodo e del deserto appare come schema che interpreta l'esperienza 'ordinaria'; il rapporto del popolo con la terra, la coltura e la fruizione dei prodotti del suolo. Israele all'inizio è popolo di nomadi, e riporta invece all'iniziativa di Dio i frutti della terra. Intendere quei frutti come doni delle forze arcane della natura (mitologia pagana) significa stravolgerne il senso; i beni infatti hanno un senso, dicono una parola, che attende una risposta; essa è una parola di amore, come suggerisce la metafora matrimoniale. Il popolo che non riconosce quella parola è destinato a cercare in forma ossessiva e senza discernimento ogni presente che si offra al desiderio impaziente (leggi Ger 2, 23-24).

### Il tempo dei figli di Adamo

Il futuro che il profeta distrugge è quello dell'uomo 'civile', riconosciuto come *uomo dalle labbra impure*, e cioè uomo che mente (Is 6, 5). Il profeta, strappato dalla grazia di Dio a questa radicale impurità, si rende disponibile per la missione di Dio ed è investito appunto del compito di portare alla luce questa menzogna (Is 6, 8-13). Non a caso, le parole dette ad Isaia saranno citate nel vangelo a spiegazione del fatto che Gesù parli in parabole; egli sotto tale profilo condivide il destino di tutti i profeti: almeno quando parla in parabole, egli non mira a farsi intendere dagli interlocutori, ma piuttosto a fare emergere la loro distanza dai pensieri di Dio (Is 55,8). La *porta* della salvezza è *stretta*, altra rispetto a quella da tutti attraversata (Mt 7, 13-14).

### Il futuro del Messia

La parola di condanna dei profeti mira certo, in ultima istanza, ad aprire la strada del futuro; non però un *futurum* nel senso letterale del termine latino (continuazione cioè del presente), ma un *adventus*, la venuta cioè di Colui che è atteso.

Forme qualificante del tempo che deve venire è la promessa del Messia. Di lui i profeti dicono come di figura che 'irrompe' nella vicenda umana, che porta a compimento l'opera di Davide (2 Sam 7, 5-11); ma insieme interrompe l'opera ordinaria dei re di Giuda (leggi Is 7, 9<sup>b</sup>.12-14).

### Il profeta e il popolo 'avvilito'

La forma più consueta della parola dei profeti, che articola la promessa e non il giudizio, è quella che si realizza sullo sfondo dell'avvilimento del popolo. L'avvilimento è cosa diversa dalla 'disperazione'; ha colori sommessi, e non induce, come invece la disperazione, la necessità urgente di risoluzioni pratiche. Gli uomini sogliono difendersi dalla 'disperazione' mediante la rassegnazione mesta ad un presente che delude, insieme considerato come ineluttabile. Immagine efficace di tale strategia è la fuga dalla tristezza mediante il 'sonno' (vedi i discepoli nell'orto: *li trovò che dormivano per la tristezza*, Lc 22,45); quel sonno è riflesso di una fuga a fronte di un cimento considerato troppo grave.

## L'accettazione falsa della Parola

La profezia di Ezechiele agli esiliati offre illustrazione efficace di tale religione 'patetica'. La sua profezia minacciosa non è creduta: *Passano i giorni e ogni visione svanisce* (12,22); oppure è ritenuta non riguardare il presente: *La visione che costui vede è per i giorni futuri; costui predice per i tempi lontani* (12, 27). Quando poi la minaccia si realizza, Gerusalemme cade, la parola di consolazione del profeta è accolta, ma come una *canzone d'amore* (Ez 33, 30-33); come parola che consente di 'sognare', non invece impone di convertirsi.

## La religione come illusione?

La retorica del cattolicesimo 'aperto' e dialogico pare spesso ragionare così: l'accoglienza della parola dev'essere considerata comunque come un vantaggio, anche se alla sua base c'è solo la ricerca di 'consolazione'; 'è solo un inizio – si dice – e tuttavia un buon inizio, perché si possa da capo cominciare a parlare insieme di cose religiose. Se anche la parola del profeta è trattata al momento soltanto come motivo di 'ricreazione', si tratta pur sempre di una buona ricreazione, addirittura di una ricreazione edificante. Dio invece non si accontenta di così poco; anzi, a suo giudizio *così poco* è peggio di *niente*. Per questo egli mette in guardia il profeta. Una religione che costituisca quasi una compensazione per il difetto di spirito della vita non è in alcun modo un *inizio*, non è *soltanto poco*; è invece proprio un male senza remissione. Quanti ascoltano le tue parole, ma non le mettono in pratica, e anzi neppure avvertono che ci sia in esse qualche cosa da mettere in pratica, trasformano la parola più grave in una banale canzonetta da organetto.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

**Incarnazione di Dio**

e senso cristiano del tempo

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 1999

**4. L'attesa che inganna: la meditazione dei sapienti****Ripresa**

La figura della *sapienza* è da intendere per rapporto alle altre due figure: la *legge* (che pare comandare senza rapporto al tempo, ma in realtà ha alla sua radice una memoria) e la *profezia* (che si riferisce al futuro, distrugge quello illusorio, promette quello vero, passando attraverso il giudizio sulle forme effettive dell'agire del popolo). La sapienza ripete in qualche modo l'operazione della profezia, ma per riferimento al tempo della vita del singolo, e a procedere dall'interrogativo proposto dallo 'scacco'.

**Carattere 'secolare' della sapienza**

Il nocciolo generatore della ricerca sapienziale è l'esperienza di uno scarto tra attese che stanno all'origine dell'agire e risultati effettivi che ne scaturiscono. L'esperienza della delusione è frequente nella vita. A fronte di essa il bambino accusa il mondo; l'adulto deve invece riconoscere in essa una provocazione a rivedere la qualità delle attese che alimentano il suo agire. Esse non sono desideri spontanei e non scelti; attraverso l'agire il soggetto accorda ad esse un credito e così esse prendono forma. L'esperienza della delusione costringe a rivedere quel credito e sottoporlo a verifica. La prima risorsa per tale verifica è offerta dalla stessa delusione, che apre l'interrogativo.

**I tempi lunghi della sapienza**

Il desiderio spontaneo inganna; occorre non affidarsi con precipitazione al desiderio spontaneo, ma ponderare con diligenza l'agire: *I piani dell'uomo diligente si risolvono in profitto, ma chi è precipitoso va verso l'indigenza.* (Pr 21,5). Forme della precipitazione sono l'ira (Pr 15,18), la decisione di prestare, e anche di farsi garanti di debiti altrui (Pr 6, 1-5; 11, 15; 22, 26-27), soprattutto la parola incauta (Pr 24,9; 29,30). Di scelte come queste spesso ci si 'pente'. Il pentimento non si può però intendere subito in senso morale; ci si pente non come di 'peccato', ma come di un atto incauto. Ma poi, esaminando le cose più a fondo, si dovrà riconoscere che c'è posto anche per un pentimento di carattere morale; alla radice della scelta precipitosa di farsi garanti per i debiti di altri sta spesso un'inconsapevole vena di esibizionismo, la mania di mostrarsi potenti e grandi. I sapienti però non approfondiscono l'accusa morale, ma solo mettono in luce a necessità di un tempo disteso, tipicamente quello del 'lavoro' (vedi l'apologia della figura della formica, Pr, 6, 6-11). Occorre deliberare attentamente, e discernere, attraverso i segni trasmessi dalla diversa qualità dei segni espressi dal tempo, quale sia l'opera giusta.

**Il tempo opportuno**

L'interrogativo sapienziale raccomanda per se stesso come decisiva la domanda a proposito del tempo. L'evidenza del presente non è al di sopra di ogni sospetto: non è sempre vero che la cosa che momento per momento appare più opportuna è quella che davvero conviene. Il presente appare in prima battuta all'uomo come tempo 'opportuno' per fare questo o quest'altro; non c'è bisogno di pensare, per riconoscere quello che si può fare e volere, amare e desiderare, o viceversa odiare e fuggire. Ma la via che il presente suggerisce appare spesso, a posteriori, come una via chiusa. Il riferimento alla figura del 'tempo opportuno' (il *kairòs*) ritorna di fatto con insistenza nella letteratura sapienziale. Già nella 'sapienza antica' (Pr 15, 23). Soprattutto nella sapienza più sofisticata, passata attraverso la stagione dei grandi dubbi, del Siracide; in questo libro ritorna in forma quasi ossessiva l'avvertimento di tenere conto del tempo (Sir 39,16, e in genere 12-35); non ci si può affidare ad una sapienza sentenziosa, che presuma di dire in generale, una volta per tutte, che cosa è bene e che cosa è male; un giudizio di questo genere non è in potere dell'uomo; *occulte* sono le cose che si riferiscono all'ordine universale della vicenda umana; *rivelate* sono invece le cose che Dio attende dall'uomo: queste egli deve compiere, senza pretendere di arrivare alla sintesi universale (cfr. Dt 29,28) Anche così si esprime il senso della fede; essa si oppone alla tentazione facile di erigere una barriera preventiva nei confronti degli inganni del tempo; quasi che ciò che merita d'essere voluto e fatto, e quello invece che deve in ogni caso essere evitato, possa essere stabilito in base a regole generali. Non così

dev'essere intesa la *legge*; essa *pare* prescrivere comportamenti determinati senza alcun riguardo al tempo. In realtà, quando sia osservata senza riguardo al tempo, la legge è falsata.

## Il dubbio radicale: è possibile discernere i tempi?

Nella letteratura sapienziale ci sono parecchi testi che negano questa possibilità. Una delle formulazioni più nette è quella di Qo 9, 11-12: *Ho visto anche sotto il sole che non è degli agili la corsa, né dei forti la guerra e neppure dei sapienti il pane e degli accorti la ricchezza e nemmeno degli intelligenti il favore, perché il tempo e il caso raggiungono tutti. Infatti l'uomo non conosce neppure la sua ora: simile ai pesci che sono presi dalla rete fatale e agli uccelli presi al laccio, l'uomo è sorpreso dalla sventura che improvvisa si abbatte su di lui.* È qui dichiarata vana la via più antica e più comune tentata per guadagnare la sapienza, quella che si affida appunto all'esperienza effettiva, giudicata attraverso gli esiti a cui essa conduce. L'uomo dovrebbe di necessità essere deluso una due, cento, mille volte, per poi conoscere, istruito da questa esperienza personale, le leggi che consentono di anticipare ed evitare lo scacco. Attraverso la memoria, la registrazione fedele e puntigliosa di un gran numero di casi della vita, sarebbe possibile determinare le leggi costanti, che consentono di sfuggire alla sorpresa deludente. Principio della sapienza sarebbe l'esperienza effettiva. Qoèlet dice che no, non c'è proprio modo di sfuggire alla sempre ritornante sorpresa.

## La sapienza della fede

La certezza fondamentale guadagnata dalla sapienza di Israele è questa: *principio della sapienza è il timore di Dio* (Pr 1, 7; 9, 10; Sir 1, 9-29). Essa esprime la verità radicale della 'sapienza critica' di *Giobbe* e di *Qoèlet*; lo stesso libro della *Sapienza* dà figura a questa verità; quando afferma che il Signore *si lascia trovare da quanti non lo tentano, si mostra a coloro che non ricusano di credere in lui* (1, 2). La constatazione, espressa da Qoèlet in forma spietata e tale da indurre a disperazione (in realtà così non è) corrisponde alla verità espressa dai numerosi testi della sapienza biblica che dicono che la sapienza non abita in questo mondo, non è una prerogativa dell'uomo, ma è riservata alla competenza esclusiva di Dio (Gb 28; Ab 3, 24-38): essi non negano la possibilità per l'uomo di trovare la via della sapienza; negano certo che essa possa essere trovata mettendo alla prova ogni cosa; può essere trovata solo da chi crede in Dio e ascolta la sua parola. Questo è il senso dei testi che usano l'immagine personificata della sapienza; la fanno parlare come parla un profeta, che invita gli ascoltatori a mettersi alla sua scuola (Pr 8 e Sir 24). L'obbedienza alla sapienza si identifica con l'obbedienza ai suoi comandamenti: *Tutto questo è il libro dell'alleanza del Dio altissimo, la legge che ci ha imposto Mosè, l'eredità delle assemblee di Giacobbe.* (Sir 24,22). Quella obbedienza deve però essere non materiale e legalistica, ma sostenuta da desiderio di riconoscere nel presente il tempo opportuno per portare a compimento la speranza accesa dalla precedente opera di Dio. È infatti il tempo che notifica la promessa da perseguire; la legge viene solo dopo, e deve essere intesa e praticata come solo accessoria rispetto alla 'grazia' di Dio. Illustrazione attraverso Pr 15, 17: *Un piatto di verdura con l'amore è meglio di un bue grasso con l'odio.*

## Varietà contraddittoria dei tempi e inganno di chi attende

Esprime nella forma più netta e implacabile la condanna della esperienza pagana, che nasce dalla statistica dei comportamenti il *Qoèlet*. La sentenza gelida che lo apre, e che accompagna tutto il suo svolgimento – *Vanità delle vanità, tutto è vanità* – non può essere intesa come sentenza metafisica a proposito del nullo valore della vita. Esprime invece la conclusione inesorabile di chi cerca ciò che vale nella vita attraverso la via della prova. Il programma dichiarato inizialmente da Qoèlet è infatti questo: provare tutto, per vedere cosa regge alla prova (leggi 2, 1-3). Di contro a questa sapienza il libro raccomanda di *godere* del presente. La tesi appare 'scandalosa'; essa dev'essere bene intesa. Lo facciamo a procedere dal testo centrale di Qo 3, 1-14:

*Per ogni cosa c'è il suo momento, il suo tempo per ogni faccenda sotto il cielo.*

*C'è un tempo per nascere e un tempo per morire,*

*un tempo per piantare e un tempo per sradicare le piante.*

*Un tempo per uccidere e un tempo per guarire,*

*un tempo per demolire e un tempo per costruire.*

*Un tempo per piangere e un tempo per ridere,*

*un tempo per gemere e un tempo per ballare.*

*Un tempo per gettare sassi e un tempo per raccogliarli,*

*un tempo per abbracciare e un tempo per astenersi dagli abbracci.*

*Un tempo per cercare e un tempo per perdere,*



*un tempo per serbare e un tempo per buttare via.*

*Un tempo per stracciare e un tempo per cucire,  
un tempo per tacere e un tempo per parlare.*

*Un tempo per amare e un tempo per odiare,  
un tempo per la guerra e un tempo per la pace.*

*Che vantaggio ha chi si dà da fare con fatica? Ho considerato l'occupazione che Dio ha dato agli uomini, perché si occupino in essa. Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo, ma egli ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore, senza però che gli uomini possano capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine. Ho concluso che non c'è nulla di meglio per essi, che godere e agire bene nella loro vita; ma che un uomo mangi, beva e goda del suo lavoro è un dono di Dio. Riconosco che qualunque cosa Dio fa è immutabile; non c'è nulla da aggiungere, nulla da togliere. Dio agisce così perché si abbia timore di lui. Ciò che è, già è stato; ciò che sarà, già è; Dio ricerca ciò che è già passato.*

Se tu ti aspetti di riconoscere il senso del tempo presente dalla considerazione di ciò che ne conseguirà domani, vedrai il domani smentire l'apprezzamento di oggi, e quello di oggi smentire il vantaggio di ieri. La conclusione 'speculativa' di Qoèlet è articolata in tre affermazioni fondamentali. (a) La prima dice che *Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo: Bella* qui non vuol dire lieta e gradevole, ma 'convincente'. (b) La seconda spiega la ragione del dubbio che minaccia l'apprezzamento del presente: la *nozione dell'eternità* ('*olam*, un tempo concluso, fermo e pieno); a questa nozione assai formale che l'uomo ha in cuore sarebbe possibile dare un contenuto solo a patto che fosse per l'uomo possibile *capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine*. (c) La conclusione pratica: *godere e agire bene*, credere nel presente, e obbedire ai suoi comandamenti. Rimane una distanza tra i due criteri; essa è riflesso della distanza tra la legge e i segni dei tempi. Tale distanza non sarà tolta se non dall'avvento del *tempo pieno*, dunque dall'avvento di Gesù e della sua nuova e perfetta comprensione della legge. Vedi però la similitudine tra Qo 3 e Mt 6, 34 (sulle cure dei pagani).



Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

**Incarnazione di Dio**

e senso cristiano del tempo

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 1999

**5. La pienezza del tempo: l'incarnazione di Dio****Il tempo pieno**

Il riconoscimento del profilo ultimo e risolutivo ('escatologico') del ministero di Gesù si esprime attraverso la qualifica del tempo da lui inaugurato quale 'tempo pieno'. Il tempo di cui si dice è (i) quello dei suoi giorni terreni (Mc 1,15), è invece per altro aspetto (ii) quello della vita cristiana, successiva alla Pasqua (Gal 5, 3-7). Nascono subito due interrogativi: in che senso può essere detto 'pieno' già il primo tempo, se esso è destinato a preparare il secondo? E poi – domanda più radicale – in che senso il tempo della vita cristiana può essere qualificato come un pieno, se tanto, e tanto visibilmente ancora manca alla nostra vita?

(a) Una prima indicazione sintetica subito chiara è questa: la frattura che la distensione dei tempi pare introdurre nella nostra vita è senza rimedio, finché l'uomo cerchi nella direzione di ciò che egli stesso può fare per mutare il corso del tempo; il rimedio è solo quello portato dall'irruzione di Dio stesso, che riempie il tempo della vita umana, altrimenti insuperabilmente scarso. Riempito dalla presenza di Dio il tempo consente all'uomo di davvero volere, invece che rimanere come spettatore di fronte allo scorrere degli eventi; consente di convertirsi e credere.

(b) L'irruzione di Dio nel tempo ha le due forme fondamentali: dell'incarnazione di Gesù e della sua risurrezione dai morti. La risurrezione per altro non può essere intesa quasi fosse un 'successivo' compimento della storia di Gesù, della sua vita nella carne, la quale sarebbe in ipotesi destinata a realizzarsi soltanto in maniera 'progressiva'. La risurrezione è invece la rivelazione compiuta di ciò che si annuncia mediante le parole e i gesti di Gesù nei giorni terreni.

**Il 'tempo pieno' nei giorni di Gesù**

Una coincidenza significativa: Gesù comincia a predicare dopo l'arresto di Giovanni; la qualità 'piena' del tempo di Gesù si definisce per correlazione al tempo dei profeti, riconosciuto come provvisorio e mancante. *La Legge e tutti i Profeti infatti hanno profetato fino a Giovanni. E se lo volete accettare, egli è quell'Elia che deve venire. Chi ha orecchi intenda* (Mt 11, 13-14): Giovanni prepara il tempo di Gesù, portando a compimento il ministero della Legge e dei Profeti. *In verità vi dico: tra i nati di donna non è sorto uno più grande di Giovanni il Battista; con l'avvento di Gesù tuttavia si produce però un salto qualitativo, e il più piccolo nel regno dei cieli è più grande di lui* (Mt 11,11). Non basta che Gesù sia visibilmente presente in mezzo agli uomini, perché presente sia il regno di Dio a tutti: *Dai giorni di Giovanni il Battista fino ad ora, il regno dei cieli soffre violenza e i violenti se ne impadroniscono* (Mt 11,12); la 'violenza' è quella della decisione. Non basta la presenza visibile di Gesù, perché si realizzi la presenza del regno; occorre un preciso rapporto con Lui, quello che nella sintesi breve di Marco 1,15 è descritto dall'imperativo *convertitevi e credete*.

**Riconoscimento del 'tempo pieno'**

Il senso e la verità del 'tempo pieno' sono dischiusi attraverso gli atteggiamenti di coloro che credono al vangelo. Gesù non può dire la verità del vangelo – saremmo tentati di precisare: la verità che ha in mente – se non ricorrendo alle risorse che gli offrono in tal senso i credenti effettivi. Il caso delle beatitudini: propongono come modello per tutti la scelta di poveri, affamati e sofferenti che allora credettero in lui. Eloquenti sono anche le parole con cui Gesù commenta il gesto della donna che unge i suoi piedi: *In verità vi dico: dovunque sarà predicato questo vangelo, nel mondo intero, sarà detto anche ciò che essa ha fatto, in ricordo di lei* (Mt 26,13). Anche le parabole della conversione (tesoro nel campo, perla preziosa) hanno sullo sfondo la conversione effettiva di alcuni, che sorprende e lascia increduli gli altri. Tutte le parabole dicono il vangelo del regno, interpretando quanto accade nel tempo in cui Gesù è in mezzo agli uomini. Questo nesso tra vangelo e storia illustra il principio generale dell'incarnazione: Gesù non dice una verità appresa altrove; dice invece una verità che egli stesso apprende attraverso la sua esperienza; proprio perché l'apprende così, anche la può comunicare a tutti. Se la verità del vangelo fosse appresa da Gesù attraverso un'esperienza

‘mistica’, attraverso un’illuminazione a lui procurata immediatamente dal cielo, egli neppure avrebbe potuto comunicarla.

I testimoni di tale fede sono molti; corrispondono per altro ad una tipologia:

- *malati* che chiedono e ottengono la guarigione: essa è interpretata da Gesù come salvezza mediante la fede.
- *peccatori* che si convertono: vita nuova, che la conversione inaugura, essa è riconosciuta da Gesù come possibile, ma appunto soltanto possibile.
- *poveri/piccoli* che credono alle parole di Gesù: la loro *beatitudine* è futura.

Le tre forme dell’atto di fede così individuate sono hanno un senso e una speranza note in prima battuta a Gesù soltanto. Il senso di tale affermazione è chiarito in particolare dal riferimento ai miracoli Gesù trattiene la precipitazione dei miracolati, e li rimanda invece ad un tempo futuro, nel quale soltanto apparirà chiaro in che cosa consista realmente il beneficio da essi ricevuto.

### L’illusione a proposito della ‘contemporaneità’

Diverse parole di Gesù denunciano l’equivoco generato in molti dalla sua presenza in mezzo agli uomini; molti si illudono, quasi che la sua presenza attuale sia per se stessa garanzia della presenza che più conta, quella *secondo lo spirito*: La conoscenza di Cristo che conta è un’altra: *ormai noi non conosciamo più nessuno secondo la carne; e anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così* (2 Cor 5,16). Paolo esplicita il senso di ciò che Gesù stesso in molti modi afferma della conoscenza *secondo la carne*. Per esempio: *Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli. Molti mi diranno in quel giorno: Signore, Signore, non abbiamo noi profetato nel tuo nome e cacciato demoni nel tuo nome e compiuto molti miracoli nel tuo nome? Io però dichiarerò loro: Non vi ho mai conosciuti; allontanatevi da me, voi operatori di iniquità* (Mt 7, 21-23).

### Il tempo disteso del ‘dramma’ di Gesù

Il senso della scelta di fede, compiuta in un momento preciso, si dispiega solo attraverso il ‘dramma’ successivo. L’esempio della risposta dei discepoli: *Lasciato tutto lo seguirono*. In quel momento rimaneva in molti modi ancora oscuro il senso della scelta senza pentimenti che facevano. La successiva emergenza di aspetti, in prima battuta non previsti né quindi scelti, suscita la necessità di scegliere di nuovo. Ai Dodici dopo il discorso di Cafarnao, quando *molti dei suoi discepoli si tirarono indietro e non andavano più con lui*, è chiesto di decidere di nuovo: *Forse anche voi volete andarvene? Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna* (Gv 6, 66-68). La nuova scelta non è scelta di altro, che si aggiunga o sostituisca quanto già era stato scelto nel primo momento, ma ripresa e conferma della prima scelta. È in tal senso la ‘prova’ della verità di quella prima scelta.

### La ‘fretta’ di Gesù

Il tempo disteso continua ad avere un rilievo nella esperienza dei discepoli di Gesù, e dei suoi. E tuttavia tale distensione ha fisionomia altra rispetto a quella del tempo dei figli di Adamo, per i quali la distensione del tempo diventa documento dell’insufficienza del presente. Il tempo disteso è quello che deve realizzare la rivelazione di ciò che già è presente, ma nascosto. Prima di tale rivelazione il senso ogni gesto e parola di Gesù rimane come sospeso e dubbio. La fretta di Gesù (*cf.* Lc 12, 49-51; ma anche Mc 1,35; Gv 6,15; Mc 9, 9-10) è attesa del giorno in cui soltanto potrà essere apprezzata con sicurezza la verità del suo messaggio. Tutta la seconda parte del vangelo, scandita dal triplice annuncio del destino di passione del Figlio dell’uomo, assume la figura di una fuga affrettata verso Gerusalemme; le folle sono tenute a distanza (Mc 7,24); i discepoli stessi non riescono a tenere il suo passo e rimangono indietro (Mc 10,32). Il senso nascosto della fretta di Gesù è da cercare nella qualità delle attese che di fatto egli suscita. Il disagio di Gesù di fronte a tali attese è espresso più volte, soprattutto mediante detti severi contro *questa generazione* (*cf.* Mc 8, 12-13.38; 9, 19; Mt 11, 16-17). La ‘fretta’ di Gesù trova la sua meta nell’ora della passione (*cf.* Lc 22, 14-16)

### L’arresto del tempo da parte delle folle

La fretta di Gesù si deve leggere sullo sfondo della sua opposizione all’inclinazione ostinata della gente a chiudere nel presente. Rilievo decisivo in tal senso assume il tema del segreto messianico di Gesù: Gesù non vuole che si dica di lui che è il Messia (Mc 8, 29-30); né che si dica della sua gloria vista dai discepoli sul monte (Mc 9, 9-10); né soprattutto che si dica dei suoi miracoli (Mc 1, 43-45, e molti altri passi). Particolarmente eloquente sul senso della riserva di Gesù è il racconto del miracolo della moltiplicazione dei

pani, destinato a divenire raccordo chiaro tra miracoli di Gesù nei giorni della sua vita sulla terra ed eucarestia (lettura e commento di Mc 6, 34-52). La pagina offre un'immagine precisa del rapporto tra tempo pieno realizzato dalla presenza visibile di Gesù in mezzo ai suoi e tempo pieno realizzato dalla risurrezione di Gesù.

### **Il momento del dubbio**

La distinzione tra le due figure del tempo pieno rimane per sempre, e costituisce la ragione della tentazione, dell'ora cioè in cui il credente è esposto al dubbio di ritrattare la propria fede iniziale. Illustrazione efficace di questo tempo è quella offerta dal dubbio di Giovanni il battista (leggi Mt 11, 2-6). Alla base della domanda del Battista sta la pretesa inconsapevole di giudicare la corrispondenza dei tempi effettivi con quelli promessi, dei quali l'uomo suppone di conoscere la qualità. Il dubbio di Giovanni molto assomiglia a quello degli undici dopo la Pasqua, che Gesù corregge (At 1, 6-8).

### **La 'pienezza del tempo' secondo Paolo**

Riprendiamo dunque la figura della pienezza dei tempi della vita cristiana come sinteticamente descritta dal testo già citato di Paolo, e cerchiamo di mettere a frutto per l'interpretazione di essa le evidenze guadagnate attraverso la lettura dei vangeli. Età 'adulta' è quella nella quale l'uomo più non dipende da *gli elementi del mondo*; ma attraverso *il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge* riesce ad udire la voce dello *Spirito del Figlio che grida: Abbà, Padre!* Soltanto allora tu *non sei più schiavo, ma figlio; e se figlio, sei anche erede per volontà di Dio* (Gal 5, 3-7).

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **Incarnazione di Dio**

e senso cristiano del tempo

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 1999

### **1. La distensione del tempo: noia, dubbio, speranza**

*Conterai anche sette settimane di anni, cioè sette volte sette anni; queste sette settimane di anni faranno un periodo di quarantanove anni. Al decimo giorno del settimo mese, farai squillare la tromba dell'acclamazione; nel giorno dell'espiazione farete squillare la tromba per tutto il paese. Dichiarerete santo il cinquantesimo anno e proclamerete la liberazione nel paese per tutti i suoi abitanti. Sarà per voi un giubileo; ognuno di voi tornerà nella sua proprietà e nella sua famiglia. Il cinquantesimo anno sarà per voi un giubileo; non farete né semina, né mietitura di quanto i campi produrranno da sé, né farete la vendemmia delle vigne non potate. Poiché è il giubileo; esso vi sarà sacro; potrete però mangiare il prodotto che daranno i campi. In quest'anno del giubileo, ciascuno tornerà in possesso del suo. (Lv 25, 8-13)*

#### **Introduzione generale al ciclo**

Il motivo dominante dell'anno pastorale che stiamo per iniziare è ovviamente costituito dalla ricorrenza del secondo millennio dalla realizzazione del mistero della incarnazione del Redentore. Appunto a questa celebrazione intende introdurre questo primo ciclo di catechesi.

Il tema scelto è quello del 'senso cristiano del tempo'. La pertinenza del tema con l'occasione del millennio, e addirittura l'urgenza di approfondire questo argomento, mi pare possa apparire subito trasparente. E tuttavia le ragioni di tale pertinenza e di tale urgenza meritano d'essere dichiarate e chiarite espressamente.

La forma della celebrazione del millennio della Redenzione sulla quale fin qui si è più insistito è quella del Giubileo. Ora proprio questa forma minaccia di non essere compresa, di suscitare anzi spiccate diffidenze. L'immaginazione comune associa immediatamente il Giubileo alla indulgenza plenaria; e nei confronti delle indulgenze subito si affollano molte obiezioni, e addirittura molta irrisione. Per intendere la figura del Giubileo appare indispensabile risalire subito, al di là della tradizione storica cristiana di questa celebrazione, al testo della Bibbia (Lv 25). La celebrazione del 50° anno è strettamente legata a quella del 7° anno (7 x 7), e poi più radicalmente a quella del 7° giorno; al 'sabato' dunque, il giorno del riposo, il giorno in cui gli uomini debbono cessare da tutte le loro opere, per considerare l'opera di Dio. L'istituzione del 'sabato' ha un rilievo fondamentale per intendere il senso biblico del tempo, dunque il senso che la fede mosaica suggerisce per la percezione del tempo della vita umana.

In forma assai sintetica, possiamo esprimere quel senso in questi termini: il tempo della vita umana minaccia di divenire anzitutto tempo interminabile, poi anche tempo inutile e disperante, proprio a seguito di questo fatto, ch'esso tende a divenire tempo segnato dall'opera dell'uomo. E l'opera dell'uomo si chiama tipicamente 'lavoro', per dire ch'essa è opera penosa e scarsa di frutti. Accade infatti non solo che l'uomo non giunga mai al termine di tutto ciò che intraprende; ma anche che l'uomo a poco a poco impari a dubitare del senso e del vantaggio di tutto ciò che intraprende. Prima che accada tale esito irrimediabile, occorre che l'uomo sospenda la propria opera e ritorni con la sua memoria e il suo desiderio all'opera di Dio, che è già compiuta.

*Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona. E fu sera e fu mattina: sesto giorno. [...] Allora Dio, nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro. Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che egli creando aveva fatto.*

Come nel caso del ‘sabato’, anche nel caso del Giubileo il senso fondamentale della celebrazione è dunque quello di riportare l’uomo dal tempo del suo lavoro al tempo inaugurato e ‘aperto’ dall’opera stessa di Dio. Soltanto quello è tempo di speranza. L’opera di Dio *molto buona* e perfetta, d’altra parte, è appunto l’Incarnazione del Verbo. Di essa la creazione è solo prefigurazione. La celebrazione del giubileo del millennio è da intendere in questo senso come una celebrazione più solenne della Pasqua, e in genere della domenica. L’Anno Santo infatti deve essere inteso sullo sfondo del tempo liturgico, che costituisce forma essenziale nella quale si articola il senso cristiano del tempo.

Le difficoltà ad intendere e vivere il senso di questo Giubileo in tal modo non sono però certo annullate. Le difficoltà elevate nei confronti dell’Anno Santo sono certo più evidenti rispetto a quelle elevate nei confronti della Domenica, o in genere nei confronti di tempi liturgici come Avvento, Quaresima, tempo Pasquale o tempo di Pentecoste. E tuttavia, anche se meno evidenti, non sono minori le difficoltà che intralciano la celebrazione di ogni tempo liturgico dell’anno.

Il cristiano che abbia perso ormai la consuetudine di partecipare alla celebrazione domenicale della Messa, quando sia richiamato a questo precetto della Chiesa, ha oggi spesso una reazione di incredulità: ‘Ma perché proprio la domenica? Non può essere la partecipazione a questo rito più feconda per me in altri giorni?’. Tale obiezione poi si approfondisce: ‘Perché proprio la Messa? La visita in Chiesa, e la preghiera in Chiesa, appare a me più feconda e suggestiva quando la Chiesa è vuota’ – così ogni sacerdote sente spesso esprimersi la coscienza religiosa del cristiano.

D’altra parte, non è solo il cristiano ormai distanziato dal rito, ma anche quello che frequenta abitualmente, ad avvertire spesso come sia assai estremamente difficile riuscire a realizzare in forme davvero persuasive la differenza tra il tempo di Avvento e quello di Natale, o tra quello di Quaresima e quello di Pasqua. L’impressione irresistibile è che il tempo vero della nostra vita sia quello ‘feriale’, quello della vita quotidiana, la cui qualità è fondamentalmente decisa dal lavoro e non dalla festa. Anche in questo modo, o forse soprattutto in questo modo, registriamo il peso decisivo che assume la ‘secolarizzazione’ della nostra vita. Il tempo è ridotto a misura entro la quale contenere la nostra iniziativa pratica; nostra personale, ma insieme anche ‘nostra’ nel senso di divisa con i fratelli, o forse soltanto con i ‘soci’, che come creditori inesorabili chiedono il nostro tempo. Appare probabile che proprio per questa associazione stretta tra percezione del tempo e tempi del lavoro renda l’esperienza del tempo prima di tutto fastidiosa, e poi addirittura inquietante.

Preparare l’Anno Santo attraverso la meditazione sul senso tempo liturgico, e quindi sul senso che quel tempo conferisce al tempo tutto della vita cristiana, ci sembra la forma migliore per fare di tale celebrazione una occasione per rinnovare la nostra vita ordinaria, e non invece uscire dalle occupazioni e dagli interrogativi ordinari.

Lo svolgimento del tema avrà la forma della ‘**meditazione**’: cercheremo cioè di realizzare un ‘esercizio’ spirituale che ci aiuti a riscoprire il senso e la necessità di quel tempo per riferimento alle forme effettive della nostra vita cristiana. In tal senso, privilegeremo per un primo lato l’attenzione alle forme immediate dell’esperienza; di quella comune e di quella in particolare del cristiano e della sua pratica religiosa. Per altro lato privilegeremo l’attenzione ad alcune immagini proposte dalla storia della salvezza, che hanno la capacità obiettiva di interpretare le forme della nostra esperienza; ‘interpretare’, nel senso di dare a quelle forme figura più chiara e definita, e quindi anche valutazione più univoca. In ogni caso, nostro intendimento non è tanto quello di proporre una ‘dottrina’ sistematica a proposito del tempo ‘sacro’, quanto appunto un esercizio spirituale volto all’obiettivo di propiziare il sentimento cristiano del tempo.

## Tempo cronologico e tempo opportuno

Questo primo incontro sarà dedicato soprattutto alla prima attenzione sopra segnalata, quella alle forme effettive ed immediate dell’esperienza del tempo. Qualifichiamo come ‘immediate’ quelle forme che di fatto si realizzano nella nostra vita senza che noi le scegliamo, senza neppure che ce ne rendiamo conto. Quelle forme che si realizzano sotto la pressione dei ritmi civili della vita; dei ritmi cioè imposti dalla nostra partecipazione alla vita della città. Essa è città ‘secolare’, come si ripete ossessivamente specie da trent’anni a questa parte. La città ‘secolare’ ha secolarizzato anche il tempo. Il segno più manifesto di tale secolarizzazione è la riduzione del tempo alla misura, e dunque agli orologi e ai calendari. Questa del tempo ‘cronologico’ (dei cronometri, dei misuratori di *kronos*) è – senza alcuna ombra di dubbio – la rappresentazione assolutamente prevalente del tempo ella vita civile.

La lingua greca ha due parole diverse, che noi traduciamo con il medesimo termine di 'tempo'. La prima parola è appunto *kronos*; la seconda è *kairòs*.

Il termine *kronos* indica il 'tempo' disteso, quello che, proprio perché disteso, si può misurare. Tale possibilità di misurare il tempo costituisce certo una grande risorsa, e una irrinunciabile risorsa, per rendere possibile la vita comune. Per vedere una persona le do un appuntamento; e l'appuntamento è fissato appunto attraverso l'indicazione di un'ora dell'orologio; la sincronia degli orologi – insieme alle indicazioni di spazio, dell'indirizzo – ci consente di realizzare l'incontro.

Ma bastano davvero queste circostanze a rendere possibile l'incontro? Ovviamente no. L'incontro è reso possibile da altri tempi, da memorie comuni, da eventi che hanno propiziato una prossimità sorprendente. Essa, all'origine, non s'è prodotta a seguito di un appuntamento deliberato, ma a seguito di un'occasione opportuna, la quale dischiudeva un'attesa reciproca.

Appunto per riferimento a questi genere di occasioni si definisce l'altra figura del tempo, il *kairòs*, il tempo opportuno. Un tempo che non si misura, non si lascia fissare su moduli preformati e vuoti come quelli misurati dagli orologi e dai calendari. E tuttavia è proprio questo tempo che dà forma e figura alla vita dell'uomo; addirittura dà un'identità all'uomo. Questo tempo per sua natura appare più sfuggente, più difficile da fissare in forme definite, che possano essere stabilmente acquisite alla coscienza del singolo; ancor più difficile è che questo tempo sia fissato in forme acquisite alla coscienza comune.

In epoche precedenti rispetto a questa nostra epoca 'secolare', appariva con certa chiarezza che proprio il tempo *kairòs* disponeva l'orizzonte fisso della vita comune. Questo tempo trovava la sua oggettivazione sociale attraverso le forme del rito. E il rito per sua natura aveva sempre qualità 'religiosa'. 'Religiosa', quanto meno in questo senso: che esso istituiva il senso di ogni presente della vita comune per riferimento ad un tempo 'sacro', ad un tempo cioè disposto da forze più grandi e più antiche di quelle che sono a disposizione dall'artificio umano.

La 'razionalizzazione' della vita comune, la dominanza quindi della tecnica e rispettivamente della burocrazia nell'organizzazione del rapporto sociale, trascina con sé la scomparsa del rito, e quindi la dominanza dell'orologio.

## Latenza del rito nella società secolare

La vita umana però non può neppure oggi fare a meno dell'altra figura del tempo. Essa di fatto in qualche modo si realizza anche oggi. Ma in forme 'private' e singolarissime, che sembrano non socialmente comunicabili.

La testimonianza più esplicita e illuminante di questo scarto tra i tempi civili della vita (abusivamente trattati quasi fossero i tempi 'reali') e i suoi tempi invece da qualificare come tempi 'mentali', o 'immaginari', o 'psicologici' è offerta dalla letteratura del '900, la quale ha in molti modi rappresentato l'effetto strano ed estraniante di questo scarto. Una delle tecniche narrative più ricorrenti è appunto quella che persegue questo obiettivo: dare figura all'interferire devastante – o 'liberante'? – del tempo psicologico sul tempo secolare e civile.

Primo maestro, per molti aspetti fino ad oggi emblematico rappresentate di tale tecnica narrativa, è James Joyce, nel grandioso esperimento letterario da tutti conosciuto (almeno per sentito dire) che è l'*Ulisse*. La rappresentazione del «flusso di coscienza», che accompagna e anzi plasma le vicende per se stesse banali e di poco conto della vita quotidiana, scompone ogni unità di tempo e di luogo nella vicenda di una giornata di vita del protagonista, cercando per essa una misura – ironia? o sentimento tragico del tempo? – nell'epopea dell'Ulisse omerico.

In questo esperimento letterario vediamo in qualche modo la traccia di questa verità incontrovertibile: il tempo della vita dell'uomo non può mai essere senza qualche cosa come un *epos*, dunque senza riferimento a quella vicenda degli 'eroi', che con le loro imprese hanno dato forma conclusa al tempo della vita umana. Il tempo 'interiore' della vita, o se si vuole 'psicologico', pare a prima vista senza forma, fluido e informe, casuale e disordinato. In realtà esso è segretamente scandito da una specie di mitologia personalissima, sconosciuta agli altri, e sconosciuta alla persona stessa che la vive. Proprio a motivo di questo carattere solo implicito, immaginario e sognante, la percezione psicologica del tempo contraddittoria, esposta a grandi e radicali oscillazioni. Anche così dev'essere spiegato il cosiddetto '*nervosismo*' moderno.



Appunto nel nervosismo psicologi e sociologi individuano la caratteristica qualificante della nuova epoca. già all'inizio del secolo, nel 1903, ne propone una descrizione efficace per esempio – tra i molti – Georg Simmel, in un brevissimo saggio scritto, dal titolo eloquente: *La metropoli e la vita dello spirito*.

La base psicologica su cui si erge il tipo delle individualità metropolitane è l'*intensificazione della vita nervosa*, che è prodotta dal rapido e ininterrotto avvicinarsi di impressioni esteriori e interiori. [...] le impressioni che perdurano, che si differenziano poco, o che si succedono e si alternano con una regolarità abitudinaria, consumano per così dire meno coscienza che non l'accumularsi veloce di immagini cangianti, o il contrasto brusco che si avverte entro ciò che si abbraccia entro uno sguardo, o ancora il carattere inatteso di impressioni che s'impongono all'attenzione. Nella misura in cui la metropoli crea proprio queste ultime condizioni psicologiche – ad ogni attraversamento della strada, nel ritmo e nella varietà della vita economica, professionale e sociale – essa crea già le fondamenta sensorie di una vita psichica, nella quantità di coscienza che ci richiede a causa della nostra organizzazione come esseri che distinguono, un profondo contrasto con la città di provincia e con la vita di campagna, con il ritmo più lento, più abitudinario e inalterato dell'immagine sensorio-spirituale della vita che queste comportano.

Di questa sorta di sovraeccitazione, permanente che minaccia la vita urbana, vediamo illustrazione efficace nei *bambini*, sensori straordinari del 'clima' della città: essi sono soprattutto 'eccitati'; hanno bisogno insistente di impressioni forti, quasi che non riuscissero a registrare i segnali del loro ambiente a meno che essi raggiungano un certo volume; essi paiono aver bisogno di clamore; la loro permanente eccitazione li rende spesso fastidiosi. Il senso di quel fastidio – non ce ne rendiamo sempre ben conto – è da connettere al fastidio più nascosto che già abbiamo per la concitazione ossessiva che hanno in genere tutti i segnali della realtà che sta intorno.

La difesa istintiva che noi opponiamo a tale eccitazione – ancora una volta senza chiara consapevolezza – è una sorta di torpore di fondo, di resistenza istintiva e tacita a tutti i segnali dell'ambiente che sembrano sfuggire alla nostra possibilità di controllo. Accade così che noi diventiamo affettivamente 'opachi', e sviluppiamo invece in misura spiccata le nostre facoltà intellettuali. Si produce quella intellettualizzazione abituale della vita, che consente di non essere con l'anima nelle cose che si fanno. «La reazione ai fenomeni viene spostata in quell'organismo della psiche (la ragione appunto) che è il meno sensibile ed il più lontano dagli strati profondi della personalità» (p. 37).

In questa luce Simmel intende lo stile *blasé* – come egli sinteticamente lo chiama – della persona di mondo della metropoli: essa ostenta facilmente distacco nei confronti delle cose e delle relazioni, nelle quali pure è impegnata, quasi fosse preoccupata che dalla sua presenza o dal suo interesse altri possano dedurre conseguenze indebite. L'atteggiamento *blasé* è indicatore di questa protesta della persona: il tempo mio non è il tempo vostro, e i miei pensieri non sono i vostri. L'atteggiamento *blasé* corrisponde ad un tacito rifiuto pregiudiziale e cautelativo della pertinenza dei pretesi segni dei tempi.

Questa strategia – sottolineo, per larga parte inconsapevole – non annulla certo la risonanza emotiva degli eventi; semplicemente la contiene in zone 'profonde' della psiche, proporzionalmente distanti dalla coscienza. Proprio una tale strategia alimenta il 'nervosismo', la pressione atmosferica cioè del non detto né pensato, di tutto ciò che solo subliminalmente preme sulla coscienza.

Questa vita clandestina della coscienza è quella che si alimenta soprattutto di fantasia, di immaginazione, e più precisamente di fantasticherie; esse si riferiscono non alla vita reale, ma ad un'altra vita che potrebbe forse anche essere la nostra. Alla vita effettiva infatti la persona della metropoli è assai poco legata, e per poco potrebbe scambiarla con un'altra.

Proprio in questa zona dell'immaginazione, della vita che potrebbe essere anche altrimenti di come essa effettivamente è, si rifugia facilmente la religione. Essa è per molti e per molta parte immaginazione. Più precisamente, immaginazione che consente di dare alla vita una figura, un'unità, quale invece i gesti e le parole di ogni giorno non consentono.

Appunto in queste forme immaginaria della coscienza, nel caso in questa religione immaginaria, si rendono operanti le impressioni 'forti', che la vita pratica di ogni giorno rimuove. Questa appunto è la terra sulla quale vegeta quella che chiamavo sopra la 'mitologia' personale e incomunicabile della persona.

## Il compito del rito



Il senso obiettivo della liturgia, il compito grandioso che il rito cristiano dovrebbe oggi realizzare è appunto quello di dare forma ad un tempo nostro, ad un tempo nel quale sia possibile l'«identità»: s'intende l'identità di quello che sono oggi con quello che sono stato ieri e con quello che attendo d'essere domani; l'identità tra quello che sono in un sistema di rapporti e quello che sono in un altro. Il compito è quello di consentire al soggetto quella distanza dal tempo 'secolare' della vita, che sola consente di dare alla vita una forma, di evitare invece ch'essa sia come travolta dal carattere convulso e caotico delle impressioni. Di evitare insieme che essa, allo scopo di immunizzarsi nei confronti dello stress e del nervosismo, si rifugi nell'indifferenza cronica.

Il compito impegnativo delle immagini cristiane, proposte dal culto, è quello di dare una forma al cosiddetto 'flusso della coscienza', a quegli 'umori', che altrimenti assumono la consistenza fluida e ingovernabile di una sorta di palude. Perché il rito cristiano possa assolvere ad una tale funzione, occorre però che esso non si costituisca come un universo definito e concluso a monte rispetto ad ogni riferimento alla qualità effettiva della vita pratica dell'uomo.

Proprio questo invece è il pericolo obiettivo del rito, come tutti sanno; è il pericolo da sempre, e non solo oggi. Contro un tale pericolo, contro questo che è anche più di un pericolo, è uno scadimento facile e quasi inesorabile del rito, tuonano da sempre i profeti. Un testo solo, particolarmente eloquente, di Amos:

*Io detesto, respingo le vostre feste  
e non gradisco le vostre riunioni;  
anche se voi mi offrite olocausti,  
io non gradisco i vostri doni  
e le vittime grasse come pacificazione  
io non le guardo.  
Lontano da me il frastuono dei tuoi canti:  
il suono delle tue arpe non posso sentirlo!  
Piuttosto scorra come acqua il diritto  
e la giustizia come un torrente perenne. (Am 5, 21-24)*

Dio reagisce alla liturgia di Israele allo stesso modo in cui gli adulti reagiscono spesso – ma con minore ragione – di fronte al frastuono dei bambini ipereccitati. I canti della liturgia risuonano ai suoi orecchi come un chiasso fastidioso; le 'vittime grasse' suscitano un senso di sazietà nauseata.

Il pericolo è di sempre. Oggi tuttavia esso è alimentato dal clima abituale della vita. Nella liturgia i cristiani spesso cercano qualche cosa come una 'distrazione'. Certo, una distrazione che nelle intenzioni dovrebbe essere 'edificante'; ma pur sempre una distrazione. C'è infatti nella loro mente l'inconsapevole rassegnazione al fatto che il resto della vita non offrirebbe in alcun modo occasioni e segni che dicano di Dio. La liturgia deve dunque portarmi 'altrove' rispetto alla vita.

La liturgia invece non intende portare 'altrove'; intende invece portarmi 'dentro' alla verità di quei *tempi opportuni* che si annunciano nella nostra vita attraverso le forme della vita quotidiana, e soprattutto attraverso le forme dell'incontro fraterno. Per riconoscere quei tempi occorre rompere le mistificazioni create dalla cultura dei figli di Adamo e rispettivamente dalla coscienza personale.

Il tempo opportuno (*kairòs* e non *kronos*), pure non riconosciuto come tale, di fatto è sempre presente e nascostamente operante nella vita 'secolare'. Decifrarne le forme appare indispensabile per comprendere e quindi rispondere il tempo cristiano. Nel tempo della nostra vita di figli di Adamo è nascosto un 'mistero', che Cristo porta alla luce. In tal senso egli è confessato come colui che porta a pienezza il tempo.

*Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli (Gal 4, 4s).* L'affermazione di Paolo va intesa non quasi che prima venga la pienezza del tempo e allora Dio mandi il Figlio; piuttosto nel senso che proprio quando Dio manda il Figlio e proprio perché Dio lo manda, il tempo giunge a pienezza. Appunto quella *pienezza*, della quale da sempre la nostra vita va in cerca, senza trovarla altrove, consente all'uomo di appassionarsi al tempo effettivo della sua vita e quindi anche di volere, invece di attendere sempre da capo qualche cosa che lo colpisca. Comprendere che cosa sia questa *pienezza del tempo*, e perché proprio di essa abbia bisogno la nostra libertà, è indispensabile, perché si possa comprendere poi il mistero stesso dell'incarnazione.

## Il tempo 'pieno' invocato dal rapporto di prossimità

La 'nostalgia' del tempo pieno si manifesta in molti modi nella nostra vita secolare. È solo 'nostalgia' però, desiderio cioè del ritorno irrealmente ad un passato impossibile.

Si manifesta ad esempio in quel desiderio 'vano', che tutti noi abbiamo espresso più di una volta con parole come queste: come sarebbe bello di poter fare a meno dell'orologio nella vita! Più ancora che espresso, il desiderio è sentito e sognato. Esso è messo subito da parte, quasi si trattasse appunto soltanto di un sogno infantile. Non si dovrà invece riconoscere in quel sogno spontaneo e impossibile una preziosa espressione del sentimento religioso della vita? Non abbiamo bisogno di considerare anche quel sogno, per capire che cos'è un anno santo? e che cos'è una festa, o magari addirittura che cos'è l'incarnazione di Dio?

Quale sia il senso vero e importante di questo desiderio impossibile, di fare a meno degli orologi, si manifesta con particolare chiarezza in certi momenti del nostro rapporto umano. Ci sono momenti della vita – e sono anche frequenti – nei quali abbiamo la netta intuizione che, per poter comunicare con il nostro prossimo, la condizione preliminare sarebbe questa: che si potesse trasmettere al nostro interlocutore un messaggio di questo genere: 'Ho tempo per te'. Quanto tempo? Un tempo assolutamente senza limite.

È possibile trasmettere un tale messaggio? Come renderlo credibile? Come potrei crederci io stesso? Non si deve onestamente riconoscere, e chiedere anche all'altro che riconosca, che il tempo che possiamo dedicargli è soltanto limitato? Se quel tempo deve essere misurato con l'orologio, certo non potrà che essere limitato. Ma davvero esso deve essere misurato con l'orologio? Il tempo dell'amicizia, o addirittura dell'amore, è per sua natura un tempo per sempre, un tempo 'eterno'. Che cosa voglia dire 'per sempre', certo è difficile da spiegare. Non vuol certo dire che la richiesta dell'altro può distoglierci in ogni momento da altre occupazioni. Vuol dire invece che mai, in nessuno momento, egli sarà cancellato dalla nostra mente e nel nostro cuore; anche se certo per molte ore e magari per molti giorni non potremo essere con lui. Il 'per sempre' è spirituale e non cronologico.

Per esprimere la disponibilità ad un tempo spirituale di questo genere, però, in certe occasioni è necessario anche rinunciare proprio – provvisoriamente – all'orologio. Non si tratta di rinuncia definitiva; questa non sarebbe possibile. Si tratta invece di rinuncia che appare indispensabile al *momento opportuno*. Quale sia però il tempo opportuno, e che si dia un tempo così, non è sempre facile riconoscere. Il timore d'essere equivocati induce spesso alla difesa preventiva nei confronti dell'altro.

## Le forme mancanti del rito

La necessità di questo tempo pieno è attestato dalle molte forme clandestine nelle quali il rito – pure rifiutato a livello di coscienza 'riflessa' e pubblica – continua a realizzarsi nella nostra vita. Nelle pieghe della nostra abituale percezione del tempo si nasconde un senso religioso, che è necessario portare alla luce, perché possa assumere rilievo persuasivo lo stesso riferimento all'incarnazione del Verbo. Il rito infatti, indicatore del destino religioso del tempo, è un momento della vita umana che mai può essere radicalmente eliminato. Oggi tuttavia esso trova realizzazione soprattutto solitaria e quasi 'clandestina', non sanzionata dal riconoscimento comune dei fratelli. Non solo, esso si realizza quasi furtivamente presso la coscienza stessa del soggetto individuale. Dal momento che il soggetto non ha risorse per giustificare questo aspetto della sua vita, egli non rinuncia certo a porlo, ma quasi 'di nascosto'.

(a) Questo appare più facile da verificare per riferimento al *gesto rituale che ha un esplicito senso religioso*. Basta soffermarsi pochi minuti in san Simpliciano per intercettare numerosi gesti furtivi di questo genere. Pensiamo a gesti come quelli di accendere una candela, oppure baciare un crocifisso, o recitare una Ave Maria davanti all'immagine della Madonna dell'aiuto. Non c'è neppure bisogno di nascondere questi gesti; essi sono nascosti per loro natura. Non solo perché la Basilica è deserta; o se non vuota, attraversata solo da gente solitaria, straniera in quel luogo, che si sente proprio del tutto sola, in nessuno modo riguardata e guardata da chi pure fosse eventualmente nei paraggi.

La critica delle persone religiosamente 'colte' (magari dei preti stessi) nei confronti di tali gesti di devozione privata è spesso assai radicale; essi sono intesi senz'altro come gesti 'superstiziosi'; come gesti cioè che sono aggiunti esteriormente ad una vita la quale ordinariamente non ha nulla a che fare con Dio. Il gesto di devozione è come chiuso in un pacchetto e consegnato direttamente al cielo; così appare alla coscienza di chi lo compie. Quel gesto è in tal senso bene rappresentato dalla candela che uno accende, e poi

se ne va: dorma o sia sveglia, lavori o si diverta, la candela in Chiesa arde davanti a Dio. È certo innegabile questo aspetto della separazione del gesto dalla trama ordinaria e secolare della vita.

E tuttavia questo non basta perché si debba giudicare quel gesto come esteriore e 'superstizioso'. Può accadere – di fatto io credo che spesso accada – che la persona metta invece in tale gesto solitario molto; addirittura più di quanto non faccia la persona che abitualmente partecipa alla Eucaristia. E tuttavia rimane lo scorporo del gesto dalla vita ordinaria. Per compiere quel gesto il singolo 'esce' letteralmente dalla sua vita. Ma come non uscire dalla vita, quando essa appare troppo angusta e chiusa, soffocante? L'uscita dalla vita è come un grido, che possiamo interpretare press'a poco così: 'Signore, io non so come cercarti; tutto ciò di cui debbo occuparmi ogni giorno ha così poco a che fare con te! E tuttavia sappi che ti aspetto. Aspetto che tu stesso scavi una strada per venire fino a me'.

Se vale questa interpretazione del rito 'privato', allora occorre riconoscere che c'è in esso una verità religiosa; e si tratta di verità indispensabile alla stessa comprensione dello rito cristiano.

(b) Considerazioni analoghe potrebbero essere fatte per i riti 'secolari', e non religiosi. Essi sono molto meno facili da identificare. A prima vista si sarebbe tentati addirittura di escludere che esistano riti 'secolari'. Questa apparenza è una delle conseguenze del carattere nascosto del rito; tanto nascosto, da sfuggire alla stessa consapevolezza del soggetto.

Per scovare questi riti secolari, per riferimento alla vita personale e 'privata' della persona, cerchiamo anzitutto di suggerirne l'immagine per riferimento a soggetti che per loro natura sono particolarmente 'nascosti'; mi riferisco agli adolescenti. Accade con relativa facilità che essi caricino gesti, segni, corrispondenze comunque concepite, di significati oggettivamente indecifrabili per gli altri, che tuttavia essi si aspettano possano essere quasi magicamente percepiti e accolti dalle persone alle quali si rivolge il loro segreto messaggio. È difficile tentare un'esemplificazione, tanto bizzarri sono questi riti privatissimi, inventati in particolare nel quadro del rapporto amoroso, o anche dei rapporti di amicizia. Gli amori degli adolescenti – si sa – sono molto immaginari (una volta erano solo immaginari, oggi non sono solo immaginari, si nutrono anche di distesi tempi di prossimità e frequentazione reciproca; e tuttavia anche oggi rimangono soprattutto immaginari, nel senso che la profondità maggiore del sentimento, come nel caso dell'*iceberg*, rimane sotto il pelo dell'acqua.

Ma gesti di questo genere non si realizzano soltanto nella vita degli adolescenti. Anche nella vita degli adulti, nella relazione coniugale, nei rapporti tra figlie genitori, soprattutto da parte delle mogli e delle madri, ci sono molti gesti di questo genere: caricati di un senso simbolico, molto denso, che di fatto in quelle forme quasi furtive non riesce ad esprimersi e a raggiungere l'altro. Di qui, delusioni e ferite senza numero.

(c) Ci sono poi riti secolari che sono anche riconosciuti: pensiamo tipicamente ai compleanni, agli auguri e ai regali. Tutte cose che si fanno ancora. Ma sembrano diventati – nella consuetudine sociale – più convenzioni che riti, più una questione di buone maniere che espressione di affetti e di legami profondi. Quale sia il senso profondo della festa di compleanno, e dei regali che in quell'occasione si fanno, è stata più volte detto; la 'celebrazione' di quel giorno – dico 'celebrazione' perché si tratta infatti di un 'rito' – intende esprimere un messaggio impegnativo: 'Ti ringrazio, perché ci sei; la tua nascita è un regalo per me; la tua presenza è ragione di pienezza per il tempo della mia stessa vita'. Ma è davvero possibile realizzare questo significato con regali e auguri di compleanno? La nostra cultura comune è così lontana dall'idea che l'incontro con l'altro è evento che segna un tempo (*kairòs*) della nostra vita, che quei gesti non possono assumere altra consistenza che quella di generiche espressioni di affetto.

## Ripresa del tema

I cenni solo preliminari sul nervosismo moderno e il suo legame con il venir meno della figura del tempo opportuno debbono servire soltanto come preliminare dissodamento del terreno. Esso ci consentirà – questa è la speranza – di capire che e come le grandi immagini della tradizione biblica consentano di ritrovare la qualità 'religiosa' della scansione del tempo della vita umana. Di tutti, credenti e non credenti. Il disegno dunque sarà quello di mettere le figure bibliche a confronto con le figure fondamentali dell'esperienza 'secolare' del tempo.

Il tempo 'presente' come tempo della 'prova', come tempo che, per diventare nostro, attende una nostra decisione. Così cercheremo di capire alla luce dei racconti biblici della 'prova' nel tempo del deserto.

Il tempo 'futuro' come tempo che, per diventare nostro, esige la conversione dei nostri desideri spontanei; di quei desideri che, plasmati dall'abitudine, dalle forme della vita abituale, dalle case e dalle città da noi costruite, non reggono la prova del tempo lungo. Il 'futuro', per divenire nostro, esige che si trovi la promessa che lo garantisce, e non sia invece sospeso alla saturazione emotiva di desideri non noti. Così cercheremo di capire alla luce delle forme della promessa profetica.

La varietà contraddittoria e disorientante dei tempi della vita come varietà che può essere 'governata' soltanto a prezzo di una sapienza che non si affidi all'esperienza, ma al timore di Dio. Così cercheremo di capire alla luce della tradizione sapienziale.

La pienezza del tempo presente, finalmente, quale pienezza realizzata attraverso la presenza del figlio di Maria in mezzo a noi; attraverso i segni da lui compiuti e le parole da lui dette, attraverso l'alleanza nuova da lui stretta mediante la sua morte, o meglio mediante il dono della sua vita.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

**Incarnazione di Dio**

e senso cristiano del tempo

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 1999

**2. Il tempo del deserto, tempo della prova (Mosè)****Il tracciato della nostra riflessione**

La nostra prima conversazione ha indicato alcune linee di fondo che deve seguire la nostra riflessione sul senso cristiano del tempo. Cerco di richiamarle in maniera schematica; questo serve (spero) ad introdurre la ripresa della riflessione, e quindi anche di introdurre il tema di stasera. Serve – spero – a rendere più chiaro l'inizio di tutta la nostra meditazione sul senso cristiano del tempo.

La prima considerazione era questa: la figura più antica, più vera e più radicale del tempo della nostra vita non è quella del tempo *kronos*, misurato dagli orologi; questa figura del tempo è frutto soltanto di una considerazione tardiva, 'riflessa', la quale alle sue spalle ha altro; non di lì si può cominciare. La figura più antica e vera del tempo è quella istituita da alcuni eventi 'fondatori', che fissano il *kairòs*, il tempo opportuno, il tempo nel quale soltanto può iscriversi la nostra originaria iniziativa pratica. La figura tarda del tempo, quella cronologica appunto, è però quella che di fatto minaccia di imporsi come 'ovvia' nei tempi vecchi della vita umana, che sono in genere i tempi della vita dei figli di Adamo.

'Vecchi' sono in particolare i tempi della nostra società 'secolare', tecnica e super organizzata. In essa la prima figura del tempo, *kairòs*, pare non trovare più alcun riscontro nelle forme simboliche della vita civile; sicché l'*anima* (o la *psiche*), la quale non può farne a meno, pare come condannata a vivere il suo tempo quale flusso indifferenziato e indeterminato di umori o stati d'animo, che appare ingovernabile. A questa circostanza occorre ricondurre il famoso *nervosismo moderno*.

Esso corrisponde per un primo lato allo stacco della coscienza del soggetto dal suo agire effettivo; tale stacco ha per se stesso di che rendere l'*anima* fluttuante e come disoccupata, pure nel momento in cui il soggetto è praticamente occupatissimo.

Per altro lato quel nervosismo è legato a proiezioni immaginarie del soggetto, che, pure trattenute dalla consapevolezza del loro carattere appunto solo immaginario, continuamente premono sulla vita. Alla radice di tali proiezioni sono attese e quasi speranze che sono obiettivamente accese da quelli che sopra chiamavo 'eventi fondatori' della vicenda biografica personale; stentano per altro a trovare la via per realizzarsi proprio a motivo del difetto di riconoscimento sociale di quegli eventi.

A questo raccordo tra attese e speranze della vita accese dagli eventi fondatori della nostra storia individuale, e quindi dai 'tempi opportuni' da essi inaugurati, e attese degli altri nei nostri confronti una volta provvedeva un tempo il *rito*. In questo legame tra tempo opportuno e rito occorre riconoscere una necessità di principio. In ogni caso un legame di questo genere costituisce una certezza indubitabile della fede cristiana. La realizzazione suprema di quel legame di principio la possiamo riconoscere nella vicenda di Gesù; venuta la *sua ora* – venuto dunque il tempo opportuno per eccellenza della sua vita – egli *prese il pane e, pronunciata la benedizione, lo spezzò e lo diede loro, dicendo: «Prendete, questo è il mio corpo»* (Mc 14, 23). Appunto attraverso il gesto della cena Gesù 'raccolse' il senso della sua passione imminente e lo consegna – per così dire – ai suoi discepoli; essi potranno e dovranno tornare con la memoria a quel tempo, per trovare in esso il principio costante e inesauribile della speranza in ogni momento della loro vita.

Il rito certo non può da solo essere sufficiente a garantire la verità della speranza cristiana; esso serve invece spesso – e addirittura soprattutto – alla 'ipocrisia' sociale del cristiano. Perché esso propizi invece un'effettiva configurazione dei tempi della vita ordinaria, e dunque delle relazioni umane tutte, perché propizi la formazione della coscienza morale del cristiano, è essenziale l'impegno morale, la qualità dunque delle scelte operate dal singolo nella sua vita feriale. Non basta certo andare alla Messa ogni domenica, perché la domenica strutturi il tempo della nostra vita e ci consenta di riconoscere e realizzare le opportunità cristiane offerte dai tempi secolari della vita. Occorre invece che, mediante il rito certo, ma anche al di là del

rito, la libertà del singolo cerchi nel suo presente riscontro per l'immagine del tempo proposta dalla celebrazione.

Oggi però pare non bastare più neppure l'impegno della libertà personale. La lingua del rito cristiano è divenuta oggettivamente tanto distante dalla lingua parlata ogni giorno, da rendere estremamente arduo l'obiettivo di decifrare attraverso le immagini della liturgia – e dunque della storia della salvezza – il senso degli eventi della vita personale. Occorre in tal senso una riflessione che istruisca questo rapporto dai due lati: dal lato della liturgia e della Bibbia in genere, come dal lato del vissuto psicologico informale.

Appunto a questo compito ci dedichiamo stasera e negli incontri successivi.

La figura del tempo presente

E cominciamo dalla considerazione della figura fondamentale del tempo, che è quella del *tempo presente*.

Il presente non può essere distinto dal passato e dal futuro in forza di un criterio meramente cronologico. La differenza del presente dal passato e dal futuro si deve descrivere invece in questi termini: il presente è il tempo che sta nelle mie mani; in quel tempo io posso prendere decisioni, anzi io debbo prendere decisioni. Proprio questa è la sua caratteristica qualificante: oggi io debbo decidere. Finché io non scorga questa necessità, neppure posso dire che il tempo presente sia davvero mio.

Del *passato* non posso decidere; posso magari rimpiangerlo, o invece rallegrarmi del fatto che esso non sia più; non posso però disporre. In un momento ulteriore della riflessione occorrerà riconoscere che noi, in realtà, dobbiamo disporre anche del passato; dobbiamo disporre nel presente e mediante il presente. C'è infatti nel passato un appello che si rivolge appunto al nostro presente, e concorre in maniera essenziale a plasmarne la figura. Ma tale appello può essere decifrato, appunto, soltanto a procedere dal presente.

Neppure del *futuro* posso disporre. Posso certo fare qualche cosa, o molte cose, in vista del futuro. Proprio questa disposizione del presente in vista del futuro è la forma più facile che assume il nostro affaccendarci quotidiano; alla luce di tale considerazione deve essere spiegato il fatto che noi nel nostro presente in realtà non siamo mai del tutto. La proiezione nella direzione del futuro, al quale noi pretendiamo di provvedere in anticipo, minaccia sempre da capo di sottrarci al tempo presente.

A proposito di questo rischio Gesù avverte con grande chiarezza i discepoli. Penso al passo del discorso della montagna nel quale egli mette in guardia nei confronti del modo di vivere dei pagani: essi scambiano la vita con pane e il corpo con il vestito; sono sempre affannati a proposito di interrogativi come questi: *Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo?* La raccomandazione di Gesù a tale riguardo è assai chiara: *Non affannatevi per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena.* Il senso di queste parole di Gesù dev'essere svolto pressappoco così: quello che potrà e dovrà inquietare il domani sarà noto soltanto domani; ingombrare il giorno di oggi con le pene di domani equivale a perdere insieme l'oggi e il domani. L'oggi è perso, perché non ad esso io provvedo al presente; il domani è perso, perché esso si mostrerà come altro rispetto a quello a cui oggi penso e provvedo. In positivo la raccomandazione di Gesù suona così: *Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta.* Anche così è confermata l'affermazione centrale del vangelo di Gesù per riguardo al tempo: solo la prossimità del regno di Dio consente all'uomo di vedere il presente 'pieno', e dunque di agire e volere in quel presente.

Il riferimento al presente, all'*oggi*, è possibile soltanto a condizione che io veda già *oggi* un compito che s'impone a me 'assolutamente', a prescindere da quello che sarà il domani. Il riferimento all'*oggi* attraversa tutti i testi biblici di carattere esortativo; tutti i testi cioè nei quali si dice dell'imperativo proposto all'uomo.

## Il presente come 'tempo pieno'

La forma suprema e perfetta dell'esortazione è ovviamente quella realizzata dalla predicazione di Gesù. I giorni della sua presenza in mezzo agli uomini assumono, secondo la sua parola, la fisionomia di un *tempo pieno*, appunto, di un tempo dunque nel quale nulla più manca perché l'uomo possa e debba risolversi, debba decidere e credere. La sintesi della prima predicazione di Gesù proposta da Marco dà formulazione concisa ed efficace a questa esortazione a riconoscere il senso dell'*oggi*: *Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo* (Mc 1,15). Questa formula assai densa è una sintesi espressa dalla tradizione cristiana successiva. E tuttavia è possibile trovare nelle parole stesse di Gesù riscontro



preciso per questa sintesi.

Pensiamo alle parole con le quali Gesù celebra il profeta Giovanni il Battista: *tra i nati di donna non è sorto uno più grande di Giovanni il Battista*. Nel medesimo contesto in cui sono riferite queste parole, Gesù afferma anche il privilegio dei suoi discepoli rispetto a Giovanni: *il più piccolo nel regno dei cieli è più grande di lui*. Alla 'violenza' del profeta Giovanni – al carattere radicale delle sue scelte, della sua ascesi e della sua predicazione – è accostata la violenza della conversione cristiana; e anzi è in certo senso preferita questa seconda 'violenza': *Dai giorni di Giovanni il Battista fino ad ora, il regno dei cieli soffre violenza e i violenti se ne impadroniscono*. Attraverso l'immagine della 'violenza' è suggerita – così pare – la qualità radicale della decisione richiesta al presente. La missione di Giovanni è proprio quella di condurre il tempo della Legge e dei Profeti fino alla sua perfezione: *La Legge e tutti i Profeti infatti hanno profetato fino a Giovanni*. La decisione è per sua natura 'violenta': *decidere* in latino vuol dire 'tagliare'; ogni decisione è come un taglio, che interrompe lo scorrere ovvio del tempo.

Subito dopo aver proclamato la necessità di tale 'violenza'. Gesù esprime la condanna della generazione presente, la quale non intende il senso del presente, e per proprio per questo rifiuta di decidere. Tale condanna è espressa mediante una suggestiva parabola, che descrive in forma assai esplicita quale sia la figura del tempo presente:

*Ma a chi paragonerò io questa generazione? Essa è simile a quei fanciulli seduti sulle piazze che si rivolgono agli altri compagni e dicono:*

*Vi abbiamo suonato il flauto e non avete ballato,  
abbiamo cantato un lamento e non avete pianto.*

*È venuto Giovanni, che non mangia e non beve, e hanno detto: Ha un demonio. È venuto il Figlio dell'uomo, che mangia e beve, e dicono: Ecco un mangione e un beone, amico dei pubblicani e dei peccatori. Ma alla sapienza è stata resa giustizia dalle sue opere».*

Questa breve parabola è seguita, quasi come sua applicazione, dalle parole con le quali Gesù condanna le città del lago, *nelle quali aveva compiuto il maggior numero di miracoli, perché non si erano convertite*. Il nesso che Matteo suggerisce tra miracoli di Gesù e necessità della conversione conferma l'idea generale, che il tempo del vangelo del regno è appunto il tempo della conversione; i miracoli di Gesù sono infatti i segni che il regno di Dio è in mezzo a noi:

*«Guai a te, Corazin! Guai a te, Betsàida. Perché, se a Tiro e a Sidone fossero stati compiuti i miracoli che sono stati fatti in mezzo a voi, già da tempo avrebbero fatto penitenza, r avvolte nel cilicio e nella cenere. Ebbene io ve lo dico: Tiro e Sidone nel giorno del giudizio avranno una sorte meno dura della vostra. E tu, Cafarnao, sarai forse innalzata fino al cielo? Fino agli inferi precipiterai! Perché, se in Sòdoma fossero avvenuti i miracoli compiuti in te, oggi ancora essa esisterebbe! Ebbene io vi dico: Nel giorno del giudizio avrà una sorte meno dura della tua!».*

Per Tiro e Sidone, e addirittura per le stesse città maledette di Sodoma e Gomorra, è previsto dunque un giudizio meno duro al confronto di Corazin, Betsaida e Cafarnao; anche così è confermato il nesso tra gravità del peccato e qualità del tempo assegnato a questa generazione.

In un passo assai difficile della *Prima lettera di Pietro* (3, 19-20) si dice che Gesù risorto *in spirito andò ad annunciare la salvezza anche agli spiriti che attendevano in prigione; essi avevano un tempo rifiutato di credere quando la magnanimità di Dio pazientava nei giorni di Noè, mentre si fabbricava l'arca*. Chi siano questi *spiriti*, è difficile dire (i giusti dell'Antico Testamento in genere? i pagani dei tempi di Noè?); in ogni caso si tratta di uomini vissuti in un tempo 'non pieno', la cui scelta dunque rimane *sub iudice*; la scelta decisiva può realizzarsi soltanto quando viene il tempo della salvezza, e cioè il tempo di Gesù.

Il rimprovero alle città del lago trova riscontro e chiarimento nell'accusa che Gesù rivolge a *farisei e sadducei* (Mt 16, 1-5). Essi un giorno *si avvicinarono per metterlo alla prova e gli chiesero che mostrasse loro un segno dal cielo*. La loro domanda illustra bene il senso della parabola dei fanciulli che non stanno al gioco; rifiutano di stare ai segni loro proposti dai compagni e pretendono sempre da capo di fissare loro stessi le condizioni del gioco. A quei farisei e sadducei Gesù rispose: *«Quando si fa sera, voi dite: Bel tempo, perché il cielo rosseggia; e al mattino: Oggi burrasca, perché il cielo è rosso cupo. Sapete dunque interpretare l'aspetto del cielo e non sapete distinguere i segni dei tempi?»* La conclusione è generalizzante: *Una generazione perversa e adultera cerca un segno, ma nessun segno le sarà dato se non il segno di Giona*. *E lasciatili, se ne andò*. Il segno di Giona sa cui qui si allude non è quello dei tre giorni nel ventre della balena (come invece altrove Matteo stesso interpreta, suggerendo un riferimento al segno della morte e



risurrezione di Gesù), ma è il segno della predicazione: Giona convertì Ninive mediante la semplice intimazione della penitenza, e la città pagana credette. Certo Gesù offrì molti segni e miracoli per raccomandare la verità del suo vangelo; ma quei segni furono offerti ad altri, non a questa *generazione perversa e adultera*, che chiede segni e non sa stare a quelli che Dio stesso offre. Senza la disposizione a convertirsi, neppure i segni servono.

L'immagine che Gesù propone, del tempo presente come tempo in cui non manca più nulla per convertirsi e credere, trova conferma, e insieme adempimento più esplicito, nella predicazione apostolica. Ricordiamo un solo testo particolarmente efficace, di Paolo:

*L'amore del Cristo ci spinge, al pensiero che uno è morto per tutti e quindi tutti sono morti. Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risuscitato per loro. Cosicché ormai noi non conosciamo più nessuno secondo la carne; e anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così. Quindi se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove. [...] Noi fungiamo quindi da ambasciatori per Cristo, come se Dio esortasse per mezzo nostro. Vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio. (2 Cor 5, 14-20)*

Per intendere l'esortazione di Paolo, come e prima quella di Gesù, è indispensabile riferirsi alla preparazione che questa comprensione della figura del tempo presente come figura di un tempo opportuno per la decisione e la conversione ha avuto nella tradizione dell'Antico Testamento.

## Il 'tempo pieno' e il 'tempo vuoto' del deserto

Il riferimento all'*oggi* torna con insistenza particolare nell'esortazione del libro del Deuteronomio. Cito subito un solo testo emblematico:

*Sappi dunque oggi e conserva bene nel tuo cuore che il Signore è Dio lassù nei cieli e quaggiù sulla terra; e non ve n'è altro. Osserva dunque le sue leggi e i suoi comandi che oggi ti do, perché sia felice tu e i tuoi figli dopo di te e perché tu resti a lungo nel paese che il Signore tuo Dio ti dà per sempre». (Dt 4, 39-40)*

Il libro del Deuteronomio ha la forma di tre discorsi che Mosè morente rivolge al popolo. Egli è ormai sulla soglia della terra promessa, ma è insieme ormai certo del fatto che non entrerà in quella terra. La sua esortazione assume in tal senso la forma del testamento spirituale. Sotto tale profilo, il Deuteronomio dev'essere messo in parallelo con i discorsi di Gesù alla vigilia della sua morte, come interpretati in particolare da Giovanni ai cc. 13-16 del suo vangelo. Come nel caso di Gesù, anche nel caso di Mosè i discorsi non sono registrazione stenografica delle sue parole; sono invece la verbalizzazione del suo testamento ad opera delle generazioni successive. In essi si riflette la comprensione soltanto postuma della verità di tutto ciò che Mosè ha detto e fatto nei giorni della sua vita terrena. Solo dopo la sua morte, il tempo di Mosè assume la consistenza evidente di un tempo al quale occorre rivolgersi sempre da capo per intendere il senso di ogni *oggi* del popolo dell'alleanza.

Per dare figura al tempo presente – dunque all'*oggi* che sarà vissuto dal popolo quando ormai esso avrà preso possesso della terra promessa – i discorsi del Deuteronomio si riferiscono al tempo del deserto, e alle prove allora vissute.

Esprime in forma concisa e suggestiva questa interpretazione del tempo del deserto il Salmo 95. L'espressione centrale del Salmo è questa: *Hodie, si vocem ejus audieritis...*, *Oggi se ascolterete la sua voce...* Lo spazio, entro il quale soltanto può prendere forma l'esortazione di Mosè, è quello definito dal tempo di *oggi* per un lato, e per altro lato dalla sua *voce*, che in questo *oggi* risuona e in esso apre una strada per il cammino.

Il salmo 95 è un invito rivolto a tutti i credenti perché riprendano il cammino; è un 'invitatorio', come si dice nella lingua liturgica, un canto d'ingresso. L'invito è quello a ritrovare la via dell'adorazione: *Venite, prostrati adoriamo, in ginocchio davanti al Signore che ci ha creati*. Che proprio Lui sia all'origine della nostra vita, che sia *il nostro Dio*, e che noi siamo *il popolo del suo pascolo, il gregge che egli conduce*, è certezza che soltanto la memoria del passato può dischiudere.

Il passato decisivo a cui deve riferirsi la memoria di chi crede, secondo il Salmo e secondo tutta la tradizione dell'Antico Testamento, è originariamente quello dell'esodo, dunque dell'uscita miracolosa dalla terra di schiavitù. In quel passato è contenuta una promessa: quella della terra, e quindi insieme quella della libertà. La libertà infatti non è subito quella trovata dal popolo oltre il mare; il miracolo dell'esodo è esso stesso una chiamata, una voce, o una vocazione, non invece un beneficio in sé concluso. La libertà alla quale

siamo stati chiamati è quella che può e deve realizzarsi riconoscendo l'affidabilità della promessa, e dunque obbedendo alla sua legge. Perché appunto questa è l'istruzione a proposito del cammino (questo è il senso letterale di *torah*) che Dio dà perché si possa raggiungere la terra: l'istruzione costituita appunto dalla sua legge.

Questo significato della legge tuttavia, pure in qualche modo già definito fin dall'origine nella esperienza dell'esodo e della successiva alleanza, non è dall'inizio tanto chiaro, sì che poi ci si possa limitare a 'ricordarlo'; le cose non stanno così, quanto meno se per 'ricordare' si intende semplicemente il riportare alla mente cose già note. Il 'ricordare' biblico, quello che sta alla base anche della memoria eucaristica, non si riduce alla figura del trattenere cose note. Consiste invece nel trattenere una speranza, nell'attesa che il cammino successivo ne dispieghi il senso. La memoria di Maria, che *serbava tutte queste cose meditando nel suo cuore* (Lc 2,19), è l'immagine più suggestiva di questa memoria che è insieme interrogazione del presente. Soltanto le esperienze successive al momento della celebrazione dell'alleanza infatti potranno propiziare il riconoscimento di quegli aspetti della verità della legge, che all'inizio non erano subito chiari.

Il 'ricordo' in tal senso assume la fisionomia di un'illuminazione del presente; e insieme il presente assume la fisionomia di un'illuminazione del passato. Il Salmo dunque raccomanda: *Ascoltate oggi la sua voce*. Ma che cosa vuol dire ascoltare la sua voce? Qual è la sua voce? Dove e come egli parla?

La risposta 'catechistica' – s'intende, del 'catechismo' mosaico – è che la sua voce è quella udita sul monte Sinai, è dunque la Legge; non a caso il decalogo proclamato sul monte è chiamato nel Deuteronomio (4,13; 10,4) 'le dieci parole'; esse costituiscono sono la voce mediante la quale Dio chiama il suo popolo. Per chiarire il senso di quella voce il Salmo però non rimanda alla Legge né al Sinai, rimanda invece al ricordo dell'indurimento del popolo nel tempo del deserto:

*«Non indurite il cuore,  
come a Meriba, come nel giorno di Massa nel deserto,  
dove mi tentarono i vostri padri:  
mi misero alla prova  
pur avendo visto le mie opere.*

Ci si riferisce qui ad un episodio preciso degli anni del deserto, riferito nel capitolo 17 dell'*Esodo*; si tratta di uno dei primi racconti che riferiscono delle numerose 'mormorazioni' del popolo lungo il cammino del deserto.

In quel luogo *non c'era acqua da bere per il popolo*. E allora *il popolo protestò contro Mosè: «Dateci acqua da bere!»*. Già questa protesta contro Mosè rivela come il popolo non ascolti la voce di Dio. Infatti *Mosè disse loro: «Perché protestate con me?»* E subito aggiunse: *«Perché mettete alla prova il Signore?»*. I due interrogativi esprimono lo stesso messaggio: la vostra protesta in realtà non è contro di me, ma contro il Signore; rivolgendo la protesta contro di me voi ingannate voi stessi; attribuendo a me la responsabilità della prova che vi capita, senza saperlo, respingete quella prova; dite che voi non c'entrate, ma che c'entro solo io.

Il carattere pretestuoso della protesta contro Mosè appare ancora più chiaro nei versetti successivi, dove la mormorazione del popolo è di nuovo riferita in termini un poco mutati: *«Perché ci hai fatti uscire dall'Egitto per far morire di sete noi, i nostri figli e il nostro bestiame?»*. La nuova formula manifesta con più chiarezza come la protesta del popolo costituisca una smentita di un apprezzamento che in precedenza il popolo stesso aveva espresso. Il popolo tutto infatti aveva salutato il passaggio del mare come una benedizione, come evento fortunato, come regalo di Dio. Come spesso accade ai bambini, il popolo dimentica questo precedente apprezzamento e accusa 'papà' – e cioè Mosè – come responsabile del cammino precedente.

Mosè a questo punto sospende la contestazione con il popolo, quasi avvertendo come questa via sia senza uscita; invoca invece *l'aiuto del Signore*; in tal modo egli 'decide', taglia il tempo interminabile del litigio. Prega, così possiamo interpretare. E dice: *«Che farò io per questo popolo? Ancora un poco e mi lapideranno!»*. La risposta di Jahvè assume la forma di una specie di ripetizione del beneficio dell'esodo; del beneficio dunque che fin dall'inizio era al principio della Legge. Il prologo del decalogo infatti dice: *Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù* (Es 20,2); il beneficio di Dio è, non solo l'argomento che raccomanda l'autorità di Dio che comanda agli occhi del popolo, ma insieme il criterio radicale per intendere il senso di quei comandamenti. Dunque, *il Signore disse a Mosè: «Passa davanti al popolo e prendi con te alcuni anziani di Israele. Prendi in mano il bastone con cui hai percossa il Nilo, e v! Ecco, io starò davanti a te sulla roccia, sull'Oreb; tu batterai sulla roccia: ne*

*uscirà acqua e il popolo berrà*». Lo stesso bastone che aveva reso mortali le acque abbondanti del Nilo ora fa scaturire acqua che fa vivere nel deserto.

Vale anche per l'acqua quello che altrove è detto del pane: *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). L'acqua che davvero fa vivere è data soltanto a condizione che si passi per l'esperienza della sete, e dunque per il riconoscimento che soltanto la parola che esce dalla bocca di Dio può far vivere.

Il miracolo dell'acqua è gesto di salvezza, e insieme e prima gesto di giudizio. Il senso del giudizio è reso esplicito nel commento che conclude il racconto di quella prova del deserto: *Si chiamò quel luogo Massa e Meriba (= prova e contestazione), a causa della protesta degli Israeliti e perché misero alla prova il Signore, dicendo: «Il Signore è in mezzo a noi sì o no?»*. Il senso del peccato non è definito semplicemente dalla trasgressione della Legge; anzi, fino a che si rimanga alla lettera del decalogo, neppure si saprebbe spiegare che e come i figli di Israele abbiano trasgredito la Legge in quell'occasione. Il senso del peccato consiste più radicalmente in questo: nel mettere alla prova Dio; alla prova della propria sete; consiste nel fare dipendere la 'fede' in Lui (ma non sarebbe più fede) dal risultato di questa prova: può o non può Dio dissetarci?

## Il rito come mediazione per 'riempire' il presente

La storia, e quindi la memoria del tempo vissuto, concorre in maniera essenziale a definire il senso dell'obbedienza a Dio. Proprio a fissare tale significato permanente del tempo vissuto mira il *rito*. Esso raccorda il presente ad un passato gravido di una promessa.

A proposito del nesso tra il rito e la storia, tra il momento del *culto* e quello della *vita*, merita sottolineare come tale correlazione trovi illustrazione precisa già nel *libro dell'Esodo*. L'alleanza è 'celebrata' presso il monte Sinai; questo appunto è il momento del rito. Ma il senso di quel rito ha indispensabile bisogno della vicenda effettiva del cammino attraverso il deserto e delle prove da esso proposte, per diventare evidente. Presso il Sinai, il popolo è pronto a rispondere subito e in maniera affermativa alle condizioni poste da Dio:

*Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli [...]. Tutto il popolo rispose insieme e disse: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo!»*. (Es 19, 5.8)

Si noti quell'*ora*, che introduce la proposta dell'alleanza; dire *ora* è come dire *oggi*; la formula è simile a quella usata dal Salmo: *oggi se udrete la sua voce...* È sempre da capo *ora* il momento in cui decidere davanti a Dio; è sempre da capo *oggi*; è sempre da capo il tempo della libertà – dunque il tempo feriale – quello in cui si decide della fedeltà all'alleanza. Per riconoscere il senso di questo *oggi* è indispensabile il ricordo del passato. Il consenso subito espresso dal popolo presso il monte non era certo finto ed ipocrita. E tuttavia, alla luce del poi, si deve dire che esso era consenso soltanto 'infantile'. Diventa consenso 'adulto' soltanto passando attraverso il giorno della prova.

La prova però da Israele, in quel tempo preciso del deserto non fu superata. Non solo in quella precisa occasione, ma neppure in tutti i quarant'anni del deserto. Il riferimento a quell'episodio preciso diventa quasi come uno 'schema' o un 'paradigma' per interpretare tutti i quarant'anni del deserto:

*Per quarant'anni mi disgustai di quella generazione  
e dissi: Sono un popolo dal cuore traviato,  
non conoscono le mie vie;  
perciò ho giurato nel mio sdegno:  
Non entreranno nel luogo del mio riposo»*.

## Il rifiuto della prova oggi: il modello della vita 'estetica'

Fino ad oggi accade abbastanza spesso che la vita sia interpretata come un cammino attraverso il deserto. Non fanno così soltanto sacerdoti e maestri dello spirito; fanno così anche poeti e letterati. Il senso di tale immagine del 'deserto' è per altro troppo spesso inteso in termini 'patetici' e lamentosi; la lettura della vita quale cammino attraverso il deserto equivale ad una deprecazione della vita stessa, come vita scarsa e deludente. Tale visione, condotta fino ai suoi esiti radicali, dovrebbe esprimersi così: 'Meglio sarebbe non essere mai nati', non avere mai cominciato il viaggio. Da una tale conclusione radicale siamo per lo più

trattenuti per un verso dalla ‘superficialità’, la quale ci consente di riaccendere il nostro desiderio di vivere anche ricorrendo a illusioni futili, a *divertissements*, come li chiamava Pascal. Tutti noi facilmente riconosciamo che queste illusioni sono futili, tale riconoscimento tuttavia non basta a immunizzarci nei loro confronti.

La cultura moderna – e ancor più quella postmoderna – talvolta ha proposto espressamente la tesi secondo cui la ‘superficialità’ sarebbe l’unica strategia che consente di stare al ‘gioco’ della vita. Mi riferisco a quelle concezioni ‘estetiche’ della vita, che spesso privilegiano proprio l’immagine del ‘gioco’ per dire del suo senso.

È stato un filosofo dell’800, Søren Kierkegaard, ha proporre espressamente l’alternativa: l’uomo avrebbe queste due possibilità esistenziali opposte davanti a sé: adottare una *visione etica* della vita, oppure adottare *visione estetica*. La prima visione è quella che mira a scorgere nel presente la figura della scelta che si può pendere per sempre; la *visione estetica* invece rinuncia al ‘per sempre’; il ‘don Giovanni pensa che, se dovesse mirare al ‘per sempre’, si vedrebbe condannato a lasciare passare troppi suoi presenti senza riuscire a riempirli; per vivere occorre sapere cogliere il presente fuggitivo. E per cogliere quel presente è indispensabile semplicemente cancellare ogni pensiero a proposito delle conseguenze dei propri gesti. Basterà a giustificare quei gesti soltanto lo splendore del momento, o meglio la ‘sensazione’ del momento. Occorre vivere nell’attimo; e impedire che il pensiero di ciò che sarà domani, o addirittura di ciò che sarò per sempre, guasti il sentimento dell’oggi. Il don Giovanni annulla – quanto meno nel suo progetto – la durata, e cioè il tempo disteso della vita; annulla memoria e futuro; trattiene solo l’attimo.

L’applicazione più evidente della filosofia ‘estetica’ della vita è forse quella che caratterizza oggi gli adolescenti. Cartesio cercava il fondamento affidabile della certezza dell’*esistere* nel *cogito*, nella coscienza cioè, o magari nel pensiero. Gli adolescenti paiono aver sostituito al teorema: *cogito, ergo sum*, l’altro teorema: mi diverto, *ergo sum*. Talvolta essi anche lo dicono anche espressamente; ma soprattutto nei fatti paiono ispirarsi a questo principio. Essi sono il riflesso inconsapevole di un’atmosfera che li avvolge. La convinzione, che sola può strappare al dubbio, al distacco scettico e disinteressato nei confronti di un mondo troppo complesso ed estraneo, pare essere la sensazione immediata e indubitabile di un ‘piacere’. Non dobbiamo pensare di necessità a piaceri vili ed epidermici; magari si tratta anche di piaceri nobili, dello spirito, o addirittura religiosi; e tuttavia sempre si tratta di ‘piaceri’, nel senso che non è sopportata alcuna distanza tra l’atto del presente e l’esperienza del suo vantaggio. Il Faust di Goethe con il suo patto con Mefistofele insegna: egli è disposto a svendere la sua anima, e dunque la sua vita per sempre, in cambio ad un attimo che lo persuadea.

Senza giungere a formule tanto esplicite, lo schema della vita estetica appare oggi una suggestione facile e frequente nella vita di tutti noi. Proprio in questo attaccamento al presente cerchiamo la certezza capace di sottrarci alla necessità di dare risposta a domande troppo grandi; di sottrarci quindi anche all’eventuale riconoscimento troppo grave e radicale, che forse non è un vantaggio sicuro l’essere nati. Quella conclusione infatti prospetterebbe immediatamente la necessità di prendere in considerazione scelte troppo radicali.

Non deve stupire troppo la facilità con la quale si affaccia un tale dubbio nella nostra vita. Il tempo biblico del deserto suggerisce appunto l’ovvietà di tale dubbio. Il nostro presente, dunque il tempo dell’agire, e dunque anche della Legge, sta sempre in mezzo: tra un inizio ricordato e lontano e un compimento arduo, che minaccia di apparire irreali (la terra promessa). La ‘prova’ del deserto è la prova del desiderio impaziente, quello a cui da forma la fame, la sete, il fastidio del presente vuoto.

Il compito dell’uomo in questo tempo disteso è quello di tenere fede alla promessa, di *non dimenticare*. Molte volte nel libro del Deuteronomio è ripetuta questa raccomandazione al popolo dell’alleanza: «Guardati dal dimenticare!». Per esempio: *Ma guardati e guardati bene dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno viste: non ti sfuggano dal cuore, per tutto il tempo della tua vita. Le insegnerai anche ai tuoi figli e ai figli dei tuoi figli* (Dt 4,9). Alla domanda: che cosa poi vuol dire più concretamente ‘non dimenticare’?, il Deuteronomio stesso risponde così: *Questi precetti che oggi ti do, ti stiano fissi nel cuore; li ripeterai ai tuoi figli, ne parlerai quando sarai seduto in casa tua, quando camminerai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai* (Dt 6, 6-7). L’obbedienza alla legge morale, alla legge dunque che regge la fedeltà al rapporto umano reciproco, è la forma nella quale è realizzato il comandamento radicale, di non dimenticare l’opera di Dio. Appunto a tale memoria deve provvedere la celebrazione dell’Eucaristia, e la celebrazione in genere.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

**Incarnazione di Dio**

e senso cristiano del tempo

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 1999

**3. Un tempo che non finisce mai: l'attesa messianica (i profeti)****Il profeta dice del 'futuro'?**

La figura del tempo più caratteristica della predicazione dei profeti è quello futuro. Così si pensa di solito. Così è stata intesa per lungo tempo la stessa parola 'profeta': egli sarebbe quello che parla-prima (*profari*). Il nome greco e latino è oggi invece interpretato da tutti gli studiosi nel senso di colui-che-parla-per. Ci sono testi biblici che raccomandano questa interpretazione. Quando Dio manda Mosè presso il Faraone, per vincere le sue perplessità – diceva di non saper parlare – gli dice:

*«Vedi, io ti ho posto a far le veci di Dio per il faraone: Aronne, tuo fratello, sarà il tuo profeta. Tu gli dirai quanto io ti ordinerò: Aronne, tuo fratello, parlerà al faraone perché lasci partire gli Israeliti dal suo paese.»* (Es 7, 1-2)

Nello stesso senso parla anche il brano del Deuteronomio, che suggerisce una continuità della figura dei profeti con quella di Mosè:

*Il Signore tuo Dio susciterà per te, in mezzo a te, fra i tuoi fratelli, un profeta pari a me; a lui darete ascolto. Avrai così quanto hai chiesto al Signore tuo Dio, sull'Oreb, il giorno dell'assemblea, dicendo: Che io non oda più la voce del Signore mio Dio e non veda più questo grande fuoco, perché non muoia. Il Signore mi rispose: Quello che hanno detto, va bene; io susciterò loro un profeta in mezzo ai loro fratelli e gli porrò in bocca le mie parole ed egli dirà loro quanto io gli comanderò.* (Dt, 16-18)

Dunque, la figura del profeta appare decisamente come quella di colui di colui che parla per, e non di colui che parla prima. La profezia non è prima di tutto una 'previsione' del futuro, ma prima di tutto un'interpretazione del presente.

E tuttavia l'interpretazione del presente – quella che porta alla luce il senso vero del presente, e dunque la voce di Dio per l'oggi (*hodie si vocem ejus audieritis...*) – è sempre e di necessità interpretazione che apre nel presente una via di speranza; dunque una via che conduca verso il compimento delle promesse di Dio. Effettivamente questo è il compito supremo assegnato ai profeti nella storia della salvezza: tenere aperto il cammino del futuro escatologico. L'obiettivo esige che sia sempre da capo riproposta la promessa di Dio, la quale sola può fondare la speranza.

Proprio il nesso della parola del profeta con le promesse di Dio giustifica in qualche modo il fatto che la parola profetica sia associata al discorso sul futuro. E tuttavia il futuro di salvezza, di cui parla il profeta, non è un futuro del quale si possa dire nella forma della previsione. Di quel futuro si può dire soltanto portando alla luce le indicazioni iscritte nel presente stesso del popolo. La promessa di Dio, che apre il futuro, è sempre già nota al popolo, o rispettivamente al singolo. E tuttavia la precedente notizia esige d'essere sempre da capo riproposta, mostrando come essa valga fino ad oggi. Tale necessità si comprende, quando si consideri come il popolo inclina appunto a 'dimenticare', o addirittura ad espressamente negare che quella promessa valga ancora. Tale inclinazione ha parecchie ragioni, che si possono ricondurre a due figure tipiche fondamentali. La prima figura è quella della delusione; alle promesse di Dio pare venga proposta una smentita dalle molteplici forme deludenti dell'esperienza. La seconda figura è quella dell'illusione: del popolo.

In realtà proprio la seconda forma di abbandono della speranza è la prima, quando si consideri lo sviluppo storico della profezia. Il tempo originario, entro cui nasce la profezia non è quello della sofferenza, ma quello dell'abbondanza, o comunque quello nel quale la vita scorre ovvia.

In tal senso interpreta bene lo spirito della profezia l'esortazione del Deuteronomio che già leggevamo la volta scorsa: *guardati e guardati bene dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno viste.*



L'espressione ritorna più volte nel libro; la prima volta nel subito a ridosso dello *Shema' Israel*, di quella dunque che diventerà la preghiera quotidiana dell'ebreo. In quel contesto l'esortazione è posta in relazione esplicita con la 'tentazione' costituita dal tempo dell'abbondanza:

*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 4, 10-13)*

Appare qui assai chiaro come tempo della prova non sia soltanto quello della fame e della sete, dunque metaforicamente quello del 'deserto'; sia invece anche quello della sazietà, dell'affluenza dei beni, della apparente ovvietà della vita circondata da una siepe di beni che vengono incontro al desiderio dell'uomo. La 'prova' proposta dall'ovvietà della vita è anzi quella più subdola, anche se non la più radicale. Proprio questa è la forma della tentazione, e anzi del peccato, alla cui denuncia si dedicano i profeti.

### Il profeta distrugge un 'futuro'

In questa luce s'intende la forma tipica che assume la loro denuncia specie nei momenti iniziali, rappresentati nella maniera più chiara da Amos. La forma è quella che annuncia una fine; il contenuto essenziale dell'oracolo del profeta è appunto annuncio della fine, e cioè di una 'disgrazia'. E proprio l'*oracolo* – per differenza rispetto a quella che gli studiosi chiamano l'*invettiva* – costituisce il nucleo generatore di tutta la predicazione profetica. L'oracolo proclama una fine che è come una sentenza pronunciata da Dio sulle vie seguite da questo popolo; l'invettiva motiva quella sentenza, riferendola alla qualità morale di quelle vie. La 'disgrazia' annunciata non è semplicemente un evento spiacevole, ma è evento che riduce addirittura a niente il futuro dalla cui attesa il popolo fa dipendere la sua vita. In tal senso, si deve dire che il profeta apre la via del futuro della speranza chiudendo la via dell'illusione; per aprire la via della speranza egli distrugge le sicurezze ovvie della vita del popolo.

Illustriamo queste affermazioni con le prime tre visioni di Amos, quelle che stanno proprio all'inizio del ministero di Amos. Per due volte il profeta resiste all'annuncio minaccioso di Dio, e con successo; la terza volta il profeta non può più resistere.

*Ecco ciò che mi fece vedere il Signore Dio: egli formava uno sciame di cavallette quando cominciava a germogliare la seconda erba, quella che spunta dopo la falciatura del re. Quando quelle stavano per finire di divorare l'erba della regione, io dissi: «Signore Dio, perdona, come potrà resistere Giacobbe? E' tanto piccolo». Il Signore si impietosì: «Questo non avverrà», disse il Signore.*

*Ecco ciò che mi fece vedere il Signore Dio: il Signore Dio chiamava per il castigo il fuoco che consumava il grande abisso e divorava la campagna. Io dissi: «Signore Dio, desisti! Come potrà resistere Giacobbe? E' tanto piccolo». Il Signore se ne pentì: «Neanche questo avverrà», disse il Signore.*

*Ecco ciò che mi fece vedere il Signore Dio: il Signore stava sopra un muro tirato a piombo e con un piombino in mano. Il Signore mi disse: «Che cosa vedi, Amos?». Io risposi: «Un piombino». Il Signore mi disse: «Io pongo un piombino in mezzo al mio popolo, Israele; non gli perdonerò più. Saranno demolite le alture d'Isacco e i santuari d'Israele saranno ridotti in rovine, quando io mi leverò con la spada contro la casa di Geroboamo».*

In queste prime tre visioni manca ancora d'essere sviluppata l'invettiva, e cioè la motivazione della sentenza di Dio ad opera del profeta. L'invettiva segue invece alla quarta visione, quella di *un canestro di frutta matura*, immagine di un'altra tragica 'maturazione': *E' maturata la fine per il mio popolo, Israele; non gli perdonerò più* (8,2). L'accusa si riferisce alla divaricazione tra il culto e la vita; s'intende, la vita di relazione ridotta a mercato; il tema è tra quelli più insistenti in Amos, come in tutti i profeti:

*Ascoltate questo, voi che calpestate il povero  
e sterminate gli umili del paese,  
voi che dite: «Quando sarà passato il novilunio  
e si potrà vendere il grano?  
E il sabato, perché si possa smerciare il frumento,  
diminuendo le misure e aumentando il siclo*

*e usando bilance false,  
per comprare con denaro gli indigenti  
e il povero per un paio di sandali?  
Venderemo anche lo scarto del grano». (8, 4-6)*

Novilunio e sabato imponevano la sospensione delle attività lucrative. Merita d'essere sottolineato il fatto che l'accusa di Amos si riferisce ai 'pensieri' della gente; ai progetti formulati durante il forzato ozio del tempo del culto; certo, quei pensieri si riferiscono a comportamenti concreti; e tuttavia essi sono qui descritti e denunciati come pensieri che strutturano il tempo interiore, e dunque il 'cuore'. La stessa minaccia è formulata qui non nei termini di una descrizione realistica come accade altrove (cavallette, incendio, distruzione operata da eserciti nemici), ma in questi termini:

*Il Signore lo giura per il vanto di Giacobbe:  
certo non dimenticherò mai le loro opere.  
Non forse per questo trema la terra,  
sono in lutto tutti i suoi abitanti,  
si solleva tutta come il Nilo,  
si agita e si riabbassa come il fiume d'Egitto? (8, 7-8)*

Il Nilo diventa immagine della inconsistenza cosmica della terra intera: essa non costituisce affatto quella dimora sicura e affidabile, che la qualità della vita della gente suppone. Perché la terra sia effettivamente quel luogo affidabile e consistente, di cui ha bisogno la vita dell'uomo, è indispensabile una certa qualità del 'cuore' dell'uomo, dei suoi pensieri abituali; una qualità credente, e cioè una qualità che riferisca la stabilità stessa della terra alla disposizione amichevole di Dio. Prende figura nuova, in tal senso, la figura della 'terra promessa'. Finché essa era lontana (nel tempo del 'deserto'), l'idea di raggiungere finalmente una terra sulla quale abitare, di avere una casa, e campi da coltivare, e vigne, poteva apparire come sufficiente per realizzare la promessa. Quando invece la terra è materialmente sotto i piedi, ci si accorge che il suo reale 'possesso' esige altro che il semplice rapporto materiale.

## **Il profeta interprete dell'angoscia**

'Sentirsi mancare la terra sotto i piedi' è espressione fino ad oggi usata, per descrivere la vertigine esistenziale. La terra che si alza e si abbassa, che in tal modo rivela all'improvviso la sua inconsistenza, è una delle prime immagini che la predicazione profetica propone di quella che possiamo chiamare – con lingua moderna – *esperienza di angoscia*; una figura questa che riguarda da vicino le forme dell'esperienza del tempo. Ricordo un solo altro testo, più esplicito nel descrivere questa consistenza psicologica che assume la minaccia del profeta, e dunque la consistenza per la quale la minaccia del profeta interpreta un vissuto comune e assai 'moderno'. Il testo è di Geremia, del profeta dunque che per eccellenza è profeta dell'interiorità. Esso compare entro un contesto in cui viene minacciata la distruzione della città di Gerusalemme ad opera delle truppe (babilonesi) che scendono dal settentrione. In tutto il cap. 4 le immagini di guerra si intrecciano ad altre immagini, espressamente riferite al vissuto interiore, o del 'cuore'. Per esempio:

*La tua condotta e le tue azioni  
ti hanno causato tutto ciò.  
Questo il guadagno della tua malvagità; com'è amaro!  
Ora ti penetra fino al cuore.  
Le mie viscere, le mie viscere! Sono straziato.  
Le pareti del mio cuore!  
Il cuore mi batte forte;  
non riesco a tacere,  
perché ho udito uno squillo di tromba,  
un fragore di guerra. (4, 18-19)*

La penetrazione dello squillo di tromba degli eserciti fin dentro al cuore si confonde con la penetrazione nel cuore del rimorso, del morso dell'iniquità. Appare decisamente superficiale la lettura del nesso tra delitto e castigo quasi fosse nesso esteriore e 'mercenario', riducibile ad una rappresentazione giuridica e penale. Occorre piuttosto riconoscere come il castigo porti alla luce una fragilità originaria, obiettiva e nascosta, del disegno di vita di coloro che pongono la loro sicurezza in ciò che non può dare sicurezza. Le immagini poi si



ampliano, diventano ‘cosmiche’, e di grande efficacia poetica:

*Guardai la terra ed ecco solitudine e vuoto,  
i cieli, e non v'era luce.  
Guardai i monti ed ecco tremavano  
e tutti i colli ondeggiavano.  
Guardai ed ecco non c'era nessuno  
e tutti gli uccelli dell'aria erano volati via.  
Guardai ed ecco la terra fertile era un deserto  
e tutte le sue città erano state distrutte  
dal Signore e dalla sua ira ardente.  
Poiché dice il Signore:  
«Devastato sarà tutto il paese;  
io compirò uno sterminio.  
Pertanto la terra sarà in lutto  
e i cieli lassù si oscureranno,  
perché io l'ho detto e non me ne pento,  
l'ho stabilito e non ritratterò». (vv. 23-28)*

La percezione di un'inconsistenza della terra sotto i piedi e del cielo sopra la testa assume insieme il rilievo di percezione del futuro incombente quale futuro che costituisce solo una minaccia; tale percezione induce il tentativo, per altro vano, di chiudere le finestre e le porte dell'animo davanti al futuro, di abbarbicarsi al presente come unico luogo vivibile.

## La legge senza tempo e la profezia nel tempo

Per riferimento a questo profilo della parola profetica, quale sentenza che decreta la non sussistenza del futuro su cui il popolo conta, è possibile riconoscere una differenza strutturale tra la forma della parola profetica e la forma della parola di Mosè. Tale differenza dev'essere compresa per riferimento alla differenza dei tempi rispettivi.

La parola di Dio, nell'interpretazione che essa assume attraverso il ministero di Mosè, ha la forma della *Legge*: la forma dunque di una parola imperativa, la quale pare quasi precipitare sulla terra da altezze celesti, dal ‘monte’ appunto; quella parola apre la strada della vita attraverso il deserto; attraverso un presente, che, per se stesso, appare come vuoto e invivibile. L'altezza ‘celeste’ della legge è riflesso dell'altezza celeste degli eventi che fin dal principio hanno aperto la strada della vita. Il miracolo dell'uscita dall'Egitto attraverso il mare è obiettivamente destinato a divenire immagine di ciò che apre la strada della vita nella vicenda di ogni figlio di Adamo. Siamo vivi ‘per miracolo’, nel senso che il principio della vita sfugge ad ogni legge nota e controllabile da parte degli uomini. Proprio il riconoscimento di questo carattere sorprendente, e grato, e promettente, degli inizi deve disporre i figli di Adamo a interrogare Dio, a chiedere a lui come la strada da lui iniziata possa essere da noi proseguita fino al presente; fino a quel presente di ‘deserto’ che sempre da capo ci sorprende.

Nell'interpretazione dei profeti la parola di Dio assume invece la forma di parola che è pronunciata a margine dell'agire umano; che giudica quell'agire e lo condanna, portando alla luce la radice nascosta da cui esso procede. Tale radice è certo alla fine quella dell'incredulità; ma di un'incredulità che può essere riconosciuta e confessata unicamente a patto che si riconosca la divisione interiore dell'uomo, la differenza tra ciò che dice la bocca e ciò che vuole il ‘cuore’. *Poiché questo popolo si avvicina a me solo a parole e mi onora con le labbra* – dice con formula sintetica e icastica Isaia (29,13) – *mentre il suo cuore è lontano da me e il culto che mi rendono è un imparaticcio di usi umani*. L'imparaticcio a cui il profeta qui allude è certo anzitutto quello propiziato dalla pratica del culto, nella quale i figli di Israele sono stati educati. Quella pratica però non è stata da sempre pratica solo esteriore e ipocrita; all'inizio invece in quei gesti e in quelle parole del culto la gente di Israele ha effettivamente riconosciuto la verità promettente della propria condizione. Così come nella vita collettiva l'alleanza del Sinai era stata momento sincero, ma anche infantile – come si diceva – anche nella vita individuale la religione appare inizialmente sincera e convinta. In tal senso la rimozione di Dio nella pratica secolare della vita appare come infedeltà a quegli inizi.

## Il peccato come 'adulterio'

La formula caratteristica usata dai profeti per dire incredulità è quella di *adulterio*; l'incredulità realizza dunque il tradimento di un'alleanza che pure era stata stretta, di una promessa che pure era stata fatta. Illustriamo il senso di tale affermazione ricorrendo alle parole di Osea, il profeta che per primo e in forma più esuberante ha sviluppato la metafora matrimoniale dell'alleanza:

*Accusate vostra madre, accusatela,  
perché essa non è più mia moglie  
e io non sono più suo marito!  
si tolga dalla faccia i segni delle sue prostituzioni  
e i segni del suo adulterio dal suo petto;  
altrimenti la spoglierò tutta nuda  
e la renderò come quando nacque  
e la ridurrò a un deserto, come una terra arida,  
e la farò morire di sete.  
La loro madre si è prostituita,  
a loro genitrice si è coperta di vergogna;  
essa ha detto: «Seguirò i miei amanti,  
che mi danno il mio pane e la mia acqua,  
a mia lana, il mio lino,  
il mio olio e le mie bevande».  
Perciò ecco, ti sbarrerò la strada di spine  
e ne cingerò il recinto di barriere  
e non ritroverà i suoi sentieri.  
Inseguirà i suoi amanti,  
ma non li raggiungerà,  
li cercherà senza trovarli.  
allora dirà: «Ritournerò al mio marito di prima  
perché ero più felice di ora». (Os 2, 4-9)*

Nelle parole di Osea possiamo vedere già operante il peso della storia dell'esodo e del deserto in ordine all'interpretazione dell'esperienza 'ordinaria' e secolare; ci riferiamo all'esperienza universale della coltura dei campi e della fruizione dei prodotti del suolo. Appunto tale figura della civiltà contadina ha propiziato le religioni agrarie e la polimorfa mitologia che le caratterizza. La fede di Israele, originariamente popolo di nomadi, riporta invece all'iniziativa di Dio stesso gli stessi doni della terra.

Intendere i beni della terra come beni che verrebbero dalle forze della natura non significa soltanto misconoscere i meriti di Jahvè; significa stravolgere il senso di quei beni. Quei beni infatti hanno un senso, contengono una parola, che attende una risposta; essa è una parola di amore, come bene suggerisce la metafora matrimoniale. Misconoscere questa provenienza significa guardare a quei beni come suscettibili d'essere apprezzati senza alcun riguardo alla mano di chi li porge, e soprattutto al suo volto. Il rapporto con gli dei appare, in tal senso, di necessità 'mercenario'; la stessa eventuale gratitudine di chi riceve quei beni è come quella di una prostituta: nel senso che lo scambio non comporta alcun permanente debito di fedeltà.

Questa distinzione è assai rilevante, sotto il profilo della concezione del tempo. Il popolo incredulo e adultero è destinato di necessità a cercare in forma ossessiva il presente, e la quadratura dei conti della vita nel presente; esso coglie dunque senza discernimento ogni presente che si offra al suo desiderio impaziente. Assai eloquente appare in tal senso l'immagine brutale usata da Geremia:

*Considera i tuoi passi là nella valle  
riconosci quello che hai fatto,  
giovane cammella leggera e vagabonda,  
asina selvatica abituata al deserto:  
nell'ardore del suo desiderio aspira l'aria;  
chi può frenare la sua brama?  
Quanti la cercano non devono stancarsi:  
la troveranno sempre nel suo mese. (Ger 2, 23-24)*

È caratteristica appunto del desiderio ardente (diventerà nel lessico cristiano la *concupiscenza*) quella di non poter sopportare il tempo dell'attesa, di cercare subito attraverso la propria saturazione documento del carattere non vano del tempo.

## Il tempo dei figli di Adamo

La profezia, dunque, inizia con un discorso che distrugge e non edifica: *Perché i miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie* (Is 55,8); in tal senso la parola di Dio annunciata dal profeta porta ad evidenza la impraticabilità delle vie di *questo popolo*. Il carattere 'distruttivo' della parola profetica è proclamato con perentoria intransigenza nel c. 6 di Isaia, dove si dice della vocazione del profeta. Isaia fin dall'inizio aveva vissuto nella propria persona la differenza tra le sue vie e le vie di Dio. Colto di sorpresa dalla rivelazione di Dio nel tempio, aveva confessato con terrore:

*Ohimè! Io sono perduto,  
perché un uomo dalle labbra impure io sono  
e in mezzo a un popolo  
dalle labbra impure io abito;  
eppure i miei occhi hanno visto  
il re, il Signore degli eserciti. (6, 5)*

*Labbra impure* sono le labbra che mentono. Non dobbiamo certo intendere l'espressione nel senso che Isaia dicesse le bugie; non era certo questa la sua consapevolezza abituale; e tuttavia, costretto a vivere la presenza immediata di Dio, egli avverte la distanza tra ciò che le sue labbra affermano – la fede – e ciò che esprime invece la sua vita sua effettiva. È da sottolineare il nesso che egli confessa, quasi come una giustificazione, o meglio come riconoscimento della fatalità della menzogna della sua vita, tra le sue labbra impure e le labbra di questo popolo. La confessione di Isaia interpreta bene l'esperienza che, una volta o l'altra, ognuno di noi ha fatto, di una distanza innegabile, e quasi irrimediabile, tra la propria vita e la fede in Dio.

Strappato dalla grazia di Dio a questa radicale impurità, il profeta si rende disponibile per la missione di Dio («*Chi manderò e chi andrà per noi?*»). E io risposi: «*Eccomi, manda me!*», 6,8), e riceve questo mandato:

*«Và e riferisci a questo popolo:  
Ascoltate pure, ma senza comprendere,  
osservate pure, ma senza conoscere.  
Rendi insensibile il cuore di questo popolo,  
fallo duro d'orecchio e acceca i suoi occhi  
e non veda con gli occhi  
né oda con gli orecchi  
né comprenda con il cuore  
né si converta in modo da esser guarito». (6, 9-10)*

Non a caso, queste stesse parole saranno citate da Gesù (o dalla tradizione sinottica) a spiegazione del fatto che Gesù parli in parabole; le parabole non appaiono ai discepoli come una forma di discorso adatta a farsi comprendere dal popolo; essi chiedono a Gesù spiegazione della sua scelta di parlare in parabole; e Gesù risponde appunto citando Isaia. Anche Gesù, sotto tale profilo, condivide il destino di tutti i profeti: almeno quando parla in parabole, egli non mira a farsi intendere dagli interlocutori, ma piuttosto a fare emergere la loro distanza dai pensieri di Dio.

Di fronte alla durezza insopportabile del compito, Isaia interroga Dio sul tempo: «*Fino a quando, Signore?*». Ed egli rispose:

*«Finché non siano devastate  
le città, senza abitanti,  
le case senza uomini  
e la campagna resti deserta e desolata».  
Il Signore scaccerà la gente  
e grande sarà l'abbandono nel paese.  
Ne rimarrà una decima parte,  
ma di nuovo sarà preda della distruzione  
come una quercia e come un terebinto,  
di cui alla caduta resta il ceppo.*

*Progenie santa sarà il suo ceppo. (6, 12-13)*

C'è dunque un termine al tempo dell'ira di Dio. È prospettato un altro tempo, di salvezza. Ma a quel tempo è possibile giungere soltanto passando attraverso un vicolo strettissimo. *Entrate per la porta stretta, perché larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che entrano per essa; quanto stretta invece è la porta e angusta la via che conduce alla vita, e quanto pochi sono quelli che la trovano!* (Mt 7, 13-14).

## Il futuro del Messia

Anche la parola di condanna mira certo ad aprire la strada del futuro. Il futuro in questione non è però *futurum* nel senso letterale del termine latino (continuazione cioè del presente), ma è *adventus* (venuta cioè di Colui che è atteso).

Una delle forme qualificanti del tempo che deve venire nella predicazione dei profeti è appunto la promessa di colui che deve venire, e cioè il Messia. All'inizio del filone della promessa messianica è la profezia di Natan a Davide. È interessante notare questo aspetto di quell'annuncio: già esso corregge i propositi di Davide stesso. Egli, dopo molti anni dedicati alla opere belliche, e poi ancora all'edificazione del regno e della sua 'casa' nella città di Gerusalemme, giunto finalmente ad un momento di pace, si propone di costruire una casa per Dio, che ancora abitava sotto una tenda. Il proposito pare, in prima battuta, buono e devoto; pare tale anche a Natan. *Ma quella stessa notte questa parola del Signore fu rivolta a Natan:*

*«Và e riferisci al mio servo Davide: Dice il Signore: Forse tu mi costruirai una casa, perché io vi abiti? [...] Io ti presi dai pascoli, mentre seguivi il gregge, perché tu fossi il capo d'Israele mio popolo; sono stato con te dovunque sei andato; anche per il futuro distruggerò davanti a te tutti i tuoi nemici e renderò il tuo nome grande come quello dei grandi che sono sulla terra. Fisserò un luogo a Israele mio popolo e ve lo pianterò perché abiti in casa sua e non sia più agitato e gli iniqui non lo opprimano come in passato, al tempo in cui avevo stabilito i Giudici sul mio popolo Israele e gli darò riposo liberandolo da tutti i suoi nemici. Te poi il Signore farà grande, poiché una casa farà a te il Signore. (2 Sam 7, 5-11)*

La profezia dunque afferma da capo il principio generale: il futuro dell'uomo che solo può sostenere la sua speranza non è quello preparato dalla sua opera, ma quello disposto dall'opera di Dio stesso. Esso è annunciato dalle sue prime opere. A quelle opere occorre che l'uomo si renda sempre da capo attento, quelle opere deve sempre da capo ricordare, per trovare la via del futuro. Nel caso di Davide la promessa profetica non è risposta ad una condizione di avvilito, e neppure condanna di un'illusione; essa mira invece a correggere una specie di 'euforia' del presente.

Proprio una tale euforia minaccia di predisporre lo spazio per l'illusione. Per quella illusione, s'intende, che sempre accompagna alla concezione dell'opera propria – nel caso anche 'opera buona', come sembrava essere appunto l'opera deliberata da Davide – come opera propria, per riferimento alla quale dunque può essere momentaneamente sospesa la considerazione dell'opera di Dio.

Un'illustrazione particolarmente chiara di questa illusione è quella offerta da una delle più importanti profezie messianiche di Isaia. Il re Achaz predispone le difese della città minacciata dalla guerra Siro-efraimita. La città è assediata. Premono con urgenza opere di fortificazione della città e di organizzazione di resistenza all'assedio. La città trema e fremito, e con essa il suo re. Il profeta Isaia rassicura: non temete, Dio stesso provvederà alla città; ma occorre che voi ci crediate; *Ma se non crederete, non avrete stabilità* (Is 7,9<sup>b</sup>). In quel momento il re non ha tempo per 'credere' in Dio; premuto dal profeta, che lo invita a chiedere un segno dal cielo, il re risponde: *«Non lo chiederò, non voglio tentare il Signore»*. La risposta del profeta è sorprendente:

*«Ascoltate, casa di Davide! Non vi basta di stancare la pazienza degli uomini, perché ora vogliate stancare anche quella del mio Dio? Pertanto il Signore stesso vi darà un segno. Ecco: la vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele. (7, 12-14).*

In questo testo vediamo una prima realizzazione di una figura della parola profetica che sarà caratteristica soprattutto del profeta Ezechiele: la parola del profeta annuncia una promessa, è dunque parola di salvezza, e non di castigo; e tuttavia essa suona, lì per lì, come parola di giudizio.

## Il profeta e il popolo 'avvilito'

La forma più consueta che assume la parola dei profeti, la quale articola la promessa e non il giudizio, è però un'altra, quella che si realizza appunto sullo sfondo dell'avvilimento del popolo. Questa figura dello spirito (umano) appare di grande rilievo per intendere la qualità dell'esperienza del tempo di noi tutti. La forma nella quale noi viviamo la prolissità del tempo, e cioè il prolungarsi di giorni che non adempiono la nostra attesa, è infatti soprattutto quella dell'avvilimento. L'avvilimento è cosa diversa dalla 'disperazione'; i suoi colori sono assai sommessi, e soprattutto l'avvilimento non induce – come invece la disperazione – la necessità urgente di risoluzioni pratiche.

I figli di Israele – come d'altra parte tutti i figli di Adamo – sogliono difendersi dalla 'disperazione' mediante la figura della rassegnazione mesta ad un presente che delude, ma che insieme è considerato come ineluttabile. Immagine efficace di tale strategia è la fuga dalla tristezza mediante il 'sonno'. Pensiamo all'immagine suggestiva che il vangelo propone dei discepoli nell'orto: Gesù, *rialzatosi dalla preghiera, andò dai discepoli e li trovò che dormivano per la tristezza. E disse loro: «Perché dormite? Alzatevi e pregate, per non entrare in tentazione»* (Lc 22, ). I discepoli certo non si rendono conto del senso obiettivo che ha il loro sonno; non si rendono conto che quel sonno è riflesso di una fuga a fronte di un cimento considerato troppo grave, tale da non consentire in alcun modo la speranza di una vittoria. È l'appello di Gesù che da quel sonno li riscuote. Come la parola di Gesù era già la parola dei profeti, che invitava a conversione.

Vediamo un'illustrazione eloquente di questo sonno/avvilimento nella disposizione dei figli di Israele in esilio denunciata da Ezechiele. Nel periodo di undici anni che separa la prima deportazione (anno 397) dalla distruzione della città (anno 386), più precisamente nei sette anni trascorsi dall'inizio della sua predicazione (anno 393) alla devastazione della città, il profeta aveva fatto di tutto per convincere gli esiliati che la loro speranza non era da cercare a Gerusalemme, ma esattamente nella terra d'esilio da essi abitata. I deportati però si ostinavano ad attendere, in atteggiamento soltanto passivo e patetico, il ritorno alle cose antiche; finché durava il tempo dell'esilio, non c'era nulla da fare per loro; questa la loro convinzione. Il profeta propone invece la necessità immediata della ricerca pratica di cose nuove. Non la nostalgia del passato, ma la conversione del presente, avrebbe potuto salvarli. I figli di Israele preferivano aspettare. L'attesa era che quel loro malinconico presente in un modo o nell'altro sfumasse da solo, così come sfuma un brutto sogno angosciante. Quanto all'annuncio brutale che Ezechiele proponeva loro, quello che proclamava la fine prossima di Gerusalemme, preferivano non crederci.

Gli argomenti a cui attingere per difendersi dalla parola del profeta e resistere al terrore che essa alimenterebbe, quando fosse stata creduta, sono i soliti, facili da prevedere. Sono anzitutto quelli offerti per un primo lato dalla consistenza evidente e sicura delle cose prossime, e per altro lato dalla vaghezza indefinita delle parole del profeta. Sono ormai anni che egli annuncia la rovina di Gerusalemme, e prima di lui già altri profeti lo facevano; non è mai accaduto nulla di simile; nel paese di Israele si va ripetendo un proverbio: *Passano i giorni e ogni visione svanisce* (12,22); oppure si dice, con accenti più 'devoti', che la visione, pur senza essere condannata a svanire del tutto, non riguarda il presente, ma un tempo tanto lontano, da non riguardare il presente: *La visione che costui vede è per i giorni futuri; costui predice per i tempi lontani* (12, 27).

È facile per tutti noi il riconoscimento 'devoto' che certo Dio è la cosa più importante della nostra vita; ma nei fatti è ancor più facile l'altro riconoscimento: Egli è la presenza meno urgente; altre sono le presenze che giorno per giorno intimano a noi una scadenza; Dio può per il momento essere rimandato. Questo segreto pensiero dei figli di Israele è portato alla luce dalla parola di Dio, che brutalmente lo smentisce: *Ebbene, riferisci loro: Dice il Signore Dio: Non sarà ritardata più a lungo ogni mia parola: la parola che dirò l'eseguirò. Oracolo del Signore Dio* (12, 28).

Quanto alla fiducia feticista nelle cose presenti e visibili, essa trova interpretazione assai efficace, per esempio, in questo oracolo conciso, pronunciato contro quelli che sono rimasti a Gerusalemme:

*«Figlio dell'uomo, gli abitanti di quelle rovine, nel paese d'Israele, vanno dicendo: Abramo era uno solo ed ebbe in possesso il paese e noi siamo molti: a noi dunque è stato dato in possesso il paese! Perciò dirai loro: Così dice il Signore Dio: Voi mangiate la carne con il sangue, sollevate gli occhi ai vostri idoli, versate il sangue, e vorreste avere in possesso il paese? Voi vi appoggiate sulle vostre spade, compite cose nefande, ognuno di voi disonora la donna del suo prossimo e vorreste avere in possesso il paese? Annunzierai loro: Dice il Signore Dio: Com'è vero ch'io vivo, quelli che stanno fra le rovine periranno di spada; darò in pasto alle belve quelli che sono per la campagna e quelli che sono nelle fortezze e dentro le caverne moriranno di peste. (33, 24-27)*



## L'accettazione falsa della Parola

Un'ulteriore forma nella quale si realizza l'estenuazione del carattere cruento della parola profetica è quella realizzata ad opera di coloro che non oppongono ad essa un rifiuto, ma proprio ad opera di coloro che ad essa 'credono'. Meglio, ad opera di coloro che accolgono la parola con consenso 'entusiasta', ma per farne poi un articolo di conforto per il loro tempo libero, un oggetto di fruizione estetica, non invece il punto di riferimento a procedere dal quale rivedere le forme complessive della vita.

Che la parola dei profeti possa diventare oggetto di un apprezzamento di carattere soltanto estetico, e dunque di un apprezzamento che non cambia la vita, ma soltanto aggiunge ad essa un momento di sollievo, è un'ipotesi tanto sofisticata e contorta, da sembrare a priori poco probabile per un tempo remoto e rude come quello in cui profetizzarono i profeti dell'antico Israele. Questa pare semmai una malattia moderna, di cercare cioè in ogni messaggio di carattere 'religioso' una risorsa per sognare, anche per commuoversi e piangere, senza per altro che ne vada di mezzo la qualità delle occupazioni quotidiane e la gerarchia degli interessi pratici della vita.

E tuttavia nel libro di Ezechiele troviamo un testo estremamente esplicito in proposito; un testo che in effetti appare ai nostri occhi sorprendentemente 'moderno':

*Figlio dell'uomo, i figli del tuo popolo parlano di te lungo le mura e sulle porte delle case e si dicono l'un l'altro: Andiamo a sentire qual è la parola che viene dal Signore. In folla vengono da te, si mettono a sedere davanti a te e ascoltano le tue parole, ma poi non le mettono in pratica, perché si compiacciono di parole, mentre il loro cuore va dietro al guadagno. Ecco, tu sei per loro come una canzone d'amore: bella è la voce e piacevole l'accompagnamento musicale. Essi ascoltano le tue parole, ma non le mettono in pratica. Ma quando ciò avverrà ed ecco avviene, sapranno che c'è un profeta in mezzo a loro». (Ez 33, 30-33)*

Il testo fa riferimento ai risultati prodotti dalla seconda predicazione di Ezechiele, quella cioè successiva alla parentesi del mutismo, e soprattutto successiva alla distruzione di Gerusalemme. Sono ormai passati i tempi nei quali la preoccupazione dominante di Ezechiele era quella di spegnere la falsa speranza che gli esiliati coltivavano, insieme a quelli di Gerusalemme, quella cioè di un rapido ritorno alla normalità. Ora pare che quella 'normalità', di cui si sperava il ritorno, sia ormai definitivamente lontana. La possibilità di un futuro di qualsiasi genere per il popolo di Dio sembra essere ormai divenuta assai problematica; è stata distrutta infatti Gerusalemme, la *delizia dei loro occhi*. Proprio in quel momento Ezechiele, come già aveva fatto Geremia, comincia ad articolare parole di speranza.

Queste nuove parole di speranza conoscono un sorprendente indice di gradimento, decisamente superiore rispetto a quanto ottenuto dalle antiche parole di minaccia. Non è questo un guadagno? Non è così certo che sia un vantaggio. Il profeta, istruito dal suo Dio, subito sospetta che il suo successo nasconda un equivoco. Subito vede il rischio che l'incredulità riesca a spuntare anche la spada della speranza, così come era riuscita in precedenza a spuntare la spada della minaccia. Effettivamente, questo è un rischio consistente.

Coloro che non avevano in alcun modo voluto ascoltare le parole di prima, quelle che annunciavano un pericolo e diffondevano allarme, neppure ora si lasciano convertire dalle nuove parole che annunciano una salvezza. Essi ascoltano, certo. Anzi, si mostrano addirittura entusiasti della predica di Ezechiele e ne prolungano il commento *lungo le mura e sulle porte delle case*. Si danno appuntamento e si dicono l'un l'altro: *Andiamo a sentire qual è la parola che viene dal Signore*. Dio però avverte il profeta: *guarda che tu sei per loro soltanto come una canzone d'amore: bella è la voce e piacevole l'accompagnamento musicale*. Merita di rileggere questi pochi versetti per esteso:

*Figlio dell'uomo, i figli del tuo popolo parlano di te lungo le mura e sulle porte delle case e si dicono l'un l'altro: Andiamo a sentire qual è la parola che viene dal Signore. In folla vengono da te, si mettono a sedere davanti a te e ascoltano le tue parole, ma poi non le mettono in pratica, perché si compiacciono di parole, mentre il loro cuore va dietro al guadagno. Ecco, tu sei per loro come una canzone d'amore: bella è la voce e piacevole l'accompagnamento musicale. Essi ascoltano le tue parole, ma non le mettono in pratica. Ma quando ciò avverrà ed ecco avviene, sapranno che c'è un profeta in mezzo a loro». (Ez 33, 30-33)*

La retorica del cattolicesimo 'aperto' e dialogico probabilmente ragionerebbe così: questa accoglienza dev'essere considerata comunque come un vantaggio; magari soltanto come un inizio, e tuttavia un buon inizio, perché si possa cominciare a parlare insieme di cose religiose. Se anche la parola del profeta è trattata al momento soltanto come motivo di 'ricreazione', si tratta pur sempre di una buona ricreazione, addirittura di una ricreazione edificante. Dio invece non si accontenta di così poco; anzi, a suo giudizio *così*



*poco* è peggio di *niente*. Per questo egli mette in guardia il profeta.

Una religione che costituisca quasi una compensazione per il difetto di spirito della vita non è in alcun modo un *inizio*, non è *soltanto poco*; è invece proprio un male senza remissione. Quanti ascoltano le tue parole, ma non le mettono in pratica, e anzi neppure avvertono che ci sia in esse qualche cosa da mettere in pratica, trasformano la parola più grave in una banale canzonetta da organetto.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **Incarnazione di Dio**

e senso cristiano del tempo

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 1999

### **4. L'attesa che inganna: la meditazione dei sapienti**

#### **Ripresa**

Mi dicono che la riflessione sui profeti è risultata più confusa e indistinta. Tento di riprenderne la trama essenziale, evidenziandone il messaggio relativo al tempo della vita. Questo mi serve anche al fine di introdurre la riflessione sulla sapienza. C'è infatti una correlazione tra le tre forme della parola di Dio nell'Antico Testamento, legge, profezia e sapienza; comprendere tale correlazione aiuta a intendere ciascuna di queste forme.

Suggerivo dunque la distinzione tra le due forme della parola di Dio: quella della profezia e quella della legge. La legge proclama comandamenti di Dio che paiono discesi immediatamente dal cielo; la profezia ha invece la forma di una sentenza pronunciata a margine di una storia concreta che si produce sulla terra.

Nella legge manca il riferimento al tempo: *non uccidere, non commettere adulterio, non rubare*, sono precetti che valgono sempre; non fanno riferimento a casi concreti. In realtà, quando si guardi con più attenzione, si vede che il riferimento al tempo è presente anche nella legge; soltanto nella 'cornice' narrativa che la inquadra però, sintetizzata dalla formula: *Io sono il Signore Dio tuo che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa di schiavitù*. Proprio perché il riferimento al tempo è confinato nella cornice, nella lettura della legge che i figli di Israele danno – in ordine alle necessità della vita quotidiana – quel riferimento minaccia di essere rimosso, accordando in tal modo alla legge un significato sciolto dalla memoria e dalla speranza. Così appunto si realizza quella visione legalistica della legge, rappresentata in particolare dalla tradizione farisaica, contro la quale Gesù si esprime in termini tanto severi.

Nella predicazione profetica certo non è subito evidente una polemica nei confronti della lettura legalistica della legge; se non forse per riferimento alla legge che riguarda il culto. Le formule sintetiche nelle quali si esprime la polemica dei profeti contro il culto falso – come ad esempio quella famosa di Osea (6,11), *voglio l'amore e non il sacrificio, la conoscenza di Dio più degli olocausti* – debbono essere intese appunto come richiamo a quell'intenzione radicale o cordiale della legge relativa al culto, che le forme della pratica effettiva invece trascurano; l'amore (la fedeltà, a Dio ovviamente) non è in linea di diritto un'altra cosa rispetto al sacrificio; e tuttavia di fatto pare che il sacrificio non alimenti automaticamente l'amore, possa anzi essere compiuto anche senza l'amore. Proprio questa evidenza pratica – questa evidenza cioè dischiusa dalla considerazione della pratica effettiva del popolo – consente e anzi impone di 'aggiungere' espressamente, al puro enunciato materiale della legge del culto, un'indicazione di valore, o di intenzione, quale quella espressa attraverso le grandi parole: giustizia, diritto, fedeltà, verità, misericordia, e simili.

Sarebbe illusorio pensare che il senso di tali grandi parole possa essere raccomandato mediante la loro semplice enunciazione. Quel senso è progressivamente costruito attraverso la considerazione dei comportamenti effettivi. Appunto ai comportamenti effettivi si riferisce in prima battuta la predicazione dei profeti.

Più precisamente, essa prende inizio dalla censura di quei comportamenti che sono senza speranza, perché l'attesa che sta alla loro base è un'illusione. Il popolo d'Israele – dice ad esempio Osea – *ha cominciato a inseguire le vanità*; l'affermazione è accostata all'altra, *è un oppressore, un violatore del diritto* (5, 11). Chi viola la legge mostra di affidarsi ad altra speranza rispetto a quella dischiusa dalla promessa di Dio, che si riferisce appunto a quanti obbediscono alla sua legge. Nei confronti di questo popolo Jahvè dice: *io sarò come una tignola per Efraim e come un tarlo per la casa di Giuda* (5,12). Dio dunque consuma, e non salva; consuma proprio perché non può avere altro destino ciò che è costruito sulla *vanità*. La stessa esperienza della disgrazia pare però alimentare nel popolo, e soprattutto nei suoi capi, altre illusioni: quando

Israele ha visto la sua infermità, è ricorso all'Assiria, e quando Giuda ha visto la sua piaga si è rivolto al gran re; da capo dunque la parola di Dio distrugge: egli (il re nemico) non potrà curarvi, non guarirà la vostra piaga, perché io sarò come un leone per Èfraim, come un leoncello per la casa di Giuda (5,13). L'opera distruttrice di Dio mira alla conversione, e non alla distruzione; mira a tale risultato attraverso una provvisoria assenza: *Me ne ritornerò alla mia dimora finché non avranno espiato e cercheranno il mio volto, e ricorrono a me nella loro angoscia* (5, 15). Questa appunto è una prima figura del futuro di cui dicono i profeti: la figura di un futuro che non c'è, che è solo illusione, che Dio implacabilmente consuma. Tale opera di Dio è radice di angoscia; l'angoscia però è considerata dai profeti come l'inizio della conversione; stretti nell'angustia – questa è la sua attesa – essi torneranno a me.

L'altra forma fondamentale della parola profetica è quella che ripropone la speranza nel giorno in cui il popolo geme nell'angoscia. Un testo emblematico è l'inizio del libro della consolazione, la seconda parte del libro di Isaia, un libretto che raccoglie oracoli agli esiliati e promette il ritorno. Esso indica con chiarezza il nesso tra annuncio della consolazione e presente condizione di umiliazione del popolo.

*«Consolate, consolate il mio popolo,  
dice il vostro Dio.  
Parlate al cuore di Gerusalemme  
e gridatele  
che è finita la sua schiavitù,  
è stata scontata la sua iniquità,  
perché ha ricevuto dalla mano del Signore  
doppio castigo per tutti i suoi peccati».*  
Una voce grida:  
*«Nel deserto preparate  
la via al Signore,  
appianate nella steppa  
la strada per il nostro Dio. (Is 40, 1-3)*

Sia l'oracolo di castigo, che l'oracolo di salvezza nascono da una rivelazione carismatica. Che cos'è una rivelazione 'carismatica'? Non è facile determinarne positivamente la natura (visione ad occhi aperti? oppure ispirazione arcana propiziata dai sogni? parola udita come in *trance*?). In ogni caso rivelazione carismatica significa certezza raggiunta per altra via rispetto a quelle offerte dalla ragione e dall'esperienza. E tuttavia la minaccia o la promessa, generate dalla rivelazione carismatica, illumina poi i tratti dell'esperienza effettiva, 'rivela' appunto che in essa c'è assai più di ciò che l'uomo riesce a vedervi ad occhio nudo. La 'applicazione' della rivelazione all'esperienza impegna l'opera di discernimento del profeta, la sua coscienza morale, dunque la sua personale esperienza e in particolare la sua consuetudine con la legge dei padri. In tal senso, l'opera del profeta assume già per se stessa anche i tratti della sapienza; non è raro trovare nei libri profetici brani di carattere sapienziale. Al centro dell'interesse del profeta sta però sempre il destino religioso del popolo.

## **Carattere 'secolare' della sapienza**

La nota differenziale della parola sapienziale dev'essere individuata in prima approssimazione nella qualità 'secolare' dell'interesse originario da cui essa procede. Più precisamente, l'interesse di cui si dice è in prima battuta il destino del singolo e non del popolo; quel destino come si realizza nelle circostanze ordinarie della vita.

Il genere sapienziale, diversamente da ciò che accade nel caso della legge e della profezia, non è originariamente biblico o jahvistico, ma è genere appartenente alla tradizione comune dei popoli; in Israele stesso quel genere si afferma sotto la pressione della letteratura internazionale.

Come definire il genere sapienziale?

In primissima battuta, possiamo individuare il nocciolo generatore della ricerca sapienziale nell'esperienza dello 'scacco', e cioè l'esperienza di uno scarto tra le attese che stavano all'origine di una determinata azione, o di un determinato corso di azioni, e i risultati effettivi che da quel corso di azioni scaturiscono. L'esperienza della delusione è frequente nella vita. Il bambino, a fronte di tale esperienza di delusione accusa il mondo. La persona adulta non può fermarsi a tale reazione infantile. Deve invece riconoscere nella esperienza della delusione una provocazione a rivedere la qualità delle proprie attese; in

particolare, di quelle attese che alimentano l'agire. Tali attese non possono essere considerate quali semplici desideri spontanei e non scelti; assumono invece di necessità la consistenza di scelte del soggetto. Attraverso l'agire il soggetto accorda di fatto credito ad attese, che proprio attraverso quell'agire prendono forma. Di fronte all'esperienza della delusione, il soggetto deve rivedere quel credito e in qualche modo sottoporlo ad una verifica.

La prima risorsa per una tale verifica è quella offerta dalla dall'esperienza stessa della delusione, che suscita l'interrogativo. Essa mostra prima di tutto che il desiderio spontaneo può ingannare; che dunque occorre non affidarsi con precipitazione al desiderio spontaneo, ma ponderare con diligenza l'agire:

*I piani dell'uomo diligente si risolvono in profitto,  
ma chi è precipitoso va verso l'indigenza. (Pr 21,5)*

## I tempi lunghi della sapienza

I tempi della sapienza sono lunghi. La riflessione sapienziale denuncia le molte forme della precipitazione. L'ira è una delle più facili:

*L'uomo collerico suscita litigi,  
il lento all'ira seda le contese. (Pr 15,18)*

Numerosi proverbi mettono in guardia nei confronti della scelta di prestare, o anche solo della scelta di farsi garanti di debiti altrui.

*Non essere di quelli che si fanno garanti  
o che s'impegnano per debiti altrui,  
perché, se poi non avrai da pagare,  
ti si toglierà il letto di sotto a te.*

Di scelte come queste spesso ci si pente. Il 'pentimento' in questione non si può però intendere subito in senso morale; di quelle scelte ci si pente non come di un 'peccato', ma come di un atto incauto. Magari poi, esaminando le cose più a fondo, si dovrà riconoscere che c'è posto anche per un pentimento di carattere morale; si dovrà riconoscere – per esempio – che alla radice della scelta precipitosa di farsi garanti per i debiti di altri stava un'inconsapevole vena di esibizionismo, a smania di mostrarsi potenti e grandi. Non sono questi gli aspetti ai quali la riflessione sapienziale accorda attenzione, almeno in prima battuta; essa rileva e depreca soltanto l'aspetto precipitoso della scelta, che non considera le conseguenze.

Il capitolo dell'agire, nel quale si manifesta più frequentemente la precipitazione incauta, è quello della parola:

*Non parlare agli orecchi di uno stolto,  
perché egli disprezzerà le tue sagge parole. (23,9)*

*Hai visto un uomo precipitoso nel parlare?  
C'è più da sperare in uno stolto che in lui. (Pr 29,20)*

Nel questo quadro di denunce come queste, la sapienza biblica iscrive anche la celebrazione del tempo disteso, che è tipicamente il tempo del lavoro. Nel libro dei Proverbi – il primo libro della sapienza biblica – è contenuta la celebrazione della figura della formica, quella figura della laboriosità dunque destinata a diventare luogo comune dell'etica dell'occidente:

*Va dalla formica, o pigro,  
guarda le sue abitudini e diventa saggio.  
Essa non ha né capo,  
né sorvegliante, né padrone,  
eppure d'estate si provvede il vitto,  
al tempo della mietitura accumula il cibo.  
Fino a quando, pigro, te ne starai a dormire?  
Quando ti scuoterai dal sonno?  
Un po' dormire, un po' sonnecchiare,  
un po' incrociare le braccia per riposare  
e intanto giunge a te la miseria, come un vagabondo,  
e l'indigenza, come un mendicante. (Pr, 6, 6-11)*

Una prima raccomandazione proposta dalla sapienza, ancora assai generica, è dunque quella di non precipitare la scelta, di non fidarsi di quell'apprezzamento a proposito di ciò che conviene fare momento per momento che viene dal sentimento o dalla passione del momento. Occorre invece deliberare attentamente, e discernere, attraverso i segni trasmessi dalla diversa qualità dei segni espressi dal tempo, quale sia l'opera giusta.

## Il tempo opportuno, questione centrale della sapienza

La qualità dell'interrogativo sapienziale è tale da raccomandare per se stessa come decisivo l'interrogativo a proposito del tempo. L'esperienza dello scacco rende problematica l'evidenza del presente: non è sempre vero che la cosa che appare più opportuna momento per momento sia anche quella che è realmente tale. Nella vita immediata il presente via via vissuto appare in prima battuta all'uomo come il tempo 'opportuno' per fare questo o quest'altro; egli non ha bisogno di pensare, per riconoscere quello che si può fare e volere, amare e desiderare, o viceversa odiare e fuggire. Ma quella via che il presente momento per momento gli suggerisce appare spesso, a posteriori, come una via chiusa.

Il riferimento alla figura del 'tempo opportuno' (il *kairòs*) ritorna di fatto con insistenza nella letteratura sapienziale. Già nella 'sapienza antica':

*E' una gioia per l'uomo saper dare una risposta;  
quanto è gradita una parola detta a suo tempo! (Pr 15, 23)*

Ma soprattutto nella sapienza più sofisticata, passata attraverso la stagione dei grandi dubbi, del Siracide; in questo libro ritorna in forma quasi ossessiva l'avvertimento di tenere conto del tempo:

*«Quanto sono magnifiche tutte le opere del Signore!  
Ogni sua disposizione avrà luogo a suo tempo!».  
Non c'è da dire: «Che è questo? Perché quello?».  
Tutte le cose saranno indagate a suo tempo. (Sir 39,16)*

Il tema è ricorrente come un ritornello lungo tutto il brano di Sir 39, 12-35; esso costituisce già in generale una sorta di motivo conduttore del libro del Siracide, il quale in tal modo denuncia la figura di una sapienza sentenziosa, la quale pretendesse di dire in generale, una volta per tutte, che cosa è bene e che cosa è male, che cosa si può accettare e che cosa si deve rifiutare, che cosa è in ordine e che cosa invece è in disordine. Un giudizio di questo genere non è in potere dell'uomo. *Le cose occulte appartengono al Signore nostro Dio, ma le cose rivelate sono per noi e per i nostri figli, sempre, perché pratichiamo tutte le parole di questa legge*, è scritto nel libro del Deuteronomio (29,28): il detto dev'essere inteso in stretta relazione con l'insegnamento del Siracide: *occulte* sono le cose che si riferiscono all'ordine universale della vicenda umana; *rivelate* sono invece le cose che Dio attende dall'uomo: queste egli deve compiere, senza pretendere di arrivare alla sintesi universale. Anche così si esprime il senso della fede.

La fede in tal senso si oppone ad una tentazione facile che nasce dalla constatazione dello scarto tra agire opportuno e agire che appare tale all'apprezzamento spontaneo suggerito dall'attenzione al tempo. La tentazione è questa: di erigere una barriera preventiva nei confronti degli inganni del tempo. E come sarebbe possibile una tale barriera? Stabilendo una volta per tutte quello che merita d'essere voluto e fatto, e rispettivamente quello invece che deve in ogni caso essere evitato. La tentazione è di sempre; ma è forse possibile riconoscere che è particolarmente facile oggi, nel quadro di una civiltà complicata, di rapporti umani spesso precari e poco affidabili, di suggestioni 'pubblicitarie' particolarmente appariscenti.

È interessante rilevare come fin dal principio la questione sapienziale sia stata posta in ambienti 'complessi', come quelli di corte, e in genere quelli urbani. Nella più tradizionale civiltà corporativa, nomade o anche agraria, caratterizzata da forme di aggregazione umana relativamente ristrette e stabili, il problema del discernimento dei diversi tempi non si pone in termini così perentori. Oggettivamente, occorre riconoscere che la necessità di qualche cosa come una sapienza, che emancipi dalla dipendenza nei confronti delle forme del consenso sociale, è grande oggi più che mai.

L'uomo trova complicità per questa strategia di immunizzazione nei confronti dei rischi del tempo nella *legge*; essa infatti, come s'è notato, *pare* prescrivere comportamenti determinati senza alcun riguardo al tempo. *Pare* però soltanto; in realtà, quando la legge sia osservata senza riguardo al tempo è falsata. Anche così si deve intendere la verità del detto di Gesù, *Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato!* (Mc 2,27): il precetto è falsato, quando ad esso si accorda un senso che sarebbe determinato a prescindere dalla considerazione di ciò che ne è in concreto dell'uomo che momento per momento osserva il sabato. La

verità non vale soltanto per il sabato, ma per la legge tutta: la legge è per l'uomo, e non l'uomo per la legge; e per intendere che cosa vuole la legge dall'uomo è indispensabile considerare quello che in concreto produce l'uomo che la mette in pratica. Su questo sfondo occorre comprendere anche l'altra sentenza che Gesù subito aggiunge: *Perciò il Figlio dell'uomo è signore anche del sabato* (Mc 2,28); non la legge da sola decide della giustizia, ma l'uomo giusto porta a compimento anche la verità della legge. E l'uomo giusto è Gesù, che solo porta alla sua pienezza il tempo della vita umana; egli porta insieme a compimento la verità della legge.

## Il dubbio radicale: c'è un criterio per discernere i tempi?

È possibile determinare la figura di un sapere, il quale abiliti al discernimento dei diversi tempi? Quali criteri assisteranno l'uomo in una tale operazione di discernimento? Dove trovare e come trovare quel 'sapere' che in ipotesi consentirebbe di sottrarsi all'esperienza dello scacco? La domanda più radicale è alla fine questa: è davvero possibile all'uomo trovare una sapienza tale da consentire a lui di sottrarsi all'esperienza dello scacco?

Nella letteratura biblica si trovano parecchi testi che negano francamente questa possibilità di una sapienza che immunizzi nei confronti dell'esperienza dello scacco. Una delle formulazioni più nette è contenuta nel Qoèlet:

*Ho visto anche sotto il sole che non è degli agili la corsa, né dei forti la guerra e neppure dei sapienti il pane e degli accorti la ricchezza e nemmeno degli intelligenti il favore, perché il tempo e il caso raggiungono tutti. Infatti l'uomo non conosce neppure la sua ora: simile ai pesci che sono presi dalla rete fatale e agli uccelli presi al laccio, l'uomo è sorpreso dalla sventura che improvvisa si abbatte su di lui.* (Qo 9, 11-12)

La constatazione qui espressa dichiara vana la via più antica e più comune tentata per guadagnare la sapienza: quella che si affida appunto all'esperienza effettiva, giudicata attraverso gli esiti a cui essa conduce.

La via più antica è quella che afferma il nesso tra sapienza ed esperienza effettiva. L'uomo deve di necessità essere deluso: una due, cento, mille volte. Poi, istruito appunto da questa stessa esperienza personale, egli potrà giungere a conoscere leggi che gli consentono di anticipare ed evitare lo scacco. L'ipotesi è dunque questa: che attraverso la memoria, la registrazione fedele e puntigliosa di un gran numero di casi della vita, gli sia possibile giungere a determinare delle leggi costanti, la cui conoscenza appunto consentirebbe di sfuggire alla sorpresa deludente. In tal senso, principio della sapienza sarebbe la competenza guadagnata attraverso l'esperienza effettiva.

Contro questa certezza appunto Qoèlet dice che no, non c'è proprio modo di sfuggire alla sempre ritornante sorpresa.

## La sapienza della fede

Appunto contro una tale risposta alla questione posta dall'esperienza dello scacco si esprime la certezza fondamentale subito guadagnata dalla sapienza di Israele. Essa si esprime in maniera concisa nel famoso teorema secondo la quale *principio della sapienza è il timore di Dio*. Essa è contenuta già all'inizio e alla fine della prima sezione del libro dei *Proverbi* (1, 7 e 9, 10), che costituisce una specie di introduzione programmatica. Essa è poi in molti modi orchestrata nella raccolta di sentenze che inaugura il *Siracide* (1, 9-29). Essa esprime anche la verità radicale della sapienza che si esprime nei libri qualificati come espressione della 'sapienza critica', *Giobbe* e *Qoèlet*.

La formula, assai ellittica, è obiettivamente esposta a facili equivoci, alla necessità quindi di correlative precisazioni. Esse tuttavia precisano il senso di quel teorema, non lo sostituiscono in alcun modo con un'altra verità. Lo stesso libro della *Sapienza*, che è scritto in lingua greca, che ricorre ad un lessico e a immagini assai diverse rispetto a quelle della tradizione più antica, dà figura alla stessa verità. Dice ad esempio, con efficace formula (1, 2), che il Signore *si lascia trovare da quanti non lo tentano, si mostra a coloro che non ricusano di credere in lui*; il senso è identico a quello della formula più concisa dei *Proverbi*, *Dio resiste ai superbi; agli umili invece dà la sua grazia* (Pr 3, 34[LXX], che sarà citato anche nel Nuovo Testamento, Gc 4, 6; 1 Pt 5, 5).

La constatazione, espressa nel libro del Qoèlet in forma quasi spietata e tale da indurre a



disperazione – così pare (ma così in realtà non è) – corrisponde alla verità espressa dai numerosi testi della sapienza biblica i quali dicono che la sapienza non abita in questo mondo, non è una prerogativa dell'uomo, ma è riservata alla competenza esclusiva di Dio (Gb 28; Ab 3, 24-38). Essi non si limitano però a negare la possibilità dell'uomo di trovare la via della sapienza; negano certo che tale la via possa essere trovata da chi mette alla prova ogni cosa; affermano però che tale via può essere trovata da chi crede in Dio e si mette in ascolto di Lui.

I testi più rilevanti in tal senso sono quelli che della sapienza parlano ricorrendo all'immagine personificata; essi fanno parlare la sapienza come parla un profeta, il quale invita gli ascoltatori a mettersi alla sua scuola. Ci riferiamo a due testi in specie: Pr 8 e Sir 24. Questa forma letteraria mette in evidenza come sia sì possibile all'uomo partecipare in qualche modo alla sapienza; il modo però non è quello di un 'sapere' che nasca dall'inquisizione, è invece quello di un 'agire'; di un 'ascoltare', e prima ancora di un 'invocare':

*Ora, figli, ascoltatevi:  
beati quelli che seguono le mie vie!  
Ascoltate l'esortazione e siate saggi,  
non trascuratela!  
Beato l'uomo che mi ascolta,  
vegliando ogni giorno alle mie porte,  
per custodire attentamente la soglia.  
Infatti, chi trova me trova la vita,  
e ottiene favore dal Signore;  
ma chi pecca contro di me, danneggia se stesso;  
quanti mi odiano amano la morte».* (Pr 8, 32-36)

Che cosa vuol dire in concreto seguire le vie della sapienza di Dio? ascoltare assiduamente il suo insegnamento? o viceversa odiare la sapienza? Che cosa vuol dire *temere Dio*? Si deve rispondere sinteticamente così: l'obbedienza alla sapienza di Dio si identifica con l'obbedienza ai suoi comandamenti, e dunque alla sua legge.

Tale equazione appare esplicita nel *Siracide*. Il testo del cap. 24 espressamente identifica sapienza con la legge dell'Altissimo. A conclusione del discorso con la quale *la sapienza loda se stessa, si vanta in mezzo al suo popolo* (24,1) e invita ad accostarsi tutti quelli che la desiderano (*Avvicinatevi a me, voi che mi desiderate, e saziatevi dei miei prodotti*, 24, 18), è detto infatti:

*Tutto questo è il libro dell'alleanza del Dio altissimo,  
la legge che ci ha imposto Mosè,  
l'eredità delle assemblee di Giacobbe.* (24,22)

Soltanto attraverso l'obbedienza alla legge, e non invece attraverso la l'accumulo di esperienze, l'uomo riesce a trovare in ogni presente l'indicazione sicura di un'opera buona da compiere, di un'opera che non delude.

Occorre però subito precisare che l'obbedienza alla legge che consente di guadagnare la sapienza non può essere un'obbedienza di carattere 'legalistico'; non può essere un'obbedienza che proceda dall'idea che prescrizione della legge sia subito nota a procedere dal libro, senza alcuna necessità di ascoltare la voce del tempo, e dunque dell'esperienza effettiva. Occorre invece che l'obbedienza alla legge nasca dal desiderio di riconoscere nel presente il tempo opportuno per portare a compimento quella speranza che l'opera stessa iniziata da Dio ha autorizzato. È infatti anzi tutto il tempo che notifica quale sia l'opera di Dio da portare a compimento; la legge viene solo dopo, e occorre che sia intesa e praticata come solo successiva e accessoria rispetto alla 'grazia' di Dio, perché possa effettivamente indicare la via da seguire. In caso contrario, la legge diventa strumento della tentazione di cui sopra si diceva, quella di chi tenta di immunizzarsi nei confronti del rischio del vivere nel tempo.

Illustro il senso di queste affermazioni commentando un proverbio della sapienza antica, che non parla espressamente di legge, ma che in realtà contiene indirettamente il riferimento alla legge. *Un piatto di verdura con l'amore è meglio di un bue grasso con l'odio* (Pr 15, 17). La verità di questo proverbio risulta dall'esperienza effettiva; tutti possono verificare che un pranzo grato, un pranzo che effettivamente realizzi le attese spontanee che l'uomo ha nei confronti di questo momento della vita, non è quello garantito da ciò che sta sulla tavola; è invece quello garantito dalla qualità del rapporto che lega quanti siedono a mensa.

L'*amore* non è qui raccomandato a chi ascolta a procedere dal principio 'morale' che occorre obbedire a Dio; è raccomandato invece in nome della buona digestione. Per sapere poi che cosa sia amore o rispettivamente odio, certo è indispensabile lasciarsi istruire dalla legge di Dio; essa però a quel punto appare appunto come la via della felicità, la via dunque che risponde alla domanda propria della sapienza: come discernere ciò che davvero conviene fare momento per momento, per non essere delusi dalla vita.

L'esperienza della tavola aiuta a capire il senso della legge; la legge insieme insegna a trovare la via della buona esperienza della tavola.

La verità di questo proverbio – come di tutti – è per altro soltanto relativa; essa può essere smentita da molte esperienze, nelle quali proprio l'*amore* con il quale uno si reca al banchetto espone all'eventualità di delusioni ancora più dolorose rispetto a quelle che possono venire dal menù. Il proverbio dice *una* verità innegabile dell'esperienza, ma non *la* verità in assoluto. Questa verità parziale, relativa ad un'esperienza che potrebbe apparire assai marginale rispetto alla vita complessiva, mette però insieme sulla via della verità ultima, che è appunto la verità della fede, quella che identifica la sapienza che garantisce la riuscita della vita con l'obbedienza ai suoi comandamenti. La tavola stessa – come sappiamo – è immagine della vita perfetta, della comunione perfetta. Tra senso 'profetico' di un'esperienza quale quella della tavola e ricognizione empirica delle 'leggi' che si mostrano operanti in tale esperienza sussiste certo una relazione, ma anche una tensione irriducibile.

## La varietà contraddittoria dei tempi e l'inganno dell'attesa

Il libro sapienziale che esprime nella forma più netta e implacabile la condanna della esperienza pagana, di quella cioè che dovrebbe nascere dalla statistica dei comportamenti, è certamente il Qoèlet. La sentenza gelida che lo apre, e che accompagna tutto il suo svolgimento – quella che dice: *Vanità delle vanità, tutto è vanità* – non può essere intesa come una sentenza 'metafisica' a proposito del valore della vita. Essa esprime invece la conclusione inesorabile di colui che va in cerca di ciò che vale nella vita attraverso la via della prova.

Proprio questo infatti è il programma dichiarato inizialmente da questa singolare figura di sapiente. Con le sue stesse parole, il programma è questo:

*Io ho detto in cuor mio: «Vieni, dunque, ti voglio mettere alla prova con la gioia: Gusta il piacere!». Ma ecco anche questo è vanità. Del riso ho detto: «Follia!» e della gioia: «A che giova?». Ho voluto soddisfare il mio corpo con il vino, con la pretesa di dedicarmi con la mente alla sapienza e di darmi alla follia, finché non scoprissi che cosa convenga agli uomini compiere sotto il cielo, nei giorni contati della loro vita. (2, 1-3)*

Merita di sottolineare la distinzione tra *mente* e *corpo*: il programma è quello di soddisfare il corpo, senza però coinvolgere la mente; la mente si dedicherà alla *sapienza*, e cioè al giudizio sul valore di ciascuna attività. Il corpo si darà per esempio al vino; ma gli esempi presi in considerazione sono molti; sono addirittura tutti quelli offerti dalle diverse attività alle quali l'uomo può dedicarsi *nei giorni contati della sua vita*. Il risultato di questo approccio è appunto quello dell'universale vanità. E tuttavia – questa è con chiarezza la convinzione del libro – non è vero che nella vita tutto sia vano. È vero invece che vano è il tentativo dell'uomo di decidere il valore e il vantaggio delle singole azioni 'provandole'. Sottoposte alla prova, tutte le attività dell'uomo riescono a convincere al massimo per un attimo; non reggono invece alla prova del tempo.

L'errore è appunto quello di consegnare al tempo che deve venire il responso circa il valore di ciò che io faccio oggi, quasi diffidando di quella persuasione che pure oggi molte delle cose che faccio in prima battuta suscitano. Diffidare, e dunque sospendere il consenso della mente al presente (il presente infatti ha sempre la consistenza di cosa che riguarda il *corpo*, la concretezza del sentire), dispone le condizioni perché alla fine tutto il possibile mi appaia inutile e vano.

Questa è la tesi centrale del libro; o meglio, questa è la tesi centrale del versante polemico del libro. Il libro infatti è documento polemico: esprime la confutazione che la sapienza credente oppone alla sapienza pagana, la quale mette tutta la sua fiducia sul responso dell'esperienza. Vivere così, come esaminatori della

vita assai più che come viventi, dispone le condizioni perché si arrivi ad esiti nichilisti e disperanti. Il libro ha poi un versante positivo, che si esprime nell'invito a *godere* del presente; per esempio esso è espresso così:

*Godi la vita con la sposa che ami per tutti i giorni della tua vita fugace, che Dio ti concede sotto il sole, perché questa è la tua sorte nella vita e nelle pene che soffri sotto il sole. Tutto ciò che trovi da fare, fallo finché ne sei in grado, perché non ci sarà né attività, né ragione, né scienza, né sapienza giù negli inferi, dove stai per andare. (9, 9-10)*

L'incoraggiamento a *godere* deve essere bene inteso: esso si oppone a quel distacco sospettoso di cui si diceva sopra. Non devi sospendere la vita per farle l'esame; perché la vita non reggerebbe al tuo esame; essa scorrerebbe rapida tutta intera sotto i tuoi occhi, senza che sia possibile per te fissarne il vantaggio in una formula.

Uno dei brani centrali del libro, probabilmente quello in assoluto 'centrale', quello al quale l'autore stesso affida la sintesi breve della sua riflessione, è nel c. 3. Esso è composto di una prima breve sentenza iniziale: *Per ogni cosa c'è il suo momento, il suo tempo per ogni faccenda sotto il cielo*; seguita da una lunga litania, che elenca quattordici coppie di azioni opposte, ciascuno delle quali appare quella giusta nel suo tempo; segue la formulazione breve delle conclusioni generalizzanti che l'autore trae da questa impossibilità di fissare una volta per tutte quello che conviene fare nella vita.

*Per ogni cosa c'è il suo momento*, vuol dire che *c'è un tempo per nascere e un tempo per morire, un tempo per piantare e un tempo per sradicare le piante, un tempo per uccidere e un tempo per guarire*, un tempo per tutto e per il contrario di tutto. Se tu dunque ti aspetti di riconoscere il senso del tempo presente dalla considerazione di ciò che ne conseguirà domani, tu vedrai il domani smentire l'apprezzamento di oggi, e quello di oggi smentire il vantaggio di ieri. Il senso e il vantaggio del tuo presente non può essere riconosciuto guardando a quel presente da fuori. Non devi valutare i tempi della tua vita attraverso la considerazione della loro serie, ma guardando solo e sempre al presente puntuale; perché quello è il tempo tuo, quello assegnato alla tua libertà. La serie dei tempi e quello che di te sarà domani, è questione troppo grande per te.

La conclusione 'speculativa' di Qoèlet è formulata riproponendo anzi tutto la domanda che era all'inizio della sua ricerca: *Che vantaggio ha chi si dà da fare con fatica?* La risposta è articolata in tre affermazioni fondamentali.

(a) La prima dice che *Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo*: *Bella* qui non vuol dire però lieta e gradevole, vuol dire invece 'convincente'; *bello* è anche morire oltre che vivere, al suo tempo; *bello* al suo tempo è addirittura anche uccidere, e non solo guarire. Nello stesso senso, pressappoco, pochi versetti dopo Qoèlet dice di riconoscere che *qualunque cosa Dio fa è immutabile; non c'è nulla da aggiungere, nulla da togliere*; anche qui *immutabile* non vuol dire che essa in generale non muta, ma che ad essa non può essere aggiunto né tolto nulla ad opera dell'uomo. Dunque, l'autore vuol dire che il valore di ogni cosa (di ogni situazione nella quale l'uomo venga a trovarsi) è fissato dal tempo; è fissato da Dio stesso assegnando alla vita dell'uomo quel determinato tempo; esso non si può apprezzare per riferimento ad una legge generale senza luogo e senza tempo.

(b) La seconda affermazione è introdotta da un 'ma', che rende conto del possibile dubbio che minaccia di distogliere l'uomo dall'apprezzamento da lui stesso espresso nei confronti del suo presente momento per momento: *ma egli ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore, senza però che gli uomini possano capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine*. È qui tradotto con *nozione dell'eternità* un termine ebraico ('*olam*), che non è facile tradurre con una sola parola italiana; certo *nozione di eternità* appare troppo astratto. Potremmo forse tradurre *nozione di un tempo concluso*, di un tempo fermo e pieno. A questa nozione assai formale che l'uomo ha nel cuore sarebbe possibile dare un contenuto unicamente a patto che fosse per l'uomo possibile *capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine*. Non potendo gli uomini capire tanto, quella nozione rimane nel loro cuore come il segno un'assenza, o la cicatrice di una ferita.

(c) La terza affermazione è quella conclusiva, di carattere pratico e insieme sintetico; essa suggerisce infatti come praticamente – e cioè nell'ottica dell'agire – mettere a frutto le prime due conclusioni: *Ho concluso che non c'è nulla di meglio per essi, che godere e agire bene nella loro vita; ma che un uomo mangi, beva e goda del suo lavoro è un dono di Dio*. L'espressione *godere* appare audace, e anche esposta all'equivoco; essa va intesa bene; si riferisce alla possibilità e anzi alla necessità, al dovere morale addirittura, di piangere quando è tempo di piangere e di ridere quando è tempo di ridere; occorre sempre consentire con fiducia, e addirittura con gratitudine, alla qualità del tempo che momento per momento Dio

assegna alla loro vita; non vuol dire invece come 'gioire'. Occorre sempre credere all'imperativo del presente, senza accampare troppo in fretta la obiezione che no, il presente appare troppo parziale, congetturale e incompiuto, perché si possa in quel tempo volere una cosa qualsiasi. L'espressione *agire bene* invece significa cercare in ogni caso l'obbedienza ai suoi comandamenti; qualche autore pensa che la raccomandazione di *agire bene* sia aggiunta da qualche censore, preoccupato dal suono scandaloso della esortazione a *godere*. In ogni caso tra il criterio del *godere* e quello dell'*agire bene* rimane una distanza; essa è il riflesso della distanza tra la legge e i segni dei tempi. Tale distanza non sarà tolta se non dall'avvento del *tempo pieno*, dunque dall'avvento di Gesù e della sua nuova e perfetta comprensione della legge. La conclusione è ulteriormente precisata con questo riconoscimento: *Riconosco che Dio agisce così perché si abbia timore di lui.* (3, 10-14); che è come dire: perché si creda in Lui.

Il messaggio non è così lontano da quello che Gesù esprime nel discorso del monte, là dove dice: *Non affannatevi dunque per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena* (Mt 6, 34).

La pagina del Qoèlet appare persuasiva. Essa corregge in particolare quello stile, caratteristico di una pietà cristiana meno illuminata, in forza del quale il cattolico appare come diffidente di tutti i 'beni penultimi', e sempre e subito cerca gli ultimi. Quel cristiano minaccia di assomigliare a quei farisei che rimproveravano i discepoli di Gesù perché non digiunavano; Gesù risponde loro:

*Possono forse digiunare gli invitati a nozze quando lo sposo è con loro? Finché hanno lo sposo con loro, non possono digiunare. Ma verranno i giorni in cui sarà loro tolto lo sposo e allora digiuneranno.* (Mc 2, )

Oppure assomigliano a Giuda che obietta al gesto di Maria sorella di Lazzaro: *Perché quest'olio profumato non si è venduto per trecento denari per poi darli ai poveri?* Non è sempre il tempo di pensare ai poveri, risponde Gesù.

Non c'è alcuna legge di carattere generale – così possiamo sinteticamente interpretare – che può dirci che cosa il tempo presente via via raccomanda come conveniente alla nostra libertà. È indispensabile avere occhi per riconoscere appunto i segni del tempo; perché: *Per ogni cosa c'è il suo momento, il suo tempo per ogni faccenda sotto il cielo.*

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **Incarnazione di Dio**

e senso cristiano del tempo

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 1999

### **5. La pienezza del tempo: l'incarnazione di Dio**

Le riflessioni su legge, profezia e sapienza dispongono le condizioni per intendere il tempo di Gesù quale 'tempo pieno', come tempo cioè nel quale più nulla manca alla libertà dell'uomo perché possa finalmente volere; non solo volere questo e quello, ma volere se stesso e disporre di sé con scelta irrevocabile. Tale figura del 'tempo pieno' concorre in maniera assolutamente qualificante alla comprensione della fede cristiana; essa è conversione, mediante la quale gli affanni inconcludenti per molte cose sono abbandonati a favore di una cosa sola, il regno di Dio e la sua giustizia.

Il 'tempo pieno' è quello annunciato per un primo aspetto dai giorni della visibile presenza di Gesù in mezzo agli uomini. La meraviglia che quella presenza suscita manifesta la verità di cui è gravida soltanto nella luce della sua risurrezione. 'Tempo pieno', per un secondo e più compiuto aspetto, è quello della vita cristiana, segnato dalla presenza del Signore risorto in mezzo ai suoi fratelli. A tale pienezza del tempo allude la definizione degli anni dell'era cristiana quali 'anni di grazia'; appunto perché 'di grazia', anni che realizzano il tempo pieno. Alla comprensione del presente quale tempo pieno, la fede può giungere sempre e solo attraverso la memoria dei giorni della visibile presenza di Gesù in mezzo agli uomini. La pienezza di quei giorni non è altra da quella dei giorni nostri; è invece da intendere per riferimento all'obiettivo gravitazione del tempo di Gesù verso la Pasqua, e dunque verso il presente della vita cristiana.

Per introdurre al tema, ci riferiamo subito ai due testi del Nuovo Testamento che fanno ricorso espresso alla figura del 'tempo pieno', per definire nel primo caso il tempo della presenza di Gesù sulla terra, nel secondo caso il tempo del Risorto e dell'effusione del suo Spirito su ogni carne.

*Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù si recò nella Galilea predicando il vangelo di Dio e diceva: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo» (Mc 1,15)*

*Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre! Quindi non sei più schiavo, ma figlio; e se figlio, sei anche erede per volontà di Dio. (Gal 5, 3-7)*

La distinzione tra tempo della vita terrena di Gesù e tempo del Risorto suscita subito un'obiezione: in che senso il primo tempo era 'pieno', se esso era invece destinato a preparare il secondo? L'obiezione più radicale è però l'altra: in che senso il tempo della vita cristiana può essere qualificato come un tempo pieno, se tanto ancora manca, e tanto visibilmente manca, alla nostra vita?

#### **Il tempo pieno**

Queste obiezioni possono essere risolte soltanto entrando più precisamente nella figura di questo 'tempo pieno' di cui si dice. Cerchiamo quindi di proporre qualche chiarimento preliminare di questa figura.

(a) la frattura che la distensione dei tempi pare introdurre nella vita umana non può trovare rimedio nel tentativo di colmare la distanza tra l'attesa di oggi e la qualità di ciò si realizzerà solo domani. Tanto meno può trovare rimedio correggendo la distanza tra il passato effettivo e quello che avrebbe potuto essere. Tali fratture sono senza rimedio, finché l'uomo cerchi nella direzione di ciò che egli stesso può fare per mutare il corso del tempo. Il rimedio è invece quello realizzato dall'irruzione di Dio, che riempie il tempo della vita umana, altrimenti irrimediabilmente scarso. Solo il tempo riempito dalla presenza di Dio consente



all'uomo di davvero volere, invece che rimanere come spettatore distaccato e perplesso di fronte al fiume del tempo. Appunto di questo tempo della venuta di Dio vuol essere celebrazione lo stesso Anno Santo.

(b) La realizzazione di tale irruzione di Dio nel tempo ha le due forme fondamentali: dell'incarnazione di Gesù e della sua risurrezione dai morti. La risurrezione per altro non può essere intesa quasi fosse un compimento 'successivo' della storia di Gesù, della sua vita dunque nella carne, la quale in ipotesi sarebbe destinata a realizzarsi soltanto in forma 'progressiva'. La risurrezione è invece rivelazione compiuta di ciò che già mediante le parole e i gesti di Gesù nei suoi giorni terreni si annuncia.

Cerchiamo dunque di svolgere il senso di tali formulazioni, ancora assai rarefatte, entrando nell'analisi delle due figure del tempo pieno. La nostra attenzione si soffermerà soprattutto sulla prima figura, e sui modi nei quali essa rimanda alla seconda e insieme ne istituisce il senso.

## Il 'tempo pieno' nei giorni di Gesù

*Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù si recò nella Galilea predicando il vangelo di Dio: il vangelo di Marco (1,14), e in forma ancor più gravida di intenzionalità teologica quello di Matteo (cfr. 4, 12-17), sottolineano la coincidenza tra l'arresto di Giovanni e l'inizio della predicazione del vangelo da parte di Gesù. La coincidenza suggerisce un nesso che non è solo cronologico, ma logico, e cioè di significato. La qualità 'piena' del tempo presente si definisce per correlazione al tempo dei profeti, che viene in tal senso riconosciuto quale tempo di preparazione, ancora mancante.*

*La Legge e tutti i Profeti infatti hanno profetato fino a Giovanni. E se lo volete accettare, egli è quell'Elia che deve venire. Chi ha orecchi intenda (Mt 11, 13-14); queste parole di Gesù esprimono con grande precisione in che senso Giovanni prepari il tempo di Gesù: egli porta a compimento il ministero della Legge e dei Profeti.*

Nel medesimo senso appena prima sono riportate da Matteo queste parole di Gesù: *In verità vi dico: tra i nati di donna non è sorto uno più grande di Giovanni il Battista. Con l'avvento di Gesù tuttavia si produce un salto qualitativo dei tempi; si rende presente il regno dei cieli, e il più piccolo nel regno dei cieli è più grande di lui (Mt 11,11). Occorre intendere bene chi sia questo piccolo nel regno dei cieli. Non basta che Gesù sia visibilmente presente in mezzo agli uomini, perché tutti siano nel regno di Dio. È infatti detto anche che dai giorni di Giovanni il Battista fino ad ora, il regno dei cieli soffre violenza e i violenti se ne impadroniscono (Mt 11,12). La 'violenza' alla quale qui Gesù fa riferimento è quella richiesta per poter prendere una decisione, per potere realizzare la conversione e la fede richiesta dall'annuncio. Non basta che Gesù sia visibilmente presente, perché si realizzi la presenza che più conta, quella del regno appunto; occorre invece che il rapporto con Lui assuma una certa qualità. La sintesi breve di Marco 1,15, già citata sopra, esprime questa qualità mediante l'imperativo: *convertitevi e credete*. Le forme della fede in Gesù e della conversione al suo vangelo danno insieme forma concreta all'imperativo espresso fin dall'inizio. Anche così si manifesta come sia proprio il tempo, e più precisamente ciò che accade in questo tempo, a riempire di senso il comandamento di Dio.*

## Riconoscimento del 'tempo pieno'

Senso e verità dell'affermazione che il tempo è pieno sono dischiusi dunque dalla qualità degli atteggiamenti suscitati dalla sua presenza. Questo aspetto della predicazione di Gesù è di rilievo decisivo: egli non può dire la verità del vangelo, la verità dunque che egli dall'inizio ha in mente (così saremmo tentati di precisare), se non ricorrendo alle risorse che gli sono offerte dalle iniziali risposte alla sua iniziativa; a titolo del tutto particolare, da quelle risposte che assumono la forma della fede.

Una delle illustrazioni più perspicue di tale principio è quella offerta dalle beatitudini. Pronunciate all'inizio da Gesù in seconda persona all'indirizzo e a consolazione dei poveri, degli affamati e dei sofferenti che di fatto lo circondano (cfr. Lc 6, 20-23), diventano poi nel discorso del monte di Matteo (5, 1-12) norma proposta a tutti i discepoli. Per articolare il comandamento che scaturisce dal suo vangelo Gesù si serve dunque della testimonianza offerta da quanti di fatto lo ascoltano e lo seguono.



Un'illustrazione più concisa, e particolarmente esplicita, dello stesso principio offre la parola con la quale Gesù commenta il gesto della peccatrice che nella casa del fariseo aveva lavato i suoi piedi con le lacrime: *Vedi questa donna?*, dice Gesù al fariseo; e attraverso la testimonianza illustra al fariseo che cosa voglia dire credere nel perdono di Dio (cfr. Lc 7, 36-50). Assai simile è il caso dell'altra donna, che nella casa di Simone il lebbroso si avvicina a lui *con un vaso di alabastro di olio profumato molto prezioso*, e glielo versa sul capo mentre stava a mensa; in risposta all'obiezione dei discepoli Gesù dice dunque: *In verità vi dico: dovunque sarà predicato questo vangelo, nel mondo intero, sarà detto anche ciò che essa ha fatto, in ricordo di lei* (Mt 26,13). Il ricordo di lei concorre all'annuncio del vangelo.

Illustrazione del principio generale sopra enunciato sono soprattutto le parabole della conversione, quelle del tesoro nel campo, e della perla preziosa (Mt 13, 44-46); sul loro sfondo infatti c'è la conversione effettiva di alcuni, la cui decisione sorprende e lascia quasi increduli quelli che ne sono testimoni.

Tutte le parabole d'altra parte illustrano un principio simile; esse dicono infatti del regno interpretando quello che accade intorno a Gesù nel tempo della sua presenza in mezzo agli uomini. Non si possono capire le parabole, finché ci si accosta ad esse come a forme del discorso su Dio in generale; esse sono prima di tutto interpretazioni del modo di fare e di dire di Gesù, rispettivamente dei modi di fare e di dire degli uomini di fronte a Gesù; soltanto attraverso il rimando al tempo esse dicono insieme di Colui che è da prima dei secoli.

Il rilievo essenziale che hanno gli eventi del tempo per articolare la verità del vangelo di Gesù è una delle conseguenze ovvie dell'incarnazione del Figlio di Dio. La verità che Gesù annuncia non è appresa altrove; è invece da lui stesso appresa attraverso le forme effettive della sua esperienza; proprio perché appresa da lui stesso così, quella verità può essere comunicata a tutti. Una verità che fosse appresa – per ipotesi assurda – attraverso un'esperienza 'mistica', o comunque attraverso un'illuminazione arcana procurata immediatamente dal cielo, neppure potrebbe essere comunicata. Il soccorso offerto a Gesù da quanti hanno creduto in lui illustra concretamente la verità della sua affermazione che il tempo è ormai pieno. Il suo messaggio porta alla luce una verità iscritta nella storia; la vicinanza del regno di Dio si realizza nel tempo.

La figure dei credenti che concorrono a dare lingua al messaggio di Gesù sono molte. Per intendere quel messaggio è utile tentarne una tipologia. Un'operazione come questa non è per nulla arbitraria; è infatti già iscritta nelle forme stesse che assume la narrazione evangelica. In quella stessa narrazione i credenti nel vangelo di Gesù sono classificati secondo questa tipologia: (a) *malati* che chiedono e ottengono la guarigione; essa viene interpretata da Gesù quale salvezza ottenuta mediante la fede; (b) *peccatori* che si convertono; la vita nuova, che la conversione inaugura, è fin dall'inizio riconosciuta da Gesù come possibile; la verità di questa possibilità è attestata appunto da quanti la realizzano; (c) *poveri/piccoli* che credono; essi dimostrano concretamente come si possa vivere anche di altro che di pane; anzi, dimostrano che soltanto a condizione che si viva di altro la vita è vera e al di sopra di ogni sospetto.

Le tre figure della fede così individuate hanno un senso e una speranza che, in prima battuta, conosce Gesù soltanto; neppure coloro che di fatto esprimono queste figure della fede ne conoscono subito la verità e la speranza. Il senso di una tale affermazione appare particolarmente chiaro nel caso dei miracoli Gesù trattiene la precipitazione dei miracolati, e li rimanda invece ad un tempo futuro, nel quale soltanto apparirà chiaro in che cosa consista realmente il beneficio da essi ricevuto.

### **L'illusione a proposito della 'contemporaneità'**

I vangeli ricordano diverse parole di Gesù che denunciano l'equivoco generato in molti dalla sua presenza pubblica in mezzo agli uomini, e dunque dalla familiarità apparente che tale presenza consente a molti. In molti si illuderanno, quasi che la presenza di Lui secondo la carne possa essere per se stessa garanzia della presenza che più conta, quella che la letteratura apostolica qualificherà come presenza secondo lo spirito; per esempio Paolo così si esprime a proposito della conoscenza di Cristo: *Cosicché ormai noi non conosciamo più nessuno secondo la carne; e anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così* (2 Cor 5,16).

Gesù dunque in diverse occasioni annuncia la propria estraneità nei confronti di coloro che pure in qualche modo lo hanno conosciuto e frequentato sulla terra.

*In verità vi dico: non vi conosco*, dice lo sposo che giunge a metà della notte alle vergini senza olio, che bussano solo dopo alle porte della sala di nozze (Mt 25, 12). Il senso della parabola è da intendere per riferimento alla storia effettiva di Gesù; accade più volte in essa che il vangelo di Gesù sia inteso dai pagani più e prima che dai *figli del regno*, e cioè da coloro che quali figli di Abramo avrebbero dovuto essere candidati naturali al riconoscimento di Gesù.

Riconoscendo con stupore la fede del centurione, Gesù commenta:

*Ora vi dico che molti verranno dall'oriente e dall'occidente e sederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli, mentre i figli del regno saranno cacciati fuori nelle tenebre, ove sarà pianto e stridore di denti»* (Mt 8, 11-12).

Il senso è del tutto analogo a quello dell'esortazione che conclude il discorso della montagna:

*Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli. Molti mi diranno in quel giorno: Signore, Signore, non abbiamo noi profetato nel tuo nome e cacciato demoni nel tuo nome e compiuto molti miracoli nel tuo nome? Io però dichiarerò loro: Non vi ho mai conosciuti; allontanatevi da me, voi operatori di iniquità.* (Mt 7, 21-23)

Il riconoscimento del tempo di Gesù è possibile soltanto a prezzo di una scelta pratica, di una scelta cioè mediante la quale chi crede dispone addirittura di sé; non serve invece un assenso nozionale alla parola di Gesù, e neppure serve un qualsiasi gesto compiuto nel suo nome, per quanto grandioso, come potrebbe essere un miracolo.

## **Necessità del tempo disteso del 'dramma' di Gesù**

La figura di questa conversione/fede, che sola è garanzia del buon legame con Gesù, può trovare rappresentazione univoca e chiara soltanto attraverso il 'dramma' di Gesù. 'Dramma' chiamiamo la vicenda terrena di Gesù, per sottolineare che essa prende figura soltanto attraverso la distensione dei tempi.

Illustrazione chiara del principio enunciato offre la risposta dei discepoli alla vocazione: *Lasciato tutto lo seguirono*, è detto fin dalla prima ora. E tuttavia a quel punto rimaneva per loro in molti modi ancora oscuro il senso compiuto della scelta assoluta e senza pentimenti che facevano. Rimaneva nascosto anche il senso della rinuncia a tutto, che pure in qualche modo subito avevano compiuto. La successiva emergenza di aspetti, in prima battuta non previsti né quindi scelti, suscita la necessità di scegliere di nuovo.

Pensiamo al testo di *Giovanni*, che nella forma più chiara rende esplicita questa necessità per i Dodici di decidere da capo; ci riferiamo alle parole messe in bocca a Gesù dopo la discussione di Cafarnao; in quel giorno *molti dei suoi discepoli si tirarono indietro e non andavano più con lui* (6,66), e Gesù espressamente disse ai Dodici: *Forse anche voi volete andarvene?* (6,67); per bocca di Simon Pietro i Dodici rispondono: *Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna* (6,68). Appunto il fatto che le parole di Gesù siano *parole di vita eterna* – che dicono la vita eterna, che danno la vita eterna – esprime in altro modo la qualità 'piena' del tempo di Gesù.

La rinnovata scelta non ha ovviamente la fisionomia di scelta di altro, che si aggiunga o addirittura sostituisca quanto già era stato scelto nel primo momento. È invece la ripresa, e insieme la conferma, della prima scelta. È in tal senso la 'prova' della verità di quella prima scelta.

## **La 'fretta' di Gesù**

La dipendenza della scelta dei discepoli dalla storia successiva illustra che e come il tempo disteso continui ad avere un rilievo nella loro esperienza. La pienezza del tempo non può certo essere intesa quasi

determinasse un'interruzione del tempo che scorre. Rimane il tempo disteso per i discepoli, come rimane il tempo disteso per Gesù stesso. E tuttavia tale distensione ha fisionomia altra rispetto a quella del tempo dei figli di Adamo, per i quali la distensione del tempo diventa documento dell'insufficienza del presente. Il tempo disteso deve realizzare la rivelazione di ciò che già è presente, ma nascosto. Prima di tale rivelazione il senso ogni gesto e parola di Gesù rimane come sospeso e dubbio.

La distensione del tempo di Gesù ha appunto i tratti del suo affrettarsi verso la rivelazione compiuta del senso della sua opera. Prima di tale compimento, il senso ogni suo gesto e ogni sua parola rimane come sospeso e dubbio. La fretta di Gesù ha in tal senso la figura della attesa del giorno in cui soltanto potrà essere apprezzata con sicurezza la verità del suo messaggio.

Tale 'fretta' di Gesù trova, eccezionalmente, espressione chiara attraverso le parole di Gesù. Penso in specie a queste parole: *Sono venuto a portare il fuoco sulla terra; e come vorrei che fosse già acceso! C'è un battesimo che devo ricevere; e come sono angosciato, finché non sia compiuto!* Perché Gesù 'non vede l'ora' di morire? Il senso di tale impazienza va cercato nel fraintendimento evidente che la gente – quelli stessi che credono – realizza nei confronti della sua missione. Subito dopo infatti le parole appena citate Gesù dice: *Pensate che io sia venuto a portare la pace sulla terra? No, vi dico, ma la divisione.* (Lc 12, 49-51)

Il cammino di Gesù sulla terra appare soprattutto affrettato. Molti passi potrebbero essere ricordati a questo riguardo: da quello che dice della sua fuga al mattino dopo la prima giornata a Cafarnao (*si alzò quando ancora era buio e, uscito di casa, si ritirò in un luogo deserto*, Mc 1,35); a quello che segue al miracolo della moltiplicazione dei pani, secondo il racconto di Giovanni: *Gesù, sapendo che stavano per venire a prenderlo per farlo re, si ritirò di nuovo sulla montagna, tutto solo*, Gv 6,15); a quello del monte della trasfigurazione, sul quale i tre discepoli volevano trattenerlo; *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* (Mc 9, 9-10).

In particolare tale fretta di Gesù appare evidente nella seconda parte del vangelo, scandita dal triplice annuncio del destino del Figlio dell'uomo. Gesù 'corre' verso Gerusalemme. Le folle sono da lui tenute a distanza; *entrato in una casa, – si dice per esempio nel quadro del suo primo viaggio all'estero (nella regione di Tiro e Sidone) – voleva che nessuno lo sapesse, ma non poté restare nascosto* (Mc 7,24). I discepoli stessi non riescono a tenere il suo passo e rimangono indietro: *Mentre erano in viaggio per salire a Gerusalemme, Gesù camminava davanti a loro ed essi erano stupiti; coloro che venivano dietro erano pieni di timore* (Mc 10,32).

Per decifrare il senso nascosto in tale fretta di Gesù occorre riferirsi – come si diceva – alla qualità delle attese di fatto da lui suscitate, che egli invece respinge.

Il disagio di Gesù di fronte alle attese della gente è espresso più volte; è espresso soprattutto mediante detti severi contro *questa generazione*. Quel giorno in cui i farisei gli chiesero un segno,

*... egli, traendo un profondo sospiro, disse: «Perché questa generazione chiede un segno? In verità vi dico: non sarà dato alcun segno a questa generazione». E lasciati, risalì sulla barca e si avviò all'altra sponda.* (Mc 8, 12-13)

Anche il quell'altro giorno, in cui era un padre a chiedere a lui la guarigione del figlio, dopo essersi inutilmente rivolto con la stessa richiesta ai discepoli, egli li per li sbottò in una espressione di impazienza: *O generazione incredula! Fino a quando starò con voi? Fino a quando dovrò sopportarvi?* (Mc 9, 19)

Ad una considerazione più attenta, apparirebbe che in realtà Gesù conosce anche tempi di distensione e riposo. Egli ha sempre trovato il tempo per far festa con i peccatori, tanto da meritare l'insulto di *mangione e un beone, amico dei pubblicani e dei peccatori* (Mt 11, 19). Ha trovato tempo anche per i bambini, correggendo in tal senso i discepoli ai quali tale tempo pareva perso: *Lasciate che i bambini vengano a me e non glielo impedito, perché a chi è come loro appartiene il regno di Dio* (Mc 10,14). Il riconoscimento di questi tempi di distensione di Gesù esige per altro un occhio più esperto.

L'aspetto più evidente è quello di un Gesù che pare sempre a disagio tra gli uomini. Gli uomini sotto

tale profilo sono qualificati appunto come *questa generazione*, che non riconosce i segni dei tempi:

*Ma a chi paragonerò io questa generazione? Essa è simile a quei fanciulli seduti sulle piazze che si rivolgono agli altri compagni e dicono: Vi abbiamo suonato il flauto e non avete ballato, abbiamo cantato un lamento e non avete pianto.* (Mt 11, 16-17)

*Chi si vergognerà di me e delle mie parole davanti a questa generazione adultera e peccatrice, anche il Figlio dell'uomo si vergognerà di lui, quando verrà nella gloria del Padre suo con gli angeli santi.* (Mc 8,38)

La 'fretta' di Gesù sembra trovare la propria meta nell'ora della passione:

*Quando fu l'ora, prese posto a tavola e gli apostoli con lui, e disse: «Ho desiderato ardentemente di mangiare questa Pasqua con voi, prima della mia passione, poiché vi dico: non la mangerò più, finché essa non si compia nel regno di Dio».* (Lc 22, 14-16)

## L'arresto del tempo da parte delle folle

La 'fretta' escatologica di Gesù si deve dunque leggere sullo sfondo della sua opposizione netta alla inclinazione ostinata della gente a chiudere nel presente.

Rilievo decisivo in tal senso assume il tema del segreto messianico di Gesù, il divieto cioè che egli propone ai discepoli e a tutti di dire che egli è il Messia. Esso si esprime nella maniera più esplicita nel passo della confessione di Cesarea, nella redazione di Marco. Alla dichiarazione di Pietro: «*Tu sei il Cristo*», Gesù risponde con un divieto: *E impose loro severamente di non parlare di lui a nessuno* (Mc 8, 29-30). Si esprime ancora nella forma del divieto esplicito nel racconto della trasfigurazione: *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*. Il divieto deve essere interpretato come riflesso del timore di Gesù che ogni possibile racconto da parte dei discepoli di ciò che essi avevano visto sul monte avrebbe comportato inevitabilmente un fraintendimento dell'evento. Effettivamente *essi tennero per sé la cosa, domandandosi però che cosa volesse dire risuscitare dai morti* (Mc 9, 9-10).

Assai prima però, e assai più diffusamente, che nella forma del divieto di dire della identità messianica di Gesù, il tema del segreto messianico si esprime nella forma del divieto di parlare dei miracoli di Gesù. Tale divieto è registrato con insistenza nel racconto di Marco.

La prima menzione è quella che segue alla guarigione del lebbroso: *ammonendolo severamente, lo rimandò e gli disse: «Guarda di non dir niente a nessuno, ma va', presentati al sacerdote, e offri per la tua purificazione quello che Mosè ha ordinato, a testimonianza per loro»*. Questa volta, come sempre, l'ordine di Gesù non è osservato: *quegli, allontanatosi, cominciò a proclamare e a divulgare il fatto, al punto che Gesù non poteva più entrare pubblicamente in una città, ma se ne stava fuori, in luoghi deserti, e venivano a lui da ogni parte* (1, 43-45). In questi pochi versetti è già disegnato il tragitto completo della vita di Gesù: egli deve evitare la folla, i luoghi pubblici della città; in tali luoghi pubblici il suo messaggio è destinato ineluttabilmente ad essere frainteso. Chi vuole trovare Gesù, deve cercarlo in luoghi altri, in luoghi *deserti*.

Non possiamo qui certo passare in rassegna tutti i passi del vangelo in cui Gesù ordina ai miracolati di tacere, e propone dunque loro il compito di attendere che si mostri la verità di quei segni attraverso la vicenda successiva di Gesù.

Ricordiamo una sola pagina, particolarmente eloquente; quella che dice del miracolo di Gesù destinato a costituire il raccordo più chiaro tra miracoli di Gesù nei giorni finiti della sua vita sulla terra e 'miracolo' dell'eucarestia (se pure questo si può chiamare un 'miracolo', in realtà è altro e più di un miracolo). Mi riferisco alla moltiplicazione dei pani.

L'occasione è un incontro di Gesù con le folle: *vide molta folla e si commosse per loro, perché erano come pecore senza pastore, e si mise a insegnare loro molte cose*. Dobbiamo immaginare il clima venutosi a creare in quell'occasione: la gente avverte il presente come un tempo propizio, come uno di quei tempi che si

vorrebbe non passassero mai. I discepoli sono preoccupati da questo clima; siccome era ormai tardi (tardi per rapporto a quali scadenze? a quali tempi? – non è detto, e i discepoli interrogati a tale riguardo neppure avrebbero saputo dire), *gli si avvicinarono dicendo: «Questo luogo è solitario ed è ormai tardi; congedali perciò, in modo che, andando per le campagne e i villaggi vicini, possano comprarsi da mangiare»*. Gesù resiste alla richiesta dei discepoli: *«Voi stessi date loro da mangiare»*. Segue l'obiezione prevedibile, non abbiamo quanto servirebbe. Ma Gesù afferma, provocatoriamente, che *cinque pani e due pesci bastano. Tutti mangiarono e si sfamarono*.

A quel punto, di fronte al miracolo, le parti si invertono: sono ora i discepoli stessi che vorrebbero trattenere il presente; mentre Gesù affretta il 'futuro': *ordinò ai discepoli di salire sulla barca e precederlo sull'altra riva, mentre egli avrebbe licenziato la folla*. Il senso nascosto di questo congedo perentorio è quello di rimandare tutti – e non solo i discepoli – all'altra riva. L'altra riva non è certo l'altro lato del lago, ma l'altro lato della vita presente, quello nel quale soltanto la vita cessa d'essere fugace e provvisoria. Soltanto a condizione di passare a questa altra riva potrà essere evitato il rischio di rovinare il senso del miracolo. Il tentativo dei discepoli, e certo anche delle folle, di trattenere il presente, realizzato, condurrebbe senza dubbio a rovinare il senso del miracolo.

Gesù stesso cerca questa altra riva; *appena li ebbe congedati, infatti salì sul monte a pregare*. Segue la scena della tempesta sul mare e la visione di Gesù che *verso l'ultima parte della notte andò verso di loro camminando sul mare, e voleva oltrepassarli*. Gesù che cammina sul mare è l'immagine profetica di Gesù che ritorna in mezzo ai suoi da oltre il gran mare della morte. Lì per lì i discepoli, *vedendolo camminare sul mare, pensarono: «E' un fantasma»*, e cominciarono a gridare. Anche nei racconti delle apparizioni del Risorto si ricorda questa paura dei discepoli, che credono di vedere una fantasma *Stupiti e spaventati credevano di vedere un fantasma*, è detto in Luca (24,37) in occasione dell'apparizione del Risorto agli Undici. Qui come nel caso del Risorto Gesù rivolge la parola ai suoi e li solleva dal timore: *«Coraggio, sono io, non temete!»*.

Di fatto, la prima paura – quella di vedere un fantasma – passa, ma per cedere il posto ad un'altra paura, legata alla percezione della differenza tra ciò che ora essi comprendevano del Maestro è ciò che avevano ritenuto di conoscere prima: *Erano enormemente stupiti in se stessi, perché non avevano capito il fatto dei pani, essendo il loro cuore indurito* – così commenta l'evangelista.

La pagina del miracolo dei pani offre un'immagine efficace del rapporto tra pienezza del tempo realizzata dalla presenza visibile di Gesù in mezzo ai suoi e pienezza del tempo destinata invece a realizzarsi soltanto dopo la risurrezione. Non si tratta nella seconda figura dell'aggiunta di altro che in ipotesi mancherebbe alla prima figura; si tratta invece dell'ingresso nella verità spirituale che il tempo dei segni annuncia.

La distinzione tra le due figure della pienezza del tempo è destinata a rimanere per sempre. Sempre da capo occorre intraprendere – per usare l'immagine del racconto della moltiplicazione dei pani – la traversata del mare.

## Il momento del dubbio

Il valore 'per sempre' della distinzione tra le due figure del 'tempo pieno' trova riscontro nella persistenza della tentazione della fede; torna sempre da capo l'ora nella quale il credente è esposto al dubbio, e dunque alla tentazione di ritrattare la propria fede iniziale.

Abbiamo un'illustrazione efficace di questo tempo della tentazione nel racconto relativo al dubbio di Giovanni il battista.

*Giovanni intanto, che era in carcere, avendo sentito parlare delle opere del Cristo, mandò a dirgli per mezzo dei suoi discepoli: «Sei tu colui che deve venire o dobbiamo attenderne un altro?»*. Gesù rispose: *«Andate e riferite a Giovanni ciò che voi udite e vedete: I ciechi ricuperano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono guariti, i sordi riacquistano l'udito, i morti risuscitano, ai poveri è predicata la buona novella, e beato colui che non si scandalizza di me»*. (Mt 11, 2-6)



Alla base della domanda del Battista sta la sua incauta e inconsapevole pretesa di giudicare la corrispondenza dei tempi effettivi con quelli promessi, da lui conosciuti in precedenza, e conosciuti – egli suppone – in forma adeguata. Il dubbio di Giovanni assomiglia molto in tal senso a quello sotteso alla domanda degli undici dopo la Pasqua, che Gesù anche in questo caso corregge:

*Così venutisi a trovare insieme gli domandarono: «Signore, è questo il tempo in cui ricostituirai il regno di Israele?». Ma egli rispose: «Non spetta a voi conoscere i tempi e i momenti che il Padre ha riservato alla sua scelta, ma avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra». (At 1, 6-8)*

## La 'pienezza del tempo' secondo Paolo

Riprendiamo dunque la figura della pienezza dei tempi della vita cristiana come sinteticamente descritta dal testo già citato di Paolo. Nel contesto prossimo, immediatamente precedente, Paolo descrive la vita dell'uomo dell'antica alleanza come vita del figlio minore, ancora sottoposto a tutori e amministratori, ed escluso dalla familiarità con il Padre.

*Ecco, io faccio un altro esempio: per tutto il tempo che l'erede è fanciullo, non è per nulla differente da uno schiavo, pure essendo padrone di tutto; ma dipende da tutori e amministratori, fino al termine stabilito dal padre. Così anche noi quando eravamo fanciulli, eravamo come schiavi degli elementi del mondo.*

Come intendere la schiavitù nei confronti *degli elementi del mondo*? Potremmo intenderla esattamente come dipendenza dell'uomo dal responso imprevedibile degli accadimenti del tempo. Di tale accadimenti l'uomo cerca di venire a capo attraverso le risorse della memoria, della sapienza, della legge. Ma quello che offrono tali risorse per venire a capo dell'enigma del tempo appare sempre da capo insufficiente. In particolare, la legge di cui qui si parla è da intendere come la regola dei comportamenti fissata in generale, a monte dunque rispetto alla considerazione dell'identità concreta e singolarissima della mia vita. Quella legge, se per un lato non può essere in alcun modo ignorata, per altro lato non mi abilita mai all'autonomia. Proprio per questo l'uomo appare condannato ad una dipendenza ignara da ciò di cui sempre da capo gli sfugge il segreto.

*Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli.*

È qui affermata in forma concisa e audace la 'discesa' di Gesù, non solo nella natura umana, ma nella condizione storica umana di schiavitù. L'obiettivo di una tale 'discesa' è appunto la liberazione dalla schiavitù minorile dell'uomo adamitico e la promozione dell'uomo alla condizione di figlio libero.

*E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre! Quindi non sei più schiavo, ma figlio; e se figlio, sei anche erede per volontà di Dio. (Gal 5, 3-7)*

È qui detto che lo Spirito grida: *Abbà, Padre!* Da sempre lo Spirito *gema* nel cuore dei figli di Adamo; ma a quel gemito appare impossibile dare parola. A proposito dei credenti stessi Paolo dice nella *lettera ai Romani* che: *anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo*; dunque, l'adozione è qui rappresentata come oggetto di speranza, e non di possesso attuale. *Poiché nella speranza noi siamo stati salvati. Ora, ciò che si spera, se visto, non è più speranza.* Rimane dunque fino ad oggi il compito di *attendere con perseveranza quello che non vediamo.* Lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza, *perché nemmeno sappiamo che cosa sia conveniente domandare, ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi, con gemiti inesprimibili.* A tale gemito dello Spirito è tuttavia possibile dare in qualche modo parola appunto attraverso la testimonianza di Gesù, la sua 'rivelazione'. In tal modo il gemito dello Spirito diventa grido, che dice da dentro di noi: *Abbà, Padre!*

La conversione del gemito in grido si realizza esattamente attraverso le risorse della memoria sacramentale, di quella memoria che è alla base della celebrazione eucaristica, e in genere del rito cristiano. Di tale memoria dev'essere espressione lo stesso Anno santo.