

# **Storicità e trascendenza di Dio nei testi biblici**

**Liceo D'Azeglio - Torino, 20 febbraio 2009**  
**Testo di conferenza**

**Pier Giuseppe Pasero**

## **1. Natura e storia**

A fronte del pensiero greco che instaura il suo percorso fondamentalmente intorno alla realtà della «natura», l'intuizione ebraica dei significati ultimi legati all'uomo e all'universo è imperniata sulla realtà della «storia». Questo non significa né che la storia sia del tutto assente nel pensiero speculativo greco, né che la natura non sia mai presa in considerazione nella riflessione ebraico-giudaica, ma l'una e l'altra nei rispettivi ambiti emergono in un subordine, pur restando dialetticamente interrelate alla categoria scelta come punto focale.

a) Al di là della centralità della tematica naturalistica che caratterizza l'ambiente di nascita e di diffusione della filosofia, l'antico motto «*Veritas filia temporis*», destinato a diventare con Giordano Bruno e con Francesco Bacone il simbolo di un pensiero rinnovato e successivamente dell'intuizione storicistica, quasi certamente affonda le origini nel pensiero greco. Contro l'assenza di una dottrina della storia, le cui cause sono individuabili nella matrice eleatico-parmenidea del filosofare, non si può dimenticare la grandezza delle intuizioni sul divenire della filosofia eraclitea, che non ebbe sostanziali sviluppi, troppo presto rimossa per via di quell'impresa nota sotto l'espressione di «seconda navigazione platonica»: un colpo di genialità capace di affascinare numerosi pensatori dei secoli futuri. E ciò nonostante, se nel pensiero greco la ricerca dei valori ultimi si radica in una realtà stabile che trascende l'umanità e la storia, tale dinamica esprime al contempo il riconoscimento, sia pure in forma di contrapposizione, di una realtà mutevole e contingente, non rimovibile né come dato né come problema.

Le risonanze della credenza nei cicli dell'eterno ritorno, una credenza proveniente da lontane tradizioni misteriche, improntano la greicità di un interesse verso la storia, spesso inquadrata in spiegazioni teoriche o mitiche che sembrano velarne o sopraffarne la portata. Anche nella *Repubblica* di Platone e nella *Politica* di Aristotele è vivo e profondo il senso del divenire umano. E la stessa storiografia greca non è priva di spunti preziosi per l'intelligenza della storia e la configurazione metodologica della ricerca storiografica. Ne sono testimonianza Ecatèo di Mileto (VI-V sec. a. C.), Tucidide (460ca-400 a. C.), Polibio (206ca-124 a. C.), Diodoro Siculo (ca90-27 a. C.) ed altri ancora.

Sarà col cristianesimo, ovviamente sotto l'influsso del giudaismo, che il tema della storia entrerà più direttamente nello scenario della riflessione, per esempio con l'affermazione paolina della continuità tra vecchio e nuovo mondo, dove la *Legge* sarà intesa come via verso Cristo («pedagogo a Cristo»: Gal 3,24), espressa e formulata per i Giudei nel *Decalogo*, incisa invece nelle coscienze

come legge naturale per i Gentili. Si pensi infine ad Agostino, che pone nella *Civitas Dei* la meta ideale della storia.

b) Viceversa, nell'orizzonte culturale ebraico, dove predomina la categoria della storia, il tema della natura non è privo di considerazioni ricche e suggestive, benché in prevalenza la natura diventi degna di attenzione non in quanto oggetto di speculazione, ma in quanto parte dell'evento quotidiano o in qualche modo profilata come suo riflesso.

È curioso notare come nell'ebraico antico non esista la parola «storia». Ricorre invece la parola «ricordo», «memoria». Ma il ricordare è un riandare all'accaduto, il fare memoria è un sostare sul passato al fine di sentirlo attuale e renderlo nuovamente presente per un'intensità significativa che in esso si produsse riguardo qualche evento. Nell'ebraico moderno si fa utilizzo, per indicare il concetto di storia, di una forma latinizzante che ricalca il concetto di *historia*.

Eventi significativi e dunque memorabili possono avere a che fare con la realtà della natura, chiamarla in causa in positivo o in negativo. Lo confermano da un lato il tema della creazione, descritta in forma di evento cosmico primordiale e strutturata sulla settimana come usanza socialmente consolidata (Gen 1,1-2,4a); dall'altro il tema del diluvio universale (Gen 7-8), dove la natura è considerata per un potenziale catastrofico che porta intrinsecamente un intento catartico, ossia la distruzione della malvagità in difesa dell'ordine e della giustizia.

Nell'*Enuma elish*, il celebre poema creazionistico della mitologia babilonese, il Dio vittorioso Marduk si costruisce, al termine della battaglia contro le vecchie divinità, un tempio tra gli uomini, una dimora nello *spazio*. Il racconto della creazione biblica termina invece con il riposo sabbatico (Gen 2,2-3): Dio abita in mezzo al suo popolo attraverso la storia. Non un *luogo* sacro, ma un *tempo* sacro. Eppure tutto il brano viene precedentemente elaborato su una celebrazione dell'assetto e del perfetto equilibrio tra le parti dell'universo.

Ancora, l'albero della conoscenza del bene e del male (Gen 2,9) è un tema suggerito da un'immagine della natura, sta in un giardino, ma intorno alla sua presenza è legata la descrizione di un evento storico, anzi, del primo evento storico: la consumazione del frutto sotto l'invito del serpente con la conseguente cacciata dal giardino dell'Eden e l'introduzione della morte nel mondo (Gen 3).

Un esempio tra i più eccellenti dove natura e storia sembrano convergere è offerto dal *Salmo 8* (vv. 2-10). Qui l'ordine cosmico viene evocato in prospettiva della centralità del ruolo dell'uomo:

O Signore, nostro Dio,  
quanto è grande il tuo nome su tutta la terra:  
sopra i cieli si innalza la tua magnificenza.  
Con la bocca dei bimbi e dei lattanti  
afferma la tua potenza contro i tuoi avversari,  
per ridurre al silenzio nemici e ribelli.

Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita,  
la luna e le stelle che tu hai fissate,  
che cosa è l'uomo perché te ne ricordi  
e il figlio dell'uomo perché te ne curi?

Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli,  
di gloria e di onore lo hai coronato:  
gli hai dato potere sulle opere delle tue mani,  
tutto hai posto sotto i suoi piedi;  
tutti i greggi e gli armenti,

tutte le bestie della campagna;  
gli uccelli del cielo e i pesci del mare,  
che percorrono le vie del mare.

O Signore, nostro Dio,  
quanto è grande il tuo nome su tutta la terra.

Altro notevole esempio è reperibile nei capitoli 38-41 del *Libro di Giobbe*, dove il discorso di Dio incentrato sulla sapienza creatrice confonde l'insipienza di Giobbe.

(Cap. 38→) «<sup>4</sup>Dov'eri tu quand'io ponevo le fondamenta della terra? | <sup>6</sup>Dove sono fissate le sue basi | o chi ha posto la sua pietra angolare, | <sup>7</sup>mentre gioivano in coro le stelle del mattino | e plaudivano tutti i figli di Dio? | <sup>8</sup>Chi ha chiuso tra due porte il mare, | quando erompeva uscendo dal seno materno? | <sup>12</sup>Da quando vivi, hai mai comandato al mattino | e assegnato il posto all'aurora? | <sup>16</sup>Sei mai giunto alle sorgenti del mare | e nel fondo dell'abisso hai tu passeggiato? | <sup>22</sup>Sei mai giunto ai serbatoi della neve, | hai mai visto i serbatoi della grandine, | <sup>23</sup>che io riserbo per il tempo della sciagura, | per il giorno della guerra e della battaglia? | <sup>31</sup>Puoi tu annodare i legami delle Pleiadi | o sciogliere i vincoli di Orione? | <sup>32</sup>Fai tu spuntare a suo tempo la stella del mattino | o puoi guidare l'Orsa insieme con i suoi figli? | <sup>34</sup>Puoi tu alzare la voce fino alle nubi | e farti coprire da un rovescio di acqua? | <sup>35</sup>Scagli tu i fulmini e partono | dicendoti: "Eccoci!"?».

(Cap. 39→) Entrano in scena gli animali. Dopo aver parlato delle camozze, dell'asino selvatico, del bufalo e dello struzzo, stupendi sono gli esempi del cavallo, dello sparviero e dell'aquila: «<sup>19</sup>Puoi tu dare la forza al cavallo | e vestire di fremiti il suo collo? | <sup>20</sup>Lo fai tu sbuffare come un fumaiolo? | Il suo alto nitrito incute spavento. | <sup>21</sup>Scalpita nella valle giulivo | e con impeto va incontro alle armi. | <sup>22</sup>Sprezza la paura, non teme, | né retrocede davanti alla spada. | <sup>23</sup>Su di lui risuona la faretra, | il luccicar della lancia e del dardo. | <sup>24</sup>Strepitando, fremendo, divora lo spazio | e al suono della tromba più non si tiene. | <sup>25</sup>Al primo squillo grida: "Aah!..." | e da lontano fiuta la battaglia, | gli urli dei capi, il fragore della mischia. | <sup>26</sup>Forse per il tuo senno si alza in volo lo sparviero | e spiega le ali verso il sud? | <sup>27</sup>O al tuo comando l'aquila s'innalza | e pone il suo nido sulle alture? | <sup>28</sup>Abita le rocce e passa la notte | sui denti di rupe o sui picchi. | <sup>29</sup>Di lassù spia la preda, | lontano scrutano i suoi occhi».

(Cap. 40→) Segue un ripensamento di Giobbe: «<sup>4</sup>Ecco, sono ben piccino: che ti posso rispondere? | Mi metto la mano sulla bocca. | <sup>5</sup>Ho parlato una volta, ma non replicherò, | ho parlato due volte, ma non continuerò». Nella parte restante Dio parla ancora del controllo sulle forze del male, torna a riferire degli animali, in particolare dell'ippopotamo, e infine (cap. 40-41) del Leviathan.

Come si nota facilmente, la descrizione della natura risente abbondantemente di residui mitici che a tratti ne mostrano evidenti personificazioni, entro una ricchezza e varietà di immagini desunte dalla vita quotidiana del tempo.

c) In riferimento al *Nuovo Testamento*, dove lo sfondo di numerose narrazioni ha la natura come scenario, si può citare il seguente brano evangelico.

«Per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berrete, e neanche per il vostro corpo, di quello che indosserete; la vita forse non vale più del cibo e il corpo più del vestito? Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, né mietono, né ammassano nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre. Non contate voi forse più di loro? E chi di voi, per quanto si dia da fare, può aggiungere un'ora sola alla sua vita? E perché vi affannate per il vestito? Osservate come crescono i gigli del campo: non lavorano e non filano. Eppure io vi dico che neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro. Ora se

Dio veste così l'erba del campo, che oggi c'è e domani verrà gettata nel forno, non farà assai più per voi, gente di poca fede? Non affannatevi dunque dicendo: Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo? Di tutte queste cose si preoccupano i pagani; il Padre vostro celeste infatti sa che ne avete bisogno. Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta. Non affannatevi dunque per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena» (Mt 6,25-34).

Questo brano porta l'attenzione su un ordine della natura che ne manifesta la bontà e ne svela un disegno provvidenziale, ma anche qui la natura viene presentata su uno sfondo dinamico ed esemplare che ha come finalità un richiamo verso l'uomo per un atteggiamento da assumere nell'oggi della storia, benché in prospettiva del venturo regno di Dio.

Altri passi che si potrebbero riferire, sia dall'*Antico* che dal *Nuovo Testamento*, non farebbero che confermare, in risvolti analoghi, il proiettarsi della natura sul senso dell'avvenimento storico o giornaliero, un acquistare rilevanza non come ordine statico separato dall'esperienza umana, piuttosto l'essere un tutt'uno con l'accadimento reale della vita storica che sboccia in significato e induce alla fede solo grazie ad una «entusiastica» e «fantastica» intelligenza degli eventi.

## 2. Forma ed evento

La riflessione intorno alla natura si colloca nell'orizzonte dello *spazio*, e lo spazio, se prescindiamo dalle acquisizioni della fisica contemporanea, può essere inteso come il ricettacolo delle forme. La riflessione intorno all'essere che parte dalla natura si caratterizzerà essenzialmente come riflessione sulla forma in quanto qualificazione della sostanza e risultato del suo divenire. Di conseguenza la filosofia si tradurrà in riflessione sul ciò che è in quanto è, oltre che sul suo perché in senso causale e finale.

La riflessione intorno alla storia si colloca invece nell'orizzonte del *tempo*, e il tempo, se anche qui prescindiamo dalle acquisizioni della fisica contemporanea, può essere inteso come possibilità di accoglienza dell'evento. Un lavoro di scrittura del *kairós* in forza di addensamento di significato sulla linea del *chronos* quale dato semplice ed impersonale. La storia è un intreccio di eventi e un'eventuale riflessione sapienziale sulla storia, o una determinata tipologia storiografica, si porranno come ricerca di intendimenti di quell'intreccio vario e complesso, magari all'insegna del dispiegarsi di una finalità.

Mentre il divenire della natura nel trasmutarsi delle forme può chiamarsi *evoluzione*, il divenire della storia come intreccio di eventi condizionato dal potere della consapevolezza e della libertà umana può assumere più correttamente il nome di *progresso*. Si tratta di una parola chiave, se ci si vuole accostare al testo biblico come ad un testo in costante rapporto con la storia e trovare quindi un orientamento nella multiformità dei contenuti, che invece una lettura poco ampia, poco capace e poco dialettica si limiterebbe a descrivere come contraddittorietà. Tale contraddittorietà non di rado appare in conseguenza di una lettura del testo biblico con categorie non bibliche, che nella storia della cultura occidentale corrispondono ad un forzato piegamento della sapienza storica della Bibbia nella speculazione naturalistica e nella fondazione logica della greicità.

La Bibbia ha quotidianamente a che fare con la fragilità di ciò che percorre il tempo e nel tempo si dilegua. Non fugge dal divenire come dal divenire fugge la metafisica platonica e greca in generale. Le stesse descrizioni di Dio non disdegnano di mostrarne il presentarsi all'uomo nella fragilità dell'umano e del temporale. Ma se a questo stato di fatto si sostituisce la ricerca di un principio

stabile ed immutabile, un principio che governa ogni realtà causata nel suo apparire e sparire e di cui in qualche modo la realtà causata partecipa, più che incontrare lo sguardo della Bibbia sull'uomo, sul cosmo e sulla storia, noi proiettiamo sulla Bibbia uno sguardo che le è originariamente ed essenzialmente estraneo. Non perché per la Bibbia non esista il principio, ma perché esso è in contatto sovrabbondante con la dinamica del divenire e della storia, in manifestazioni spesso sorprendenti, tutt'altro che stabili ed immutabili.

### **3. Necessità e libertà**

L'esistenza umana è da un lato vita radicata biologicamente e psichicamente nella natura, dall'altro apertura dinamica in sequenze storicamente differenziate in cui si mostra un procedere che trascende la natura. Se nella natura dominano leggi necessarie e necessitanti, la storia è il luogo del caso, dell'arbitrio, della libertà, della polivalenza, del possibile, dell'avanzamento come della retrocessione, della logica come della contraddizione.

Interagire con la storia, prima di cercarne un senso universale, implica un saper tenere insieme la sua poliedricità, un saper guardare verso il tutto degli accadimenti e degli eventi che sia libero da ogni pretenzioso determinare. Allora la contraddizione non sarà esclusa dalla vitalità della storia con la stessa semplicità con cui la si esclude dalla logica, piuttosto una nuova logica dovrà essere assunta per comprendere significativamente il divenire di quella vitalità, affinché lo sguardo sulla storia non si riduca alla drammatica descrizione della dispersione degli eventi e dei loro protagonisti.

Poiché la storia comprende la vita del genere umano nella totalità delle sue espressioni e manifestazioni, lo sguardo non potrà ridursi a scrutare da qualche angolatura, ma dovrà innalzarsi, estendersi ed approfondirsi, non tralasciando di considerare che la storia è cammino di libertà nella pluridimensionalità temporale dell'accaduto, del presente e dell'avvenire.

### **4. La questione della verità**

Se a questo punto si pone il problema della verità nella Bibbia secondo quanto per verità s'intende sul presupposto del pensiero greco, si profilano problemi senza interruzioni. La prima immagine sarà indubbiamente quella di una conflittualità storica della verità. Immediatamente sorgerà la domanda: può la verità esprimersi nella storia se la storia è un processo in continuo disfacimento? Nella storia tutto appare in un flusso di relazioni, quindi nulla è assoluto e nessuna verità si dà nella forma dell'universale. Se nella speculazione naturalistica è possibile l'universale che abolisce la storia, le architetture del contingente, le realtà identitarie, un autentico sguardo sulla storia abolisce, al contrario, ogni intento di universalità e di absolutezza. Appartenere alla storia è essere precipitati nell'insostanziale. La ricerca della sostanza nella sostanza, ciò a cui spinge la constatazione che ogni sostanza sensibile è peritura, può al limite costituire un principio guida fin quando si resta nell'ambito della natura, ma di fronte all'insostanzialità del divenire storico non è possibile la ricerca di alcuna sostanza.

Per questo il testo biblico, come testo che sorge nella storia, è non solo un testo della storia e sulla storia, ma soprattutto un testo per la storia. La convinzione che la Bibbia sia un testo che parla di un altro mondo come di un mondo sostanziale, rispetto all'insostanzialità del mondo presente, è un'idea completamente rivedibile. La quantità di pagine che essa dedica ad un altro mondo o all'eternità sono assai esigue. Ciò che alla Bibbia interessa è questo mondo sto-

rico. Perché di questo mondo si può fare un'esperienza grande ed amabile che culmina nella speranza messianica intesa come epoca di benessere e di pace.

a) Solo in una rarità di tendenze la speranza biblica si fa speranza di altra vita e di altro mondo in opposizione al presente. Sono invece prospettive discendenti dalla Bibbia, o semoventi nel medesimo contesto, ad accentuare e addirittura ingigantire quanto di fatto la Bibbia lancia come accenno, ovvero istituisce senza molte spiegazioni in narrazioni assai problematiche dal punto di vista strettamente storico. Si pensi anzitutto alle narrazioni evangeliche concernenti la resurrezione, estese su pochissimi versetti nei quattro evangelisti, dove la constatazione principale avviene sul «sepolcro vuoto» e sulle misteriose «apparizioni del risorto», mai sulla «resurrezione» in quanto evento storico accertato da testimoni oculari, fatto su cui il pensiero storico-critico dall'epoca dell'illuminismo ai giorni nostri ha sostato non poco, lasciando la questione in un ambito storico-ermeneutico tuttora aperto a soluzioni non definitive.

Invece i principali artefici di una fede in un'altra vita e in un altro mondo sono il movimento farisaico, le attese apocalittiche, alcune pagine neotestamentarie che diverranno la fonte di molti scritti del cristianesimo primitivo proteso in un'ottica escatologica, il giudaismo talmudico.

A riprova di quanto poco la Bibbia si occupi dell'aldilà, merita osservarne gli stili letterari prevalenti. Oltre a quello legale, sapienziale e profetico d'impronta storico-politica, non è un caso che essa si faccia racconto di un'esperienza o, meglio ancora, di una molteplicità di esperienze. Lo stesso verbo usato per indicare la conoscenza si connota di un significato pratico, definendosi per essere contemporaneamente indice di un'esperienza. Conoscere è sperimentare. In tal senso la Bibbia, prima ancora che come un testo in cerca di stabilità e che rassicura per offrire stabilità, dovrebbe essere letto come riflesso di un susseguirsi di eventi, un intreccio di eventi e infine essa stessa come un grande evento. Come fosse un bambino che cresce e che porta in sé la luce di un cielo multicolore verso il quale, con innocenza instancabilmente rinnovata, nel suo progredire egli è chiamato a volgere lo sguardo.

Questo bambino è l'umanità stessa, che dietro tutte le cose visibili fa la straordinaria esperienza di un rapporto con l'Invisibile che le sostiene e le guida, pur se di volta in volta quell'Invisibile che l'uomo sente parlare e di cui a sua volta parla è esposto al rischio di una caduta nell'idolatria. Ma contro l'idolatria, icasticamente descritta e severamente condannata, combatte il testo stesso, al punto che tale lotta ne diventa un pilastro portante. Perché a nessun uomo fu mai dato e sarà mai dato di rapportarsi al Dio che si rivela fissandone la figura in un'immagine statica, bloccarne il movimento e la libertà, sottrargli imprevedibilità e capacità di sorprendere, di sconvolgere con incredibile forza, di orientare secondo canoni ininterrottamente traboccanti di inedite potenzialità.

b) Chiedersi che cosa sia la verità nella Bibbia, se la domanda contiene un intento definitorio e dogmatico, per quanto innegabile sia stato quell'intento per una lunga epoca storica, grazie ad una lettura attenta ed incentrata sulla sensibilità dell'uomo del nostro tempo significa vedere respinto quell'intento. Dall'insieme dei testi biblici non emerge una verità costituita di parole, di formule, di esposizioni raziocinanti, di compromessi tra fede e ragione o di sintesi tra contesti culturali e spirituali differenti. Tutto questo vale relativamente alle situazioni umane di contingenza, oscillanti verso una pretesa macchiata di grave colpa, quella di chi, *definendo*, porta Dio e la divinità del mondo, che sono la «vita» prima e dopo tutte le parole, a *finire*, ad esaurirsi in una dimensione spazio-temporale a causa di uno sguardo distolto dalle sorgenti infinite dell'essere, destinate invece a scorrere nel perenne e sfuggente evento del cosmo in un flusso esuberante di significati.

Chi dunque *definisce*, e definendo sigilla, introduce morte alle sorgenti, esattamente come la natura o un volto restano privi di vita pur nei più vivaci colori di un dipinto che li ritrae. Alle definizioni che uccidono conseguiranno annunci profetici della morte di Dio, e più ancora morte di Dio nelle coscienze affascinate dalla grandezza di quell'annuncio. Ora esso sostituirà la (non-)vitalità dei dogmi emersi con fatica, battaglie e non di rado sangue lungo il corso dei secoli. Morte di Dio e morte della nostalgia di Dio. Com'è di fatto avvenuto e continua ad avvenire. Vuol dire che la morte di Dio oggi è sentita più reale della sua vita e della sua presenza. A che il fervore del dogma se infine appare cosa morta?

c) Verità è trattenersi in una relazione dinamica, fondare un rapporto con la vita che è segreto e mistero, continuare a scaturire dalla sorgente dopo esservi già scaturiti ed avervi fatto ritorno, stare in un movimento con la capacità di respirare e spirare per tornare nuovamente a respirare. All'uomo contemporaneo la Bibbia non insegna più le stesse certezze che insegnava a un padre della Chiesa o a uno scrittore medioevale. Un profondo disincanto spirituale raggiunge qualsiasi coscienza diligente e vigile, spingendola a riconoscere che ogni verità di fede passa sì attraverso le parole, ma sta al di là di tutte le parole, fosse pure la più alta verità di fede, com'è nel cristianesimo la dottrina trinitaria, sintesi suprema di ogni altra dottrina teologica.

Dell'Amore, cui intrinsecamente allude l'intero intreccio della storia di Dio con l'uomo ed avente nella simbolica e nella scalata onto-teologica della dogmatica trinitaria un culmine speculativo, o si fa esperienza, e allora la ricerca umana di verità confluisce per una forza autentica e spontanea in un atto di fede che è anzitutto lievito per l'agire storico; o non si fa esperienza, e allora la fede resta sfigurata, sempre in cerca di definirsi, di darsi un'identità che non potrà mai darsi. Infatti, non la fede fonda l'amore che è vita, ma l'amore che è vita fonda la fede e induce negli animi una sana nostalgia di trascendenza, ovvero un significativo desiderio di alterità.

L'amore dice relazione e solo la relazione instaura l'io in una tensione verso ciò che è altro, sottraendogli sì identità, ma per innalzarlo e proiettarlo verso la totalità, verso ciò che unicamente è, verso Dio, qualunque sia il modo di descriverlo o di concepirlo: il segreto che è fonte del mondo, il mistero che spinge l'essere ad apparire e manifestarsi, l'unità a configurarsi in varietà, l'uomo ad essere grande per la capacità di sottostare alla ricerca invece che a presumere la verità. E paradossalmente, l'umana ricerca di verità non tralascierà di scrutare quale sia la forma contingente sotto cui certa verità ama nascondersi anche nei linguaggi supponenti degli uomini e delle loro epoche. Perché della totalità tutto è simbolo e tutto è in qualche modo profilo.

## **5. Originalità del pensiero biblico e prospettiva di ascolto**

La Bibbia non è senz'altro un libro che, una volta aperto, si fa amare per immediata recezione. Bisogna sentire il mistero del mondo e della storia, dello spazio e del tempo prima di percepire il mistero di Dio. E bisogna sentire scontrarsi nella propria anima le contraddizioni del mondo e della storia per intraprendere una ricerca sul loro «perché?». Allora si comincerà a sentire che i testi che riflettono sul mondo, sulla storia e sul loro mistero sono testi che ci convocano ad una tavola rotonda sui loro contenuti e ci mostrano che in quei contenuti noi stessi siamo già presenti.

Tuttavia resta inevitabile l'interrogativo: se è già difficile parlare delle cose visibili, come si potrà parlare dell'Invisibile? Anche questa, però, non è una pretesa biblica, ma un assaltare il testo biblico con una pretesa che biblica non è.

La ricerca della verità, a prescindere dal pervenirvi o meno, è una ricerca tutta umana, avvolta nelle tensioni dell'immanenza. Certo, non è detto che l'uomo che nella Bibbia è protagonista a fianco del suo Dio non sia un uomo in ricerca. Ma questa ricerca non è un avventurarsi della mente, quanto un aprirsi del cuore. La verità non è un semplice risveglio, come nel buddhismo, né una platonica reminiscenza cui si arriva per via di anamnesi in un lavoro di soppressione dell'oblio (*alétheia* come *a-lethe*: momento soggettivo) grazie a cui si produce una visione (qualcosa appare: momento oggettivo).

La verità è un di-più nella forma dell'imprevedibile. Non una conquista, ma un dono. Non un farsi sempre più prossimo dell'io all'oggetto che gli sta dinanzi o lo sovrasta, ma un darsi dell'indisponibile nella libertà dell'accoglienza. In ciò consiste il senso di qualsiasi teofania, dalle querce di Mamre (Gen 18) alla strada verso Emmaus (Lc 24,13-35). Non dal visibile ci si inventa l'Invisibile per spiegare il senso di ciò che si vede o si scopre, ma l'Invisibile sosta perennemente non spiegato e tuttavia rivelante lungo i sentieri che percorrono il panorama della visibilità.

Ascoltare la semplicità di quel che è e di quel che accade invece di provare a complicare il tutto con ostensioni di parole evanescenti. La povertà spirituale ricevuta in eredità nell'apparire creature limitate in una creazione immensa può declinarsi in virtù, invece che tradursi in miseria colpevole, se la contemplazione umile prevale su ogni costruzione tracotante, se certo non parlare e non agire lasciano spazio ad un velato che rivela e ad un non umanamente fatto che è già compimento. (Da questo punto di vista, un barlume di filosofia orientale potrebbe aiutare l'Occidente a rinsavire).

Qualunque evento che appaia in forma di teofania, manifestazione del Mistero, di ciò che è Altro, di Dio... prende forma nella storia e come storia, anche quando rimanda oltre la storia. Tutto quel che diciamo di Dio lo diciamo come uomini e come appartenenti ad una storia, che è l'al di qua di Dio e ciò nonostante il suo sussurro, il luogo di una chiamata e di un tendere prima ancora che il luogo di una mancanza. La verità è un tutto che racchiude passato, presente e futuro, fioriture e spegnimenti. Per questo il frammento di umanità che ciascuno è e rappresenta non la può contenere, ma solo esserne abbracciato. E forse solo chi si lascia andare a quell'abbraccio ne avverte più intensamente palpiti e profumi.

## **6. Dio nella storia: azione, discorso, silenzio**

Gettando uno sguardo sommario sul corso storico entro cui si dispiega il *Primo Testamento*, tenendo conto delle considerazioni elementari fin qui avanzate e guardando a Dio e all'uomo come ai due protagonisti del dialogo/alleanza che è ad un contempo lo sfondo, la trama e la meta del percorso biblico, vien da concludere che la Bibbia possa leggersi non solo come autobiografia dell'uomo, ma anche come autobiografia di Dio. Nell'autobiografia del Dio della storia sono evidenziabili tre grandi tempi, oltre ai loro intrecci fatti di anticipazioni, di sovrapposizioni dell'uno sull'altro, di riprese o sviluppi: il tempo dell'azione, il tempo del discorso, il tempo del silenzio. Ma per cogliere questa successione come nuovo quadro esegetico occorre seguire, sebbene con criteri un po' accomodanti, l'ordine di distribuzione dei libri secondo la *Bibbia ebraica* (*Tanakh*, acronimo ebraico per «*Legge, Profeti e Scritti*»), non secondo l'*Antico Testamento*.

a) «Nella *Bibbia ebraica*, dopo che l'azione ha ceduto il luogo al discorso, il discorso cede a propria volta il luogo al silenzio. Le ultime parole di Dio sono quelle che egli rivolge a Giobbe, l'essere umano che osa sfidarne non la potenza fisica, ma l'autorità morale. Nello stesso libro di *Giobbe*, lo schiacciante cre-

scendo della risposta di Dio sembra ridurre Giobbe al silenzio. Ma leggendo dalla fine del libro di *Giobbe* in poi, si vede che è Giobbe ad avere in qualche modo ridotto al silenzio Dio. Dio non parla mai più, e di lui si parla sempre meno. Nel libro di *Ester* - un libro in cui, come nell'*Esodo*, il popolo da lui eletto deve affrontare un nemico che vuole sterminarlo - Dio non è neppure menzionato. Difatti, gli ebrei superano la minaccia senza il suo aiuto.

Qual è il significato del lungo crepuscolo della *Bibbia ebraica*, dei suoi ultimi dieci libri di silenzio? Al crepuscolo non segue la tenebra: Dio non muore. Però non interviene mai più nelle faccende umane, né, come sempre più spesso si sottintende, ci si aspettano più suoi ulteriori interventi. Il popolo da lui eletto, ritornato dall'esilio, lo venera più che mai nel finire della sua vita: certo più di quando egli sconfisse il Faraone "con mano potente e braccio teso" (Dt 4,34) e condusse il popolo attraverso il deserto fino alla terra promessa. Allora essi erano recalcitranti, ed egli, pungente, li disse "dalla dura cervice" (Es 32,9). Ora sono devoti, ma egli non ha altro da dire a loro o su di loro, né ad alcuno o su alcuno o alcuna altra cosa. Alla fine della *Bibbia ebraica*, la riconciliazione fra Dio e il suo popolo è bellissima e commovente, ma non appare quasi nemmeno blasfemo dire che la sua vita è terminata» (JACK MILES, *Dio. Una biografia*, Garzanti, Milano 1998, pp. 18-19).

«L'Antico Testamento sposta le grandi raccolte profetiche - *Isaia*, *Geremia*, *Ezechiele* e i dodici *Profeti minori* - dalla metà alla fine, lasciando nel mezzo quelli che in precedenza abbiamo chiamato libri del silenzio, cioè *Giobbe*, le *Lamentazioni*, *Qoelet* ed *Ester*. Per i fini particolari di una biografia di Dio, la differenza tra i due ordinamenti è cruciale» (ib., p. 24).

«Il *Tanakh* non si conclude come si concluderebbe una storia ben scritta. Ma le esistenze reali non si concludono mai così. In questo, il fallimento del *Tanakh* è il suo successo. Per molti esseri umani, se non per quasi tutti, la morte arriva come un'interruzione. Quelli che sopravvivono rimangono a pensare non alla storia che è finita, ma alla persona che non c'è più.

Così avviene alla fine del *Tanakh*. Classico sconcertante, prodotto da innumerevoli mani letterarie nel corso di molte centinaia di anni, è tenuto insieme ben più dal suo personaggio centrale che da qualsiasi struttura rigida o motivo epico. Il Signore Dio è in conflitto con se stesso, ma il suo conflitto è il nostro, perché, in termini culturali, abbiamo vissuto con lui per secoli» (ib., p. 33).

b) L'autore di questa tesi non può certo considerarsi un fedele dalla dottrina ortodossa, non tanto per le deduzioni legate ad una struttura del canone biblico dove la successione testuale, se soppesata come fenomeno non casuale, implica contemporaneamente un certo tipo di progresso o di regresso tematico non disposto casualmente, quanto per un'oscillazione ermeneutica che pare determinata da un influsso filosofico di stampo schiettamente feuerbachiano: «Il mistero della teologia è l'antropologia». E di Dio, come dell'uomo, si può scrivere una biografia.

Il fatto è che c'è molta verità in questa dissacrazione di ciò che nella *Bibbia sembra* sacro, ma forse non lo è. Perché c'è molta umanità e molta non divinità nel testo che i credenti ritengono e chiamano la «Parola di Dio». Per giocare con le parole, ma dove il gioco profila un senso, se un Dio parla all'uomo, la Parola di Dio vive nascosta nella cosiddetta «Parola di Dio». Né si può pretendere di raggiungerla isolando dal contesto sezioni parziali, frasi, episodi o momenti ritenuti privilegiati senza connetterli con l'universalità di un orizzonte. Solo nel suo intero una realtà si mantiene vivente, e la *Bibbia* non fa eccezione. Emerge allora un nuovo paradosso: se la *Bibbia* è Parola di Dio, Dio ama molto quel che non è divino - l'uomo, il mondo, la storia -, vista l'enorme compiacenza nel riferirne intrighi e debolezze. E probabilmente c'è un segreto *divino* in questo costante scendere nella non divinità, che un cristiano potrebbe addirittura leggere

come prefigurazione costante del fondamento e del centro della sua fede: il mistero dell'incarnazione di Dio nell'uomo Gesù.

È però anche vero che la Bibbia, come ogni realtà, sia essa un prodotto umano o semplicemente un reperto scovato dall'uomo, si erge per forza propria al di là di tutte le delucidazioni, le critiche e le interpretazioni. Quel testo che molti ritengono sacro e Parola di Dio, in realtà non può evitare di ammantarsi di umanità, perciò è possibile e legittimo che ascoltandola o leggendola non si percepisca altro che umanità.

c) Con un'ulteriore operazione, non di rado atteggiata su spirito polemico, tale umanità viene spesso e riduttivamente «definita» quale espressione di primitività infarcita di mito, senza la minima preoccupazione di scrutare più a fondo il linguaggio che ne riferisce, quindi il significato e le prospettive del mito, spregevolmente liquidato come un sapere fittizio piuttosto che ponderato in qualità di strumento o categoria mentale atta a svolgere una trama di umanità e di cosmicità. Ciò nonostante questo approccio non rende «falsa» la *Scrittura*, semplicemente la rende «finita».

Purtroppo il «definire» semplicistico restituisce categoricamente l'oggetto considerato ad una finitudine senza riscatto. Lo sottrae all'infinito da cui sorge e in cui si dilegua, senza che ci si renda conto che il momento *finito* dell'apparizione non lo toglie dalla permanenza nel mistero *infinito*. Neppure di una grande parola umana si può dire che sia finita, perché le grandi parole sopravvivono a uomini e generazioni, attraversano i secoli traducendosi in musiche e canti, improntano le coscienze rinnovandone vita e destino. A maggior ragione si deve fare la medesima affermazione per un testo che ingenti quantità di uomini hanno ritenuto eccellesse su altri per la portata del contenuto e la ricchezza di cui è suscettibile.

Ascoltabile, leggibile ed interpretabile in un'infinità di modi, dinanzi ad un così vasto procedere di visuali non si tratta di fare la sintesi di ciò che non è sintetizzabile, ma di lasciarsi provocare a pensare senza mai lasciarsi imprigionare dal pensiero, sia che si tratti del pensiero biblico armonizzato in un dato contesto spirituale, sia che si tratti di un pensiero anti-religioso in opposizione al pensiero biblico. Che le grate da cui si guarda siano quelle del dogma religioso o quelle del dogma anti-religioso, il fatto inquietante resta il guardare attraverso le grate. Allora il pensiero biblico, con le sue più antiche scaturigini radicate in un'esperienza storica quasi quadrimillennaria, ma paradigma di un'esperienza umana ancor più universale nel tempo e nello spazio, tanto più verrà sentito grande quanto più si farà sviante, equivoco e non sempre chiaro. Forse più che in altri testi si è, con questo testo, di fronte all'Incomprensibile con mille balbettii. Ed è l'Incomprensibile stesso a balbettare di fronte alla nostra ragione efficace e produttiva, ma infine anch'essa abbandonata come mistero nel Mistero.

Il cuore della questione è dato dalla forma umana che la Bibbia assume come testo rivolto all'uomo. Anche i passi in cui il mistero è al culmine, c'è un culmine di umanità. Il che è sconcertante solo fin quando non si avverte il mistero immenso di ciò che è mondo, storia, umanità.

«Azione» di Dio, «discorso» di Dio, «silenzio» di Dio: una *discesa* di non poco conto, ma una grande *ascesa* se l'umanità in quanto storica resta capace di progresso spirituale. Perché il silenzio di Dio può essere *per noi* più reale di Dio stesso ed introdurci, umilmente e profondamente e più di ogni verbosità, alla radice e al vertice del «Mistero» che unicamente è, qualunque ne sia il nome o l'immagine, idoli da abbandonare.

## 7. Dio nella storia: presenza, assenza, trascendenza

Se invece di uno sguardo generale si adotta un punto di vista più frastagliato, capace di considerare il valore dei particolari anche quando sono in conflitto, il testo biblico potrebbe interpretarsi, in relazione a Dio, come una dialettica di presenza ed assenza, il gioco che la sua trascendenza permette agli esseri umani di veder giocato sul teatro della storia. Nel proiettarsi del visibile c'è una volontà e un disegno invisibile, uno stare tra un provenire e un tendere, dove ordine, armonia e bellezza indicano l'azione di una mano invisibile, ma dove l'ingiustizia e tutti gli annullamenti indicano l'assenza di quella mano, un'assenza percepita in modo a volte semplicemente rassegnato, a volte profondamente sdegnato. Oppure la sua trama è assolutamente incomprensibile al punto che solo un capovolgimento interiore rende possibile il passaggio che dalla tensione e dall'imprecazione dovuta a un certo risentimento porta infine all'umiltà, come accade al personaggio Giobbe.

Un confronto tra alcuni passi scritturistici, sia pure fortemente circoscritto, ne rende chiara testimonianza.

a) Canto di vittoria degli ebrei in fuga dall'Egitto dopo l'attraversamento del mare sotto la guida di Mosè: «Mia forza e mio canto è il Signore. | Chi è come te fra gli dèi, Signore? | Chi è come te, | maestoso in santità, | tremendo nelle imprese, | operatore di prodigi?» (Es 15,2.11).

Dio parla tra rivelazione e nascondimento: «Gli disse [Mosè]: “Mostrami la tua Gloria!”. Rispose: “Farò passare davanti a te tutto il mio splendore e proclamerò il mio nome: Signore, davanti a te. Farò grazia a chi vorrà far grazia e avrò misericordia di chi vorrà aver misericordia”. Soggiunse: “Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo”. Aggiunse il Signore: “Ecco un luogo vicino a me. Tu starai sopra la rupe: quando passerà la mia Gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano finché sarò passato. Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere” (Es 33,18-23).

Eppure altrove il volto di Dio è oggetto sia di ricerca e più ancora di splendore: «Ricercate sempre il suo volto» (I Cr 16,11; Sal 105,4); «Il tuo volto, Signore, io cerco» (Sal 21,7). In riferimento all'esodo: «Fu la luce del tuo volto a salvarli» (Sal 44,4). Formula di benedizione: «Il Signore faccia brillare il suo volto su di te | e ti sia propizio. | Il Signore rivolga su di te il suo volto | e ti conceda pace» (Nm 6,24-25). Nascita e consacrazione di Samuele: «... finché io possa condurre il bambino a vedere il volto del Signore» (I Sam 1,22). Nel canto dei *Salmi*: «Fa' splendere il tuo volto sul tuo servo» (Sal 31,17); «Il popolo che cammina alla luce del tuo volto» (Sal 89,16).

b) Senso di più solido realismo e raffinata modestia caratterizzano altri passi. «Questo comando che oggi ti ordino non è troppo alto per te, né troppo lontano da te. Non è nel cielo, perché tu dica: Chi salirà per noi in cielo, per prendercelo e farcelo udire e lo possiamo eseguire? Non è di là dal mare, perché tu dica: Chi attraverserà per noi il mare per prendercelo e farcelo udire e lo possiamo eseguire? Anzi, questa parola è molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica» (Dt 30,11-14).

«... Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento ci fu un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto ci fu un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco ci fu il mormorio di un vento leggero. Come l'udì, Elia si coprì il volto con il mantello, uscì e si fermò all'ingresso della caverna. Ed ecco, sentì una voce che gli diceva: “Che fai qui Elia?”» (I Re 19,11-13).

Il Dio creatore del mondo e Signore della storia si serve di Ciro, re di Persia, come proprio strumento per la liberazione del popolo eletto dall'esilio babilonese: «Veramente tu sei un Dio che ti nascondi, | Dio di Israele, salvatore» (Is 45,15). Qui una speranza disattesa e una liberazione sorprendente invitano il fedele a leggere gli avvenimenti con lo sguardo di chi non può prevedere l'azione di Dio, e proprio dentro un piano che si rivelerà provvidenziale per Israele.

Ma non manca il grido proveniente dal cuore del dramma: «“Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? | Tu sei lontano dalla mia salvezza”: | sono le parole del mio lamento. | Dio mio, invoco di giorno e non rispondi, | grido di notte e non trovo riposo» (Sal 22,2-3). Con ogni probabilità, il celebre grido lanciato verso Dio da Gesù sulla croce (Mt 27,46; Mc 15,34) si richiamava a questa preghiera e poteva costituire l'inizio della sua recitazione.

c) Si dà infine anche il caso che il tema della sofferenza si faccia dramma dialettico tra il divino e l'umano. L'esperienza del dolore, del male, della morte ha sempre costituito da un lato invocazione verso Dio, dall'altro interrogativo rivolto a Dio o interrogativo su Dio nella lacerante constatazione del suo silenzio, della sua capacità e persistenza nel non rispondere alla sofferenza umana, peggio se si tratta di sofferenza degli innocenti. È la volta del *Libro di Giobbe*. L'innocenza ferita spinge il protagonista di questo gioiello letterario ad infierire contro il giorno che ne vide i natali. L'audacia con cui l'innocenza è rivendicata di fronte a un Dio giusto, ma che permette l'accadimento del dolore come fatto umanamente incomprensibile, fa di Giobbe, al cospetto a Dio, un interlocutore unico lungo l'intero corso delle *Scritture*.

Solo alla fine il nodo della discussione, passato attraverso i dialoghi con gli amici e gli interrogativi rivolti a Dio, si scioglie, ma nel senso di essere bruscamente tagliato per una particolare piega degli avvenimenti: la maestà dell'opera creatrice di Dio induce il servo Giobbe a restare come creatura in un creato dove all'uomo non è dato in primo luogo di comprendere. Così Giobbe può esclamare al suo Signore: «Comprendo che puoi tutto | e che nessuna cosa è impossibile per te. | Chi è colui che, senza aver scienza, | può oscurare il tuo consiglio? | Ho esposto dunque senza discernimento | cose troppo superiori a me, che io non comprendo. | “Ascoltami e io parlerò, | io t'interrogherò e tu istruiscimi”. | Io ti conoscevo per sentito dire, | ma ora i miei occhi ti vedono. | Perciò mi ricredo | e ne provo pentimento sopra polvere e cenere» (Gb 42,1-6).

La «giustizia» di Dio è tutt'altro dalla giustizia umana. L'uomo può rifiutarla, ma se l'accoglie non può schematizzarla. Perciò la realtà di un Dio presente in questo mondo si fa più trascendente che mai.

## **8. Dio nella storia: mitologia, teologia, mistica**

Se dal semplice osservare e confrontare si passa verso un'indagine critica e s'introducono categorie di giudizio per valutare sinteticamente l'insieme variegato delle *Scritture*, le prospettive che si aprono restano sospese tra mitologia, teologia e mistica. Ma si tratta di prospettive che hanno altari e contro-altari.

a) A riproporre in versione aggiornata e radicalmente mutata il problema della critica tipicamente ottocentesca (David F. Strauss) del rapporto tra mito e *Sacre Scritture* sta, in tempi più vicini a noi, il pensiero di Rudolf Bultmann (1884-1976). Egli ipotizza un intendimento del pensiero mitico come un pensiero scientifico primitivo in quanto pensiero problematico e pensiero oggettivante. Pensiero «problematico»: ricerca dell'*arché* come questione sull'origine unificante della molteplicità del mondo. Pensiero «oggettivante»: ricorso al divino descritto come mondano ed umano, l'aldilà come l'aldiqua. La conoscenza oggettivante è

tipica delle scienze naturali, di quel mondo che è soggetto al determinismo, quindi privo di libertà. Il mito è un'espressione di questa forma di conoscenza. Al tempo stesso la sua intenzione più profonda è quella di delineare un modo preciso di comprendere l'esistenza umana, quella sfera in cui la libertà occupa una posizione di rilievo. Il pensiero scientifico distrugge l'immagine mitica propria della Bibbia. Ma l'interpretazione demitizzante valorizza l'autentica intenzione delle *Scritture*, liberando la fede dai vincoli che le vengono imposti da ogni immagine del mondo tracciata dal pensiero oggettivante, non importa se proveniente dal versante del mito o dal versante della scienza. Questo significa che la fede, al di là del sostrato che può servire per esprimerla come linguaggio, o al di là dell'orizzonte culturale che in termini sempre rinnovati la costringe a misurare la propria identità, non può essere preda di nessuna dimostrazione.

Bultmann approfondisce il concetto quando scrive: «E ciò perché fondamento e oggetto della fede sono identici. Trova la sicurezza solo colui che rinuncia ad ogni sicurezza, solo chi - per dirla con Lutero - è disposto a penetrare nelle tenebre interiori. [...] Da Lutero abbiamo ben appreso che non si danno luoghi santi in nessuna parte del mondo e che il mondo intero è un luogo profano, senza nulla detrarre al *terra ubique Domini*, a cui non si crede, come si è detto, se non contro le apparenze. [...] È profano anche l'insieme di natura e storia, e solo *sub specie* della Parola proclamata, quanto è avvenuto o avviene nella natura o nella storia acquista per il credente, contro ogni apparenza, il carattere di un'opera di Dio, di un miracolo» (R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, Queriniana, Brescia 1970, p. 233).

b) La teologia: parola *su* Dio e Parola *di* Dio. Nel primo caso deborda da una mitologia evoluta e il suo rischio è un costante poter ricadere nell'idolatria: Dio come immagine dell'uomo, creatura oggettivata in idealità invece che Creatore reale ma nascosto, simile al musicista che non nutre interesse a mostrarsi dietro la musica che invita a sentire. Nel secondo caso la teologia sporge dall'esperienza di un ascolto, gesto che in prima istanza non è determinato dalla volontà propria, ma da un sentirsi immersi, compresi e parlati da qualcosa che è altro da noi.

A ragione si potrebbe obiettare che il secondo caso altro non sia che un camuffamento del primo, un rovesciamento raffinato analogo alla duplice tipologia in forza della quale la storia della teologia razionale ha cercato di fornire prove dell'esistenza di Dio: la prova ontologica e le prove cosmologiche. Ma queste ultime, come svelato inequivocabilmente dalla critica kantiana, sarebbero soltanto un nascondiglio della prima, che una volta dissolta rende possibile il crollo di ogni successiva impalcatura. E sia! Anzi, benvenuta la critica kantiana! Ma il non poter dimostrare qualcosa, ossia l'annullamento di un percorso razionale alle soglie di una percezione ultima sentita come fondamentale, non comporta né la nullità dell'oggetto «percepito», né la nullità del valore della «percezione», né la nullità del soggetto «percepente». C'è un senso in questa tensione. Anzi, c'è una causa. L'importante non è in primo luogo risolverla o dissolverla, ma abituarla. Kant reintrodusse in forma di postulato quanto non poteva essere oggetto di dimostrazione razionale. Senza spingerci a tanto, l'invito ad ascoltare, in sostituzione di un eccessivo ragionare e parlare, è un invito a lasciar essere invece che a costruire. Lasciar essere anche quanto eventualmente si ritiene sia stato costruito in maniera artificiale, prendendo le dovute distanze dove sia necessario, senza aggiungere artificialità ad artificialità sia con prove, sia con controprove. Arte della semplicità come arte di una grandezza che è insieme altezza, ampiezza e profondità.

Per quanto la parola «verità» sia una parola di conio umano, è anche vero che essa esprime un'esigenza che l'uomo si trova dentro senza essersela data, tutt'al più può custodirla e coltivarla. Ascoltare questa esigenza fino ai suoi li-

miti estremi porta inevitabilmente al riconoscimento di trovarsi investiti da una forza, l'esigenza stessa di verità, che non trova risoluzione entro il campo che la vede in azione. Allora il diventare attivi nell'ascolto acquista umanamente uno spessore significativo, ha la rilevanza del contatto con l'altro da sé, si fa interrelazione, capacità di accettare l'incompiuto dentro di sé, o meglio ancora di accoglierlo per proiettarlo in una prospettiva che non sarà la verità oggettivata derivante da qualche forma umana di sapere o di credere, ma un'umile e fluttuante prossimità col vero come realtà e totalità che non dipende da desideri o capricci umani. La Bibbia accostata come Parola di Dio rivolta all'uomo, invece che come Parola su Dio detta dall'uomo, introduce alla capacità di contatto con l'alterità, è un simbolo altissimo di esodo dall'io, che per un credente assume la piega di un incontro con Dio.

c) Ad un livello non più comune la teologia sconfinava nella mistica. Nelle definizioni non si è più soccorsi da nulla. Occorre guardare al di là di gesti, manifestazioni e parole, stare fra luci ed ombre ed oltrepassare luci ed ombre, assumere l'oscurità e il negativo come parte dell'esperienza di quell'essere compresi dove si dà, senza più ricerche e determinazioni, la divinità dell'essere e dunque l'incontro col divino, l'incontro col Tutto, l'assorbimento nell'Assoluto, tutti termini impropri che con un termine forse anch'esso improprio e che meglio li riassume si possono sostituire col termine «Dio».

La battuta di Nietzsche ne *La gaia scienza*, secondo cui «le spiegazioni mistiche passano per profonde: la verità è che non sono nemmeno superficiali» (§ 126), non è priva di senso se si assume che di fronte all'essere ci si debba per forza atteggiare nella forma dell'esplicare. Il fatto è che non esistono spiegazioni mistiche. Esistono solo esperienze mistiche. L'esplicarsi linguistico di queste esperienze non solo ne depotenzia la portata, ma le rende altra cosa, esattamente come altra cosa è l'immagine nello specchio rispetto alla figura reale. L'ambivalenza della loro interpretazione, tra il polo del contatto con l'Assoluto e il Trascendente, o viceversa, il polo della pura auto-suggestione che identifica in un prodotto psichico ogni presunto Assoluto o Trascendente, non si risolve in una direzione o nell'altra se non con atti che derivano da fede e sentimento, oppure da negazione di fede e sentimento. Ma fede e sentimento, quando sgorgano da un contatto genuino con la semplicità e la profondità del reale, pur non cogliendolo oggettivamente, o pur non esplicandolo, lo instaurano in una figura esistenzialmente significativa. Mistero dispiegato in Presenza.

La forza della mistica è innanzitutto qui: mondo ed esistenza superano il valore di ogni conoscenza e di ogni scienza, di ogni spiegazione e di ogni dimostrazione, per essere stabilmente nella coscienza «forma» di un'esperienza, «traduzione» di un'esperienza. E fondamentalmente tutta la Bibbia si caratterizza per essere chiamata ad una conoscenza che si dà nella forma di un'esperienza. Nella mistica l'esperienza del sé è vissuta come assorbimento nel «tutt'Altro» dal sé.

Fede non come oscura adesione all'ignoto, ma come esperienza che nell'ignoto si fa luce. Una sorta di passaggio dall'esistenza come dato all'esistenza come trasfigurazione, per cui il vivere del mistico non è così alieno da quel che si potrebbe dire, *mutatis mutandis*, di un'opera d'arte, secondo un bel giudizio carpito al poeta Ralph W. Emerson (1803-1882): «La statua è bella quando comincia ad essere incomprensibile, quando è sul punto di andare al di là della nostra critica e non può più essere definita col compasso e col metro, ma richiede un'immaginazione attiva per andare insieme con lei e dire ciò che essa è nell'atto del suo farsi. Il dio o l'eroe dello scultore è sempre rappresentato in una transizione da quello che è rappresentabile ai sensi a ciò che non lo è. Allora per la prima volta cessa di essere una pietra» (R. W. EMERSON, «Amore», in *Saggi*, Boringhieri, Torino 1962, p. 141).

## 9. Conseguenze sul piano della prassi

Un'ermeneutica biblica indipendente e libera come quella prospettata fra queste poche pagine, scorporata da tradizione e magistero ecclesiale benché non in antitesi né con l'una né con l'altro, indubbiamente lascia aperti problemi di portata notevole se confrontata con la prassi ecclesiale di derivazione biblica scaturita lungo i secoli. Le questioni principali vertono non solo sul piano teorico delle definizioni dogmatiche, ma sul piano liturgico che all'impianto dogmatico si richiama, e più in generale sull'intera pratica della spiritualità.

Quale preghiera resta possibile? Quale culto? O forse, prima ancora, occorrerebbe domandarsi: hanno ancora senso preghiera e culto dove prevale il simbolo a scapito del dogma? Ma non meno rilievo acquista l'orizzonte dell'agire: quale esistenza etica evangelicamente o cristianamente caratterizzata rimane attuabile? Non si corre il rischio di essere travolti da una teologia alla Gioacchino da Fiore, che già in pieno Medio Evo formulava l'attesa di una terza luminosa età, quella dello Spirito Santo, dopo le età del Padre (Antico Testamento) e del Figlio (Nuovo Testamento)? In un'età posta sotto il dominio dello Spirito, col significato di tempo di una spiritualità pura e di una piena libertà spirituale, quale senso attribuire a quei segni materiali che vanno sotto il nome di istituzione ecclesiale e di istituzione sacramentale?

Anche qui si possono avanzare osservazioni biblicamente fondate. Forse che nel giudaismo biblico o nel cristianesimo strettamente neotestamentario sono reperibili l'apparato dogmatico, la complessità liturgica e l'enorme precettistica che contrassegnano invece il cristianesimo storico? Nei *Vangeli* la preghiera di Gesù è un gesto profondo ma essenziale, la sua vita è sacramento in quanto testimonianza, fondamento della vita sacramentale ecclesiale, ma in sé qualcosa di diverso da essa, al punto da risultare, entro certi limiti, tutt'altro rispetto alla complessità di pratiche, talvolta rigide e fredde, che ne sarebbe seguita. Allora non risulta del tutto illecito osservare non che l'espressione liturgica e sacramentale della Chiesa sia un puro espediente accessorio da prendere o lasciare a seconda del proprio gusto, ma almeno che occorre rivendicarne l'appartenenza alla provvisorietà dei tempi e alla transitorietà della storia. È luce di direzione per una meta ultima, non la pienezza definitiva.

Un'insistenza eccessiva ed esagerata su tali espressioni distoglie dall'essenziale. Nella storia del cristianesimo, per esempio, una sacramentalizzazione profusa in abbondanza, a scapito dell'evangelizzazione, non ha radicato il nocciolo del messaggio cristiano nei cuori degli uomini, anzi, spesso li ha allontanati. Ed anche attualmente, non solo nel mondo giovanile, la comprensione e la frequentazione dei sacramenti fa spesso problema, viene avvertita con senso di estraneità. Ciò non significa dichiararne l'inutilità, ma guardare al centro che è altrove e verso cui l'intera prassi liturgica e sacramentale dovrebbe convergere. Due rilievi vanno tenuti presenti.

a) Gesù riassume l'intero *corpus* legale-profeticò nel duplice comandamento dell'amore verso Dio e dell'amore verso il prossimo (Mt 22,37-40; Mc 12,29-31; Lc 10,27). Quando dice: «Io sono la luce del mondo» (Gv 8,12), ha appena levato da terra uno sguardo, immaginabile quale sguardo di tenerezza e di amore, su una donna adultera che scribi e farisei gli avevano condotto per chiedergli un parere sulla legge mosaica della lapidazione. Quando afferma di sé: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6), può farlo perché via, verità e vita coincidono con l'amore. Poco più avanti infatti aggiunge: «Credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me; se non altro, credetelo per le opere stesse» (v. 11). Ed è noto che, specie nel *IV Vangelo*, tutta l'opera di Gesù viene presentata come opera che è testimonianza suprema dell'amore del Padre e del Figlio. Nel discorso in cui, quasi al culmine del suo mandato, paragona se stesso alla «vera vite», il Padre al

«vignaiolo» e i discepoli ai «tralci», l'esortazione ad «amare» si fa intensa più che mai: «Come il Padre ha amato me, così anch'io ho amato voi. Rimanete nel mio amore. [...] Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati» (Gv 15,9.12).

Sono passi che contribuiscono a formare un nucleo tematico che non è né di carattere dogmatico, né liturgico, ma etico. Configurazione di un'esistenza rinnovata senza la quale altri gesti di supposta spiritualità propenderebbero a tramutarsi in gesti meccanici e superflui, atti recitativi, un'aggiunta alla vita per nulla vitale, se non addirittura massacrante.

b) Dal punto di vista dell'ortodossia cristiana quale emerge in generale dall'insegnamento magisteriale, non si può negare che la missione e l'autocoscienza della Chiesa si fondi su un possesso pieno e sicuro della verità rivelata, e non in una funzione storica di tipo etico. Altrettanto però non si può negare che, senza la parola evangelica fondante, nessuna Chiesa si sarebbe potuta originare. E nel *Vangelo* sta anche scritto, contro i falsi profeti: «Dai loro frutti li riconoscerete» (Mt 7,16), e più in generale: «Ogni albero si riconosce dal suo frutto» (Lc 6,44). Non basta dunque mettersi la coscienza in pace con una fondazione teorica di splendida ortodossia, se a sua volta la prassi non è in grado di inverarla e in un certo senso di anticiparla. Perché la verità dell'amore nel *Vangelo* non è solo un ideale, ma un fatto. Ed anche se l'ideale resta vero, cioè valido, pur quando non sia seguito dai fatti, il fondamento principale della fede cristiana non è in un ideale, ma in un evento: assunzione da parte di Gesù di quanto è umano fino agli infimi gradini, dalla greppia di Betlemme al legno e al sepolcro di Gerusalemme.

È in tal senso che l'etica è importante e non è solo una scelta aggiuntiva. Non è riduzionismo incentrare l'attenzione sull'etica prima che su tutto il resto, o lasciarlo magari in sordina, perché è nella trasfigurazione dei propri giorni che si realizza ogni conversione e germoglia quella grazia che avvince e trascina gli animi. Qui si palesa la consistenza del seme evangelico, il principio di un raggio di luce che percorre ed illumina la storia. Da una bellezza da cui sorge altra bellezza gli uomini saranno portati ad interrogarsi sulla sua verità. Il *bonum* dell'amore, forma del *pulchrum* sul volto dell'uomo, è anche il *verum* che precede ogni altro *verum*. Non più la verità che discende come concetto nei labirinti verbali delle definizioni e delle accezioni conflittuali, ma la verità che in quanto fatto, ovvero capacità di volgersi all'altro da sé nella misura della richiesta e dell'esigenza - *alias*, dicasi «amore»! - sa capovolgere la ferrea e brutale lotta naturale per la vita e per la propria sopravvivenza, che è comportamento non affatto alieno anche dal vivere più civile, in un dono di vita quale consegna serena di quanto fu gratuitamente affidato.

## 10. La via dell'ermeneutica

C'è un detto ebraico a proposito della *Mishnah*, quella fonte del *Talmud* che ne costituisce il *corpus iuris*, ampia raccolta di norme relative alle *Sacre Scritture* e poste a fondamento della vita quotidiana dell'ebreo osservante, che pressappoco suona così: «Voltala e rivoltala, vi trovi tutto insieme». Una dichiarazione per dire che l'infinità dell'interpretazione significa tutto e il contrario di tutto. Infatti, la coesistenza nella *Mishnah* dell'insegnamento di più maestri e di varie scuole, unita alla tendenza di non voler soffocare l'originalità di opinioni individuali, fa sì che al suo interno siano qua e là presenti evidenti contraddizioni. Ma allora che cosa è legge di Dio? - vien da chiedersi spontaneamente.

Il fatto è che i testi non solo non offrono una risposta univoca, ma offrono risposte polivalenti e non di rado difficilmente armonizzabili. La via ermeneutica

resta una via obbligata, unica alternativa all'atteggiamento nichilista di chi, di fronte a tesi contraddittorie, ne vede soltanto un logico e reciproco annullamento, invece che l'espressione caratteristica della vita sperimentata da individui diversi in contesti diversi. I testi sono sempre materiale prezioso nella misura in cui trattengono e, quasi sedimentandola, conservano quella caratteristica. Allora si può comprendere come l'atto continuato dell'interpretare significhi arricchire ed attualizzare. E che un'eventuale legge di Dio prenda forma contaminandosi con la parola e i capricci umani.

Da altro canto, lo storicizzare un testo, nell'ottica che per esempio è tipica del metodo storico-critico, se da un lato offre una prospettiva in più attraverso cui guardarlo, dall'altro riduce le potenzialità del testo, che è invece infinitamente più ricco della storia che l'ha prodotto e della storia in cui avviene la sua lettura. La stessa lingua che gli autori utilizzano, terra depositaria e strumento veicolare di inesauribile ricchezza spirituale, trascende gli individui e le loro epoche fino a sospingere entrambi, una volta che i loro segni si siano fissati in testi, ad essere ripresi in tempi futuri per sviluppare risorse rimaste inespresse.

Grazie alle potenzialità di sintesi proprie sia dei processi traduttivi che ermeneutici, epoche ed individui possono infatti essere ridestati a nuova vita in forme rinvigorite ed accresciute, in rinnovate atmosfere spirituali che riassumono passato e presente, secondo intenzionalità non sempre evidenti agli autori di testi del passato, ma latenti nelle loro produzioni o comunque a loro non affatto estranee.

## 11. Permanere nel conflitto

Un'affermazione rabbinica racchiusa nel *Talmud* e riguardante la *Torah* suona così: «Se due scrivono insieme e discorrono della Legge, la divina Immanenza è in mezzo a loro» (*Aboth* 3,3; cit. in S. CAVALLETTI, *Introduzione alla letteratura talmudica*, Saggio introduttivo a *Talmud. Il trattato delle benedizioni*, UTET, Torino 1968, rist. 1982, p. 37). Nel *Vangelo* sussiste un'eco della massima rabbinica riportata: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (Mt 18,20). La nuova applicazione, che sembra appena leggermente diversa, è in realtà il compimento di un'operazione di portata gigantesca, al punto che il ceppo di una fede inizialmente unica si ramificò in due tronconi spesso simili ed altrettanto spesso confliggenti, come attesta una storia ormai bimillennaria.

Dalla *Legge* a una *Persona*: una parte dell'ebraismo realizzò questa rivoluzione in seno all'antico mondo ebraico e nel più ampio mondo greco-romano, esprimendosi con un nuovo credo. Per i suoi seguaci, da quel momento, Gesù Cristo divenne il centro interpretativo delle *Sacre Scritture*. Fu importante non rinnegare la legge antica, contro gli intenti di ogni movimento in stile marcionita. Però occorre interpretarla, storicizzarla, superarla, averla davanti agli occhi per essere consci delle proprie radici, ma rileggerla per un'insita tensione verso altro destino: «*Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*», secondo un celebre aforisma agostiniano ripreso dalla *Dei Verbum* (n° 16).

Se le due fedi hanno un senso, e storicamente ne deve essere rispettata la compresenza, deve avere un senso anche il loro conflitto. Il fatto è che permanere nel conflitto, abitare le divergenze, quando di mezzo si dice esserci la Parola o la Legge di Dio, appare un'impresa assurda. Le soluzioni più sbrigative sono il fondamentalismo sul piano teorico e la lotta sul versante pratico.

Percorrere una via mediana non significa necessariamente sincretismo tra opposti, ma potrebbe comportare capacità di misurarsi col conflitto a prescindere dalla scelta effettuata. Una capacità simile dipende dalla lettura che dei testi si è in grado di fare, riconoscendone la profonda ed ineluttabile umanizzazione,

prima di stabilirsi con arroganza su tesi interpretative inamovibili. Simbolica, metodo storico-critico ed ermeneutica, assunti quali strumenti di lettura interagenti, fungono da vie maestre.

Che cosa dunque significa per un cristiano rapportarsi a Gesù Cristo come a un centro interpretativo delle *Scritture*, senza escludere il valore di quanto cristiano non è? Una timida risposta, più concreta che razionale, consiste nei termini seguenti: lasciare il conflitto verbale, non tradurlo in conflitto carnale. Il comandamento dell'amore consegnato da Gesù a coloro che egli ha amato resta per un cristiano un imperativo categorico irrinunciabile. Se con Gesù si può instaurare *in primis* solo un rapporto di amore, a partire da una consonanza con quanto egli è stato, quindi con quanto ha fatto e detto, è perché nella sua figura si ravvisa il vangelo vivente in sostanza di amore, che solo per questo s'incide come impronta nel vangelo scritto.

Un rapporto di amore è una storia di amore. Quando si vive una storia di amore, quanto più alta è la sua intensità, tanto più forte ne risulta la potenza o testimonianza interiore e più tenue diventa l'esigenza di esibirla in contesti inadeguati, l'impulso impaziente a difendere e diffondere con la voce una storia tradotta in dottrina che non risulterebbe più fatta di vita, ma in prevalenza di parole, magari snervanti e fatiscenti.

Quando di fatto l'esigenza di legiferare e di stabilire cardini dottrinali prende il sopravvento sul sentimento dell'amore e sulla spinta ad amare, quando cioè s'inverte il rapporto tra amore attivo e verità da promulgare, tra etica e dogmatica, è segno che è invertito anche il rapporto con Gesù: non la potenza della sua persona splende come fulcro di una storia di amore, ma si ha bisogno di parlare di amore come si ha bisogno di scrivere romanzi di amore, e non tanto perché si vive l'amore, ma perché dei lettori leggano quei romanzi e magari riconoscano che quel che vi è detto ha da essere e da accadere, forse proprio perché per chi scrive non è ancora accaduto.

Se già il racconto è altra cosa dalla vita, fino a rischiare di essere il sepolcro della sua intimità, peggio ancora si deve dire di certo parlare dottrineggiante e autoritario sulla vita, che alimenta tensioni e conflitti invece che spirito di amore, incapace di far fronte al loro nascere o di lasciarli sussistere a trascorrere serenamente sopiti. Sulle opinioni e sulle dottrine gli uomini non si accorderanno mai. Ma neppure la spada realizza veri accordi. Impone con la forza sui vinti l'ottica del vincitore, e soltanto temporaneamente il conflitto appare placato.

La proposta finale di un'etica dell'amore sarebbe troppo semplicistica se non si considerasse che amare non significa risolvere i conflitti, ma saperli attraversare col senso della misura e la capacità di instaurare degli equilibri. Amare non significa annullare le differenze, ma far sì che coesistano e si fecondino reciprocamente in un cammino di affermazione di libertà e di dignità umana. Anche le diverse fedi dovrebbero imparare a considerare che non tutto al loro interno è principio di affermazione di libertà e di dignità umana. Un sano e reciproco confronto, nella disposizione ad imparare dall'altro, costituirebbe una lodevole testimonianza del senso di professare una fede.

Fede ebraica e fede cristiana, sulla base di una storia e di una tradizione testuale per molti versi comune, ma sempre in progresso e proprio per questo sempre aperta a conflitti potenziali e reali, dovrebbero reciprocamente mettersi con più assiduità e lungimiranza l'una in ascolto dell'altra, non per risolvere le divergenze irresolubili, ma per intenderle e approfondirsi, scendere finalmente dalle loro fragili roccaforti sulle quali molti uomini, respinti più che non attratti, giustamente non salgono più. Un gesto che non pare sia stato compiuto in passato, ma anche l'oggi non ha grossi meriti di cui inorgogliersi, nonostante l'apparente dialogo, che solo raramente e in coscienze elette sembra produrre frutti di rilievo.

## 12. Conclusioni

a) Guardare alla Bibbia nella sua semplicità, ridurne le interpretazioni, reimpoverirla verso un'essenzialità dopo che per secoli la si è ricamata con atti di fede giganteggianti, può risultare sconvolgente. Eppure nella povertà appare un'infinità. Si sta in una ricerca e in un'attesa, molte porte non sono ancora state aperte, a maggior ragione non sono state chiuse, né le chiavi di apertura e di chiusura hanno avuto già bisogno di essere inventate. Non si tratta di riduzionismo, piuttosto di riconoscere che non ci si è ancora allontanati dal centro. Betlemme, Nazaret, l'acqua del fiume Giordano, Cana di Galilea, il Lago di Tiberiade, l'orto del Getsemani, il Golgota, Emmaus...: le scene di cui questi luoghi confinati nello spazio e nel tempo sono stati protagonisti possono sprigionare molta dogmatica, ma fin quando non la sprigionano posseggono più fascino e più vita, e lasciano più serenamente sostare l'uomo di fronte al mistero dell'Uomo.

Con gli spunti di queste pagine, non più che appunti da rivedere, ampliare, documentare e consolidare, si è inteso restituire della Bibbia una lettura più umana. Sentire di avere tra le mani un testo debole e fragile. Sentirlo più nostro e allo stesso tempo non affatto solo nostro. Voce di un'alterità che nello spazio e nel tempo si fa sentire come cosmo: musica e mistero.

Accostarsi alla Bibbia come ad un testo che, consegnato in linguaggio umano, accoglie una Parola che è *altra* dal linguaggio umano, coglierla nella valenza di simbolo, metafora, allegoria, provocazione, rinvio a percorrere la storia del mondo e la propria biografia su dimensioni meno evidenti rispetto a tutto quanto ci appare evidente... significa dilatare gli orizzonti ed eventualmente ampliare la libertà di azione. Certo, non ogni passo della Bibbia consente un simile lavoro, però non ogni passo è equiparabile ad ogni altro, pur permanendo il principio che resta l'insieme ad illuminare le singole parti, benché in un'ottica sommativa siano le singole parti a costituire l'insieme. Ma in un'ottica di sintesi torna invece ad essere l'insieme a costituire le singole parti, che distolte dal contesto perderebbero ogni significato.

b) Le *Scritture* non rappresentano un distillato della rivelazione di Dio, pur essendone un punto di riferimento privilegiato. Anche i *Vangeli* sono testi storicamente collocati e segnati. L'approdo ultimo è il Dio che si fa incontro all'uomo, ma pretendere di esprimere questo mistero con parole chiare ed inequivocabili sarebbe davvero eccessivo. Se l'impresa riuscisse, non ci sarebbero non credenti. Anche la loro presenza va letta come contrassegno della fede, di questo stare in una penombra che vede l'ombra e tende alla luce. Il mistero che gli estensori del canone biblico hanno trasmesso trasmettendo i testi che lo costituiscono era certamente più grande di loro. E indubbiamente, si potrebbe aggiungere, rimane più grande di tutti gli scritti che essi hanno cercato di tramandare affinché quel mistero fosse consegnato alle generazioni future.

c) Un'ultima, provocatoria e forse temeraria aggiunta, concisamente espressa, potrebbe costituire un nuovo sviluppo tematico, che però esce dall'ambito intenzionale del presente lavoro.

La Parola di Dio come Parola che volge verso l'alterità quel che è dato come mondo, come storia e come umanità, e di cui la Bibbia è detta essere artefice ed interlocutrice di eccezione, di fatto trascende la Bibbia, non può essere soffocata tra i tempi di apertura e di chiusura del cosiddetto canone di rivelazione. La trascende perché la precede e la segue. È nel mito come nella filosofia, nell'immaginario popolare come nella grande arte, nella bellezza della creazione letteraria di tutti i tempi e di tutte le civiltà come nella magnificenza dell'intera avventura scientifica. Va da anonimi narratori di leggende e non disdegna pen-

satori tra loro così differenti come Plotino ed Agostino, Tommaso d'Aquino e Nietzsche, Isaac Newton ed Albert Einstein.

Questo sguardo dilatato non significa appropriazione indebita del non proprio. È semplicemente la conseguenza di quel mantenersi nell'ampiezza che sa vivere la propria frammentarietà relazionandosi il più possibile all'universalità. Se, per esempio, è vero che con la scienza non si può dire Dio, è altresì vero che la riflessione su qualsivoglia realtà grazie all'immagine che ne restituisce la scienza induce a percepire un mistero ben più grande e meraviglioso di qualunque riflessione fondata su immagini pre-scientifiche della realtà. Dunque anche la conoscenza scientifica può farsi strumento per indicare quell'alterità che ci sfugge e su cui tutto si fonda: il mondo, la storia e gli esseri coi loro conflitti perennemente irrisolti.

## ***Indice***

### **Storicità e trascendenza di Dio nei testi biblici**

1. Natura e storia	pag.	1
2. Forma ed evento	"	4
3. Necessità e libertà	"	5
4. La questione della verità	"	5
5. Originalità del pensiero biblico e prospettiva di ascolto	"	7
6. Dio nella storia: azione, discorso, silenzio	"	8
7. Dio nella storia: presenza, assenza, trascendenza	"	11
8. Dio nella storia: mitologia, teologia, mistica	"	12
9. Conseguenze sul piano della prassi	"	15
10. La via dell'ermeneutica	"	16
11. Permanere nel conflitto	"	17
12. Conclusioni	"	19

*Stesura di fondo:  
Torino, 17-19 febbraio 2009.*

*Revisione ed estensione:  
Torino, 28-30 maggio 2009.*

*Ringrazio tutti coloro che, nel caso siano giunti al termine della lettura del testo, invieranno osservazioni o giudizi critici al seguente indirizzo:*

[pgpasero@virgilio.it](mailto:pgpasero@virgilio.it)