

Nella storia, la compagnia del destino all'uomo*

In questo contributo conserviamo la struttura del dialogo originale tra gli autori.

Giorgio Buccellati. «Il destino non ha lasciato solo l'uomo.» Ripetiamo, oggi una volta di più, questa frase che propone, come sottotitolo del Meeting, una chiave di lettura per gli interventi di questo nuovo anno riminese.

Ci sono due presupposti che possono facilmente sfuggire all'attenzione.

Il primo è che il destino sia un soggetto capace di prendere iniziativa. Il secondo presupposto è che il destino, così concepito, possa, a un certo punto, «lasciar solo» l'uomo, mentre prima (cioè prima di lasciarlo solo) lo stava accompagnando.

Cos'è, allora, il destino? Quale il suo rapporto con l'uomo? E come si qualifica l'uomo in questo rapporto? A ogni domanda ci sono due risposte alternative.

1. Il destino come soggetto

La coerenza delle cose: il soggetto intransitivo

Immaginate che una mattina, svegliandovi all'alba, vediate non uno, ma due soli sorgere all'orizzonte. Dopo un momento di

* *Interventi di:* Giorgio Buccellati, Professore Emerito di Storia e Archeologia del Vicino Oriente Antico alla UCLA; Ignacio Carbajosa, Docente di Antico Testamento presso la Facoltà di Teologia dell'Università San Dámaso di Madrid.

panico, e dopo aver controllato prima i vostri occhi e poi un notiziario o l'altro, in qualche modo vi rassicurereste: ci sarà pure una ragione, a trovar la quale, lo sapete per certo, gli astrofisici sono già più che attivamente impegnati.

Perché questa calma di base che condiziona il nostro atteggiamento, e che motiva l'impegno degli scienziati?

Il motivo di fondo è la certezza della coerenza dell'essere. È quello che intendiamo quando parliamo di «natura», di «madre natura», come si suol dire. La nostra conclusione che «Ci sarà pure una ragione...» (per i due soli nel cielo), implica la fede in un sistema dove tutto si articola in modi regolari e prevedibili, dove tutto è, per l'appunto, coerente.

Ecco, è questo un modo di descrivere una prima concezione del destino. È il concetto politeistico di «destino»: la coerenza delle cose. Il destino è come il codice genetico della realtà, iscritto in tutto quello che c'è o può esserci.

Come si è manifestato e sviluppato questo concetto?

Facciamo un salto indietro nel tempo, a circa il 700 a.C.

La persona in questione è un tessitore di nome Shamash-dayyanu, il quale dice testualmente: «Quando la mia scrofa ha partorito, (il maialino) aveva otto piedi e due code. Così l'ho messo sotto sale e riposto in casa».

Così leggiamo in un testo cuneiforme, un rapporto inviato da una provincia del regno assiro alla corte del re, nella capitale di Ninive. Sarebbe come aver visto due soli sorgere all'orizzonte: un maialino del tutto al di fuori della normalità.

Ed ecco che lo stesso testo prosegue con un commento di carattere tecnico/scientifico: «Se il feto anomalo ha otto piedi e due code, un principe si impossesserà del regno universale». È un modo di far rientrare l'anomalia nella normalità. Era già successo prima, ed è come una dichiarazione: succederà di nuovo. Per cui il re, a cui il rapporto è destinato, deve preoccuparsi. Come prima impressione ci viene naturale di sorridere per l'ingenuità superstiziosa che il testo sembra palesare. Ma pensateci bene: si tratta invece di un modo di riconoscere la regolarità nelle cose. Di identificare, per l'appunto, la coerenza della realtà.

Il Dio fedele: il soggetto transitivo

In netto contrasto è invece il secondo concetto di destino, quello che emerge dalla prospettiva monoteistica. Dio è il destino che interpella l'uomo, lo sollecita, addirittura lo provoca. Questo della provocazione è l'aspetto forse più sorprendente. Perché sembra proclamare, in un certo senso, proprio l'incoerenza del destino.

Il sacrificio di Isacco è l'episodio emblematico della prospettiva monoteistica: Dio ha promesso in destino ad Abramo una discendenza senza pari, e ora gli chiede proprio di sacrificare quell'unico figlio che è il canale necessario per attuare la promessa. Non è quindi solo la dimensione affettiva dell'amore ferito di un padre per il figlio a rendere l'episodio così tragico, ma anche quello dello scontro con quello che sembra chiaramente essere il tradimento di una promessa divina. Il destino che tradisce se stesso.

Questa alternanza tra promessa e mancata realizzazione sottende tutto l'ethos biblico. Pensate alla narrativa posta all'inizio. Dio minaccia di morte i due esseri umani che ha appena creato, ove dovessero mangiare del frutto proibito. Ma, avvenuta la trasgressione, non succede niente del genere. Eva non muore, tutt'altro: trova il frutto gustoso e, con un gesto di affettuosa generosità, invita Adamo a quello che sembra quasi essere un picnic nel parco. E neanche Adamo muore. La minaccia, che è in effetti una promessa negativa, si realizza in un modo del tutto diverso: «morte» voleva dire non la morte fisica, ma la rottura di una rapporto diretto e interlocutorio.

La prospettiva biblica, quindi, lungi dall'ignorare quella che emerge come un'incoerenza del destino, la sottolinea e la erige a sistema. Il concetto di promessa (e quello connesso di alleanza) è strettamente legato a questo: il destino è promesso e quindi anticipato, eppure ogni volta la promessa sembra esser rotta dal verificarsi di eventi completamente opposti. Che sia la catastrofe dei regni di Israele e di Giuda e lo smembramento della nazione; o che sia la mancata realizzazione di un nuovo regno di Israele da parte di Gesù risorto, come ancora si aspet-

tavano gli apostoli – si tratta ripetutamente di una promessa mancata, di un destino fuorviato.

È qui dove si innesca la dinamica della fedeltà. A pensarci bene, è, questa, una caratteristica strana da attribuire a Dio. È una delle caratteristiche che non troviamo affatto nel politeismo, mesopotamico o altro. Eccola, invece, dal Deuteronomio: («Dio è il fedele che mantiene l'alleanza e la grazia [...] fino a mille generazioni») a san Paolo («fedele è Dio che non permetterà che siate tentati più di quello che potete»).

Perché insistere che Dio è «fedele»? Proprio perché si vuole affermare che il destino è coerente pur nella sua manifesta incoerenza.

Alla radice di questa concezione sta l'accettazione di Dio come «vivente». È una delle caratteristiche centrali della concezione biblica. Ci sono di certo, in questa tradizione, momenti oggettivanti a non finire: la legge, l'alleanza, il tempio, e così via. Sembra che possano esistere come oggetti in proprio, come cose a sé, avulse dalla radice, indipendenti da un soggetto vivente che le aveva poste in esistenza. Ma la radice è invece sempre presente e più importante dell'efflorescenza. La radice è il Dio vivente. Questa «vita» implica un forte elemento di imprevedibilità, che emerge ai nostri occhi come «incoerenza». È così che nell'ottica biblica la coerenza di base è ricostituita dal concetto di fedeltà: proprio in quanto vivente, Dio è «fedele» alla coerenza di una sua insondabile vita. Il destino è una realtà personale, fedele alla dinamica della vita.

2. La natura del rapporto

Abbiamo considerato due diverse concezioni del destino visto come soggetto del nostro tema: il destino che non lascia solo l'uomo. In quali due modi analoghi possiamo ora parlare della compagnia che questi due tipi di destino riservano all'uomo?

Nella concezione politeistica, l'uomo non si sente lasciato solo perché, per parte sua, si può progressivamente appropriare della coerenza in cui si trova iscritto. Il destino è, per

così dire, intransitivo. Il soggetto attivo è l'uomo, è l'uomo che accompagna il destino, lo prende in mano identificandone le dimensioni e appropriandosene.

Nella concezione monoteistica, invece, l'uomo non si sente lasciato solo perché attende l'avvento. Non si tratta di un rimando a un dopo indefinito. L'avvento è sentito come un avvento che viene, con un suo dinamismo continuo, un avvento che si realizza come compagnia attiva e transitiva nel momento stesso in cui il Dio fedele sfida la fede dell'uomo.

Il residuo: la progressiva riduzione del destino

Guardiamo alla concezione politeistica. Se il destino è l'inventario delle dimensioni di coerenza, allora, nella misura in cui ci si appropria di questo inventario, diminuisce l'incertezza relativa al residuo. Se il destino si presenta come l'accumulo dei dati nei quali siamo immersi, e se possiamo progressivamente integrare questi dati nel nostro sistema analitico di conoscenza, il destino non è allora che il residuo dei frammenti che ancora non abbiamo sotto controllo. È un residuo in via di continua diminuzione, e, alla fine, di estinzione.

In altre parole, il nostro rapporto con questa grande matrice nella quale ci muoviamo è di carattere quantitativo. Il destino è una totalità di frammenti, frammenti che noi possiamo progressivamente sottrarre alla sfera del destino facendoli nostri. È solo il residuo che identifichiamo allora propriamente come «destino». Un secolo fa, la tubercolosi faceva parte del residuo, e quindi del «destino»: se ne moriva. Trovare la cura ha voluto dire spostare questa malattia al di qua della zona del destino, riducendo così il residuo.

Una tale concezione quantitativa si basa su un presupposto fondamentale, e cioè che quello che rimane da scoprire è fondamentalmente uguale a quello che già è stato scoperto. «Scoprire» vuol proprio dire far luce sull'ignoto applicandovi parametri che già sappiamo appartenere all'ordine delle cose ignote, al «residuo». Non ci si aspetta una realtà che sia qualitativamente diversa, ma, invece, una realtà che già ci

appartiene concettualmente. È solo che non l'abbiamo ancora ben definita. Ma ci avviciniamo sempre di più. Come dice un proverbio sumerico: «Ho guardato nell'acqua: ho visto il mio destino che vi camminava».

La certezza di un progresso illimitato si allinea perfettamente con questo *ethos*. Il limite, lo sappiamo bene, c'è. Ma è nella natura di una barriera che siamo in grado di spostare sempre un po' più in là, appropriandoci del nuovo territorio che prima era al di là della barriera e che già sappiamo essere della stessa natura del territorio dove ci troviamo ora. I contorni precisi del paesaggio di questo nuovo territorio non sono prevedibili. Ma prevedibile è che ci sia un paesaggio analogo al nostro, e che sia possibile applicarvi progressivamente il nostro pieno controllo.

Ci si chiarisce così il significato più profondo del nostro titolo: la «compagnia del destino all'uomo». Compagnia vuol dire, nell'ottica politeistica, che è l'uomo che prende per mano il destino e vi si accompagna. La nozione di progresso esaurisce in se stessa tutte le possibilità della dinamica dei rapporti reciproci. Il rapporto è unilaterale e univoco, e dipende totalmente da noi come soggetto.

Non aspettiamo che sia il residuo a comunicarsi con noi, a rispondere a una nostra aspettativa. Non attendiamo nessun avvenimento.

Pienezza: l'irriducibilità del destino

Quell'avvenimento che, invece, ci si attende nel monoteismo, e nel cristianesimo in modo particolare. Se la compagnia del destino, in senso politeistico, è intransitiva, perché in effetti non ci accompagna, non ci sollecita né tanto meno ci provoca, il monoteismo ci propone invece una compagnia enfaticamente transitiva.

Una compagnia, dunque, di cui dobbiamo attendere l'iniziativa.

Non è un'attesa di pezzetti e frammenti, ma di una pienezza che rimane sempre tale, piena. Pur nella misura in cui il destino si rivela all'uomo non vi è alcuna diminuzione,

non vi è alcun residuo. La pienezza rimane sempre tale, anche in quella che sembrerebbe il massimo della riduzione e della diminuzione, e cioè l'incarnazione. Il fragile equilibrio fra pienezza e frammentazione trova proprio qui la sua massima espressione: l'incarnazione è vista come la rivelazione di un rapporto dinamico all'interno dell'assoluto che nega la frammentazione nel momento stesso in cui sembra affermarla.

Questa pienezza è la pienezza della realtà personale. Non possiamo frammentare la persona, come ben sappiamo dai nostri rapporti a livello umano. È la stessa pienezza che si trova nel confronto con il destino: è un confronto che non sta nel disgregarne le parti, ma nell'accettarlo nella sua totalità, nella sua irriducibile integrità. La «compagnia» è una compagnia prepotente, che arriva come e quando vuole, né prevedibile né, tanto meno, controllabile. È una compagnia che chiede accettazione.

E peraltro in questa stessa accettazione c'è, del tutto inaspettatamente, una misura di controllo. È, questo, un grande paradosso, o mistero che si voglia chiamare: il controllo della libertà. Perché l'accettazione deve essere libera, nel senso specifico che l'avvento può essere rifiutato. La pretesa allora è di rifiutare il proprio destino, di rifiutare la compagnia che il destino ci offre in chiave, abbiamo visto, affatto personale. È, in fondo, la nozione biblica di peccato: non tanto un deviare dalle regole, una diminuzione del proprio ego, ma soprattutto un rifiuto. La dimensione di controllo si esercita affermando la propria capacità di opporre resistenza.

In un certo modo, riusciamo così pur sempre a rompere la pienezza. La rompiamo nella nostra percezione, riducendola alle sfaccettature che imponiamo noi dal di fuori. È qui che si innesca il richiamo profondo del messaggio biblico.

«Non indurire il cuore» vuol dire accettare la pienezza senza sovrapporvi i nostri schemi. È l'invito insito in ogni rapporto personale. Anche fra di noi, esseri umani che siamo, dobbiamo accettare la pienezza gli uni degli altri, rimanendo aperti, nell'accettazione, alla sorpresa dell'alterità.

È così che, in un certo qual modo, la compagnia del destino

vuol anche dire la compagnia fra di noi. Non siamo lasciati soli anche perché il destino ci parla per il tramite della comunione umana.

3. Il soggetto umano

È allora vero per tutti che il destino non ha lasciato solo l'uomo. Ma è vero in due sensi, che sono esattamente l'opposto l'uno all'altro. Possiamo dire che il destino, nella sua accezione politeistica, accompagna l'uomo dal di sotto. In contrasto, possiamo dire che il destino biblico non lascia solo l'uomo dal di sopra.

Inclusione

Per un verso, il destino non ha lasciato solo l'uomo perché, in effetti, non l'aveva mai neanche guardato in faccia – non avendo il destino, così concepito, neanche un volto suo proprio. Né guardato in faccia, né, tanto meno, amato – non essendo, per l'appunto, il destino, un soggetto capace di amare.

Su questo sfondo, possiamo vedere meglio il contrasto fra l'*ethos* biblico e quello mesopotamico, che è in fondo l'*ethos* profondo della nostra cultura secolare. Possiamo dire, paradossalmente, che l'uomo non ha lasciato solo il destino – perché è l'uomo a voler afferrare il destino, a voler ridurne sempre più progressivamente la portata. La nostra capacità di controllo lo rende sempre meno «destino» e sempre più un nostro effettivo possesso.

In questo senso, il soggetto fondamentale nel rapporto fra destino e uomo è il soggetto umano. Con un fenomeno di progressiva inclusione, è questo soggetto che riesce ad assorbire sempre di più la sfera dell'ignoto. Non è dunque solo che il residuo è ontologicamente lo stesso della realtà già nota. È anche il soggetto umano a essere perfettamente omologo con il residuo, cioè con il destino.

Bisogna notare che nel suo ambito la concezione riduzio-

nistica ha una valenza universale per tutti, incluso il monoteismo. Il progresso scientifico si basa proprio sull'assioma della coerenza della realtà e sulla certezza di poterne sondare sempre meglio le dimensioni nascoste. Sorgessero due soli una mattina, saremmo tutti giustificati nella nostra fiducia per la capacità degli astrofisici di dircene il perché. La fiducia nella coerenza del reale è più che valida. Il contrasto emerge quando il soggetto umano si propone come soggetto unico e del tutto inclusivo, capace di escludere l'alterità del destino.

Esodo

Ecco quindi l'altro verso della medaglia. Il soggetto umano è visto, nell'ottica monoteistica, come un interlocutore. Il potenziamento ultimo del soggetto umano non sta nella sua capacità di includere il destino all'interno del proprio orizzonte, bensì nella capacità di erigersi come suo interlocutore, come interlocutore dell'assoluto. Il concetto di andar fuori, di «esodo» da un ordine dell'essere verso l'altro, ci mostra nella sua piena portata il contrasto con la concezione inclusiva del politeismo.

In questa ottica il destino non lascia solo l'uomo perché è il destino stesso, come persona, che guarda l'uomo in faccia e vuole esser guardato in faccia a sua volta: un destino che non lascia solo l'uomo perché offre di accompagnarlo e vuole, a sua volta, anche tragicamente, essere accompagnato.

Ignacio Carbajosa. C'è veramente da stupirsi a guardare quello che il mio grande amico Giorgio ci ha appena detto: il Mistero che fa tutte le cose non ha lasciato solo l'uomo e gli è venuto incontro in un dialogo da persona a persona. E questo è accaduto nella periferia dei grandi imperi di allora, scegliendo un uomo sconosciuto della Mesopotamia, Abramo, e un piccolo popolo, Israele, irrilevante nel concerto delle nazioni nel secondo e nel primo millennio avanti Cristo.

1. Dalla «periferia geografica» alla «periferia esistenziale»

Ma proviamo ad andare avanti nel tempo e arriviamo fino al centro geografico e culturale che si formò progressivamente al di fuori della Mesopotamia e che riuscì a conquistarla: prima la Grecia e poi l'Impero romano. In questo viaggio nel tempo e nello spazio, ci fermiamo nell'ultimo quarto del primo secolo avanti Cristo e proviamo a guardare la città di Alessandria, nel delta del Nilo, uno dei centri della cultura greca che ormai faceva parte dell'Impero romano. Non siamo più in una periferia geografica, ma ci troviamo comunque in un'altra periferia, quella esistenziale, cioè in un mondo che è passato dalla tensione alla ricerca della verità propria della filosofia greca a un edonismo e a un cinismo disperato per la mancanza di un significato della vita.

Dio non ha voluto lasciare solo questo centro culturale divenuto periferia esistenziale, così simile al nostro mondo odierno, ed è venuto incontro alla sua disperazione con la presenza della piccola comunità ebraica che si stabilì ad Alessandria quasi fin dai tempi dalla fondazione della città, all'epoca di Alessandro Magno. Il libro biblico della Sapienza ci ha lasciato la testimonianza di quella comunità ebraica che si trova sfidata, anche nella propria fede, dallo scetticismo dell'ambiente in cui si trova. Nella risposta del popolo eletto a questo mondo decadente, troviamo la carezza del destino che vuole raggiungere anche la periferia esistenziale della grande metropoli antica.

2. Il mondo pagano sfida la monodivisione di Israele

Nel Libro della Sapienza, il pensiero degli empi è presentato con un unico versetto, che esprime in modo sintetico l'intera questione:

«Gli empi invocano su di sé la morte con gesti e con parole, ritenendola amica si consumano per essa e con essa conclu-

dono alleanza, perché son degni di appartenerele. Dicono fra loro sragionando...»

Non sembra forse un'esagerazione questa rappresentazione del mondo greco di allora? Veramente quegli uomini invocano la morte, si consumano per essa e con essa concludono alleanza? Senza dubbio l'autore del libro, così come la comunità ebraica di Alessandria, hanno negli occhi quanto è accaduto negli ultimi anni della convivenza tra Marco Antonio e Cleopatra ad Alessandria, e che non era altro che un riflesso di quanto accadeva nell'alta società della metropoli.

Dopo la sconfitta navale di Azio e fino alla loro morte, nell'agosto del 30 a.C., Marco Antonio e Cleopatra costituiscono, nel loro rifugio di Alessandria, l'ordine dei *co-morienti*, in greco i *Synapothanúmenes*, letteralmente «quelli che muoiono insieme» ovvero «quelli che sono inseparabili nella morte». Questa, in realtà, è la continuazione di un'altra società precedente, *gli inimitabili*. Coloro che entravano a far parte di questo ordine si dedicavano a una vita di splendidi banchetti e di lussi, sperimentando ogni sorta di piaceri e, nello stesso tempo, accettavano di morire assumendo uno dei veleni che Cleopatra andava sperimentando su delle cavie, alla ricerca del suicidio più facile e indolore. Secondo quanto riferisce Plutarco nella *Vita di Marco Antonio*, il morso della vipera risultò il veleno più rispondente allo scopo, in quanto produceva una sensazione di sonno, pesante e assieme dolce, che conduceva alla morte. Sembra sia stato questo il mezzo scelto da Cleopatra per suicidarsi nella sua camera reale, circondata da due ancelle e un eunuco, dopo che Marco Antonio si era suicidato per avere ricevuto una lettera in cui la donna gli annunciava le sue intenzioni.

Suona come davvero impressionante il giudizio del popolo eletto in Sapienza 1,16, se si tiene a mente la fine di Cleopatra e il suo ordine dei *Synapothanúmenes*. Si tratta di un giudizio su una modalità di vita che gli ebrei di Alessandria avevano sotto gli occhi. Un giudizio pubblico su una circostanza pubblica. Gli empì, cioè coloro che non hanno conosciuto l'unico

Dio creatore e redentore di Israele, per timore della morte la invocano e si alleano con essa. Appartengono a essa. Essi non sanno che Dio non ha creato la morte, né che essa non è il destino degli uomini. Per timore della morte, trascorrono la vita come schiavi (cfr. Eb 2,14-15).

L'autore del Libro della Sapienza prosegue nel discorso messo in bocca agli empi e che è definito errato. Questa qualifica sul modo di ragionare è degna di attenzione, perché implica un giudizio ebraico assai pertinente a un ambiente greco nel quale il *logos*, la ragione, e il ragionare erano continuamente oggetto di discussione e dibattito. Il popolo eletto entra in questa discussione designando come *illogico* il modo di ragionare degli empi, sostenendo la logica della fede nel Dio della creazione, basata sulle cose visibili.

Ma sentiamo come ragionano gli empi, cioè i greci che circondano il piccolo popolo di Dio ad Alessandria, un ragionamento che troviamo assai attuale!

Il senso della vita e della morte secondo gli empi (Sap 2,1-5)

«La nostra vita è breve e triste; non c'è rimedio, quando l'uomo muore, e non si conosce nessuno che liberi dagli inferi. Siamo nati per caso e dopo saremo come se non fossimo stati. È un fumo il soffio delle nostre narici, il pensiero è una scintilla nel palpito del nostro cuore. Una volta spentasi questa, il corpo diventerà cenere e lo spirito si dissiperà come aria leggera. Il nostro nome sarà dimenticato con il tempo e nessuno si ricorderà delle nostre opere. La nostra vita passerà come le tracce di una nube, si disperderà come nebbia scacciata dai raggi del sole e disciolta dal calore. La nostra esistenza è il passare di un'ombra e non c'è ritorno alla nostra morte, poiché il sigillo è posto e nessuno torna indietro».

L'empio vive oppresso dal dato della morte. Per quanto la si pensi lontana, la memoria di essa fa sì che la vita appaia breve e triste. La morte colpisce ugualmente tutti, nessuno le sfugge: nessuno, infatti, risulta essere mai tornato dall'Ade.

Ciò impedisce loro di godersi in pace il tempo presente. È un orizzonte troppo opprimente. Nemmeno il fatto di *essere vivi* nel presente corregge questo ragionamento o introduce un fattore nuovo. Dunque, il ragionare degli empi è errato.

Infatti, invece di domandarsi: «Chi ci mantiene in vita?» oppure: «Come è possibile questo spettacolo della vita?», e ancora, piuttosto che essere sorpresi dal dono sempre nuovo delle cose e dell'esistenza, gli empi attribuiscono il dato della vita al caso, vale a dire escludono il *datore*, escludono l'*intenzionalità*, la natura *creata* delle cose: «Per caso (αὐτοσχεδῶς) siamo giunti all'esistenza». Questo è un ragionare sbagliato, perché non parte dal dato iniziale, cioè il fatto di esistere nell'essere e la sorpresa e domanda che l'essere suscita. È quindi *irrazionale* dire, come la Sapienza fa dire agli empi più avanti, che «dopo saremo come se non fossimo stati». Si può dire così soltanto se si sta in modo incosciente davanti al dato presente della vita, dell'essere.

Non ci si deve, quindi, meravigliare che tale dato presente sia così giudicato: «È un fumo il soffio delle nostre narici, *il pensiero* (ὁ λόγος) *è una scintilla nel palpito del nostro cuore*». Tutto è frutto del caso e, quindi, il conservarci in vita, l'alito, non è che fumo, qualcosa di inconsistente, che scompare senza lasciare traccia. E la ragione (λόγος)? Che dire di questo spettacolo che è il ragionare, il discorrere, capace di mete tanto alte? Che dire della sede della ragione e dell'affetto (il cuore), da cui sgorgano le grandi decisioni che muovono la vita e il mondo? Non è altro che una scintilla, anch'essa destinata a passare inosservata, a spegnersi come è nata. L'orizzonte apparentemente «assurdo» della morte sembra privare gli empi di questo *logos*, impedisce loro di ragionare in modo adeguato e quindi, nonostante l'ammirazione per le grandi conquiste della ragione, nonostante l'essere testimoni delle potenzialità dell'uomo, alla fine giudicano tutto ciò come una scintilla destinata a spegnersi, senza storia: un assurdo. Da qui consegue che la vita sia «breve e triste».

Il dato che scandalizza, la morte e la dissoluzione del corpo (v. 3: «Il corpo diventerà cenere e lo spirito si dissiperà come

aria leggera»), si presenta come un orizzonte che incombe sul presente. A che cosa serve tutta la storia che un uomo può tessere, a che cosa serve l'amore con cui egli ama, a che cosa serve lo sforzo per costruire? Passa l'uomo e passa il suo nome. La vita, così intensa, così affascinante, è descritta davanti all'orizzonte della morte come «traccia di una nube», che si «disperderà come nebbia scacciata dai raggi del sole». Tutto, quindi, sarebbe apparenza. La vita sembra essere qualcosa che ci interpella, ci provoca a muoverci. Ma, in realtà, è caso, è apparenza, è vento. L'istante non ha alcun valore, è fumo, non lascia traccia. Di conseguenza, come vedremo più avanti, non c'è alcuna responsabilità. Tutto è permesso. Nulla ha senso. Tutto è condannato a scomparire. Rimane solo la legge del più forte. L'ultima affermazione (v. 5) conclude questa parte del discorso con un'aggiunta sul tema della morte e sul dato dell'impossibile ritorno: «La nostra esistenza è il passare di un'ombra e non c'è ritorno alla nostra morte, poiché il sigillo è posto e nessuno torna indietro» (Sap 2,5).

Absolutamente diverso è il modo con cui Israele guarda la fragilità dell'esistenza umana, avendo presente la sua storia con il Dio che è entrato nel mondo:

«Quando vedo i tuoi cieli, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai fissato, che cosa è mai l'uomo perché di lui ti ricordi, il figlio dell'uomo, perché te ne curi?». Sal 8,4-5

Godere la vita al massimo (Sap 2,6-9)

«Su, godiamoci i beni presenti, facciamo uso delle creature con ardore giovanile! Inebriamoci di vino squisito e di profumi, non lasciamoci sfuggire il fiore della primavera, coroniamoci di boccioli di rose prima che avvizziscano; nessuno di noi manchi alla nostra intemperanza. Lasciamo dovunque i segni della nostra gioia perché questo ci spetta, questa è la nostra parte».

Se la morte, la dissoluzione e la dimenticanza costituiscono l'orizzonte finale, allora i nostri atti non hanno alcun senso, né alcun valore. Non saranno giudicati, non vi è

alcuna responsabilità morale. Se la vita non ha senso, non c'è una cosa che sia migliore di un'altra. Da un punto di vista morale, non c'è differenza, poiché la morte livella tutto e tutto sommerge nell'assurdo. Quindi, l'unica legge è la reattività: godere l'istante (è il *carpe diem* di Orazio), ricercare il piacere e fuggire il dolore. Si tratta di sopportare la vita consumando ciò che essa offre in ogni istante, senza pretendere di più e senza alcun giudizio di valore. Si tratta di lasciarsi trasportare dall'attrattiva delle cose nel loro fiorire, afferrandone il frutto prima che marcisca. Se le cose non hanno senso, lasciare che qualcosa maturi non serve a nulla. Non c'è storia, nulla può essere costruito. L'unica legge è la reattività presente.

È evidente che a questo godere si accompagna una grande amarezza, perché l'orizzonte della morte non solo non si allontana, ma impedisce anche di godere in pienezza. Piacere passeggero e amarezza di fondo. Perché, in più, la realtà si ribella, se viene usata in questo modo (con conseguenze come la violenza, la malattia, la tristezza, eccetera). L'amarezza, assieme al suo compagno, il cinismo, si può intravedere nella conclusione di questa parte del discorso. L'unica eredità, l'unica parte dell'uomo su questa terra è il godimento che si gioca nell'istante. E che, quindi, diventa legge.

La riflessione degli empi ha un fondamento *in re*, non è una finzione letteraria, uscita dalla penna di un ebreo. Per una conferma esterna alla Bibbia, possono essere utili le seguenti parole che Lattanzio mette in bocca agli epicurei:

«Dedichiamoci, dunque, ai piaceri, in qualunque modo ci sia possibile, visto che in breve scompariremo. Così, dunque, non lasciamo passare un giorno, anzi, un istante, senza piaceri, perché non perdiamo il tempo che ci è concesso di vivere» (*Divinae Institutiones* 3, 17).

Opprimere i poveri (Sap 2,10-11)

La terza parte del discorso sugli empi è la logica conclusione di tutto il ragionamento precedente:

«Spadroneggiamo sul giusto povero, non risparmiamo le vedove, nessun riguardo per la canizie ricca d'anni del vecchio. La nostra forza sia regola della giustizia, perché la debolezza risulta inutile».

Se la reattività e il piacere nell'istante sono l'unica legge, se non esiste responsabilità morale, si deduce che non c'è alcun freno nell'eliminare gli ostacoli che si frappongono alla propria pretesa. Il povero giusto, la vedova o l'anziano, proprio quelli che la Legge di Israele comanda di proteggere (in questo caso compare l'anziano in sostituzione del classico «orfano»), saranno oggetto di oppressione, vuoi per i beni suscettibili di godimento che essi posseggono, vuoi perché si oppongono ai piani dell'empio o gli rinfacciano le sue «mancanze» (cfr. v. 12). Sono i più deboli e perciò sono preda facile, danno un accesso agevole a piaceri che per altre vie sarebbe più complicato procurarsi. I beni posseduti dai potenti non sono moralmente vietati agli empi, ma l'ottenerli può comportare grandi fatiche: «Sfoghiamoci con i deboli, facile preda».

La legge ultima, rimasta finora implicita, viene finalmente espressa in questa parte del discorso: «La nostra forza sia regola della giustizia, perché la debolezza risulta inutile» (Sap 2,11). Perché rispettare la debolezza? Se non c'è responsabilità morale, se tutto termina con la morte, con il non-senso, il debole non deve essere protetto. La forza è norma, è legge: la legge del più forte. La legge della giungla. E la giustizia? Questo concetto non esiste: giusto è ciò che fa l'empio con la sua forza, perseguendo il piacere. O piuttosto: se c'è una giustizia, questa è la forza.

3. Israele risponde alla sfida: il destino non ha lasciato solo l'uomo

Fin qui arriva la monodivisione greca che sfida la fede d'Israele con quell'irrimediabile conclusione: il destino non si prende cura degli uomini. Siamo nati per caso e dopo saremo come se non fossimo stati. La prova più evidente di questa condi-

zione di orfani è la morte. È questa l'obiezione che un pagano avrebbe potuto rivolgere al Dio creatore degli ebrei: l'assurdo della morte. Questo dato testardo segnerebbe il limite di qualunque teoria «positiva» o «benevola» dell'esistenza. Davanti a questa sfida si capisce meglio l'interesse dell'autore del Libro della Sapienza a presentare la visione ebraica della creazione partendo da una lettura d'insieme di Gn 1-3, mostrando che la morte non è una creazione di Dio e che l'uomo non è stato creato per conoscere la corruzione. Il Dio che è entrato nella storia del popolo eletto e che gli ha fatto aprire gli occhi verso le Sue tracce nella creazione diventa in questo libro tenerezza verso il mondo greco disperato e cieco.

La sapienza e la creazione: la rilettura di Gn 1-3 (Sap 1,13-15; 2,22-24; 11,1-26)

«perché Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi. Egli infatti ha creato tutto per l'esistenza; le creature del mondo sono sane, in esse non c'è veleno di morte, né gli inferi regnano sulla terra, perché la giustizia è immortale». [Sap 1,13]

Nel dire che «Dio non ha creato (οὐκ ἐποίησεν) la morte», l'autore ha presente l'affermazione iniziale di Gn 1: «In principio Dio creò (ἐποίησεν) il cielo e la terra». Fece tutta la creazione, ma non fece la morte. Questa non fa parte del disegno iniziale. Nel secondo capitolo della Sapienza, rispondendo al parlare sbagliato degli empi, l'autore riprende la questione della creazione, mettendo questa volta in relazione il primo capitolo della Genesi con il racconto del peccato originale di Gn 3:

«Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità (ἀφθαρσία, *incorruttibilità*); lo fece a immagine della propria natura. Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono». [Sap 2,23]

Infatti, secondo Gn 2-3, il frutto dell'albero della vita assicura all'uomo la sua sussistenza e la sua immortalità. Dio

proibisce solamente di mangiare l'albero della conoscenza del bene e del male, che produce la morte. Perciò, nel suo progetto originale («Dio ha creato l'uomo per l'incorruttibilità / immortalità»), Dio non vuole la morte. Ci troviamo davanti al primo racconto che identifica il serpente con il diavolo (διάβολος).

«Egli ha creato (ἔκτισεν) tutto per l'esistenza» (Sap 1,14). Ora l'autore usa il verbo (ἔκτισεν), che sarà impiegato dalle versioni greche tardive (Aquila) per tradurre l'ebraico *bara'*, «creare». Dietro la locuzione «creare per l'esistenza» (o «per essere»), sta la dinamica «disse: sia... e... fu» (per esempio: «Dio disse: sia la luce! E la luce fu»).

Più avanti, nei capitoli 11-12, possiamo vedere espressa la coscienza di Israele che il suo Dio è l'unico Dio, creatore di tutti gli esseri, colui che regge tutti i popoli. Egli non ha creato la morte e ama tutti gli uomini:

«Hai compassione di tutti, perché tutto tu puoi, non guardi ai peccati degli uomini, in vista del pentimento. Poiché tu ami tutte le cose esistenti e nulla disprezzi di quanto hai creato; *se avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure creata. Come potrebbe sussistere una cosa, se tu non vuoi? O conservarsi se tu non l'avessi chiamata all'esistenza?* Tu risparmi tutte le cose, perché tutte son tue, Signore, amante della vita (δέσ-σται φιλόψυχε), poiché il tuo spirito incorruttibile è in tutte le cose»

La prova che Dio ama tutti gli esseri è data dal fatto che li mantiene in vita. Anzi, se odiasse qualcosa, non lo avrebbe neppure creato. E se, dopo aver fatto un essere, se ne pentisse a motivo delle sue cattive azioni, non lo conserverebbe in vita. Dio domina tutte le cose. Esse sono sue. Egli le ha create e le sostiene nell'essere. Lo spirito incorruttibile (immortale?) di Dio si trova in tutte le creature.

Già il ritornello del primo racconto della creazione anticipava questo amore di Dio per tutte le sue creature: «E Dio vide che era cosa buona». Si tratta di un giudizio su tutta la creazione che la Sapienza sviluppa insistendo sul fatto che la morte non è l'orizzonte finale della vita (perché questo sottenderebbe un giudizio diverso: «La creazione è assurda, è cattiva, è capricciosa, è un caso»). Questo giu-

dizio si oppone al manicheismo greco, che affermava un principio del male e un principio del bene, con lo stesso potere, in lotta fra loro.

Conclusioni

Parallelamente a 2,1a, l'autore del Libro della Sapienza riprende la parola, concludendo tutto il discorso degli empi con un'aggiunta contenente il verbo λογίζομαι, *ragionare*:

«La pensano (ἐλογίσαντο) [ragionano] così, ma si sbagliano; la loro malizia li ha accecati. Non conoscono i segreti (μυστήρια) di Dio; non sperano salario per la santità né credono alla ricompensa delle anime pure. Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura. Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono». (Sap. 2, 21-24)

Di nuovo l'autore qualifica come errato il ragionamento degli empi. La malvagità ha la conseguenza di accecare la ragione. Si può affermare con verità che i malvagi *non conoscono* (οὐκ ἔγνωσον), che la loro malvagità impedisce loro di conoscere; ciò è sostenuto dalla sapienza ebraica già nei primi capitoli dei Proverbi, con la contrapposizione fra la stupidità e la sapienza. Gli empi non arrivano a conoscere i segreti o misteri (μυστήρια) di Dio. Questi *mysteria* non hanno nulla a che vedere con i misteri della letteratura apocalittica o dell'ellenismo (culti misterici), relativi a insegnamenti per iniziati e società segrete. Si tratta, invece, dei misteri di Dio accessibili a ogni uomo buono e giusto, ma impenetrabili per quanti ragionano in modo contorto, per gli empi e per gli sciocchi.

Veramente colpisce pensare come il destino viene incontro al mondo greco, contraddistinto fin dai tempi dei filosofi classici (IV secolo a.C.) dalla tensione alla conoscenza. Quella tensione non è bastata per impedire che la cultura dominante diventasse scettica nel giro di pochi secoli, schiava dell'apparenza, della tristezza e della disperazione che ne seguono. Proprio

com'è accaduto nel nostro mondo. Il piccolo popolo ebraico che pellegrina ad Alessandria si è fatto portatore di una conoscenza più acuta del reale grazie alla convivenza nella storia con i *mysteria* di Dio. È così che il destino viene incontro alla paura della morte di cui soffrono i pagani, svelando il grande mistero: Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; siamo fatti a immagine Sua.

Buccellati. Mi stupisce quest'ultima cosa che hai detto: il grande pensiero greco è stato incapace di sostenere la tensione alla vera conoscenza ed è diventato schiavo dell'apparenza e cieco davanti al creato. Non è forse vero che assomiglia tanto alla nostra civiltà moderna, soddisfatta dal progresso raggiunto, ma che non ha più certezze sulle cose più evidenti della vita?

Ma come sostenere una vera conoscenza nel tempo? Non ci vorrebbe un maestro grande? Ma quale maestro? Non sono bastati i grandi Socrate, Platone, Aristotele... Hai detto che la parola di Israele contenuta nel Libro della Sapienza è la tenerezza del destino verso il mondo greco disperato e cieco. Ma come può questa parola diventare maestro per i pagani? Il destino potrebbe diventare lui stesso compagno di cammino, maestro per i pagani? In fondo è una domanda rivolta al nostro oggi: come può il destino venire incontro al nostro mondo?

Carbajosa. Questa domanda ci permette di proiettarci in avanti per sorprendere la creatività del destino che aveva ancora una parola da dire a tutta l'umanità, una parola inaspettata per quanto attesa più o meno inconsciamente tra i pagani, più o meno consciamente tra gli ebrei.

I greci hanno sempre cercato la ragione – il *logos* in greco – di tutte le cose e hanno dato inizio così a ciò che chiamiamo «filosofia». Gli ebrei, invece, hanno avuto sempre con loro la *parola* divina – *dābar* in ebraico –, che descrive allo stesso tempo la parola divina pronunciata, sentita e custodita, e le opere, i fatti che la mano potente di Dio ha compiuto davanti al Suo popolo. Il Libro della Sapienza è figlio di questo *dābar*, una

parola vera di speranza nel mezzo del buio della Alessandria pagana di allora.

Ma in entrambi, greci ed ebrei, sottendeva un'ultima nostalgia, per forza di cose inesprimibile, dato che l'oggetto ultimo del nostro desiderio non si può che incontrare, appunto, non si può immaginare, né tanto meno progettare. Parlo di una nostalgia ultima di un destino che si faccia vicino, oggetto di esperienza, sottomesso alla nostra ragione e affezione. Ma è difficile desiderare, almeno consciamente, quello che uno giudica impossibile. E come pensare che il destino potesse diventare così vicino, familiare?

La filosofia greca ha sfiorato, anche se confusamente, nel pensiero di alcuni grandi maestri, questa nostalgia di un destino che potesse fare una mossa verso l'uomo, come quando Platone, nel *Fedone*, ipotizzava «l'aiuto della rivelata parola di un dio» per compiere la traversa del grande pelago del significato (cfr. *Fedone*, 85d). Ma come era possibile anche solo immaginare questo aiuto?

La tradizione di Israele ha espresso con più coscienza questo desiderio di una più grande vicinanza del Dio che accompagnava, con la Sua parola e il Suo braccio potente, la storia del popolo eletto. Come quando Mosè voleva vedere il volto di Dio (cfr. Es 33,18-23) o quando Isaia implorava Dio di squarciare i cieli e scendere per fare compagnia concreta e tenera al popolo smarrito (cfr. Is 63,19). Ma, ancora una volta, come immaginare questa compagnia vicina di Dio all'uomo?

La risposta ci arriva sotto forma di annuncio di un fatto, accaduto nel tempo e nello spazio. È il pescatore galileo Giovanni, figlio di Zebedeo, testimone di questo fatto, a cogliere la portata di tale evento per pagani ed ebrei: «Il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi». Il *Verbo* è allo stesso tempo il *logos* greco (ragione di tutto) e il *dābar* ebraico (parola divina e braccio potente). La ragione di tutte le cose, che era presso Dio fin dalla creazione del mondo, la Sapienza creatrice che ha lasciato le sue tracce nel mondo, si è fatta uomo, raggiungibile, oggetto della nostra esperienza. La parola di Dio

che accompagnava Israele nel suo pellegrinaggio lungo la storia si è fatta sorprendentemente vicina, diventando uno di noi.

Chi racconta con queste parole il grande avvenimento può ben descrivere i tratti di quel *logos* fattosi carne: Gesù di Nazareth. È può descrivere, come fa nel suo vangelo, il momento e il luogo dove si è imbattuto in Lui per la prima volta: erano le quattro del pomeriggio, lungo la riva del Giordano. Non è una metafora: il destino non ha lasciato solo l'uomo.

Hai ragione, caro Giorgio, quando dici che il nostro mondo, così come quello pagano, ha bisogno di un maestro che lo prenda per mano, trascinandolo ragione e affezione. È quello che aveva profetizzato Zaccaria riguardo alle nazioni che sarebbero confluite in Gerusalemme:

«In quei giorni, dieci uomini di tutte le lingue delle nazioni afferreranno un Giudeo per il lembo del mantello e gli diranno: “Vogliamo venire con voi, perché abbiamo udito che Dio è con voi”» (Zac 8,23). È l'esperienza di Giovanni e dei suoi compagni, divenuti maestri per tutte le nazioni. Quello che un tempo è stata la nostra civiltà, culmine di vera umanità, è nata così: uomini (pagani, barbari, schiavi, liberti, eccetera) che afferravano il lembo del mantello di un pugno di ebrei nella cui compagnia c'era il Dio con noi. Così è nato, così si deve ripartire.

Ma adesso anch'io vorrei farti una domanda. Sono stato colpito, nel tuo intervento, dal parallelismo tra l'atteggiamento politeistico (che tu hai ben studiato nella Mesopotamia del terzo e secondo millennio avanti Cristo) e la nostra civiltà, basata sul progresso scientifico. Tutte e due partono dalla coerenza del reale e tentano di appropriarsi di questa coerenza: la storia non sarebbe altro che il cammino verso la progressiva riduzione del destino come ignoto. Ci sarà un momento in cui non resterà più niente da conoscere. Il destino sarà definitivamente nostro. Saremo padroni del nostro destino. Anche se ci fa sorridere pensare ai politeisti, siamo un po' tutti politeisti!

È la dimensione *personale* del destino in chiave monoteista, credo, ciò che colpirebbe di più un mesopotamico. Come è

possibile che il destino, il fato, si identifichi, in fondo, con qualcosa di così limitato? Un essere singolo e individuale, una persona?

Ancora più «scandalosa» appare la pretesa cristiana, cioè che il mio destino possa essere un «tu» singolo, un uomo come me e te. Eppure è proprio questo che intendi dire, non è così? Non pretendi forse di affermare che Gesù, un uomo come te e me, sia il mio e il tuo «destino»? Ed è questo, allora, che bisogna intendere quando Gesù dice che non ci lascia soli fino alla fine del mondo? Perché è il nostro destino che ci vuole accompagnare?

E ancora, se il destino può diventare un «tu» singolo, vicino, come è possibile che non finisca «cosificato», sottomesso alla pretesa umana di afferrare e possedere il destino, alla volontà di ridurlo sempre più progressivamente?

Buccellati. Il bel titolo del libro di don Giussani, *All'origine della pretesa cristiana*, i cui scritti ho solo di recente cominciato a conoscere, sottolinea proprio l'aspetto «scandaloso» del concetto. La «pretesa» può sembrare, vista dal di fuori, una «presunzione», qualcosa di una portata così grande che può esser difficile valutarla in tutte le sue conseguenze. Il termine «pretesa» vuole eliminare ogni ambiguità, e riconoscere il merito di affermare, con empatia, l'autenticità di un interlocutore politeista, con una sua sensibilità affatto diversa ma autenticamente umana. In questa prospettiva, l'incarnazione cristiana appare un'infedeltà alla suprema trascendenza: l'incontro personale, concreto e specifico («sul lago, alle quattro del pomeriggio», come sottolinea don Ignacio nel suo intervento) è storicamente molto definito e poco facilmente relazionabile alla trascendenza, all'infinito. Vedere la portata di questa pretesa da un punto di vista pre-cristiano come quello mesopotamico, ci permette di apprezzarla meglio dal punto di vista della cultura di oggi che si professa post-cristiana.



Con interventi di
BASSETTI, BORGHESI, BUCCELLATI, CARRIQUIRY
COPPENS, ECHEVARRÍA, EPIDENDIO, FILONENKO
KAIGAMA, MAGATTI, MARCHIONNE, PIZZABALLA
SPADARO, TOMASI, VIOLANTE, WARDUNI

LE PERIFERIE DELL'UMANO

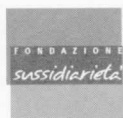
a cura di Emanuela Belloni e Alberto Savorana

BUR saggi

Proprietà letteraria riservata
© 2014 RCS Libri S.p.A., Milano

ISBN 978-88-17-07847-4

Prima edizione BUR Saggi novembre 2014



Seguici su:

Twitter: @BUR_Rizzoli

www.bur.eu

Facebook: BUR Rizzoli