



Monza, 4 febbraio 2015

Prof. Gianantonio Borgonovo

Il pathos di Dio e la simpatia del profeta. La verità della parola profetica

Abraham Jehoshua Heschel, uno dei massimi filosofi ebrei del XX secolo, ama parlare della profezia come dell'incontro del Dio del *pathos* – il Dio che soffre per l'uomo e che è mosso a sollecitudine per le sue creature – con la *simpatia* del profeta verso Dio. Il pathos di Dio muove il profeta a «sentire-con». Il moto dello spirito che da Dio va verso il profeta dice soprattutto che nell'esperienza profetica Dio non è sentito come oggetto. Dio è soggetto. Afferrare Dio, per i profeti, è essere afferrati dal suo spirito. Vedere Dio è essere scrutati dal suo spirito.

Questa è la grande differenza dei profeti biblici da tutte le forme di profetismo divinatorio dell'antichità. Non dalla magia, dall'ipnosi, dalla *trance*, dall'estasi – tutte tecniche per indurre Dio a manifestarsi –, ma dallo spirito che proviene da Dio il profeta trae la sua «ispirazione». La rivelazione del Dio biblico non è qualcosa di oggettivo che il profeta trova, ma l'accesso ad un'esperienza che Dio propone.

La rivelazione di JHWH tramite la sua *rûah* non stabilisce quindi una relazione di tipo magico tra Dio e l'uomo, ma crea invece un rapporto d'intimità nella sfera propriamente «spirituale». Vi è una diversità di fondo tra questo accesso e le tecniche di divinazione dell'antichità. In queste si ha il tentativo di procurare in tutti i modi una conoscenza del domani. Nel profetismo biblico ci si trova dentro un'esperienza in cui si sente di dover parlare in nome di Dio, come nel caso di Amos: «Il Signore Dio ha parlato: chi può non profetare?» (Am 3,8)

Nell'universo profetico biblico, non è l'uomo che cerca il contatto con Dio, ma è Dio che cerca il contatto con l'uomo. Dio è lì, prima che l'uomo lo attenda, lo solleciti, lo provochi.

1. "Amore" e "gelosia"

In due testi, in modo sublime, il *pathos* di Dio è presentato come «amore» (*ahabâ*) e «gelosia» (*qinâ*): il *Cantico dei Cantici* e il *Cantico di Mosè* di Dt 32. Sono due testi fondatori, che stanno al fondamento della tradizione teologica dello jahwismo e del

mosaismo. Analogamente al Mosè dell'esodo, anche il *Cantico* sarebbe portato dalla tradizione viva del gruppo jahwista e da essa gelosamente custodito, come uno scrigno che fonda l'identità di Israele. La *memoria fondatrice*, che nel momento deuteronomico permette di comprendere la dialettica tra formazione dell'identità di Israele e ricostruzione del passato, nella sua duplice valenza di innovazione e di tradizione, va invocata anche a proposito di questa singolare opera lirica all'interno del canone biblico.

Basterebbero questi due versetti per fare grande il *Cantico*. Ma, in realtà, la bellezza suscitata da queste righe di poesia è data da tutta la vicenda, che dà carne e sangue a questo acme poetico e teologico:

8⁶ Mettimi come sigillo sul tuo cuore,
come sigillo sul tuo braccio:
amore è davvero forte come morte,
gelosia è tenace come Še'ol;
fiamme di fuoco sono le sue fiamme,
le sue vampate!

7 Le acque torrenziali non possono spegnere l'amore,
e i fiumi non lo sbaragliano.
Se uno barattasse tutta la ricchezza della sua casa
in cambio dell'amore,
per lui rimarrebbe solo disprezzo.

La bellezza poetica di questi due versetti è proporzionale alla loro importanza per giungere a decifrare il valore simbolico originariamente intrecciato alla vicenda del *Cantico*. Per far questo è necessario attraversare il passo di Dt 32,21-24, ovvero quel *Cantico di Mosè*, che chiude il libro di Deuteronomio, ma che in realtà ne è la sua fonte ispiratrice:

21 Mi resero geloso con un non-dio,
mi irritarono con le loro vanità;
e io li provoco a gelosia con un non-popolo,
con una nazione insulsa li irrito:
22 un fuoco certamente avvampa nella mia ira,
e brucia fino agli inferi in basso;
divora la terra e i suoi prodotti,
brucia le fondamenta delle montagne.

23 Accumulerò su di loro i mali,
le mie frecce esaurirò contro di loro:
24 saranno smunti dalla fame,
divorati dalla febbre
e da pestilenza maligna;
i denti delle belve manderò contro di loro,
con il veleno dei serpenti che strisciano nella
polvere.

In Dt 32,24 *rešep* è una conseguenza della *qin'ā* di JHWH. Ora, come si può constatare, è un testo che ha a che vedere con il monoteismo. La massima parte dei

commentatori ha associato – con qualche problema, ma troppo frettolosamente – *rešep* direttamente ad amore, ma molto più versomilmente va collegata alla *qinâ*, come in Deuteronomio. È la gelosia dell'unicità a far scagliare i dardi malefici:¹ questi «dardi di fuoco» sono un ulteriore aggancio simbolico per l'originarietà dell'intreccio monogamia e monoteismo.

Qui sta la radice e il punto sorgivo dell'intera profondità del simbolismo dell'amore umano per parlare dell'amore e della gelosia di Dio, soprattutto nella letteratura profetica. I grandi affreschi profetici (Os 2; Ger 2; Ez 16 e 23; Is 54) sono un indizio della vitalità di questo patrimonio simbolico lungo i secoli. Essi utilizzano il simbolo dell'amore umano, mantenendo sempre il ruolo femminile per Israele, ma in "prospettiva rovesciata" rispetto al *Cantico*: infatti, il giudizio profetico guarda la realtà dalla parte di JHWH e non di Israele. Tali pagine profetiche sono testimonianza che quel tesoro simbolico era già presente nella tradizione dello jahwismo con la trama del *Cantico*, prima della sua *scrittura*.

Anche la triplice ripetizione del racconto di Gn 12; 20 e 26, con protagonisti due volte Abramo-Sara e una volta Isacco-Rebecca, potrebbe trovare una risposta più convincente, alla luce di questa tradizione. L'insistenza sulla trama narrativa della matriarca, fatta passare per «sorella», che viene presa nell'*harem* di un re (faraone o Abimelek che sia) e poi, in qualche modo, miracolosamente rilasciata, per ricongiungersi al suo legittimo marito.

E infine, rielaborando gli sviluppi profetici, il simbolismo del *Cantico* è riportato «*in principio*», con la «risalita sino al cuore dell'essere»,² istruita nelle pagine dell'eziologia metastorica di Gn 1-11.

2. Il *pathos*: una tenerezza invincibile

Siamo davanti all'altro capolavoro letterario del libro di Osea, una di quelle pagine necessarie, non solo per la Bibbia, ma per la storia religiosa di tutta l'umanità. Il capitolo, collocato al termine del quarto movimento della seconda parte, è un ottimo finale della seconda sezione ed è anche in simmetria perfetta con il cap. 2.

Nel cap. 2 era l'amore coniugale a dare corpo al messaggio di Osea; nel cap. 11, invece, è l'amore paterno e materno. Il parallelo tra il cap.2 e 11 non è solo tematico, ma si estende anche alla struttura narrativa delle due pagine. Nel cap. 2 abbiamo visto che, quando la minaccia nei riguardi della sposa prostituta sembrava ormai naufragare nel fallimento completo, improvvisamente Dio riprende in mano la situazione e la riporta all'inizio. Così ora: l'amore invincibile di JHWH fa ricominciare tutto da capo. C'è una motivazione per questo modo di agire: «Io sono Dio, non uomo». Da qui deriva la certezza che solo la grazia, solo l'amore possono vincere e salvare.

¹ Quando Israele era schiavo, l'ho amato
e dall'Egitto l'ho chiamato come mio figlio.

² Ma più li chiamavo,
più si allontanavano da me;
immolavano vittime ai Ba'al,

¹ Cf Sal 76,4; 78,48; Ab 3,5; Dt 32,24; Gb 5,7.

² P. GRELOT, *Homme, qui es-tu? Les onze premiers chapitres de la Genèse*, «Cahiers Évangile» n. 4 (1973) 16; tr. it.: *Le origini dell'uomo. Genesi 1-11* (Bibbia Oggi 20), Gribaudi, Torino 1981, 18.

agli idoli bruciavano incensi.

³ A Efraim insegnavo a camminare tenendolo per mano,
ma essi non compresero che avevo cura di loro.

⁴ Con legami umani li traevo con vincoli d'amore,
divenni per loro come chi solleva il giogo dal collo;
e mi chinavo su di lui per dargli da mangiare.

⁵ Non ritornerò nel paese d'Egitto,
ma Aššur sarà il suo re,
perché non hanno voluto ritornare.

⁶ La spada farà strage nelle loro città,
spaccherà la spranga di difesa,
li divorerà al di là dei loro progetti.

⁷ Il mio popolo è proprio incapace di conversione:
invochino pure Ba'al, tanto lui non li solleverà.

⁸ Come potrei ridurti, Èfraim,
come trattarti, Israele?
Come potrei renderti al pari di Admà,
ridurti allo stato di Seboim?

Il mio cuore si sconvolge dentro di me,
le mie viscere fremono di compassione.

⁹ Non darò sfogo all'ardore della mia ira,
non tornerò a distruggere Èfraim,
perché sono Dio e non uomo;
sono santo in mezzo a te
e non entrerò in città.

¹⁰ Dietro JHWH andranno
ed egli ruggirà come un leone:
quando egli ruggirà,
tremeranno i suoi figli dall'occidente,
¹¹ tremeranno come uccelli dall'Egitto,
come colomba dall'Assiria
e io li farò abitare nelle loro case.

Oracolo di JHWH.

La pagina è costruita a modo di antitesi. Il *contrasto* – ormai lo si è capito – è tipico della stile compositivo di Osea.

I antitesi (vv. 1-2): l'amore del Signore/ l'allontanamento di Israele

II antitesi (v. 3): amore (*hesed*) / incompienza di Israele

III antitesi (vv. 4-7): amore umano e materno / castigo

Il movimento di tesi-antitesi si interrompe in modo inatteso con l'irruzione del perdono di JHWH:

vv. 8-9: perdono di JHWH

vv. 10-11: aggiunta redazionale

Leggere gli ultimi due versetti con i vv. 1-9 non è solo per dovere di completezza. Il fatto che la redazione li abbia aggiunti a questo punto del libro di Osea diventa per noi un elemento significativo per il senso complessivo della pagina stessa. Mettendo in gioco la speranza della generazione che ormai ha sperimentato l'esilio minacciato dal profeta dell'VIII secolo, questi due versetti completano il messaggio di Osea: il ritorno dall'Egitto, dalla dispersione e dalla diaspora sono il «ricominciamento» messo in atto *gratuitamente* da JHWH. La pagina era iniziata ricordando Israele in Egitto; alla minaccia non di tornare in Egitto, ma di avere un anti-esodo verso l'Assiria, si contrappone in questi versetti finali la speranza di riunire i dispersi da tutti i luoghi della diaspora.

L'aggiunta redazionale non è quindi estranea al tono altamente drammatico di quanto precede.

Prima antitesi: vv. 1-2

Il primo versetto è difficile da tradurre e da rendere in tutti i significati, per una sorta di *tauriyya*³ o doppio senso:

1) Quando Israele era giovane, l'ho amato
e dall'Egitto l'ho chiamato come mio figlio.

oppure:

2) Quando Israele era schiavo, l'ho amato
e dall'Egitto l'ho chiamato [per essere] mio figlio.

na'ar in ebraico significa «ragazzo, giovane» oppure «schiavo»: questa è l'ambivalenza principale che condiziona l'interpretazione dell'intero versetto. Possiamo sentire allusivamente il richiamo alla condizione di schiavitù in Egitto e alla nuova dignità di figli liberi per la chiamata diretta di Dio: non nel senso che Dio ha chiamato dall'Egitto suo figlio, ma ha chiamato quell'Israele schiavo rendendolo figlio. Israele era schiavo e l'amore di Dio l'ha trasformato in figlio. Il tema del popolo come 'figlio' è tipicamente esodico (cf Es 4,22; Dt 8,5 e 32,6) e sarà un tema presente in tutta la tradizione profetica (Is 1,2; Ger 3,4. 19-22). Il *midrāš* a Ct 8,2 recita:

«Io ti condurrò nella casa di mia madre, vale a dire il Sinai. Rabbi Berakia chiese: "Perché il Sinai si chiama casa di mia madre?". "Perché là gli i figli di Israele divennero figli"».

Paolo usa lo stesso simbolismo nel ripresentare la vicenda esodica per il credente alla maniera di Gesù: «Dio ci ha amato mentre eravamo ancora peccatori» (Rm 5). E il cammino del credente: liberati dalla legge, dal peccato e dalla morte, per essere condotti nel deserto ed arrivare alla gloria, è la trascrizione della medesima vicenda dell'esodo.

È l'amore unilaterale di Dio a mettere in movimento l'azione: «Io l'ho amato». E il contrasto mette in evidenza l'incomprensione d'Israele. Alla gratuità dell'amore di Dio, della sua chiamata, si contrappone questa religiosità che è un allontanamento dal Dio vivo e vero. Alla via della libertà, proposta da JHWH nell'esodo, Israele preferisce la

³ Si tratta di uno stilema della poetica araba, utilizzato anche nell'ebraico biblico, corrispondente almeno in parte al nostro *doppio senso*.

schiavitù, immolare vittime ai Ba'al, bruciare incenso agli idoli. Alla gratuità del rapporto con JHWH, Israele preferisce il dispendioso culto ba'aliceo.

Seconda antitesi: v. 3

Si ripete lo stesso schema. La scena diventa familiare: assume valenze materne; insegnare a camminare tenendo per mano, è compito della madre. L'affetto e la cura materna diventano simbolo della tenerezza di Dio, ma Israele, ancora una volta, non ha saputo riconoscere, non ha compreso la cura di Dio. Il verbo della fede viene letto negativamente: «non compresero che avevo cura di loro».

Terza antitesi: vv. 4-7

Il v. 4 si può tradurre in due modi diversi, opponendo i legami umani ai legami bestiali (il giogo); il legame umano sarebbe il legame di tenerezza che lega a Jhwh mentre il legame bestiale, aggiogante e schiavizzante sarebbe il legame che lega a Ba'al.

Due le possibili traduzioni (anche qui ci potrebbe essere una voluta ambiguità):

a) «Fui per loro come chi alza il giogo sopra le loro guance»; in questo caso si tratterebbe di prolungare l'immagine della liberazione da un giogo animalesco.

Oppure:

b) «Fui per loro come chi porta un poppante alle guance»: sarebbe la continuazione dell'immagine materna che prosegue, poi, anche nell'altra parte del versetto: «Mi chinavo e gli davo da mangiare».

Tutt'e due le possibilità sono aperte: l'immagine di un legame umano contro un legame bestiale, oppure un legame di bontà (ma in questo caso l'ebraico *ādām* va cambiato in *hesed*) e di amore, che si specifica con gesti materni. Tanto amore, comunque, non è compreso. E quindi anche se Israele non ritornerà fisicamente in Egitto, Aššur diventerà per Israele come un nuovo Egitto e sarà il suo re, perché si sono rifiutati di tornare, ovvero non vogliono convertirsi.

La descrizione dei vv. 6-7 è abbastanza convenzionale: guerra e strage; e si conclude con un appello inutile: «invochino pure Ba'al, di certo lui non li solleverà». Anche qui il testo è molto corrotto. Il v. 7 si potrebbe forse correggere, trovando questo significato: «invece di guardare in alto [= a Dio], invochino Ba'al: lui li solleverà».

Illogico perdono: vv. 8-9

Ma come quando il padre o la madre puniscono, sentono già nel cuore tanto affetto e compassione per il figlio, così anche Dio: illogicamente, all'improvviso, immeritadamente fa irruzione con il suo perdono.

I vv. 8-9, che chiudono le antitesi in modo davvero sorprendente e potrebbero portare come titolo: «Monologo della tenerezza di Dio». In tale monologo, Dio esprime la sua incapacità ad abbandonare Israele. Sono ricordate le città della pentapoli del Mar Morto al tempo della loro distruzione (Gn 19): Admà e Zeboim, distrutte insieme a Sodoma, Gomorra e Zo'ar. Ma JHWH non può più agire come ha fatto allora: il suo affetto materno-paterno, è più forte di tutto. E così il verbo *hāpak*, usato nel racconto di Genesi per parlare del terremoto che ha distrutto quelle città, Osea lo applica al sovvertimento del cuore di JHWH, come se dicesse: «c'è terremoto dentro di me; il mio cuore prova terremoto contro (*oppure*: sopra) di me; le mie viscere fremono di

compassione". La forza emotiva di questa frase, in cui prevale la figura paterna di Dio, è resa anche dalla sonorità dell'originale ebraico, che esprime attraverso i suoni consonantici, quasi in modo fisico, il sovvertimento del cuore.

Il motivo dell'illogico perdono di Dio (v. 9c): «Io sono Dio e non uomo; sono santo in mezzo a te» (senza l'articolo!). Agire secondo lo schema umano significherebbe rompere la relazione, perché relazione ormai fallita, da abbandonarsi. Dio invece, ha una carta in più: può intervenire perdonando, ricreando *ex novo*. Questo è il significato proprio della santità: Dio è "altro", Dio è "separato"; perciò Egli è interiore a te più che te stesso: «santo in mezzo a te».

Uno dei commenti più belli di questa pagina si legge nel Libro X,27,38 delle Confessioni di S. Agostino:

Tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e tanto nuova; tardi ti ho amato!
Tu eri dentro di me, e io stavo fuori,
ti cercavo qui, gettandomi, deforme, sulle belle forme delle tue creature.
Tu eri con me, ma io non ero con te.
Mi tenevano lontano da te le creature
che, pure, se non esistessero in te, non esisterebbero per niente.
Tu mi hai chiamato e il tuo grido ha vinto la mia sordità;
hai brillato e la tua luce ha vinto la mia cecità;
hai effuso il tuo profumo, e io l'ho respirato, e ora anelo a te;
ti ho gustato, e ora ho fame e sete di te;
mi hai toccato, e ora ardo del desiderio della tua pace.

In conclusione, non siamo molto lontani dalla rivelazione del Dio di Gesù. Osea in effetti presenta un Dio-Amore (cf 1 Gv 4,8), che agisce e suscita una risposta vincendo persino il rifiuto ingrato e ribelle dell'uomo. Quando tutto sembra finito sul versante umano, rimane ancora l'amore invincibile di Dio, capace di vincere persino la resistenza umana, in modo per noi misterioso.

Padre David Maria Turollo ci ha lasciato scritto:

A dire: "Io ho Dio in cuore", si rischia di fare un Dio su misura dell'uomo, non l'uomo su misura di Dio: il rischio di impicciolire ogni cosa, il rischio di rovinare. Ma se tu dici: "Io sono in cuore a Dio" è allora che sei naufragato nell'infinito, fatto grande come Dio, riempito solo della sua inesauribilità.⁴

Questo è il Dio di Osea.

3. "Chi ci separerà dal *pathos* di Dio?"

Il capitolo 8 della Lettera ai Romani è davvero uno dei vertici teologici e spirituali del NT. Dopo aver esposto il tema della seconda parte della lettera in 5,1-11, Paolo si è soffermato sulla singolarità della mediazione di Cristo, che con il suo «atto di condono» (*dikáïōma*) ha introdotto nel mondo la «grazia» e la «vita». Giunti a quel punto, si potrebbe insinuare una facile obiezione che porterebbe a stravolgere il pensiero di Paolo: se il peccato era un preludio alla grazia, «pecchiamo allora, così che possa abbondare la grazia» (cf 6,1). E ancora una seconda obiezione: se la *Tôrâ* doveva servire solo per dare coscienza del peccato, allora noi – non essendo più sotto la *Tôrâ* – siamo liberi di commettere peccati, perché senza più alcuna *legge*.

⁴ D. M. TUROLLO, *Amare* (Nuovi Fermenti 5), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo MI 1983, 1994¹⁷, p. 43.

Ma qual è allora la funzione della *Tôrâ* per uno che crede in Cristo? c'è ancora una *Tôrâ* per lui?

Ecco così introdotto lo sviluppo dei capp. 6-8. Vi sono anzitutto tre ampie sezioni che introducono il vertice tematico del cap. 8, il cui titolo più adeguato potrebbe sarebbe «*Essere condotti dalla legge che è lo Spirito*»:

- i. Rm 6,1-14: con-morire con Cristo è morire al peccato e vivere per Dio
- ii. Rm 6,15 – 7,6: dalla schiavitù del peccato al servizio della giustizia
- iii. Rm 7,7-25: analisi esistenziale (a partire dall'esperienza esodica)

Il cap. 8 si lascia a sua volta suddividere in tre sezioni. Fino al v. 13, prevale il contrasto «carne ≠ spirito», sviluppato a diversi livelli di significato. Dal v. 14 al v. 30 sono invece prevalenti – e mai prima presenti – i campi semantici della «filiazione», della «speranza» e della «gloria».

Comune a queste due prime sezioni è il ricorrente vocabolo «spirito», che è il baricentro di Rm 8. Il v. 31 dà inizio – con uno stilema retorico che cambia il tono della pagina – a uno sviluppo lirico: si passa da un registro didattico dimostrativo a una elevata tonalità innica.

Avremmo quindi la seguente suddivisione:

- i. Rm 8,1-13: la nuova *Tôrâ* che è lo Spirito
- ii. Rm 8,14-30: lo Spirito e la speranza
- iii. Rm 8,31-39: il fondamento dell'amore di Dio

Leggiamo la terza parte di Rm 8, andando a scoprire il fondamento dell'amore di un Dio che è «per noi» nell'abbraccio del Padre per mezzo del Figlio Gesù.

³¹ Che diremo dunque a questo riguardo?

Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi? ³² Egli, che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi, non ci donerà forse ogni cosa insieme a lui? ³³ Chi muoverà accuse contro coloro che Dio ha scelto? Dio è colui che giustifica! ³⁴ Chi condannerà? Cristo Gesù è morto, anzi è risorto, sta alla destra di Dio e intercede per noi!

³⁵ Chi ci separerà dall'amore di Cristo?

Forse la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione,
la fame, la nudità, il pericolo, la spada?

³⁶ Come sta scritto:

*Per causa tua siamo messi a morte tutto il giorno,
siamo considerati come pecore da macello.*

³⁷ Ma in tutte queste cose

noi siamo stravincitori grazie a colui che ci ha amati.

³⁸ Io sono infatti persuaso

che né morte né vita,

né angeli né principati,

né presente né avvenire, né potenze,

³⁹ né altezza né profondità,

né alcun'altra creatura

potrà mai separarci dall'amore di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore.

Siamo davvero al vertice del vangelo di Paolo!

Dopo il passaggio retorico iniziale, seguono sette domande retoriche "incluse" dal «per noi» del v. 31b e v. 34:

1. ^{31b} se Dio è **per noi**, chi sarà contro di noi?
2. ³² Egli, che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi, non ci donerà forse ogni cosa insieme a lui?
3. ³³ Chi muoverà accuse contro coloro che Dio ha scelto?
4. Dio che giustifica?
5. ³⁴ Chi condannerà?
6. Cristo Gesù che è morto, anzi è risorto, sta alla destra di Dio e intercede **per noi**?
7. ³⁵ Chi ci separerà dall'amore di Cristo?

Si noti che la quarta domanda (v. 33b) e la sesta domanda (v. 34b) potrebbero anche essere interpretate come affermazioni (così la vecchia versione CEI). La sequenza porta però a preferire per esse un valore interrogativo.

Il v. 35a introduce la seconda parte del paragrafo in cui si costruisce un altro sviluppo simmetrico che sfocia nella dossologia finale:

- A. v. 35a: Chi ci separerà dall'amore di Cristo?
- B. v. 35b: elenco di *sette* circostanze avverse
- C. v. 36: citazione di Sal 43,23 (Lxx)
- C'. v. 37: siamo «stravincitori» (*hypernikômen*) per mezzo di colui che ci ha amato
- B'. vv. 38-19a: elenco di *dieci* potenze avverse
- A'. v. 39b: (nessun'altra creatura) potrà separarci dall'amore di Dio in Cristo Gesù nostro Signore

Troveremmo allora due sottoparagrafi:

- il «per noi» di Dio che è invincibile e non potrà mai cambiare di segno (vv. 31-34)
- l'illacerabile amore di Dio da cui nulla potrà mai separarci (vv. 35-39)

La certezza di non poterci mai separare dall'amore di Dio rivelato in Cristo Gesù è fondata su tre fatti:

- 1) Dio ha mandato il suo Figlio amatissimo e questo atto di amore è culminato sulla croce con il sacrificio del Figlio che in questo dono ci ha amato sino all'estremo (allusione e interpretazione della *šqēdâ* di Isacco di Gn 22);
- 2) Dio ha chiamato l'apostolo e continua a chiamare coloro che sono gli «amati da Dio» (cf Rm 8,28-30);
- 3) l'amore di Dio si è riversato nei nostri cuori ed è ormai la realtà fondamentale della nostra esistenza (cf Rm 5,5).

È dunque chiaro il senso che Paolo attribuisce all'«amore» di Dio: è la sua volontà che si rivolge positivamente al mondo e all'umanità, e ne opera la salvezza. È proprio questo atto d'amore il fine cui tende l'opera di Dio sin dal principio, anzi sin da prima della creazione.

Questo atto d'amore di Dio mira a creare l'uomo nuovo, che non è passivo, ma è chiamato a rispondere con il suo amore nella libertà all'amore in cui è stato chiamato (v. 28). L'iniziativa è di Dio e l'amore di coloro che amano Dio non è altro se non il riflesso dell'amore divino. Lo scopo ultimo dell'amore divino è che gli eletti mettano la loro libertà e la loro vita al servizio di Dio e del prossimo.

In questa vicenda di chiamata e risposta nulla può infiltrarsi a turbare la nostra appartenenza a Cristo: né le circostanze della vita (cf il settenario del v. 35) né alcuna potenza o creatura (cf il decalogo del v. 38). Come già è accaduto lungo la storia

d'Israele, anche ora la prova e la persecuzione non sono un segno che Dio ama di meno, ma l'occasione per scoprire una maggiore e più operosa presenza d'amore.

Per questo, Paolo può arrivare a dire che persino nella prova noi siamo «stravincitori» (*hypernikômen*) per mezzo di colui che ci ha amato (cf anche 2 Cor 12,7-10).

«In Cristo Gesù, nostro Signore»: è la dossologia finale inconfondibilmente paolina di questa sinfonia della speranza che trova nell'amore di Dio il suo incrollabile fondamento.

Ma la speranza, dice Dio, ecco quello che mi stupisce.
Me stesso.
Questo è stupefacente.
Che quei poveri figli vedano come vanno le cose e che credano che andrà meglio domattina. [...]
Questo è stupefacente ed è proprio la più grande meraviglia della nostra grazia.
E io stesso ne sono stupito.
E bisogna che la mia grazia sia in effetti di una forza incredibile.
E che sgorgi da una fonte e come un fiume inesauribile. [...]
Quello che mi stupisce, dice Dio, è la speranza.
Non me ne capacito.
Questa piccola speranza che ha l'aria di non essere nulla.
Questa bambina speranza.
Immortale.⁵

Conclusioni

In una «conversazione sul cristianesimo» con Stefano Verdino (1997), Mario Luzi confessava che «la preghiera comincia dove finisce la poesia, quando la parola non serve più e occorre un linguaggio altro».

Ne è un chiaro esempio quel gioiello di letteratura spirituale che è la Via Crucis al Colosseo, nel Venerdì Santo 1999, versi di straordinario pathos e parole di vera adorazione, come quando sulla croce egli resta solo col Padre muto e assente:

*Com'è solo l'uomo. Come può esserlo!
Tu sei dovunque
ma dovunque non ti trova. Ci sono luoghi
dove tu sembri assente
e allora geme perché si sente deserto
e abbandonato. Così sono io, comprendimi.*⁶

Sembrano parole che echeggiano un'altra pagina lirica, di padre David Maria Turoldo, contemplando il Crocifisso del Venerdì Santo:

*No, credere a Pasqua non è
giusta fede:
troppo bello sei a Pasqua!
Fede vera
è al venerdì santo
quando Tu non c'eri
lassù!
Quando non una eco
risponde*

⁵ CH. PÉGU, *I misteri: Giovanna d'Arco, La seconda virtù, I santi innocenti*, Traduzione di M. CASSOLA, Con una presentazione di G. BOGLIOLO (Jaca Letteraria 19), Jaca Book, Milano 1978, 1984², pp. 163-164.

⁶ M. LUZI, *La Passione di Cristo*, a cura di P.A. METTEL, Metteliana, Mendrisio (CH) 2014, p. 30.

al suo () alto grido
e a stento il Nulla
dà forma*

alla tua assenza.⁷

Ritorniamo alla *Via Crucis* di Luzi. Alla fine c'è un approdo dove la distanza apparentemente incolmabile tra l'umanità col suo male e con la sua colpa e il Dio giusto giudice è unilateralmente ricucita:

*L'offesa del mondo è stata immane.
Infinitamente più grande è stato il tuo amore.
Noi con amore ti chiediamo amore.
Amen.⁸*

La preghiera per Luzi è infatti «un atto d'amore, nel suo fondamento. Io penso che ci sia non solo negli uomini, ma in tutto ciò che è presente nel mondo, un respiro e un'aspirazione orante» (ancora nella *Porta del cielo*). A questo anelito umano Dio risponde attraverso l'incarnazione del Figlio:

*Non startene nascosto
nella tua onnipresenza. Mostrati,
vorrebbero dirgli, ma non osano.
Il rovetto in fiamme lo rivela,
però è anche il suo impenetrabile nascondiglio.
E poi l'incarnazione – si ripara
dalla sua eternità sotto una gronda
umana, scende
nel più tenero grembo
verso l'uomo, nell'uomo... sì,
ma il figlio dell'uomo in cui deflagra
lo manifesta e lo cela...
Così avanzano nella loro storia.⁹*

La parola profetica e la testimonianza apostolica combaciano nell'annunciare l'insolubile mistero dell'ossimoro di presenza-assenza, di rivelazione e di mistero, di epifania e di nascondimento, di parola e di ineffabilità, di splendore e di oscurità, di trascendenza e di immanenza.

Vi sarà sempre bisogno della *simpatia* del credente che incarna nella parola umana e che celi il *pathos* divino nei suoi gesti.

+ Gianantonio Borgonovo

(*) Il testo ha "tuo" [= di Dio], ma il senso richiede un "suo" [= di Gesù].

⁷ D.M. TUROLDO, *Canti ultimi* (Poesia), Garzanti Libri, Milano 1991, 1995⁸, p. 103.

⁸ M. LUZI, *La Passione di Cristo*, p. 77.

⁹ M. LUZI, *L'opera poetica*, a cura e con un saggio introduttivo di S. VERDINO (I Meridiani), A. Mondadori Editore, Milano 1998, 2001⁴, p. 740.