

Chi è come te fra i muti?

Il silenzio di Dio

Il tema è impegnativo, e dichiaro subito che non farò altro che passare in rassegna una serie di meditazioni di pensatori illustri, consapevole del rischio di semplificarle eccessivamente, se non di tradirle o di banalizzarle. Confido che quanto dirò serva almeno come indicazione per il vostro approfondimento personale. E inizio subito con una citazione che faccia da preambolo a questa e alla prossima conversazione.

E' stato detto, da Martin Buber, che Hitler ha costretto ebrei credenti e non credenti a parlare di Dio, e che questa non è una delle sue minori scelleratezze: perché o Dio parla, e allora lo si ascolta, o si parla a Dio, pregando, ma non si parla di Dio. Per noi comunque, e certo non soltanto da oggi, il divino non può più essere l'orizzonte, ma tutt'al più il problema. Di Dio siamo condannati a parlare, perché non è facile nemmeno non parlarne più, come prescriverebbe Wittgenstein. Parlare di Dio è possibile - e forse, finora almeno, inevitabile - per il credente come per il non credente che pensino. Proprio nel parlare di Dio, nel farlo entrare nelle nostre equazioni teologiche e filosofiche, estetiche e scientifiche, politiche e antropologiche, il credente e il non credente si incontrano, e nell'incontro si perde anticristicamente la differenza, irrinunciabile dal punto di vista della fede, tra fede e non fede.

Anch'io, dunque, parlo di Dio.

Abbiamo ascoltato una pagina di Sergio Quinzio, da un suo libro che porta un titolo a dir poco drammatico: *La sconfitta di Dio*. La faccio mia come introduzione, molto problematica, al doppio discorso sul

silenzio di Dio e sul silenzio dell'uomo di fronte a Dio. E vi segnalo subito un altro libro, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, di André Neher, un'opera insuperabile per ampiezza e profondità, che vi raccomando.

Il brano di Quinzio, che avrebbe bisogno di commento in ogni sua riga, inizia con un riferimento a Hitler; il titolo di Neher fa riferimento ad Auschwitz: dunque tutti e due evocano la *Shoah*, lo sterminio, che è stato l'evento che ha coagulato ed esasperato gli interrogativi sul silenzio di Dio: domande che, come vedremo, da sempre i credenti si pongono di fronte alle sofferenze umane, e a quelle dei giusti e degli innocenti in particolare.

Ma io voglio partire da un'altra, più recente e diversa, espressione di sgomento: quella di Giovanni Paolo II che, come ricorderete, fece sensazione dicendo, nel suo discorso dell'11 settembre (!) 2002 che «Dio non si rivela più, sembra nascondersi nel suo cielo, in silenzio, quasi disgustato dalle azioni dell'umanità». Parole terribili, tanto che subito ci furono i tentativi, da parte di teologi, vescovi, predicatori, di attenuarle, addomesticarle, ribaltarle addirittura, sostenendo che non è Dio che non parla più, ma è l'uomo che è sordo alla Sua parola. Dio ci parla sempre e ancora, ma noi non l'ascoltiamo più, o non lo sentiamo, assordati come siamo dai rumori della nostra Babele.

Molto più seriamente e letteralmente sono state prese le parole di Wojtyla da parte di intellettuali laici, che l'hanno raccolta e amplificata nella sua radicalità (anche in questo caso, non sempre in buona fede... se questa espressione non suona ironica applicata a dei non credenti). Eugenio Scalfari, ad esempio, ha scritto su "Repubblica" che il papa «sempre più solo ed apocalittico» aveva evocato l'*ira di Dio*, osservando: «mai prima d'ora il Vicario aveva reso pubblica testimonianza del ritiro di Dio dalla scena del mondo». E rilevava che «la reazione dei

destinatari di un simile annuncio è stata sin qui debolissima», e proseguiva in una lunga analisi, cominciando dal Cantico di *Geremia* (14, 17-21) commentando il quale il papa era uscito con quelle parole «disperate e profetiche». E' importante, mi pare, ricordare che quel discorso era un'esegesi di un testo veterotestamentario: c'è una continuità tra le lamentazioni dell'antico profeta e quelle del Vicario di Cristo; e questo, a me pare, in ottica cristiana non fa che renderle più drammatiche. Un Dio disgustato a me sembra più spaventoso del Dio sconfitto di cui parla Quinzio: il suo silenzio sembra annunciare vendetta. Leggiamo i versetti di *Geremia* 14,12: «Io non ascolto il loro chiamare: offrano pure olocausti e oblazioni, io non li gradisco, anzi con fame e peste io li consumerò».

Il tema dell'*ira Dei* è stato sottolineato anche da Massimo Cacciari, il quale ha osservato che il silenzio di Dio di fronte agli orrori del mondo «è puro non senso, se non c'è nessuno che lo ascolta e lo interroga». Da Cacciari prendo anche altri due passaggi. Uno è critico nei confronti della Chiesa: «davanti a queste tragedie non del silenzio di Dio, ma del non ascolto del silenzio di Dio, la Chiesa dovrebbe passare dalla parabola all'azione, dovrebbe dire chi sono i sepolcri imbiancati, i mercanti del tempio, i mercanti di guerra. Dovrebbe cominciare a indicarli col dito. Così facevano i profeti davanti ai re, rischiando di essere lapidati. La grande differenza è che oggi tutti vanno a baciargli l'anello». Insomma, per il filosofo c'è anche un silenzio, se non un'omertà, della Chiesa: afasica e non profetica. Ovviamente, non sono mancate le reazioni a queste accuse, che io mi sento di sottoscrivere. La Chiesa parla, e rivendica il diritto di parlare, e lo ha, ma sembra che alzi la voce solo quando si tratta di difesa della vita e di sessualità, come se i comandamenti fossero solo due, il quinto e il sesto. Col rischio che, tacendo, lasci intendere che la depenalizzazione sia anche una

“depeccatizzazione”. Ancora cito Cacciari per riavviare il discorso in prospettiva più ampia. Osserva Cacciari che il tema dell'*ira di Dio* rimane nell'ottica retributiva, remunerativa (io aggiungerei: vendicativa) «che è propria di alcune parti del Vecchio Testamento», quelle che a lui (e a me) piacciono meno: l'ottica per la quale la fame, le carestie, le guerre vengono da Dio per i nostri peccati. «Ma è da tempo - scrive - che la teologia si è liberata da simili assurdità. Pensare che Dio punisca per i peccati dell'umanità i bambini dell'Iraq o dell'Afghanistan mi sembra grottesco. Uno dei momenti di massima carica rivoluzionaria del Nuovo Testamento è proprio che Gesù esplicitamente esclude e condanna ogni logica remunerativa. Le malattie, il dolore, le sciagure non sono assolutamente un segno di peccato. Qualunque cosa faccia l'uomo, l'amore di Dio per lui non si interrompe. Il papa non parla di un Dio vendicativo, ma di un Dio ammutolito: e la domanda su come ascoltare il silenzio vale per il cattolico come per il laico, che dovrebbe porsi quelle che una volta si chiamavano le questioni ultime, quelle per le quali pensare non vuol dire solo calcolare, ma vuol dire anche [chiederci] chi siamo, da dove veniamo, se abbiamo un senso».

Di passaggio, vi rimando agli studi di René Girard sulla violenza e il sacro: per quanto discutibili siano le sue teorie, certamente egli ha mostrato come Gesù con la sua morte smentisca e annulli per sempre ogni idea di sofferenza come mercede del peccato e di sacrificio espiatorio.

Cacciari dice che la teologia ha superato la concezione retributiva-punitiva dei mali e delle sofferenze umani. Spero che sia così; così non è, purtroppo, da parte di tutti i cristiani, e nemmeno da parte di tutti i religiosi. Mentre facevo le mie ricerche in Internet per questo incontro, ho trovato un testo che mi sembrava promettente, e certamente pertinente: porta il titolo *Quando Dio esce dal suo silenzio* ed è opera di madre Basilea Schlink, fondatrice della Comunità evangelica delle

Sorelle di Maria a Darmstadt. L'ho stampato, ce l'ho qui; quando usciamo se volete lo bruciamo, come merita.

Alcuni passaggi per esemplificare:

Oggi, davanti ai nostri stessi occhi, Dio mostra chi Egli è. Per il Signore è giunta l'ora di uscire dal Suo silenzio e di agire. Tutta la terra ne è testimone. [Segue un elenco di catastrofi naturali] Questa sequenza di calamità è così vistosa che anche i non credenti sentono che non è una cosa naturale... E' Dio stesso che agisce.

Sì, l'angoscia afferra molti da quando Dio è nuovamente uscito dal Suo silenzio. Egli interviene sempre in modo inaspettato. All'improvviso, in un batter d'occhio, lo spavento colpisce. Alcuni sono sorpresi nel sonno, altri davanti al televisore, altri ancora nella piscina...

E' Dio che interviene. Egli non tace più, e nemmeno si limita a parlare: ora agisce. I cambiamenti si presentano prevalentemente sotto forma di disastri naturali; sono i giudizi di Dio sui peccati che oggi gridano fino al cielo.

Nemmeno in California l'ira di Dio è scesa in modo casuale. L'epicentro del recente terremoto era situato a Northridge, nella valle di San Fernando... A Northridge e in due località vicinissime pressoché sopra la faglia, si trovarono quasi 70 società che producevano più del 95 per cento dei circa 1400 videofilm pornografici fatti annualmente negli Stati Uniti...

Ecc. Potete consultare il testo in www.benmelech.org

Il libro, dopo alcuni contorsionismi argomentativi per dimostrare che nonostante tutto Dio è misericordioso (alcuni si salvano dalle catastrofi!), conclude in modo esclamativo: *Dio è Amore*. Chissà che contenta sarà stata madre Basilea dello *tsunami* di Natale: un amorevole castigo di Dio, un benevolo richiamo. A questa donna feroce risponde molto bene Felix Wilfred, di cui nel numero 1 di *Concilium* del 2005 è comparso un articolo dal titolo *A onore dei morti, a monito dei vivi. Scendere a patti con lo tsunami*. Ne leggo un solo passaggio:

La catastrofe, di proporzioni apocalittiche, che ha colpito i nostri paesi asiatici, ha mostrato anche il trionfo dello spirito umano. La sofferenza umana è stata un momento in cui Dio è stato messo in questione. Un tempo di speranza infranta o rafforzata nella prova del fuoco o, dovremmo dire, in questa prova dell'acqua. Lo

tsunami è stato probabilmente un evento che ha suscitato nella mente dei più domande critiche riguardo a un Dio che permette che gli innocenti soffrano. Molti di quelli che sono morti erano bambini. Vittime che sono state così brutalmente colpite e private di tutto non possono essere esortate alla rassegnazione. Se Dio è parsa silenziosa nel disastro, molti cominciano a sentirla parlare nell'amore e nella solidarietà che sgorgano, in un modo senza precedenti, nei confronti dei sopravvissuti. Le storie di devozione e impegno appassionato di persone che lavorano per le vittime è la nuova rivelazione di Dio che sembrava essere altrove, assente, nel momento in cui lo tsunami ha colpito. Analogamente, Dio sembra rompere il suo silenzio nello spirito di recupero che troviamo in molte vittime a dispetto delle tragedie che le hanno visitate.

Ma anche sulla rivista carnica *Ladins dal Friûl* ho trovato, a proposito dello *tsunami*, delle considerazioni, se non teologicamente fondate, moralisteggianti: non castigo di Dio, ma autocastigo dell'uomo e della sua tracotanza: *tragiche lezioni a la presunzion umane*. Il che potrà avere senso se parliamo di sconvolgimenti ecologico-ambientali, ma certamente non per le catastrofi naturali come i sismi. (Apro una parentesi, neanche tanto incidentale: secondo il *midrash*, prima della creazione in cui viviamo ci sarebbero stati ventisei tentativi falliti di Dio, e di fronte all'ultima - quella di cui facciamo parte - avrebbe detto *halwai she-ja'amod*: speriamo che stia in piedi). L'articolaista di *Ladins dal Friûl* fa riferimento anche al terremoto di Lisbona del 1755 (e alle bombe di Hiroshima e Nagasaki). Nei giorni dello *tsunami* per pura coincidenza era in libreria un volume che, sotto il titolo *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, raccoglieva i saggi di Voltaire, Rousseau e Kant sullo spaventoso terremoto che il giorno di Ognissanti del 1755 devastò Lisbona (un terremoto di tale forza che fu avvertito a Venezia; ai Piombi era prigioniero Giacomo Casanova, che invocò nuove scosse, che gli aprissero un varco alla libertà: per lui sarebbe stato provvidenziale!) e che mise in definitiva crisi l'ottimismo di Leibniz, che

Voltaire derise nel suo *Candide*. In breve, Voltaire e Rousseau si interrogarono sul cosiddetto "dilemma di Epicuro": Dio o vuole eliminare i mali e non può; o può e non vuole; o non vuole e non può; o vuole e può. Se vuole e non può è impotente: e questo non si conviene a Dio. Se può e non vuole è malevolo, e anche questo è estraneo alla natura di Dio. Se non vuole e non può, è sia impotente che malevolo, e quindi non è neppure Dio. Se vuole e può, allora *unde malum?* Voltaire inclinava a mettere in dubbio la bontà di Dio, salvandone l'onnipotenza; Rousseau non poté rinunciare all'idea di un Dio benevolo, ma non se la sentì neppure di negarne l'onnipotenza, e schivò il problema in nome della speranza nella felicità ultraterrena. Kant cercò una risposta nelle teorie scientifiche dell'epoca, conservando un ottimismo su scala cosmica, che però negava ogni forma di antropocentrismo.

John Polkinghorne, un fisico subatomico fattosi poi ministro della Chiesa anglicana, "giustifica" le catastrofi naturali ipotizzando che Dio abbia concesso la libertà, come all'uomo, a tutto il creato (anche San Paolo dice che la natura geme in attesa della redenzione). La teodicea ha sempre assolto Dio dal male imputandolo alla libertà dell'uomo, dono supremo alla creatura fatta a sua immagine e somiglianza. Ma la teologia di Auschwitz ribatte: la libertà dell'uomo vale la morte dei bambini ebrei nei campi di sterminio? E' così che Hans Jonas, nel piccolo grande libro che è *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, considerato che «la onnipotenza divina può coesistere con la bontà assoluta di Dio solo al prezzo di una totale incomprendibilità di Dio», non potendo accettare l'idea di un inaccessibile Dio-mistero, preferisce salvarne la bontà a spese dell'onnipotenza, e pensa a un Dio sofferente e diveniente. Jonas si rifà anche alla teoria cabalistica dello *tzimtzum*, termine che significa contrazione, autolimitazione: l'*En Sof*, l'infinito, per lasciare spazio al mondo dovette ritirarsi e limitare la propria potenza. E' un concetto non

poi così distante da quello della *kenosis*, l'autosvuotamento, l'annichilimento del Dio che in Gesù si fa uomo e muore sulla croce. Nella *Notte*, Elie Wiesel racconta della sera in cui, nel lager, i prigionieri dovettero assistere all'impiccagione di tre condannati. Uno di essi era un bambino, la cui agonia durò più di mezz'ora. Wiesel sentì un uomo esclamare: «Dov'è dunque Dio?» e dice: «E io sentivo in me una voce che gli rispondeva: dov'è? Eccolo: è appeso lì, a quella forca». E Paolo De Benedetti commenta: «E' strano che questo episodio, tra i tanti, venga ripreso, quasi senza eccezione, da tutti i teologi cristiani che si occupano della cosiddetta "teologia di Auschwitz". Forse perché fa pensare alla croce».

Vorrei però ricordare che la teologia di Auschwitz ha dei precedenti: altri orrori ha conosciuto la storia, e altre voci si sono levate a chiamare in causa Dio. Nel 1096, Eliezer bar Nathan scriveva: «abbiamo atteso la redenzione... e al suo posto, guarda, l'orrore...» e nel 1147 Jizchaq bar Shalom: «Non c'è chi sia come te tra i silenziosi, / muto e senza parola verso i persecutori, / tra i molti nemici che contro di noi si sono levati». Stringe il cuore pesando che l'uno si riferiva alla prima crociata, l'altro alle stragi di ebrei che le bande cristiane operavano lungo la valle del Reno. E che dire dei *pogrom*?

L'anno scorso, a Tarcento, si è parlato del silenzio di Dio per una settimana. E' stato anche rappresentato *Il processo di Shamgorod*, di Wiesel. Vi si mette in scena il *Din Torah*, il processo cui tre attori girovaghi sottopongono Dio, in una *shtetl* dell'Europa orientale. Nessuno vuole assumersi il compito della difesa, finché non si presenta uno sconosciuto che sostiene il dovere di una fede incondizionata a Dio, tanto peggio se a spese degli uomini. Alla fine si scopre che il difensore è Satana; e io interpreto questo nel senso che ogni teodicea, ogni giustificazione di Dio a spese dell'uomo è una tentazione diabolica. La

chiamata in giudizio di Dio, e addirittura la contesa, la lotta con Dio, fa parte della tradizione ebraica. La incarna la figura gigantesca di Giobbe, il giusto messo alla prova per una inquietante scommessa con Satana. Gli interlocutori di Giobbe, i suoi "amici", sostengono la teoria retributiva: se Giobbe è martoriato, è perché ha peccato. Ma Giobbe proclama la sua innocenza, e chiama Dio a dar ragione delle sue sofferenze. Alla fine Dio si manifesta in una esibizione di strapotenza, una cratofania, e a Giobbe, di fronte a Colui che si vanta creatore dei grandi mostri, Behemot e Leviathan, non resta che una rinnovata professione di fede. Dio gli ha parlato, ma non si è giustificato, lo ha solo subissato. Ma dal punto di vista ebraico le cose stanno diversamente. Il canone scritturistico ebraico è detto *Tanakh*, che è un acrostico per indicare la sequenza dei tre gruppi di libri: *Torah*, *Neviim*, *Ketuvim*: insegnamento, profeti, scritti (il nostro canone sposta invece i profeti alla fine, in prossimità del Cristo: *Takhan*). Ora, osserva Jack Miles nel suo bellissimo libro *Dio. Una autobiografia*, nel *Tanakh* Dio, dopo il confronto con Giobbe, non parla più. Si direbbe che sia stato l'uomo a mettere a tacere Lui, e non viceversa. La potenza non è un argomento, e si direbbe che lo sappia anche Lui. Con una implicazione ancora più inquietante: la collusione tra Dio e Satana fa pensare che in Dio stesso bene e male siano indissolubilmente compresenti. Sembra averlo pensato anche Turoldo, il quale scrisse come sua seconda opera un commento al libro di Giobbe, *Da una casa di fango*, e cinquant'anni dopo, in prossimità della morte, tornando a Giobbe scrisse una poesia dal titolo *Verità volutamente taciuta* (da chi? anche da Turoldo stesso):

*M'impaura la verità volutamente taciuta:
il sospettato accordo di Lui e dell'Altro,
del nero Vagabondo:
segno che di necessità è il Male*

perché siano complete le ragioni dell'Essere.

La misteriosa necessità del male: un'assurdità, o meglio un paradosso. Come dice Stefano Levi Della Torre: «Dio è in un certo senso un ossimoro: è l'inesplicabile dove tutto si spiega».

Ma prima lasciatemi citare un'operetta straordinaria, di cui parlo qui perché ci ho pensato dopo aver scritto queste riflessioni, e non riesco a collocarla meglio, o sono troppo pigro per farlo: *Yos Kolitz si rivolge a Dio*, di Zvi Kolitz. Si tratta di un testamento ritrovato in una bottiglia tra le rovine del ghetto di Varsavia, datato 28 aprile 1943. Racconta di sofferenze inenarrabili, della morte atroce di sua moglie e dei suoi sei figli, e muove un atto d'accusa terribile a Dio, ma poi conclude:

Muio tranquillo, ma non appagato, colpito, ma non asservito, amareggiato, ma non deluso, credente, ma non supplice, colmo d'amore per Dio, ma senza rispondergli ciecamente «amen».

Io l'ho seguito anche quando mi ha allontanato da sé; ho fatto la sua volontà persino quando mi ha umiliato oltre ogni dire, quando mi ha torturato a morte, quando mi ha esposto alla vergogna e allo scherno.

Il mio rebbè soleva raccontarmi la storia di un ebreo che era sfuggito con la moglie e il figlio all'Inquisizione spagnola e con una piccola barca, sul mare in tempesta, aveva raggiunto un'isoletta rocciosa. Cadde un fulmine e uccise sua moglie. Venne una tempesta e gettò suo figlio in mare. Solo e derelitto, nudo e scalzo, stremato dalle tempeste e atterrito dai tuoni e dai fulmini, con i capelli arruffati e le mani tese a Dio, l'ebreo proseguì il suo cammino sull'isola rocciosa e deserta, e si rivolse al suo Creatore con queste parole:

«Dio d'Israele, sono fuggito qui per poterTi servire indisturbato, per obbedire ai Tuoi comandamenti e santificare il Tuo nome. Tu però fai di tutto perché io non creda in Te. Ma se con queste prove pensi di riuscire ad allontanarmi dalla giusta via, Ti avverto, Dio mio e Dio dei miei padri, che non Ti servirà a nulla. Mi puoi offendere, mi puoi colpire, mi puoi togliere ciò che di più prezioso e caro posseggo al mondo, mi puoi torturare a morte, io crederò sempre in Te. Sempre Ti amerò, sempre, sfidando la Tua stessa volontà!».

E queste sono anche le mie ultime parole per Te, mio Dio colmo d'ira: non Ti servirà a nulla! Hai fatto di tutto perché non avessi più fiducia in Te, io invece muoio così come sono vissuto, pervaso di un'incrollabile fede in Te.

Sia lodato in eterno il Dio dei morti, il Dio della vendetta, della verità e della giustizia, che presto mostrerà di nuovo il suo volto al mondo, e ne scuoterà le fondamenta con la sua voce onnipotente.

Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno. Nella Tua mano, Signore, affido il mio spirito.

E voglio anche ricordare uno scrittore straordinario, che dovete assolutamente leggere: Chaim Potok. Nel bellissimo romanzo *Danny l'eletto* ci viene presentato un rabbino, il padre del giovane protagonista, che non parla mai al figlio. Leggere il silenzio di Dio alla luce del silenzio del rabbino Saunders – come singolare pedagogia - potrebbe essere molto stimolante.

Termino qui la prima parte delle mie osservazioni, di segno negativo. Ne propongo una seconda, di segno positivo. Ma anch'essa paradossale: *il silenzio di Dio come comunicazione.*

Ricomincio dal titolo: *Chi è come te tra i muti?* E' stato usato anche per la VI sessione della Cattedra dei non credenti promossa dal cardinale Carlo Maria Martini. Sul tema del silenzio di Dio parlarono Stefano Levi Della Torre, Elena Loewenthal, Benedetto Carucci Viterbi ed Enzo Bianchi, con interventi di Paolo De Benedetti, Piero Stefani, Liana Millu e Massimo Cacciari, oltre che dello stesso Martini. L'espressione *Chi è come te tra i muti* è la traduzione che il *midrash* fa di *Esodo* 15,11. Vi si legge *mi khamokha ba-elim*: chi è come te tra gli dei?, ma è stato

riformulato in *mi khamokha ba-illemim*: «Chi è come te tra i silenziosi che vedi l'offesa e la sofferenza del popolo e taci non facendo niente?». Il silenzio di Dio come inerzia o indifferenza di fronte alla sofferenza dell'uomo. Ma, osserva il rabbino Carucci Viterbi, il termine *illem* può essere letto anche come *alim*: forte, resistente, e indicherebbe allora un Dio che fa violenza a se stesso per non intervenire, per non punire. E commenta: «Il mutismo e il silenzio di Dio sono dunque bifronti, in qualche modo ossimorici: c'è l'apparente indifferenza alla sofferenza umana e c'è il trattenersi dal punire immediatamente e platealmente il malvagio». Vi invito a leggere la sua conferenza che porta il discorso a estremi ancor più sottili e sorprendenti. Io passo all'altra forma di paradosso (o forse dovremmo parlare di *coincidentia oppositorum*) del silenzio-comunicazione di Dio. Ne sono figura i due episodi di Mosé sul Sinai e di Elia sull'Oreb. Vi leggo solo *Esodo* 20, 18-19 (più ampio è il racconto in *Deuteronomio* 4, 10-12): «Tutto il popolo vide le voci, i lampi e i suoni del corno e il monte fumante. Il popolo vide, si mosse e si tenne a distanza. E dissero a Mosé: “Parla tu con noi, e ascolteremo, e non parli il Signore affinché non moriamo”». Il brano relativo a Elia lo abbiamo sentito domenica scorsa a messa: era la prima lettura (*I Re* 19, 11-13): «Dio disse: "Esci, stai sul monte davanti al Signore". Ed ecco il Signore passa e davanti a Lui un vento grande e forte che spezza i monti e rompe le rocce. Il Signore non è nel vento. E dopo il vento il terremoto. Non è nel terremoto il Signore [oh, madre Basilea!]. E dopo il terremoto il fuoco. Non è nel fuoco il Signore. E dopo il fuoco una sottile voce di silenzio. Quando Elia udì, si coprì il volto con il suo mantello, uscì e si fermò sull'apertura della grotta. Ed ecco una voce si rivolse a lui e disse: "Cosa fai qui Elia?"». Due manifestazioni opposte, contrarie di Dio: il Dio del *big-bang*, commenta De Benedetti, e il Dio la cui voce è quasi un nulla. Il problema è che oggi non sentiamo né l'una né l'altra voce.

Manifestazioni, o meglio rivelazioni (che non vuol dire svelamenti) in ogni caso parziali: Elia si copre col suo mantello perché Dio non si può vedere: anche Mosé non può vedere di Lui se non le terga («ti farò vedere il dietro, ma non la faccia», *Esodo* 33,23; eppure era lui che parlava con Dio “faccia a faccia”!). Paradossi, ossimori, ambiguità: ma sono essi che aprono lo spazio dell'interpretazione, come dirò tra poco.

Intanto riflettiamo brevemente su quanto sia grande il paradosso di un Dio muto nella concezione ebraica, in cui la creazione coincide con l'uscita di Dio dal silenzio: Dio le nomina, e le cose vengono all'esistenza. In ebraico il termine *dabar* significa tanto parola quanto avvenimento, oggetto, fatto, comandamento, rivelazione. Parole e cose sono ontologicamente equivalenti, e il discorso di Dio è assai più che performativo. L'ebraismo è una religione della parola, e credo non sia un errore dire che il suo primo comandamento è l'ascolto: *shemà Israel*. Ma è anche una religione del silenzio: *Fai silenzio e ascolta, Israele*. Ascolta il Dio che tuona, ma anche il Dio dalla voce sottile di silenzio. La stessa *Torah*, in cui l'ebreo crede quanto e starei per dire più che in Dio, è intrisa di silenzio. E' stato il grande Auerbach, il primo a studiare la Bibbia dal punto di vista letterario, a osservare come la sua caratteristica distintiva - rispetto all'epica omerica - consista nel non-detto. Da un punto di vista ermeneutico, significa che l'interpretazione è infinita; dal punto di vista religioso, che la rivelazione è infinita. E' per questo che l'ebraismo ha sviluppato non tanto la teologia, quanto l'esegesi, portandola con i cabalisti alle sottigliezze dell'anagramma, del calcolo letterale, della permutazione, degli acrostici. Lo studio della *Torah*, la dedizione allo scandaglio del silenzio residuo, del non-detto, dell'implicito e del cifrato, è la forma più alta della religiosità ebraica. Se Adamo, quando dà il nome agli animali, è partecipe della creazione, ciascun credente, attraverso l'interpretazione e il commento, è partecipe

della rivelazione. Silenzio implicito, consustanziale. E quello esplicito? Ho cercato sul sito www.laparola.it quante volte ricorra la parola "silenzio" nella Nuova Riveduta, nella CEI - Gerusalemme, nella Nuova Diodati, nella Luzzi Riveduta, nella Diodati: rispettivamente 33, 26, 39, 32, 15 volte. Ovviamente dipende dalle diverse traduzioni. Sarebbe interessante prenderle tutte in esame. Cito soltanto il *Salmo* 27, 1: «A te grido, Signore, / non restare in silenzio, Dio mio / perché se tu non mi parli / io sono come uno che scende nella fossa». Nella versione di Ravasi, si legge non Signore, ma *Jahweh*, che è la vocalizzazione del tetragramma *JHWH*, che per gli ebrei è impronunciabile ed è sostituito nella lettura da *Adonai*. Ho voluto citare questo come un'altra prova della inattingibilità di Dio. Nella lettura di *Genesi* avrete forse notato l'espressione viderò la voce. Dio si rivela e al tempo stesso si sottrae tanto alla vista quanto all'udito, e sigilla nel silenzio il suo stesso nome. Si ricorda spesso che l'ebraismo è una religione aniconica, ma per certi versi è anche una religione afasica. La formula che designa il Signore *Ha-qadosh Barukh hu* indica i due aspetti: *Ha-qadosh*, il Santo, il separato, allude al "Suo lato" invisibile e silenzioso; *baruch hu*, il Benedetto, indica il "nostro lato", la nostra relazione con Lui. Lo stesso vale per *JHWJ* e *Adonai* (sono osservazioni di Levi Della Torre).

Questo per gli ebrei, dunque nell'orizzonte per noi veterotestamentario: c'è il Dio dei ponti sospesi, e c'è il Dio delle arcate spezzate, per dirla con Neher.

Dopo Giobbe, Dio tace, e la rivelazione è compito umano: dei profeti, soprattutto. Per noi cristiani, la Parola di Dio, il *Logos*, si fa carne. Il tutto è sintetizzato benissimo da San Giovanni della Croce: *Il padre pronunciò un Verbo; quel Verbo è suo figlio, ed egli Lo pronuncia per l'eternità in sempiterno silenzio; e nel silenzio l'anima deve udirlo*. Permettetemi anche di citare, in attesa delle conferenze sulla Cabala che

prima o poi faremo, un bellissimo passo che ho trovato in un libro letto recentemente: ricordando come per i cabalisti cristiani il nome di Gesù si ottenga inserendo nel tetragramma JHVH la lettera *shin*, l'autore (John North) scrive: «In tal modo l'ineffabile diventa udibile a significare l'Incarnazione».

Il nostro è il Dio dei ponti sospesi, osserva Bruno Forte. Ma anche nei Vangeli incontriamo il silenzio, con più valenze. Io vorrei ricordarne due momenti, due aspetti: quello di Gesù di fronte a Pilato che gli chiede: *Che cos'è la verità?* (c'è un bellissimo anagramma che ricava dal latino *quid est veritas?* la risposta *est vir qui adest*), e quello di Dio alla domanda angosciata del crocifisso: *Perché mi hai abbandonato?* Dov'era Dio in quel momento? Lì, sulla croce, rispondiamo noi, come poi sulla forca coi bambini ad Auschwitz.

Scriva Hans Urs von Balthasar: «La Parola non è più la Parola. Nella notte non chiede più di Dio, la notte che la copre non è una notte di stelle, non è silenzio di mille silenzi di amore, ma silenzio di attesa e di abbandono. Al centro della nostra fede c'è la parola abbandonata, il *Logos* crocifisso».

Concludo, anzi sospendo il discorso qui. Ho detto - o meglio, ho ripetuto, forse male - tante cose dette dagli altri. L'ho fatto con timore, ricordando sempre l'ammonizione del Talmud, che nel trattato *Berakhot* ammonisce *lammed leshonkà lomar: enì jodea'*: insegna alla tua lingua a dire "non so". O almeno esercitare il "forse", secondo il consiglio di De Benedetti: «Davanti al silenzio di Dio, il "forse" non vuol dire: forse Dio non c'è, forse c'è. Vuol dire invece: forse ho capito perché tace, forse non l'ho capito, forse fa bene a tacere, forse fa male». In ogni caso, nel *Siracide* si legge: «E' meglio reclamare che covare la rabbia».

Mario Turello