

«Sarò come colui che sarò».
La provocazione del discorso biblico su Dio

di *Erich Zenger*

Zenger outlines a textual pathway inside the Bible starting from the assumption that suffering, discomfort, and social marginalization represent the inconfutable premises of the biblical discourse about God. The problem of theodicy is consequently not taken on as the reduction of pain *sub specie aeternitatis*, but becomes anchored to the history of the people of Israel, to that *memoria passionis* which drowns in the Egyptian captivity and becomes the privileged space for meeting God, invoked and supplicated to come to the help of his people. The relationship with God thus conceived takes on universal meaning already in Psalm 82, where the invocation of justice joins the hope that social renewal may conquer the prevailing forms of prevarication. Invoked justice is thus to be seen as saving and punitive at the same time, a justice of which one cannot idly expect the eschatological colonization, but one in which the believer is already involved in now as its militant forbearer.

Desidero iniziare con un ricordo biografico. Dal 1958 al 1966 ho studiato a Roma filosofia e teologia. Ho imparato la teologia, allora, come un sistema fatto ad arte, chiuso in sé. Era una teologia che pretendeva di avere delle risposte a tutto. Con sguardo retrospettivo devo dire che era una teologia rispetto a cui giunsi all'opinione: per quanto mi riguarda, non voglio mai fare teologia a questo modo. Tre incontri mi hanno spinto a questa convinzione.

1. Nell'estate 1966 sono stato quattro mesi a Gerusalemme. Studiavo all'Università ebraica e imparavo *Ivrit* in un così detto *Ulpan*. In questo periodo venni messo fortemente a confronto con la Shoah, con la questione del fallimento della Chiesa istituzionale nell'epoca nazista e con il rimprovero della centenaria ostilità ecclesiastica nei confronti degli ebrei – e precisamente come interrogativo rivolto a me quale sacerdote cattolico e teologo. Allora iniziai a capire che non potevo più praticare la teologia con quell'autocompiacimento che avevo imparato a Roma. La consapevolezza di Auschwitz come colpa e ferita della teologia da quel momento non mi ha più lasciato. Allora maturò la mia decisione di non interpretare mai l'Antico Testamento contro, bensì in solidarietà con Israele.

2. Nel semestre invernale 1966-1967 passai alla facoltà di teologia evangelica di Heidelberg. All'epoca vi insegnavano gli studiosi vetero-

testamentari Gerhard von Rad, Rolf Rendtorff e Claus Westermann. Ascoltavo le lezioni sul Nuovo Testamento di Günter Bornkamm e le lezioni di filosofia di Hans-Georg Gadamer e Ernst Tugendhat. Ad Heidelberg mi si fece incontro una teologia in cui la Bibbia rappresentava il centro di interessi e soprattutto l'Antico Testamento era di grande importanza. A Roma la Bibbia poteva al massimo fornire degli argomenti per la dottrina ecclesiastica preconstituita. Ora apprendevo che la teologia cristiana deve innanzitutto, da parte sua, indagare criticamente il messaggio biblico e diffonderlo in modo creativo. Iniziai a intuire che cosa dovesse significare concretamente se anche la teologia cattolica avesse messo in pratica quel principio formulato nel Concilio Vaticano II, nell'articolo 10 della costituzione sulla rivelazione *Dei Verbum*: «L'insegnamento non è sulla parola di Dio, ma serve ad essa». Una teologia cristiana, che ha maggiore conoscenza di Platone o dell'idealismo tedesco che della Bibbia, mi è da allora sospetta.

3. Nell'estate del 1967 giunsi a Münster come dottorando. Qui incontrai la teologia di Johann Baptist Metz. Imparai che deve essere fatta una teologia con lo sguardo rivolto verso il mondo e che in particolar modo il Dio delle tradizioni bibliche ed ecclesiali non è solo un tema della Chiesa, ma un tema degli uomini. Il libro pubblicato nel 1968, *Zur Theologie der Welt* [*Sulla teologia del mondo*], con la sua perorazione per la deprivatizzazione del linguaggio della fede e per la necessità di prendere sul serio il concreto mondo storico e sociale, mi ha entusiasmato, considerato soprattutto che mi lasciavo ispirare anche dall'atmosfera del Sessantotto nella sua ricerca di rinnovamento, rinnovamento pure della Chiesa. Oggi posso chiaramente riconoscere che la «nuova teologia politica» di Johann Baptist Metz ha caratterizzato fortemente il mio rapporto con la Bibbia, soprattutto da quando sono tornato a Münster nel semestre estivo 1973 come professore di Egesi del Primo Testamento. Sono così lieto di onorare la ricorrenza dell'ottantesimo compleanno di Johann Baptist Metz, nel riproporre alcuni aspetti della sua teologia in dialogo con il discorso biblico su Dio. Che ciò possa accadere in modo soltanto frammentario e soggettivo non abbisogna di alcuna ulteriore spiegazione. La mia riflessione sarà suddivisa nei seguenti tre passi:

- Teologia come teodicea;
- Dio è giustizia;
- Passione per Dio come coinvolgimento compassionevole.

1. *Teologia come teodicea*

J.B. Metz ha di nuovo programmaticamente situato la questione di Dio al centro della teologia. Nel suo libro *Memoria passionis* scrive:

«Ripensando alle mie giovanili esperienze biografiche sul finire della Seconda Guerra Mondiale e particolarmente nel mio successivo divenir consapevole della mia situa-

zione teologica come una situazione 'dopo Auschwitz' e nella crescente esperienza della Chiesa come una Chiesa nel mondo dolorosamente lacerata dal punto di vista sociale e culturalmente policentrica, mi si imponeva continuamente la questione di Dio nella sua versione più singolare, più antica e controversa, ovvero come questione della teodicea, e questo non in una variante esistenzialistica, ma in certo senso politica: il discorso di Dio come grido per la salvezza degli altri, di coloro che soffrono ingiustamente, delle vittime e dei vinti nella nostra storia ... In una tale ripresa del tema della teodicea nella teologia non si tratta, come potrebbero insinuare la parola e la storia della parola, del tentativo di una tardiva, in certo qual modo caparbia 'giustificazione di Dio' per mezzo della teologia di fronte al male, le sofferenze e la malvagità nel mondo. Si tratta piuttosto – ovvero esclusivamente – della questione di come si debba in generale parlare di Dio di fronte all'abissale storia di dolore del mondo, del 'suo' mondo. Questa questione, ai miei occhi, è *la* questione della teologia; da essa non deve essere né eliminata né sovraccaricata di risposte. È *la* questione escatologica, per la quale la teologia non deve cercare alcuna risposta che riconcili ogni cosa, ma sempre di nuovo un linguaggio che la renda indimenticabile».¹

Mentre per molti teologi la questione della teodicea è un problema di dettaglio – nel programma del mio studio di teologia romano era addirittura soltanto un problema teoretico al margine –, questa tesi di J.B. Metz è incontrovertibilmente chiara: teologia è teodicea.

La Bibbia di Israele, la prima parte della Bibbia cristiana, osa parlare, in rapporto al tema del dolore, di Dio e della salvezza dei sofferenti in tentativi sempre nuovi. Lo fa in un modo che provoca e disorienta sotto diversi aspetti. Essa non racconta nessuna storia di Dio del tipo delle storie di Dio nel suo ambiente circostante. Ad esempio, nel mito di Atramchasis, si racconta che gli dei godono del loro essere divino creandosi degli uomini che hanno il compito principale di sgravarli dal lavoro nei campi, da cui provengono le loro offerte sacrificali; di una percezione della vita quotidiana di questi uomini o perfino delle loro sofferenze non si fa parola. Oppure, nel mito di Baal, viene presentato e messo ritualmente in scena il ciclo dell'anno con stagione delle piogge e siccità, crescita e raccolta, come un avvenimento drammatico tra diverse figure divine, senza che sia tematizzata la vita degli uomini. I racconti mitici sugli dei legittimano con le loro politeistiche gerarchie divine le società ordinate in classi dell'antico Oriente e sacralizzano i santuari e i sistemi di pagamento dei tributi ad essi connessi.

I racconti biblici di Dio si distaccano da simili miti. Perfino là dove la Bibbia di Israele recepisce i motivi mitici dell'ambiente circostante, non si può disconoscere la particolarità del discorso biblico su Dio. Il suo tema principale è la relazione personale del Dio biblico con il suo popolo Israele. Dal punto di vista della storia delle religioni è un fatto singolare. Mentre le divinità nell'ambiente circostante a Israele hanno delle relazioni con i luoghi (ad esempio una città o una regione) o con singole persone (ad esempio un re o il sommo sacerdote di un santuario), per l'essere-dio

¹ J.B. METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg i.Br. 2006, pp. 4 ss.

del biblico JHWH è costitutiva fin dall'inizio la relazione con un gruppo di grandi dimensioni, ovvero con il popolo di Israele come la sua «famiglia» (la parola ebraica *'am* «popolo» significa originariamente «famiglia in senso esteso, tribù»). Per la verità, nel corso della storia, anche la teologia israelitica ha collegato JHWH, sotto l'influsso dell'ambiente circostante, a luoghi particolari (ad esempio Gerusalemme) e singole persone (ad esempio re), ma fondamentale rimane la relazione personale con il suo «popolo». Questo è rimasto così anche quando la relazione personale di JHWH è stata estesa all'intera creazione e ai popoli della terra. Il discorso biblico su Dio è quindi particolare (riferito a Israele) e universale (riferito all'umanità ovvero al mondo), vale a dire, quanto è proprio dell'essere-dio di JHWH nella sua relazione con Israele viene trasposto all'essere-dio di JHWH per il mondo, in modo tale che con ciò non viene revocato il particolare rapporto con Israele (cfr. Es. 19,5 ss.: «Invero mi appartiene l'intera terra, eppure dovete essere per me un regno di sacerdoti, un popolo santo»). La relazione di JHWH con il suo popolo e con il mondo come il suo mondo mostra in particolare il suo carattere vitale nella promessa di aiuto e salvezza. Per questo motivo il discorso biblico di Dio è impregnato di teodicea fin dai suoi inizi. Questo si mostra non solo nel messaggio profetico della presa di posizione di Dio per i piccoli contadini sfruttati e impoveriti, ma anche nel Pentateuco, ossia nella Torà. Anche il suo grande tema è la teodicea.

Già la teologia biblica della creazione di Gen 1-9, che bisogna leggere, contro la sua centenaria e ancora oggi diffusa ricezione cristiana, non nella prospettiva teologica del peccato, bensì del dolore, gravita sulla domanda su come si possa, o meglio, si debba parlare di un dio della vita in considerazione della violenza universale e delle vittime della violenza (cfr. Gen 4,1-16; 6,11ss.). Per considerare questa prospettiva si devono tuttavia leggere le due parti della così detta storia primitiva, ossia la storia della creazione e la storia del diluvio universale, come un'unità carica di tensioni.²

La storia primitiva canonica di Israele è impregnata in particolare modo della teologia della teodicea. Basta ad esempio confrontare già solo la confessione di fede niceno-costantinopolitana con il testo di Deut. 26,5-9, identificato tradizionalmente come credo di Israele, per cogliere le diverse percezioni del mondo che separano questi due testi. Mentre questo credo del cristianesimo sviluppa con immensa ricchezza di parole una complicata dottrina su Dio, in cui gli uomini compaiono solo a margine, il credo di Israele inizia con una *memoria passionis* riferita agli uomini, con il ricordo della perdita della propria patria, dello sfruttamento e della privazione dei propri diritti, per parlare di Dio in questo contesto di vita e in relazione a esso:

² Cfr. E. ZENGER, *Gen 1-9*, in E. ZENGER, *Stuttgarter Altes Testament*, Stuttgart 2005³, pp. 16-32.

Mio padre era un arameo senza patria.
 Scese in Egitto,
 là visse come uno straniero in minoranza.
 Là diventarono un popolo grande, numeroso e forte.
 Gli egiziani ci maltrattarono e ci oppressero.
 Ci tolsero i diritti e ci imposero una dura schiavitù.
 Gridammo a JHWH, il dio dei nostri padri,
 e JHWH udì il nostro grido,
 e vide la nostra privazione di diritti, il nostro carico di lavoro e la nostra afflizione.
 E JHWH ci condusse fuori ... (Deut. 26,5-9)

Raccontare Dio significa, in chiave biblica, raccontare la sofferenza degli uomini e il loro grido rivolto a Dio e soprattutto il fatto che il vero Dio dimostra il suo essere-dio nel sostegno alle vittime dei potenti. Chi vuole parlare di Dio nella tradizione biblica, deve innanzitutto parlare delle sofferenze dei sofferenti e delle loro grida. Solo dopo, ovvero in questo contesto di vita, si può comprendere in che senso la Bibbia parli dell'essere-dio di Dio. Questa è già una provocazione: prima che la Bibbia parli di Dio e prima che lasci parlare lui stesso, presta la propria voce ai sofferenti. Qui ricevono l'autorità di decidere se e come si possa parlare di Dio – e come non si possa. Qui sono il grido e il lamento in senso letterale il motivo primordiale e la misura della teologia.

Nel libro dell'Esodo, che medita ripetutamente in chiave narrativa sul mistero divino formulato con il nome di Dio JHWH, il così detto tetragramma, emerge in modo plastico il carattere specifico del discorso biblico su Dio, e precisamente in entrambi i racconti della teofania sul Sinai di Es. 3 e Es. 33-34, che sono in reciproco rapporto sia nella struttura che nel motivo narrativo (cfr. in particolare i riferimenti intertestuali tra Es. 3,14 e Es. 33,19 così come Es. 34,6 ss.). Qui mi limito a Es. 3,1-15.

Il racconto di Es. 3,1-15 sull'apparizione di Dio a Mosè nella scena figurativa del roveto che arde ma non si incenerisce, culmina nella domanda di Mosè sul nome di Dio e nella conseguente risposta di Dio. Eppure anche qui è importante: prima che il libro dell'Esodo parli di Dio, parla delle sofferenze e degli atroci travagli di Israele (lavoro forzato nei beni demaniali pubblici e nei grandi progetti di edilizia, uccisione di bambini appena nati). Solo alla fine del secondo capitolo si parla di Dio, e le poche frasi fanno espressamente di Es. 1-2 l'orizzonte di comprensione del racconto del roveto ardente di Es. 3. Così si dice in Es. 2,23-25:

Gli Israeliti gemevano sotto il lavoro da schiavi.
 Gridarono e il loro grido di aiuto salì dalla loro esistenza di schiavi fino a Dio.
 E Dio udì i loro gemiti,
 e Dio si ricordò della sua alleanza con Abramo, Isacco e Giacobbe,
 e Dio posò il suo sguardo sugli Israeliti,
 e Dio si prese cura di loro. (Es. 2,23-25)

Ben cinque volte, in queste brevi frasi, il testo ripete la parola «Dio». Dio è innanzitutto presente nel grido dei sofferenti e questo grido non si spenge nel vuoto, ma viene udito e custodito presso quel Dio, di cui

il Salmo 56,9 dice che ogni singola lacrima dei sofferenti è raccolta da lui e presso di lui, e precisamente nel duplice senso: queste lacrime non sono dimenticate, bensì così presenti («custodite») in tutti i loro particolari per Dio e presso di lui, che ne viene continuamente rammentato. E visto che sono così presenti, spingeranno Dio a dover porre una fine a queste sofferenze e ad annientarle.

Nel teodramma del libro dell'Esodo segue come esplicazione della cursoria sequenza «gridarono – Dio udì – Dio vide – Dio si prese cura di loro» il racconto di Es. 3 dell'apparizione di Dio dal fuoco del roveto. È una storia affascinante, in cui Mosè dapprima «vede» e poi «ascolta». Inizia con la descrizione di un'apparizione di Dio (Es. 3,1-6) e trova il suo proseguimento in un discorso su Dio (Es. 3,7-15). Entrambi i momenti formano un complesso inscindibile. Questo implica parimenti che Mosè sia coinvolto in questo avvenimento e ne venga trasformato. Anche questa è una delle provocazioni del discorso biblico su Dio: sfida a una presa di posizione.

Questa apparizione di Dio ha luogo sul monte di Dio Horeb, non in un tempio né in un contesto liturgico. È importante: il racconto deve essere letto come continuazione di Es. 2,21-23, ovvero l'apparizione di Dio è la risposta di Dio al grido degli Israeliti, che si leva nel mezzo della loro quotidianità descritta in Es. 1-2, e accade in mezzo alla quotidianità dell'esule Mosè, che è in cammino nella steppa con il gregge del suo suocero non israelita. Qui egli vede, così racconta la sequenza figurativa, il fuoco divampante verso l'alto da un roveto. Il racconto commenta che in questo fuoco gli «apparve il Mal'ak JHWH, il messaggero di JHWH». Nel linguaggio della Bibbia viene denominata, con questa espressione, la presenza di Dio in figura umana, che irrompe in questo mondo e di nuovo lo lascia per tornare a Dio. Nel momento in cui Mosè vuole vedere più precisamente questa figura di fuoco, risuona dal fuoco una voce. Nel racconto la voce viene attribuita a «Dio». E questa voce di Dio gli vieta di avvicinarsi. E lo esorta a togliersi i sandali davanti a Dio, a farsi guidare, per così dire, al di fuori dalla vita condotta fino a quel momento – attraverso il Dio di cui deve poi ascoltare le parole.

Il Dio che inizia a parlare in v. 6, viene espressamente presentato con il nome di Dio JHWH, il tetragramma. Abbiamo quindi una sequenza in crescendo delle denominazioni di Dio: *Mal'ak JHWH* (messaggero), *Gott* (denominazione di genere: divinità/dio), nome di persona/nome proprio. Qui, come ha fatto quasi esclusivamente in passato lo studio critico della Bibbia, si possono enucleare le tracce della crescita genetica del racconto. Si può anche però, con la tradizione giudaica, leggere il testo in modo tale da farvi emergere proprio il segreto di Dio, che si sottrae a una definitiva «univocità».

Questo viene sottolineato dall'immagine espressiva del fuoco del roveto, che brucia ma non si consuma. Il racconto dice che il fuoco è il messaggero di Dio e che da questo fuoco viene una voce divina, che

viene poi identificata con la voce di JHWH. Il fuoco è quindi metafora per la presenza e l'agire di Dio. Questa indica: «così» e «qui» è, «così» e «qui» agisce il Dio JHWH.

Il roveto ardente è immagine espressiva per il luogo in cui JHWH si mostra come il Dio che è presente in mezzo al dolore, e precisamente come patto e promessa di divenire aiuto e salvezza – attraverso Mosè, che la voce di Dio incarica quale strumento della salvezza, come dice JHWH in Es. 3,7-10:

JHWH disse:

Ho visto, sí ho visto la miseria del mio popolo, che è in Egitto,
e ho udito il loro grido davanti ai loro persecutori,
sì, conosco le sue sofferenze.

Per questo sono sceso per strapparli dalla mano dell'Egitto,
e per condurlo fuori da quel paese in un paese vasto e buono ...

Adesso dunque: vai, ti mando dal faraone.

Conduci il mio popolo, i figli di Israele, fuori dall'Egitto. (Es. 3,7-10)

Dio sottolinea di nuovo che sono i dolori del suo popolo che lo spingono a intervenire e a promettere di porre fine a questo dolore per mezzo di Mosè. Questo tuttavia suona semplicemente incredibile di fronte alle realtà politiche, incredibile, però, anche per lo stesso Mosè, che pure era fuggito in terra straniera per paura del faraone e del suo popolo. Questo provoca la decisiva domanda di replica da parte di Mosè sulla divinità di questo Dio, alla quale il Dio di Israele dà una risposta che è altamente significativa per la concezione di teologia come teodicea:

Mosè parlò a Dio:

Vedi, verrò dai figli di Israele e dirò loro: il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi!
Allora mi diranno: qual è il suo nome?,
cosa devo dunque dirgli?

Allora Dio parlò a Mosè:

Io sarò qui come colui che sarò qui.

E disse:

Così devi dire ai figli di Israele:

Io-sarò-qui mi ha mandato a voi. (Es. 3,13-14)

Il racconto del roveto di Es. 3 sfocia in questa enigmatica esplicitazione del tetragramma come carattere specifico del Dio di Israele nell'orizzonte del mondo degli dei della storia delle religioni, una spiegazione che – cosa che non posso elucidare ulteriormente – rimanda, attraverso la parola ebraica per «roveto» *senä*, al monte *Sinai* di Es. 19-20, dove Dio parimenti scende nel fuoco per esplicitare nel decalogo il suo essere-dio. Nel nome JHWH si esprime la particolare relazione di questo Dio ai figli sofferenti di Israele – e precisamente come un tipo di autodefinizione del suo essere-dio. Ciò che qui viene detto non potrebbero inventarlo gli uomini. Questo discorso su Dio, questa è la sua provocazione, è un discorso di Dio su se stesso – ovvero l'autovincolamento del suo essere-dio ai sofferenti, a cui egli accorda di dimostrarsi come loro salvatore – sebbene e proprio là dove

tutto sembri essere contrario alla salvezza. Questo discorso su Dio *ähjäh aschär ähjäh* è un periodo (frase verbale con una frase relativa paronomastica) che è quasi intraducibile: «sono quello che sono», «sarò quello che sarò», «mi mostrerò come colui che sono», «sarò presente come colui che sarò presente» – questi sono solo alcuni tentativi di traduzione. Se si vuole sinteticamente parafrasare cosa voglia dire questo discorso biblico di Dio nel suo gioco linguistico con il verbo ebraico *hajah* «essere, esserci», si possono enucleare i seguenti aspetti:

- a) Aspetto della storia: «Io sono qui presso di voi, in modo tale che ho legato alla vostra storia il mio essere-dio e la mia propria storia di Dio».
- b) Aspetto della fedeltà: «Io sono qui presso di voi in modo tale che, a dispetto di tutte le contraddizioni, sono e rimango presso di voi».
- c) Aspetto della trascendenza: «Io sono qui presso di voi in modo tale da rompere e oltrepassare tutti i vincoli stabiliti», «poiché sono Dio e non uomo» (Osea 11,9).

L'esegesi discute non a torto se Es. 3,14 sia veramente una risposta alla domanda di Mosè o piuttosto il rifiuto di una risposta. È in ogni caso l'accordo a manifestare l'essere-dio di JHWH, che né relativizza le sofferenze della storia né promette l'illusione di una redenzione affrettata o scontata e d'altra parte promette che questo Dio porrà una fine alla storia delle sofferenze. La particolare figura linguistica di Es. 3,14 dà all'essere-dio del Dio biblico una prospettiva escatologica.

In ogni modo è l'assicurazione che il Dio biblico, anche se sotto riserva escatologica, avrà l'ultima parola nella e sulla storia delle sofferenze di Israele e dell'umanità. Perciò il racconto di Es. 3,1-15 presenta il nome di Dio addirittura come il *medium* quasi sacramentale con cui Israele deve rivendicare questa promessa:

E Dio parlò ancora a Mosè:
questo è il mio nome per l'eternità,
e con questo nome dovete ricordarmi di generazione in generazione. (Es. 3,15)

Il racconto di Es. 3,1-15 offre quindi con il tetragramma un discorso su Dio in duplice forma grammaticale, che costituisce tematicamente un'unità dialettica. Da una parte c'è il discorso su Dio come discorso di Dio stesso in prima persona: «ci sarò». E d'altra parte c'è il discorso su Dio come un discorso su e a Dio, così come si esprime nella forma tradizionale del tetragramma: JHWH, ovvero è qui, ci sarà, deve pur essere qui. Le due forme linguistiche sono reciprocamente inscindibili: questo Dio, con la sua promessa di esserci, è in primo luogo presente nella rivendicazione del suo esserci, ossia nel grido che si leva in mezzo al dolore. Questo grido non è un grido di disperazione, ma al contempo espressione del bisogno e della fiducia. Questo grido, come mostra Salmi 22,2, può dare voce al paradosso, per cui il sofferente si sente abbandonato da Dio e tuttavia si stringe a lui: «Mio Dio, perchè *mi hai abbandonato?*».

Così fino ad oggi nell'ebraismo la celebrazione della salvezza di Israele dalla schiavitù egiziana nella festività di Pessach è il ricordo del dolore e dell'intervento salvifico di JHWH e allo stesso tempo uno sguardo carico di speranza verso la fine definitiva della storia delle sofferenze attesa da Dio. Pertanto la proposta di J.B. Metz di ampliare il concetto della *memoria passionis*, tradizionalmente limitato all'ambito cristologico, innanzitutto e fondamentalmente alla storia di sofferenze di Israele e poi alla storia di sofferenze dell'umanità in generale, trova nella Bibbia un buon fondamento. L'universalizzazione della promessa del Dio salvatore ha da una parte il suo fondamento nella storia di sofferenza e salvezza di Israele. Senza questo riferimento a Israele il discorso cristiano della redenzione perderebbe il suo fondamento, cosa che mette sotto forte pressione la teologia cristiana «dopo Auschwitz» in considerazione del fallimento ecclesiale nella Shoah, ma anche della centenaria eresia cristiana del rifiuto degli ebrei (anche se la maggior parte dei teologi cattolici non lo hanno ancora compreso). Del resto la teologia neotestamentaria su passione, morte e resurrezione di Gesù si fonda esplicitamente sulla teologia giudaica della Pessach (cosa che qui non può essere ulteriormente sviluppata). D'altra parte la stessa Bibbia di Israele offre degli spunti per estendere la *memoria passionis* di Israele e la promessa di salvezza ad opera di Dio, che vi è biblicamente fondata, in modo universale a tutti i popoli della terra. Questo è quanto desidero delucidare nel prossimo punto.

2. Dio è la giustizia

Il percorso di Israele verso il monoteismo implica la decisione di Israele, compiuta in riferimento alla propria esperienza, per un'inconfondibile immagine di Dio. Il fatto che, a partire al più tardi dal VI secolo a.C., sia stato negato da Israele il vero essere-dio alle dee e agli dei adorati dagli altri popoli, dipende dal carattere peculiare dell'essere-dio del Dio JHWH; riguarda quindi la domanda tradizionale sull'essere di JHWH. La Bibbia di Israele sostiene qui una posizione inequivocabile: la promessa di JHWH accordata in Es. 3,14, per cui sarà «presente» presso il suo popolo, viene ripetutamente esplicitata nel senso che egli è qui e sarà presente come il Dio che rende giustizia – al suo popolo e su tutta la terra, e precisamente nei due aspetti della giustizia salvifica e punitiva. J.B. Metz dice a ragione:

«Alla radice della teologia cristiana si cela sempre anche un tema della giustizia, la domanda sulla giustizia per coloro che soffrono ingiustamente e senza colpa! *Deus caritas est* (Dio è l'amore), sottolinea a ragione l'Enciclica di Benedetto XVI. *Deus et iustitia est* (Dio è anche giustizia), rammenta la Nuova Teologia Politica. Sorgeva però fin dall'inizio nel cristianesimo, che pure non deve separare ciò che è unito in Dio, una teologia che quanto meno indebolisce il tema della giustizia. Fin dall'inizio la teologia cristiana tenta fin troppo rapidamente di riformulare la questione della giustizia per coloro che soffrono ingiustamente – una questione che inquieta profondamente le tradizioni bibliche – nella questione della redenzione dei colpevoli. Cristologia come

soteriologia mitiga, ammutolisce perfino il grido per una grande giustizia divina, pur appartenendo questo grido anche allo sfondo mistico del cristianesimo – fino a che non sarà placata ogni fame e sete di giustizia».³

Entrambe le prospettive, che attraversano tutta la Bibbia, «Dio della giustizia» e «Dio dell'amore», sono spesso state presentate nella storia del cristianesimo non come un'unità carica di tensione, ma come un'opposizione contraddittoria, in particolar modo là dove il cristianesimo voleva distanziarsi dall'ebraismo o addirittura annunciarsi come il superamento dell'ebraismo.

Era questa già la posizione di Marcione nella prima metà del II secolo. Per delineare il nuovo annuncio di Gesù, egli costruisce sotto il titolo di «Antitesi» un'opposizione fondamentale tra il Dio che ha annunciato Gesù e il Dio di cui parlano le scritture degli ebrei, che egli denomina sprezzantemente *vetus testamentum* («Vecchio Testamento»):

«Due divinità si contrappongono quindi con 'opere' rispettivamente diverse: da un lato il Dio dell'amore, che si muove a compassione degli uomini per pura bontà, e dall'altro lato il Dio creatore, che ha creato la terra, la governa secondo le proprie leggi e il cui principio si chiama giustizia. Questo è il Dio degli ebrei, mentre Gesù è l'inviato del Dio completamente diverso».⁴

Marcione argomenta in questo modo con dei *cliché* che vengono ripetuti fino ad oggi: tipico del libro e del Dio degli Ebrei sarebbe il principio «occhio per occhio», a cui Gesù ha contrapposto il comandamento dell'amore per il nemico. Mentre Elischa come profeta del Dio degli ebrei chiamava degli orsi a sbranare bambini, dice Gesù: «Lasciate che i bambini vengano a me!». In base a questi principi Marcione rifiuta l'intero Vecchio Testamento come libro sul Dio della giustizia. Solo nel Nuovo Testamento trova l'annuncio sul Dio dell'amore, tuttavia anche qui ripetutamente falsificato, perché già i dodici apostoli avrebbero frainteso Gesù, in quanto lo avrebbero ritenuto il messia del Dio ebraico e avrebbero giudaizzato per questo motivo le sue parole a posteriori e in modo erroneo. Solo Paolo avrebbe compreso Gesù in modo adeguato, come mostra soprattutto la lettera ai Galati. Tuttavia anche le lettere di Paolo sarebbero state in parte successivamente riviste in senso giudaico. Per questa ragione Marcione degiudaizza anche il Nuovo Testamento. Come Bibbia cristiana rimangono a Marcione solo un vangelo di Luca degiudaizzato (qui ad esempio depenna la storia dell'infanzia, che presenta fortemente Gesù come ebreo) e dieci lettere di Paolo similmente espurgate.

Non è qui né possibile né necessario riflettere in modo particolareggiato sui presupposti e sulle implicazioni della posizione di Marcione. Le seguenti osservazioni mi sembrano indispensabili per il nostro contesto.

³ Dall'intervista rilasciata da J.B. Metz alla rivista «Orientierung» nel luglio 2008, cfr. H. KLINGEN, *Wer steht für die unschuldigen Opfer ein? Ein Gespräch mit Johann Baptist Metz*, in «Orientierung», 72 (2008), 13-14, pp. 148-150.

⁴ M. EBNER - S. SCHREIBER (edd), *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart 2008, p. 25.

Marcione ha riconosciuto a ragione come sia importante per entrambe le parti della Bibbia cristiana il tema della giustizia di Dio e che questo tema caratterizza innanzitutto la prima parte della nostra Bibbia. Il Vangelo di Matteo con il suo annuncio «Cercate innanzitutto il regno di Dio e la sua giustizia» (Mt 6,33) o il Vangelo di Giovanni con la sua concezione della missione di Gesù come giudizio sul mondo deve comprensibilmente rifiutarli *in toto*. Per questo motivo non deve soltanto dividere a metà la Bibbia, privandola del suo carattere unitario, ma anche il Nuovo Testamento. Come gnostico opta per lo spirito di Atene e contro lo spirito di Gerusalemme. Nella sua ossessione di comprendere Gesù come il discorso nuovo e completamente altro su Dio, egli degiudaizza Gesù e diventa in questo modo al contempo l'ispiratore del fatale antigiudaismo, da cui fino ad oggi sono contagiati il cristianesimo e le Chiese. Di fatto il marcionismo percorre l'intera storia del cristianesimo, esso compare a livello cosciente o incosciente. Si può ad esempio chiedere se esso non impregni – seppure involontariamente – anche le due encicliche di Benedetto XVI. sull'amore e sulla speranza.

Chi vuole restare fedele a un annuncio di Dio nell'intera Bibbia, chi comprende la teologia come teodicea e chi, di fronte alla fame e alle sofferenze dei poveri e dei perseguitati, non si vuole frettolosamente tranquillizzare con il detto di Gesù «I poveri li avete sempre con voi!» (Mt 26,11), chi si espone quindi alla provocazione del discorso biblico su Dio, deve sottolineare che la Bibbia testimonia la giustizia giudicante e salvifica come caratteristica propria dell'essere-dio.⁵

Un testo classico per questa caratterizzazione di Dio è il Salmo 82, che ritengo uno dei testi più spettacolari della Bibbia.⁶ Questo salmo definisce l'essere-dio a partire dalla giustizia,⁷ riflette la tensione consistente nel fatto che JHWH, come il re del mondo, da un canto ama tutte le sue creature, dall'altro però non allo stesso modo, perché è un Dio schierato da una parte, con lo sguardo su coloro che soffrono ingiustamente. Esso afferma che solo il Dio di Israele risponde a questa rivendicazione dell'essere-dio e annuncia per questo motivo la morte di tutti gli dei della storia delle religioni ed esorta il Dio di Israele a corrispondere anche da parte sua a questa definizione del vero essere-dio e ad assumere finalmente il governo del mondo, per la salvezza dei sofferenti di tutta la terra. Non a caso la redazione del libro dei salmi ha collocato questo salmo dopo il salmo 81, ovvero dopo quel salmo che fonda il monoteismo biblico rimandando all'Esodo (cfr. Salmi 81,10 ss.).

⁵ Cfr. al proposito innanzitutto B. JANOWSKI, *Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments*, in R. SCORALICK (ed), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte im Judentum und Christentum*, Stuttgart 2000, pp. 33-91.

⁶ Cfr. al riguardo F.-L. HOSSFELD - E. ZENGER, *Psalmen 51-100*, Freiburg i.Br. 2007³, pp. 479-492.

⁷ Così d'altronde anche il salmo 145: cfr. F.-L. HOSSFELD - E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, Freiburg i.Br. 2008, pp. 789-807.

Il salmo 82 delinea, con la recezione di rappresentazioni mitiche dell'ambiente circostante a Israele, un'immagine del mondo altamente democratica, che mostra un mondo pieno di ingiustizia e violenza e caratterizza la storia di questo mondo come un'abissale storia di dolore. E lamenta questa situazione come conseguenza del fallimento delle divinità, che non sono all'altezza della loro pretesa di essere dei. Più precisamente: nel salmo 82 è questo il rimprovero che il Dio di Israele avanza contro gli altri dei.

Il salmo ci lascia partecipare a questa discussione tra dei. Inizia al versetto 1 con la descrizione di un'assemblea di dei:

Dio si alza nell'assemblea degli dei,
in mezzo agli dei emette il suo giudizio. (Salmi 82,1)

In una predica sul salmo 82 dell'anno 2000 Jürgen Moltmann ha chiarito questo scenario dal punto di vista della storia delle religioni nel modo seguente:

«Ci trasferiamo adesso in quest'assemblea di dei. Chi vi scorgiamo nella nostra assemblea con gli immortali? Vedo comparire là nell'angolo destro Zeus, il padre degli dei, con il suo meraviglioso Olimpo greco. Numerosi dei e dee lo circondano. Il giovane Ganimede gli rinfresca l'aria con il ventaglio. Vedo apparire là nell'angolo sinistro il mondo degli dei indiani con Brahma, Vischnu e Shiva, ovviamente anche loro con le loro dee e in più molte dolci danzatrici di tempio. E pure nell'angolo là dietro ... c'è davvero un'atmosfera di festa: Marduk e Ishtar giungono adesso da Babilonia, con la corte dello stato assiro al completo, in grande processione, si capisce. E nel quarto angolo ... davvero si innalzano proprio i grandi dei egiziani Ammon e Ra, Isis e Osiris, con Nuth e Toth e gli animali pari agli dei ... Ma no, non li ho dimenticati. Non sono ancora qui, ma già sento ... rimbombare il battito di zoccoli della loro selvaggia schiera: è il dio dei germani Wotan, con un solo occhio, ma con un'enorme lancia, e accanto a lui Thor con il suo potente martello, che fa sprizzare lampi dalle nuvole percuotendole. Ci raggiungono direttamente dal Walhalla ...

Ma ecco qui sotto c'è pure ancora una schiera di dei alquanto sgradevoli, che non vogliono essere ignorati ... Ecco il terribile Moloch dei Fenici, che divora insaziabile piccoli bimbi. Ecco la Kali di Calcutta, che predilige i freschi giovinetti, i cui teschi poi porta ad una catena attaccata al collo. L'altra triste figura si chiama Mammona, che Lutero molto prima di Karl Marx ha ritenuto il più ripugnante idolo sulla terra. Cosa fa là nel suo angolo oscuro? Suppongo che stia giusto ordendo il prossimo 'ostile rilevamento' di una ditta e raccolga fondi non vincolati per destabilizzare piccole nazioni in Asia, per far precipitare in miseria ancora più uomini. L'ultimo di questa meschina combriccola è Marte, il re della guerra, che ci ha fatto apprendere a scuola: 'Dulce et decorum est pro patria mori' e si è poi compiaciuto delle sepolture collettive a Verdun e Stalingrado, oppure in tutti quei luoghi in cui le nazioni hanno dovuto continuare a sacrificargli le loro giovani generazioni.

Per davvero, un'illustre assemblea di dei e demoni, al tempo stesso affascinanti e spaventosi, che pure effettivamente giudicano e reggono il nostro mondo!

Eppure, improvvisamente, in questa solenne assemblea ecumenica, uno si alza e accusa. Nessuno lo conosce, ha un nome impronunciabile, JHWH diciamo, pur sapendo che non si chiama neanche così. Si presenta nelle sembianze di un piccolo dio della montagna del Sinai. Che aspetto ha? Me lo immagino come Giovanni il Battista, povero e stracciato, vestito soltanto di peli di cammello e cinto con una corda di pelle, visto che non ci cresce molto sul suo monte nel deserto, con una divampante

passione nel cuore, con la passione per i poveri, gli oppressi e per la giustizia che gli renda ragione. Già la sua apparizione è una provocazione della miseria umana, e il suo 'discorso dialogico interreligioso' non è nient'altro che un commovente richiamo alla penitenza che viene dal profondo, diretto a quegli splendidi dei e dee nei loro svariati paradisi, palazzi e templi olimpici». ⁸

Ai versetti 2-4 sentiamo poi il discorso del dio del Sinai, costituito da una domanda carica di rimproveri e da un ammonimento perentorio:

Per quanto tempo ancora volete giudicare/regnare ingiustamente
e favorire gli empi?
Salvate l'oppresso e l'orfano,
fate giustizia al povero e al bisognoso!
Liberate il piccolo e il misero,
strappatelo dalla mano degli empi! (Salmi 82,2-4)

La domanda presuppone l'idea diffusa in tutto l'antico Oriente per cui a fondamento del mondo starebbe un ordine di giustizia, che deve essere protetto e messo in atto dai singoli dei o semidei nei territori di loro spettanza e presso i popoli che sottostanno alla loro giurisdizione. Ma, come mostra la realtà, questo non è proprio il caso. Il culmine del rimprovero che il Dio di Israele muove agli altri dei, è: gli stessi dei sono coinvolti nella falsificazione del diritto e nell'abuso di potere e lo legittimano presso i re e i principi che si richiamano a loro. Per questo JHWH esorta perentoriamente gli dei a provvedere affinché i piccoli contadini espropriati, gli orfani e le vedove, i poveri indifesi vengano infine aiutati ad avere quanto gli spetta di diritto e una vita degna di uomini. L'*ethos* antico-orientale del dovere di protezione per i singoli poveri viene qui strutturalmente ampliato e reso in generale il criterio dell'essere-dio. Eppure, così constatata poi il Salmo al versetto 5, questi dei, che sono unicamente interessati al loro *status* divino, sono incapaci di comprendere la loro responsabilità per il bene degli uomini e contribuiscono in modo essenziale affinché la terra minacci di sprofondare in caos:

Gli dei non comprendono, non capiscono niente,
si aggirano nell'oscurità,
così prendono a vacillare tutte le fondamenta della terra. (Salmi 82,5)

Per questa ragione, come esplicita il salmo ai versetti 6-7, il dio del Sinai, che è l'unico «vero» Dio, decide di provocare un cambiamento dei rapporti. Il suo giudizio è inequivocabile:

Io qui dichiaro: siete dei certamente
e tutti figli dell'Altissimo.
Eppure morirete come uomini,
cadrete come i principi. (Salmi 82,6-7)

⁸ J. MOLTSMANN, *Predigt zum Psalm 82: EvTh 61*, in «Evangelische Theologie», 61 (2001), pp. 147-153.

Il Dio di Israele annuncia la sdivinizzazione degli dei dei popoli. Diventeranno *mortal gods*, come Thomas Hobbes ha nominato il suo Leviatano. Andranno in rovina e si decomporranno come gli uomini mortali. Saranno spodestati, abbattuti e giustiziati come i potenti di cui hanno favorito l'empietà. Di questa assemblea di dei ne rimane soltanto uno, JHWH, il Dio del diritto e della giustizia:

«Ciò che è inaudito in questo salmo non è la rivendicazione di assolutezza con cui JHWH, in questa memorabile assemblea, giudica sui suoi colleghi divini, ma il fatto che Israele in questo salmo identifichi l'idea della giustizia, che salva i poveri e rende giustizia agli oppressi, con la divinità degli dei e quindi misuri tutti gli dei, anche il Dio di Israele, sulla base del diritto di coloro che sono stati privati di ogni diritto. I poveri hanno autorità sugli dei. La sofferenza degli oppressi viene resa la misura suprema, quindi anche la misura dei 'figli dell'Altissimo'. Questo è incredibile, visto che così gli dei diventano mortali e gli uomini immortali».⁹

La particolare provocazione di questo discorso di Dio sulla giustizia divina consiste nel fatto che il salmo 82 non la concepisce più in modo particolare, ovvero in riferimento a Israele, ma la proclama in termini universali. A ragione: visto che la giustizia di Dio è indivisibile e deve essere annunciata a tutti i sofferenti, in particolare però agli sfruttati e agli oppressi. Il salmo 82 non cade nella tentazione di volere tranquillizzare o consolare i sofferenti con il suo annuncio, oppure di trasformare la giustizia divina in un annuncio della remissione dei peccati proprio per gli sfruttatori e gli oppressori. Il salmo si conclude al versetto 8 piuttosto con il grido di accusa e di preghiera, che JHWH possa infine aiutare la giustizia ad affermarsi su tutta la terra:

Innalzati, Dio, giudica la terra,
poiché tuo possesso sono davvero tutte le nazioni. (Salmi 82,8)

Anche l'essere-dio del Dio di Israele deve trovare conferma in questa definizione. Questo avviene ad esempio nel momento in cui i Salmi fanno dell'accusa la forma primitiva della preghiera. Inoltre il monoteismo di Israele acquista qui una prospettiva escatologica, sí apocalittica: se c'è un vero Dio e se questo è il Dio di Israele, si rivelerà alla fine della storia come il Dio della giustizia universale.

Che e come un tale discorso su Dio possa mutare il comportamento degli uomini e dei popoli, ebbene, che l'annuncio della giustizia divina possa divenire un programma mondiale della convivenza e della pace, questo è quanto desidero delineare, di nuovo richiamandomi a J.B. Metz, nel terzo punto di queste mie riflessioni.

⁹ *Ibidem*, p. 152.

3. *Passione di Dio come coinvolgimento compassionevole*

L'autorità di coloro che soffrono senza colpa e ingiustamente non pone sotto pressione solo Dio, ma anche noi uomini. Il grido dei sofferenti deve essere ascoltato anche dagli uomini, soprattutto da coloro che si comprendono, nella sequela di Gesù, quali immagini viventi e fiduciari del Dio biblico, cioè del vero Dio. A ragione sottolinea J.B. Metz,

«che lo sguardo messianico di Gesù non si è indirizzato innanzitutto al peccato, ma al dolore degli altri. Questa primaria sensibilità al dolore altrui contraddistingue proprio il [nuovo] modo di vivere di Gesù. Tutto ciò non ha niente a che vedere con un atteggiamento lamentoso, neanche con un triste culto della sofferenza. È piuttosto l'espressione dell'amore completamente priva di sentimentalismi, di quell'amore che intendeva Gesù quando – d'altronde completamente nel solco della sua eredità giudaica – parlava dell'indisgiungibile unità di amore per Dio e per il prossimo: passione per Dio come compassionevole essere coinvolti [*Mitleidenschaft*], come mistica della compassione».¹⁰

Qui compassione [*Compassion*] significa non una vaga empatia, non un 'compatimento' [*Mitleid*] privo di conseguenze, non una vena filantropica, ma «una percezione partecipe del dolore altrui ... un attivo essere memori degli altri che soffrono»: ¹¹

«Compassione [*Compassion*] come programma sociale e politico, che ha le sue radici nel monoteismo biblico, sensibile al dolore, richiede in anticipo la disponibilità a un cambiamento di prospettiva, a quel cambiamento di prospettiva al quale le tradizioni bibliche ... invitano incessantemente, invitano cioè a guardare e valutare noi stessi anche con gli occhi degli altri, specialmente degli altri che soffrono e sono minacciati, e a sopportare almeno un poco di più questo sguardo, rispetto a quanto consentano i riflessi spontanei della nostra autoaffermazione. Per questa compassione vale l'imperativo categorico: 'Guarda e saprai!' (H. Jonas). Dove riesce questa compassione, inizia ciò che nel Nuovo Testamento si chiama 'morte dell'io', inizia l'autorelativizzazione dei nostri desideri e interessi precostituiti – nell'annuncio di farsi 'spezzare' dal dolore altrui. Inizia quanto viene chiamato, con un'espressione parimenti impegnativa e sconvolgente, 'mistica', ... ma ... non come una rinuncia dell'io, non come una scomparsa dell'io nell'informe vuoto di un universo senza soggetto, ma come crescita sempre più profonda in un' 'alleanza', in un' alleanza mistica tra Dio e gli uomini, in cui – diversamente dalle religioni estremo-orientali – l'io non viene semplicemente annullato in senso mistico, ma reclamato in prospettiva politico-morale».¹²

Un'impressionante testimonianza di questa mistica della compassione è per me il salmo 139, in particolar modo in quel suo passo, che la censura della liturgia sia cattolica che anche evangelica e anglicana ha cancellato, per fare del salmo una preghiera armonica e priva di dolore. Proprio questa barbarie della Chiesa ufficiale mostra quanto sia provocativo e sconvolgente il discorso su Dio.

¹⁰ J.B. METZ, «*Mit dem Gesicht zur Welt*». *Eine theologisch-biographische Auskunft*, in «Jahrbuch Politische Theologie», 5 (2008), p. 7.

¹¹ *Ibidem*.

¹² J.B. METZ, *Memoria passionis*, pp. 166 ss.

Il salmo 139 è sotto molteplici aspetti un salmo particolare.¹³ Esso coinvolge immediatamente con le sue immagini sensibili. Raffigura il percorso di vita di un uomo fin dagli inizi del suo divenire nel grembo materno e con immagini mitiche colloca questo io in un mondo di grandezza e bellezza cosmiche. E innanzitutto l'io che qui parla si sa circondato dal Dio che tutto pervade. Ma al tempo stesso è questo un mondo pieno di mistero, un mondo di violenza e dolore. E attraverso la percezione di questo mondo problematico sotto molteplici aspetti, l'io che prega si sente provocato in questo mondo a impegnarsi nella lotta contro i malvagi, in modo che questo mondo possa diventare di più quello che in realtà è, ovvero il mondo amato e creato da Dio.

Nel salmo si sovrappongono due strutture. C'è innanzitutto la cornice (*inclusio*), che viene indicata mediante ripetizioni letterali e che crea una tensione dall'indicativo all'imperativo. Qui bisogna notare: mentre l'indicativo all'inizio è connotato in modo piuttosto negativo, quando l'io dice di essere scrutato e conosciuto da Dio, alla fine l'orante esorta Dio a scrutarlo fin nell'intimo e ad accompagnarlo in modo che il suo percorso di vita riesca felicemente. Entro questa cornice letteraria l'io medita in cinque parti sulla sua relazione con Dio e sul mondo, in cui vive e in cui vuole conservare se stesso e la sua passione per Dio come lotta per la giustizia e la salvezza degli oppressi.

La prima riga del salmo, ovvero la riga di cornice all'indicativo, riassume la relazione dell'orante con Dio: «JHWH, tu mi hai scrutato e mi conosci» (Salmi 139,1). L'orante non parla qui in termini teorico-astratti sulla provvidenza divina o sull'onniscienza di Dio. Qui un io parla delle esperienze che ha fatto con il suo Dio nel passato, esperienze che determinano il suo presente. Sa di essere in certo qual modo penetrato dal suo Dio, cosa che per l'orante ha aspetti positivi e negativi, come il salmo mostra nella sua parte principale.

L'orante sa che Dio ha osservato e accompagnato tutta la sua vita fino ad ora, sia il suo comportamento esteriore, che viene evocato con metafore spaziali della vita di ogni giorno, sia il suo pensare, sentire e volere:

Se siedo o sto in piedi, tu lo sai.
 Scruti i miei pensieri da lontano.
 Se cammino o se riposo, ne hai contato il tempo.
 Ti sono note tutte le mie vie.
 Ancor prima che una parola mi fosse sulla lingua,
 vedi, JHWH, tu l'hai già tutta conosciuta. (Salmi 139,2-4)

Con una metafora ambivalente l'orante riassume poi questo permanente esser presente di Dio. Per lui è stato come l'assedio di una città (dimensione orizzontale) e come essere steso a terra dalla mano di un più forte (dimensione verticale):

¹³ Cfr. E. ZENGER, *Psalmen. Auslegungen, IV: Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg i.Br. 2008, pp. 80-88.

Da dietro e di fronte mi hai circondato,
hai posto su di me la tua mano. (Salmi 139,5)

Rispetto a questa esperienza l'orante trae un primo bilancio dell'ambivalenza di questa permanente presenza di Dio, che percepisce come unificante:

sì, singolare è ai miei occhi un tale sapere,
troppo alto, non lo comprendo. (Salmi 139,6)

Così nella parte seguente l'orante accresce ancora di più l'onnipresenza del suo Dio, da lui avvertita come minacciosa. Con diversi paradossi sottolinea l'impossibilità di sfuggire dalla mano di Dio. Eppure deve riconoscere come il profeta Giona che da questo Dio non c'è scampo:

Dove posso andare, lontano dal tuo spirito?
Dove posso fuggire dal tuo volto?
Se salissi al cielo – tu sei là!
Se mi accampassi negli inferi – vedi, tu sei là!
Se prendessi le ali dell'aurora,
se mi stabilissi ai confini del mare
anche là mi raggiungerebbe la tua mano
e la tua destra mi afferrerebbe.
Io dissi: «l'oscurità mi divori
e la notte sia la luce intorno a me!».
Eppure anche le tenebre non sono buie di fronte a te,
davanti a te risplende la notte come il giorno.
Come la luce diviene la tenebra. (Salmi 139,7-12)

Il tentativo virtuale, intrapreso qui dall'orante, di una vita senza Dio si conclude nella visione della potenza creatrice di Dio che dona la vita, come il salmo sottolinea richiamandosi a Gen 1: il Dio che è presente in tutto il mondo, è il Dio che crea la luce e il giorno da tenebra e notte. È il Dio che dona, mantiene e custodisce la vita. E in particolare non la vita del cosmo, ma ogni singola vita. Anche quella dell'orante. Giunto a questa conoscenza, si muta il punto di vista dell'orante. Che Dio sia presente in tutto ciò che fa e pensa, lo vede adesso in modo positivo e ne è contento. Attraverso l'interesse e l'attenzione di Dio, che questi gli offre, riconosce adesso di essere prezioso per il suo Dio, così come è (versetti 13-16) e perché in questo mondo di Dio può fare qualcosa per questo Dio e addirittura al suo posto (versetti 19-22):

Davvero, tu stesso hai creato le mie viscere,
mi hai tessuto nel grembo di mia madre.
Ti ringrazio per essere diventato così stupendo e meraviglioso,
meravigliose sono le tue opere, lo so bene.
Neanche le mie membra ti erano nascoste,
quando venivo formato nel segreto.
Quando sono stato tessuto nelle profondità della terra.
quando ero ancora informe, guardavano verso di me i tuoi occhi.
Nel tuo libro sono segnati tutti,

i giorni che sono già stati formati,
quando non vi era ancora nessuno di essi. (Salmi 139,13-16)

L'attenzione, la dedizione, la cura di Dio per lui hanno origine nel fatto che l'orante stesso ha la sua origine in Dio. A lui, lo riconosce, deve la sua vita fin dall'inizio della sua esistenza. Dio ha disegnato amorevolmente il motivo tessuto nella sua vita e seguito il suo divenire. Ha premurosamente segnato nel «Libro della Vita» i suoi giorni di vita, affinché siano qui ben custoditi e l'orante ottenga sempre da Dio a tempo debito ciò di cui ha bisogno. Poiché vi è iscritto da Dio, non può essere né dimenticato né andare perduto. Così la conclusione della meditazione sulla sua esistenza *coram Deo* suona adesso in modo diverso che non ai versetti 2-12: è felice di essere circondato da Dio e di essere presso di lui. Ha compiuto uno straordinario cambiamento di prospettiva. Non parla più del fatto che Dio è presso di lui e intorno a lui, cosa che gli sembrava minacciosa. Adesso è importante per lui essere «lui stesso» presso e in Dio, custodito e protetto:

Come mi sono preziosi i tuoi pensieri, o Dio,
quanto imponente il loro numero!
Se li volessi contare, sono più numerosi della sabbia del mare.
Mi sveglio e comprendo: sono sempre stato presso di te. (Salmi 139, 17-18)

Qui l'orante riassume la riflessione svolta fino ad ora. Come Giobbe, egli confessa di non poter mai capire i pensieri di Dio, diciamo pure l'essere-dio di Dio. Ma al tempo stesso la sua conoscenza lo rende felice. Come l'orante del Salmo 73,23-26 riconosce, qualunque cosa possa mai succedere, niente lo può separare dal suo Dio: «Io in te e tu in me!». Con questa affermazione di una comunione addirittura mistica dell'orante con il suo Dio il salmo ha raggiunto, a quanto sembra, il suo culmine.

Ancora più sorprendente e spiazzante è poi quanto segue nella quinta parte del salmo, ai versetti 19-22:

O Dio, seppure uccidessi gli empi!
Voi uomini sanguinari allontanatevi da me!
Ti nominano con intenzione malvagia,
hanno oltraggiato le tue città.
Non dovrebbero essermi odiosi, JHWH, coloro che ti odiano?
Non devo provare ripugnanza per coloro che si ergono contro di te?
Li detesto in tutto e per tutto,
sono diventati anche miei nemici. (Salmi 139,19-22)

Questi toni combattivi e violenti non sono dissonanze stridenti, che disturbano l'armonia degli altri versi del salmo? Non è comprensibile che non pochi tra coloro che pregano questo salmo si rifiutino di pregare anche con questa parte del salmo 139? Non è giusto che questi versi siano stati cancellati nella preghiera del breviario e nella liturgia cristiana?

Io sono di opinione contraria e affermo: chi cancella questa parte del salmo 139, non ha compreso la passione di Dio del salmo. Chi ritiene

che i versi contraddicano il messaggio biblico di Dio, sa solo poco della dolorosa contraddizione tra il mondo, così come è, e il mondo come dovrebbe essere quale mondo di Dio. Disorientante non è questa parte del salmo, disorientante è bensì la molteplice problematicità di questo mondo e in particolare le sofferenze degli uomini, che sono le vittime dei «sanguinari», come li chiama il salmo. Ed è affascinante considerare che tuttavia l'orante del salmo penetra pregando nel segreto del Dio, che attende e invoca come il Dio presente.

Il salmo 139 presenta un uomo che è afferrato in modo addirittura mistico dal Dio presente. Ma questo essere afferrato non rende quest'uomo cieco per il mondo quotidiano. Anzi: «Dio-in-lui» gli apre gli occhi per le sofferenze nel mondo e per l'ingiustizia stratificata nella società. Questa è una mistica dagli occhi aperti, come dice J.B. Metz, che percepisce i sofferenti nella loro impotenza e nel loro dolore – innanzitutto come contraddizione a quel pensiero di Dio, che ispira lui stesso. È lo stesso pensiero divino, che lo spinge a tracciare attivamente una linea di confine rispetto ai «sanguinari» e a combattere contro di loro (il versetto 19b non può essere tradotto, «lasciatemi perdere», ma deve invece significare: «sfuggitemi»; i «sanguinari» non incalzano l'orante stesso, ma i poveri e deboli, ovvero disturbano la convivenza sociale in generale). Mistica e politica, contemplazione e lotta sono nella tradizione biblica le due facce di un'unica medaglia. Solo chi non lo ha capito può irritarsi che in un salmo così «pio» come il salmo 139 sia inclusa una parte talmente combattiva: questa è la passione di Dio come coinvolgimento compassionevole.

Come sottolinea il finale del salmo in una ripresa talvolta letterale del suo *incipit*, l'orante vuole che sia questa la sua intera forma di vita. E per questo prega di essere guidato da Dio:

Scrutami Dio e conosci il mio cuore!
Esaminami e conosci i miei pensieri!
Guarda se la mia via è quella degli idoli,
e conducimi sulla via che mi è nota da tempo. (Salmi 139,23-24)

Questa è la concezione biblica delle due vie, ovvero dei due modi di vita: la via degli idoli dei sanguinari e dell'ingiustizia e la via del Dio di Israele, che egli ha indicato nell'inizio primordiale di Esodo e Sinai. Questa strada vuole percorrere l'orante. Vuole in certo qual modo fare ciò che Dio farebbe al suo posto. Vuole essere testimone di quel Dio, che dice di se stesso: «sarò presente come colui che sarò presente».