

***Come una cerva anela...
Pregare il Salmo 42-43.***

Contributo di Paolo Cattorini:
Pregare Dio, credere nel Racconto.

41,1 *Al maestro del coro. Maskil. Dei figli di Core.*

2 Come la cerva anela ai corsi d'acqua,
così l'anima mia anela a te, o Dio.

3 L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente:
quando verrò e vedrò il volto di Dio?

4 Le lacrime sono mio pane giorno e notte,
mentre mi dicono sempre: «Dov'è il tuo Dio?».

5 Questo io ricordo, e il mio cuore si strugge:
attraverso la folla avanzavo tra i primifino alla casa di Dio,
in mezzo ai canti di gioiadi una moltitudine in festa.

6 Perché ti rattristi, anima mia, perché su di me gemi?
Spera in Dio: ancora potrò lodarlo,
lui, salvezza del mio volto e mio Dio.

7 In me si abbatte l'anima mia; perciò di te mi ricordo
dal paese del Giordano e dell'Ermon, dal monte Misar.

8 Un abisso chiama l'abisso al fragore delle tue cascate;
tutti i tuoi flutti e le tue ondesopra di me sono passati.

9 Di giorno il Signore mi dona la sua grazia,
di notte per lui innalzo il mio canto: la mia preghiera al Dio vivente.

10 Dirò a Dio, mia difesa: «Perché mi hai dimenticato?
Perché triste me ne vado, oppresso dal nemico?».

11 Per l'insulto dei miei avversari sono infrante le mie ossa;
essi dicono a me tutto il giorno: «Dov'è il tuo Dio?».

12 Perché ti rattristi, anima mia, perché su di me gemi?
Spera in Dio: ancora potrò lodarlo, lui, salvezza del mio volto e mio Dio.

42,1 Fammi giustizia, o Dio, difendi la mia causa contro gente spietata;
liberami dall'uomo iniquo e fallace.

2 Tu sei il Dio della mia difesa; perché mi respingi,
perché triste me ne vado, oppresso dal nemico?

3 Manda la tua verità e la tua luce;
siano esse a guidarmi, mi portino al tuo monte santo e alle tue dimore.

4 Verrò all'altare di Dio, al Dio della mia gioia, del mio giubilo.
A te canterò con la cetra, Dio, Dio mio.

5 Perché ti rattristi, anima mia, perché su di me gemi?
Spera in Dio: ancora potrò lodarlo, lui, salvezza del mio volto e mio Dio.

La cerva del Salmo sente d'aver *bisogno* d'acqua. L'acqua è un liquido, una cosa materiale. L'acqua colmerà il bisogno, che tormenta la cerva. Il Salmista, che pure si identifica con la cerva, avverte che, nel tempo della crisi, egli ha anche *desiderio* di un senso. Non basta che gli vengano date le "cose" che gli mancano, occorrono pensieri e parole, che gratifichino la sua sete di domande: che cosa è successo? Quali sono le ragioni dello scacco? Che cosa mi manca davvero? Questo desiderio innesca *una ricerca* lungo le direzioni tipiche dei Salmi d'invocazione: chi sono io? Che cosa è il mondo? Chi sono gli altri? Chi è colui che chiamano Dio? In particolare chi è il Dio in cui credevo?

Primo commento generale: la verità sull'uomo, sul mondo, su Dio, non è raggiunta in una contemplazione disinteressata, ma dentro un desiderio, che si accende nell'eccitazione della festa, oppure nei tempi bui. Un desiderio che invita a far domande. La *conoscenza è desiderante*. C'è un primato dell'etica e dell'estetica sulla teoresi: la danza festosa di lode, la spina del male, la percezione di una dissonanza stimolano all'esplorazione. Chi è l'altro? Dov'è l'altro?. Come poterlo riconoscere? Il filosofo Ricoeur diceva che occorre una speciale capacità percettiva, quando si è di fronte a un valore, a qualcosa o qualcuno che vale. "Non vedo se non ciò che sono disposto a servire"¹. Se si è disposti ad allearsi con l'altro, allora lo si può vedere, cioè riconoscerlo come un essere umano e fare conoscenza di lui e con lui. Ciò vale anche nell'indagine su noi stessi. Già il fatto che il Salmo ci inviti a esplorare dentro il nostro cuore, significa che c'è dell'altro, in noi, oltre quello che pensiamo di conoscere. Il Sé, direbbe ancora Ricoeur, è come un altro. Ci è in parte familiare e in parte estraneo. Veniamo a conoscere chi siamo non in un'autointuizione immediata, in un'evidenza intellettuale diretta, in un rispecchiamento trasparente, ma ascoltando i vissuti imprevisi, in cui la nostra identità dà segno di sé. Sappiamo di noi, se lasciamo parlare le voci interne, che sono alla caccia di un senso. Prima di "saperci", noi "ci sentiamo". Ci sentiamo noi stessi, avvertiamo di essere proprio noi, quando diventiamo soggetti di esperienze emotive, come coloro che vivono affetti, prendono decisioni, fanno promesse.

Allo stesso modo ci prendiamo cura delle cose, siamo anzitutto in commercio nel mondo e con le cose² e solo in un secondo tempo le misuriamo a distanza e le contempliamo in astratto. La natura - scriveva Heidegger - non è una semplice presenza e neppure una forza generica: la foresta è legname, la montagna è cava di pietra, la corrente è forza d'acqua, il vento è vento in poppa. Lo studio scientifico, grazie ai suoi metodi di astrazione, mette tra parentesi il mondo come ciò che vive, tende, ci assale, ci emoziona. "Le piante del botanico non sono i fiori di campo, le 'sorgenti' di un fiume, stabilite geograficamente, non sono la 'polla nel terreno'". Originariamente si fa esperienza del mondo, se si entra in rapporto pratico con la terra, l'acqua, l'aria.

Questo vale anche per Dio: *Dio* si sottrae a un possesso conoscitivo, a una definizione per categorie ("l'essere perfettissimo..."). Il Dio dei Salmi (come del resto il

1 P. Ricoeur, *Filosofia della volontà. 1. Il volontario e l'involontario*, Torino, Marietti, 1990, p. 78.

2 M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976, pp. 92-97.

Dio di Gesù Cristo³) vuole essere incontrato e *conosciuto lungo un desiderio*, che metta in turbolenza le precedenti definizioni teologiche. Infatti i molti nomi di Dio nei Salmi (roccia, aquila, leone, pianta, guerriero, alleato) corrispondono alle molte direzioni prese dal nostro desiderio di giustizia e di bene. *Dio desidera che lo si desideri*, quindi autorizza il nostro desiderio e lo mantiene aperto, lo strappa alla meschina saturazione offerta dagli idoli. Liberato dalle costrizioni precettistiche, il desiderio intraprende l'esplorazione integrale, di cui parlavamo.

Dove ci conduce l'indagine? Che cosa trova il salmista, lungo i tre assi della ricerca? Anzitutto, chi è l'uomo, la persona che prega? Chi sono io, che cos'è l'anima che definisco mia? La prima scoperta ha il taglio cruento dell'analisi psicologica e possiamo immaginare che il bambino Freud, educato in una famiglia ebraica, ne abbia conservato un ricordo fecondo. La scoperta è che l'anima è divisa, l'io è dissociato: io non sono uno, ma almeno due personaggi. Uno che geme, uno che gli asciuga le lacrime. Uno che ha nostalgia, uno che guarda avanti. "Perché ti abbatti, anima mia, perché su di me gemi? Spera in Dio...". L'immagine religiosa dell'identità umana, proposta dal Salmo, non ha la compattezza consolatoria di certi simboli metafisici. Non si tratta di una sostanza solidamente integra, ma di una pluralità di istanze. E' un'arena di dialogo, nella quale molte voci si prendono cura l'una dell'altra, si scambiano consigli e promesse, mentre s'interrogano sul loro comune destino. A chi dichiarare devozione? Che cosa attendersi dal futuro? *L'unità* è in costruzione, è un bozzolo che sta germinando. E' un'assemblea che sta redigendo la propria carta costitutiva, in vista di un patto, un'alleanza dentro e fuori i propri confini. Il termine ebraico *nèfèsh*, generalmente tradotto con "anima", significa, in contesti diversi: respiro, desiderio, collo, gola, stato d'animo, vita. Siamo al livello basilare delle attività mentali, laddove i sentimenti s'intrecciano con le sensazioni e i bisogni cominciano a colorarsi di preferenze soggettive. *Nèfèsh* è la sede delle necessità corporee primarie per l'esistenza della singola "persona" (altro significato del termine). Questo io vulnerabile e materico, questa interiorità corporea ha radici biologiche che ci accomunano agli animali e ha un ritmo vegetativo che dialoga con le sfere più elevate dell'attività spirituale.

La seconda scoperta riguarda il mondo esterno, segnato da profonde ambiguità. Momenti di gioia e incontri lieti si intrecciano con esperienze dolorose. Il mondo non ha scrupoli nel rivolgermi un volto nero. Altrimenti non ci sarebbe bisogno d'invocare. Non ci sarebbe la sete di liberazione, la nostalgia e il sogno di una cetra allegra. Ora piango. E ne ho seri motivi. Gli altri mi irridono e denigrano, mi hanno strappato la mia terra, il mio tempio, la festa delle liturgie. Vedo abissi inquietanti che mi minacciano. Acque caotiche che fanno di morte. Le ossa si spezzano, i nemici opprimono. Come nel salmo 88 (con la sua denuncia disincantata: "Hai allontanato da me l'amico e il prossimo, miei conoscenti sono le tenebre"), come nel salmo 44 (il cui finale è un urlo verso un Signore che misteriosamente dorme o ci respinge, mentre la gola è prostrata nella polvere e il ventre incollato a terra), come in tutta la sapienza pessimistica antica, ci circonda un mondo indifferente a noi, crudele con noi. A guardar bene, la stessa atmosfera si nasconde nel salmo 91, una pagina di confidenza, una pagina "rifugio", in cui si abita al riparo dell'Altissimo, ma si documentano i pericoli da cui - si spera -

³ Si veda il nostro commento all'incontro con la Samaritana, una donna intenzionata ad attingere acqua, in P. Cattorini, *L'emozione e la promessa*, Brescia, Queriniana, 1998, p. 25: "Gesù chiede ciò che egli promette di dare. Egli solletica, in chi lo ascolta, il desiderio di un'acqua che tolga ogni sete e promette di donare quest'acqua una volta per sempre".

Jahweh ci libererà: lacci, frecce, terrori notturni, peste, flagelli, vipere. Questo è il mondo, che ci è consegnato.

Il terzo punto riguarda per l'appunto Dio, diventato irriconoscibile, e non per colpa nostra. Questo non è il salmo 51, non c'è niente da espiare, niente di cui pentirsi. E allora perché mi si spezzano le ossa? Perché sono maledettamente solo? L'antico alleato latita, addirittura mi respinge, mi lascia nella tristezza, mi ha dimenticato. Dio *qui* non c'è! Adesso non c'è! E infatti si dice che egli "verrà". Lo si prega di venire e si spera che lui ascolti e che soccorra e che lo si possa tornare a lodare! Ma allora che alleato è? Chi è? Il salmista si fa queste domande, mentre prega e rincorre un interlocutore enigmatico. C'è il desiderio di un futuro liberato, ma il presente è nero. L'unico dato positivo (cui allude il versetto 9, piuttosto corrotto nel testo, secondo gli esegeti) è l'invocazione stessa, il canto notturno a un amore lontano

Il Salmo 42, come si vede, opera un'indagine a tutto campo. Ma fa anche di più: riflette sul senso della preghiera. Si domanda dove porti questa ricerca e che tipo di ricerca sia. E quello che ci chiediamo anche noi, ogni volta che invochiamo Dio. Ogni volta ci imbattiamo in un'aporia, in un'apparente contraddizione, che apre ossessivamente il rito delle Ore. L'invitatorio recita: "Signore, apri le mie labbra, e la mia bocca proclami la tua lode". Ma come è possibile? Le mie labbra sono già aperte, se gli chiedo aiuto. La mia bocca ha già deciso di lodarlo. Invece, se è lui che mi mette in bocca le parole di lode, come posso qualificarle come davvero "mie"? Se lui mi ha già guarito dal mutismo, perché chiederglielo ancora, come se non avessi ricevuto quel dono? E poi, che prove ho che lui sia lì ad ascoltarmi con attenzione? Questa è la difficoltà interna di ogni Salmo di lamentazione e richiesta d'aiuto. Ha senso invocare qualcuno, se questi, forse, non è interessato a me? Perché dovrei sperare in qualcuno che ha deluso le speranze mie e di altri? Come pregare Dio dopo Auschwitz? Quale evidenza ho adesso, nell'ora cupa, dell'antica benevolenza del mondo? Più radicalmente, che cosa mi autorizza ad attribuire a Dio un volto umano, addirittura il volto di un alleato potente e benevolo?

La risposta del Salmo 42 sta nella *narrazione*. Chi prega è invitato a credere nel racconto e farne esercizio. Sia la narrazione del passato: "io ricordo...", sia quella dedicata al futuro "verrò all'altare di Dio", *rendono presente* la gioia che c'era e che, si spera, tornerà a esserci. Questa potenza del racconto copre il pericoloso buco nero, aperto nel presente dall'irruzione del male e dalla latitanza di Dio. Il Salmista raccomanda il racconto. Potremmo trascrivere in termini narrativi il ritornello rivolto alla parte gemente, incredula del personaggio. L'ammonimento "perché ti abbatti? Spera ancora, loderai ancora" equivale al seguente consiglio: racconta! Tieni stretto il ricordo felice di quando avanzavi tra folla, verso la casa di Dio, tra voci esultanti. Immagina un futuro felice in cui sarai ancora col Dio che ora non c'è. In cui ancora lo loderai, lo chiamerai tuo Dio. Se farai così, se darai fiducia a questa narrazione, allora la dissociazione morale e psicologica sarà superata. Non saremo più due voci, ma una sola voce. Questa sarà la mia, la nostra salvezza.

Dal tono di questa raccomandazione noi capiamo quali significati vengono attribuiti al racconto. Anzitutto, secondo il salmista, il racconto chiede e merita *fiducia* perché *dice la verità*. Il racconto non è un'illusoria evasione, una fuga dal buio attuale e neppure una bugia consolatoria. Esso non camuffa la realtà, ne rivela anzi il senso. Siamo esseri storici, la cui identità si mostra lungo il filo di una biografia. Apprendiamo "chi" siamo e non semplicemente "che cosa" siamo, solo se disponiamo di una trama rivelatrice del personaggio che incarniamo. Comprendiamo il senso di un'azione, se la

inscriviamo in una vicenda che ha un prima e un poi. A meno di questo, non saremmo in grado fornire un giudizio su quell'azione, di stabilire se è, se è stata o se sarà un gesto buono o cattivo. La pura descrizione di fatti esteriori, relativi al mondo e agli uomini, non esprime il valore di ciò che è in gioco.

Ci sono verità che si lasciano cogliere solo raccontando⁴. Questa è l'eredità perenne del mito: dell'invisibile è possibile, anzi è necessario elaborare racconti. Narrare è credere che la verità dell'essere (la stessa di cui si occupa la filosofia) può, anzi per certi aspetti deve essere colta da una trama, che si snodi nel tempo. Una trama che svolge e lega fra loro i simboli in cui crediamo, dischiudendone il contenuto. Il mito di Genesi dice, attraverso una storia, la verità morale delle nostre scelte di sempre; la parabola del buon Samaritano rivela il significato della parola "prossimo", senza scivolare in una rigida definizione⁵. Del resto, un cristiano, che legga i Salmi ebraici e che ricerchi il senso delle parabole, sa che la vicenda del Figlio dell'Uomo imprime una torsione alle parole; queste ultime (quelle dei Salmi, quelle delle parabole) non possono venir prese alla lettera, vanno piuttosto riferite all'intera storia del Nazareno, un storia in cui si rivela il destino del mondo.

In principio era il Verbo. Ossia, la ragione delle cose, la loro radice risiede in una storia, in una vita, che purtroppo le tenebre non accolgono. *In principio era il racconto*, che fattosi carne, dice la verità del destino a chi vi crede. Il racconto insomma non tradisce, perché la verità di ciò che ci è capitato o che (immaginiamo) ci capiterà viene colta narrando gli eventi e questa narrazione ristrutturata il nostro presente, proprio perché siamo esseri storici. Reciprocamente, il significato di futuro e passato risentono della condizione presente. Il buio resta, la contraddizione non è tolta, ma è sfidata dall'attualizzarsi, grazie al racconto, di un passato e di un futuro più felici. Noi "siamo" l'intrecciarsi di queste onde temporali, che il Salmo 42 documenta. L'intreccio di una memoria lieta ("io ricordo ...avanzavo tra la folla, la precedevo sino alla casa di Dio") e di un riscatto anticipato nell'immaginazione ("Verrò all'altare di Dio, al Dio della mia gioiosa allegria. Ti loderò con la cetra, Dio, Dio mio").

Secondo aspetto. Il racconto non è solo qualcosa che si elabora intellettualmente, che si aggiunge ai nostri pensieri, ma qualcosa che si *agisce*. Qualcosa che *ci cambia*, mentre lo *viviamo*. Il teatro greco non era solo un'illustrazione dei miti trasmessi dalla tradizione a proposito dei rapporti tra uomini e divinità, ma consentiva allo spettatore di presentificare quelle vicende, di calarle in un dramma concreto, di sperimentarne il significato dentro la vita del gruppo, costituito da attori, coro, spettatori, città. Una stessa vicenda tragica, come quella di Edipo, veniva portata in scena più volte, non per sanare un'amnesia, ma per consentirle di mettere di nuovo alla prova gli affetti e le attese, i pensieri e gli atteggiamenti di chi, identificandosi col personaggio, accetta il rischio della trasformazione. Questo aspetto etico, tipico del racconto, connota anche la mentalità ebraica, secondo la quale la conoscenza autentica non è un esercizio astratto, ma una relazione intima, addirittura carnale. Conoscere è fusione di corpi, non delle sole menti. Nel caso dei Salmi la verità della narrazione ha un impatto su chi

⁴ Su questi temi, che risentono delle riflessioni di P. Ricoeur e di A. Cavarero, rimandiamo al nostro testo *Un buon racconto. Etica, teologia, narrazione*, Bologna, Dehoniane, 2007.

⁵ Usiamo termini della filosofa H. Arendt. Era un dottore della legge, che voleva mettere Gesù in imbarazzo e giustificare se stesso, a chiedere (nel vangelo di Luca 10, 25 ss.): "E chi è il mio prossimo?"

prega: le parole del racconto agiscono in noi e ci fanno agire, ci riscattano dal mutismo e dalla paralisi. La tristezza del presente, che segna il Salmo 42, non è riuscita a strapparci questa risorsa della preghiera: evocare racconti credibili, che agiscono su noi come alternativa alla disperazione.

“Manda la tua luce e la tua verità” - dice il Salmista al versetto 43,3. “Siano esse a guidarmi e a portarmi sul tuo monte santo e alla tua dimora”. Il Salmo produce questo *effetto dimora* grazie ai folgoranti *flash back* e *flash forward*, alle incursioni narrative indietro e in avanti, che disegnano un ritorno a casa, al monte sacro, al tempio di Sion. Questo aspetto merita una riflessione specifica. Perché diamo credito a un racconto? Ogni racconto istituisce un mondo (grato oppure ostile, confortevole o inquietante), nel momento in cui ci invita ad abitarlo. Noi stringiamo un patto e promettiamo di credere in una vicenda che ha solleticato la nostra attenzione. Ci intriga la verità, che il racconto apre e decidiamo di farvi dimora, anche senza garanzie che il finale sia felice, anche se le vicende sono angoscianti. Il racconto è un’architettura delle parole, che ci difende dal panico, tendendo un filo di senso, cui appoggiarsi, mentre si attraversa l’abisso, mentre il male minaccia di risucchiarci e spingerci nella follia. Le parole e le immagini, offerte dalla narrazione, ci salvano, almeno per un po’, dal mutismo, dal blocco affettivo, dalla morte dello spirito.

Il racconto *ci interessa* e, se lo abitiamo, produce effetti di cura, anzitutto perché si tratta di una trama di senso che si prende la rivincita sulla disintegrazione dell’assurdo. Una trama che ci seduce e promette verità, anche se non toglie la contraddizione di partenza, non annulla il male che ci assedia. Questa potenza del racconto precede intelletto e volontà: non la inventiamo, piuttosto la scopriamo. Siamo animali narranti, anzitutto in una direzione passiva, nel senso cioè che la narrazione ci dà vita, prima che noi diamo vita a storie. Non siamo noi a prendere l’iniziativa. Noi siamo *sollecitati dal racconto*, che ci invita a credergli, a fare un patto con lui, ad andare a vedere e abitare la dimora che ci offre.

Una storia ci attrae in modo sorprendente e gradito e fa appello alla nostra risposta. Tutti questi aspetti sono *elementi di un’alleanza*. Per il salmista, che crede in Dio anche quando Dio tace, anche quando lui non è qui e ha perso il volto del personaggio, del padre, dell’amico, dell’alleato, per il salmista il racconto è la forma assunta da Dio, quando Dio ha abbandonato la forma umana. Quando Dio non ha più l’identità del protagonista e non è più rintracciabile come attore nella nostra biografia, in questo doloroso frangente, dove possiamo identificare il principio della nostra speranza? Nel racconto! *Dio è racconto*. Dio si mostra nella narrabilità dell’essere, nell’accessibilità dell’essere a venir narrato. Dio funziona per noi come il principio generativo di tutte le trame, di tutti i racconti, senza coincidere con un determinato frammento di storia, con questa o quella vicenda. Il racconto si dice nei racconti, li alimenta e innerva, per poi trascenderli e mantenerli aperti a una destinazione ulteriore.

In questo senso narrativo, Dio è la permanente riserva di significati, da cui tutti i racconti attingono e da cui noi stessi, abitando un racconto, attingiamo, come una cerva assetata guidata dal bisogno di un’acqua vitale. Credere nel racconto è - dicevamo - agire il racconto, il quale ha la potenza di un sacramento. Del resto il sacramento cristiano dell’ Eucaristia custodisce la struttura del racconto - “prese il pane, lo spezzò...” - come simbolo efficace della trasformazione in atto. Il Nuovo Testamento non smentisce ma compie l’antica rivelazione, cui già i Salmi alludevano: la buona notizia è che un uomo rivendica alla propria storia, una volta per tutte, la forza

salvifica sprigionata da ogni gesto narrativo. Credere nel Figlio dell'Uomo è riconoscere nella sua vicenda il principio e la destinazione dei racconti che immaginano un regno liberato e che offrono luoghi di riparo, a chi soffre le ferite e gli urti di un destino avverso.

C'è un ulteriore movimento di significati prodotto dall'azione narrativa, tipica delle preghiere d'invocazione. Abbiamo visto quali sono i doni che ci porta il racconto. Ma dietro a questi doni - si potrebbe domandare - non ci potrebbe essere *qualcuno* che dona? Dicevamo che la fiducia nel racconto documenta un'omogeneità tra l'essere e la parola che narra l'essere. Se la realtà si lascia narrare, significa che essa è a misura d'uomo. Se il racconto coglie la realtà, questo implica che la stoffa, di cui è fatta la realtà, è affine alla stoffa di cui sono fatte le parole. Potremmo quindi fare una congettura: *la realtà, seducendoci con un racconto, ci rivolge la parola*. Non solo il mondo si lascia narrare, non solo solletica il nostro interesse a farlo, ma addirittura ci invita a farlo, come una persona invita un'altra a interloquire con lei. Ci dice: narrami! Questo supposto interlocutore afferma: sono interessato a te, sono interessato al fatto che tu cerchi la verità, narrando. Narra ciò che ti meraviglia o ti sconcerta! Mi troverai dentro e dietro questo racconto, come ciò che garantisce l'unità tra le parole e le cose, come "qualcuno" che desidera che tu desideri raccontare.

Secondo questa congettura, qualcuno, attraverso i racconti che ci seducono, ci *promette* che l'impegno dell'uomo, anzitutto l'impegno a narrare, è tenuto in considerazione. Ciò significa ipotizzare che la realtà, nell'invitarci a narrarla, ci rivolge un volto umano, anche se non è ancora chiaro quale volto sia. E' Dio che torna ad avere un aspetto antropomorfo, anche se non è ancora chiaro *chi sia* questo Dio: una generica divinità, il dio della nostra salvezza, un dio maligno che ci invidia e ci inganna con le sue chiacchiere. Comunque torniamo in contatto con una maschera umana della divinità: dietro e dentro la bellezza del racconto si rivela un interlocutore che ha interesse a rivelarsi e a essere interpellato da un narratore, il quale si chieda quale sia il filo della storia e come essa andrà a finire.

Ciò accade in ogni altra *epifania estetica*, che ci attrae e ci fa compagnia, quando è crollata la cifra benevola di Dio, quando il dio della giustizia, della misericordia, insomma il dio "etico", non c'è più. Quando la storia di salvezza s'interrompe. Quando muore quel personaggio che, nella storia del mondo, fa il bene e garantisce che il bene trionfi. Nel silenzio di quel Dio buono e potente, è come se restasse ancora qualcuno desideroso di essere cercato, lieto di venire interrogato. Qualcuno che lascia indizi di senso: musiche ancora da immaginare, forme da dipingere, storie da scrivere. Sono queste le "parole" del Dio "estetico": prive di un significato determinato, ma così vere che esigono e ottengono obbedienza, e che intanto elargiscono doni. La vita stessa si propone a noi come un'opera in fieri, di cui siamo personaggi, narratori e coautori. Le parole di questo Dio indefinibile sono all'incirca le seguenti: cerca la dignità di una trama e difendi questo tuo tempo di indagine, credi nella tua disposizione all'attesa. Anela anche tu, come una cerva! Il tuo bramire, la tua sete di verità, il tuo desiderio di una parola sono buoni e graditi.

Dio nessuno l'ha mai visto. Ma il *Dio di Gesù Cristo* si lascia narrare nei gesti, segni e parole, che la prima comunità ha attestato. In Gesù, come abbiamo anticipato, la verità del racconto (quella che stava all'origine delle cose e ne costituiva il principio) raggiunge la pienezza della rivelazione. Gesù è, nella sua carne, il racconto, che dava e darà da narrare. E' la storia, in cui inizio e fine si intrecciano. Ed è nel contempo una storia mai finita, una storia che feconda le biografie dei discepoli e attende che ogni

credente vi iscriva la propria originale trama. La buona notizia, il buon racconto, che Gesù è, riapre i giochi. Invocare il Dio, che Gesù chiamava Abbà, significa sperare che il mondo torni ad assumere il volto umano di un alleato benevolo. Il volto di qualcuno interessato a me, desideroso che io cerchi un bene, di cui egli garantisce il compimento. Interessato, che io narri ancora, nel tempo della prova, la grazia perduta e quella sperata. Lieto che io desideri una storia degna e felice, per me, per tutti. Qualcuno che io possa non solo invocare, ma anche lodare e ringraziare, per i doni del racconto, che lui continua a elargire. La vicenda del Nazareno promette di riscattare e mettere al sicuro la fiducia che ogni narratore ripone nel mondo, quando spera di cogliere il filo buono degli eventi. La narrazione cristiana si propone, in tal senso, come la *liberazione del racconto* e l'attestazione definitiva della dignità dell'azione narrativa.

E l'*esperienza del male*? La sete non placata? Il desiderio offeso? Il nascondimento dell'immagine umana di Dio, nell'ora del lupo, rappresenta uno scandalo, che non può essere esorcizzato, rimosso, né giustificato idealisticamente. Il negativo non è riassorbito dal salto di fede, che abbiamo ora descritto in termini narrativi. Di Dio resta vero che, quando il male tortura l'innocente, egli *non è qui* come custode disponibile e quindi ha abbandonato (come personaggio benevolo) il racconto che ci vedeva alleati. Che cosa ne consegue? Il principio-speranza cui convergono tutte le concrete determinazioni della speranza, non può coincidere in una di tali determinazioni, in un'icona, in una figura, nemmeno in quella umana. La cifra antropomorfa è destinata anch'essa a naufragare, anche se non a scomparire. *Deus non est in aliquo genere*, come scriveva Tommaso: Dio è al di là di ogni genere, di ogni forma definitoria, di ogni grandezza finita, di ogni sostanza concreta⁶. La differenza dell'incondizionato (la sua differenza rispetto agli esseri mondani) vale anche nei confronti dei predicati personali: Dio differisce dalla nozione di persona umana, ne trascende le dimensioni e i caratteri. Dio non è una persona, egli è all'origine della vita personale. Il Dio cristiano, il Dio di Gesù Cristo, vuole essere pensato e creduto come il principio speranza, che veste ora la maschera umana ora quella di racconto. Egli è la condizione dell'oscillazione tra le due icone, la forza che le attrae, il rimando che le lega in una perenne tensione. Un Dio troppo umano, un Dio dis-umano sarebbero entrambi il fraintendimento della speranza, che muove la cerva e il salmista, nel desiderare un principio di vita.

La mia gola ha sete di racconti...

⁶ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, Casale M. Marietti, 1985, ad es. p. 89.