QOL

Bimestrale

Editori Laterza

Data 03-2019
Pagina 16/19
Foglio 1 / 4

Così piccolo e fragile

Fragilità dell'uomo, fragilità di Dio

Riflessioni sul libro di Brunetto Salvarani, *Teologia per tempi incerti* (Laterza 2018)

Gianpaolo Anderlini

"Fragilità delle fragilità,
dice Qohelet,
fragilità delle fragilità
tutto è fragilità"

Qohelet 1,2

Il libro di Brunetto Salvarani, *Teologia per tempi incerti*, è incentrato sul tema della fragilità, dell'uomo e, se è possibile dirlo, di Dio, partendo dalla Bibbia e dai suoi personaggi.
Come possiamo parlare di fragilità dell'uomo e, soprattutto, della fragilità di Dio?
Proviamo a farlo partendo da alcune parole tratte dall'Introduzione, che porta il titolo significativo: "Il dono prezioso della fragilità".

> "L'oggetto che chiamiamo Bibbia è un organismo vivo che muta nei secoli, dentro le culture e le società cristiane, e inevitabilmente muta anche la sua ricezione: orale, scritta, letteraria, figurativa, musicale, e così via.
> Gli stessi personaggi biblici non si presentano, né pretendono di essere, modelli di una morale ideale e olimpica: sono, piuttosto, tipi multiformi carichi di umanità, che non nascondono le proprie debolezze, i propri limiti, le proprie contraddizioni.
> A saperne coglierne il senso, la cosiddetta Sacra Scrittura ebraico-cristiana può essere letta come un lungo, lento e senza dubbio faticoso esercizio per riconciliare gli uomini con la propria evidente fragilità, la propria finitezza, le proprie cicatrici. Senza scansarle, e senza trovare rifugio in universi consolatori, in comodi ma improbabili *Dio-tappabuchi*, come temeva un teologo e testimone autorevole come Dietrich Bonhoeffer, ma sostando sui confini." (*Teologia per tempi incerti*, p. XXI)

La Bibbia, così letta ed intesa, diviene una sorta di *itinerarium mentis in hominem*, e ci invita a pensare noi stessi e, se è possibile dirlo, Dio *sub specie humanitatis*, perché, come sostiene Luciano Manicardi, "la Scrittura, libro umano, rappresenta l'indicazione di una via per l'umanizzazione dell'uomo" (*Teologia per tempi incerti*, p. XIX).
L'uomo, nella sua dimensione creaturale e, di conseguenza, ontologica, si pone nel segno della fragilità, della finitudine, della morte, del dolore, della fatica, dello scacco. E, allo stesso tempo, cammina a tentoni sul crinale instabile e scivoloso tra la fedeltà e l'infedeltà, tra l'osservare e il trasgredire, tra il bene e il male.
Adamo ed Eva sono uomo e donna, nel segno dell'umanità, non nell'atto della creazione ma nel momento della trasgressione e della cacciata dal Gan Eden, quando morte, fatica e dolore divengono la cifra del loro esistere, generazione dopo generazione.
In questa loro necessaria conquista della dimensione umana, portano con sé un doppio dato creaturale: l'essere fatti a immagine e secondo la somiglianza di Dio, e l'essere determinati nel loro intimo da una doppia conformazione, quella al bene (*yètser tov*) e quella al male (*yètser ha-rà*).
Questo doppio dato creaturale è proprio solo dell'uomo e non degli animali e degli altri esseri creati. In particolare la doppia configurazione interiore che rende l'uomo debole, instabile, inaffidabile, fragile e destinato a cadere, perché, in forza del libero arbitrio, deve continuamente contrastare l'inclinazione al male che porta dentro per fare faticosamente prevalere l'inclinazione al bene.
Da dove possiamo dedurre ciò?
Dal confronto di due passi del cosiddetto secondo racconto della creazione.
Quando Il Signore Dio plasmò l'uomo è detto:
"Allora plasmò (*wayyitser*) il Signore Dio l'uomo con polvere del suolo" (Gen 2,7)
Quando invece plasmò gli altri esseri viventi è detto:
"Allora plasmò (*wayyitser*) il Signore Dio dal suolo tutti gli esseri viventi del campo e tutti gli uccelli del cielo" (Gen 2,19).

039518

Ritaglio stampa ad uso esclusivo del destinatario, non riproducibile.

Laterza - periodici

Nel primo versetto riguardante l'uomo la forma verbale *wayyitser* è scritta con due lettere yod; nel secondo versetto, invece, a riguardo degli animali e degli uccelli, *wayyitser* è scritto con una sola yod. Da questa diversa grafia, dato che ogni tratto della Parola è portatore di significato, la tradizione ebraica deduce che Adam, a differenza degli animali, fu creato da Dio con una doppia inclinazione interiore, quella al male e quella al bene.
Questo è il fondamento primo della fragilità dell'uomo portatore di una interiorità e di una predisposizione morale che non è intaccata e degradata dalla trasgressione, ma che, di per se stessa, è la via che porta alla trasgressione.
Ora, se si unisce questo tratto della dimensione antropologica al sigillo divino che l'uomo porta nel suo DNA creaturale, l'essere, cioè, forgiato ad immagine e secondo la somiglianza di Dio, si crea una miscela esplosiva pericolosa che rischia di coinvolgere e di travolgere, se è possibile dirlo, Dio stesso.

> "Dio non è autonomo e autosufficiente, in un certo senso ha bisogno delle sue creature, della loro fiducia, di stabilire con loro un rapporto serio e duraturo.
> Da questo punto di vista è davvero fatto *a immagine* e *somiglianza umana* (Gen 1,26a): è fragile come gli uomini. Che lo sono, in primo luogo lo stesso Giobbe, perché i loro giorni sono brevi, la malattia può devastarli e la morte ghermirli all'improvviso; mentre lui lo è perché ha scelto consapevolmente di legare la propria vicenda a quella umana" (*Teologia per tempi incerti*, p. 85)

Ma Dio è davvero fragile come lo sono gli uomini?
Usando le parole di Qohelet, potremmo dire che Dio è fragile "sotto il sole", non in sé e per sé ma nel rapporto che lo lega all'uomo e al mondo creato.
Del problema se ne erano resi conto bene i redattori finali del testo di Genesi/Bereshit. Infatti, al proposito di Dio/Elohim: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e secondo la nostra somiglianza" (Gen 1,26), corrisponde il seguente atto creatore: "Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò" (Gen 1,27).
Si tratta, forse, di una dimenticanza da parte di Dio o di una creazione volutamente imperfetta?
Il testo biblico vuole insegnarci che tratto costitutivo dell'uomo/umanità è l'essere creato a immagine di Dio; la somiglianza, invece, è un tratto che deve essere costruito, misura dopo misura, dall'uomo, nella quotidiana lotta del vivere, del soffrire e dello scegliere sul crinale tra il bene e il male.
Dove ricompare nel testo biblico la somiglianza?
Quando fuori dal Gan Eden, il susseguirsi delle generazioni di Adam determina il definirsi in forma compiuta dell'uomo/umanità:
"Questo è il libro delle generazioni di Adam. Quando Dio creò l'uomo, lo fece a somiglianza di Dio; maschio e femmina li creò, li benedisse e chiamò il loro nome uomo il giorno in cui furono creati (*hibbarr'àm*)" (Gen 5, 1-2).
Nel libro delle generazioni di Adam (*sèfer toledòt adam*), da allora ad oggi, troviamo uomo e uomo, in una infinita varietà di singole fragilità, che sono, allo stesso tempo, il limite e la grandezza dell'uomo. Se volessimo utilizzare le parole che Rashi usa altrove, questo è uno dei passi della Bibbia che dice: "Interpretami! (*dirshèni*)".
Nel passo, infatti, è usata una parola anomala: *hibbarr'àm* per insegnarci che c'è un giorno specifico che (forse, e lo dico con tono dubitativo, per non forzare troppo il testo) porta a compimento la creazione dell'uomo.
Qual è questo giorno o dimensione temporale?
E' il giorno di Abraham.
Questo è possibile dirlo perché le consonanti che compongono la parola hibbarre'àm sono le stesse che compongono il nome Abraham.
In Abraham la somiglianza con Dio non è più un rischio perché ci mostra un volto di Dio che non ci è ostile, ma che ci accompagna e ci rende capaci di accettare la nostra fragilità e la nostra finitudine.
Cosa ordina Dio ad Avràm?
Lek lekà, "va' a te stesso" (Gen 12,1), al tuo altrove, al tuo non essere più quello che eri e a divenire quello che sei e che sarai, nei tuoi pensieri, nelle tue opere, con tutto te stesso. Sembra dire Dio: con me o senza di me, ma con te stesso.
Avram/Avraham è, allora, l'uomo che non rinuncia alla sua umanità e che apre non solo la via della fedeltà a Dio ma anche e (soprattutto) la via della fragilità umana, perché non si può essere se stessi se non nella fragilità, data come punto d'origine dalla lontananza dal proprio luogo, e nemmeno si può essere fedeli a Dio se non nella fragilità (e, forse, anche nella trasgressione, come insegna parte della tradizione chassidica).
Avrahàm (come Noè e Giacobbe, per citare solo le figure bibliche analizzate nel libro di Brunetto Salvarani) ci trasmette quel tratto di somiglianza che consente di non perdere noi stessi e quel volto di Dio che a noi si mostra sotto il sole, mentre il Dio che sta sopra il sole per noi è inattingibile.
Qual è questo Dio?
Non è il Dio dei profeti; quel Dio a cui, spesso ci siamo aggrappati e che ci consola perché il mondo, la vita e la storia, grazie a lui, sembrano avere in lui e per lui un senso.
Dice il profeta Geremia:
"Così dice il Signore:
Non si vanti il saggio della sua saggezza
e non si vanti il forte della sua forza
non si vanti il ricco della sua ricchezza.
Ma chi vuole gloriarsi si vanti di questo,
di avere senno e di conoscere me,
perché io sono il Signore colui che fa **benignità** (*chèsed*), **diritto** (*mishpat*) e **giustizia** (*tsedaqà*) sulla terra;
di queste cose mi compiaccio.
Parola del Signore" (Ger 9, 22-23).

Dove si mostra questo Dio?
Nella storia? Nell'esperienza individuale? Nella preghiera? Nello studio della sua parola? Nei luoghi cosiddetti sacri?
Chiediamolo a Giobbe e a quanti hanno sofferto e soffrono l'ingiustizia e non trovano la mano benigna di Dio che li consoli e li sollevi anche quando hanno camminato per le strade del mondo seguendo quanto Dio aveva ordinato (o si pensava che avesse ordinato).
Sotto il sole, non c'è (e non può esserci) benignità, né diritto né giustizia per opera e per mano di Dio, come base della teodicea e come patto che dovrebbe legare l'uomo, che risponde a Dio che lo chiama, ad una ricompensa e ad un riconoscimento, qui ed ora, come vorrebbero alcune pagine della Bibbia e le teologie che ne derivano.
Di fronte alla sofferenza e al dolore si perde la fiducia che porta alla fedeltà.
Di fronte alla sofferenza del giusto tutto crolla.
Di fronte all'ingiustizia il mondo creato mostra le ferite che lo lacerano (forse) fin dai giorni della creazione.
Tutto ritorna al e si confonde nel caos primordiale, nel *tòhu wavòhu* che sembra essere l'unico orizzonte per tante vite spezzate.
Se davvero benignità, diritto e giustizia reggessero il mondo non ci sarebbe bisogno di Giobbe come non ci sarebbe bisogno del grido di dolore, della preghiera disperata e delle imprecazioni che salgono da tanti Salmi.
Due voci.
Prima voce.

"Fammi giustizia,
difendi la mia causa contro gente spietata" (Sal 43,1)

Seconda voce.
"Svegliati! perché dormi, Signore?
Destati, non respingerci per sempre.
Perché nascondi i tuoi volti e dimentichi la nostra afflizione e la nostra oppressione?" (Sal 44,24-25).

La seconda voce, in particolare, ci mostra, dalla parte di Dio, lo stato delle cose che ne determina la fragilità: *làmma fanèka tastìr*, "perché nascondi i tuoi volti?". E' quello che la tradizione ebraica definisce *estèr panìm*, il nascondimento dei volti di Dio, il suo occultarsi, il volgersi altrove come segno non di non-volontà di agire per il suo mondo, ma di non-possibilità di essere nel mondo e con il mondo.

Osserva Paolo De Benedetti:

> "Nel riflettere su Dt 31,18: «Nasconderò con nascondimento la mia faccia», i maestri si sono chiesti quando avverrà il nascondimento di Dio e hanno risposto: "Ai tempi di Ester". L'assenza di Dio in Ester viene trasformata in adempimento al versetto del Dt; questo avrebbe consentito al libro di entrare nel canone, e di essere considerato l'unico libro, dopo la Torah che ci sarà ancora dopo la venuta del Messia: i profeti e gli scritti passeranno ma Ester no. Se il nome di Ester è collegato a Ishtar è anche midrashicamente derivato dalla radice *samek*

039518
Ritaglio stampa ad uso esclusivo del destinatario, non riproducibile.
Laterza - periodici

tau resh che vuol dire nascondere (l'*Ester panim* è il nascondimento del volto); il nascondimento di Dio che è appunto quello predetto dal Dt. Dio è chiamato anche *ha-mistatter* colui che si nasconde, tutto il contrario del dio tappabuchi o del dio imperatore."[2]

Se il nome di Dio è (e dopo Auschwitz non può essere altro) *ha-mistatter* non si dà, qui ed ora, provvidenza, teodicea, redenzione; il mondo è affidato a se stesso e l'uomo è solo, consegnato alla fragilità del libero arbitrio e alla necessità di scegliere in solitudine nel deserto delle possibilità.

Se questa, dunque, è la fragilità assoluta di Dio (non in sé ma nei confronti del suo mondo e dell'uomo), si dà anche una fragilità meno intensa ma non per questo meno dura e devastante, fragilità che si manifesta nell'essere con noi della *Shekinà*, quell'abitare di Dio nel mondo, che ci accompagna e, come sottolinea la tradizione ebraica, soffre con noi (e ad Auschwitz muore con chi è morto nelle camere a gas). La *Shekinà* è quello che la tradizione qabbalistica chiama il lato femminile di Dio, lato che era già in qualche modo palesato, nel segno della somiglianza, nell'atto stesso della creazione del mondo: "maschio e femmina li creò".

Del resto la *Shekinà*, nascosta e acquattata nel mondo, è il riflesso del Dio nascosto, del Dio che non risponde quando l'invochiamo, del Dio che non interviene a salvarci nell'abisso del nostro dolore, qui ed ora. E poco ci consola che ci sia un lato di Dio (e perché proprio quello femminile?) qui con noi, nel nostro abisso senza fondo. E se questo è l'Emmauele, il Dio-con-noi, non sorprende che, oggi come ieri, più di ieri, al cospetto di un cielo muto e distante, l'uomo si autoproclami dio di se stesso (e spesso anche degli altri) e non vada più in cerca del tempo e del luogo in cui Dio, così come ha promesso, secondo le parole del profeta Isaia, si lascia trovare.

La fragilità di Dio non si chiude con la sua assenza e con la sua non-potenza, si palesa anche in quella che possiamo definire, facendo eco alla tradizione mistica ebraica, la doppia autolimitazione di Dio. Il contrarsi per fare spazio al mondo e il consegnarsi all'uomo nella parola.

Scrive Brunetto Salvarani, a proposito dell'abisso del dolore e dello scacco continuo ed infinito che costringono Giobbe a mettere all'angolo Dio nella scacchiera del confronto e dello scontro:

> "Il nesso *azione-conseguenza*, secondo cui un comportamento gradito a Dio alimenterebbe necessariamente un benessere diffuso, e viceversa (basterebbe leggere il Salmo 1, esempio perfetto di tale tesi), in verità fa cilecca. Non funziona proprio. Ed è pressoché impossibile, in casi simili, custodire intatta la propria fiducia nell'Altissimo, prima vittima del male, perché la tradizionale fede in lui va in frantumi. E anche chi, in precedenza, nutriva una religiosità immune dai dubbi si scopre incredulo, incapace di sporgersi oltre la dura realtà della sofferenza. […] Ha scritto, sentendosi contiguo a tale prospettiva, Sergio Quinzio: "Nel terrore assoluto di Giobbe crollano le regole sacre che cercano di giustificare il dolore con sottili e tragici equilibri di responsabilità, di espiazioni, di perdoni. La delusione per il fallimento di tutti i millenari sforzi sacri rende ancora più intollerabile, infinitamente di più, l'orrore della sofferenza. Abbattute le difese, il dolore invade e distrugge tutto, le case degli uomini, Gerusalemme, la Torà". D'altra parte, **il Dio che affida la sua esistenza alla fragilità della parola si espone all'alterità dell'uomo, cercando comunicazione e relazione con lui.**" (*Teologia per tempi incerti*, p. 82).

La citazione dovrebbe continuare ancora per meglio chiarire il contesto di queste affermazioni. Ma a me preme sottolineare non l'aspetto di un Dio che "si scopre a sua volta fragile e indifeso, non potendo più contare sull'adesione incondizionata dei suoi fedeli" (p.83), ma la contraddizione che sta nel darsi di Dio nella fragilità della parola. La tradizione ebraica ha tentato di eliminare questa incrinatura che si apre nell'alterità assoluta di Dio con due modalità contrapposte.

La prima insiste sull'alterità assoluta della voce e della parola di Dio rispetto alla voce e alla parola umane. Dio ha pronunciato tutta la Torà con un'unica emissione di voce, forte, potente; voce che in sé raccoglie in quell'allora al monte Sinài tutta la Torà, quella scritta e quella orale; il testo ed ogni sua interpretazione, trasmessi nella catena della tradizione che giunge fino noi.

La seconda modalità, invece, si pone dalla parte dell'uomo e afferma che la Torà ha parlato secondo la lingua dei figli di Adam. Sembrerebbe un'affermazione ovvia e banale, ma così non è, in quanto vuole insegnarci che la parola di Dio è altra rispetto a noi ma diviene la parola per noi solo nel momento in cui l'interpretiamo per metterla in pratica. Tale modalità, inoltre, ci pone al riparo da ogni integralismo che discenda direttamente dal cielo, perché quella parola non è più in cielo sotto il diretto controllo di Dio, ma è dentro di noi (sulla nostra bocca e nel nostro cuore), è nostra perché diviene la nostra vita nel momento stesso in cui facciamo ed ascoltiamo. Allo stesso tempo, però, si pone al riparo dal fondamentalismo, perché ci chiama a non far dire alla parola quello che non dice o non vuole o non dovrebbe dire.

Una citazione:

> "[11] Questo comando che oggi ti ordino non è troppo alto per te, né troppo lontano da te. [12] Non è nel cielo, perché tu dica: Chi salirà per noi in cielo, per prendercelo e farcelo udire e lo possiamo eseguire? [13] Non è di là dal mare, perché tu dica: Chi attraverserà per noi il mare per prendercelo e farcelo udire e lo possiamo eseguire? [14] Anzi, **questa parola è molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore, per metterla in pratica.**" (Dt 30, 11-13).

La fragilità della parola va oltre e rende ancora più evidente la fragilità di Dio. Se la parola è data e non può, una volta emessa, essere ritirata, si pone il problema di come Dio si possa rapportare, dal Sinài in poi, con la sua parola e, una volta chiarito che quella parola è consegnata definitivamente all'uomo perché la interpreti e la compia, ci si deve chiedere come Dio possa comunicare con il suo mondo, e si scopre che ne è impossibilitato perché il muro dell'alterità separa Dio dal suo mondo.

C'è bisogno, allora, di chi si faccia carico di questa fragilità di Dio e, aprendo una breccia in quel muro, renda possibile di nuovo il fluire della parola di Dio, con modalità altre rispetto al dono della Torà.

E' il profeta ad aprire quella breccia e ad attestarsi in quella fenditura per rendere di nuovo possibile un rapporto tra Dio e il mondo e il mondo e Dio, tra ciò che è sopra il sole e ciò che è sotto il sole.

Il profeta, allora, non è colui che parla per Dio, ma colui che, riconosciuta la fragilità di Dio e la sua alterità, fa in modo che la sua parola possa essere, se lo si vuole, di nuovo udibile. E se non c'è un profeta, o chi per lui, che stia sulla breccia, tale possibilità si annulla.

Come si rapporta il profeta con Dio, con l'uomo e con la breccia?

Non si dà una sola modalità di rapporto, ma, come insegna la tradizione ebraica, tre sono le tipologie di profeta, tre le vie tracciate in questo spazio finito ed infinito di lontananza e di vicinanza.

E' detto nel Midrash:

> "**Tu puoi trovare che ci sono tre tipi di figli (variante: profeti): uno che si preoccupa dell'onore del padre e dell'onore del figlio, uno che si preoccupa dell'onore del padre ma non dell'onore del figlio, uno che si preoccupa dell'onore del figlio ma non dell'onore del padre.**
> **Geremia si è preoccupato dell'onore del padre e dell'onore del figlio**, come è detto: *Noi abbiamo peccato e ci siamo ribellati, ma tu non ci hai perdonati* (Lam 1, 42), perciò la sua profezia fu raddoppiata come è detto: (*Geremia prese un altro rotolo e lo consegnò a Baruc figlio di Neria, il quale vi scrisse sotto la dettatura di Geremia tutte le parole che Ioiakim re di Giuda aveva bruciato nel fuoco) inoltre vi furono aggiunte molte parole simili a quelle* (Gr 36, 32).
> **Elia si è preoccupato dell'onore del padre ma non dell'onore del figlio**, come è detto: *Sono pieno di zelo per il Signore, Dio degli eserciti, perché i figli di Israele hanno abbandonato la tua alleanza, hanno demolito i tuoi altari, hanno ucciso di spada i tuoi profeti. Sono rimasto solo ed essi tentano di togliermi la vita* (1 Re 19, 14). E poi cosa è detto? (E' detto quanto segue): *Gli disse il Signore: Su, ritorna sui tuoi passi verso il deserto di Damasco; giunto là ungerai Hazael re di Aram. Poi ungerai Ieu, figlio di Nimsi, come re di Israele e ungerai Eliseo , figlio di Safat, di Abel-Mecola, come profeta al tuo posto* (1 Re 19, 15-16). Con l'espressione *come profeta al tuo posto* la Scrittura intende dire:

039518
Ritaglio stampa ad uso esclusivo del destinatario, non riproducibile.
Laterza - periodici

lo non desidero (più) la tua profezia!
Giona si è preoccupato dell'onore del figlio ma non dell'onore del padre, come è detto: *Si alzò Giona per fuggire a Tarshish da di fronte il Signore* (Gn 1,3). Poi cosa è detto? *La parola del Signore fu rivolta a Giona una seconda volta dicendo* (Gn 3,1), vale a dire: Egli parlò con lui una seconda volta, ma non una terza. Ha detto rabbi Natan: Giona non partì se non per perire in mare, come è detto: *E disse loro: Prendetemi e gettami in mare* (Gn 1,12)" (Mekiltà de-rabbi Jishmael, Pischà 1).

Cosa intende il midrash con *padre* e con figlio?
Il padre è Dio.
Il figlio è Israele.

Il midrash nell'individuare i **tre tipi di profeti** ne determina le caratteristiche sia nell'azione specifica del singolo profeta sia nelle modalità del rapporto che Dio instaura col profeta.
Per quanto riguarda l'azione del profeta: chi onora il padre/Dio denuncia i peccati e le trasgressioni di Israele; chi onora il figlio, difende Israele ed intercede per il perdono dei peccati di Israele; chi, invece, onora il padre e il figlio, denuncia i peccati e intercede per Israele, così come fece Mosè.
Per quanto riguarda l'azione divina nei confronti del profeta: Elia, che onora il padre, sarà sostituito da Eliseo; Giona, che onora il figlio, avrà una rivelazione divina limitata (solo due volte); a Geremia, che onora il padre e il figlio, la profezia sarà moltiplicata.
Soffermiamoci un attimo su Giona, inteso come il profeta dell'onore del figlio, e al pari di Elia[3], che si è limitato, secondo una modalità interpretativa della tradizione ebraica, ad onorare il padre, portatore di una profezia non completa.
Osserva Urbach, a commento del testo del midrash sopra riportato:

> "I profeti furono chiamati a offrire le loro vite per Israele; erano messaggeri di Dio e trasmettevano la Sua parola, ma erano anche i rappresentanti del popolo. Sebbene fosse compito del Profeta esigere che l'onore del Padre fosse rispettato, tuttavia gli fu proibito di ignorare l'onore dovuto al figlio."[4]

Il **Profeta**, secondo la tradizione rabbinica, **non deve porsi come l'accusatore di Israele** al cospetto del Santo benedetto egli sia, **ma come il difensore di Israele**, per allontanare da lui il castigo e per spingere Dio a fare prevalere la misura della misericordia sulla misura della giustizia. Il Profeta deve, pertanto, alzare la sua voce per chiedere l'intervento amorevole e misericordioso di Dio. Elia, secondo il midrash, così non ha fatto[5].
In cosa consiste l'azione di Giona in favore del figlio/Israele?
In un intervento di tutela preventiva di Israele, il figlio, nei confronti di Dio, il padre, e della sua misura della misericordia e della giustizia. Infatti Giona sapeva che le nazioni, di cui Ninive è la rappresentante, erano propense alla conversione e alla penitenza, mentre Israele non lo era affatto. Pertanto la sua missione profetica avrebbe potuto significare la condanna di Israele. Ecco la causa della fuga impossibile di Giona da di fronte a Dio: sottrarsi alla propria missione profetica (cfr. bSanhedrin 89a) e andare incontro alla morte **per amore di Israele**[6]:

> "Ma Giona disse: Voglio andare fuori della terra di Israele, in un luogo in cui la Shekinà non possa rivelarsi (= il mare), perché, essendo le nazioni vicine alla conversione, ciò non sia causa di condanna per Israele" (Mekiltà de-rabbi Yishma'el, Pischà 1).

La fuga di Giona, però, si rivela impossibile e assurda in quanto non c'è luogo del mondo sul quale non possa esercitare la sua sovranità.
Se, poi, Giona vuole misericordia (*middàt ha-rachamìm*) solo per Israele (potremmo dire: *Israel first!*) e non per Ninive e le nazioni, si pone come portatore di una profezia in se fallimentare e doppiamente fragile; fragile in quanto profezia, fragile in quanto non completa perché non universale.
Giona, allora, è per noi l'archetipo e il prototipo della fragilità; un uomo instabile nelle scelte e negli affetti" (p. 14), come chiosa Brunetto Salvarani rifacendosi ad Elie Wiesel.
Chi è allora Giona?

> "**Giona è uno di noi**, che ogni tanto veniamo inghiottiti da un mostro ("un grosso pesce", *dag gadol*, per lui, Gio 2,1), e ogni tanto troviamo la forza di uscirne rinvenendovi un ventre materno e protettore e non solo lo spazio per la nostra distruzione, e lanciando, come il nostro profeta, una preghiera, un grido d'aiuto, un lamento lancinante. Sapendo, quando finalmente ce ne rendiamo conto, che la posta in gioco è il passaggio dalla morte alla vita, messaggio che si cela dietro una storia all'apparenza lieve eppure carica di significati come poche altre nell'intera Bibbia" (p. 16).

Chiudo questa presentazione con la figura iniziale del libro di Brunetto Salvarani, "Giona o la fragilità dell'esistenza", col riferimento all'unico libro della Bibbia che termina con una domanda, per interrogarci su noi e sul tempo presente, sulla nostra fragilità e sulla nostra incapacità di essere uomini in grado di rivelare al mondo un'immagine ed una somiglianza di Dio che dia speranza e che si apra agli altri uomini, agli animali e al mondo intero nel segno dell'accoglienza e non dell'esclusione.

Note

1) La forma Niqtal, con una vocalizzazione leggermente (ma significativamente) differente, compare anche in Gen 2,4: "Queste sono le generazioni dei cieli e della terra quando furono creati (*hibbar'àm*), nel giorno in cui fece il Signore Dio la terra e i cieli".
2) Cito da http://www.effettobibbia.it/edizione-2017
3) "E questo è in accordo con quanto è scritto di **Elia**, come è detto: *Egli disse:* ***Sono pieno di zelo per il Dio di Israele, perché i figli di Israele hanno dimenticato la tua alleanza*** **(1 Re 19,10)**. Gli disse il Santo benedetto egli sia: E' il mio patto, forse che è il tuo patto? (E disse inoltre Elia): *hanno demolito i tuoi altari.* Gli disse: Sono i miei altari, forse che sono i tuoi altari? ? (E disse ancora Elia): *hanno ucciso i tuoi profeti con la spada.* Gli disse: Sono i miei profeti, perché te ne preoccupi? Disse allora Elia al Santo benedetto egli sia: *Sono rimasto solo ed essi cercano di togliermi la vita.* Vieni e vedi cosa è scritto qui: *Egli guardò e vide alla sua testa focacce cotte su pietre roventi* (1 Re 19, 6). Che cosa significa questa parola. Disse rabbi Shemuel (bar Nachman): la parola deve essere intesa come: ***spezza la bocca*** **di coloro hanno detto ingiurie a mio figlio (= Israele)!**" (Shir ha-shirim Rabbà 1,6).
4) Ephraim E. URBACH, *The Sages. Their concepts and beliefs*, Magnes Press, Jerusalem, 1987, p. 558.
5) Cfr Jalqut Shimoni, II, 217-218.
6) La tradizione rabbinica riporta anche un'altra motivazione della fuga di Giona: **la paura di essere considerato falso profeta** anche dalle nazioni oltre che da Israele, cfr. *Il viaggio di Giona. Targum, Midrash, commento di Rashi*, Città Nuova, Roma, 1999, pp.44-46.

039518
Ritaglio stampa ad uso esclusivo del destinatario, non riproducibile.
Laterza - periodici