

## DIO A TE SIA UN TRANQUILLO SILENZIO

Intervento pronunciato l'11 agosto 2012 al Monastero di Camaldoli nel corso dell'incontro «Silenzio e parola tra Sacra Scrittura e contemporaneità» con Gabriella Caramore introdotto e moderato da Alessandro Barban; ora in *Passi del silenzio. Da Sant'Apollinare in Classe all'eremo di Camaldoli sulle orme di San Romualdo*, Danilo Montanari Editore, Ravenna 2013, pp.77-83. Si ringrazia l'editore per il permesso concessoci.

All'inizio del Salmo 83 si legge: «Dio a te non sia un tranquillo silenzio (*al-domi*), a te non sia il tacere (*al-techerash*), non essere silente (*al-tishqot*) o Dio». Vi è una triplice insistenza che rende incomprensibile il fatto che non ci sia risposta. Che il silenzio sia una forma di linguaggio polisemico<sup>1</sup> è ovvio. Il tacere contraddistingue la comunicazione più profonda e l'estraneità più atroce. Il silenzio è il presupposto indispensabile per l'ascolto: perché la parola altrui sia udita occorre porre freno alla propria; tuttavia il restar muti contraddistingue anche l'omissione della risposta e il rifiuto di comunicare. Dio parla e noi, per udirlo, dobbiamo tacere; tuttavia in quella che le comunità ebraiche e cristiane credono essere la sua parola si afferma anche che lui stesso tace oltre misura. Lo fa di fronte a una sventura che ci colpisce, anche quando ciò avviene non perché si sia colpevoli, ma perché si sta dalla sua parte (Sal 83,3-4).

Certo si può anche sostenere che Dio resta silente a fronte delle richieste imprecatrici di violenza e di distruzione contenute in questo salmo: «Mio Dio, rendili come un vortice, / come paglia che il vento disperde. / Come fuoco che incendia la macchia / e come fiamma che divampa sui monti, / così tu incalzali con la tua bufera / e sgomentali con il tuo uragano» (Sal 83, 14-16). Davanti a quei gridi che altro può fare Dio se non tacere? Rimane comunque il fatto che Dio tace non solo innanzi a questo tipo di richieste. Pure la domanda sollevata da chi è prostrato sul suo giaciglio si scontra, non di rado, con un muro di silenzio. Vi è un'espressione ebraica che, rivolgendosi a Dio, si chiede: «Chi è come te tra i muti?»<sup>2</sup> Si tratta di un commento biblico giocato su un'assonanza. Il suo punto di partenza è un'esclamazione di trionfo - «*mi kamokha ba'elim?* Chi è come te tra gli dèi?» (Es 15,11) - contenuta nel *Canto del mare*, l'inno di vittoria che celebra il passaggio del Mar Rosso. La lettura proposta dal midrash capovolge la presenza in assenza. Ora, perciò, il verso è reso in questo modo: «*mi kamokha be-'illelim?* Chi è come te fra i muti?». Per una lettura devota i «muti» sono gli dèi che hanno la bocca e non parlano (cfr. Sal 115,5); per un'interpretazione più radicale Dio eccelle sempre tanto nel suo salvare, quanto nel suo tacere.

Ci si può chiedere: il mutismo divino non appare già nel fatto stesso che la parola di Dio giunga a noi ormai solo in veste scritta? Forse la prima forma di silenzio di Dio è la Bibbia stessa. Dio non parla più, al suo posto vi è quanto si è soliti chiamare la Sacra Scrittura. Non udiamo più alcuna voce diretta; abbiamo soltanto il racconto

scritto di quando il Signore parlava. In un certo senso si può, dunque, affermare che è la Bibbia stessa a costituire il primo, insuperabile ammutolirsi della Parola. In un passo del libro dal titolo programmatico *Dio alla ricerca dell'uomo*, Abraham J. Heschel riporta una storia legata al Ba'al Shem (il fondatore del moderno chassidismo). In essa si parla di un musicista capace di proporre agli ascoltatori suoni meravigliosi. Udendoli la gente ne fu rapita e si mise a danzare estaticamente. Da quelle parti passò un sordo che, vedendoli agitarsi in quel modo, li prese per matti. Lo stolto però era lui. Se fosse stato saggio avrebbe intuito la loro gioia e il loro rapimento e si sarebbe unito alla danza. Partendo da questo episodio Heschel commenta: «Noi non *udiamo* la voce. Soltanto *vediamo* le parole nella Bibbia. Anche se siamo sordi possiamo vedere l'estasi delle parole».<sup>3</sup> L'affermazione è particolarmente vera se si guarda alla Torah d'Israele. Intesa come testo scritto, essa si identifica con il Pentateuco. Assunta nel suo significato più rigoroso, la parola rivelata coincide con la sua scrittura solo consonantica. In ebraico, come nelle altre lingue semitiche, le vocali sono un'aggiunta compiuta all'atto della lettura. Ogni sinagoga è contraddistinta dalla presenza di un'*aron ha-qodesh* («armadio santo»). In esso è contenuta una copia manoscritta del *Sefer Torah* («libro [rotolo] della Torah»). Il testo è puramente consonantico. L'amanuense, quindi, non vi aggiunge i segni che servono a indicare le vocali (di norma presenti nei testi a stampa). Se così si potesse dire, senza la voce umana che vi inserisce quel che non è presente, la Torah resterebbe ancor più muta di quanto non lo sia ogni altra pagina scritta.

Un testo consonantico può essere vocalizzato in più modi. Perciò, non di rado, anche nel caso della semplice pronuncia, l'interpretazione gode di un notevole spazio. Anche per questo motivo, a un certo punto, grazie all'opera dei masoreti, si è deciso di fissare una lettura standard. Tuttavia nel farlo si era ben consapevoli di compiere delle scelte ermeneutiche. Lo dimostra, tra l'altro, la procedura nota come *qerè ketiv*. Il senso dell'espressione è, su per giù, il seguente: è scritto (*ketiv*) in questo modo, ma tu leggi (*qerè*) in quest'altro. La procedura compie, perciò, una correzione nella pronuncia, mentre il testo scritto resta immutato. In definitiva, l'interpretazione umana si incunea nello spazio reso libero dal silenzio di Dio e vi aggiunge una parola che, pur essendo altra rispetto allo scritto, ne individua il senso ritenuto più autentico. Quanto non è più dato di udire è la voce viva di Dio; perciò non resta che far parlare la sua parola ammutolitasi nella grafia. Il culmine della rivelazione cristiana è da sempre identificato con i quattro vangeli, ma in quei testi la voce di Gesù si ammutolisce: da viva diventa scritta. Il parlare di Gesù nella storia è perduto per sempre. Nessuno ode più

1 M. Picard, *Il mondo del silenzio*, Servitium, Sotto il Monte (BG) 2007; M. Bellet, *L'assassinio della parola*, Servitium, Sotto il Monte (BG) 2009.

2 L'espressione è diventata abbastanza nota grazie a: Cattedra dei non credenti, *Chi è come te fra i muti? L'uomo di fronte al silenzio di Dio*. Lezioni promosse e coordinate da Carlo Maria Martini, Garzanti, Milano 1993. Il titolo è, a sua volta, esplicitamente derivato da: A. Neher, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 219-220.

3 Abraham J. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Roma 1983, p. 272.

la voce che sulla montagna insegnava con autorità (Mt 7,28-29) o che richiamava in vita la figlia di Giàiro (Mc 5,41) o che a Betania fece uscire Lazzaro dal sepolcro (Gv 11,43). Persino la lingua da lui adoperata è perduta; salvo nel caso di qualche minimo frammento aramaico (cfr. per es. «*Talià kum*» Mc 5,41; *Abbà*, Mc 14,36), essa non è più rintracciabile nei testi greci che riportano i suoi detti. D'altra parte proprio questa distanza appare necessaria. Una ipotetica reliquia vocale fissata attraverso un supporto tecnico consegnerebbe quella voce a una dimensione impropria, a un tempo troppo realistica e troppo fantasmatica. All'interno del tempo storico, la voce di Gesù, i suoi occhi, il suo sorriso, le sue lacrime, la sua gestualità, il suo camminare sono perduti per sempre. Siamo noi che dobbiamo dar loro la nostra voce, farli uscire dal silenzio. O forse, con ancor maggiore difficoltà, dovremmo essere noi a desiderare di incontrarli di nuovo in qualche modo nell'*eschaton*.

Dio non parla più, o almeno non lo fa più nel modo in cui si dichiara che abbia parlato un tempo. Quest'ardita affermazione è sanzionata nel modo più ufficiale dall'atto di stabilire un canone di libri rivelati. Secondo il Concilio Vaticano II: «non è da aspettarsi alcuna altra rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore Nostro Gesù Cristo (cfr. 1Tm 6,14 e Tt 2,13)» (*Dei Verbum*, n. 4). Proprio perché non c'è altro da attendere, la voce della rivelazione scritta, per continuare a parlare, necessita dell'interpretazione. A motivo di questo scompenso originario, si è giustamente affermato che l'atto di leggere e interpretare la parola rivelata deve essere compiuto in virtù dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta (cfr. *Dei Verbum*, n. 12). Ciò, lungi dal negarlo, addirittura presuppone che un tipo di comunicazione si sia definitivamente concluso. Occorre far parlare quanto, lasciato a se stesso, risulta muto proprio perché conchiuso. L'avventura «infinita» dell'interpretazione si dischiude di fronte al silenzio di una parola non più risonante. Ci è stato trasmesso il racconto di come Dio un tempo parlò ad Abramo, Mosè, Elia, Isaia, Geremia, ma non ci è dato dialogare con lui nel modo in cui ci sono narrati questi antichi colloqui. Ci sono stati tramandati i detti di Gesù, ma non ci è dato, come Maria, la sorella di Marta, di sederci ai suoi piedi per ascoltarne l'insegnamento scegliendo così la parte migliore (Lc 10,38-42). La Scrittura ci dice che, in epoche lontane, di fronte alla voce di Dio che la interpellava, la creatura poteva rispondere evidenziando i limiti della condizione umana. Non solo la propria fragilità carnale era dicibile *coram Deo*, ma addirittura era essa a innervare il colloquio. Il più ampio dialogo contenuto nella Bibbia è collegato alla chiamata di Mosè (Es 3-4). In quei passi è pienamente attestata la scelta di porre il proprio limite di fronte a Dio: «Perdona, Signore, io non sono un buon parlatore (...) sono impacciato di bocca e di lingua». Il Signore replicò: «chi ha dato la bocca all'uomo e chi lo rende muto o sordo, veggente o cieco?» (Es 4,10-11). L'impaccio nella parola, la lingua pesante viene posta al centro del dialogo tra il Signore e Mosè. La difficoltà di parlare schiude alla parola. Ma perché ciò avvenga occorre che l'atto di porre davanti a Dio la propria debolezza creaturale susciti una risposta da parte del Signore.

Un andamento non dissimile da quello palesatosi nella chiamata di Mosè si ha nella vocazione di Geremia: anche qui il Signore parla e la creatura umana gli contrappone la propria incapacità di comunicare; tuttavia appunto

questa difficoltà si trasforma in occasione di colloquio: «Prima di formarti nel grembo materno, ti ho conosciuto, prima che tu uscissi alla luce ti ho consacrato: ti ho stabilito profeta delle genti». Risposi: «Ahimè, Signore Dio! Ecco, io non so parlare, perché sono giovane». Ma il Signore mi disse: «Non dire: 'sono giovane!'. Tu andrai a tutti coloro a cui ti manderò» (Ger 1,5-7). Per noi tutto ciò è tramontato. Con il sigillo posto alla rivelazione scritta, cessa la possibilità di trovarsi a dialogare con Dio a partire dalle proprie fragilità. Avvertiamo perciò prossimo il grido che chiede a Dio di uscire dal proprio mutismo. Nessuno tra noi può persino immaginare, non dico di parlare, ma neppure di narrare che qualcuno abbia dialogato con Dio (non con la Madonna) al modo che fu di Mosè o Geremia.<sup>4</sup> Quanto ci è dato è di trasmettere la traccia scritta contenuta in questi racconti e cercare di farla ancora parlare. Certo tutto ciò si situa nella sfera del racconto, non in quella di una «teologia dell'ispirazione». Tuttavia le due prospettive, la narrativa e la teologica, hanno, pur nella diversità irriducibile dei linguaggi, concordano nel fatto che Dio, per comunicare, parla la lingua degli uomini non quella degli angeli (cfr. 1Cor 13,1).

Qui a Camaldoli è impossibile non citare Gregorio Magno in segno di affettuosa, grata memoria di Benedetto Calati. «Impara a conoscere il cuore di Dio mediante la parola di Dio (*disce cor Dei in verbis Dei*)» affermava Gregorio. L'accondiscendenza del cuore di Dio si trova nel fatto che nella Scrittura egli parla la lingua degli uomini: «le parole di Dio, infatti, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al linguaggio degli uomini; come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile agli uomini» (*Dei Verbum*, n. 13). Questo abbassamento costituisce il presupposto teologico di un problema ermeneutico decisivo: la Scrittura è parola di Dio perché parla la lingua degli uomini, ma proprio per questo essa è legata ai tempi, ai momenti e alle culture, così come lo è la persona stessa di Gesù. Molte delle sue espressioni ci suonano perciò lontane; la distanza culturale che le contraddistingue rischia di renderle silenti. Solo lo studio può riconsegnarle, in parte, alla comprensibilità. Per la medesima ragione gli agiografi, secondo i dettami conciliari, vanno considerati tanto come ispirati da Dio quanto come veri autori: «Per la composizione dei Libri sacri, Dio scelse e si servì di uomini nel possesso delle loro facoltà e capacità, affinché, agendo Egli in essi e per loro mezzo, scrivessero come veri autori tutte e soltanto quelle cose che Egli voleva che fossero scritte» (*Dei Verbum*, n. 11). Le tendenze fondamentalistiche che intendono (sulla scorta del passo di Geremia 1,9), l'ispirazione come l'atto con cui Dio pone le parole una ad una in bocca agli autori, non colgono né il passaggio discriminante affidato all'interpretazione, né il profondo senso teologico rappresentato dall'abbassamento di Dio. In questo senso la parola biblica non va considerata, come vuole qualcuno, pura attestazione della fede dello scrittore sacro posto davanti all'evento della rivelazione. Essa, infatti, deve essere intesa anche attraverso la metafora dell'abbassamento di Dio. Gregorio Magno, proprio nel passo in cui evoca il simbolo del cuore, paragona la Scrittura a una

<sup>4</sup> La stessa chiamata di Paolo nel modo da lui stesso riferito, per quanto ispirata a quella di Geremia, è priva sia di forma dialogica, sia della volontà di presentare davanti al Signore la propria «carne e sangue» (cfr. Gal 1,15-17).

lettera vergata da Dio e destinata alle creature umane.<sup>5</sup> Ricorrere a una similitudine di tal fatta dovrebbe comportare il non tirarsi indietro neppure dall'esito estremo di vedere la missiva rispedita al mittente. Vale a dire, occorre accettare che la Parola sia consegnata per questo aspetto al silenzio della non risonanza; in tal caso, almeno per quanto concerne la sua origine divina, essa rimane silente. Anche in ciò vi è un mistero di umiltà da parte di Dio. L'esistenza di una distanza, componente intrinseca all'immagine della lettera, è quanto consente *a parte hominis* di operare un accoglimento o un rifiuto. Se Dio si manifestasse in modo prorompente, Egli si imporrebbe con la forza del suo semplice esserci. Sarebbe il contrario dell'atto di umiliarsi.

In ebraico uno stesso verbo, *galah*, dice tanto l'atto di rivelare quanto quello di andare in esilio (*golah*, *galut*). L'ambivalenza è eloquente. La presenza-assenza di Dio nella Scrittura costituisce la Parola come un tipo di verità che rinuncia alla forza dell'imposizione. Essa lascia sempre spazio alla libertà. È nella fede, e solo in essa, che la Bibbia è indubitabilmente parola di Dio. Fuori dall'orizzonte del credere la Scrittura è parola umana sapiente o arcaica, amorosa o violenta, misericordiosa o crudele, bella o aspra, piatta o risonante. In effetti la Scrittura è anche tutto ciò. Non è empio leggerla come una raccolta di testi in cui si colgono uomini che parlano di Dio e non già Dio che parla agli esseri umani. Nella fede essa ci attesta invece che sono esistite creature umane che hanno ascoltato la voce di Dio. Ancor di più, hanno dialogato con Dio a partire dalla loro fragilità e lo hanno fatto proprio perché il Signore ha assunto la lingua degli uomini. Per la fede cristiana ciò è vero al punto da far propria un'esistenza che ha condiviso tutta la fragilità creaturale fino alla morte e alla morte di croce (Fil 2,8). Ma qui lo svuotamento (*kenosis*) non si è rivelato, forse, tanto serio e autentico da porsi al di sotto della parola stessa? Solo «dopo» Gesù Cristo riceverà un nome che è al di sopra di ogni altro (Fil 2,9-10).

Sorge un interrogativo pesante: la parola antica cosa sa dire quando «carne e sangue» sono avviliti al punto da perdere la loro dignità creaturale? Cosa ci comunica allorché la debolezza umana sprofonda al di sotto della parola? Sono molte le situazioni in cui la violenza interumana priva la vittima del linguaggio verbale. Primo Levi ricorda che a Mauthausen il nerbo di gomma impiegato sul corpo dei prigionieri era denominato «*der Dolmetscher*, l'interprete».<sup>6</sup> Qualifica che, da un lato, evoca, con straordinaria efficacia, l'esproprio della parola a opera della violenza fisica, mentre, dall'altro, testimonia l'ultimo guizzo di una lingua ancora capace di trovare un termine pregnante per indicare la funzione assunta da quell'oggetto. Il linguaggio della violenza, in ogni caso, costituisce l'insidia massima tanto per la parola quanto per il silenzio. La violenza consegna la parola all'urlo o al mutismo, mentre nega ogni risonanza al silenzio. Essa priva la vittima non solo della parola, ma anche di una silenziosa capacità di ascolto. Qui ne va dell'umanità della persona.

«Lekhà dumiyah tehillah Elohim be-Zion» (Sal 65,2)  
«Per te il silenzio è lode, Dio in Sion». Al di là di ogni

rigoroso senso esegetico, vorremmo accostare questo versetto al celebre detto di Ireneo di Lione «Gloria Dei vivens homo».<sup>7</sup> La lode di Dio è la creatura umana riconsegnata alla dignità del silenzio tranquillo e profondo. Quello della pace che ha posto fine alla violenza. Quello che va al di là delle stesse appartenenze religiose. Padre Bruno Hussar volle simboleggiare proprio tutto ciò quando nel villaggio di Nevè Shalom – Wahat al-Salam decise di erigere non già un edificio triangolare rivolto a ebrei, cristiani e musulmani, bensì una costruzione circolare («Bet Dumia, Bet as-Sakina», «Casa del silenzio») in cui a tutti sia dato di stare in raccoglimento. Si tratta del silenzio quieto di cui parla il Salmo 131,1-2:

Signore non si innalzi il mio cuore, né si elevino i miei occhi.

Non andai verso cose grandi o meraviglie maggiori di me. Anzi, ho depotenziato e reso tranquillo e silente il mio respiro vitale (*nafshiti*);

come uno svezzato (*gamul*) in braccio (alla lettera «sopra» *'al*) a sua madre, così è il mio respiro vitale in (alla lettera «sopra» *'al*) me.

Il termine chiave è *gamul*. Riferirsi allo svezzato colloca, infatti, il rapporto al di fuori della dimensione del bisogno. Non è più il neonato che riceve il latte: è il bimbo che si poggia tranquillo e sicuro sul grembo di colei che gli ha dato vita. Nel suo senso proprio, qui ci riferisce allo slancio tumultuoso e desiderante della forza vitale (*nefesh*) che trova quiete. È un sabato laico e universale che dovrebbe essere garantito a ogni essere umano. Si potrebbe sostenere che esso faccia parte del diritto alla libertà. Senza di esso, infatti, la schiavitù della necessità domina incontrastata. A ognuno dovrebbe essere concesso di vivere una dimensione sottratta, sia pure per un tempo limitato, alla logica del bisogno. Ciascuno dovrebbe sperimentare di essere Maria e non Marta raccogliendosi ai piedi della propria interiorità profonda.

Tommaso d'Aquino definì il sabato «*quies cordis in Deum*».<sup>8</sup> È un modo conveniente di farlo per chi ebreo non è. Si potrebbe trascrivere l'espressione anche in maniera laica: occorre aspirare e auspicare che ogni persona esperimenti, sia pure «a ora incerta», una «*quies cordis in hominem*» e ascolti in se stessa la *dumiyah* dello svezzato. In un suo discorso relativo al tema dell'eucaristia e della città, don Giuseppe Dossetti ebbe occasione di riferirsi alla dottrina cinese preconfuciana del *Wu-wei*, il non agire. L'inazione non dovrebbe però essere intesa semplicemente come passività: al contrario, essa è una condizione per ricevere il *Te*, la forza vitale. Essa perciò «non sembra irrecuperabile al cristianesimo»; infatti «il lattante che è portatore ideale del *Te* [della forza vitale] è proprio irrimediabilmente estraneo al fanciullo slattato sul seno della madre del salmo 131/130?».<sup>9</sup> La domanda è retorica; tuttavia quando si è adulti è lo svezzato che ha la capacità di custodire in sé il lattante e non viceversa.

Piero Stefani

<sup>5</sup> Gregorio Magno, *Ep.* IV, 31: PL 77,706.

<sup>6</sup> Levi si rifà al libro di H. Marsalek, *Mauthausen*, La Pietra, Milano 1977, cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, in *Opere*, vol II, a cura di M. Belpoliti, Einaudi, Torino 1997, p. 1062

<sup>7</sup> Ireneo di Lione, *Adversus Haereses*, IV, 20,7: Sch 100/2, 648-649).

<sup>8</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica* I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 100, a.5.

<sup>9</sup> G. Dossetti, *Eucaristia e città*, Ave, Roma 1997, 55.