

S. GRASSO, *La fragilità necessaria. Occasione o tentazione, frustrazione o redenzione?*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2020, p. 239, cm 21, € 22,00, ISBN 978-88-922228-0-9.

Ciò che colpisce anzitutto della recente pubblicazione di Santi Grasso è il titolo. L'autore affronta un tema quanto mai attuale, anche se – come precisa nell'introduzione – il testo è stato scritto prima della pandemia (5). Il testo è strutturato in 9 capitoli nei quali la fragilità è colta in azione nei vari scritti della Bibbia. L'autore non ha passato in rassegna tutti i testi della Bibbia, ma ha fatto una scelta, soffermandosi su quelli che ha ritenuto più esemplificativi al riguardo. Nel primo capitolo l'autore legge il racconto della creazione dell'uomo, soffermandosi sulla condizione di fragilità che caratterizzava la condizione umana prelapsarica e immediatamente successiva al compimento del peccato d'origine. Egli evidenzia come, già a partire dal linguaggio impiegato, l'autore del testo sacro segnali la fragilità dell'uomo: impiega infatti il verbo «plasmare» (*yāsar*), utilizzato per descrivere l'attività del vasaio (13). Egli mostra poi come la tentazione dell'uomo si sia configurata come spinta a negare la propria fragilità.

Il secondo capitolo è dedicato al libro dei Salmi, del quale Grasso commenta il 39 e il 90. L'autore considera proprio questi due salmi, che rimarcano in modo particolare la vulnerabilità dell'esistenza umana, per mostrare come anche l'Antico Testamento – parimenti al Nuovo – dando voce al lamento dell'uomo, non scada mai nel pessimismo, perché considera la fragilità come parola «penultima» e come «trampolino di lancio per l'apertura all'Assoluto, quale fondamento ultimo di una realtà frammentaria e incompiuta» (45).

Il capitolo terzo è dedicato al profeta Giona, definito «intransigente, ma fragile» (49); un profeta, che come suggerisce il suo stesso nome, «colomba», è ingenuo (50); che, quasi non sapendo che Dio è presente ovunque, lo fugge (53). Grasso commenta la sua vicenda esaminandone le varie tappe che la caratterizzano. Alla fine chiarisce come la fragilità di Giona si manifesti «nella sua poca duttilità che non è manifestazione di fermezza, di sicurezza, di verità, di fedeltà, di giustizia o di amore» (71). Essa ci mostra un'altra faccia che la vulnerabilità assume: quella di chi, in nome della propria visione del mondo, non accoglie la provocazione divina.

Nel quarto capitolo l'autore rilegge il Qoelet. Subito colpisce l'interpretazione che egli dà del noto adagio «Vanità delle vanità», che, considerando la ricchezza semantica del termine ebraico *hebel*, può benissimo essere tradotto con «fragilità della fragilità» (3). Grasso chiarisce che, senza una corretta chiave ermeneutica, il testo può essere interpretato male, al punto da considerarlo pessimistico (75). Attraverso di esso, invece, si vuole far emergere il carattere fragile dell'umana esistenza, che «elimina e distruttura ogni forma ideologica con cui la si vorrebbe interpretare, ma fallendo e finendo con il non comprenderla» (76). Ciò che alla fine resta è «solo Dio, che è diverso dalle rappresentazioni che gli esseri umani si fanno di lui, perché segnate dalla storia e dalla cultura» (81). Grasso passa in rassegna diverse dimensioni del testo sapienziale. Di particolare interesse risulta quella in cui l'autore del testo sacro critica la «religiosità narcotizzante». Persino

nell'esperienza che cerca la relazione con Dio si corre il rischio di scendere in logiche utilitaristiche che, concependo la religione essenzialmente come «religione del sacrificio imperniata sul rito», rischiano di farne «la proiezione di tutte le visioni umane, tramutandola in una prassi sacrificale che separa la vita dal culto» (95). Il Qoelet va invece nella direzione di portare il fedele a fare dell'ascolto della Parola la pratica religiosa in quanto tale (96-97).

I capitoli successivi si confrontano con il Nuovo Testamento. Il quinto considera la fragilità di Gesù. Grasso mostra come, contrariamente alle attese messianiche, la vicenda di Cristo manifesta che «la debolezza sia il modo stesso in cui egli si rivela» (99). Cifra della sua incarnazione, soprattutto al momento della nascita e della passione, la fragilità è proprio la «strada» (107) che egli sceglie di percorrere. Nell'ultima sezione del capitolo, Grasso considera la preghiera di Gesù al Getsemani. È questo il momento in cui i Vangeli mostrano, in un certo senso, l'*apex* della sua fragilità, come risulta dall'affermazione «La mia anima è triste fino alla morte» (Mt 26,38). Gesù «è pervaso da una dinamica di morte»; si trova in quella che potrebbe essere definita «una fase depressiva acuta» (116). Ciononostante, Gesù si rivolge a Dio, chiamandolo «Padre», che dice come egli lo percepisca vicino, presente in quel momento drammatico. La preghiera trasforma il suo atteggiamento, perché egli desidera ardentemente che si compia non la sua volontà umana, ma quella divina (118). Un atteggiamento diverso da quello dei discepoli, che invece dormono, sopraffatti dai loro sentimenti. Al contrario, attraverso la preghiera, Gesù matura la sua decisione di fare la volontà di Dio, che, come chiarisce Grasso, non è che Gesù muoia, ma che si mantenga fedele al Padre e agli uomini. Il sesto capitolo rilegge la fragilità negli scritti lucani. Grasso fa subito notare che la parola *ptōchoi* in Lc 6,20 può anche essere tradotta con «fragili» (123). A detta dell'autore, non solo tale scelta non è «arbitraria», ma è anche pastoralmente più funzionale perché chiunque può sentirsi compreso all'interno di tale categoria. Essa evita, inoltre, l'inconveniente di fare una lettura moralistica del testo in oggetto. Alla luce dell'interpretazione proposta da Grasso sarebbe infatti possibile chiarire meglio il senso della prima delle beatitudini: «la consapevolezza della propria fragilità è il primo passo per riconoscere a Dio come fondamento della propria esistenza» (129). Gesù non chiede di vivere in una situazione di povertà, quasi sia essa a rendere felici (130). Se li legge Lc 4,16 si può cogliere il senso delle parole di Gesù: ciò che egli propone è la liberazione, «categoria biblica fondamentale» (135) che procede di pari passo con la risurrezione. Ciò però non può avvenire se non a partire dal riconoscimento della propria fragilità, la quale è il primo passo della liberazione. È proprio tale riconoscimento, tuttavia, a crearci difficoltà. Come dimostra l'esempio dei nazaretani i quali, dopo che Gesù ebbe letto il rotolo di Isaia tentarono di ucciderlo, «si accetta la dimensione fluida della religione, ma, quando essa richiede troppa responsabilità e un decisivo cambiamento, allora non si è più d'accordo» (137). Come Grasso spiega bene alla conclusione del capitolo, tale esperienza di cambiamento è possibile solo all'interno della comunità. L'esempio della prime comunità cristiane lo dimostra bene, dal momento che esse altro non erano che comunità di «persone fragili e deboli» (cit. p. 143), costituite per aiutare i membri a creare un «orizzonte comune di lettura della storia e di comprensione e dei pro-

pri e degli altrui drammi e difficoltà» (*ibid.*). Proprio sulla fragilità delle comunità si concentra buona parte del c. 7, dedicato a 1Cor. Ciò che Paolo propone alla comunità dei Corinzi è la sapienza della Croce, «fulcro dell'annuncio cristiano» (156). In essa si mostra la «dinamica divina» come «logica di debolezza» (158). Se la comunità di Corinto comprende al suo interno anche i miseri, infatti, è per volontà di Dio: «La forza della comunità sta non nelle prestazioni umane, ma nell'accoglienza della fede, trampolino di lancio per la manifestazione dell'azione di Dio. [...] Proprio perché formata da persone limitate e povere, la comunità manifesta la forza divina solo grazie all'intervento dello Spirito» (159); Spirito che – come ribadito nella sezione finale del capitolo – si rivela come presenza a un tempo assolutamente gratuita e necessaria nella vita del credente. La Croce si configura perciò come il vero punto di forza della comunità: «iniziatore di una storia su cui si avvita un processo di sapienza, di giustizia, di santificazione e di redenzione, cioè un percorso completo di salvezza» (*ibid.*).

Il settimo capitolo, ricollegandosi a quello immediatamente precedente, si sofferma sul ministero di Paolo, contrassegnato dalla fragilità. Scrive Grasso: «Paolo fa professione del suo statuto di fragilità che riguarda non soltanto la sua personalità umana, ma anche l'esercizio vero e proprio del suo ministero messo a dura prova in situazioni davvero disagiati. Egli rende così la fragilità profilo del suo *identikit* che non va sminuita o nascosta, ma diventa motivo di vanto (182)». È in tal modo che egli mostra la fragilità come «condizione necessaria per la manifestazione dell'azione di Dio nel corso della sua missione» (183). Persino il «rapimento mistico» di Paolo non può configurarsi come motivo di vanto di fronte a essa (185-186).

L'ultimo capitolo è infine dedicato all'Apocalisse. Esso si configura come il libro che fornisce i criteri per leggere la storia, mostrando che «la morte e la risurrezione sono dinamiche intra-storiche o esistenziali» (191). L'autore commenta alcune delle immagini essenziali del libro. In particolare, in riferimento all'apertura del rotolo egli commenta che essa assume «la funzione di descrivere quelle logiche storiche che i credenti devono conoscere per non essere sprovveduti di fronte alla varie situazioni della vita» (200). Il primo sigillo spalanca un'immagine carica di speranza: il cavallo bianco, come indica sia il colore, il fatto che sia mandato «dall'alto», sia il possesso della corona attestano che egli è il simbolo di Cristo che trionfa nella storia. Il secondo, terzo e quarto svelano invece le situazioni storiche che pongono gli uomini nella fragilità: la conflittualità, l'ingiustizia e la morte (200-203). Il quinto manifesta la comunità dei cristiani «che ha un rapporto privilegiato con Dio [...] e il potere di incidere nel territorio nel quale vive» (203). Grasso rimarca molto l'importanza della comunità anche nella conclusione del suo libro. Essa è luogo di salvezza, in cui è possibile prendere coscienza della fragilità ed essere salvati, essendo, nel contempo, strumento di salvezza per gli altri. Una frase, presa dalla fine del libro, credo riassuma efficacemente il significato del suo titolo e l'itinerario che Grasso intende percorrere con i lettori: «La fragilità non è quindi un *optional*, ma è una dimensione strutturante antropologica grazie alla quale la personalità umana evolve, fino a giungere a quella maturità che rende idonei all'ingresso nella vita oltre la vita» (213). Per quel che riguarda il modo in cui è svolta l'indagine, Grasso ci

consegna un lavoro molto valido, che ha il vantaggio di essere accessibile anche a un pubblico meno esperto. La scelta dei testi si rivela precisa e sembra comunicare che scopo dell'autore non è stato di fare un'analisi minuziosa ed esaustiva della «fragilità» nella Scrittura, ma fornire le coordinate essenziali di cui il lettore esperto potrà avvalersi come di una chiave ermeneutica e quello meno esperto per una conoscenza più profonda dei testi biblici. La non eccessiva tecnicità del testo di Grasso non toglie, tuttavia, che esso si presenti scientificamente rigoroso, come si evince dalle note – mai pedanti – sempre puntuali e dalla bibliografia autorevole e aggiornata.

Gianni Carozza
Pianum - Istituto Teologico Abruzzese-Molisano
Via Nicoletto Vernia, 1
66100 Chieti
gcarozza77@gmail.com

M. DE SANTIS, *Il Risorto. Indagine teologica sui racconti evangelici* (CSB 94), EDB, Bologna 2020, p. 226, cm 21, € 21,50, ISBN 978-88-10-41046-2.

In che modo i racconti evangelici della risurrezione di Gesù contribuiscono a strutturare l'identità delle comunità cristiane, le cui radici affondano nell'esperienza religiosa del popolo ebraico? Dal momento che le Scritture di Israele costituiscono «il fulcro della memoria culturale che forma l'identità del popolo eletto» (10), come i racconti sul Risorto completano le Scritture e ne costituiscono il vertice? Questi due interrogativi guidano lo studio di Massimo De Santis, a partire dall'assunto che gli scrittori dei vangeli canonici hanno operato una memoria selettiva di tutto il materiale a loro disposizione, con una finalità che l'autore definisce kerygmatica: «il loro intento è di raccontare la buona notizia della salvezza realizzata da Dio per mezzo di Gesù, Cristo e Figlio di Dio, morto in croce e risuscitato, con l'obiettivo di far maturare la fede dei lettori» (7). Nel suo contributo, l'A. cerca di mostrare come gli evangelisti, attraverso i loro racconti, reinterpretino le vicende passate di Gesù (i testi evangelici) e delle prime comunità cristiane (gli Atti degli Apostoli) nel momento storico in cui le figure dei testimoni oculari cominciano a scomparire, allo scopo di produrre una storia fondatrice di tipo identitario. Si realizza, così, un'operazione di memoria culturale. L'A. avvia questa sua indagine avvalendosi degli studi sulla memoria collettiva e culturale di M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, Milano 2001, le cui intuizioni avevano preso avvio dal testo di J. Le Goffe, *Storia e memoria*, Torino 1977, sviluppate ulteriormente da J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997 e approfondite anche da C. Di Pasquale, *Antropologia della memoria. Il ricordo come fatto culturale*, Bologna 2018.

L'A. ha organizzato la sua ricerca in due parti. Nella prima, costituita da quattro capitoli, esamina i quattro racconti della risurrezione dei vangeli canonici-