

Joseph Ratzinger

Il Dio
di Gesù Cristo



Queriniana

meditazioni

183

JOSEPH RATZINGER

IL DIO
DI GESÙ CRISTO

Meditazioni
sul Dio uno e trino

quarta edizione

Queriniana

*Ai miei confratelli
nel venticinquesimo
della nostra ordinazione sacerdotale
1951-1976*

Titolo originale:
Joseph Ratzinger,
*Der Gott Jesu Christi.
Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*

© 1976, 2005 by Kösel-Verlag GmbH & Co, München

Per l'edizione cartacea
ISBN 978-88-399-2263-2

© 1978, 2005², 2011⁴ by Editrice Queriniana, Brescia
via Ferri, 75 - 25123 Brescia (Italia/UE)
tel. 030 2306925 – fax 030 2306932

Per l'edizione digitale in PDF
ISBN 978-88-399-6500-4

© 2012 by Editrice Queriniana, Brescia

Tutti i diritti sono riservati.

Questo PDF può essere usato esclusivamente per finalità di carattere personale. Non potrà pertanto formare oggetto di scambio, commercio, prestito e rivendita e non potrà essere in alcun modo diffuso, riprodotto, archiviato, trasmesso senza la previa autorizzazione scritta dell'editrice Queriniana. Qualsiasi distribuzione o fruizione non autorizzata costituisce violazione dei diritti dell'editore e dell'Autore e sarà sanzionata civilmente e penalmente ai sensi della Legge 633/1941.

Traduzione dal tedesco
di DINO PEZZETTA

www.queriniana.it

info@queriniana.it

Prefazione

Quando nella primavera del 1973 tenni un quaresimale nella chiesa di S. Emmeram a Regensburg, mi venne offerta l'occasione di vagliare, sul piano pratico, alcuni principi che avevo appena sviluppato nel mio volume *Dogma und Verkündigung* [München 1973; trad. it., *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974]. Il primo e terzo capitolo di questo piccolo libro ripropongono, con alcune modifiche, quelle prediche, riflessioni sul tema che, nell'opera appena ricordata, avevo abbozzato nel capitolo *Predicazione di Dio oggi*. Il secondo capitolo contiene invece delle meditazioni che tenni a Friburgo nel periodo dell'Avvento del 1972, una predica del 1975 in occasione del giubileo del concilio di Nicea e una conferenza sul tema della Pasqua che svolsi alla Radio Bavarese. Di questi testi mi sono poi servito per predicare gli esercizi spirituali a Bad Imnau, Colonia (a dei seminaristi) e a Maria Laach; per l'occasione li ristrutturai se-

condo la forma che qui assumono. Benché mi renda conto delle carenze che tale processo di formazione inevitabilmente comporta, nutro comunque la speranza di favorire una saldatura fra teologia e spiritualità, ma anche un'assimilazione personale del contenuto nella misura in cui esso risponde alla fede della chiesa.

Pentling,
festa dei santi Pietro e Paolo 1976

Joseph Ratzinger

1.

Dio

Dio ha dei nomi

Ci ricordiamo ancora di quando Juri Gagarin, ritornando dal suo viaggio nello spazio – il primo nella storia dell’umanità – affermò di non aver visto alcun dio. Anche per l’ateo meno sprovveduto era ovvio che una simile affermazione non poteva costituire un argomento convincente contro l’esistenza di Dio. Che Dio non si possa toccare con le mani o osservare con il telescopio, che non abiti sulla luna, su Saturno, su qualche pianeta o nelle stelle, lo si sapeva già, prima che ce lo dicesse Gagarin, a prescindere dal fatto che questo viaggio nello spazio, pur rimanendo un’impresa straordinaria, se riferito ai parametri dell’Universo può venir considerato tutt’al più una breve passeggiata fuori della porta di casa, e le conoscenze che ci ha fatto acquisire sono di gran lunga inferiori a quelle di cui po-

teavamo già disporre in base ai nostri calcoli e osservazioni.

Molto più intensa, invece, è la penosa sensazione di assenza di Dio che tutti provano ai nostri giorni. La troviamo formulata in un'antica favola ebraica, dove si racconta che il profeta Geremia un giorno riuscì, assieme al figlio, a combinare correttamente alcune lettere e parole così da dare origine a un uomo vivente. Sulla fronte del *Golem* – l'uomo formatosi da sé – stavano impresse le lettere che avevano consentito di svelare il mistero della creazione: YHWH È LA VERITÀ. Il *Golem* strappò una delle sette lettere, di cui si compone la frase nella lingua ebraica, mutando così radicalmente il senso dell'iscrizione, che ora suonava: DIO È MORTO. Inorriditi, il profeta e il figlio gli chiesero che intenzioni mai avesse. La risposta dell'uomo nuovo fu: da quando voi siete in grado di creare l'uomo, Dio è morto¹. La mia vita è la morte di

¹ Cfr. W. KERN, *Tod Gottes und technisches Zeitalter. Umfeld und Vorgeschichte des humanistischen Atheismus*, in *Stimmen der Zeit* 190 (1972) 219-229. Ivi un inquadramento storico e un'esposizione dettagliata del racconto che si legge in uno *pseudepigraphon* della Linguadoca, databile verso l'inizio del XIII secolo e attribuito al dottore della *Mishna*, Giuda ben Bathyra. Kern fa vedere come sia ben strano questo accento ateistico nella tradizione medievale del *Golem*, dato che la capacità di imitare la creazione viene sempre addotta come prova della grandezza di Dio. Vedi anche G. SCHOLEM, *La Kabbala e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 1980, 201s.; H. THIELICKE, *Der evangelische*

Dio. Se l'uomo ha ogni potere, Dio non ne ha più alcuno.

Questa antichissima storia ebraica, inventata nel Medioevo cristiano, esprime, come in un sogno angoscioso, il dramma dell'uomo dell'età della tecnica. Questi ha ormai ogni potere sul mondo, conosce le sue funzioni e le leggi che ne governano il corso. Il suo sapere è potere: egli è in grado, per così dire, di smontare questo mondo per poi ricomporlo; per lui è un complesso di funzioni, di cui ci si può servire e che si possono piegare al proprio servizio. In un simile mondo, così sotto controllo, non c'è più alcuna possibilità d'intervento di Dio. L'uomo può trovare aiuto soltanto nel suo simile, perché il potere sul mondo può essere esercitato soltanto dall'uomo. Ma un Dio privato di ogni potere non è più Dio. Se il potere sta soltanto nelle mani dell'uo-

Glaube I, Tübingen 1968, 328-331. A mio parere, un altro interessante esempio di problematica ateistica all'interno di tradizioni religiose ci è offerto anche dal libretto di preghiere della duchessa Dorotea di Prussia (1531) dove i vv. 7s. del *Sal* 6 («Sono stremato dai lunghi lamenti, ogni notte inondo di pianto il mio giaciglio, irroro di lacrime il mio letto. I miei occhi si consumano nel dolore, invecchio fra tanti miei oppressori») vengono tramutati nella seguente invocazione: «Vorrei che tu non ci fossi, per non continuare a essere martoriata da te»: la sofferenza che Dio impone diventa così un motivo per desiderare la sua non-esistenza! Il testo in I. GUNDERMANN, *Untersuchungen zum Gebetbüchlein der Herzogin Dorothea von Preussen*, Köln - Opladen 1966, tav. II (= Fo. 39 V del libretto di preghiere).

mo, non esiste più alcun Dio. Queste riflessioni evidenziano alcuni aspetti fondamentali del problema della conoscenza umana di Dio. Qui si osserva che questa conoscenza, in ultima analisi, non pone soltanto problemi d'ordine teorico, ma è innanzitutto una questione di prassi vitale. Dipende dal rapporto che l'uomo stabilisce fra sé e il mondo, fra sé e la propria vita. Il problema del potere è soltanto un aspetto, mentre decisioni importanti sono già state prese nella sfera dei rapporti dell'Io con il Tu e con il Noi: nell'esperienza dell'essere-amati o dell'essere-respinti. Da queste esperienze e decisioni di fondo, nel rapporto dell'Io con il Tu e con il Noi, dipende poi il fatto che l'uomo veda nell'essere-con e nel precedere del Totalmente Altro un concorrente, o un pericolo, oppure il fondamento della nostra fiducia. E da questo dipende anche la possibilità di contestare questo testimone o di accettarlo con rispetto e riconoscenza.

Questa idea, che ci riporta alle radici del problema di Dio, e che è lontana dalla discussione sulle prove della sua esistenza, potrebbe venir illustrata un po' di più a partire dalla storia delle religioni. Nella storia religiosa del genere umano, la quale, nelle culture più elevate, coincide con la sua storia spirituale, Dio compare ovunque come l'Essere che ha occhi dappertutto, come il Vedere: un'idea arcaica che viene mante-

nuta anche nell'immagine dell'occhio di Dio, tramandataci nell'arte cristiana². Dio è Occhio, Dio è Vista. Qui si cela anche una sensazione originaria dell'uomo, quella del sentirsi conosciuto. Egli sa che una segretezza assoluta non esiste, che la sua vita è sempre esposta allo sguardo di Qualcuno, che il suo vivere è un esser-visto. Nella preghiera di uno dei Salmi più belli dell'Antico Testamento troviamo espressa la convinzione che ha accompagnato l'uomo lungo l'intero corso della sua storia:

Signore, tu mi scruti e mi conosci,
tu sai quando seggo e quando mi alzo.
Penetri da lontano i miei pensieri,
mi scruti quando cammino e quando riposo.
Ti sono note tutte le mie vie;
la mia parola non è ancora sulla lingua
e tu, Signore, già la conosci tutta.
Alle spalle e di fronte mi circondi
e poni su di me la tua mano.
Stupenda per me la tua saggezza,
troppo alta, e io non la comprendo.
Dove andare lontano dal tuo spirito,

² Abbondante materiale di storia delle religioni in R. PETTAZZONI, *L'essere supremo nelle religioni primitive. L'onniscienza di Dio*, Einaudi, Torino 1977⁴. Sul problema E. BISER, *Ateismo e teologia*, in J. RATZINGER (ed.), *Saggi sul problema di Dio*, Morcelliana, Brescia 1975, 103-134.

dove fuggire dalla tua presenza?
Se salgo in cielo, là tu sei,
se scendo negli inferi, eccoti.
Se prendo le ali dell'aurora
per abitare all'estremità del mare,
anche là mi guida la tua mano
e mi afferra la tua destra.
Se dico: «Almeno l'oscurità mi copra
e intorno a me sia la notte»;
nemmeno le tenebre per te sono oscure,
e la notte è chiara come il giorno;
per te le tenebre sono come luce (*Sal* 138,1-12).

Come abbiamo detto, questa sensazione di esser-visti può suscitare nell'uomo due reazioni opposte. Questo essere-esposto può turbarlo, farlo sentire in pericolo, un essere limitato nel suo stesso ambito vitale. Sensazione che può tramutarsi in irritazione e intensificarsi fino al punto da ingaggiare una lotta appassionata contro il testimone invidioso della sua libertà, della capacità illimitata del suo volere e agire. Ma può anche dare origine a un atteggiamento contrario: l'uomo che si apre all'amore, in questa presenza che continuamente lo circonda può scorgere il mistero cui aspira tutto il suo essere. Qui egli potrà cogliere il superamento della propria solitudine, che nessuna creatura umana riuscirà mai a eliminare e che costituisce comunque una vera

e propria contraddizione per l'essere che tende al Tu, a essere con l'altro. In questa presenza misteriosa egli può trovare il fondamento di quella fiducia che gli consente di vivere. È questo il luogo in cui trovare risposta al problema di Dio. Essa dipende dal modo in cui l'uomo considera originariamente la propria vita: se vuole rimanere non-visto, se preferisce restare da solo – «Sarete come Dio!» – oppure se egli, nonostante le sue inadeguatezze, anzi proprio perché essere inadeguato, è invece riconoscente a Colui che riempie e sostiene tutte le sue solitudini. Le ragioni che sostengono l'una o l'altra scelta sono le più diverse. Dipende dalle esperienze di fondo che si fanno con il Tu: se in esso si scorge l'amore o, invece, una minaccia. E dipende anche dalla figura in cui Dio incontra l'uomo: se nelle vesti di un terribile sorvegliante che medita il momento della condanna, o come l'amore creatore che ci aspetta. Dipende inoltre dalle decisioni attraverso le quali l'uomo accetta o modifica, nel corso della propria vita, le esperienze fatte in passato.

Da queste riflessioni dovrebbe risultare chiara almeno l'impossibilità di dissociare il problema dell'esistenza di Dio da quello di chi o che cosa Dio è. Non si può provare o negare che Dio esiste, per poi chiedersi chi o che cosa egli propriamente sia. Il contenuto racchiuso nell'idea che l'uomo si fa di Dio decide anche della possi-

bilità o meno che qui si sviluppi una conoscenza, dove però questa conoscenza e questi contenuti sono talmente intrecciati con le decisioni di fondo che connotano la nostra vita umana, restringono o dilatano il nostro raggio di conoscenza, che la pura teoria qui rivela tutta la sua impotenza.

Ma chiediamoci: come si mostra il Dio biblico? Chi è propriamente questo Dio? Nella storia biblica della rivelazione, sia dell'Antico sia del Nuovo Testamento, di fondamentale importanza si è rivelata sempre l'autopresentazione di Dio a Mosè, così come ci viene descritta in *Es 3*. Qui bisogna anzitutto tenere ben presenti il contesto storico e il luogo in cui Dio si manifesta. Il contesto storico ci è presentato dalla stessa parola di Dio: «Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze» (v. 7). Dio si rende garante del diritto. Egli difende i deboli dai potenti. È questo il suo vero volto. È questo il nucleo della legislazione veterotestamentaria, che mette sotto la protezione personale di Dio la vedova, l'orfano, lo straniero. E lo ritroviamo anche al centro della predicazione di Gesù, che si è messo dalla parte di quelli che vengono accusati, dei condannati, dei morienti e che, appunto così, li ha posti sotto la protezione di Dio. In tale contesto rientra anche la sua lotta per il significato del sabato (ne basti un

accenno): nell'Antico Testamento il sabato è il giorno della libertà delle creature, il giorno nel quale l'uomo e l'animale, lo schiavo e il padrone riposano. È il giorno in cui viene ripristinata, in mezzo a un mondo dove regnano la disuguaglianza e la schiavitù, la comunione fraterna di tutte le creature. Per un giorno la creazione ritorna al punto di partenza: tutti sono liberi in virtù della libertà di Dio. L'atteggiamento che Gesù assume nei confronti del sabato si traduce in una lotta non contro il giorno di sabato, ma perché questo giorno riacquisti il suo significato originario: perché sia il giorno della libertà di Dio e non si tramuti, sotto l'influenza dei legulei, nel suo contrario, in un giorno tormentato dall'osservanza di prescrizioni minuziose³.

Il luogo dell'avvenimento descritto da *Es 3* è il deserto. Per Mosè, Elia e Gesù, esso è il luogo della vocazione e della preparazione. Se non si esce dall'ingranaggio della vita quotidiana, se non ci si confronta con la potenza della solitudine, non si può fare nessuna esperienza di Dio. Se per quanto concerne il contesto storico diremo che un cuore avido ed egoistico non può conoscere Dio, tenendo conto di questo secondo aspetto dovremo ammettere che Dio non può

³ Cfr. TH. MAERTENS, *Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste*, Mainz 1965, 114-147.

essere trovato nemmeno da un cuore confuso e distratto.

Ma andiamo al nocciolo del problema. Dio si presenta a Mosè con un nome che traduce nella formula: «Io sono colui che sono!»⁴. Questo processo di traduzione è inesauribile. Tutta la storia di fede che seguirà, fino alla professione di fede in Dio da parte di Gesù, è un'interpretazione continua e rinnovata di queste parole che, in questo modo, acquistano sempre maggior profondità. Ma fin dall'inizio è chiaro che con una simile spiegazione il nome di 'YHWH' si differenzia nettamente da tutti gli altri nomi cui si ricorre per qualificare gli dèi. Questo non è un nome fra i tanti, poiché colui che lo porta non è uno che possa confondersi con altri. Il suo nome è mistero, e lo pone in una condizione che non può essere equiparata a quella di qualsiasi altro. «Io sono colui che sono!»: ciò significa vicinanza, potere sul presente e sul futuro. Dio non è prigioniero di quel che avviene «dall'eternità»; egli è sempre presenza: «Io *sono*». È contempo-

⁴ Per l'esegesi del testo vedi soprattutto R.P. MERENDINO, *Der unverfügbare Gott. Biblische Erwägungen zur Gottesfrage*, Düsseldorf 1969; TH. SCHNEIDER, *Plädoyer für eine wirkliche Kirche*, Stuttgart 1972, 24-31; A. DESSLER, *L'annuncio dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1980; J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005, 107-127. A riflettere sul nesso fra nome e numero sono stato stimolato dal mio scolaro C. del Zotto.

raneo a ogni tempo e anteriore a ogni tempo. Posso invocare questo Dio qui e ora: Lui è qui e mi risponde in questo momento. Alcuni secoli più tardi, alla fine del grande esilio, si rivelò decisivo un altro aspetto. Le potenze di questo mondo, che hanno operato meraviglie così grandi e dichiarato morto YHWH, vengono detronizzate nel corso di una notte. Sono potenze che passano. Lui, invece, rimane! Egli 'è'. Il suo «Io sono» non significa soltanto presenza di Dio, ma anche la sua stabilità. Mentre tutto passa, egli è oggi, ieri e domani. Eternità non significa passato, ma affidabilità incondizionata, solidità che sempre sostiene. Dio è: questo vale anche per noi, in un tempo in cui si confonde ampiamente ciò che è conforme al tempo con il bene, il moderno con il vero. Ma il tempo non è Dio. Dio è l'eterno, mentre il tempo è un idolo, quando diventa oggetto di venerazione⁵.

Si pone però un altro interrogativo, ancor più generale, più fondamentale: che significa propriamente un «nome di Dio»? Il fatto che nell'Antico Testamento Dio abbia dei nomi non esprime forse la reminiscenza del mondo politeistico, quando la fede israelitica dovette progressivamente imporre la sua immagine? A favore di questa interpretazione stanno i diversi nomi di

⁵ Cfr. J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, 328s.

Dio che abbondano nei più antichi racconti della tradizione, mentre progressivamente scompaiono nello sviluppo successivo della fede veterotestamentaria; si mantiene il nome di 'YHWH', ma, per rispetto del secondo comandamento, prima di Gesù non lo si pronuncia più da molto tempo. Il Nuovo Testamento non conosce precisi nomi divini, e nella traduzione greca dell'Antico Testamento il nome di YHWH era stato continuamente sostituito dalla designazione di 'Signore'. Questo, però, è soltanto un aspetto. È vero, i singoli nomi di Dio scompaiono nella misura in cui ci si distanzia dalle posizioni politeistiche; d'altra parte, però, l'idea che Dio abbia un nome gioca un ruolo decisivo proprio del Nuovo Testamento. Nel cap. 17 del *vangelo di Giovanni*, che per diversi aspetti può essere considerato il vertice dell'evoluzione della fede neotestamentaria, ricorre quattro volte la locuzione «il nome di Dio». Il brano principale risulta caratterizzato, nei vv. 6 e 26, dalla confessione di Gesù, il quale attesta di essere stato inviato per rivelare agli uomini il nome di Dio: Gesù appare come il nuovo Mosè che compie e realizza pienamente ciò che era iniziato nel rovelo ardente in modo soltanto frammentario e oscuro.

Che cosa significa, dunque, il nome di Dio? Lo comprenderemo forse alla luce della contrapposizione che a esso soggiace. *L'Apocalisse* parla dell'antagonista di Dio, della bestia. La be-

stia, che esercita un potere contrario a quello di Dio, non ha un nome, ma solo un numero. Per il veggente questo suo numero è 666 (13,18). È un numero e rende numeri. Che cosa significhi lo abbiamo vissuto nei campi di concentramento, orrendi soprattutto perché cancellano il volto, cancellano la storia, trasformano l'uomo in numero, lo riducono a ingranaggio di un'enorme macchina. L'uomo qui non è altro che una funzione. Oggi non dovremmo mai dimenticare che il campo di concentramento prefigurava la sorte di un mondo che corre il rischio di assumere, se accetta la legge universale della 'macchina', la stessa struttura dei campi di concentramento. Infatti, se non si danno altro che funzioni, anche l'uomo si ridurrà a una funzione. Le macchine che egli ha costruito gli impongono la loro stessa legge. L'uomo deve poter essere letto dal *computer*, e ciò è possibile soltanto se egli viene tradotto in numeri. Tutto il resto non conta. Ciò che non è funzione non ha valore alcuno. La bestia è il numero e trasforma in numeri. Dio, invece, ha un nome e chiama per nome. Egli è persona e cerca la persona. Ha un volto e cerca il nostro volto. Ha un cuore e cerca il nostro cuore. Per lui noi non siamo una funzione all'interno della grande macchina mondiale. Sono proprio gli individui che non assolvono delle funzioni quelli che egli predilige. Nome significa possibilità di essere interpellati, significa comunione. Per

questo motivo Cristo è il vero Mosè, il compimento ultimo della rivelazione del nome. Egli non porta un nome nuovo, ma fa di più: lui stesso è il volto di Dio, è il nome di Dio, la possibilità di invocare Dio come un Tu, come persona, come cuore. Il nome proprio di Gesù svela il mistero del nome del rovetto ardente. Ora appare chiaro che Dio non aveva detto in modo definitivo il proprio nome e che il suo discorso era stato temporaneamente interrotto. Il Nome di Gesù, infatti, contiene la voce 'YHWH' nella sua forma ebraica e vi aggiunge dell'altro: «Dio salva». Io sono colui che sono, ora, a partire da Gesù, significa: Io sono colui che vi salva. Il suo essere è redenzione.

Oggi, 8 marzo, la chiesa celebra la festa di san Giovanni 'di Dio', la cui istituzione, quella dei 'Fratelli della misericordia (Fatebenefratelli)' svolge anche ai nostri giorni un'attività a favore degli ammalati. Fin dall'istante della sua conversione, quest'uomo ha vissuto la propria vita consumandosi interamente a favore degli altri: dei sofferenti e dei reietti, e anche per i più poveri di allora, i malati di mente e le prostitute, ai quali cercò di rendere possibile un nuovo modo di vivere. Leggendo le sue lettere avvertiamo immediatamente la passione in cui quest'uomo si consumò per alleviare le sofferenze degli oppressi. «Sto lavorando oberato dai debiti e sono prigioniero per amore di Cristo. Così carico di debiti

che spesso non ho neppure il coraggio di varcare la soglia di casa, per paura delle ingiunzioni di pagamento. La mia più grande afflizione sta nel vedere tanti fratelli e prossimi soffrire oltre ogni limite, osservare la miseria che li opprime nel corpo o nell'anima, e non poterli aiutare. Ma io edifico su Cristo, poiché è lui che conosce il mio cuore»⁶. A me sembra davvero profondamente sensato che a quest'uomo sia stato dato l'appellativo 'di Dio'. E in realtà, in questa vita che si consumò per gli uomini appare chiaramente chi Dio è: il Dio del rovelo ardente, il Dio di Gesù Cristo, colui che è il diritto di chi è privato di ogni diritto, l'eterno e vicino a noi che ha un nome e dà nome. Potessimo anche noi essere sempre di più 'di Dio', per conoscerlo in modo sempre più approfondito e aiutare anche i nostri simili a giungere alla sua conoscenza.

⁶ Citato secondo la *Liturgia horarum iuxta ritum Romanum* II, Typis Polyglottis Vaticanis 1972, 1282; vedi O. MARCOS, *Cartas y escritos de Nuestro Glorioso Padre San Juan de Dios*, Madrid 1935. Cfr. la breve esposizione che del personaggio ci offre H. FIRTEL, in P. MANNS, *I santi. Dal Medioevo ai nostri giorni* II, Jaca Book, Milano 1988, 257-261.

Dio è uno e trino

Quante volte facciamo distrattamente il segno di croce e invociamo il nome della Trinità divina? Questo gesto significa rinnovare le promesse battesimali, accettare le parole con le quali siamo stati fatti cristiani, accogliere ciò che nel battesimo e senza la nostra partecipazione e riflessione ci è stato donato, assimilarlo nella nostra vita personale. Allora, infatti, ci è stata versata dell'acqua sul capo e su di noi è stata pronunciata la parola: «Ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». La chiesa rende l'uomo cristiano pronunciando il nome del Dio trinitario. Fin dall'inizio è questo il modo di cui essa si serve per esprimere ciò che considera davvero decisivo per essere cristiani: la fede nel Dio uno e trino.

Questo ci delude. Lo sentiamo tanto distante dalla nostra vita che ci appare inutile, incomprendibile. Sebbene attraverso una breve formula, ci aspettiamo qualcosa che ci attragga, ci stimoli, qualcosa che si mostri immediatamente importante per l'uomo e la sua vita. Ma è appunto quel che traspare da questa formula: il cristianesimo è interessato innanzitutto a Dio, non alla chiesa o all'uomo. Il suo specifico orientamento non riguarda le nostre speranze, i nostri timori e desideri, ma Dio, la sua sovranità e potenza. La

prima proposizione della fede cristiana, l'orientamento di fondo della conversione del cristiano suona: Dio è.

Ma che cosa significa questo? Che cosa significa nella vita quotidiana in questo nostro mondo? Significa innanzitutto che Dio è, e che quindi gli 'dèi' non sono Dio. È Lui che dobbiamo adorare, e nessun altro. Ma non è vero forse che gli dèi sono morti ormai da tempo? Una simile espressione non è forse chiara a tal punto da suonare vuota, priva di senso? Chi osserva però attentamente la realtà si pone anche un'altra domanda: è proprio vero che nel nostro tempo non si veneri più alcun idolo? Non esiste proprio nulla che oggi si adori accanto e contro Dio? Non è vero che dopo la 'morte di Dio' gli dèi hanno ripreso a esercitare il loro inquietante potere? Nel *Grande Catechismo* Lutero ha formulato in modo estremamente efficace una simile situazione: «Che cosa significa avere un Dio o che cos'è Dio? Significa avere ciò da cui ci si attende ogni bene e protezione in tutte le nostre difficoltà. Avere un Dio non significa altro che fidarsi di lui con tutto il cuore e a lui credere con tutte le forze, come ho detto spesso, e che soltanto questa fiducia e fede del nostro cuore fanno entrambi: Dio e l'idolo»⁷. In che cosa confi-

⁷ Citato secondo *Il Piccolo Catechismo - Il Grande Catechismo*, Claudiana, Torino 1998, 123. Sulla problematica del testo

diamo e crediamo? Il denaro, il potere, la reputazione, l'opinione pubblica, il sesso non sono forse diventati dei poteri di fronte ai quali gli uomini si piegano, ai quali rendono un servizio idolatrico? E il mondo non assumerebbe un altro aspetto nel caso in cui questi dèi venissero deposti dai loro troni?

Dio è: significa che al di sopra di tutti i nostri obiettivi e interessi stanno la verità e il diritto. Sta il valore di ciò che, dal punto di vista terreno, è privo di qualsiasi valore. C'è l'adorazione di Dio, la vera adorazione, che protegge l'uomo dalla dittatura dei fini e che è la sola in grado di difenderlo dalla dittatura esercitata dagli idoli. Dio è: significa anche che noi tutti siamo sue creature. Soltanto creature, ma appunto come tali veramente originate da Dio. Noi siamo creature, volute da Lui e destinate all'eternità: lo è anche il nostro vicino, anche la persona antipatica che mi sta accanto. L'uomo non viene dal caso, non è il risultato di una pura lotta per l'esistenza, che farebbe trionfare ciò che è adatto allo scopo, ciò che riesce a imporsi: l'uomo è frutto dell'amore creativo di Dio. Dio è: qui bisogna sottolineare soprattutto la paroletta 'è', tradurre dunque la formula nella seguente proposizione:

vedi P. HACKER, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz 1966, 21ss.: un'analisi molto approfondita che non è questo il luogo di riproporre.

Dio è realmente, e ciò significa che opera, agisce e può agire. Non è un'origine lontana o un indeterminato 'verso dove del nostro trascendere'. Non ha preso affatto le distanze dalla sua macchina del mondo, non ha abdicato a ogni sua funzione perché tutto ormai funzionerebbe da sé. Il mondo è e rimane il suo mondo, il presente è il suo tempo, e non il passato. Egli può agire, e agisce in modo davvero reale ora, in questo mondo e nella nostra vita. Noi riponiamo in Lui la nostra fiducia? Nei calcoli che facciamo lungo il corso della nostra vita, nel nostro vivere quotidiano, egli rientra come realtà? Abbiamo compreso che cosa significa la prima tavola dei dieci comandamenti, questa istanza davvero fondamentale che è rivolta alla vita dell'uomo, ripresa poi dalle prime tre invocazioni del Padre nostro, che intendono renderla orientamento di fondo del nostro spirito, del nostro vivere?

Dio è. E la fede aggiunge: Dio è Padre, Figlio e Spirito Santo, uno e trino. Questo punto così centrale rimane avvolto, nella cristianità, in un silenzio imbarazzante. La chiesa non è forse andata troppo oltre? Non sarebbe stato forse meglio lasciare che questa immensità, che questa inaccessibilità rimanesse avvolta nel suo mistero? Del resto, che significato può avere per noi? Certo, questa proposizione è e rimane espressione dell'alterità di Dio, il quale è infinitamente più grande di noi, trascende ogni nostro pensie-

ro ed essere. Tuttavia, se non avesse avuto nulla da dirci, non ci sarebbe stato manifestato nemmeno il suo contenuto. Sì, egli poteva essere compreso soltanto entro gli schemi di un linguaggio umano, poiché si era già inserito nel processo di riflessione e di vita degli uomini.

Che cosa, dunque, significa questo? Incominciamo dal momento in cui Dio stesso ha voluto manifestarsi. Egli si denomina 'Padre'. La paternità umana può fornire un'anticipazione di ciò che Lui è. Ma quando questa paternità non esiste, quando la si sperimenta soltanto come un fenomeno biologico, e non anche umano e spirituale, diventa vuoto anche ogni nostro discorso su Dio Padre. Se la paternità umana scompare, non riusciamo nemmeno a pensare e parlare di Dio. Morto non è Dio, bensì ciò che nell'uomo costituisce la premessa perché Dio viva nel mondo. La crisi della paternità che noi oggi stiamo vivendo tocca il centro della crisi che minaccia l'uomo nella sua umanità. Quando la paternità rappresenta soltanto un fatto biologico privo di una vera dimensione umana, o una forma di tirannia che dev'essere rifiutata, allora si è qui inferta come una ferita alla stessa struttura dell'essere umano. Per la sua completezza questo essere-uomo esige il 'padre' nel suo vero senso, cioè in quel senso che ci è stato manifestato nella fede: come responsabilità per l'altro, responsabilità che non domina l'altro, ma lo rende

libero perché divenga se stesso; come amore che non vuole imprigionare l'altro, ma nemmeno lo lascia semplicemente nella sua condizione, spacciando questo per libertà, mentre vuole che realizzi quella verità profonda che ha le sue radici nel Creatore. Una simile paternità è ovviamente possibile solo quando si accetta la propria figlio-lanza. Il detto di Gesù: «Uno solo è il Padre vostro, quello del cielo» (Mt 23,9) ci fa comprendere il modo corretto di esercitare la nostra paternità: non nell'imporre il nostro potere su altre persone, ma nel renderci responsabili della verità che si è aperta a Dio e che può, dunque, rendere l'altro libero perché diventi se stesso, senza egoismi, per Dio, nel quale egli si trova.

Dobbiamo però anche riflettere sul fatto che nella Bibbia Dio ci si manifesta innanzitutto nella figura di 'Padre'. E ciò implica che anche il mistero della maternità abbia origine in Lui, a Lui rimandi o da Lui si scosti nelle sue deformazioni esattamente come la paternità. Che l'uomo sia 'immagine di Dio' riesce comprensibile, nel suo contenuto reale ed estremamente pratico, proprio qui. Egli non è immagine di Dio in modo astratto: ci troveremmo allora di fronte anche a un Dio astratto. Lo è nella sua realtà concreta, e questa è relazione: lo è come padre, madre, figlio. Sono caratterizzazioni che, se riferite a Dio, vanno considerate 'immagini', ma lo sono perché l'uomo è 'immagine' e lo sono con la pretesa

di realtà che è loro propria. Sono immagini che esigono l'‘immagine’ e in questo possono diventare presenza di Dio o la sua ‘morte’. Il divenire-uomo dell'uomo e la sua conoscenza di Dio sono tra loro inseparabili, proprio perché l'uomo è l'‘immagine’ di Dio. Distruggere l'essere umano significa compromettere l'immagine stessa di Dio. La dissoluzione della paternità e della maternità, che si preferirebbero trasferite al laboratorio o perlomeno ridotte a un puro momento biologico che non riguarderebbe l'uomo come tale, sono intimamente legate alla dissoluzione della figliolanza, che verrebbe meno alla piena uguaglianza dell'inizio. Questo è il programma della *hýbris* che vuole allo stesso tempo sottrarre l'uomo alla sfera biologica per renderlo lì nuovamente schiavo. Essa arriva fino alle radici dell'essere-uomo e della nostra stessa possibilità di pensare Dio: un Dio che non può essere più immaginato non può essere nemmeno pensato. Quando il pensiero impiega tutte le sue energie per rendere impossibile l'immaginazione, ogni ‘prova dell'esistenza di Dio’ si rivela inutile.

Ovviamente in queste riflessioni critiche sul nostro tempo non dobbiamo coinvolgere la chiesa. Da una parte non possiamo dimenticare che anche ai nostri giorni ci sono offerti ottimi esempi di paternità e di maternità, e che grandi figure come Janusc Korczak e Madre Teresa dimostrano come, anche a prescindere dall'aspet-

to biologico, sia possibile realizzare il senso più vero e profondo della paternità e maternità. D'altra parte dobbiamo tener conto del fatto che la realizzazione totalmente pura resta sempre un'eccezione e che l'immagine di Dio nell'uomo ha sempre conosciuto delle contaminazioni e deformazioni. È perciò vuoto romanticismo dire: risparmiatemi i dogmi, la cristologia, lo Spirito Santo, la Trinità, perché ci basta annunciare Dio Padre e la fraternità tra gli uomini, e questo vivere senza far ricorso a teorie mistiche – questo soltanto sarebbe importante. Un'esigenza che potrebbe sembrare legittima; ma su questa via si arriva davvero a conoscere l'essere così complicato che l'uomo è? Donde conosciamo che cosa significa essere padri, essere fratelli, in modo tale da poter fondare su questo la nostra fiducia? È vero, anche nelle antiche culture troviamo testimonianze toccanti della fiducia piena nel 'Padre' che è nei cieli. Ma è anche vero che nell'evoluzione successiva l'attenzione religiosa si è rivolta, più che a questo 'Padre celeste', ad altre potenze mondane; nel corso dell'evoluzione storica anche l'immagine dell'uomo e la stessa immagine di Dio hanno assunto ovunque tratti di ambiguità. È noto che i greci chiamavano Zeus con l'appellativo di 'Padre'. Questo, però, non esprimeva per essi alcuna fiducia, ma soltanto la profonda ambiguità di Dio, la tragica ambiguità di un mondo che incuteva paura.

Chiamandolo ‘Padre’, essi intendevano dire che Dio è come i padri umani: senz’altro buoni quando sono di buon umore, ma nel loro intimo egoisti, tiranni, imprevedibili e pericolosi. Allo stesso modo essi facevano esperienza del potere misterioso che domina il mondo: alcuni individui vengono corteggiati e stimati, altri vengono lasciati morir di fame e si riducono in schiavitù. Il ‘Padre’ del mondo, come lo sperimentiamo nella nostra vita, riflette l’immagine dei nostri padri umani: faziosi e, in definitiva, inquietanti. Ma la stessa ‘fraternità’, oggi tanto esaltata nel prendere distanza dal mondo dei padri, si presenta poi così chiara, così carica di speranze, a livello di esperienza? La prima coppia di fratelli della storia umana è, secondo la Bibbia, quella di Caino e Abele; nel mito romano corrispondono a Romolo e Remo: il motivo è ricorrente, come una parodia crudele all’inno alla ‘fraternità’, scritta dalla stessa realtà. E le esperienze che abbiamo vissute dal 1789 in poi non hanno forse aggiunto tratti nuovi e ancor più terribili a questa parodia, confermando la visione di ‘Caino e Abele’ assai più di quanto questa promettesse?

Da dove sappiamo che la paternità è bontà affidabile e che Dio, nonostante ogni apparenza, non gioca affatto con il mondo, ma lo ama e lo amerà sempre? Per questo Dio stesso ha dovuto mostrarsi, demolire le immagini e introdurre un nuovo criterio di misura. Questo avvenne nel Fi-

glio, in Cristo. La sua intera esistenza è proiettata, nella preghiera, dentro l'abisso della verità e della bontà che Dio è. Solo a partire da questo Figlio noi sperimentiamo realmente chi è il Padre. La critica della religione, nel XIX secolo, sosteneva che le religioni sarebbero sorte nel momento in cui gli uomini incominciarono a proiettare in cielo ciò che consideravano ottimo e bello, per rendersi così più sopportabile il mondo. Quando però incominciarono a proiettare in cielo la loro stessa realtà, a questa diedero il nome di Zeus, un dio inquietante. Nella Bibbia il Padre non è un duplicato celeste della paternità umana, poiché pone qualcosa di assolutamente nuovo: egli costituisce la critica divina nei confronti della paternità umana. Dio stabilisce il suo proprio criterio⁸.

Senza Gesù noi non sapremmo chi è realmente il 'Padre'. Questo ci viene spiegato nella sua preghiera, e tale preghiera accompagna continuamente la vita di Gesù. Un Gesù che non fosse continuamente immerso nel Padre, che non comunicasse continuamente e profondamente con lui, sarebbe un essere del tutto diverso dal Gesù della Bibbia, dal Gesù reale della storia. Gesù ha vissuto di preghiera e nella

⁸ Ciò che qui diremo è stato ampiamente illustrato in *Dogma e predicazione*, cit., 86-89, 81-85.

preghiera ha compreso Dio, il mondo e gli uomini. Guardare il mondo con gli occhi di Dio e viverlo nella sua prospettiva: questo significa porsi alla sequela di Gesù. È lui che ci manifesta che cosa significhi vivere interamente della certezza che 'Dio è'. È lui che ci fa capire che cosa significhi accettare la prima tavola dei comandamenti come davvero 'prima'. È lui che ha dato senso a questo centro e che ci mostra ciò che esso è.

Ma sorge allora un'altra domanda: attraverso la preghiera Gesù comunica incessantemente con Dio; la sua esistenza si fonda sulla preghiera; se non pregasse, Gesù sarebbe diverso da chi effettivamente è. Ma essa riguarda anche il Padre, a cui egli si rivolge, nel senso che anche il Padre sarebbe diverso se non venisse interpellato in questa forma? O questo non lo sfiora minimamente? La risposta è: è proprio del Padre dire 'Figlio' così come è proprio di Gesù dire 'Padre'. Il Padre non può prescindere dal Figlio, così come Gesù non può prescindere dal Padre. Senza questo dialogo il Padre non sarebbe più lo stesso. Gesù non lo sfiora soltanto dall'esterno, ma, in quanto Figlio, appartiene all'essere-Dio di Dio. Prima ancora che il mondo fosse creato, Dio è già amore di Padre e Figlio. *Per tale ragione* egli può diventare Padre nostro e criterio di ogni paternità, perché da sempre egli è Padre. Nella preghiera di Gesù possiamo vedere l'inter-

no di Dio stesso, come Dio stesso è. La fede nel Dio uno e trino non è altro che la spiegazione di ciò che avviene nella preghiera di Gesù. Nella sua preghiera si profila la realtà trinitaria. Ma perché 'trinitaria'? Unità di due, lo abbiamo capito, è evidente da quanto abbiamo detto. Da dove viene, così all'improvviso, il 'Terzo'? A questa domanda dedicheremo un'intera meditazione. Qui ci limitiamo ad alcuni accenni. Diremo innanzitutto che non esiste una pura bi-unità, poiché o rimane la contrapposizione, la dualità – e quindi non si giunge a un'unità reale – o i due si fondono – e quindi la dualità viene eliminata. Cerchiamo di procedere in modo meno astratto. Padre e Figlio non diventano una-cosa-sola al punto da dissolversi l'uno nell'altro. Rimangono uno di fronte all'altro, poiché l'amore si fonda su una reciprocità che non può essere superata. Se ciascuno rimane se stesso ed essi non si superano reciprocamente, il loro essere-una-cosa-sola non può consistere nell'essere ognuno per sé, ma nella fecondità in cui ognuno si dona all'altro pur rimanendo se stesso. Essi sono una-cosa-sola per il fatto che il loro amore è fecondo e va oltre loro stessi. Nel Terzo, nel quale si donano, nel dono, essi sono insieme se stessi e una-cosa-sola.

Facciamo un passo indietro. Nella preghiera di Gesù risplende il Padre, Gesù si fa conoscere come Figlio e così si coglie un'unità che è tri-

unità. A partire da qui, diventare cristiani significa partecipare alla preghiera di Gesù, entrare nel suo modello di vita, ossia nel suo modello di preghiera. Farsi cristiani significa dire, con lui, 'Padre' e diventare così figli di Dio – Dio – nell'unità dello Spirito che ci lascia essere noi stessi e proprio così ci inserisce nell'unità di Dio. Essere cristiani significa guardare il mondo da questo centro e diventare così liberi, nella speranza, in modo deciso e sereno.

Siamo così al tempo stesso ritornati al punto di partenza di questa meditazione. Senza esserne consapevoli, siamo stati un giorno battezzati nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Un gesto che ci lascia oggi perplessi, poiché abbiamo l'impressione che in questo modo siano state anticipate e imposte alla persona delle decisioni che, in verità, solo lei può prendere. Una simile anticipazione ci sembra compromettere problematicamente la libertà umana in un ambito centrale in cui uno dà forma alla sua vita. In questo si esprime la nostra profonda insicurezza nei confronti della stessa fede cristiana: l'avvertiamo più come un peso che come grazia, un onere che uno potrebbe accettare solo in base a libera scelta. Qui dimentichiamo, però, che anche la vita ci è data senza averla chiesta, e con la vita molte altre cose: quando un essere umano viene alla luce non gli è data soltanto l'esistenza biologica, ma anche il linguaggio, il tempo, il

pensiero, i suoi criteri di valutazione. Non esiste una vita senza ricevere. Il problema non è che venga dato qualcosa, bensì che cosa viene dato. Se il battesimo rappresenta il dono di essere amati dall'Amore eterno, quale dono sarebbe più prezioso e puro di questo? Il dono della vita, da solo, è privo di senso: può diventare un peso insopportabile. Possiamo dare la vita? Questo è sostenibile solamente se la vita stessa è sostenibile, se essa è sorretta da una speranza capace di superare tutti gli orrori che la terra ci riserva⁹.

Se la chiesa appare soltanto come un'associazione di persone che si trovano insieme per caso, il dono della fede diventa allora problematico. Ma chi è convinto che non è un'associazione, bensì un dono dell'amore, che ci attende prima ancora che noi incominciamo a respirare, costui non troverà compito migliore che preparare l'uomo al dono dell'amore, che solo giustifica il dono della vita. Dovremo, dunque, soprattutto imparare nuovamente a comprendere l'essere cristiani alla luce di Dio, come fede nel suo amore, come fede nel fatto che egli è Padre, Figlio e Spirito Santo: solo così ha senso l'affermazione

⁹ Concetti approfonditi e illustrati nel mio contributo: *Battesimo, fede e appartenenza alla chiesa*, in *Communio* 27 (1976) 22-39.

che 'Dio è amore'. Se Dio non è in sé amore, non è nulla; ma se in sé egli è amore, allora deve essere Io, Tu e poi deve essere una-cosa-sola: deve essere uno e trino. Chiediamogli di aprirci gli occhi, perché comprendiamo il nostro essere cristiani a partire da lui, per comprendere così in modo nuovo noi stessi e rendere nuova l'umanità.

Il Dio creatore

In uno dei suoi racconti cassidici, Martin Buber narra del primo viaggio intrapreso dal futuro *rabbi* Levi Jizchak per far visita a *rabbi* Schmelke di Nikolsburg, spinto dal forte desiderio di conoscere meglio la realtà ultima e contro la volontà del patrigno. Al ritorno costui l'avrebbe così apostrofato: «Ebbene, che cosa ti ha insegnato?!». Levi Jizchak rispose: «Ho imparato che esiste un Creatore del mondo». Il vecchio chiamò allora un servitore e gli chiese: «Ti è noto che esista un Creatore del mondo?». «Certo», rispose il servitore. E Levi Jizchak: «Naturalmente tutti lo dicono, ma lo imparano anche?»¹⁰. Cerchiamo, in questa meditazione, di 'imparare' in

¹⁰ M. BUBER, *I racconti dei Chassidim*, Garzanti, Milano 1979, 249.

modo più profondo che cosa significhi che Dio è Creatore.

Che cosa significa una simile affermazione? Innanzitutto che la fede cristiana ha a che fare con la realtà nel suo complesso. Ha a che fare con la ragione. Essa pone una domanda che riguarda tutti gli uomini. Oggi non si parla più nemmeno in teologia delle 'prove dell'esistenza di Dio'. Del resto è vero che troppo spesso si è data un'importanza esagerata a simili ragionamenti e che non si è riflettuto abbastanza sulle questioni di fondo che abbiamo sollevato nelle due prime meditazioni. Vero è anche che il discorso non è stato sempre chiaro sul piano concettuale, come pure che il termine 'prova' nell'ambito delle scienze naturali ha assunto ormai un significato che non può certamente avere nel nostro contesto. Erano dunque necessarie alcune correzioni. Ma se si abbandona anche la sostanza di questa problematica, si determinano delle conseguenze piuttosto gravi: la fede perde ormai ogni aggancio con la ragione umana. E quando ciò si verifica, essa finisce col ritirarsi nel campo del particolare, dove la fede è una delle tante tradizioni del genere umano: gli uni hanno questa, gli altri ne hanno delle altre. La verità si tramuta in folklore e così un'obbligazione interiormente fondata si trasforma in merce che si cerca di vendere a buon mercato, ma nella quale nessuno può più provare gioia. La gioia della fe-

de dipende decisamente dalla consapevolezza che essa non è 'qualcosa', bensì la perla preziosa della verità.

A questo riguardo, proprio oggi il mondo dovrebbe lasciar trasparire più che mai la sua origine dal Creatore: ciò che un tempo appariva materia inerte, oggi la comprendiamo come un'opera ripiena di spirito. Ciò che è solido, la 'massa', oggi ci è diventata, nella sua struttura profonda, più trasparente, più permeabile che in passato: la 'massa' ci sfugge sempre di più, ma sempre più trionfale emerge lo spirito che, nell'intreccio delle strutture nascoste, confonde e allo stesso tempo esalta il nostro povero spirito. Nei suoi colloqui con gli amici Heisenberg ha mostrato efficacemente come il processo di strutturazione della fisica moderna sia stato accompagnato da un altro processo parallelo: l'abbandono della ritrosia positivista che proibiva al fisico di affrontare la questione di Dio. Egli mostra come la conoscenza del reale, fin nelle sue radici più profonde, abbia costretto a interrogarsi anche sull'ordine che lo sorregge. Ciò che un tempo si diceva con la parola 'Dio', in questi colloqui viene per il momento indicato col termine-cifra di 'ordine centrale'¹¹. Il conte-

¹¹ W. HEISENBERG, *Der Teil und das Ganze*, München 1969, 118, 293ss.

nuto vero, che si nasconde dietro questo concetto che denota un'estrema cautela, traspare non appena ci si pone la domanda se questo ordine possa affermarsi al di là della sua pura esistenza, se esso possieda dunque una qualità che sia pensabile come simile a quella della persona umana: «Puoi tu, oppure si può entrare immediatamente in contatto con questo ordine centrale delle cose o di quanto accade, del quale non si può assolutamente dubitare, così com'è possibile nei confronti dell'anima di un'altra persona? [...] A tale domanda io rispondo di sì»¹². A partire da qui Heisenberg non ha esitato neppure a porre poi in relazione il problema dell'«ordine centrale» con quello della «bussola» che ci serve per orientarci lungo il cammino della nostra vita¹³. Ed effettivamente un simile discorso sull'«ordine centrale» richiama l'idea della «bussola», quindi di un'esigenza e di una norma. Coerentemente Heisenberg non rifugge dalla conseguenza del tutto concreta che va ben oltre il punto di partenza nell'osservazione dell'ordine del mondo: cioè che la fede cristiana assicurerebbe questo ordine centrale. «Se dovesse estinguersi la forza magnetica che orienta questa bussola – e la forza può derivare soltanto da questo ordine centrale

¹² *Ibid.*, 293.

¹³ *Ibid.*, 291, 294.

– allora temo proprio che dovremo prepararci al peggio, a delle atrocità ben peggiori dei campi di concentramento e delle bombe atomiche»¹⁴.

Abbiamo già anticipato: la fede cristiana non si pone contro la ragione, ma la protegge, e difende il suo interrogarsi circa il tutto. Fino a non molto tempo fa era usuale il rimprovero che la fede sarebbe nemica del progresso e alimenterebbe un insano risentimento nei confronti della tecnica. Oggi, quando ormai è di moda nutrire dei dubbi sul fatto che la tecnica sia una benedizione, ascoltiamo invece un'obiezione esattamente opposta: con la sua massima 'assoggettate la terra!' e la sua sdivinizzazione del mondo, la fede cristiana avrebbe favorito il dominio e lo sfruttamento della terra più sfrenati, generando così la maledizione della tecnica. Prescindiamo qui dal problema delle effettive colpe di cui i cristiani possono essersi macchiati in questa o in quella direzione specifica: in tal caso la fede stessa è stata mal interpretata. È vero che la fede cristiana affida il mondo all'uomo, e in questo senso ha reso pure possibile il sorgere dell'età moderna. Essa, però, collega sempre il problema

¹⁴ *Ibid.*, 295. Sull'argomento vedi anche il mio contributo: "Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde", in W. SANDFUCHS (ed.), *Ich glaube. Vierzehn Betrachtungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*, Würzburg 1975, 13-24 [trad. it., in *Io credo. Riflessioni teologiche sulla professione di fede*, Cittadella, Assisi 1977].

del dominio del mondo a quello della creazione di Dio e del senso della creazione. La fede rende possibile la ricerca e la problematica tecnica poiché interpreta la razionalità del mondo e il suo ordine in vista dell'uomo. Non ammette assolutamente, però, la possibilità di restringere il campo della nostra riflessione al problema del funzionamento e dell'utilità. Essa stimola l'uomo a rinunciare ai vantaggi momentanei, per interrogarsi sul fondamento del tutto. Difende la ragione osservativa e percipiente da ogni attacco sferrato da una ragione puramente strumentale.

Appare chiaro allora che la fede nella creazione di Dio non ha per oggetto soltanto una pura teoria, non tocca solo il problema di un passato remoto nel quale il mondo si venne a formare. Ciò che a essa importa è il presente, il modo corretto di porsi di fronte alla realtà. Per la fede cristiana nella creazione è decisivo che il Creatore e Redentore, il Dio dell'origine e il Dio della fine siano l'unico e il medesimo Dio. Quando questa unità viene compromessa, sorge l'eresia, va in frantumi la struttura fondamentale della fede stessa. La tentazione è molto vecchia, anche se le forme che assume potrebbero farcela sembrare una novità assoluta. All'inizio della storia ecclesiastica il primo a darle forma fu Marcione, nell'Asia Minore. Contro la convinzione della chiesa, fondata sull'unità tra Gesù e Antico Testamento, egli sosteneva che il Nuovo Testamento

attesta chiaramente che gli ebrei non conobbero il Padre di Gesù Cristo, non conobbero il suo Dio. Per cui il Dio dell'Antico Testamento non può essere quello di Gesù Cristo. Gesù avrebbe introdotto un Dio veramente nuovo, fino ad allora sconosciuto, un Dio che non ha nulla a che vedere con il Dio geloso, adirato e vendicativo dell'antica alleanza. Il *suo* Dio sarebbe soltanto amore, perdono, gioia; non costituirebbe più una minaccia, ma sarebbe totalmente speranza e perdono. Lui soltanto sarebbe il 'Dio buono'. Gesù sarebbe venuto a liberare l'uomo dalla legge del vecchio Dio, anzi da quel Dio, per comunicargli il Dio della grazia che in lui appare. Questo disprezzo per l'antico Dio, che Marcione dimostra, significa anche disprezzo per la sua 'malriuscita' creazione: è ribellione contro il creato, per un mondo nuovo¹⁵.

Chi analizza attentamente gli sviluppi spirituali dei nostri giorni, potrà constatare un ritorno – per diversi aspetti – alle posizioni di Marcione. Ovviamente si notano anche delle differenze, e sono proprio queste che richiamano

¹⁵ Per inquadrare la figura di Marcione, vedi H. RAHNER, *Markion*, in *LThK* VII², 92s.; J. QUASTEN, *Patrologia* I, Marietti, Casale M. 1967, 236s. Fondamentale rimane ancora l'opera di A. HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig - Berlin 1924²; ID., *Neue Studien zu Marcion*, Leipzig - Berlin 1923.

l'attenzione dell'osservatore superficiale. Si dirà allora che il rifiuto della creazione, da parte di Marcione, condusse questo pensatore a una ripulsa quasi nevrotica del corpo, a un atteggiamento, dunque, che è ben alieno dal nostro modo di pensare; tipico forse di un 'buio Medioevo' ed ereditato anche dalla chiesa, ma ormai superato. Ci si può naturalmente chiedere, però, da dove vengano allora le cattedrali e la musica di quei secoli, se non da un amore profondo per la creazione, la materia e il corpo. Ma una simile disputa non tocca ancora il nocciolo della questione. In realtà, da quel rifiuto del Creatore e della creazione – inserito da Marcione nella più ampia corrente della gnosi – scaturisce sia un disprezzo ascetico del corpo come pure un libertinismo cinico, e di fatto esso esprime anche un odio per il corpo, l'uomo e il mondo. Posizioni soltanto apparentemente estreme, che trovano il loro punto di convergenza in certi atteggiamenti di fondo. Come in un'ascetica fondata su premesse scorrette, su valutazioni negative della creazione, il corpo assume l'aspetto di un sudicio rivestimento che merita soltanto disprezzo e maltrattamenti, così anche il libertinismo radicale si fonda sul presupposto che il corpo non sia altro che un oggetto, una cosa: la sua esclusione dalla sfera morale, dalla responsabilità spirituale, è al tempo stesso anche un'esclusione dalla dimensione umana dell'uomo, dalla dignità del-

lo spirito. Diventa puro oggetto, cosa, e in tal modo risulta banalizzata e svalutata anche la vita dell'uomo. Non sono forse gli stessi risultati cui giungeva Marcione? E non dovremo ammettere, nella teologia stessa, la presenza di forme raffinate di una simile esclusione del corpo dall'umano, una reificazione e un conseguente disprezzo del corporeo? Non è vero che anche qui Dio non ha più nulla a che fare con il corpo, che nel problema della nascita dalla Vergine e nella confessione di fede nella risurrezione del Signore la sottolineatura del corporeo è bollata d'ingenuità, mentre l'idea che Dio possa rendersi così concreto, così materiale, viene respinta con fastidio?

Ma non abbiamo ancora esaurito tutta la ricchezza contenuta in questa idea. Quando l'uomo disprezza il proprio corpo – o tramite l'ascesi o con il libertinismo – disprezza anche se stesso. Un'ascesi e un libertinismo fondati sul disprezzo della creazione sfociano inevitabilmente nell'odio dell'uomo per la propria vita, per se stesso e per la realtà nel suo complesso. Sta appunto qui la forza dirompente di questi due atteggiamenti. L'uomo che si sente oltraggiato vorrebbe rompere le catene di questa vergogna, strapparsi di dosso il corpo e il mondo, per trionfare su queste umiliazioni. La sua brama di un mondo diverso poggia sull'odio nei confronti della creazione e di quel Dio che ne porta la re-

sponsabilità. Per tale motivo, dunque, la gnosi è stata il primo movimento nella storia dello spirito a tramutarsi nell'ideologia della rivoluzione totale¹⁶. Qui non ci troviamo di fronte a una lotta per il potere, di tipo politico o sociale, come è sempre stato. Qui l'oggetto della contesa è ben più importante e la battaglia è alimentata dalla rabbia che si prova di fronte a una realtà che l'uomo ha ormai imparato a odiare a livello d'esistenza. Disprezzando il proprio corpo, l'uomo perde anche l'ultimo aggancio con il proprio essere, che ora non viene osservato alla luce della creazione, ma considerato un 'oggetto' che va eliminato. Sul piano dell'ideologia rivoluzionaria notiamo parecchie affinità tra Marx e Marcione. La rivoluzione, da strumento politico, diventa un idolo religioso, dove non si tratta più di stabilire un confronto con questa o quella realtà politica, ma di scegliere fra due specie di dio, di ribellarsi alla stessa realtà, che deve essere calpesta e rifiutata in quanto esistente, per fare spazio a un totalmente-altro. Perciò, quando qui si discute sulle valutazioni morali, ciò cui si mira non è mai qualcosa di semplicemente morale, ma è sempre l'essere stesso: la discussione ora assume un carattere metafisico. Quando si con-

¹⁶ Sul carattere rivoluzionario della gnosi vedi H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist* I e II, Göttingen 1954²; E. VOEGELIN, *Wissenschaft und Gnosis*, München 1959.

testa l'esistenza della famiglia, quando la paternità e maternità umane vengono diffamate come un ostacolo per l'affermarsi della libertà, quando il rispetto, l'obbedienza, la fedeltà, la pazienza, la bontà, la fiducia sono considerate invenzioni della classe dominante, mentre le vere virtù di un uomo libero sono l'odio, la diffidenza e la disubbidienza, e sono proprio questi gli ideali che si propongono ai nostri bambini, allora viene posto in gioco anche il Creatore e la sua creazione. Questa creazione deve cedere il posto a un mondo nuovo, che l'uomo stesso si costruirà. Seguendo la logica di una simile impostazione, di fatto soltanto l'odio sarà la via che conduce all'amore, dove però questa logica poggia sull'anti-logica dell'autodistruzione. E, infatti, quando si diffama la realtà intera, quando si offende il Creatore, si sradica l'uomo stesso dalla sua realtà. Lo intravediamo, anzi lo tocchiamo con mano nel modo stesso in cui si affronta il problema dell'ambiente. Qui si osserva che l'uomo non può vivere contro la terra, in quanto è proprio di essa che deve vivere. Ma ciò vale anche per l'intera sfera della realtà, benché non siamo ancora disposti ad ammetterlo.

Sì è così chiarito, passo dopo passo, quel che si diceva, senza addurre ulteriori precisazioni, a proposito di Heisenberg: la creazione non è un tema che possa venir affrontato soltanto dalla ragion teoretica, non è soltanto un oggetto d'os-

servazione né suscita solo sensazioni di stupore: è una ‘bussola’¹⁷. Gli antichi parlavano di diritto naturale. Una tematica, questa, che oggi suona piuttosto ridicola e che certo ha favorito parecchi abusi. La sostanza, però, rimane del tutto valida: esiste un diritto che deriva dalla ‘natura’, da una creazione-bussola, e che allo stesso tempo rende possibile un ‘diritto delle genti’, al di là e al di sopra di ogni limite fissato dalle diverse legislazioni nazionali. Esiste un diritto di natura che precede ogni nostra legislazione, per cui non si può considerare ‘diritto’ tutto ciò che passa nella mente degli uomini. Possono esserci delle leggi che, pur essendo tali, non sono affatto ‘diritto’, bensì ingiustizia. La natura stessa, in quanto creazione, è una fonte del diritto. Essa ci indica i limiti invalicabili. L’attualità di una simile questione è evidente: quando si proclama diritto l’uccisione di una vita innocente, si trasforma l’ingiustizia in un diritto. Quando il diritto non difende più la vita umana, esso stesso, in quanto diritto, è messo in questione. Dire questo non significa voler imporre, in una società

¹⁷ Per le implicanze, qui appena accennate, della teologia della creazione, vedi l’acuta analisi di P. SCHMIDT, *Credo in Dio, creatore del cielo e della terra*, in *Communio* 25 (1976) 48-62; inoltre G. MARTELET, *Il Primogenito di ogni creatura*, in *ibid.*, 18-47, e R. BUTTIGLIONE – A. SCOLA, *Considerazioni sulla problematica della Creazione all’interno del pensiero moderno*, in *ibid.*, 75-93.

pluralistica, la specifica morale cristiana a tutti gli altri. Qui si tratta dell'umanità, dell'umanità dell'uomo, il quale non può dichiarare la distruzione della creazione come via per la sua liberazione, senza ingannare profondamente se stesso. La foga della disputa che viene condotta in questo campo si spiega con l'importanza della questione sul tappeto: l'uomo è davvero libero quando si sgancia dalla creazione, lasciandosela alle spalle come situazione di schiavitù? O non è proprio allora che egli nega se stesso? In ultima analisi, qui la disputa riguarda l'uomo in quanto tale. Il cristiano, quindi, non potrà esimersi dall'affrontare una simile questione, dicendo che la propria morale non viene affatto condivisa dagli altri. Questo significherebbe misconoscere l'ampiezza della questione e anche la portata dell'essere-cristiano, ben superiore a un *éthos* di gruppo: responsabilità per tutto l'uomo; proprio questo consegue dal fatto che il suo Redentore è anche il Creatore.

Qui si evidenzia, però, anche un altro aspetto, davvero significativo per la situazione dell'uomo d'oggi. Nella preoccupazione di sbarrare – nel modo meno appariscente e più sicuro possibile – la strada a una nuova vita umana, non si cela forse anche una profonda angoscia di fronte al futuro? Due cose essa sembra nascondere. Per un verso, essa scaturisce dal fatto che non si riesce a cogliere il vero significato del dono della

vita, poiché ci è venuto a mancare il dono del senso: non si ha il coraggio di affrontare la propria vita, e quindi non si vorrebbe che altri percorrano la via oscura dell'essere-uomo. D'altro canto, c'è qui chiaramente anche la paura della concorrenza, il timore che l'altro diventi per me un limite. L'altro, il nascituro, diventa così una minaccia. Il vero amore comporta un morire, un ritrarsi di fronte all'altro e per l'altro. Ed è appunto questo morire che noi rifiutiamo. Vogliamo rimanere noi stessi, conservare la nostra vita indivisa, e sfruttarla indisturbati in tutte le sue possibilità. Non ci accorgiamo né vogliamo accorgerci che proprio questa avidità di vita distrugge il nostro stesso futuro, pone in gioco la nostra stessa esistenza.

Un'ultima osservazione. La fede nel Dio Creatore è al tempo stesso anche fede nel Dio della coscienza. Poiché Dio è Creatore, è vicino a ciascuno di noi nella coscienza. Nella fede nella coscienza si manifesta il contenuto interamente personale della professione di fede nella creazione. La coscienza è al di sopra della legge: essa distingue fra legge che è diritto e legge che è ingiustizia. Coscienza significa il primato della verità. Questo, però, vuol dire: non legittimazione dell'arbitrio, bensì espressione della fede nella partecipazione consapevole e misteriosa dell'uomo alla verità. Nella coscienza noi siamo co-scienti della verità, dove è la coscienza

stessa che ci stimola a una continua ricerca della verità.

Credo in Dio Creatore: supplichiamolo di poter ‘imparare’ ciò che questo significa.

La questione di Giobbe

L'immagine di Dio è l'uomo. Il Dio dell'antica alleanza non ammette alcun'altra immagine. Nel *sancta sanctorum* del tempio non troviamo, come invece nei templi degli altri popoli, una statua di Dio, ma unicamente il trono vuoto con le tavole della legge e il vaso che contiene la manna¹⁸. Questa è la sua immagine: il trono vuoto, che rinvia al suo potere e alla sua signoria senza fine; la sua parola, espressione della sua santità che vuole vivere nell'uomo; il suo pane, segno della potenza che egli esercita sulla creazione e sulla storia, segno della sua bontà, di cui vivono le creature cui egli ha reso abitabile il mondo. Tutto ciò rimanda all'uomo: egli dev'es-

¹⁸ Questa la descrizione offerta da *Eb* 9,4 del *sancta sanctorum*. Sul difficile problema sulla sua effettiva figura storica assunta nei diversi stadi del tempio, elementi fondamentali in A. VAN DEN BORN – W. BAIER, *Allerheiligstes*, in H. HAAG (ed.), *Bibellexikon*, Einsiedeln 1968², 48 [trad. it., *Dizionario biblico*, SEI, Torino 1963].

sere trono di Dio, luogo della sua parola; egli vive della bontà della creazione e di Colui che l'ha posta in essere. L'uomo è immagine di Dio, e lui soltanto.

Quando si riflette più a fondo su questo, si può essere colti da un sentimento inquietante. Sicuramente ci sono, grazie a Dio, continuamente dei momenti privilegiati nei quali riusciamo a cogliere, attraverso l'uomo, qualcosa di Dio: nelle grandi opere dell'arte, regalate all'uomo nel corso della sua storia, noi intravediamo qualcosa della fantasia creatrice di Dio, dello Spirito creatore, della sua bellezza eterna che trascende ogni parola e qualsiasi calcolo della logica umana. Ma ancor più profondamente noi avvertiamo qualcosa di Dio stesso nella bontà di un uomo che è buono senza secondi fini. Mi è stato riferito, da una persona che ne fu testimone, di alcune ragazze asiatiche, che le suore avevano strappato a esperienze di miseria di varia natura e di cui si erano prese cura: le ragazze parlavano delle suore come si parla di Dio, perché è impossibile – così dicevano – che una persona umana sia capace di tanta bontà.

Dio si manifesta attraverso l'uomo – grazie a Dio! Ma è anche vero che la nostra esperienza conosce il più delle volte una realtà contraria: nella sua storia l'uomo assume più i tratti di un demone che quelli di un Dio buono, o per lo meno i tratti di un essere ambiguo. L'uomo con-

traddice il Dio cui la creazione rinvia. Forse è questo il vero motivo per cui le prove dell'esistenza di Dio rimangono, in ultima analisi, del tutto inefficaci: la luce che filtra attraverso le fenditure della creazione è oscurata dall'intervento dell'uomo. Non è necessario ricordare personaggi terribili quali Nerone, Hitler, Stalin; basti riflettere sulle esperienze che noi facciamo con il nostro prossimo e con noi stessi. Oltre alla colpa dell'uomo e all'oscurità che l'avvolge, troviamo la sofferenza incomprensibile delle persone innocenti, quell'accusa terribile a Dio che sale da Giobbe, Dostoevskij e dagli internati di Auschwitz: un coro dai toni sempre più stridenti. Giobbe non può condividere l'apologia di Dio cui i suoi amici ricorrono per spiegare la sofferenza che lo affligge. Un'apologia tessuta secondo gli schemi della sapienza d'Israele, dove la pena è punizione per il peccato, il benessere è ricompensa per il bene compiuto e il mondo si presenta come un sistema di ricompense e punizioni, fondato sulla giustizia rigorosa, benché non sempre riusciamo a intravederne le ragioni. Facendosi interprete della sofferenza di tanti innocenti, Giobbe contesta questa immagine di Dio. Lui sta vivendo un'esperienza radicalmente diversa: «(Dio) fa perire l'innocente e il reo! Se un flagello uccide all'improvviso, della sciagura degli innocenti egli ride. La terra è lasciata in balia del malfattore: egli vela il volto

dei suoi giudici; se non lui, chi dunque sarà?» (9,22-24). Contro lo stupendo cantico di fiducia, che nasce dalla consapevolezza di un Dio onnipresente (*Sal* 138)¹⁹, Giobbe attesta l'esperienza contraria:

Ma se vado in avanti, egli non c'è,
se vado indietro, non lo sento.
A sinistra lo cerco e non lo scorgo,
mi volgo a destra e non lo vedo (23,8s.).

La gioia di vivere, così naturale e originaria, non è più compatibile con una simile esperienza:

Perché tu mi hai tratto dal seno materno?
Fossi morto e nessun occhio
mi avesse mai visto! (10,18).

Al grido di Giobbe si associano oggi i milioni di individui che sono passati, senza nome, per le camere a gas di Auschwitz e le prigioni delle dittature di destra e di sinistra. Dov'è il vostro Dio? È la domanda dei loro accusatori, sempre più insistente. Certo, in queste parole si cela spesso un atteggiamento cinico, più che il rispetto per le indicibili sofferenze dell'uomo. Ma l'accusa è

¹⁹ Vedi quanto è già stato detto in proposito nella prima meditazione.

pertinente: dove rimani o Dio? Chi sei tu, o Dio, se rimani muto?

Solo Dio può rispondere. E non lo ha fatto in modo definitivo, in modo tale che ora potremmo disporre di una sua risposta chiara e univoca. Ma non è rimasto nemmeno avvolto in un totale silenzio. Ovviamente ci manca la sua ultima parola. Nella risurrezione di Gesù ci è stato dato solo un inizio. E come sempre, non investe soltanto la capacità intellettuale dell'uomo, ma anche il suo cuore, la sua stessa persona. È quanto osserviamo nella storia di Giobbe: Dio interviene nella disputa, ma non si pone dalla parte dei suoi difensori. Rifiuta come una bestemmia quell'apologia che lo dipinge come un fedele-spietato esecutore di una giustizia commutativa fondata sul concetto che le colpe commesse meritano d'essere punite. Chi l'offende non è Giobbe né la sua protesta, ma proprio i suoi difensori, che spacciano per volto di Dio un orrendo meccanismo della ritorsione. A Giobbe il problema non viene risolto. Egli si rende conto soltanto della propria pochezza, dell'angustia delle sue prospettive nell'osservare il mondo. Egli impara a calmarsi, a tacere e a sperare. Il suo cuore si dilata, ma niente di più. Questa umiltà che si fa silenzio dovrebbe costituire anche per noi il primo passo della sapienza. È interessante, però, osservare che l'accusa rivolta a Dio esprime soltanto in minima parte i senti-

menti di quelli che soffrono nel mondo, di fronte a una massa di spettatori soddisfatti che non sanno che cosa significhi soffrire. Coloro che soffrono hanno imparato a vedere. Ogni singolo vive il proprio destino con Dio, né è possibile considerare l'umanità in blocco. Nel nostro mondo l'inno di lode sale a Dio dalle fornaci in cui si trova chi soffre: il racconto dei tre giovinetti gettati nella fornace ardente contiene una verità ben più profonda di quella fornitaci da eruditi trattati²⁰.

La risposta data a Giobbe è soltanto un inizio, un'anticipazione di quella risposta che Dio dà impegnando il proprio Figlio nella croce e nella risurrezione. Anche qui non ci possiamo affidare ai calcoli: la risposta di Dio non è spiegazione, ma azione. La risposta è un con-patire: non un puro sentimento, ma una realtà. La compassione di Dio si fa concreta nella carne. Essa significa flagellazione, incoronazione di spine, crocifissione, sepolcro. Egli è entrato nella nostra sofferenza. Ciò che questo significa, ciò che può significare lo apprendiamo dalle grandi immagini del Crocifisso e dalle 'Pietà' che raffigurano la Madre con il Figlio morto tra le braccia. Di fronte a queste immagini e in esse la sofferenza cambia volto per gli uomini: questi ora ap-

²⁰ Qui ripeto in parte ciò che ebbi già modo di dire in: *Dogma e predicazione*, cit., 273-280.

prendono che nella propria sofferenza, anche la più intima, abita Dio stesso e che nelle loro piaghe essi sono diventati una-cosa-sola con lui. Non parliamo di consolazione. Questa esperienza, infatti, è l'origine dell'amore per coloro che soffrono. Ricordiamo soltanto i nomi di Francesco d'Assisi ed Elisabetta di Turingia. Il Crocifisso non ha tolto dal mondo la sofferenza, ma con la sua croce ha trasformato gli uomini, ha rivolto il loro cuore ai fratelli e alle sorelle che soffrono, e così ha rinvigorito e purificato gli uni e gli altri. È lui che ci ha ispirato quel 'rispetto per l'inferiore' che manca nei popoli pagani e che si estingue quando viene meno la fede nel Crocifisso. Non è forse vero che, con tutti i problemi del nostro 'sistema sanitario', iniziamo lentamente a renderci conto di nuovo che esistono delle cose che non si possono pagare? E di fronte ai mutamenti di cui siamo spettatori, non prendiamo forse sempre maggior coscienza di quel mutamento che è stato operato dalla fede e che non si riduce certo a vuota 'consolazione'?

Dobbiamo però procedere oltre. La croce non è rimasta la parola ultima che Dio ha profferito in Gesù Cristo. Gesù non è rimasto nel sepolcro. È risorto, e attraverso il Risorto Dio parla a noi. Il ricco epulone, dall'inferno, supplicava Dio di inviare Lazzaro ai suoi fratelli per ammonirli dell'orribile sorte cui sarebbero andati incontro. Egli pensava, infatti, che avrebbero

prestato fede a un risorto dai morti (*Lc 16,27s.*). Ebbene, il vero Lazzaro è venuto. È qui e ci parla: questa vita non è tutto. Esiste un'eternità. Dire questo è oggi, anche in teologia, cosa piuttosto non moderna. Un discorso sull'aldilà viene considerato una fuga dall'al di qua. Ma come può esserlo, se è una verità? Possiamo prescindere da essa? Dovremo liquidarla come consolazione? O non è vero, invece, che è proprio l'eternità a dare alla vita la sua serietà, la sua libertà, la sua speranza?

L'uomo è immagine di Dio. Un'immagine che a noi si presenta variamente deformata. L'immagine perfetta è solo quella di Cristo: è lui l'immagine ripristinata di Dio. Ma quale Dio qui vediamo? Partendo da presupposti teologici inadeguati, molti si sono fatta una falsa immagine di Dio: l'immagine di un Dio terribile, che ha bisogno del sangue del proprio Figlio. Hanno visto Dio con gli occhi degli amici di Giobbe e si sono allontanati con orrore. Vero, però, è il contrario: il Dio della Bibbia non pretende sacrifici umani. Quando fa il suo ingresso nella storia delle religioni, cessa questo tipo di sacrificio. È Dio che impedisce ad Abramo di colpire Isacco: il figlio viene sostituito dall'ariete. Il culto di YHWH incomincia quando il sacrificio del primogenito, esigito dalla religione che Abramo aveva ereditato, viene rimpiazzato dall'obbedienza, dalla fe-

de: la sostituzione esteriore – l’ariete – sta semplicemente a esprimere questo processo ben più profondo, che non riguarda solo un surrogato, ma è un andare all’essenziale²¹. Per il Dio d’Israele il sacrificio umano è un’atrocità; *Moloch*, il dio dei sacrifici umani, è appunto il sinonimo del dio falso cui si oppone la fede di YHWH²². Per il Dio d’Israele, servizio divino non è la morte dell’uomo, ma la sua vita. Ireneo di Lione ha espresso questo concetto nella bellissima formula: *Gloria Dei homo vivens* – l’uomo vivente, lui è la glorificazione di Dio. È questo il tipo di ‘sacrificio umano’, di liturgia che egli chiede²³. Ma che cosa significa allora la croce del Signore? Essa è la forma di quell’amore che ha assunto interamente l’uomo e quindi è disceso anche nella sua colpa, nella sua morte. Così questo amore divenne ‘sacrificio’: in quanto amore senza limiti, che prende sulle spalle l’uomo, la pecora smarrita, e la riconduce al Padre attraverso la

²¹ Ovviamente, questi non sono che alcuni accenni al ricco contenuto teologico racchiuso nel sacrificio di Isacco e al suo riferimento a Cristo. Per un approfondimento del tema, vedi L. MASSIGNON, *Le tre preghiere d’Abramo*, in *Communio* 19 (1975) 15-20.

²² Cfr. W. KORNFELD, *Moloch*, in H. HAAG (ed.), *Bibellexikon*, Einsiedeln 1968², 1163s. [trad. it. cit., 654s.]; ivi bibliografia.

²³ *Adv. haer.* IV 20, 7 (Sch 100), 648, 100 [trad. it., IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 1981, 349].

notte dei suoi peccati. D'ora in poi esiste una specie nuova di sofferenza: sofferenza non come maledizione, ma come amore che trasforma il mondo.

2.

Gesù Cristo

***Descendit de caelis* – discese dal cielo**

La parte cristologica del cosiddetto Credo niceno¹ descrive il Signore anzitutto come «Figlio unigenito di Dio, generato dal Padre prima di tutti i secoli, Dio da Dio, luce da luce, vero Dio da vero Dio, generato non creato, della stessa sostanza del Padre: per mezzo di lui tutte le cose sono state create». Con queste affermazioni il Credo si ferma a ciò che esiste prima della creazione del mondo. Il passaggio alla figura terrena di Gesù viene operato con la proposizione: «Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo».

¹ Sulla storia e contenuto del Simbolo di fede niceno-costantinopolitano vedi J.N.D. KELLY, *I simboli della fede della Chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, Dehoniane, Napoli 1987, 203s.; W. BEINERT, *Das Glaubensbekenntnis der Ökumene*, Freiburg i. Ue. 1973; ID., in G. BAUDLER – W. BEINERT – A. KRETZER, *Den Glauben bekennen*, Freiburg 1975, 34-91.

Il concetto di ‘discesa’ presenta certamente difficoltà di comprensione per l’uomo d’oggi. Queste si manifestano in due direzioni. Innanzitutto ci si chiede: Dio si rende forse dipendente dall’uomo? Ciò che è casuale può costituire il fondamento dell’Eterno? Il fondamento per Dio e il suo agire non può, forse, essere sempre null’altro che Dio stesso? Può Dio agire diversamente che per Dio? Oppure, è possibile che Dio agisca in modo divino, per Dio, proprio quando egli agisce per l’uomo?

Un’altra difficoltà, non così grave, è ancor più evidente: non si presuppone qui, forse, quel mondo a tre piani che appartiene al mito? Non ci si immagina, forse, un Dio che abita in alto, sopra le nubi, mentre gli uomini vivono sotto e la terra sia il suolo della creazione, sul quale Dio deve scendere per ripristinare l’ordine dell’universo?

Sullo sfondo, però, si pone anche tutta una serie di interrogativi che vanno ben oltre quelli che abbiamo appena formulati e che, al tempo stesso, per alcuni aspetti, li risolvono: non ci piace l’idea che qualcuno si ‘abbassi’ verso un altro. Noi non vogliamo una ‘condiscendenza’, ma uguaglianza. Al «*descendit de caelis*» preferiamo la parola della Scrittura «*deposuit potentes de sede*» (depose i potenti dai loro troni), anche se esiste uno stretto legame fra le due proposizioni, poiché quel Dio che discende è colui che sbalza i

potenti dal trono, per innalzare a primi coloro che finora venivano considerati ultimi. Noi preferiamo, però, che la detronizzazione dei potenti avvenga per opera nostra, senza presupporre la discesa di Dio. L'immagine di un mondo che non conosce più un 'sopra' e un 'sotto', un mondo omogeneo privo di punti di riferimento, non è qualcosa di puramente esteriore, risponde anche a un nuovo modo di accostarsi alla realtà, dove l'idea di 'sopra' e 'sotto' è considerata una illusione e ogni 'sopra' va eliminato a favore dell'uguaglianza, della libertà e della dignità dell'uomo. Concludendo, potremo dire che se Dio è disceso, se ora egli è sotto, allora anche il 'sotto' è diventato un 'sopra'. Allora è crollata l'antica separazione di 'sopra' e 'sotto'. Allora è cambiata l'immagine del mondo, ma anche l'immagine dell'uomo. È cambiata, però, proprio a opera del Dio che è disceso.

Resta dunque il fatto incontrovertibile e insostituibile che Dio è disceso. Ciò, a sua volta, significa che c'è l'altezza, la gloria, la signoria di Dio e di Gesù Cristo: l'elevatezza assoluta della sua parola, del suo amore, della sua potenza. C'è il 'sopra' – Dio: il secondo articolo di fede non elimina il primo. Anche nella discesa, nell'abbassamento e nascondimento estremi, Dio rimane il vero 'sopra'. Prima di affrontare il problema della storia di salvezza bisogna professare energicamente la fede: «Dio è». Prima di ogni

altra riflessione bisogna richiamare alla memoria la sublimità inviolabile di Colui dal quale tutto proviene. Se questo non è chiaro, anche la discesa di Dio perde le sue reali dimensioni e sfocia nella generica monotonia del ritorno senza scopo di ciò che è eternamente uguale. Ma in questo caso non è soltanto il dramma della storia, il dramma dell'essere-uomo a perdere ogni sua tensione e senso, ma l'uomo stesso si rimpicciolisce, egli non è allora più il 'sopra' nel mondo, ma viene a coincidere con i capricci con cui il mondo sperimenta le sue possibilità, l'«animale non ancora stabilizzato» (Nietzsche).

Se si vuol capire la discesa, bisogna prima aver capito il mistero dell'altezza, che qui viene indicato con la parola 'cielo'. All'inizio sta il mistero del rovetto ardente, la potenza che ci impone rispetto e stabilisce i criteri. Ma il fuoco del rovetto ardente non è il fuoco universale della filosofia stoica: da esso esce una voce, da esso si manifesta Dio che ha ascoltato il gemito delle creature asservite, il grido di aiuto d'Israele. Questo fuoco è già al tempo stesso la discesa di Dio, che sta presso i perduti. Come primo risultato delle nostre riflessioni potremo allora dire che non si tratta di una discesa 'geografica' da un piano superiore del mondo a uno inferiore. Qui si tratta di qualcosa di ben più profondo, che può essere simboleggiato mediante un'immagine cosmica: il movimento dall'essere di Dio

all'essere umano, e più ancora il movimento dalla gloria alla croce, il movimento verso gli ultimi che, proprio grazie a esso, diventano i primi. Certamente riusciremo a capire la profondità di ciò che si intende con la parola 'discesa', solo se seguiremo la lunga evoluzione che essa ha conosciuto negli scritti dell'Antico e del Nuovo Testamento, dove inizia come un rigagnolo, che poi si rigonfia in un torrente dai molti affluenti. Nel racconto della Torre di Babele incontriamo per la prima volta la 'discesa' di Dio, una discesa adirata, alla quale si affianca, nel racconto del rovetto, una nuova discesa ispirata alla compassione e all'amore. In questa meditazione vorrei scegliere, soltanto a titolo di esempio, un testo dall'Antico e uno dal Nuovo Testamento, dai quali traspare con particolare chiarezza il significato storico della 'discesa' di Dio, benché entrambi non utilizzino il termine. Analizziamoli.

1. Le fiere e il Figlio dell'Uomo in Dan 7

Possiamo ragionevolmente datare il *libro di Daniele*, nella forma in cui oggi si presenta, negli anni compresi fra il 167 e 163 a.C., quindi nel periodo della più dura persecuzione che la fede israelitica ha subito a opera del re ellenistico Antioco IV Epifane. Nella tribolazione estrema in cui la fede del popolo di Dio, la sua speranza

storica, sembra essere condotta definitivamente all'assurdo, il veggente si forma una nuova visione della storia nel suo complesso. Dopo l'esilio Israele non vede soddisfatte le sue aspettative. È rimasto un popolo dipendente, miserabile; non è riuscito a ottenere la propria autonomia, né a ricostruire il tempio splendido che Ezechiele aveva predetto: al suo posto ha potuto a fatica costruire solamente un povero sostituto, che è ben lontano dalla magnificenza del primo tempio. Del pellegrinaggio dei popoli verso Israele non c'è traccia, anzi è Israele stesso, spinto dalla miseria, a disperdersi fra i popoli. La vittoria di Alessandro Magno e il dominio dei Diadochi ellenistici hanno fatto svanire definitivamente ogni speranza di miglioramento. Nel popolo serpeggia lo scetticismo. Se Giobbe aveva osato confrontarsi drammaticamente con Dio, Qohelet si presenta ormai stanco e rassegnato: tutto è vano e non rimane altro che prendere dalla vita ciò che essa offre. Alla fine l'illuminismo greco si impone in un vuoto che si sta aprendo alla razionalità di questa cultura universale e che può vantare la legittimazione del potere, del successo ottenuto. Delle opportunità vengono offerte soltanto a chi accetta l'apertura mentale e la libertà spirituale dell'Ellade; la via del progresso, che scorre lungo la storia, è ormai chiara. La circoscrizione non viene praticata più, anzi è considerata un ripugnante rito pagano. Si costruiscono i

ginnasi, che diventano i nuovi centri di cultura umanistica. Sempre più decisamente gli dèi illuminati della Grecia si sostituiscono a YHWH.

In questa situazione, per i pochi credenti rimasti in Israele, per un'esigua minoranza che non ha capito il progresso, Antioco IV Epifane diventa il simbolo soprattutto delle potenze della storia nemiche di Dio. Daniele chiama questo personaggio «piccolo corno» (7,8), che però fa dei discorsi mirabolanti. È un ridicolo re provinciale, ma ciò che irrita è appunto il fatto che questo 'piccolo corno' possa dileggiare il Dio d'Israele, calpestare la fede di Israele. Il veggente osserva la tribolazione del momento presente nell'intero decorso del processo storico: questo corno appartiene al quarto regno; la storia del mondo viene, di volta in volta, dominata da quattro fiere che emergono dal mare. Ma alla fine la terra verrà consegnata a colui che viene dall'alto e che è «come un Figlio di uomo». Ciò che è decisivo è il contrasto: le potenze che hanno finora dominato la terra sono animali che vengono dal basso, dal mare, il simbolo di tutto ciò che è inquietante, pericoloso e malvagio. Di fronte a esse si pone l'Uomo, Israele; l'Uomo viene dall'alto, dallo spazio di Dio. Per il veggente la storia ripete così, sotto un certo aspetto, lo svolgersi della creazione del mondo, come lo rappresenta il racconto della creazione: all'inizio sono le fiere a popolare la

terra, ma alla fine, quando Dio avrà domato la potenza del *caos*, avrà imposto al mare i suoi confini, sarà l'uomo a esercitare la sua signoria sul mondo. Nelle tribolazioni del momento la promessa di Daniele suona dunque: non abbiate paura, perché se ora dominano le fiere, alla fine la storia porterà a compimento le promesse della creazione².

L'immagine del Figlio dell'Uomo nel *libro di Daniele*, nella quale l'Israele afflitto manifesta la speranza che un giorno il potere blasfemo dei Diadochi ellenistici, di queste fiere che vengono dal profondo, verrà sconfitto, ha costituito un presupposto fondamentale per la professione di fede nella discesa di Dio nel Figlio dell'Uomo Gesù Cristo. La ritroviamo così sullo sfondo della proposizione del nostro Credo: a ciò che viene dal basso, al potere bestiale che con la sua brutalità devasta il mondo, si oppone l'Uomo che viene dall'alto. Questa antitesi è tale che include allo stesso tempo sia la sua impotenza, sia la sua vittoria. La sua impotenza deriva dal fatto che l'Uomo non è una fiera, non è munito di fauci voraci, di denti di ferro, di artigli di bronzo e di corna, che producono un forte rumore. Al contrario, egli si presenta come individuo indifeso, perduto. Ma in questa immagine si esprime

² Vedi in proposito N.W. PORTEOUS, *Daniele*, Paideia, Brescia 1999, 110s.

anche la sua vittoria: alla fine l'uomo dominerà le fiere, le domerà con la potenza diversa e misteriosa dello spirito e del cuore, che gli è stata data. Alla fine il potere apparterrà a lui, ma in questo modo il 'potere' verrà al tempo stesso trasformato.

Gesù, il Figlio di Dio, è venuto, in quanto uomo, tra le fiere. Nella debolezza dell'uomo egli ripristina la sovranità di Dio. Proprio nel segno della debolezza, che si contrappone alla brutalità, egli incarna la superiorità di Dio. Viene tra le fiere senza diventare una fiera, senza assumerne i metodi. Verrà divorato, ma proprio così le vincerà. Proprio la sconfitta accettata rappresenta la vittoria del diverso: non esiste soltanto l'animalesco, ma anche l'«amore sino alla fine» (*Gv* 13,1). In questo l'uomo viene ripristinato.

Egli cammina tra le fiere in figura di uomo. Ciò significa che egli cerca quelli che sono con lui, che si pongono dalla sua parte, che si fidano del potere dell'«Uomo dall'alto» e si lasciano così redimere.

2. *Discesa come avvenimento spirituale*

Nel capitolo 10 della *lettera agli Ebrei* troviamo una delle più profonde spiegazioni della discesa del Figlio, dove è ormai scomparsa ogni idea spaziale e viene messo pienamente in luce il

contenuto personale, spirituale. L'autore della lettera riprende dapprima il concetto di fondo, che cioè i sacrifici animali non sono adatti a stabilire un corretto rapporto fra Dio e l'uomo. Prosegue poi dicendo: «Per questo, entrando nel mondo, Cristo dice: “Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, ma un corpo invece mi hai preparato. Non hai gradito né olocausti né sacrifici per il peccato. Allora ho detto: Ecco, io vengo – poiché di me sta scritto nel rotolo del libro – per fare, o Dio, la tua volontà”» (*Sal 39,7-9 – Eb 10,5-7*).

Citando un detto del *Salmo 39*, che viene posto sulle labbra di Gesù quando fa il suo ingresso nel mondo, la lettera ci propone una teologia corretta dell'incarnazione, dove non è rimasta più traccia dei 'piani' cosmici. 'Discendere', 'entrare' vengono intesi piuttosto come un evento di preghiera. La preghiera è qui concepita come un vero processo che coinvolge l'intera esistenza e la inserisce in un movimento che la trascende. Qui l'ingresso di Cristo nel cosmo viene compreso come un avvenimento di volontà e di parola, come la realizzazione effettiva di quell'orientamento del pensiero e della fede che riscontriamo nella spiritualità di molti salmi.

Cerchiamo ora di analizzare meglio il testo del salmo e la trasformazione che ha subito nel Nuovo Testamento. Che cosa ci dice questo salmo? È il ringraziamento di colui che Dio ha risu-

scitato dai morti³. Ma l'orante, a partire dalla sua concezione religiosa, non ringrazia Dio offrendogli, per esempio, un sacrificio animale. Egli si muove sulla linea della tradizione profetica e dice: Tu non gradisci sacrifici e offerte, ma mi hai aperto gli orecchi. Ciò significa che Dio non vuole cose, ma l'ascolto da parte dell'uomo, la sua obbedienza, quindi la sua stessa persona. È questo il ringraziamento vero, a Dio adeguato: l'entrare dentro la volontà divina.

Per la *lettera agli Ebrei* queste parole del salmo illustrano quel dialogo fra Padre e Figlio che l'incarnazione è. Attraverso di esse l'incarnazione le appare come un processo intratrinitario, spirituale. Alla luce dell'adempimento, la *lettera agli Ebrei* cambia soltanto *una* parola: al posto degli orecchi, dell'ascolto, ora è subentrato il corpo: mi hai preparato un corpo. Per 'corpo' qui si intende l'essere umano, l'essere-con la natura umana. L'obbedienza si incarna. Il suo supremo adempimento non si esaurisce più nel puro ascolto, ma è 'in-carnazione'. La teologia della Parola diventa teologia dell'Incarnazione.

³ Nel testo veterotestamentario qui si intende 'la sfera della morte', il 'regno dei morti': H.-J. KRAUS, *Psalmen* I, Neukirchen 1960, 305-310, qui 307. Solo nel Nuovo Testamento, con il riferimento alla morte reale e alla risurrezione reale di Cristo, il testo assume tutto il suo realismo. L'enunciato assume una dimensione ancora diversa quando viene riferito, oltre che all'incarnazione, allo stesso dialogo intradivino (come qui osserviamo).

La dedizione del Figlio al Padre è frutto di un dialogo intradivino: diventa accettazione e così offerta della creazione riassunta nell'uomo. Questo corpo, o meglio l'essere-uomo di Gesù, è il prodotto dell'obbedienza, il frutto dell'amore del Figlio che risponde al Padre. È, per così dire, una preghiera divenuta concreta. In questo senso l'essere-uomo di Gesù è già un contenuto interamente spirituale, di origine 'divina'.

Riflettendo meglio, ci si accorge allora che l'abbassamento dell'incarnazione, anzi, la umiliazione della croce, risponde profondamente al mistero stesso dell'essere-figlio: figlio, secondo la sua natura, è il dono e la restituzione di se stesso, appunto ciò costituisce il suo essere-figlio. Figlio, trasposto nella creazione, significa: «Fattosi obbediente fino alla morte di croce» (*Fil* 2,8). Il testo, però, scende poi dalla sublimità del mistero, per rivolgersi direttamente alla nostra realtà: noi diventiamo Dio non ponendoci in modo autarchico, non cercando l'autonomia senza limiti del totalmente emancipato. Simili tentativi sono destinati a fallire per la loro stessa contraddizione interna, per la loro profonda falsità. Noi diventiamo Dio seguendo l'esempio del Figlio, diventiamo Dio divenendo 'figli'. Lo diventiamo, dunque, inserendoci nel dialogo che Gesù intrattiene con il Padre, e inserendo questo dialogo con il Padre nella carne

della nostra vita quotidiana: «Un corpo mi hai preparato...».

La nostra salvezza consiste nel diventare ‘corpo di Cristo’, come Cristo stesso: nell’accettazione quotidiana di noi stessi, per amore di lui; nel quotidiano restituire; nell’offrire quotidianamente il nostro corpo come luogo della Parola. Lo diventiamo ponendoci alla sua sequela, scendendo e salendo. E questo è appunto il contenuto della parola: *descendit de caelis*. Essa parla di Cristo, ma anche di noi. Questa professione di fede non può esaurirsi nel dire, ma dalla parola rimanda al corpo: risulterà verace soltanto all’interno del movimento dalla parola al corpo e dal corpo alla parola.

«... e si è fatto uomo»

L’affermazione che riguarda l’Incarnazione di Dio è la proposizione centrale del Credo cristiano. Attorno a essa ruota la riflessione dei teologi di tutti i secoli, i quali hanno cercato di cogliere in essa, come in uno specchio, qualcosa del mistero di Dio e dell’uomo. Non è questo il luogo in cui sollevare le grandi e profonde questioni che si pongono. Vogliamo piuttosto cercare di individuare solo un sentiero teologico che, a partire da ciò che è vicino e semplice, ci per-

metta di cogliere quello che è grande e lontano in ciò che tocca la nostra vita. A questo riguardo ci lasceremo guidare dalla seguente idea: è possibile considerare l'essere-uomo alla luce delle sue componenti fondamentali, spirito e corpo, Creatore e creazione, il singolo e la comunità, la storia come lo spazio della nostra esistenza. Ma è possibile tener conto, oltre che di queste grandi e complesse strutture che inseriscono il singolo in un tutto, anche del fatto che la persona singola non possiede mai la propria vita perfettamente e interamente nell'istante: anche nell'individuo singolo la vita si dilata nel tempo, e 'quest'uomo' in definitiva è soltanto la totalità di questa struttura temporale. In questa temporalità della singola persona si sviluppa anche il nesso tipicamente umano tra la sfera biologica e quella spirituale: il tempo dell'uomo è caratterizzato dallo sviluppo biologico dall'infanzia, alla maturità, alla vecchiaia, fino alla morte. In queste fasi biologiche si struttura la sua vita. La religiosità del Medioevo e della prima età moderna, nel suo riflettere sull'essere-uomo di Gesù, ha rivolto prevalentemente l'attenzione proprio a questo contenuto; parlava dei 'misteri della vita di Gesù', che intendeva come le singole fasi dell'itinerario storico-terreno di Gesù⁴. La

⁴ Una buona panoramica storica in proposito ci è offerta da

preghiera contemplativa, cui seguì la pittura meditativa, si immergeva con entusiasmo in queste 'acque' della vita di Gesù, al fine di sperimentare il più possibile da vicino quella realtà incommensurabile che noi professiamo quando diciamo che «il Figlio di Dio si è fatto uomo». Sarebbe proprio impossibile ripercorrere questo cammino? Qui cercheremo di muovere solo qualche passo, riflettendo soprattutto su che cosa significhi che Gesù ha vissuto l'essere-uomo nelle fasi dell'infanzia, maturità e morte.

1. *L'infanzia di Gesù*

Dio si è fatto bambino. Che cosa significa essere-bambini⁵? Significa anzitutto dipendenza, bisogno di aiuto, riferimento agli altri. In quanto bambino Gesù non viene soltanto da Dio, ma da altre persone. Si è formato nel grembo di una donna, dalla quale ha ricevuto la carne e il sangue, il battito del cuore, i gesti, il linguaggio. Ha ricevuto vita dalla vita di un'altra persona umana. Questa provenienza da altri di ciò che è pro-

A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, 716-736.

⁵ Sul problema, che qui è soltanto oggetto di meditazione e non di approfondimento filosofico, vedi l'attenta analisi di F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970.

prio non è un fatto puramente biologico. Significa che Gesù ha ricevuto da persone che lo hanno preceduto, e soprattutto da sua madre, anche le forme di pensiero e i modi di vedere, la stessa connotazione della propria anima umana. Significa che dai suoi antenati ha assunto lo stesso complesso itinerario che da Maria risale fino ad Abramo e, in definitiva, fino ad Adamo. Egli porta in se stesso il peso di questa storia e con la sua vita e le sue sofferenze trasforma tutte le negazioni e incertezze in un puro 'sì': «Il Figlio di Dio, Gesù Cristo... non fu 'sì' e 'no', ma in lui c'è stato il 'sì'» (2 *Cor* 1,19).

Sorprende il fatto che Gesù stesso attribuisca una posizione di primo piano all'infanzia per l'essere-uomo: «In verità vi dico: se non vi convertirte e non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli» (*Mt* 18,3). Per Gesù, dunque, essere bambini non rappresenta uno stadio transitorio del vivere umano, una fase che deriverebbe dal destino biologico e si concluderebbe senza lasciar tracce: nell'essere-bambino si realizza ciò che è specifico dell'essere-uomo, a tal punto da ritenere perduto chi ha perduto l'essenziale dell'essere-bambino. Potremmo, da qui, mettendoci umanamente nei suoi panni, immaginare la gioia che Gesù deve aver provato ricordando i giorni della sua infanzia, se per lui l'essere-bambino restò una condizione tanto preziosa da essere considerata come

l'espressione più pura dell'essere-uomo. E potremmo così imparare a rispettare il bambino, che proprio nel suo bisogno di protezione fa appello al nostro amore. Ma l'interrogativo di fondo che si impone è il seguente: in che consiste propriamente l'essenziale dell'essere-bambino, cui Gesù attribuisce una importanza così determinante? È chiaro, infatti, che non ci troviamo di fronte a una dichiarazione romantica nei confronti dei piccoli, né a un giudizio morale: l'intenzione è ben più profonda.

Dovremo, come prima cosa, tenere presente che il titolo teologico fondamentale di Gesù è quello di 'Figlio'. Comunque si possa decidere la questione relativa a fino a che punto questa designazione si fosse già formata linguisticamente nel modo in cui Gesù presenta se stesso, è certo che essa costituisce il tentativo di riassumere in una parola l'intera sua vita. L'orientamento del suo vivere, come la radice e il fine che lo caratterizzavano, si esprimevano così: *Abbâ* – 'Padre caro'. Egli non si sentì mai solo, fino all'ultimo grido sulla croce è stato totalmente proteso verso l'Altro, che lui chiama Padre. Solo così possiamo spiegare il fatto che come suo vero titolo non si sia, alla fine, imposto quello di Re, Signore o altri analoghi attributi di potenza, bensì una parola che noi potremmo tradurre anche con il termine 'bambino'. Possiamo allora dire: l'essere-bambino assume nella predica-

zione di Gesù un ruolo così particolare poiché manifesta l'intima corrispondenza che esiste con il suo mistero più personale, con la sua figliolanza. La sua dignità più eccelsa, quella che rimanda alla sua divinità, in ultima analisi non è un potere posseduto per se stesso, ma si fonda sul suo essere riferito all'Altro: a Dio Padre. Molto giustamente Joachim Jeremias ha scritto che essere-bambino, secondo Gesù, significa imparare a dire Padre⁶. Però, soltanto alla luce dell'idea di 'figlio' propria di Gesù è possibile cogliere tutta la pregnanza di questa parola. Qui ritroviamo tutto ciò che abbiamo già visto nelle nostre riflessioni sul Dio uno e trino e sul Dio creatore. L'uomo vuol diventare Dio, e lo deve. Ma quando, come ne dialogo con il serpente del paradiso terrestre, egli tenta di farlo emancipandosi da Dio e dalla sua creazione, contando esclusivamente sulle proprie forze, quando – in una parola – si sente pienamente adulto, interamente emancipato, e rifiuta l'essere-bambino come modo di esistere, quest'uomo finisce nel nulla, poiché si pone contro la sua stessa verità, che si chiama riferimento ad altri. Soltanto se conserva la sostanza più intima dell'essere-bambino, l'esistenza di figlio che Gesù

⁶ J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*, I: *La predicazione di Gesù*, Paideia, Brescia 1972, 182: «'Diventar di nuovo bambino' significa imparare a dire di nuovo *Abbâ*».

ha vissuto, egli accede, insieme con il Figlio, all'essere Dio.

Fin qui si tratta di considerazioni del tutto generali. Un altro aspetto di ciò che Gesù intende quando parla di essere-bambini emerge nella beatitudine riferita ai poveri: «Beati voi poveri, perché vostro è il regno di Dio» (Lc 6,20). In questa proposizione, al posto dei bambini subentrano i poveri. Di nuovo, non si tratta di una celebrazione romantica della povertà, né di un giudizio morale sui singoli poveri e ricchi, ma della profondità stessa del nostro essere-uomini. Nell'essere-povero si manifesta qualcosa di ciò che si intende con essere-bambino: il bambino, da sé, non possiede nulla. Egli vive contando su altri e proprio per questa sua mancanza di potere e di possesso è una persona libera. Non ha ancora una posizione, che come una maschera eclissa chi egli è. Potere e possesso sono le due grandi tentazioni che rendono l'uomo prigioniero di ciò che possiede e soffocano la sua anima. Chi, pur possedendo molte cose, non rimane intimamente povero, consapevole che il mondo è nelle mani di Dio e non nelle proprie, costui ha smarrito di nuovo quella condizione di bambino, senza la quale non si accede al Regno. Stylianos Harkianakis, a questo proposito, ha richiamato l'attenzione sul fatto che Platone, nel *Timeo*, riporta il giudizio ironico di uno straniero che constata come i greci sarebbero *aéi pâides*,

degli ‘eterni bambini’. In questo Platone non vede un rimprovero, ma un motivo di vanto. «È comunque certo che i greci volevano essere un popolo di filosofi, non di tecnocrati, quindi eterni bambini che vedevano la condizione più eccelsa dell’esistenza umana nello stupore. Solo così possiamo spiegare il fatto che i greci non hanno sfruttato minimamente sul piano pratico le loro numerose scoperte»⁷.

Anche in questo riferimento alla sottile parentela che esiste fra l’anima greca e il messaggio del vangelo, scorgiamo qualcosa che ci riguarda. L’uomo non dovrà mai rinunciare alla sua possibilità di stupirsi, alla capacità di meravigliarsi e di ascoltare, che non mira soltanto all’utile, ma coglie l’armonia delle sfere e s’allieta proprio per ciò che non serve per essere utilizzato dall’uomo.

Dobbiamo fare ancora un passo. Essere bambini significa dire ‘padre’, abbiamo sopra constatato. Ora dobbiamo aggiungere: essere bambini significa anche dire ‘madre’. Se lo si elimina, allora si elimina proprio l’essere-bambino umano di Gesù, per ammettere esclusivamente la figliolanza del *Lógos*, che però ci viene rivelata

⁷ ST. HARKIANAKIS, *Orthodoxe Kirche und Katholizismus*, München 1975, 60s. A me sembra che il passo del *Timeo* di Platone 22 b – dialogo tra Solone e un sacerdote egiziano – presenti un’accentazione diversa nel testo primitivo. Ma non è qui il caso di approfondire la questione.

proprio attraverso il bambino umano Gesù. A commento di questa idea riportiamo uno splendido brano di Hans Urs von Balthasar: «*Eucharistía* significa rendimento di grazie, dove è Gesù stesso che ringrazia, si offre e dona senza fine a Dio e agli uomini. A chi rende grazie? Senza dubbio a Dio Padre, il prototipo e la sorgente prima di ogni donazione... Ma ringrazia anche i poveri peccatori che sono disposti ad accoglierlo, lo fanno entrare sotto il loro indegno tetto. Ringrazia ancora qualcun altro? Io penso proprio di sì: ringrazia la povera serva dalla quale ha ricevuto, quando venne ricoperta dall'ombra dello Spirito Santo, la sua carne e il suo sangue... Che cosa impara Gesù dalla sua mamma? Impara a dir di sì. Non una parola qualsiasi, ma questa parola di consenso che egli dice continuamente, senza stancarsi mai. Tutto ciò che tu vuoi, mio Dio... “Ecco, io sono la serva del Signore, avvenga di me secondo la tua parola”... È questa la preghiera cattolica che Gesù ha appreso dalla sua madre terrena, dalla *mater catholica* che prima di lui esisteva nel mondo e alla quale Dio consentì di pronunciare per prima questa parola della nuova ed eterna alleanza...»⁸. In Stylianos Harkianakis troviamo un'osservazione in cui la logica del bambino viene espressa in ter-

⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Haus des Gebetes*, in W. SEIDEL, *Kirche aus lebendigen Steinen*, Mainz 1975, 11-29; qui 25ss.

mini così chiari e convincenti che ogni altra motivazione razionale appare pura astrazione: «Un giorno, un monaco del chiostro di Ivron mi disse: Noi veneriamo la Madre di Dio e abbiamo riposto in Lei tutte le nostre speranze, perché sappiamo che Ella può ogni cosa. E sa perché Ella può tanto? Il Figlio esaudisce ogni suo desiderio perché non può ridarle ciò che da Lei ha ottenuto. E da Lei ha ottenuto la carne, che egli ha senz'altro divinizzato, ma non restituito. Questo è il motivo per cui noi ci sentiamo così sicuri nel giardino della Madre del Signore!»⁹.

2. *Nazaret*

L'immagine che abbiamo di Nazaret è deformata e la vita vissuta di Gesù in quel villaggio ci sembra inaccettabile, perché presentata come un idillio piccolo-borghese che svislisce il mistero. Il punto di partenza per la venerazione della sacra Famiglia – anch'essa considerata per lo più in questa ottica – fu, naturalmente, ben diverso. Il promotore è stato il card. Laval, che nel XVIII secolo, in Canada, si richiamava a essa per responsabilizzare il laicato. Il cardinale «era ben consapevole della necessità di dare ai coloni di

⁹ HARKIANAKIS, *Orthodoxe Kirche und Katholizismus*, cit., 65.

allora una rigida struttura sociale, la sola capace di preservarli dalla perdita delle radici e delle tradizioni. Non disponeva di preti abbastanza per garantire la creazione di comunità eucaristiche ben definite... per cui rivolse tutta l'attenzione alla famiglia. La vita di preghiera venne affidata al capofamiglia...»¹⁰. Alla luce di Nazaret la casa, la famiglia vengono riscoperte come chiesa, e così ci si appella alla responsabilità sacerdotale del capofamiglia. Nella 'Galilea dei pagani' Gesù cresceva come un ebreo; prima ancora che dalla scuola, imparava la Scrittura in casa, dove la parola di Dio aveva il suo domicilio¹¹. Bastano le scarse indicazioni che Luca ci offre per intravedere lo spirito di responsabilità e di apertura, di pietà e di rettitudine che caratterizzavano questa comunità e la facevano una realizzazione del vero Israele. Ma quale fosse il grado di apprendimento nella convivenza con i nazaretani lo conosciamo soprattutto dall'attività di Colui che legge le Scritture, le conosce con

¹⁰ TH. MAERTENS – J. FRISQUE, *Kommentar zum Messbuch I*, Freiburg 1965, 166.

¹¹ Sulla giovinezza di Gesù, vedi le interessanti osservazioni, fondate su scavi archeologici, di B. SCHWANK, *Das Theater von Sepphoris und die Jugendjahre Jesu*, in *Erbe und Auftrag* 52 (1976) 199-206. L'articolo corregge lo schema entro il quale, generalmente, viene osservato l'ebraismo al tempo di Gesù, come pure certe posizioni sostenute dalla più recente ricerca ebraica sulla persona di Gesù. Interessante è pure l'opera di R. ARON, *Gli anni oscuri di Gesù*, Mondadori, Milano 1978.

la sicurezza del maestro e padroneggia le tradizioni dei rabbini. Non è questa, forse, un'indicazione importante per tanti cristiani costretti a vivere, anche ai nostri giorni, in una 'Galilea dei pagani'? La chiesa non può crescere e prosperare finché non conosce che le sue radici sono nascoste nell'atmosfera di Nazaret.

È importante anche un altro punto di vista. Proprio nel periodo in cui fioriva il culto superficiale della sacra Famiglia, ci furono dei contemporanei che riscoprirono – senza far chiasso – il contenuto profondo del mistero autentico di Nazaret. Uno di questi è Charles de Foucauld, che nella ricerca dell' 'ultimo posto' trovò Nazaret. Nel suo pellegrinaggio in Terra Santa fu proprio questo il luogo che maggiormente lo colpì. Egli non si sentì più chiamato a «seguire Gesù nella vita pubblica. Nazaret, invece, lo scosse fin nelle più remote pieghe del cuore»¹². Ora egli intendeva seguire Gesù nel silenzio, nella povertà e nel lavoro. Intendeva realizzare alla lettera il detto di Gesù: «Quando sei invitato, va' a metterti all'ultimo posto» (Lc 14,10). Sapeva che Gesù aveva interpretato questa parola innanzitutto vivendola. E sapeva anche che, prima ancora di morire sulla croce nudo, senza un bran-

¹² M. CARROUGES, *Charles de Foucauld. Forscher und Beter*, Freiburg 1958, 120 [trad. it., *Charles de Foucauld, esploratore e mistico*, La Locusta, Vicenza 1957].

dello che fosse suo, aveva scelto Nazaret come l'ultimo posto. Charles de Foucauld trovò il suo Nazaret dapprima nel convento dei trappisti di Notre-Dame des Neiges (1890) e sei mesi più tardi in un altro convento trappista ancor più povero, il convento di Notre-Dame du Sacré-Coeur, in Siria. Da qui scriveva alla sorella: «Facciamo i contadini, un lavoro veramente salutare per l'anima, che ci permette di pregare e meditare... Si capisce davvero che cosa significhi un pezzo di pane quando per propria esperienza si sa la fatica che costa produrlo...»¹³.

Nel suo pellegrinare sulle tracce dei 'misteri della vita di Gesù', Charles de Foucauld ha trovato il Gesù lavoratore. Ha incontrato il vero 'Gesù storico'. Nel 1892, quando Charles de Foucauld lavorava nel convento di Notre-Dame du Sacré-Coeur, in Europa Martin Kähler pubblicava un'opera davvero illuminante: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* [trad. it., *Il cosiddetto Gesù storico e l'autentico Cristo biblico*, D'Auria, Napoli 1992]. Con quest'opera la disputa sul Gesù storico raggiungeva il suo primo vertice. Il fratello che viveva nel convento siriano dei trappisti non ne era a conoscenza. E tuttavia la sua esperienza 'nazaretana' di Gesù gli aveva insegnato

¹³ *Ibid.*, 134 [trad. it. cit.].

ben più di quanto poteva mettere in luce la disputa tra dotti. In quei luoghi, nella meditazione vitale sulla persona di Gesù, si stava, infatti, aprendo una nuova via per la chiesa. Qui lavorare con Gesù lavoratore, immergersi nella realtà di Nazaret, significò un punto di partenza per la nuova figura e la realtà del 'prete operaio'. Fu qui che si riscoprì il significato che per la chiesa riveste la povertà. Nazaret è un messaggio permanente per la chiesa. La nuova alleanza non ha inizio nel tempio o sul monte santo, bensì nella casupola della Vergine, nella casa dell'Operaio, in una località dimenticata della 'Galilea dei pagani', da cui nessuno si attendeva qualcosa di buono. La chiesa può iniziare di continuo solo da qui, solo da qui può riprendere. Essa non riuscirà a dare una risposta corretta a chi, nel nostro secolo, si ribella al potere della ricchezza, fin quando non vivrà in se stessa la realtà di Nazaret.

3. Vita pubblica e nascondimento

Al tempo del silenzio, dell'apprendimento, dell'attesa segue quello dell'attività, dell'ingresso nella vita pubblica. Essere-uomo per Gesù significa anche partecipare alla gioia e al successo che una vita pubblica può garantire. È prender parte alla felicità dell'operare umano, che conduce a una vita riuscita. Ma significa anche

condividere il peso e i pericoli che con la vita pubblica sono connessi. Chi opera pubblicamente non si fa soltanto degli amici, ma si espone anche alla contraddizione, al malinteso e alla strumentalizzazione. Ora il suo nome e la sua parola possono essere usati anche da partiti di destra e di sinistra. L'Anticristo assume la maschera di Cristo e di lui si servirà come il diavolo si serve della parola di Dio, della Bibbia (*Mt* 4,1-11; *Lc* 4,1-13). Vivere in modo pubblico significa, paradossalmente, conoscere pure l'isolamento. E così è stato anche per Gesù: si attornì di amici, ma conobbe anche la disillusione che deriva dall'amicizia tradita, come pure l'incomprensione da parte dei discepoli, ben intenzionati, ma fragili. Alla fine, nell'orto degli Ulivi, si troverà solo e angosciato, mentre i discepoli dormono. Nel suo intimo, Gesù resta incompreso.

Oltre questa solitudine che deriva dall'incomprensione, Gesù conosce un'altra forma di isolamento: è giunto a un punto della sua vita in cui gli altri non sono in grado di seguirlo, dove si trova solo con Dio. Per lui vale in modo eminente ciò che Guglielmo di St. Thierry osserva a proposito di alcune persone: «Chi sta con Dio è ancor più solo di quando è solo»¹⁴. Questo tema

¹⁴ Citato da CARROUGES, *Charles de Foucauld. Forscher und Beter*, cit., 168 [trad. it. cit.].

è stato approfondito soprattutto da Luca. Vorrei perciò analizzare brevemente tre testi del suo vangelo, premettendo una considerazione su un brano di Marco, che mostra come Luca, nonostante la sua particolare accentuazione, si muova qui totalmente nell'alveo della comune tradizione degli altri evangelisti.

Iniziamo, dunque, con Marco (6,45-52; cfr. *Mt* 14,22-33). Egli racconta che Gesù, dopo la moltiplicazione dei pani, si ritirò solo sul monte, per pregare. I discepoli lo precedono sul lago. Lui solo è sulla terra ferma, mentre i discepoli, in barca, cercano di vincere il vento contrario che spira sul lago. Gesù prega, e nella sua preghiera li *vede* «tutti affaticati nel remare». Va dunque da loro. È chiaro il ricco simbolismo ecclesiologico del testo: i discepoli che lottano contro il vento sul lago, Gesù che si intrattiene con il Padre. Ciò che è decisivo è, comunque, che nella preghiera, in questo suo essere-presso-il-Padre, egli non è assente da loro, ma nella preghiera *li* vede. Quando Gesù è con il Padre è presente anche nella chiesa. Qui il problema della *parusía* viene trattato e approfondito nella luce trinitaria: Gesù vede la chiesa nel Padre ed è perciò in essa presente nella potenza del Padre, nella forza che deriva dal suo dialogare con lui. Ed è proprio questo discorrere con il Padre, questo suo essere-sul-monte, che lo rende presente, e viceversa: la chiesa è, per così dire, l'og-

getto del dialogo fra il Padre e il Figlio e, dunque, è ancorata teo logicamente.

Il primo testo di Luca che vorrei presentare si riferisce alla vocazione dei Dodici (*Lc* 6,12-16). In Luca questa chiamata avviene dopo una notte trascorsa da Gesù in preghiera. Ricordiamo a tale proposito la bella domanda di sant' Ambrogio: «Gesù ha vigilato in preghiera una notte intera per te. E tu che cosa fai per la tua salvezza?». Ciò che qui è illuminante è soprattutto la diversità rispetto al testo parallelo di Matteo. In questo evangelista la vocazione dei Dodici segue immediatamente l'invito di Gesù a pregare perché il Padre mandi operai per la mietitura. La scelta dei Dodici sembra dunque essere il primo gesto col quale Gesù stesso, esaudendo la preghiera dei discepoli, dà la risposta anticipata conferendo loro un potere divino (*Mt* 10,1-4). In Luca, invece, la preghiera che Gesù eleva al Padre nella notte trascorsa sul monte è il vero luogo della chiamata. Il luogo strettamente teo logico dell' apostolato è appunto questo dialogo solitario con il Padre. E viceversa, qui si vede che l' apostolato ha un luogo teologico da cui deriva e nel quale rimane nascosto lo scambio tra la volontà del Figlio e quella del Padre.

Analizziamo, come secondo testo, la versione lucana del racconto della trasfigurazione (*Lc* 9, 28-36). Secondo Luca, la trasfigurazione di Gesù avviene mentre egli prega: sta pregando,

quando improvvisamente il suo volto si trasfigura... E nella preghiera il mistero profondo di Gesù si svela; in questa situazione appare ciò che egli effettivamente è. Si è voluto vedere in questo testo un racconto della risurrezione proiettato nella vita di Gesù. Ma forse è più giusto dire: un'«apparizione del Risorto», un apparire a partire dal Padre e nello splendore del Padre, è possibile ancor prima della risurrezione, poiché la ragione profonda della risurrezione è già presente nel Gesù terreno, vale a dire l'immersione del centro della sua esistenza nel dialogo con il Padre, che costituisce già la gloria del Figlio, anzi il contenuto stesso della sua figliolanza. Passione e morte significherebbero allora che la sua intera esistenza terrena è pervasa, consumata nel dialogo totale dell'amore.

Potremo allora dire che Luca ha elevato la preghiera di Gesù al rango di categoria cristologica fondamentale per descrivere il mistero stesso della sua figliolanza. Ciò che il concilio di Calcedonia esprime con una formula mutuata dall'ontologia greca, Luca lo dice usando una categoria del tutto personale, appellandosi all'esperienza storica del Gesù terreno, anche se esiste una perfetta corrispondenza fra i due modi d'esprimersi. Ce lo conferma un terzo testo: l'importante professione di fede in Cristo, che Matteo localizza a Cesarea di Filippi e che collega con la promessa del primato a Pietro, in *Lc*

9,18 deriva dalla preghiera di Gesù e a essa risponde. Ci consente, in certo qual modo, di capire quel che succede nella preghiera di Gesù. «Un giorno, mentre Gesù si trovava in un luogo appartato a pregare e i discepoli erano con lui, pose loro questa domanda: “Chi sono io secondo la gente?”». Il paradosso del testo è evidente: mentre si trovava solo, i discepoli erano con lui. Questa contraddizione intenzionale ci costringe a supporre che qui non ci troviamo di fronte a un puro racconto storico, ma a un contesto teologico: al non conoscere la sua solitudine, al ritenerlo per questo o per quello. La confessione di fede interpreta la sua realtà autentica, significa affondare lo sguardo in ciò che propriamente lo caratterizza, nel suo dialogo solitario con il Padre. Essa potrà, dunque, formarsi soltanto nel partecipare alla solitudine di Gesù, nell'essere-con-lui quando egli è solo con il Padre.

L'attività pubblica di Gesù ha il suo centro in questo nascondimento, in cui si rende presente il mondo intero. A partire da qui egli viene agli uomini, è con gli uomini; qui gli uomini si accostano a lui.

4. Morte e risurrezione

Essere uomini significa essere destinati alla morte. Essere uomini significa dover morire, co-

noscere la contraddizione per cui, dal punto di vista biologico, morire è un fatto naturale e necessario, ma, al tempo stesso, nella sfera biologica si è dischiuso un centro spirituale che aspira all'eternità e alla cui luce il morire non è un fatto naturale, bensì illogico, è un essere cacciati dalla sfera dell'amore, è una lacerazione di quel rapporto di comunione che vuole stabilità.

In questo mondo, vivere significa morire. «Si è fatto uomo» significa, dunque, anche questo: ha imboccato la via della morte. La contraddittorietà propria della morte umana conosce in lui tutta la sua asprezza. In lui, infatti, che vive fino in fondo la comunione e il dialogo con il Padre, l'isolamento assoluto della morte appare del tutto inconcepibile. D'altra parte, proprio in lui la morte trova la sua più specifica necessità. Abbiamo visto, infatti, che proprio il suo essere con il Padre fonda anche l'incomprensione da parte degli uomini e così il suo isolamento nella vita pubblica. La morte di croce è l'atto ultimo e conseguente di questa non-comprensione, di questo rifiuto dell'incompreso, respinto nella zona del silenzio.

Da qui, forse, è possibile intravedere qualcosa della dimensione interna, teologica, della sua morte. Per l'uomo, infatti, morire significa sempre un avvenimento biologico e al tempo stesso umano-spirituale. Qui la distruzione dell'apparato corporeo della comunicazione interrompe an-

che il dialogo con il Padre. Quando viene distrutto lo strumento corporeo, viene reso impossibile anche l'atto spirituale che su di esso si basa. In Gesù questa lacerazione è più profonda di quella che si verifica in qualsiasi altra morte umana. Qui viene interrotto quel dialogo che, in verità, è l'asse portante del mondo intero. Il grido di morte ripreso dal *Sal* 21: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» ci permette già di intravedere le profondità abissali di questo processo. Ma come questo dialogo lo ha isolato, essendo diventato il motivo di questa morte e della sua mostruosità, in esso dobbiamo riconoscere già presente anche il motivo della risurrezione. Attraverso di essa, infatti, il suo essere-uomo è messo al sicuro nel dialogo trinitario dell'amore eterno. E questo dialogo non potrà mai finire. Riprende oltre la soglia della morte e in tutta la sua pienezza.

Soltanto la risurrezione di Gesù, quindi, svela la realtà ultima e decisiva contenuta nell'articolo di fede «si è fatto uomo». Da qui noi sappiamo che ora egli è eternamente uomo. Egli lo rimane per sempre. Attraverso di lui l'essere-uomo è penetrato nell'essere proprio di Dio: questo è il frutto della sua morte. Noi stiamo *in* Dio. Dio è il Totalmente Altro e allo stesso tempo il Non-Altro¹⁵. Quando, con lui, noi diciamo: 'Padre',

¹⁵ Cfr. sul tema H.U. VON BALTHASAR, *Evangelium und*

lo diciamo in Dio stesso. Questa è la speranza dell'uomo, la gioia cristiana, il vangelo: egli è uomo anche oggi. In lui Dio è diventato veramente il Non-Altro. L'uomo, questo essere assurdo, non è più assurdo. L'uomo, questo essere sconcolato, non è più privo di consolazione: possiamo rallegrarci. Egli ci ama, e Dio ci ama a tal punto che il suo amore è diventato carne e rimane carne. Una simile gioia dovrebbe dare la spinta e la forza di comunicarlo anche agli altri uomini, perché anch'essi si allietino della luce che è giunta fino a noi e che in mezzo alla notte del mondo annuncia il giorno.

Della stessa sostanza del Padre

In diversi luoghi, nel 1975 si è commemorato il primo concilio ecumenico, il concilio di Nicea. Con questo concilio la divinità di Gesù è diventata patrimonio inalienabile della fede cristiana, poiché nel Credo è stata aggiunta la parola (filosofica) *homoúsios* – della stessa sostanza del Padre. Nella disputa cristologica, cui oggi ci troviamo nuovamente esposti, il ricordo di questo concilio assume dunque un'attualità immediata.

Philosophie, in *Freiburger Zeitschr. f. Philosophie und Theologie* 23 (1976) 3-12.

L'osserviamo negli interrogativi che, a prima vista, sembrerebbero dimostrare esattamente il contrario. Essi suonano all'incirca così: termini così antiquati possono avere ancora un qualche significato ai nostri giorni? problemi così remoti ci possono ancora interessare e le soluzioni allora date possono esserci ancora di aiuto? serve proprio celebrare il passato o non sarebbe, forse, più necessario affrontare i problemi del presente e del futuro? Se poi approfondiamo la dottrina conciliare, abbiamo la sensazione che questi sospetti siano davvero fondati. Il concilio di Nicea ha definito la figliolanza divina di Gesù. Ma non è proprio una simile definizione che ci allontana da Gesù, che ce lo rende inaccessibile? E non è, invece, l'uomo Gesù colui che anche oggi noi possiamo conoscere, colui che può anche oggi inquietare gli uomini nostri contemporanei? Non è forse il momento di prendere distanza dallo splendore della divinità per far nostra, nella passione per l'uomo Gesù, la passione per l'umanità dell'uomo, che più si addice al nostro tempo? Il termine principale impiegato dal concilio suona *homoúsios* – Gesù è della stessa sostanza del Padre. Non conferma forse il nostro sospetto? Non significa che la fede si è tramutata in filosofia, cosa che a quel tempo era forse inevitabile, ma che oggi non ci interessa? Non ci troviamo di fronte a una fede affidata agli schemi greci di una ricerca dell'essenza,

mentre sarebbe stato biblico e pure moderno prescindere da una simile problematica dell'essenza e preoccuparsi di quella storia che continuamente ci interpella?

Chi non si ferma alla superficie dovrà però porsi anche altre domande: simili posizioni, apparentemente così chiare, non rappresentano invece una fuga di fronte alla grandezza di ciò che qui incontriamo? Dopo il concilio di Calcedonia, l'imperatore Leone I fece un'inchiesta fra i vescovi per conoscere quale fosse il loro parere circa le decisioni prese nell'assemblea conciliare. Trentaquattro risposte, sottoscritte da circa 280 vescovi e monaci, sono state raccolte nel *Codex Encyclius*. Uno di questi vescovi coglie davvero lo spirito del documento quando dice che essi, i vescovi, intendevano rispondere «*piscatorie et non aristotelice*», da pescatori e non da filosofi¹⁶. Questa affermazione l'avrebbe potuta fare benissimo anche un padre di Nicea, poiché caratterizza il modo di sentire dei vescovi di fronte alla tentazione dell'arianesimo. Ciò che li preoccupava, infatti, non erano le questioni, sempre più sottili, delle persone istruite, ma il problema più semplice, che rischiava di essere

¹⁶ Un'esposizione dettagliata dei contenuti del *Codex Encyclius*, anche sotto l'aspetto teologico, in: GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, cit., 283-300.

perso di vista, le domande semplici e originarie che si ponevano anche le persone semplici. Mentre il panorama della riflessione muta continuamente, queste domande devono rimanere, poiché i riferimenti primari dell'uomo, il suo centro semplice, sono sempre gli stessi. E nella misura in cui le domande si avvicinano a questo centro, quanto maggiormente investono il centro dell'essere-uomo e quanto più semplici sono, tanto più ineludibili anche diventano. «*Piscatorie, non aristotelice*»: non dovremmo più chiederci, dunque, chi sia stato davvero questo Gesù? È per noi indifferente che sia stato soltanto uomo o non invece qualcosa di più? Supponiamo di escludere, per principio, quest'ultima ipotesi come impossibile: che cos'è stato, allora, che cos'è, questo Gesù, se è stato soltanto un uomo come lo siamo noi? e questo entusiasmo attorno alla figura di Gesù è destinato a continuare? o non vive del riflesso di una fede che per secoli gli ha riconosciuto importanza, ma è condannato a spegnersi rapidamente con lo smorzarsi di questo riflesso? Se rimane soltanto l'uomo Gesù, l'uomo stesso non rimarrà a lungo. Con la simpatia del filosofo vissuto nell'alveo della tradizione cristiana, Karl Jaspers ha cercato di riconoscere a Gesù l'importanza di uomo determinante. Ma ciò che rimane è un'esistenza straordinaria, incapace di offrire delle indicazioni precise. Ciò che rimane è un vuoto che, in fondo,

non dice nulla. E questo è l'esito di qualsiasi 'ge-suisismo'. Se rimane soltanto l'uomo, è l'uomo stesso che scompare. Ciò che rende Gesù importante e insostituibile per tutti i tempi è appunto il fatto che egli era ed è il Figlio. Che in lui Dio si è fatto uomo. Dio non sopprime l'uomo, anzi è proprio Lui che lo rende prezioso e infinitamente importante. Prescindere da Dio non significa scoprire l'uomo Gesù, ma dissolverlo a vantaggio di un ideale che noi stessi abbiamo costruito e che ha ben poca consistenza. Chi era Gesù? Questa è una domanda che si pone l'uomo semplice, non un problema sollevato da una filosofia dell'essenza, a noi estranea. Non esiste alcun mutamento capace di rendere superata o irrilevante questa domanda. E soltanto se Gesù era Dio, solo se in lui Dio si è fatto uomo, in lui è allora avvenuto qualcosa realmente. Soltanto in questo caso viene smentito il detto melanconico-scettico del Predicatore: nulla di nuovo sotto il sole. È accaduto qualcosa, c'è stata veramente storia, soltanto se è vero che Gesù è Figlio di Dio. Proprio questo *essere* è l'*evento* straordinario da cui tutto dipende.

Per quale motivo, però, la risposta di Ario è stata tanto convincente per la gente del suo tempo? Come mai egli riuscì a conquistarsi, in così breve tempo, tutte le cerchie culturali dell'epoca? Per lo stesso motivo per cui anche oggi il concilio di Nicea, nell'opinione pubblica, non

viene rifiutato. Ario intendeva preservare la purezza del concetto di Dio. Non voleva attribuire a Dio qualcosa di così banale come l'incarnazione. Era convinto che si dovesse mantenere il concetto di Dio, Dio stesso, totalmente fuori dalla storia degli uomini. Era convinto che, in definitiva, il mondo dovesse regolare da sé le sue cose, che il mondo non potesse affatto raggiungere Dio e anche che, naturalmente, Dio fosse troppo grande per potersi interessare del mondo. Per i Padri questa era una posizione ateistica, e in fin dei conti avevano ragione, perché un Dio al quale l'uomo non può avvicinarsi, un Dio che in realtà non può avere alcun ruolo nel mondo, non è nemmeno Dio. Ma non è forse vero che anche noi, e da un bel pezzo, siamo approdati a queste posizioni ateistiche? Non sembra anche a noi insopportabile degradare Dio a essere umano e impossibile che l'uomo possa collaborare realmente con Dio nel mondo? E non è questo il motivo per cui ci siamo riaccostati con tanta passione all'uomo Gesù? Ma su questa via siamo approdati a una visione che porta alla disperazione. Infatti, se Dio non ha alcun potere sul mondo, e se soltanto noi lo abbiamo, che ci rimane, al di là di tutte le grandi parole, se non la disperazione?

«*Piscatorie, non aristotelice*»: conveniamo, dunque, che i padri di Nicea si sono in effetti interrogati da uomini semplici, non da filosofi.

Hanno raccolto quindi anche le nostre domande, le più profonde e ineludibili. Ma hanno anche risposto da uomini semplici e non da aristotelici? L'*homoúsios* è una risposta semplice? O non appartiene, invece, al lessico della filosofia, e quindi del passato? Tutto sembra a favore di questa tesi. Ma di che si tratta, propriamente? Tra i diversi titoli di cui la fede si è servita all'inizio per circoscrivere il mistero di Gesù, durante il processo di formazione della professione di fede si è sempre più imposto, come fondamentale, un unico titolo in cui si comprende tutto il resto: quello di 'Figlio'. Radicato nella preghiera di Gesù, esso rimanda alla realtà più intima della sua persona. Ma considerato a partire dal pensare umano, rimane pur sempre, se riferito a Dio, un simbolo. Qual è la sua reale portata? Lo si può o deve prendere alla lettera? Il mondo intero è diverso, la mia vita, la vita di noi tutti è radicalmente diversa, a seconda che questo termine sia espressione di un lirismo religioso o, invece, un'affermazione da prendere con estrema serietà. Nel senso in cui i Padri di Nicea lo intendevano, *homoúsios* non è altro che la traduzione del termine-simbolo 'Figlio' in concetto. Esso significa semplicemente che 'Figlio' non è un mero paragone, bensì una autentica realtà. Nel suo centro più intimo, nella testimonianza su Gesù Cristo, la Bibbia va presa alla lettera. La parola va accettata come tale, e questo significa dire

che Gesù è 'consostanziale'. Questa non è una filosofia accanto alla Bibbia, ma la difesa della Bibbia da ogni intrusione di tipo filosofico. È la difesa della sua 'letteralità' nella disputa ermeneutica. Ciò che i Padri hanno qui effettivamente detto è una risposta semplice: la parola va presa alla lettera. Essa vale così come è. Qui sta l'ardita grandezza di questa proposizione che è qualcosa di diverso da una prestazione umana nell'affrontare la fatica del concetto: dalla disputa sui concetti essa riporta al cuore della parola. La parola vale nella sua semplicità, e proprio in questo sta la sua grandezza stimolante. Non è idea, ma realtà. Il Figlio è veramente il Figlio. Per questo morirono i martiri, di questo vivono i cristiani di tutti i tempi: soltanto questa realtà è duratura¹⁷.

Ma donde prende il coraggio la chiesa per fare una simile professione di fede? E chi o che cosa può indicarcene la via? Alla fine di queste riflessioni prestiamo ascolto al Signore stesso, alla sua risposta: «Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te. Tutto mi è stato dato dal Padre mio;

¹⁷ Su questa esposizione, vedi: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Pluralismo: unità della fede e pluralismo teologico*, Dehoniane, Bologna 1974, 63s.

nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (Mt 11,25-27). Che cosa significa questo? Dice anzitutto qualcosa di molto chiaro e semplice: Dio è conosciuto soltanto da Dio. Nessuno può conoscere Dio, se non Dio stesso. Questo conoscere, nel quale Dio conosce se stesso, è il darsi di Dio come Padre e il riceversi e ridarsi di Dio come Figlio, scambio di amore eterno, dono eterno e restituzione eterna al medesimo tempo. Proprio perché è così può conoscere anche colui «al quale il Figlio lo voglia rivelare». Questa volontà del Figlio non può essere confusa con l'arbitrio dei tiranni e potenti di questo mondo. Nel volere del Figlio sta colui che, per così dire, è voluto insieme a lui. Nel volere del Figlio sta chi, per la misericordia di Dio, vive da figlio, chi non ha rifiutato il mistero dell'essere-bambino, chi non è diventato così emancipato, così irrigidito da essere ormai incapace di dire 'Padre', di essere riconoscente, di ridarsi. Esiste, dunque, una intima corrispondenza fra minorità e conoscenza: non nel senso che il cristianesimo sarebbe la religione del risentimento o degli idioti, ma perché la conoscenza di Dio diventa possibile soltanto nell'essere inseriti nella volontà del Figlio. L'uomo che vuol essere soltanto maggiorenne si fa lui stesso Dio e perde così sia Dio sia se stesso. Quando, invece, resta la capacità di dire 'Padre', allora è possibile l'esse-

re-figlio e con esso conoscenza e libertà: l'appartenere a Dio, che è la nostra redenzione.

«*Piscatorie, non aristotelice*»: i padri di Nicea non si sono vergognati di appartenere alla cerchia dei minorenni e quindi hanno potuto celebrare la lode del Padre nella quale la volontà del Figlio si rivela e diventa la redenzione dei tribolati. Suppliciamo il Figlio che conceda anche a noi di abitare nello spazio della sua volontà, di diventare figli attraverso di lui, Figlio consostanziale al Padre, e di ricevere così la libertà della redenzione.

Risorto secondo le Scritture¹⁸

La disputa sulla risurrezione di Gesù dai morti è scoppiata con nuova veemenza e penetra oggi fino al centro della chiesa. Trae alimento non soltanto dalla crisi generale dei valori tradizionali, ma soprattutto dalla forma in cui la tradizione ci riporta questo evento. Dal fatto che i testi biblici debbano essere tradotti dal mondo

¹⁸ La più recente bibliografia di lingua tedesca è stata elaborata da L. SCHEFFCZYK, *Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976; per il dibattito esegetico, vedi soprattutto B. RIGAUX, *Dio l'ha risuscitato. Egesi e teologia biblica*, Paoline, Cinisello B. 1976.

di allora al nostro e non solo a livello linguistico, ma anche concettuale, emerge chiaramente che anche su questo punto potrebbe essere necessario un processo di traduzione che cozza contro molte idee ormai familiari. Rafforza questa impressione un raffronto tra i diversi racconti della risurrezione. Qui balzano agli occhi le differenze e si vede chiaramente lo sforzo – o il balbettio – di tradurre in parole un evento per il quale il linguaggio comune non offriva sufficienti possibilità espressive. Il problema di che cosa sia qui nucleo e che cosa rivestimento diventa perciò irrisolvibile, proprio come riesce difficile distinguere tra falsificazione e vera traduzione.

In questa meditazione non vorrei discutere le singole teorie che oggi si propongono, ma esporre nel modo più positivo possibile il nucleo della testimonianza biblica. Chi legge il Nuovo Testamento può osservare, senza grande fatica, due tipi sostanzialmente diversi di tradizione sulla risurrezione: quella che io chiamerei tradizione della professione di fede e l'altra che potremmo qualificare come tradizione narrativa. Per il primo tipo abbiamo i vv. 3-8 del cap. 15 della *prima lettera ai Corinzi*. Il secondo tipo ci è offerto dai racconti della tradizione della risurrezione dei quattro vangeli. Entrambi si sono formati in modi diversi, presuppongono problematiche diverse, perseguono intenzioni e compiti diversi. Anche la loro istanza, dunque, è diversa e ciò è

estremamente importante per l'esegesi, per la questione del nucleo del messaggio.

Possiamo individuare l'origine della tradizione della professione di fede già nella tradizione narrativa. Questa ci attesta che i discepoli di Emmaus, al loro ritorno, vennero salutati dagli undici con il grido: Il Signore è veramente risorto ed è apparso a Pietro. Probabilmente questa proposizione è il testo più antico che possediamo sulla risurrezione stessa¹⁹. In ogni caso, la formazione della tradizione ha inizio proprio da questo grido, che a poco a poco si tramuta in una formula fissa ed essenziale per l'assemblea dei discepoli. Si tratta di una confessione di fede nella presenza del Signore, espressione di speranza e al tempo stesso contrassegno dei credenti per riconoscersi tra di loro. La professione di fede cristiana è nata. In questo processo di tradizione si è formata ben presto, probabilmente già negli anni 30 e nell'ambito palestinese, quella confessione che Paolo ha custodito e che in *1 Cor* 15,3-8 ci ritrasmette come patrimonio ricevuto da mani fedeli. In questi testi antichissimi è del tutto secondario ciò che noi oggi qualificiamo come le conoscenze, il 'sapere della fede'. L'intenzione, come Paolo espressamente sottoli-

¹⁹ Cfr. sul tema H. SCHLIER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, Morcelliana, Brescia 1971, specie 9; JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento* I, cit., 350.

nea, è di fissare il nucleo cristiano, a prescindere dal quale si vanificherebbero sia il messaggio sia la fede.

La tradizione narrativa nasce invece da un altro impulso. Si vuol sapere come sono adate le cose. Si sente sempre più forte l'esigenza del dettaglio. Ben presto si aggiunge anche il bisogno, da parte dei cristiani, di difendersi dai sospetti, da ogni genere di attacco, come possiamo cogliere nei vangeli, e pure dalle erronee interpretazioni, quali per esempio quelle sorte nella comunità di Corinto. Tutto ciò impone racconti più dettagliati e completi. Sono proprio queste esigenze che danno origine alla tradizione più approfondita e complessa dei vangeli. Entrambe le tradizioni hanno perciò un'importanza fondamentale, ma appare anche chiaro l'ordine gerarchico: la tradizione della professione di fede viene prima della tradizione narrativa. Quella costituisce la 'fede' genuina, diventando così norma per ogni esegesi.

Cerchiamo dunque di comprendere più adeguatamente quel Credo fondamentale che Paolo ha custodito, convinti che proprio da questo dovremo partire per valutare le diverse opinioni. Paolo, o meglio ancora il suo Credo, incomincia con la morte di Gesù. È interessante osservare che questo testo così conciso, che non usa una parola di troppo, pone due aggiunte alla notizia che Gesù 'è morto'. La prima suona 'secondo le

Scritture', l'altra 'per i nostri peccati'. Che cosa significa? L'affermazione 'secondo le Scritture' colloca l'avvenimento nel contesto della storia veterotestamentaria dell'alleanza di Dio con il suo popolo: questa morte non è un caso isolato, ma s'inserisce nel contesto di questa storia di Dio e da essa riceve la sua logica e il suo significato. È un evento in cui si adempie la parola delle Scritture, cioè un avvenimento che ha in sé il *lógos*, che ha una sua logica: deriva dalla Parola e converge nella Parola, con essa coincide e a essa dà compimento. È un evento che risulta dal fatto di portare la parola di Dio tra gli uomini. Come si possa comprendere meglio questo legame con la 'parola' lo indica la seconda aggiunta: è stato un morire 'per i peccati'. Con questa formula il Credo ripropone un detto profetico (*Is* 53,12; cfr. anche 53,7-11), un rimando alla Scrittura preciso, dove risuona una melodia veterotestamentaria che i fedeli ben conoscevano a partire dalle prime raccolte di 'testimoni'²⁰. In questo modo la morte di Gesù non è più considerata nella linea della morte carica di maledizione, che ha la sua origine nell'albero della conoscenza, nella presunzione del diventare simili

²⁰ Per la raccolta di testimonianze del cristianesimo primitivo, vedi J. DANIELOU, *Das Leben, das am Holze hängt*, in J. BETZ – H. FRIES (edd.), *Kirche und Überlieferung*, Freiburg 1960, 22-34.

a Dio, che perciò finisce nel dimostrare che l'uomo non è Dio, ma soltanto terra. La morte di Gesù è di natura diversa. Non è l'esecuzione di un giudizio che ricaccia l'uomo nella terra, bensì attuazione di un amore che non vuole privare gli altri della parola, del senso, dell'eternità. Essa non si collega alla sentenza della cacciata dal paradiso, bensì ai cantici del Servo di Dio: è una morte secondo questa parola e che, quindi, è luce per le genti; morte nel contesto del servizio di espiazione, che vuol creare riconciliazione; morte, dunque, che pone fine alla morte stessa. In questa luce, la duplice interpretazione che il nostro Credo aggiunge alla breve affermazione 'è morto' apre dunque la croce alla risurrezione: ciò che qui si afferma non è semplicemente interpretazione, ma costituisce parte intima dell'evento stesso.

Il testo della Scrittura prosegue poi, senza commenti, con la cruda affermazione: «e fu sepolto». Ciò che questo significhi lo potremo comprendere soltanto tenendo conto di quanto si è già detto e di quel che si dirà in seguito. Qui si vuol dire innanzitutto che Gesù ha conosciuto fino in fondo e realmente il destino di morte, che è stato posto nella fossa della morte, è disceso nel mondo dei morti, nel mondo sotterraneo. In seguito la fede della chiesa approfondirà meglio questo mistero del Gesù morto e cercherà di capire proprio a partire da esso il trionfo di

Gesù che abbraccia la storia e il mondo intero²¹. Oggi noi ci poniamo altri interrogativi: che ruolo può mai avere il sepolcro per la nostra fede? che legame ha con la risurrezione del Signore? ed è proprio qui che oggi si accende la disputa, un conflitto che ha per oggetto il realismo che il messaggio cristiano effettivamente esige. Ci si pone così tutta una serie di interrogativi: che senso ha il miracolo di un cadavere rivivificato? a chi gioverebbe? sarebbe compatibile con la parola di Dio un simile conflitto con le leggi della natura? non significherebbe eludere proprio quel tema su cui oggi incentriamo la nostra attenzione? Ma sorgono anche altre domande, di fondamentale importanza: trasformare l'avvenimento della risurrezione nella conoscenza di una missione, di un compito che continua, di una rilevanza permanente di Gesù, non significa rifuggire dai fatti e privare la fede nella risurrezione del suo carattere di realtà? Nel rifiuto sprezzante di ciò che si qualifica come miracolo di un cadavere rivivificato, non scorgiamo in verità un disprezzo per il corpo stesso, un atteggiamento non soltanto anticristiano, ma anche umanamente falso? Non vi soggiace quel larvato

²¹ Sul problema della discesa di Gesù nell'Ade, vedi soprattutto H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 2003³; ID., *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici - IV*, Morcelliana, Brescia 1979, 333s.

scetticismo che disconosce a Dio la possibilità di agire nel mondo? Che promessa possiamo propriamente attenderci, quando non si promette chiaramente alcunché al corpo dell'uomo?

Dovremo innanzitutto ammettere che il nostro Credo non parla del sepolcro vuoto. Ciò che qui interessa non è il sepolcro vuoto, ma il fatto che Gesù è stato in esso sepolto. E dovremo pure ammettere che il modo di intendere la risurrezione, sviluppatosi, per così dire, totalmente a partire dal sepolcro quale concetto alternativo a quello di sepoltura, non coglie il senso del messaggio neotestamentario. Infatti, Gesù non è un morto che ritorna in vita, come il figlio della vedova di Nain e Lazzaro, che vennero richiamati al loro modo di vivere terreno, poi conclusosi con la morte definitiva. La risurrezione di Gesù non può essere scambiata per un temporaneo superamento della morte clinica, che anche oggi conosciamo e che, però, dopo un certo tempo finisce con una morte clinica da cui non è più possibile fare ritorno. Che le cose non stiano in questi termini, non ce lo attestano soltanto gli evangelisti, ma anche il nostro Credo, quando descrive la comparsa del Risorto con il verbo greco *óphthē*, che in genere traduciamo con 'apparve', ma che più correttamente dovremmo tradurre con 'si diede a vedere'. Questa formula ci esprime, dunque, una realtà ben diversa, il fatto cioè che Gesù, dopo la risurrezio-

ne, appartiene ormai a una sfera di realtà che normalmente si sottrae ai nostri sensi. Solo così si spiega anche l'incapacità a riconoscere Gesù, della quale tutti i vangeli concordemente parlano. Egli non appartiene più al mondo percepibile con i sensi, ma al mondo di Dio. Ora lo può vedere soltanto colui al quale egli stesso si dà a vedere. E questa vista coinvolge il cuore, lo spirito e l'apertura interiore dell'uomo. Anche nella vita quotidiana quello del vedere non è un processo così banale come generalmente si suppone. Due persone, che osservano contemporaneamente il mondo, ben raramente vedono le stesse cose. Si vede sempre anche a partire dal proprio intimo. Possiamo percepire la bellezza delle cose o limitarci a scorgerne l'utilità. Si può vedere nel volto dell'altro la preoccupazione, l'amore, la pena nascosta, la falsità larvata, ma anche nulla di tutto questo. Benché ciò si manifesti pure sensibilmente, può essere percepito soltanto mediante un processo sensibile-spirituale, tanto più impegnativo quanto più profondamente la manifestazione sensibile di una cosa raggiunge il fondamento del reale. Qualcosa di simile si verifica anche per il Signore risorto. Egli si mostra ai sensi, e può interpellare soltanto i sensi, i quali però colgono qualcosa di più di ciò che si offre loro sensibilmente.

Di conseguenza, tenendo conto della totalità del testo, dovremo allora dire che Gesù sicura-

mente continuò a vivere non come vive un morto ritornato in vita, ma in virtù della forza divina, al di sopra della zona di ciò che rientra nelle nostre capacità di analisi fisica e chimica. Bisogna però aggiungere che colui che ora vive è proprio questa persona, lo stesso Gesù che due giorni prima era stato giustiziato. Anche questo dice espressamente il nostro testo, accostando tra loro due proposizioni distinte. Prima si dice che «è stato risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture» e poi che «apparve a Pietro e ai Dodici». Chiaramente qui la risurrezione e la apparizione sono separate, come membri autonomi dell'unica professione di fede. La risurrezione non si confonde con le apparizioni. Queste non *sono* la risurrezione, ma soltanto il loro riflesso. In primo luogo essa è un *avvenimento* che riguarda Gesù stesso, tra il Padre e lui nella forza dello Spirito Santo; poi questo evento, accaduto in Gesù stesso, diventa *accessibile* agli uomini, poiché lui lo rende tale. Possiamo così riprendere il problema del sepolcro e abbozzare una soluzione. Il sepolcro non costituisce il centro del messaggio della risurrezione, il centro è invece il Signore nella sua nuova vita. Ma non può essere nemmeno eliminato da tale messaggio. Il testo, che con grande concisione ricorda la sepoltura, afferma implicitamente ma chiaramente che essa non è stata l'ultimo stadio dell'itinerario terreno di Gesù. La formula che segue – «È stato

risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture» – è un richiamo al *Sal* 15[16],10, che per gli apostoli costituisce uno degli elementi fondamentali della prova dalla Scrittura e che deve essere considerato, stando alle prediche tramandateci dagli *Atti degli Apostoli*, il punto di riferimento più importante dell'espressione «secondo le Scritture». Nel versetto si legge: «Non abbandonerai la mia vita nel sepolcro, né lascerai che il tuo santo veda la corruzione». Secondo la mentalità ebraica, la putrefazione incominciava al terzo giorno. La parola della Scrittura si compie in Gesù per il fatto che egli è risorto al terzo giorno, prima che iniziasse il processo della putrefazione. Qui il testo viene posto in stretta relazione con l'articolo che riguarda la morte: tutto ciò avvenne nella cornice descritta dalla Scrittura, secondo la quale la morte di Gesù conduce al sepolcro, non però alla putrefazione. Essa è morte della morte, una morte che si è verificata secondo la parola di Dio e quindi in stretto rapporto con la vita, la quale strappa alla morte il potere di distruggere il corpo dell'uomo e di dissolverlo nella terra²².

²² Cfr. J. KREMER, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, Stuttgart 1966, 37-54; sul 'terzo giorno', specie K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Freiburg 1968; J. BLANK, *Paulus und Jesus*, München 1968, 153-156 (alle pp. 133-183 sulla fede paolina nella risurrezione).

Questo trionfo sul potere della morte, proprio nel luogo in cui essa afferma la sua irrevocabilità, costituisce il cuore della testimonianza biblica, a prescindere dal fatto che sarebbe stato assolutamente impossibile proclamare la risurrezione di Gesù se si fosse potuto accertare che si trovava ancora nel sepolcro. Non lo potrebbe accettare la nostra società, che lavora teoricamente con dei concetti di risurrezione per i quali il corpo è indifferente; ma non lo poteva affatto accettare nemmeno il mondo giudaico, per il quale l'uomo era il suo corpo e nulla più. Chi accetta questa testimonianza e confessa ciò, non afferma un miracolo strano, ma afferma la potenza di Dio, il quale rispetta la sua creazione, ma non è vincolato alle leggi della morte. Certo, la morte è la forma basilare del mondo in cui viviamo. È però anche vero che oggi più che mai l'uomo tende a un superamento reale, non puramente concettuale, della morte stessa. La risurrezione di Gesù attesta che tale vittoria di fatto è possibile, che la morte non è per principio e in assoluto una componente della struttura del creato, della materia. Naturalmente dice anche che questo superamento del limite della morte non può essere raggiunto da raffinati metodi clinici, da una tecnica altamente perfezionata. Questo trionfo avviene grazie alla potenza creatrice della parola e dell'amore. Soltanto queste forze sono in grado di modificare fondamental-

mente la struttura della materia, fino al punto di spezzare le barriere opposteci dalla morte. Nella promessa straordinaria racchiusa in questo avvenimento troviamo allora anche un appello straordinario. Una missione. Un'interpretazione globale dell'esistenza umana e del mondo.

Ma qui emerge soprattutto che la fede nella risurrezione di Gesù è una confessione dell'esistenza reale di Dio. E una confessione della sua creazione, di quel 'sì' incondizionato di Dio nei confronti della creazione, della materia. La parola di Dio raggiunge effettivamente anche il corpo. La sua potenza non si arresta di fronte al limite della materia. Essa abbraccia il tutto. Per questa ragione anche la responsabilità che noi dobbiamo dimostrare di fronte a questa parola giunge fino alla materia, fino al corpo, e qui viene posta alla prova. In definitiva, la fede nella risurrezione ha a che fare con la reale potenza di Dio e la portata della responsabilità umana: che la potenza di Dio sia speranza e gioia è appunto il contenuto redentivo della sua rivelazione nel giorno di Pasqua, è la possibilità stessa di cantare l'Alleluia in mezzo a un mondo sul quale gravano le pesanti ombre della morte.

3.

Lo Spirito Santo

Noi crediamo in Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, in Dio uno trino. Mentre, però, sul Padre e sul Figlio possiamo dire relativamente molto, lo Spirito Santo è rimasto largamente il Dio sconosciuto. Nella storia della chiesa ci si è continuamente appellati a lui, questo è certo, ma è anche vero che i movimenti che ne sono nati hanno contribuito notevolmente a far sì che il discorso sullo Spirito Santo, nella chiesa, sia diventato ancor più somnesso.

Incominciò con Mani (216-274, o 277 d.C.), il padre del manicheismo, una corrente che si spacciava per incarnazione del Paraclito – lo Spirito Santo – e vantava così anche una superiorità su Cristo stesso¹. Da qui un'ombra oscura attraversa l'intera storia della chiesa del Medioe-

¹ Su Mani e il manicheismo, A. ADAM, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, Gütersloh 1965, 207-210; H.-Ch. Puech, in *LThK* VI², 1351-1355.

vo: una santità che si presume più elevata, la cui ambizione, nonostante tutti i rifiuti, ha offuscato la fede della cristianità, diventando per essa un fardello di cui sarà difficile sbarazzarsi. Da altre radici si diffuse nella chiesa dell'Asia Minore, già nel II secolo, il movimento spirituale del montanismo, il cui rappresentante più noto in Occidente fu il grande scrittore ecclesiastico Tertulliano (circa 160 – dopo 220). Dal messaggio dei montanisti derivò quel disprezzo per la chiesa dei peccatori che sfociò poi nell'arroganza e nel più fosco moralismo. Fu un pio abate dell'Italia meridionale, nel XII secolo, a formulare la forma più affascinante di nostalgia dello Spirito Santo: Gioacchino da Fiore (circa 1130-1202). Gioacchino avvertiva profondamente le insufficienze che caratterizzavano la chiesa del tempo: l'odio che divideva ebrei e cristiani, antico e nuovo popolo di Dio; l'ostilità fra chiesa d'Oriente e chiesa d'Occidente; la gelosia fra clero e laicato; l'autoesaltazione e la brama di potere degli uomini di chiesa. Da qui derivò la sua convinzione che questa non potesse venire considerata la forma definitiva della chiesa di Dio sulla terra e che prima del ritorno di Cristo, prima della fine del mondo, su *questa* terra e in questa storia fosse necessario un nuovo intervento di Dio. Gioacchino aspirava a una chiesa che corrispondesse veramente al Nuovo Testamento e alle promesse dei profeti, ma anche al desiderio più profondo

dell'uomo: una chiesa nella quale convivessero, nello spirito della verità e dell'amore, senza leggi e precetti, ebrei e pagani, Oriente e Occidente, clero e laicato, affinché la volontà di Dio si realizzasse davvero pienamente tra le creature umane. Da qui nacque la sua nuova visione, secondo la quale, a partire dall'immagine trinitaria di Dio, egli cercò di spiegare il ritmo della storia: dopo il regno del Padre nell'Antico Testamento e il regno del Figlio nella chiesa gerarchica, verso il 1260 sarebbe dovuto venire un terzo regno, quello dello Spirito Santo, un regno di libertà e pace universale.

Per Gioacchino non si trattava di mere speculazioni sul futuro, di fughe dall'amara realtà del presente. Per lui questa visione aveva dei risvolti eminentemente pratici, in quanto egli credeva che la linea di demarcazione fra i singoli periodi storici non fosse netta, ma che ci fossero delle continue intersezioni, dove il nuovo si sovrapponeva al vecchio: la fede e la pietà dei profeti anticipavano per lui la presenza della nuova alleanza già nell'antica, nello stile di vita dei monaci la chiesa futura penetrava già nella chiesa del presente. Questo significa due cose: significa innanzitutto che si può andare incontro alla realtà ventura, che nel movimento della storia ci si può, per così dire, porre sulla scala mobile che porta nel futuro. Egli stesso tentò di farlo, fondando una nuova comunità monastica che prefigurasse

in certo qual modo i tempi nuovi, che aprisse a essi la porta. In secondo luogo emerge in questo però anche l'immagine di futuro che egli intendeva. Il 'vangelo eterno' di cui egli parlava, richiamandosi ad *Ap* 14,6, non era alla fine altro che il vangelo di Gesù Cristo. L'opera dello Spirito Santo e del suo vangelo consisteva perciò semplicemente nel fatto che il primo vangelo, il Sermone del monte, venisse ora finalmente applicato in tutta la sua interezza. Il vangelo preso alla lettera sarà dunque il cristianesimo totalmente spirituale – questa è la sua visione.

Da allora in poi la speranza che Gioacchino aveva riposto nell'avvento definitivo dello Spirito Santo non lascerà più gli uomini in pace. All'inizio furono i Francescani a vedere nel loro movimento l'inizio di una nuova chiesa. Nelle lotte che proprio questa esigenza scatenò fra le diverse correnti dell'ordine, la speranza perse tuttavia ben presto il suo splendore spirituale, per tramutarsi – nei gruppi che in Italia combattevano per un rinnovamento politico – in un duro ideale di lotta. Non è qui il caso di ripercorrere in dettaglio la storia successiva di queste idee. Ricorderemo soltanto che, di mediazione in mediazione, Hitler e Mussolini ripresero le parole-chiave di 'Terzo Reich' e 'Duce' dall'eredità di Gioacchino. Ma anche il marxismo, passando attraverso Hegel, si ricollegò ad alcuni elementi di questa visione: l'idea di una storia che avanza

trionfalmente, che in quanto tale giunge infallibilmente al suo scopo, l'idea quindi di una salvezza definitiva che si realizza nella storia².

Questa ampia riflessione su Gioacchino non è inutile, poiché ci permette di vedere chiaramente possibilità e pericoli del discorso sullo Spirito Santo. In Gioacchino c'è qualcosa che segna una via, nella disponibilità a dare inizio, qui e ora, a un cristianesimo veramente 'spirituale', e a cercare questo cristianesimo spirituale non al di fuori della parola, ma nella profondità più intima della parola stessa. Giustamente, quindi, i primi Francescani videro nella dottrina di Gioacchino una prefigurazione profetica di san Francesco. E in effetti Francesco ha dato a Gioacchino la risposta più bella, anzi l'unica

² Su Gioacchino da Fiore e la sua influenza, vedi specialmente E. BENZ, *Ecclesia spiritualis: Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934; K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953, 136-147 [trad. it., *Significato e fine della storia, I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963]; A. DEMPFF, *Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello stato nel Medioevo e nella rinascenza politica*, Principato, Messina - Milano 1933, specie 209s. Per l'incidenza di queste idee sulla teologia francescana e le modifiche che esse hanno subito in tale contesto, vedi anche J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Nardini, Firenze 1991. Per un confronto con l'opposta strutturazione teologico-storica dello schema impiegato da Ireneo, vedi la tesi di laurea, pubblicata in *Münsterer Theol. Studien*, di R. TREMBLAY, *La manifestation et la vision de Dieu selon St. Irénée de Lyon*.

corretta, riuscendo a distinguere, nella propria vita, ciò che viene dallo Spirito da ciò che ha altra origine, anche se i successori non riusciranno a seguirlo su questa via. Il suo motto era: «*Sine glossa*», cioè vivere la Sacra Scrittura, specialmente il Discorso della montagna, senza distinzioni e deviazioni, lasciandosi afferrare dalla parola di Dio. Ciò che in Gioacchino è deformato da ogni genere di speculazioni, in Francesco d'Assisi diventa completamente chiaro e questo è il motivo dell'enorme influenza che egli ha esercitato lungo il corso dei secoli: il cristianesimo spirituale è il cristianesimo della parola vissuta. Lo Spirito abita nella parola e non al di fuori di essa, la parola è il luogo dello Spirito e Gesù è la fonte dello Spirito. Quanto più ci accostiamo a Gesù, tanto più realmente ci accostiamo allo Spirito e lo Spirito entra in noi. Vengono così superati anche gli aspetti deformanti della dottrina di Gioacchino: l'utopia di una chiesa che si allontana e si colloca al di sopra del Figlio, e l'aspettativa irrazionale che si spaccia per un programma reale e razionale.

Non abbiamo con ciò forse già abbozzato una teologia dello Spirito Santo? Abbiamo detto che non è possibile scorgere lo Spirito allontanandosi dal Figlio, ma soltanto immergendosi in lui. Giovanni lo ha reso con un'immagine eloquente nel suo racconto della prima apparizione del Risorto agli undici: lo Spirito è il respiro del

Figlio. Lo si riceve quando ci si avvicina al Figlio tanto da sentire il suo respiro, tanto da permettere a Gesù di alitare su di noi (*Gv* 20,19-23). In modo più pertinente di Gioacchino, è dunque sant'Ireneo che ha delineato la logica trinitaria che governa la storia. Per lui questa logica non consiste in un ascendere dal Padre al Figlio e infine giungere alla liberazione, allo Spirito. Il movimento delle Persone, invece, all'interno della storia va in direzione opposta: lo Spirito sta all'inizio, in quanto orientamento e guida dell'uomo appena percepibile; egli conduce al Figlio e, attraverso il Figlio, al Padre...

Con questi concetti concorda ciò che i Padri cercarono di dire sulla natura dello Spirito Santo: il nome della terza Persona divina, diversamente rispetto a 'Padre' e 'Figlio', non esprime qualcosa di specifico, ma nomina semplicemente proprio ciò che è comune in Dio. Ma è proprio così che emerge anche ciò che è 'proprio' della terza Persona: lo Spirito è ciò che è comune, l'unità fra Padre e Figlio, l'unità in persona. Padre e Figlio sono una-cosa-sola uscendo da se stessi; nel Terzo, nella fecondità del donarsi, sono Uno.

Ovviamente queste affermazioni non possono mai essere altro che dei tentativi di approccio alla realtà divina. Noi possiamo conoscere, infatti, lo Spirito soltanto negli effetti che egli produce. Coerentemente la Scrittura non ci descrive mai lo Spirito Santo per quello che in se stesso è,

ma parla soltanto del modo in cui viene a noi e di come si distingue da tutti gli altri spiriti.

Analizziamo alcuni di questi testi. Nel *vangelo di Giovanni* (14,22-31) Giuda Taddeo pone al Signore una domanda che noi tutti, in una maniera o nell'altra, ci siamo posti. Ha appreso dalla parola del Signore che egli non si manifesterà quale Risorto se non ai discepoli. Per cui chiede: «Signore, come è accaduto che devi manifestarti a noi e non al mondo?» (v. 22). La risposta di Gesù sembra eludere l'interrogativo: «Se uno mi ama osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui». In verità è proprio questa la risposta che dev'essere data alla domanda del discepolo e al problema che noi ci poniamo riguardo allo Spirito. Non si può indicare lo Spirito di Dio così come si indica una cosa. Lo può vedere soltanto chi lo porta in sé. Qui vedere e venire, vedere e abitare sono inscindibilmente congiunti tra loro. Lo Spirito Santo abita nella parola di Gesù, ma questa parola non la si ottiene solo parlandone, ma osservandola, vivendola. Egli vive nella parola vissuta, lui che è la vita della Parola.

La chiesa antica ha approfondito questa idea richiamandosi soprattutto al *Sal* 67, che ha letto come un inno sull'ascensione di Cristo e sull'invio dello Spirito Santo. Nel contesto di tale lettura dell'Antico Testamento essa comprende l'a-

scensione di Mosè quale un'immagine dell'avvenimento di Pentecoste. Mosè non è salito soltanto in modo esteriore, ma anche nel proprio intimo. Egli si è esposto alla solitudine con Dio. Proprio affrontando l'altezza, la nube, il solitario faccia-a-faccia con Dio, fu in grado di portare agli uomini lo Spirito nella forma della parola che guida. Lo Spirito è frutto della sua ascesa, delle sue solitudini. Considerata alla luce del Nuovo Testamento, questa via di Mosè, come anche il suo dono dello Spirito, la Parola della Legge, è soltanto ombra e prefigurazione di ciò che avvenne in Gesù. Egli ha realmente inserito la natura umana, la nostra carne, nella comunione con Dio, l'ha portata, attraversando la nube della morte, fino al suo cospetto. Da questa ascensione venne lo Spirito: egli è il frutto della vittoria di Gesù, il frutto del suo amore – della sua croce.

Di nuovo possiamo allora tentare di balbettare qualcosa sul mistero intimo di Dio: Padre e Figlio sono il movimento del puro donarsi, del puro e reciproco consegnarsi. In questo movimento essi sono fecondi e la loro fecondità è la loro unità, il loro pieno essere-uno, senza alcun detrimento o confusione. Per noi uomini donare, consegnarsi, significa sempre anche croce. Il mistero trinitario si traduce, nel mondo, in un mistero della croce: lì è la fecondità dalla quale scaturisce lo Spirito Santo.

Il fatto che lo Spirito non abiti accanto alla Parola, ma in essa, Giovanni lo ha espressamente sottolineato dicendo che la sua attività peculiare nella storia è quella del 'ricordare'. Lo Spirito Santo non parla a partire da ciò che è suo, ma dal «ciò che è mio» di Gesù. Lo si riconosce nella fedeltà alla Parola già profferita. Qui Giovanni ha costruito una dottrina dello Spirito in stretto parallelismo con la cristologia. Anche Cristo, infatti, è caratterizzato dal fatto che può dire: «La mia dottrina non è mia» (7,16). Questo suo auto-disinteresse, questo suo stare-non-per-se stesso costituisce anche la sua autentica legittimazione di fronte al mondo. Viceversa, l'Anticristo può essere allora conosciuto per il fatto che parla in nome proprio. Lo stesso vale per lo Spirito Santo: si dimostra Spirito trinitario, Spirito del Dio uno e tripersonale, proprio perché non compare come un Io separato e separabile, ma scompare nel Figlio e nel Padre. L'impossibilità di sviluppare una pneumatologia speciale deriva appunto dalla sua natura. Giovanni ha formulato tali affermazioni anche per dirimere le controversie, a quel tempo così accese, su ciò che è Spirito e ciò che non lo è. I grandi capi della gnosi esercitavano una grande influenza perché parlavano in nome proprio, si facevano un nome. Avevano influenza per il fatto che proponevano qualcosa di nuovo e di diverso da ciò che veniva annunciato dalla Parola, per esempio che

Gesù non era in realtà morto, ma continuava a ballare con i suoi discepoli mentre gli uomini pensavano che fosse stato appeso alla croce. Contro queste novità gnostiche, contro un simile discorrere in nome proprio, il quarto vangelo propone intenzionalmente il plurale della chiesa: colui che parla scompare nel 'noi' ecclesiale, il solo capace di conferire all'uomo il suo volto e di preservarlo dalla distruzione. Troviamo lo stesso modello nelle lettere giovanee: l'autore si chiama semplicemente il 'presbitero'; il suo antagonista è il 'seduttore', *proágōn*, «chi va oltre» (2 Gv 9). L'intero *vangelo di Giovanni* (come del resto le lettere) non intende essere altro che un atto del ricordare, e quindi un vangelo pneumatico. Esso è fecondo, nuovo, profondo, perché non cerca nuovi sistemi, ma si limita a ricordare. L'essenza dello Spirito Santo, in quanto unità tra Padre e Figlio, sta appunto in questo altruismo del ricordare, che è il vero rinnovamento. La chiesa pneumatica è la chiesa che, nel ricordo, comprende più in profondità, si immerge più profondamente nella parola e così diventa più vitale e ricca. Il vero altruismo, l'uscire da se stessi per immergersi nel tutto, è appunto la connotazione dello Spirito in quanto immagine del suo modello trinitario.

Diamo un rapido sguardo anche agli scritti paolini. Paolo si trova, nella comunità di Corinto, di fronte alla gioia quasi infantile per i doni

dello Spirito, la quale, però, incomincia a diventare una minaccia per l'autenticità. Ciascuno cerca di sopraffare l'altro e l'attenzione è sempre maggiormente rivolta agli elementi esteriori. Ma in questo modo si finisce per diventare una setta. Paolo afferma, invece, che soltanto *un* dono è importante: l'amore (1 Cor 13). Senza di esso tutto il resto è nulla. L'amore, però, si esprime nell'unità, che è il contrario della setta. Si manifesta nel costruire e nel sopportare. Chi edifica è lo Spirito Santo. Dove però si danno delle lacerazioni, dove si alimenta amarezza, invidia, ostilità, lì non c'è Spirito Santo. Una conoscenza priva d'amore non viene da lui. Qui il pensiero di Paolo si intreccia con quello di Giovanni, per il quale l'amore si manifesta nel rimanere. In definitiva la dottrina paolina del Corpo di Cristo non dice altro³.

Anche su un altro punto Paolo e Giovanni convergono sostanzialmente. Giovanni qualifica lo Spirito come il 'Paracrito', che significa: avvo-

³ Per un approfondimento del tema, vedi il mio contributo: *Lo Spirito Santo come "communio". Sul rapporto fra pneumatologia e spiritualità in Agostino*, in C. HEITMANN – H. MÜHLEN (edd.), *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo*, Jaca Book, Milano 1977, 251s.; utile comunque la consultazione dei diversi articoli contenuti nel volume, che illustrano sempre il tema dello Spirito Santo. Per la pneumatologia, importante l'opera di M.J. LE GUILLOU, *Les témoins sont parmi nous. L'expérience de Dieu dans l'Esprit Saint*, Paris 1976.

cato, soccorritore, difensore, consolatore. Egli si pone dunque contro il diavolo, che è l'‘accusatore’, il calunniatore: «L'accusatore dei nostri fratelli, colui che li accusava davanti al nostro Dio giorno e notte» (Ap 12,10). Lo Spirito è il ‘sì’, come lo è Cristo. A ciò corrisponde il forte accento che Paolo pone sulla gioia. Lo Spirito – potremmo allora dire – è Spirito della gioia, del vangelo. Una delle regole fondamentali per il discernimento degli spiriti potrebbe essere dunque la seguente: dove manca la gioia, dove l'umorismo muore, qui non c'è nemmeno lo Spirito Santo, lo Spirito di Gesù Cristo. E viceversa: la gioia è un segno della grazia. Chi è profondamente sereno, chi ha sofferto senza per questo perdere la gioia, costui non è lontano dal Dio del vangelo, dallo Spirito di Dio, che è lo Spirito della gioia eterna.

Indice

<i>Prefazione</i>	5
1. Dio	7
Dio ha dei nomi	7
Dio è uno e trino	22
Il Dio creatore	36
La questione di Giobbe	50
2. Gesù Cristo	61
<i>Descendit de caelis</i> – discese dal cielo	61
«... e si è fatto uomo»	73
Della stessa sostanza del Padre	94
Risorto secondo le Scritture	103
3. Lo Spirito Santo	117

Opere di Joseph Ratzinger presso la Queriniana

Introduzione al cristianesimo.

Lezioni sul Simbolo apostolico

12ª edizione - pagine 310 - ISBN 978-88-399-0305-1

Biblioteca di teologia contemporanea 5

Il nuovo popolo di Dio.

Questioni ecclesologiche

4ª edizione - pagine 452 - ISBN 978-88-399-0307-5

Biblioteca di teologia contemporanea 7

Dogma e predicazione

2ª edizione - pagine 384 - ISBN 978-88-399-0319-8

Biblioteca di teologia contemporanea 19

Redenzione ed emancipazione

(con Johann Baptist Metz e altri)

pagine 200 - ISBN 978-88-399-0588-8

Giornale di teologia 88

La fraternità cristiana

pagine 128 - ISBN 978-88-399-0811-7

Giornale di teologia 311

Democrazia nella Chiesa. Possibilità e limiti

(con Hans Maier)

pagine 136 - ISBN 978-88-399-0812-4

Giornale di teologia 312

Opere di Joseph Ratzinger presso la Queriniana

La provocazione del discorso su Dio

(con Johann Baptist Metz – Jürgen Moltmann –
Eveline Goodman-Thau – Jürgen Werbick)

pagine 160 - ISBN 978-88-399-0814-8

Giornale di teologia 314

Introduzione al cristianesimo.

Lezioni sul Simbolo apostolico

17ª edizione - pagine 368 - ISBN 978-88-399-2851-1

Books

Chi ci aiuta a vivere? Su Dio e l'uomo

pagine 184 - ISBN 978-88-399-2853-5

Books

Toccati dall'invisibile

pagine 416 - ISBN 978-88-399-2857-3

Books

Settimana santa

(con Karl Rahner)

6ª edizione - pagine 88 - ISBN 978-88-399-1403-3

Meditazioni 3

Speranza del grano di senape.

Meditazioni per ogni mese dell'anno

3ª edizione - pagine 80 - ISBN 978-88-399-1408-8

Meditazioni 8

Opere di Joseph Ratzinger presso la Queriniana

La salvezza dell'uomo.

In prospettiva intramondana e cristiana

(con Ulrich Hommes)

pagine 84 - ISBN 978-88-399-1423-1

Meditazioni 23

Vivere con la Chiesa

(con Karl Lehmann)

2ª edizione - pagine 80 - ISBN 978-88-399-1444-6

Meditazioni 44

Fede e futuro

3ª edizione - pagine 120 - ISBN 978-88-399-1461-3

Meditazioni 61

Maria: il sì di Dio all'uomo.

Introduzione e commento all'enciclica

'Redemptoris Mater'

(con Hans Urs Von Balthasar)

4ª edizione - pagine 64 - ISBN 978-88-399-1468-2

Meditazioni 68

Opere di Joseph Ratzinger presso la Queriniana

Perché sono ancora cristiano
— *Perché sono ancora nella chiesa*
(con Hans Urs Von Balthasar)

3ª edizione - pagine 104 - ISBN 978-88-399-2262-5

Meditazioni 182

Il Dio di Gesù Cristo.
Meditazioni sul Dio uno e trino

4ª edizione - pagine 136 - ISBN 978-88-399-2263-2

Meditazioni 183

Il fondamento sacramentale
dell'esistenza cristiana

2ª edizione - pagine 64 - ISBN 978-88-399-2266-3

Meditazioni 186

Tempo di Avvento

pagine 88 - ISBN 978-88-399-2267-0

Meditazioni 187

La benedizione del Natale

pagine 112 - ISBN 978-88-399-2268-7

Meditazioni 188

In queste riflessioni sul Dio uno e trino e sull'incarnazione di Dio in Cristo, l'Autore intende stabilire in concreto una saldatura fra teologia e predicazione, fra teologia e pietà, che altrimenti corrono il rischio di divaricare e di affermarsi come entità indipendenti e senza nessi.

In pagine facili, ma ricche di dottrina e di esperienza, sono presentate le verità essenziali della fede cristiana su Dio, Cristo e Spirito santo.

JOSEPH RATZINGER, 1927, ordinato sacerdote nel 1951, è stato docente di dogmatica nelle Facoltà di teologia di Bonn, Münster, Tubinga, Ratisbona; dal 1977 vescovo di Monaco di Baviera e poi cardinale; dal 1981 Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede. È stato eletto papa con il nome di Benedetto XVI il 19 aprile 2005. Presso la Queriniana ha pubblicato la trilogia teologica: – *Introduzione al cristianesimo*; – *Il nuovo popolo di Dio*; – *Dogma e predicazione*.

In copertina: *Cristo della Intercessione*, Monastero di Chevetogne, Belgio.

