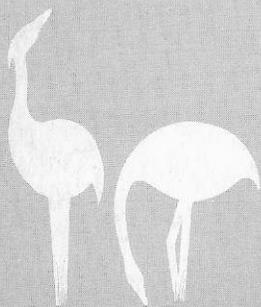




ESODO

**Il Cristo e l'Anticristo:
la libertà e la seduzione**



Quaderni Trimestrali
Luglio-Settembre '89
Anno XI N. 3

Spedizione in Abbonamento Postale Gruppo IV
Pubblicità inferiore al 20%

L. 4.500 (i.i.)

Sommario

Editoriale	2
------------------	---

Interventi: le grandi tradizioni

• Cristo, "la terra dei viventi" nella tradizione patristica di Paolo Bettiolo	6
• Il Cristo di Hegel e il "grido" della fede di Piero Coda	10
• L'Anticristo di Soloviev e la cultura russa di P. Cesare Bori a cura di Gianni Manziega	17

Tavola rotonda: «I veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità»

• Il Cristo, l'Anticristo, lo Spirito di Bruno Forte	21
• «...È giunta l'ora... in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità» (Gv 4,23-24) di Massimo Cacciari	30

Testimonianze

• «...E la Parola si fece carne» (Gv 1,14) di Giuseppe Barbaglio	35
• Gesù e il monaco di Vincenzo Bonato	42

1) Perché parlare di Cristo

Negli ultimi due Seminari annuali (1) abbiamo avviato un percorso di ricerca completamente nuovo per l'insieme del gruppo redazionale (ora e non a caso costituito in Associazione) Esodo.

Ancora una volta la "terra promessa", di cui pensavamo di vedere almeno i confini, si è allontanata; abbiamo scoperto nuove catene e vecchie prigioni nei luoghi dove avevamo messo la tenda nell'attesa di ripartire.

In questi due anni abbiamo cercato di costruirci nuovi attrezzi e strumenti per tentare di ripartire, senza voltarci indietro e senza portarci dietro troppi pesi.

Siamo riusciti a dire dei no a quelli che ci invitavano ad entrare nelle loro solide case, a togliere alcune maschere con cui nascondavamo l'immagine di Dio.

Siamo ancora una volta ripartiti alla ricerca dei volti e dei silenzi di Dio, delle sue tracce dentro i labirinti delle "cose".

È una ricerca quindi che pone domande e non cerca certezze, che costruisce percorsi e non luoghi sacri, separati, chiusi, che attraversa continue interrogazioni dell'Altro in un rapporto di comunicazione e non di possesso-minaccia.

Adorare da liberi e non da servi, è il contenuto della vita stessa di Cristo, in cui si realizza la riconciliazione tra umano e divino.

Cristo è il nuovo Tempio, la nuova Ar-

ca, non più inaccessibile e nascosta nel mistero. Dona infatti la Vita, comunica la Verità vicina, amica, conosciuta nell'amore.

Ma in Cristo si manifesta anche la lontananza più radicale, la distanza più totale tra uomo e Dio, l'abbandono di Dio.

Non si tratta cioè di una riconciliazione pacifica, amabile, edificante. Cristo appare piuttosto come il luogo delle domande radicali dell'uomo a Dio e di Dio all'uomo, come sigillo del nuovo Patto che deve rinnovarsi continuamente perché sempre c'è scontro.

Si ripropone così il problema del rapporto con l'Altro, che sembrava facilmente risolto in Cristo, sacramento dell'incontro Dio-uomo, Parola fatta carne, comunicazione intima tra finito ed infinito.

Particolarmente oggi viene affermato ed esaltato (e ciò prevale anche all'interno della stessa Chiesa) questo aspetto di Cristo portatore di valori umani e religiosi comuni a tutte le culture, con un ruolo storico quindi unificante. Viene intesa così la riconciliazione dell'umanità in una religione naturale, in un comune sentire per un Dio che fonda valori evidenti per tutti, che risponde alle attese e ai problemi di tutti.

Di fronte alla garanzia del successo del Piano divino, i poveri e i deboli costituiscono una categoria morale, l'amore è un atto pratico e un sentimento interiore.

Consideriamo molto importante sottolineare questi due diversi modi di vedere.

Per noi ora il problema non si pone più nei termini con cui avevamo impostato i due precedenti seminari, in sintesi, come ricerca di un Volto di Dio rintracciabile tolte alcune maschere, di una Verità chiara e definibile distrutti gli idoli del sacro.

Cristo appare non Parola che risolve le antinomie, che ci tranquillizza e rassicura, ma Parola contraddittoria che divide, porta la spada, che "narra" lo scontro tra finito ed infinito, essendo vero Dio e vero uomo. La sua Gloria si manifesta nella Croce, la Salvezza nel fallimento, l'intimità con Dio nell'abbandono del Padre.

2) Quali le domande

Questa nostra riflessione rimane però ancora in una logica esistenziale, resta legata ai vissuti personali, ai percorsi della nostra esistenza quotidiana. Questo punto di vista è proprio della storia del nostro gruppo. Al centro sta l'esperienza dell'insopportabilità della sofferenza, della miseria umana, di fronte a cui appaiono l'impotenza e la debolezza di Dio. Dio ha creato questo mondo, ha inviato il Figlio per salvarlo, ma questo mondo non è cambiato.

La storia, personale e collettiva, va avanti "come se" Dio non ci fosse, come se non fosse il creatore, non ne portasse la responsabilità.

Superando l'immediatezza dell'esperienza, la riflessione deve prendere sul serio il fallimento di Dio manifestato dal grido di Cristo in croce, che chiede conto a Dio di averlo abbandonato.

Occorre capire fino in fondo le ragioni, fino all'intimità stessa di Dio. Certo noi abbiamo bisogno di credere ad una salvezza mitica, alla finalizzazione della storia che finisce bene, ad un Cristo che porta a felice compimento la creazione.

All'impotenza di Dio abbiamo bisogno di sostituire il mistero, il miracolo, l'autorità, le tre tentazioni che Cristo ha ri-

fiutato per rendere liberi e responsabili gli uomini.

L'Anticristo invece prende su di sé queste "menzogne", vuole portare al successo il Piano divino, perciò assume su di sé la libertà, togliendola all'uomo perché un peso troppo grande che divide e impedisce la felicità e la pace.

L'Anticristo è amabile, seducente, vuole la riconciliazione e il benessere universale.

Ma così si rimane nella menzogna, nella falsa unificazione tra Dio e l'uomo.

Se Cristo va invece preso sul serio — nella riflessione e nell'esistenza — che rapporto c'è tra la Salvezza già realizzata e il fallimento che continua? tra l'infinito e il finito in cui Dio si è incarnato?

L'abbandono di Dio, la morte di Cristo sono state una finzione? un passaggio momentaneo verso la vita eterna, estranea a Dio?

La finitezza e la negatività della storia in cui Dio è entrato cosa comportano per Dio stesso?

3) Perché ritornare alla grande tradizione: Chi dite che io sia?

Noi tendiamo a vivere questi temi in modo sentimentale, etico, esistenziale, ma occorre ritrovare il loro fondamento teologico. Per questo abbiamo articolato il tema in più momenti affrontando anche la grande tradizione filosofica e teologica, che ci permetta di capire i termini dei problemi, il significato delle parole che usiamo anche oggi ma per lo più senza capirne l'origine e lo spessore. Ci interessa cioè capire cosa hanno detto di Cristo i grandi filoni culturali.

Il cattolicesimo conciliare, in cui si è formata gran parte della nostra esperienza, ha permesso l'incontro con la cultura moderna, superando un mondo cattolico intollerante, chiuso, dogmatico.

Ha fatto però ignorare grandi momenti storici di riflessione impoverendo la comprensione dei problemi.

Il "ritorno alle origini" è stata una tensione forte per molti di noi, ma ha avuto esiti anche molto semplificatori.

Con questa serie di incontri offriamo prima di tutto a noi stessi l'avvio di un itinerario che va in senso opposto alle attuali tendenze che puntano sull'immagine facile e ammiccante e sui messaggi certi e semplificanti.

NOTA

1) I due seminari sono stati: 1986 «C'era una volta Dio: i volti, le maschere, i silenzi di Dio»; 1987 «I labirinti del sacro e le tracce del Dio vivente».

Raccogliamo in questo numero i contributi emersi nel seminario annuale di "Esodo" e negli incontri preparatori tenutisi nei mesi di gennaio e febbraio 1989.

Non tutti gli interventi pubblicati sono stati rivisti dagli autori, ma vengono editi a cura della nostra redazione.

Sono intervenuti: Paolo Bettiolo (docente di Storia delle Religioni presso l'Università di Venezia), Pier Cesare Bori (docente di Storia delle Dottrine Teologiche presso l'Università di Bologna), Piero Coda (docente di Teologia dogmatica presso la Pontificia Università Lateranense di Roma), Bruno Forte (docente presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale), Massimo Cacciari (docente presso l'Università di Venezia), Giuseppe Barbaglio (biblista), Vincenzo Bonato (monaco camaldolese).

Cristo, "la terra dei viventi" nella tradizione patristica

Cari amici, credo impossibile ritrovare i termini della conversazione sul Cristo che vi tenni alcuni mesi or sono. Allora insistetti soprattutto sulla radice scritturistica della discussione cristologica antica: chi ha creduto è condotto a sostare su legge, profeti, salmi. Lo Spirito del risorto, le cui carni serbano traccia delle trafitture, non distrae da essi, ma *li* rivela la perfetta statura del Cristo. Distanza e prossimità di Dio alla creatura, sua vita *li* vengono dapprima indicate in termini dissonanti eppure indisciungibili. Signore uno, solo, invisibile, mortale per chi, incauto, si avvicini a lui dove non sapeva di trovarlo, come per chi da lui si allontani disperando; Signore *philop-sichos*, che ha cura del soffio vitale, che anzi tutto riempie e, di più, ama porre il suo nome su realtà corporali — che in visione si manifesta in somiglianza d'uomo; Dio che genera, la cui sapienza, bimba e architetta, gioca tra gli uomini, è legge che tra loro dimora, è mensa, bevanda e cibo che tutti, nelle piazze, nutre disseta e sazia, è olio vuoto che tutti unge e profuma; Sposo trattenuto dagli occhi della sposa iscurita dal suo sole, una carne con lei e suo giudice: i termini della mobile e "plurale" vita divina, della distinzione e dell'unità tra Creatore e creatura sempre tornano nelle Scritture e fanno eco all'*Io sono*, all'*Io e il Padre siamo uno*, al *Chi vede me vede il Padre* di un io divenuto da donna, divenuto sotto la legge, dive-

nuto maledizione, appeso al legno.

Credenti e chiese si sono confrontati sempre a fatica con la statura del loro Signore, insieme misura *loro* e *Grandezza*, come si sarebbe detto un tempo, usando questa parola assolutamente, ad indicare il mistero di Dio.

Vorrei qui, a prova di questo lavoro, ricordare alcuni suoi tardi testimoni. Per loro, vissuti tra V e VII secolo, i termini della fede nicena sono ormai sicuri e irrefutabili: Dio è il Dio uno e trino, creatore e salvatore confessato dai 318 Padri, ma il divenire del Verbo ancora scuote, tribola intelligenze e cuori.

Sì, si può confessare: «Una è la natura che si è incorporata senza ricevere addizione; uno della Trinità è colui che si è incarnato, pur restando la Trinità com'è; e, contro chi "si affretta a parlare di Lui secondo la misura della sua conoscenza", si può certo ricordare che "la Parola è al di sopra delle misure della creatura: la conosce suo Padre, può parlarne la fede dei semplici, può vederla faccia a faccia la carità dei sinceri, siedono davanti a lei i retti, senza indagare". Pure quella prima confessione dell'"uno Verbo che *divenne carne*, come lo conobbe Giovanni (Gv 1, 14)" suscita perplessità e anche sdegno.

Certo, chi vi insisteva aveva percezione che la Scrittura usa espressioni diverse per indicare il mistero del Cristo, ma in *quella* trovava singolarissima testimonianza la novità cristiana. Nessuna precedente elezione o operazione divina è

comparabile al fatto che il Figlio “sia divenuto carne da donna” (Gv 1, 14; Ga 4, 4), “poiché quelle divennero fuori da lui (Dio) e in altre ipostasi (o persone, se si vuole, quelle delle creature), mentre questo fu attuato nel suo stesso essere, perché proprio lui, ipostaticamente, si vuotò e si incarnò e nacque da donna”. “Se alcuni — si legge ancora in questo scritto — danno un esempio della nostra adozione filiale a partire da quella dei giudei e pensano che per noi come per loro è *la natura* (divina) ad essere considerata come padre (in modo generico, dunque), e non *l'ipostasi (stessa) del Padre*, vanificano l'economia (l'operazione) del Padre, negano la salvezza del Cristo e considerano i nostri beni come quelli dei giudei. La loro adozione filiale infatti era (solo) un tipo e tutti i loro beni erano ombre rincorrenti il corpo, *ma i nostri sono corpo e verità*, perché non siamo riconosciuti figli fuori dall'ipostasi del Figlio, *ma lui è la testa e noi siamo membra del suo corpo*”.

Il *divenire* di Dio Verbo è al cuore di questa meditazione: esso è colto secondo una precisa costellazione di passi scritturistici (Gv 1, 14; Ga 4, 4 e 3, 13, soprattutto); è colto nel suo compiersi *per noi*, conformemente al credo niceno; è colto, ancora, nella pietà della comunità cristiana che prega la Vergine *theotokos* (madre di Dio!) e acclama e invoca il Verbo, secondo una prassi liturgica pur recente alla fine del V secolo, che aveva introdotto il canto della celebre formula teopaschita del *trisaghion* all'inizio della messa: “Tu, santo; santo forte; santo immortale, *crocifisso per noi*, abbi pietà di noi”.

Ma formula *teopaschita*, appunto, che dice *la passione e la morte di Dio*. Di qui lo sdegno di molti, il loro dissenso dagli “amici della morte”, dai “nuovi scribi della passibilità (di Dio)”, che “distrggono la carne e fanno soffrire il Verbo”. A loro allora si dice: “Confessate con noi *i due* che divennero uno. *L'amico dello sposo* (Gv 3, 29) ha fissato per noi come termine (della nostra contemplazione) il Verbo e il corpo... Il Verbo

stesso ha fatto scrivere che *divenne carne* (Gv 1, 14) ..., ma (ha precisato) che *abitò nella carne (Ivi!)*. Che *abitò*, disse, non che fu mutato (in carne). (Il Verbo) non si abbassò e venne alla generazione nella sua essenza; la sua volontaria carità dimorò *in un altro* e lo chiamò col suo nome”.

Dunque gli *accenti* secondo cui gli avversari leggevano la Scrittura sono qui il frutto della vanità del loro pensiero sfrontato che non intende la trascendenza di Dio, inavvicinabile alla creatura, e bestemmia così il Creatore, pretendendo di attirarlo nelle misure del mondo. Il silenzio che sigilla l'attenzione a Dio induce qui ad escludere l'assunzione letterale del *divenire* del Verbo: “Noi chiamiamo creatura il tempio composto dal Verbo a sua dimora, e Creatore l'Unigenito che volle dimorare nella sua opera. (Essi sono) come l'anima e il corpo, che sono uguali (cioè uno ed uno) e (tuttavia) costituiscono un unico *prosopon*”... Uno è il *prosopon*, ma *solo* il *prosopon*, ciò che si offre alla vista, il volto.

È abbastanza? È tutto? Non è questa la congiunzione *affatto estrinseca* di un uomo al Figlio? “Se crederemo che questo divenire *unico e nuovo* di cui ha parlato Giovanni è (quello) di Dio, esso ha condotto da capo ogni cosa al divenire. Se invece riterremo (che è quello) di un uomo, esso non ha recato profitto né a sé né agli altri”, obiettano alcuni. *Nuova creazione* in Cristo; di più, un impensabile, *nuovo* divenire della creatura a Dio per il divenire *libero*, non soggetto a corruzione o morte, di Dio ad essa (ricordate: Nessuno può rapire la mia anima, *io, da me stesso* la depongo ...). Impensabile: si crede ciò il cui *modo* è inintelligibile mossi dalla carità del Vivente fattosi *tra i morti libero* per narrare la grandezza del Padre e far zampillare i suoi torrenti d'acqua viva.

Nuova creazione, nuovo divenire: la creatura riceve in sé le fonti inestinguibili. Resta creatura e diviene dio.

Come? Come non temere che così si sostenga “secondo l'empietà di Origene (che) tutti gli uomini divengono la na-

tura (stessa) della Divinità”?

Non v'erano cantori dissennati della grande *confusione*? Qualcuno non scriveva: “Gli ordini che sono in alto passeranno e le distinzioni che sono in basso saranno abolite e tutto diverrà uno. E infatti Dio (stesso) passerà e il Cristo sarà abolito e lo Spirito non sarà più chiamato Spirito. I *nomi* infatti passeranno, ma non l'Essenza”, *indistinta*?

Non così confessano i figli della chiesa! Sì, *Dio sarà tutto in tutto* (1 Cor 15, 28), ma “senza fine una resterà la natura, *tre*le ipostasi di Dio e della sua immagine” — la creazione tutta, appunto, elevata a lui *per grazia, senza confusione* — come lui stesso è inconfuso. Ogni io un io, ma non più *solo* (*solo sono io finché io passi* — recita il Salmo), uno in uno con tutti in Dio, in Spirito e Verità presso il Padre.

Eppure... Poteva accadere che l'uomo Gesù (per dire solo di lui, unico perfetto Adamo) fosse con il Verbo “una natura e una ipostasi eterna, infinita”? Non si concepiva così *fisicamente*, per combinazione di *parti*, il rapporto Dio-uomo? E insieme così, ad un tempo, non si limitava Dio e umiliava l'uomo, necessariamente schiacciato dalla prepotenza della natura che alla sua si accostava (troppo forte è Dio perché la creatura lo sostenga)? Non fu nella libertà l'incontro, per il consentire dell'uomo al Dio che in lui voleva porre la sua dimora e così “essere manifestato nella carne” (cf 1Tim 3, 16)? *Gesù Cristo ieri e oggi, è lui anche in eterno*, recita Eb 13, 8. Ecco, si è scritto: ieri e oggi, il grande oggi di Dio. Dunque “egli è custodito nella sua natura e ipostasi umana, generata temporalmente dalla beata Maria... ed è custodito nella sua generazione e nella sua ipostasi divina. E il detto: è *lui*, è per dire che è lui (il Verbo) quest'uno *prosopon* (quest'unico volto dei due, che adoriamo), e che quest'unione non sarà disciolta né confusa *in eterno*”.

Il volto ancora. Un volto che, esteriore, pure rispecchia ciò che di più intimo, *proprio*, un essere abbia e sia. Per questo qui l'uomo Gesù, in tutto uomo co-

me noi, solo non ha, in qualche modo, “proprio” volto. Il suo volto non è specchio (per sé, per gli angeli, per la creazione tutta) della signoria trascendente di Dio, che in Adamo si annuncia, ma il *volto* del Figlio stesso, intrinseco al Dio vivente, che in lui conosciamo Padre, Figlio, Spirito. Natura e ipostasi di Dio non sono comunicabili, ma la volontà di Dio Padre nell'operazione dello Spirito “abbassa” il Figlio alla creatura, ad *una* creatura, mediatrice a tutte, perché il *prosopon* di lui *divenga* il *prosopon* di lei, perché essa abbia accesso a Dio, al suo arcano, alla sua incomprendibilità, alla carità, sua indefettibile vita, che prima solo *esteriormente* rifletteva, nell'essere dimora e manifestazione del Figlio.

Ancora una volta ci si può chiedere se queste formule siano adeguate, se non serbino una timidezza “giudaica” che nella custodia dell'alterità tradisce il mistero della *cella vinaria*, tradisce il *mirabile scambio* compiuto in Cisto.

Divenne e abitò: le due cose *insieme*. Ma *divenne* veramente, dice infine la tradizione cattolica.

Divenne e abitò, sì, ma “cosa farà la chiesa, vergine, che ti è sposa?”. Essa, pure “semplice, sincera e limpida, è *turbata*”. Fatica del corpo e fatica del cuore gravano su di essa. Che resta nel cammino notturno? *Restat ut hoc palpando carpamus* — non ci resta che procedere a tastoni.

Resta la confidenza antica, la confidenza della nostra giovinezza — dell'integra creatura —, che induce a fedeltà nella pazienza. Soccorre la parola del testimone: “E qui ora tu, che sei affaticato e sfinite per il servizio (prestato) al tuo Signore, poni il tuo capo sulle ginocchia del tuo Signore e riposa e chinati sul suo petto (Gv 13, 25) e aspira lo Spirito della vita (cf Sal 118, 131 e Gen 2, 7), affinché la vita si mescoli alla tua costituzione. Appoggiami su di lui, che è la tua mensa e ad essa nutriti di suo Padre. Purifica il tuo specchio e senza dubbio la Luce unica vi si mostrerà a te in modo trino. Poni ciò sul tuo cuore e percepirai

che il tuo Dio è vivo (1Re 17, 1 e 18, 10)".

Ecco: cresciamo miti e umili di cuore, cari fratelli, soggetti al giogo buono del Signore.

Paolo Bettiolo

Postilla

Nelle note che precedono si è intenzionalmente omessa qualsiasi discussione del vocabolario "greco" utilizzato dai Padri. Natura, ipostasi, prosopon, ad esempio, sono del resto tutti termini di difficile definizione, talora sinonimi (almeno due a due), mai del tutto limpidamente distinti (e la loro diversa comprensione sarà anche fonte di malintesi).

Il confessare il Dio uno e trino, il Verbo incarnato, esige di fatto una rinnovata percezione della creatura, dell'ente, nella sua "più" complessa costituzione.

zione.

Come affermare unità e distinzione in Dio, così che né si confessino tre dèi, né, nell'insistere sull'unicità dell'essere, volere, operare divini, si perda il distinto modo d'esistere del Padre, del Figlio, dello Spirito? Come Dio è uno e tre, ma non secondo la dimensione del numero, che sembra implicare sempre reciproca limitazione dei soggetti numerabili e numerati?

E se il Verbo incarnato è Dio e uomo, qual è in lui, ma anche in ogni essere intelligente, il nesso tra identità e natura, tra la "radice dell'anima" e le sue potenze, tra ciò che in ciascuno trascende il divenire (ricordate? Dio creò l'uomo nell'incorruzione e lo fece icona della sua eternità...) e il suo stendersi nel tempo? Come diviene la libertà?

Vedete, anche di ciò (per quanto qui sia detto male e disordinatamente) dobbiamo aver cura. Non è indagine oziosa.



Carlo Bolpin della redazione di Esodo e Piero Coda (foto R. Lovadina)

Il Cristo di Hegel e il "grido" della fede

Vorrei innestarmi il meglio possibile nella ricerca che state compiendo. La prima impressione che ho avuto, ricevendo il materiale che mi è stato inviato per prepararmi a questa serata, è che l'itinerario delineato per quest'anno mostra due caratteristiche importanti: da una parte, una grande lucidità nel cogliere il nucleo di un "mistero", chiamiamolo così, che abita il profondo della realtà di oggi; e, dall'altra, un grande coraggio intellettuale nel volerlo adeguatamente tematizzare.

Vorrei affrontare allora il tema che mi avete affidato, e che a tutta prima può sembrare così astratto e lontano, vale a dire "la figura del Cristo in Hegel", con la stessa lucidità e con la stessa libertà di spirito che il vostro itinerario dimostra e richiede.

Vi dirò che questo tema mi ha occupato per lunghi anni nella mia ricerca. Perché? Perché mi pare che la figura di Cristo in Hegel rappresenti una figura fondamentale del cammino del pensiero occidentale che, bene o male, ha sempre avuto di fronte a sé, o dietro di sé, o davanti a sé, a seconda dei casi, la figura di Cristo. Inoltre, l'interpretazione che Hegel ha dato di Cristo è una figura fondamentale del pensiero occidentale non solo dal punto di vista teoretico, perché il Cristo di Hegel si è mostrato storicamente quasi un "archetipo" psicologico dell'Occidente.

Se voi pensate all'umanesimo antropocentrico di Feuerbach, all'ateismo di Marx, o, più in generale, all'ateismo po-

stulatorio di altre correnti del pensiero contemporaneo e alla "rivolta" di Nietzsche; ma anche se pensate a tanti esiti della teologia contemporanea, esiti da una parte secolaristici, come quelli della teologia della morte di Dio, che ha fatto furore all'inizio degli anni '60; dall'altra, più schiettamente teologici, come quelli della teologia del Crocifisso del tedesco Jürgen Moltmann, potete rendervi conto come tutte queste "figure" di approccio a Cristo e al cristianesimo non si spieghino senza Hegel, senza l'interpretazione che della figura di Cristo Hegel ha dato.

E, d'altra parte, sul piano storico-politico, il Cristo di Hegel è sullo sfondo del totalitarismo che ha sperimentato il nostro secolo, anche se tale totalitarismo si è mostrato di diverso e persino opposto segno. I "lager" e i "gulag" sono veri trionfi di un Anticristo, che subdolamente ha succhiato il sangue dalle vene della cultura cristiana occidentale, passando, spesso, proprio attraverso l'interpretazione che di Cristo ha dato Hegel.

Ma allo stesso tempo, la figura di Cristo in Hegel ha suscitato anche una carica critica, opposta a quella descritta finora, una critica anti-ideologica e libertaria: in posizioni come quelle di Ernst Bloch, per altri versi di Lukàsc, della Scuola di Francoforte...

Questo per dirvi che il Cristo di Hegel, con una evidenza lampante e palpabile al leggere gli esiti contraddittori del suo pensiero, è strutturalmente un

“Giano bifronte”: è un Cristo ed è un Anticristo insieme, dialetticamente. Il Cristo di Hegel, per usare il titolo che avete scelto per questa serie di incontri, è, da punti di vista diversi, ma dialetticamente coincidenti, “libertà e seduzione”.

Libertà, innanzi tutto, perché Hegel non ha voluto far altro che pensare una filosofia della libertà, come invero teoretico e prassistico del verbo cristiano, o meglio del Verbo fatto carne, di questo evento che è all’origine della cultura occidentale: il Cristo di Hegel ha voluto essere figura di questa origine, norma, criterio, cuore di questa filosofia della libertà, e di questa prassi di libertà.

E nello stesso tempo, il Cristo di Hegel è *seduzione*. Perché? Perché, domandiamoci: l’interpretazione che Hegel ha offerto di Cristo non ha forse dato origine alla seduzione più insidiosa e più anticristiana del nostro tempo? la seduzione della ragione che risucchia la fede, dell’umanesimo che fagocita Dio, il Trascendente; del Tutto, l’anonimo Tutto, la collettività, lo Stato etico, che schiacciano l’uomo? In una parola, la figura di Cristo in Hegel è figura dell’Anticristo, del Dragone dell’Apocalisse che mentre lo afferma, vuol inghiottire il Dio fatto uomo.

Questo, per giustificare la scelta di parlare di Hegel all’interno dell’itinerario che stiamo compiendo.

Cerchiamo allora di capire il Cristo di Hegel, per capire quanto di questa “figura” c’è in noi, nella cultura dell’Occidente contemporaneo.

Toccherò velocemente tre punti soltanto: 1) un brevissimo quadro storico per delineare quello che direi il “kairós” storico dell’hegelismo; 2) la focalizzazione del tema — a mio avviso — centrale della cristologia hegeliana — l’uomo-Dio e il Cristo senza Dio in Hegel; 3) un confronto fra il Cristo di Hegel e noi, di fronte al grido del Crocifisso, “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?”, come espressione della libertà della fede che vince la seduzione.

1. Il kairós storico dell’hegelismo

Quando parlo di un kairós storico dell’hegelismo, intendo dire che Hegel e il suo pensiero si collocano in un tornante socio-culturale per tanti versi decisivo dell’età moderna. Siamo alla fine del ’700, agli inizi dell’800, in anni gravidi di eventi spirituali e sociali, basti pensare a due famose e fondamentali rivoluzioni che avvengono in questo periodo: la “rivoluzione copernicana” del Kant della *Critica della ragion pura e pratica* (il soggetto umano al centro del cosmo scientifico ed etico), e la rivoluzione francese che ricordiamo quest’anno. Entrambe queste rivoluzioni sono figlie dell’Illuminismo, ed entrambe queste rivoluzioni, proprio nel momento in cui, alla fine del ’700, celebrano i loro massimi fastigi, recano in sé stesse il principio di un loro capovolgimento.

L’Illuminismo, che si esprime in questi eventi, da una parte è la reazione della ragione al principio di autorità, a una verità intesa e vissuta dogmaticamente, è emancipazione da ogni tutela che impaccia dall’esterno la libera realizzazione dell’uomo — per dirla con Kant: è l’uscita dalla minorità per giungere all’età adulta.

Proprio per questo, la ragione illuminista ricaccia ciò che non è pienamente catturabile dalla ragione, ai margini del pensiero e del vivere sociale. Così è della figura di Cristo. Nel migliore dei casi, dalla ragione illuminista egli è ridotto a figura dell’insuperabile maestro della nuova morale borghese, ma niente di più. Ma è per questo che l’Illuminismo rischia di banalizzare la ricerca, l’apertura all’Ulteriore. Basti pensare soltanto alla *Religione nei limiti della pura ragione*, dove lo stesso Kant, alla fine, si arrende di fronte a un uomo che scopre in sé qualche cosa che non è catturabile dalla ragione: quello ch’egli chiama il “male radicale”.

Ed allora esplode dal cuore dell’esperienza illuminista, proprio alla fine del ’700, esplode e diventa sempre più pro-

rompente via via che ci avventuriamo nei primi anni dell'800, l'interesse per la figura di Cristo in tutto ciò che ha di "diverso" da, e non riducibile alla razionalità dei lumi. Pensate a Herder, Fichte, Schelling, Hölderlin, Schleiermacher, Hegel... Dall'entusiasmo per la rivoluzione francese, con il famoso episodio dei giovani Hegel, Schelling e Hölderlin, che studiano nel seminario teologico luterano di Tübingen, e che alla notizia dello scoppio della rivoluzione francese erigono l'albero della libertà nella cittadella universitaria e per questo sono messi a pane e acqua in una cella; da questo entusiasmo per il "verbo illuminista" che si fa carne in Kant e nella rivoluzione francese, in un batter d'occhio si passa a una ricerca che diventa anche spasmodica per ciò che è mitico e religioso, per ciò che è tradizione e storia rispetto al razionale e al concettuale: gli occhi si concentrano sulle insondabili, misteriose, contraddittorie profondità dello spirito e della storia dell'uomo.

In questi anni, abbiamo allora l'incontro e lo scontro, nell'esperienza di questi uomini, di illuminismo e ritorno alla grecità, di razionalismo e poesia, di fede e sentimento, di cristianesimo e gnosì. Questo scontro e incontro che costruisce il pensiero di questi pensatori, non certamente in tutti raggiunge la profondità lancinante di un Hölderlin, con la sua esperienza di lucida follia; però, certamente, l'opzione che questi uomini fanno di fronte a Cristo, segna profondamente il corso successivo della storia dell'Occidente.

In proposito scrive Sergio Quinzio in quel suo bel libro *La croce e il nulla*: "La tragedia di quegli uomini sta nel fatto che l'Assoluto è inattuabile per loro, e insieme il relativo è invivibile. Due pazzie sono veramente profetiche, quella di Hölderlin che non potè attingere l'Assoluto, o che solo così potè attingerlo; e quella di Nietzsche che non potè vivere o solo così potè vivere, il relativo".

Ebbene, Hegel vive e interpreta questo *kairós* storico-epocale, così intenso,

così gravido di eventi. Sin dai primi scritti è alla ricerca della chiave per poter coniugare profondamente l'Assoluto e il Relativo, l'Immutabile e la Storia. Se vogliamo, potremmo riassumere la ricerca di Hegel, attorno a due parole che voi stessi avete usato nella traccia per questi incontri: la parola "separazione" o "scissione", un concetto in cui Hegel sintetizza tutto ciò che il reale ha di contraddittorio, di irriducibile alla ragione illuminista, un altro nome per dire quello che Kant chiamava "il male radicale"; e la parola "riconciliazione", *Versöhnung*, l'anelito dell'uomo alla pacificazione, e l'intuizione dell'Assoluto come il luogo unico di questa pacificazione.

La parola "riconciliazione", che Hegel usa, è una parola tipicamente cristiana, usata spesso da Paolo: Cristo è, per Paolo, il riconciliatore; l'annuncio cristiano è l'annuncio della riconciliazione, della "ricapitolazione" in Cristo. Ma l'anelito alla riconciliazione è presente in ogni universo religioso. Cito solo un'espressione di un mistico indiano, Kabîr, che descrive l'anelito alla riconciliazione, quale superamento della separazione, come il cuore dell'esperienza religiosa e metafisica dell'uomo: "A chi lo confiderò, Signore, se non a Te! Io ho ricevuto una ferita dolorosa, il pugnale della separazione da Te ha trafitto la mia anima; notte e giorno mi tormenta; chi può conoscere il dolore che io soffro? Non c'è medico più grande di Te, né ammalato più grande di me. La sofferenza mi possiede tutto. Come posso sopravvivere separato da te?"

2. Separazione e riconciliazione: l'uomo-Dio e il Cristo crocifisso in Hegel

Hegel sente tutta la durezza e la drammaticità della separazione, della scissione, non solo a livello metafisico, ma a livello storico, etico, sociale, la separazione che intacca e piaga la realtà della vita dell'uomo.

E da spirito profondamente specula-

tivo com'è, sa che la separazione presuppone l'unità.

E allora che cammino imbocca Hegel? Da una parte, rigetta la "vacuità" dell'Illuminismo, come la chiama; dall'altra, rigetta anche quella che chiamerà poi, nella *Fenomenologia dello spirito*, "la via della coscienza infelice", cioè la coscienza religiosa di chi, affidandosi a un Dio isolato e beato nell'Iperurano, fugge dal reale e attende la liberazione in un aldilà, mentre aldi qua non può che invocare e gemere.

E allora quale strada? Come Hölderlin, come Schelling, sia pure in forma ciascuno originalissima, e persino contrapposta, Hegel sceglie la strada di Cristo, e, sin dall'inizio, della morte di Cristo, della Croce di Cristo.

In questo, Hegel è certamente erede di Lutero, il grande "scopritore", nell'età moderna, della croce; ma anche erede di Meister Eckhart, ed erede di tutta una tradizione gnostica sotterranea, ma sempre presente come un torrente carsico nella cultura occidentale, che ha in Jacob Böhme uno dei suoi maggiori rappresentanti nella Germania della Riforma protestante.

Nella morte di Dio in Cristo, Hegel, sin dall'inizio, scorge quello che chiama (siamo nel 1802, *Fede e sapere*) "Venerdì santo speculativo", quella che chiamerà (oramai verso la fine della sua carriera di pensatore a Berlino) "intuizione speculativa": il Dio è morto, *Gott ist tot, Gott selbst ist tot*. È una parola che "spezza" il cammino del pensiero moderno, una parola che riprenderanno Nietzsche, Heidegger, Altizer, Sartre..., e che per tanti versi verrà ad informare la cultura dell'Occidente.

Nel "Venerdì santo" Hegel vede l'epifania di Dio, la manifestazione della "storia" di Dio e, per questo, vede in Cristo crocifisso la riconciliazione, la *Ver-söhnung*, di Dio e dell'uomo, dell'Assoluto e del Relativo, dell'uno e del separato. Cristo è questa riconciliazione in quanto è il Verbo incarnato, il Figlio incarnato, il Dio-uomo, la congiunzione di infinito e finito; ma, soprattutto, lo è in

quanto crocifisso quando, dice Hegel, sempre in *Fede e sapere*, Cristo sperimenta la durezza dell'assenza di Dio, "*die Härte der Gottlosigkeit*".

Allora, per Hegel, la riconciliazione scaturisce da questo: dal fatto che l'Assoluto, l'Uno e l'Identico, si fa l'altro e il diverso, si cala nella separazione, la assume, anzi "è" la separazione e perciò "è" la riconciliazione.

Sarebbe interessante, e rapidamente lo faccio, leggere due o tre passi dove Hegel spiega questa "intuizione speculativa". Prendiamo la prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*. Scrive Hegel: "La vita di Dio e il conoscere divino potranno bene venire espressi come un gioco dell'amore con se stesso (il Dio trascendente, immutabile, eterno) ma questa idea degrada fino all'edificazione e addirittura all'insipidezza quando mancano la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo".

O ancora, più avanti: "La vita che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito (lo spirito è l'assoluto, il *Geist*). Esso (cioè lo spirito) guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell'assoluta devastazione; esso è questa potenza, ma non alla maniera stessa del positivo che non si dà cura del negativo, come quando di alcunchè diciamo che non è niente o che è falso, per passare molto sbrigativamente a qualcos'altro; anzi lo spirito è questa forza solo perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui; questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo nell'essere".

Questo, in realtà, è il filo rosso di tutto il pensiero hegeliano, che, come risulta evidente da quanto abbiamo detto, affonda le sue radici in una originale (hegeliana!) interpretazione della figura di Cristo.

Possiamo leggere, parafrasandola, ancora una pagina finale nel percorso di Hegel nelle sue *Lezioni sulla filosofia della religione*: "La morte di Cristo è l'intuizione dell'unità nel suo grado assoluto" (cioè dell'unità — l'Assoluto è l'Uno — che ha assunto in sé la separazione e ha

superato in sé la separazione). Quindi, la morte di Cristo è la più alta intuizione dell'amore poiché l'amore consiste nel rinunciare alla propria personalità, ai propri beni... La morte di Cristo è l'intuizione stessa di questo amore assoluto, la divinità è appunto in questa identità universale con l'alterità, con la morte. Questa è l'intuizione speculativa.

Comprendete allora perché Hegel può dire, sempre nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, che la morte di Cristo è "il punto centrale intorno al quale ruota il tutto". Oppure ancora, ed è un'affermazione strettamente collegata, perché può dire che "colui che non sa di Dio che è Trinità non ha capito niente del cristianesimo, perché questo principio è il cardine su cui ruota la storia del mondo".

Perché, infatti, per Hegel croce e Trinità sono così intrinsecamente congiunte fra di loro? Perché la riconciliazione, di cui abbiamo parlato, è possibile perché l'Assoluto si fa, "è" la separazione. E Cristo sulla croce è l'evento della separazione e della riconciliazione. Ma questo è possibile, è possibile che l'Assoluto si faccia separazione per superare la separazione, perché l'Assoluto è l'identico, il diverso e l'unità dell'identico e del diverso; quelli che, dice Hegel, nella "rappresentazione" religiosa si chiamano Padre, Figlio incarnato e crocifisso, e Spirito.

Allora, domanda fondamentale: secondo Hegel, giunti a questo punto, la riconciliazione è fatta *efápax*, "una volta per tutte", come scrive la *Lettera agli Ebrei*?

Per Hegel sembrerebbe proprio di sì. Già nella pagina che citavo del 1802, quasi con un sentimento di trionfo, nelle ultime righe dello scritto, scrive: "È solo da questa durezza (cioè dalla durezza di Cristo che si fa separato e quindi sperimenta la lontananza da Dio), è solo da questa durezza che la suprema Totalità, cioè la realtà, il reale in tutta la sua serietà e dal suo più riposto fondamento, abbracciando tutto contemporaneamente e nella più serena libertà del-

la sua figura, può e deve risuscitare": è il Venerdì santo speculativo! Portando a consapevolezza speculativa l'evento del Venerdì santo storico accaduto in Cristo, la riconciliazione è fatta.

Questo risuscitamento del reale, e delle due contraddizioni, a livello teoretico è il sistema di Hegel; a livello pratico, è la storia universale.

Ma proprio queste conseguenze che Hegel deduce dall'interpretazione che dà della figura di Cristo, ne rivelano immediatamente la dialettica interna, una dialettica drammatica che vive all'interno di queste affermazioni.

Da una parte, Hegel è il filosofo moderno che forse più seriamente ha voluto tener conto del negativo, della separazione, e per farlo ha preso sul serio la croce di Cristo. Anche i teologi affermano che non dobbiamo temere di riconoscere, come afferma ad esempio Eberhard Jüngel, che forse è il teologo evangelico contemporaneo più rigoroso, che abbiamo imparato da Hegel a centrare così decisamente la croce di Cristo come rivelazione della "storia" trinitaria nella storia dell'uomo.

D'altra parte, però, Hegel interpreta la croce di Cristo in modo tale che la separazione, il negativo, il dramma, la contraddizione, la lacerazione reale che piaga la storia dell'uomo è dissolta o, peggio ancora, è giustificata nella sua datità, perché è espressione dell'Assoluto. Basta rifarsi a un'affermazione centrale della prefazione alla *Filosofia del diritto*: "Riconoscere — dice Hegel — la ragione come la rosa nella croce del presente (cioè la giustificazione all'interno della contraddizione del reale) e quindi godere di questa, tale riconoscimento razionale è la riconciliazione con la realtà che la filosofia consente".

Ecco l'Hegel "Giano bifronte", che dicevamo all'inizio: la libertà è necessità, il male è momento di Dio, Cristo si identifica con l'Anticristo, il negativo è assorbito dall'Assoluto, l'Assoluto si identifica col negativo e dunque si nientifica... Da una parte, l'assolutizzazione ideologica della storia, dello stato, del-

la classe; dall'altra, lo spalancarsi del baratro del nichilismo sotto i piedi d'argilla del panlogismo hegeliano o del panprassismo post-hegeliano.

3. Il Cristo di Hegel e noi, di fronte al grido dell'abbandono

Ma perché questo? perché questa "dialettica" nella figura di Cristo proposta da Hegel? perché questa identificazione, alla fin fine, tra Cristo e l'Anticristo? sì, Cristo per Hegel è l'Anticristo: perché è il massimo della separazione (il "dia-bolon", il "separatore", l'Anti-Cristo), il massimo del rifiuto dell'Assolutato: quindi Cristo è l'Anticristo... qual'è, dunque, il significato dell'avventura hegeliana? il Cristo di Hegel dissolve per sempre il Cristo della fede? il Cristo di Hegel è solo Anticristo?

Un grande teologo, per certi versi il più grande del nostro secolo, Karl Barth, ha detto di Hegel, parlandone nella sua *Storia della teologia protestante*, "Hegel è in sostanza un grande problema, una grande delusione, ma anche, forse, una grande promessa". Problema, perché? perché è questo Giano bifronte. Delusione, perché? perché l'hegelismo intrinsecamente si dissolve. Promessa, perché e di che cosa? Barth non lo dice, termina l'esame della posizione di Hegel con un punto interrogativo. Io direi che la promessa che c'è in Hegel è la stessa promessa che c'è in modi diversi, in Hölderlin e Schelling: è una promessa di cui siamo ancora noi alla ricerca, è una esigenza che abbiamo anche noi dentro.

È l'aver voluto prendere sul serio il Cristo crocifisso; l'aver voluto prendere sul serio l'assenza di Dio che è nascostarivelata nell'evento della Croce, e che fa parte imprescindibile della fede cristiana, ed è "via" privilegiata (perché ne è l'evento storico-salvifico) della rivelazione ed autocomunicazione del Dio trinitario. Se questa è la promessa, l'esigenza che c'è al fondo dell'interpretazione di Cristo, offerta dall'idealismo tedesco nel suo insieme, qual'è l'*handicap* fon-

damentale di Hegel? soprattutto di Hegel, perché negli altri si trovano degli spiragli diversi; ma Hegel è, in ogni caso, quello che più ha fatto storia. Qual'è, dunque, l'*handicap* fondamentale di Hegel? In una parola, direi che è l'aver catturato Cristo nella ragione "hegeliana".

Almeno, in Kant, nella *Religione entro i limiti della ragione*, restava fuori dal confine del razionale il male radicale. In Hegel il male radicale, il peccato originale, il diavolo, il rifiuto di Dio, l'Anticristo, è gnosticamente l'altra faccia dell'identico Cristo. E questo perché? perché la ragione hegeliana non fa spazio all'a(A)lterità.

Non la figura di Cristo è la misura di verità del pensiero hegeliano; è la ragione hegeliana la misura di verità di Cristo.

E così lo dissolve nel momento in cui si confronta con qualche cosa dell'evento di Cristo, che forse non era stato così pienamente tematizzato anche dalla stessa tradizione cristiana precedente, se non in certi filoni, soprattutto mistico-gnostici del periodo precedente.

E allora, in conclusione, dall'avventura hegeliana, dalla lezione hegeliana che cosa impariamo? Prima di tutto impariamo che se la ragione si fa misura totalizzante della verità di Cristo, Cristo e Anticristo, paradossalmente, non sono più scindibili. Ma soprattutto, in positivo, Hegel ci pone di fronte a due domande fondamentali, ineludibili. La domanda di che cos'è la fede; e, secondo, la domanda che scaturisce dal grido di Cristo in croce: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?".

Sono due domande inscindibilmente coniugate nel *kairós* storico del nostro tempo, e al fatto che queste due domande siano intimamente coniugate nella nostra carne, nella carne del nostro pensiero, nella carne della nostra fede oggi, ha contribuito certamente l'esperienza hegeliana.

La domanda della fede innanzi tutto. E prendo due "definizioni" di fede che ho apprezzato, abbozzate da Cacciari alcuni mesi fa: non possedere Dio, ma esse-

re da Lui posseduti; non avere un saldo fondamento, ma essere "appesi" — come dice Agostino — alla croce.

Se la fede è un essere posseduti che va di pari passo col farsi possedere, la fede è proprio il contrario della ragione hegeliana. Per questo Hegel ci pone la domanda della fede: perché la ragione hegeliana è cattura dell'Altro, non è essere posseduti, ma è possedere l'altro.

La fede si mostra come l'altra possibilità di approccio alla "verità" da conoscere e da fare che Cristo propone (ed è): è l'esperienza che il Nuovo Testamento chiama *agápe*, l'essere posseduti perché ci si apre e ci si fa possedere. L'essere posseduti — meglio — che suscita il farsi possedere. È proprio qui la specificità, l'originalità della fede cristiana: l'essere posseduti non è il contrario di possedere? Se il "possedere" della ragione hegeliana è il fagocitamento dell'A(a)lterità, il farsi possedere da Dio, nella fede, non è alienazione di sé nell'Altro, ma è un essere posseduti che nasce dal farsi liberamente possedere e che porta al libero e gratuito (dono!) di possedere l'Altro.

Ed ecco la seconda domanda con cui Hegel ci interpella: *il grido di Cristo*, il "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?". Per Hegel è la riconciliazione della separazione, in un gioco dialettico che finisce col dissolvere il reale nell'irreale. Invece questo grido, per Cristo, non è rivolta, disperazione, tentazione, ma è fede pura, la massima espressione della fede. Perché? Perché è un farsi possedere nel momento in cui crolla, sparisce nel vuoto, nell'abisso, ogni spinta e appoggio che possano giustificare tale affidamento.

Per questo è fede pura. È "la" fede. Per usare un'immagine, questo grido è ormai avere il baricentro del proprio essere non più in sé, ma nell'Altro, nel Padre.

Quindi il grido della croce, nel momento in cui sembra manifestare la lacerazione dell'unione del Figlio incarnato e crocifisso col Padre, è proprio il momento in cui si realizza tale unione a par-

tire dalla massima distanza tra i due (la resurrezione, unione piena e libera di Padre e Figlio nello Spirito). Ma si realizza come evento di libertà: è fede ed è *agápe*, appunto.

Ma ancora, e concludo, il grido della croce è anche attestazione che effettivamente Dio, il Dio di Gesù Cristo, si è fatto separazione. Per dirla con Agostino, il Dio di Gesù Cristo è entrato nella "ragione della dissomiglianza"; si è fatto, e qui lo dice Nietzsche, la "dissonanza"; o, per dirla con Paolo, si è fatto "peccato", è stato trattato da peccato, da "maledizione". Ma ciò, non perché non potrebbe fare altrimenti, perché allora torniamo ad Hegel, e non sarebbe vero né il peccato né l'amore di Dio che si fa peccato, perché tutto sarebbe la necessità identica con la nientità. Ma si è fatto separazione, si è fatto peccato, perché Dio è in sé stesso vera alterità: essere posseduto e farsi possedere; essere in sé ed essere fuori di sé, e per questo può farsi separazione, distanza, può farsi uomo. Non per assorbire integralmente l'altro in sé, ma per trasformare la separazione in via alla riconciliazione, nella distinzione, nella libertà: è lo Spirito, evento dell'amore nella libertà.

Ecco allora che questo grido della croce è identico con l'evento della fede cristiana vissuta nella storia, nella sequela di Cristo. Non è cancellare la separazione, non è fuggire dalla separazione, dalla distanza, dall'abbandono, ma è, in Cristo — parlo da credente — vivere e assumere la separazione, la distanza, l'abbandono per gridare di lì, dall'abbandono assunto, verso il Padre il grido degli abbandonati.

Ed è sperimentare il dono invocato e accolto dello Spirito, della resurrezione. Il grido di Cristo in croce è non solo la fede, l'atto di fede del cristiano, ma è lo stato permanente della sequela cristiana e la porta d'accesso, sin d'ora, alla profondità del Regno, che è riconciliazione della storia dell'uomo nel seno del Padre.

Piero Coda

L'Anticristo di Soloviev e la cultura russa

1. Soloviev e Tolstoj

L'anno 1900 è teatro di avvenimenti importanti per la storia della cultura, ed in particolare per la storia del dibattito sul cristianesimo.

Nel 1900 muore Nietzsche, ormai privo di ragione da dieci anni. Nel 1900 Adolfo Harnack detta a Berlino alcune lezioni sull'essenza del cristianesimo presentato, come si diceva allora, "in prospettiva liberale", con la figura di Cristo al centro quale maestro, insegnante di sublimi verità, ma fuori di ogni logica di trascendenza.

Nel 1900 muore Raskin, una figura oggi poco nota, ma molto importante per il dibattito sul cristianesimo in Inghilterra. Egli, tra l'altro, è il maestro di Proust, cui insegna l'amore per la bellezza. E nel 1900 si svolge in Russia un memorabile dibattito, di contenuto essenzialmente teologico e cristologico, tra Soloviev e Tolstoj. Per la verità è solo il primo che esce pubblicamente; ma Tolstoj, che non replica, è presentissimo all'interno del racconto dell'anticristo.

Wladimir Sergejevic Soloviev è un personaggio molto particolare e, nel suo genere, molto affascinante. Nasce nel 1853 ed è figlio di un grande storico della Russia. Fondamentalmente è un mistico, un poeta. La sua vita è scandita da alcune apparizioni della sapienza divina (la Sofia). Sofia è Dio stesso, ma nel suo volto proteso verso il mondo: ed

è un volto femminile. È la sapienza creatrice, di cui parla il libro dei Proverbi ed anche S. Paolo, ma di cui narrano anche religioni non cristiane. È anche la sapienza diffusa nel mondo.

Soloviev dunque "vede" tre volte questa Sofia. La prima volta è in chiesa, durante il canto dell'inno dei Cherubini, il momento solenne della liturgia bizantina. La sapienza gli riappare quando, non più bambino, decide di fare un viaggio a Londra per affrontare studi di tipo gnostico ed esoterico sulla Sofia divina. Ed è la stessa Sofia che lo guida nella scelta dei libri e che gli preannuncia: "Tu, in Egitto, tutta mi vedrai". Spinto da tale oracolo egli parte per il Cairo e aspetta, nel suo albergo, la chiamata. Finalmente una notte, sotto forma di leggera brezza, risente la voce e si inoltra nel deserto. Passa una notte d'inferno, maltrattato dai beduini che lo scambiano per il diavolo. All'alba, stanco e infreddolito, per la terza volta ha l'apparizione della sapienza.

La vita di Soloviev è distinta in tre periodi.

Il primo periodo è chiamato: *la fase sofologica*. In questa fase egli propone una specie di platonismo cristiano attorno alla idea della sapienza di Dio che poi si incarna nella umanità di Cristo e ribadisce la sostanziale presenza di Dio nel mondo attraverso il Figlio, con una visione profondamente positiva e affermativa della realtà, che rasenta il panteismo.

In una seconda fase si interessa mol-

to del problema della Chiesa. Sono gli anni in cui si avvicina al cattolicesimo (e si farà segretamente cattolico attorno alla fine degli anni '80). In questo periodo scrive il famoso libro "La Russia e la Chiesa universale", in cui propone il Papato come l'incarnazione dell'idea divino-umano, che domina tutto il suo pensiero. Si tratta di una estrema idealizzazione del Papato, suggerita forse dal fatto che il Pontificato di Leone XIII dava adito a qualche speranza.

Nell'ultima fase della sua vita, *Soloviev si sposta sul terreno etico e politico*, contro il nazionalismo, contro la dipendenza della Chiesa dallo Stato, contro la pena di morte. Quest'ultimo periodo è segnato da un crescente conflitto con Tolstoj, con cui aveva sperato di poter intraprendere un programma di rinnovamento del cristianesimo.

Leon Nikolajevic Tolstoj nasce nel 1828 e la sua storia è nota fino a quando continua a fare il romanziere e il letterato.

Di formazione illuministica, ammiratore di Rousseau, dopo i grandi romanzi (*Guerra e Pace*, *Anna Karenina...*) è colto nel 1880 da una terribile crisi, segnata anche da momenti di suprema angoscia, che, attraverso un percorso complesso, lo porta ad una visione del tutto personale del cristianesimo. Egli narra questo percorso in due scritti: *Confessioni* e *La mia fede*.

Il cristianesimo tolstoiano è razionale, vicino a quello "illuministico" che riconosce Gesù come maestro dell'amore, ma anche radicale. Da questo punto di vista notevoli sono le concordanze con le posizioni delle sette russe: rifiuto di ogni forma di violenza, non resistenza al male, astinenza sul piano sessuale, cosmopolitismo, posizione anarchica nei confronti del potere (no ai tribunali, no all'esercito, no alle tasse, negazione della proprietà fondiaria perché "la terra è di Dio" e quindi di tutti gli uomini, prospettiva di comuni agrarie di cui si avviano anche alcune esperienze continuate fino ad epoca recente). Tolstoj

espone la sua dottrina in una grossa Critica della teologia dogmatica, ed in un testo di esegesi dei Vangeli. Nel 1893 pubblica *Il Regno di Dio è in voi*, che è il testo più ampio sulla tematica della non resistenza al male. E nel 1899 esce il romanzo *Resurrezione*, a puntate e in Russia (il resto dei suoi scritti esce all'estero poiché in Russia c'è il veto della censura), all'interno di una rivista popolare, dal mese di marzo al 25 dicembre.

Resurrezione è un grosso romanzo sulla questione penale, sul problema se sia giusto punire chi ha sbagliato; termina con una tremenda presa di posizione contro il ruolo della Chiesa, e con l'esposizione sintetica dei 5 punti del cristianesimo tolstoiano: non resistere al male, non commettere adulterio, non giurare, non adirarsi, rifiutare i nazionalismi.

Il libro scuote la Russia e, più avanti, il mondo intero.

Nel 1901 Tolstoj viene scomunicato dalla Chiesa Ortodossa, si isola sempre di più dal punto di vista politico, ma mantiene interessanti amicizie (da ricordare il carteggio con Gandhi, da cui emerge chiaramente che il Mahatma ritiene Tolstoj il suo maestro).

Tra la fine del 1899 e la Pasqua del 1900, Soloviev pubblica a puntate, all'interno dei tre dialoghi, il racconto dell'anticristo. Le puntate del racconto escono in risposta alle puntate di *Resurrezione*. Di fatto si contrappongono due cristianesimi, che, a mio avviso, sono ambedue possibili.

Prendendo in considerazione il racconto dell'anticristo, cerchiamo di commentarlo assieme.

2. Osservazioni ed interventi

— Il testo presenta l'anticristo (o superuomo) come un personaggio non maligno (ma Soloviev riconosceva che Tolstoj non era cattivo), ma estremamente orgoglioso. Tale orgoglio tuttavia si esprime solo al momento della "vocazione a rovescio" nella negazione della divinità di Cristo, che è, in qualche mo-

do, considerato precursore dell'anticristo. Il problema cruciale è quello della risurrezione, che Tolstoj nega. E così quando il superuomo è tentato di pregare il Risorto, ammettendo così che egli è vivente, nega tale verità e cade in una profonda angoscia che lo conduce al tentato suicidio. E qui interviene il demonio che lo salva. Ed egli, salvato, scrive un libro che avrebbe potuto convincere l'umanità intera a cercare dalla sua dottrina la salvezza. Verrà così incoronato imperatore universale e poi capo delle chiese unificate. Solo un piccolo resto rimarrà fedele al Signore, unico Messia vivente nei secoli, e alla fine l'anticristo verrà depresso.

È chiaro che il tratto specifico dell'immagine dell'anticristo è l'universalismo facile, pacificante. Ma tale posizione tolstoiana, qui ridicolizzata, non è affatto conciliante, ma difficilmente condivisibile perché estremamente rigorista. Da questo punto di vista Soloviev sbagliava nel ritenere che il libro scritto dal "superuomo" (cioè Resurrezione di Tolstoj) si sarebbe diffuso nel mondo accogliendo facili consensi. O forse Soloviev pensava a qualche altra possibile contraffazione del cristianesimo, che andava oltre la figura e le idee di Tolstoj?

— Alle spalle dell'anticristo ci sta anche un concetto rovesciato di Dio. Il Dio biblico non salverà il Figlio se, per tentazione di satana nel deserto, si getterà giù dal pinnacolo del tempio. Il dio dell'anticristo salva il figlio dall'abisso. Il Dio biblico non interviene di fronte alle ingiustizie e all'offesa contro l'innocente, il padre dell'anticristo conduce il figlio alla vittoria e lo fa segno di unità e di prosperità. Il Dio biblico non genera il proprio Figlio, come il padre dell'anticristo, nella bellezza e nella forza, ma nell'amore e nella verità e chiede, a differenza del secondo, una obbedienza illimitata.

Questa leggenda potrebbe essere definita anche "la leggenda dell'antidio".

— Non è chiaro chi sia Cristo per So-

loviev, perché se "dai frutti si riconosce il vero profeta", l'anticristo realizza di fatto opere di giustizia e di pace. Ma allora, non è sufficiente fare del bene? Quali sono i tratti della cristologia di Soloviev?

Il contrasto fondamentale tra Soloviev e Tolstoj è il fatto che Tolstoj ignora la croce, come spada che divide. E questo è il primo tratto del Cristo di Soloviev.

Il secondo tratto è la resurrezione. Soloviev è convinto che la resurrezione sia un fatto extrastorico e critica il cristianesimo di Tolstoj, che si risolve in progressismo sociale. Non a caso il libro che scrive il superuomo si intitola "La via aperta verso la pace e la prosperità universale".

In un certo senso Soloviev, attaccando l'illuminismo di Tolstoj, fa anche autocritica poiché nella prima fase della sua vita credeva in un certo progressismo ed universalismo cristiano, cosa che negli ultimi anni della sua vita, rifiuterà come errore.

— Nonostante la polemica di Soloviev è giusto rivendicare anche a Tolstoj il diritto di cittadinanza all'interno del cristianesimo, visto che il cristianesimo può essere letto anche fuori dell'ottica di "storia della salvezza".

Nella prospettiva tolstoiana ogni popolo e ogni uomo possono maturare delle riflessioni, in tema di bene e di male, in qualche modo analoghe a quelle che in Gesù assumono una specialissima chiarezza. Quindi anche l'approccio di Tolstoj a Cristo può essere spiegato e accolto nella sua dignità: la sua interpretazione non sarebbe da contrapporre, ma da mettere accanto al cristianesimo dogmatico di Soloviev.

Del resto la Russia ha vissuto molte interpretazioni del cristianesimo anche tra ecclesiastici. Non è forse una ricchezza? L'ideale sarebbe poter avere una comprensione completa delle varie tradizioni in materia.

Sintesi dell'intervento di P. Cesare Bori a cura di Gianni Manziaga

Bruno Forte

Il Cristo, l'Anticristo, lo Spirito

Premessa

La premessa prende lo spunto da alcuni motivi del pensiero del secondo Heidegger, là dove, parlando dell'essere, Heidegger sottolinea come l'estendersi dell'Essere sia sempre, necessariamente, congiunto al suo ritrarsi. L'Essere che si manifesta è, al tempo stesso, l'Essere che si nasconde. Dietro questa intuizione heideggeriana, che finisce col vedere il linguaggio come la casa dell'Essere, in cui l'Essere si estende e si nasconde, c'è l'ascendenza della "theologia crucis" luterana. Dio, nell'atto stesso di rivelarsi, si nasconde, perché se il suo estendersi fosse assoluto, noi saremmo abbagliati dallo splendore della Verità divina. Ed ecco allora che, soltanto velandosi Dio può rivelarsi. Soltanto nascondendosi, Dio può manifestarsi. Soltanto tacendo, Dio può parlare al cuore dell'uomo.

Il Figlio è la Parola. Il Figlio di Dio è venuto ad estendersi, ad offrirsi alla nostra conoscenza e al nostro amore. Lo Spirito è, in un certo senso, ritrarsi accogliente del Padre nel Figlio, nella economia della Rivelazione, perché, nel suo silenzio, noi possiamo fare esperienza e possiamo arrivare a conoscenza del Mistero.

E allora, parlare dello Spirito è parlare del silenzio. Non del vuoto silenzio del non essere, ma del silenzio pieno dell'amore, che manifestandosi deve velarsi, perché soltanto in tal modo non acceca col fuoco della Verità. Una teologia che voglia essere pensiero dell'espe-

rienza dello Spirito è allora nutrita di silenzio, di tenebra e sul piano esperienziale, di adorazione celebrante, di contemplazione del Mistero. È veramente "cognitio vespertina" conoscenza nella penombra della sera; non "cognitio matutina" conoscenza nella chiara luce del giorno. Perché la luce del giorno pieno dell'Amore appartiene ad un altro tempo e ad un'altra patria. Il teologo che parla di Dio, il teologo che parla dello Spirito nel mistero della Trinità santa, parla tacendo. Adora l'oscurità del silenzio della croce, in cui lo spirito è consegnato, contempla il mistero della Pasqua in cui lo Spirito è effuso su ogni carne.

C'è una stupenda immagine dei Padri d'Oriente che dice che, se la Incarnazione è stata la "Kenosis", l'annientamento del Verbo nelle tenebre della carne, la Chiesa, in un certo senso, è la "Kenosis" dello Spirito nelle tenebre della sposa. È in questo senso di nascondimento, in questa presenza, quasi un ritrarsi accogliente, che noi ci muoviamo, siamo, che noi veniamo a parlare di Dio Spirito Santo. Con una immagine cara ai mistici: noi siamo nel grembo di Dio come un bimbo è nel grembo della madre. E parlando dello Spirito noi parliamo della tenebra divina, in cui siamo immersi, di cui ci nutriamo e di cui non possiamo fare a meno, il più vero della verità del nostro cuore e della nostra vita insieme.

Colui che resta avvolto nel silenzio. E allora, alla luce di questo oggettivo li-

mite del mio parlare, che si aggiunge ai limiti soggettivi, vorrei tracciare cinque tappe, che brevemente vorrei percorrere.

1. Lo Spirito come il divino sconosciuto della tradizione dell'occidente

“Le divin meconnu”, il divino sconosciuto della tradizione occidentale. Sa-

rebbe certamente banale dire che lo Spirito è il grande assente della riflessione credente dell'Occidente. In tante forme e in tanti modi dell'esperienza mistica, la parola che veicola alla ricerca teologica, lo Spirito è presente. D'altra parte però, è vero che nei vari ambiti della riflessione credente dell'Occidente si percepisce una carenza pneumatologica, un'assenza. Questa presenza nutriente, vivificante dello Spirito. Mi limi-



Bruno Forte e Massimo Cacciari (foto R. Lovadina)

to a cinque brevissimi esempi:

1) Nell'ambito della concezione di Dio.

Si è parlato di un monoteismo (per dire la verità, lo si è fatto non per l'Occidente soltanto, ma per l'intero ambito cristiano) "non cristiano" dei cristiani. Molte volte, diceva Karl Rahner, risulta vera la constatazione che, se si eliminasse la Trinità, la fede dei cristiani sembrerebbe non essere granché modificata e i libri di teologia non cambierebbero granché. Questa carenza trinitaria della visione di Dio è certamente legata a questa minore attenzione prestata alla Trinità santa e, in essa, al ruolo dello Spirito Santo. Nella confessione di fede che è il Credo, dove si racconta la storia di Dio (sapete che il Credo non è altro che il racconto della storia di Dio: "Sanctae Trinitatis relata narratio", come dicevano i Concili della Chiesa antica); dopo avere narrato la storia del Padre, si narra quella densa e corposa del Figlio e, nell'ultima parte, la storia dello Spirito. Alla fine ci siamo anche noi, la Chiesa, "Communio sanctorum".

Ma questa narrazione resta in qualche modo nella discrezione del pudore che può facilitare questa sorta di monoteismo non cristiano dei cristiani.

2) L'ecclesiologia, la concezione della Chiesa.

È merito di un grande teologo greco, recentemente scomparso, Nikos Nissiotis, aver caratterizzato la tradizione ecclesiologica dell'Occidente in modo particolare (ma non solo dell'Occidente) all'insegna del "Cristomonismo". E cioè, come Congar ha ripreso e sottolineato nell'ecclesiologia cattolica, di una esasperazione degli aspetti visibili, giuridici e istituzionali della Chiesa. È necessario riscoprire la vivificante presenza dello Spirito, che è il principio interiore e invisibile — come il Vaticano II ci aiuta a ripensare — della comunione ecclesiale.

3) L'antropologia, la concezione dell'uomo.

Molte volte l'antropologia teologica è risultata essere lo sviluppo di una visio-

ne umana del mondo, colorita di elementi cristiani.

Ma non è stata coerentemente, consequenzialmente un'antropologia della vita secondo lo Spirito e di quel "novum", di quella novità sorprendente che lo Spirito porta nell'esistenza di coloro che raggiunge e trasforma, immettendoli nella vita divina.

4) La morale.

Spesso l'etica cristiana è stata sviluppata come una morale della legge. La morale cristiana è per eccellenza una morale pneumatologica, è un vivere secondo lo Spirito, e, proprio per questo, è una morale dialogica, relazionale, perché lo Spirito ci immette nelle relazioni divine e nelle relazioni con gli uomini. Pensate alle enormi conseguenze di un rinnovamento della morale a partire da una più nutrita conversione nel mistero dello Spirito.

5) La spiritualità e la preghiera.

Ancora per molti cristiani pregare significa pregare un Dio. Quasi che Dio sia la controparte della nostra preghiera. Questa è una concezione semplicemente atea. Pregare non significa pregare un dio altra parte o controparte. Come ci insegna la grande Tradizione cristiana, pregare significa pregare in Dio: nello Spirito, per il Figlio, il Padre. È questo il grande movimento della liturgia cristiana dell'Oriente e dell'Occidente. Nello Spirito noi gridiamo: "Abbà, Padre!" conformandoci al Figlio. Dunque la concezione stessa della preghiera che ci trasforma, che non ci fa percepire la separatezza, la distanza dal Mistero delle sorgenti eterne, ma ci fa sentire immersi in esse.

Questo esilio dello Spirito ha fatto sì che l'Anticristo fosse concepito solo come l'avversario del Cristo. Ma c'è un altro senso della parola, non l'antagonista ma l'anticipatore, colui che ne anticipa le strade.

Allora nasce l'esigenza di ritrovare la feconda presenza del Divino sconosciuto nella teologia, nella concezione della Chiesa e dell'uomo, nelle prospettive dell'etica, nella spiritualità cristiana. Un

pellegrinaggio verso la profondità spirituale del Mistero, cioè verso la scoperta, non solo concettuale, ma esistenziale del ruolo della presenza, dell'azione dello Spirito Santo nella totalità del Mistero cristiano.

Quale via percorrere? Non c'è altro luogo in cui le profondità di Dio, che solo lo Spirito scruta, vengano rese, anche se limitatamente, accessibili a noi, che la storia di Rivelazione. Per giungere a scrutare lo Spirito dobbiamo muoverci e andare là dove lo Spirito ci è stato rivelato e donato. E allora questo pellegrinaggio di pensiero e di vita ci porta ai piedi della croce, al Mistero di Pasqua. La croce è il luogo in cui Dio parla nel silenzio e anche il luogo in cui noi scrutiamo il Mistero della Spirito per pervenire a quella luce più piena che Pasqua getta sulla croce stessa.

2. La Croce come storia della consegna dello Spirito

La "Theologia crucis" può essere costruita percorrendo — è il tentativo che ho cercato di fare soprattutto nel mio libro sulla Trinità — le varie consegne che scandiscono la narrazione della storia della Passione. Il verbo "paradidomi", che ritorna continuamente nel testo del Nuovo Testamento, ci fa penetrare nel mistero della Croce.

Evoco soltanto le sei consegne che, in qualche modo, ci fanno penetrare nel "Misterium Crucis", per fermarmi su quella relativa allo Spirito.

Le prime tre sono le consegne umane, quelle che vengono semplicemente narrate per compiere l'Evangelo: la consegna di Giuda (Mc. 14, 10): "Giuda Iscariota si recò dai sommi Sacerdoti per consegnare loro Gesù"; la consegna del Sinedrio (Mc. 15,1) "Lo consegnarono a Pilato"; la consegna di Pilato (Mc. 15,15), che "consegnò Gesù perché fosse crocifisso". Queste tre consegne umane del Figlio dell'uomo ci presentano la Croce come un "Misterium iniquitatis". Sulla croce il Figlio dell'uomo viene consegnato dall'infedeltà del-

l'amore (Giuda), dai signori della legge (Sinedrio), dal detentore del potere (Pilato) il rappresentante di Cesare.

Ma la storia della Croce non si ferma a queste consegne umane. Ad esse seguono le consegne divine, quelle che ci fanno parlare della Croce come di un Vangelo, di una Buona Novella. L'autoconsegna del Figlio (Gal. 2,20) "Questa vita nella carne io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato ed ha consegnato se stesso per me". Gli esempi potrebbero moltiplicarsi. Ma evoco soltanto. La Croce è la storia del Figlio che si autoconsegna alla morte per amore nostro. "Unus de Trinitate passus est", come dicevano i Concili della Chiesa antica. "Deus crucifixus est" come, in modo particolare dice Agostino, ma ancora i sinodi della Chiesa antica.

E poi la consegna da parte del Padre. Rom. 8,32: "Dio non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha consegnato per noi". Il Padre non è spettatore assente, passivo dell'ora della Croce. Certamente non è il Padre a morire. Non è questo. Ma il Padre partecipa attivamente alla passione del Figlio. Secondo le splendide intuizioni dei Padri, soprattutto della scuola di Alessandria, neppure il Padre è impassibile. Il Padre partecipa come padre al dolore del Crocifisso. Egli offre suo Figlio sulle braccia della Croce, per amore nostro.

E, infine, la consegna dello Spirito. È su questa che vorrei fermarmi per un istante con più attenzione. Gv. 19,30: "Chinato il capo, consegnò lo Spirito". È l'ora in cui il Figlio entra nella profondità dell'abbandono e della morte. Che senso ha questa "consegna dello Spirito"? Abbiamo, per intenderla, due registri: un primo è quello della Lettera agli ebrei (Eb. 9,14), dove ci viene detto che Gesù si è sacrificato nello "Spirito di Santità", e, secondo l'analisi esegetica di questo testo, questo "sacrificarsi nello Spirito" ci mostra lo Spirito come il fuoco del sacrificio. Come il fuoco del sacrificio, bruciando, faceva salire l'offerta a Dio, così lo Spirito è Colui che nell'ora della Croce fa di Gesù offerta

al Padre.

Allora la consegna dello Spirito è nel rapporto Figlio-Padre. Dunque la consegna dello Spirito sulla Croce non va intesa innanzitutto, come ha fatto spesso la tradizione, nel senso della consegna dello Spirito a noi: questo viene dopo, viene a Pasqua. Nell'ora della Croce, il Figlio consegna lo Spirito al Padre. È una consegna nel rapporto intertrinitario, anche se rivelato nella economia.

E qual'è il senso di quella consegna?

Ce lo fa capire la I Lettera di Pietro, cap. 3, dove ci fa intuire la discesa agli inferi del Figlio. Sapete che nel mondo intertestamentario c'è un'equazione molto chiara. L'esilio di Israele è il tempo in cui viene tolto lo Spirito al popolo di Dio. Il ritorno nella patria sarà il tempo in cui verrà effuso lo Spirito su ogni carne. Pensate a tutte le profezie dello Spirito. Gioele 3: "In quel tempo effonderò il mio Spirito su ogni carne". Ez. 36; Ger. 31; ecc. Allora, se la presenza dello Spirito è la comunione con Dio nella patria e l'assenza dello Spirito è l'esilio della estraneazione da Dio, consegnando lo Spirito al Padre, il Figlio è entrato nella condizione dei "senza-Dio", dei maledetti da Dio. Si è fatto solidale all'esilio dei peccatori. Non sono io che parlo; è Paolo che parla: Gal. 3,1: "Egli si è fatto maledizione per noi"; Il Cor. 5,21 "Il Padre lo trattò da peccato a nostro favore".

Dunque, la consegna dello Spirito nell'ora della Croce apre il cuore della Trinità. È il momento in cui lo Spirito rende possibile la piena solidarietà del Figlio con i peccatori e l'obbedienza al Padre, perché il Figlio si è fatto solidale con i maledetti da Dio e i senza Dio, in obbedienza a Dio.

È su questo elemento che si fonda la tradizione orientale. Come vedremo tra poco, lo Spirito, nella tradizione dell'Oriente non è Colui che chiude Dio. È Colui che apre il Mistero di Dio. È il terzo nell'amore. Testualmente P. Valdman ci diceva: "I Padri orientali non hanno mai considerato lo Spirito "nexus amoris" tra

il Padre e il Figlio". Il nesso d'amore che li chiude tra loro. Ma hanno considerato lo Spirito come il terzo nell'amore, che apre il Mistero della Trinità.

Questo avviene nella consegna della Croce, in modo supremo. La Croce è il momento nel quale la patria entra nell'esilio. Ecco perché la Croce è la "Buona novella". A partire dalla consegna dello Spirito sulla Croce, noi possiamo dire che non c'è situazione umana di miseria, di peccato e di morte, che non sia stata fatta solidale dal Salvatore morente e abbandonato sulla Croce. La compagnia del Salvatore, la memoria del Salvatore accompagnano le situazioni di peccato e di morte, a partire dalla consegna dello Spirito. La patria è entrata nell'esilio. E allora, questa seconda tappa, su cui si svilupperà la contemplazione dell'Oriente, ci apre alla tappa successiva.

3. La Pasqua come storia dell'effusione dello Spirito su ogni carne

Anche la Pasqua è una storia trinitaria. Come la Croce è la storia trinitaria del Padre che consegna il Figlio, del Figlio che si lascia consegnare e dello Spirito che è consegnato dal Figlio al Padre, così Pasqua è l'ora della riconciliazione trinitaria. Il Padre effonde lo Spirito sul Figlio e, in Lui, su ogni carne: Rom. 1,4.

In altre parole la Resurrezione vede impegnata la Trinità tutta.

Nel Nuovo Testamento, non a caso, ci viene detto, più che "Christos anesti" (questa frase c'è), ma la tradizione più larga è "Cristo è stato risuscitato". Dio lo ha risuscitato, per sottolineare lo spessore trinitario dell'evento della Croce. Il Padre risuscita il Figlio effondendo lo Spirito sul Figlio e *in Lui* su ogni carne. L'effusione pasquale dello Spirito, cioè, è non solo la riconciliazione economica tra il Padre e il Figlio, ma ormai, poiché il Figlio si è fatto solidale con i senza-Dio, è la riconciliazione di noi poveri peccatori con il mistero del

Padre, per il Figlio, nello Spirito.

A Pasqua lo Spirito si offre come il vincolo della comunione e della pace tra la Trinità e la storia. Ed è a partire dalla visione pasquale dello Spirito che l'Occidente svilupperà la teologia dello Spirito come "nexus amoris" tra il Padre e il Figlio e tra la Trinità santa e il mondo.

E allora la luce di Pasqua fa ribaltare le vittorie della Croce. Se sulla Croce aveva trionfato l'infedeltà dell'amore (consegna di Giuda), la legge (consegna del Sinedrio), il potere (consegna di Pilato), la resurrezione capovolge tutto questo. La resurrezione è il Vangelo dell'amore reso possibile (Rom. 5,5 "La carità di Dio è stata effusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo). È il Vangelo della libertà dalla legge e della libertà dal potere. È il Vangelo della Grazia, è il Vangelo di Paolo, tutto costruito sulla dialettica tra Croce e resurrezione, tra consegne della Croce ed effusione dello Spirito.

4. Lo Spirito nell'eterno evento dell'amore

Con cautela e modestia, come dice S. Agostino, partendo da questo racconto della Croce e della resurrezione, noi ci chiediamo chi è il Padre, chi è il Figlio, chi è lo Spirito nella comunione divina.

Brevemente accenno, evoco il mistero relativamente al Padre e al Figlio per fermarmi di più sullo Spirito.

Il Padre (e qui l'Oriente e l'Occidente sono d'accordo) è colui che prende l'iniziativa nella storia della salvezza. È il Padre che manda il Figlio, è il Padre che lo consegna alla morte, è il Padre che riceve lo Spirito, è il Padre che lo effonde. Dunque il Padre è il principio, è la sorgente. Il principio "sine principio", la "fons amoris". Detto con altre parole, il Padre è la gratuità pura dell'amore. È l'eterno inizio dell'amore. Il Padre è colui in cui l'amore comincia da sempre. Non perché sia necessitato, motivato, ma per la pura gratuità di amare. Diceva Lutero. "Dio non ci ama perché sia-

mo buoni e belli, Dio ci rende buoni e belli perché ci ama. Il Padre non è motivato ad amare se non dalla gratuità del suo amore.

Il Padre è questa pura gratuità dell'amore, la sorgente dell'amore.

E giustamente si sottolinea in questo senso la "monarchia" del Padre. Qui Oriente ed Occidente contemplano allo stesso modo.

Direi che anche relativamente al Figlio la contemplazione procede in forma parallela. Se il Padre è l'eterno Amante, il Figlio è l'eterno Amato, il "monogenes", l'unigenito, il prediletto del Padre, è colui che il Padre da sempre e per sempre ama. Allora il Figlio si rivela come la pura accoglienza dell'Amore. Il Figlio, la cui vita è stata, come dicono gli esegeti, una esistenza accolta, si lascia amare dal Padre. È recettività pura, è gratitudine, è accoglienza, è obbedienza. Il Figlio ci insegna che non è divino solo il dare, è divino anche il ricevere. Non è divino solo l'amare, è divino anche l'essere amati. Non è divino solo l'essere dono, divina è anche la gratitudine, il saper dire grazie, il sapersi lasciar amare.

È intorno allo Spirito che la contemplazione dell'Oriente e dell'Occidente prende vie diverse. Io credo — e ho cercato di dimostrarlo nel libro sulla Trinità — non alternative. Perché l'Oriente partendo da un'adesione più stretta all'economia, alla rivelazione, alla Croce, ci parla dello Spirito come del terzo nell'amore. Per usare una frase di Saint Exupery, amare non significa stare a guardarsi negli occhi, ma guardare insieme verso la stessa meta. Lo Spirito è colui che apre il dialogo eterno dell'amore del Padre e del Figlio "ad extra", che spezza il cerchio chiuso dell'amore, per così dire (con cautela e modestia usiamo queste frasi che sarebbero comunque inadeguate al Mistero). Lo Spirito, cioè, è colui in cui Dio esce eternamente da sé. Tanto è vero, come l'Oriente, giustamente, osserva, tutti gli esodi di Dio si sono compiuti nello Spirito. Lo Spirito si librava sulle acque primordiali:

la creazione. Lo Spirito scende sui Profeti. Lo Spirito adombra la Vergine Maria. Lo Spirito scende a Pentecoste...

Dunque è lo Spirito che fa l'esodo di vino, l'uscita di Dio da sé.

Allora nella contemplazione orientale, lo Spirito è l'estasi "tou Theu" come dicono i Padri greci. È l'estasi di Dio. È questo quasi "star fuori" di Dio, è questo riversarsi nell'amore di Dio, è questo non chiudersi tra il Padre e il Figlio. Lo Spirito è dono. Lo Spirito è sigillo che si deve imprimere nella creazione, diceva Giovanni Damasceno.

Dunque contempliamo lo Spirito come libertà d'amore, luogo tra la gratitudine e la gratuità, tra il Figlio e il Padre: lo Spirito è la libertà del loro amore. Eberard Jüngel, il teologo evangelico, ha tentato una splendida trasposizione della visione orientale dello Spirito in categorie occidentali, dicendo così: "Il Padre è l'eterna provenienza dell'amore. Il Figlio è l'eterna venuta dell'amore. Lo Spirito è l'avvenire dell'amore eterno, Colui in cui la Trinità, come eterno evento dell'amore si compie sempre nuovamente. È, in categorie occidentali, la contemplazione dell'Oriente.

Dall'altra parte, la tradizione occidentale, che, partendo soprattutto dal momento della riconciliazione pasquale, in cui lo Spirito è "trait d'union" tra il Padre e il Figlio, e, nel Figlio, tra noi e il Padre contempla il Mistero divino, nel senso che fra l'amante, il Padre, e l'amato il Figlio, lo Spirito è "vinculum caritatis aeternae". È l'amore ricevuto e donato, è il nesso dell'amore, è principio della comunione divina.

Con una bella trasposizione attuale della tradizione occidentale, lo Spirito è il luogo della comunione divina dell'io, che è il Padre, del tu che è il Figlio.

Dunque nella tradizione occidentale, lo Spirito è soprattutto vincolo di carità. Tanto è vero che, nella tradizione occidentale, noi parliamo dello Spirito come amore, con grande facilità, senza ricordare che mai, mai nel Nuovo Testamento, l'amore è riferito allo Spirito Santo. Von Balthasar dice che l'assenza di ogni riferimento neotestamentario dell'amore allo Spirito Santo colpisce come una dolorosa assenza. Nel Nuovo Testamento, l'agape è sempre riferita al Padre. Anche il testo di Rom. 5,5 che può venire in mente come obiezio-



Il pubblico presente durante i lavori del Seminario (foto R. Lovadina)

ne alle mie osservazioni, dice: "L'amore di Dio (il Padre) effuso nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo." E in Gv. 4,8-16 si riferisce a quel Dio (Padre) che ci ha tanto amato dando suo Figlio per noi. Dunque nella visione occidentale lo Spirito procede dall'amante e dall'amato.

Lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio, per usare il linguaggio del "Filioque". O con le parole di Agostino: "Vedi la Trinità se vedi l'amore: l'amante, l'amato e l'amore. Non più di tre: uno che ama colui che viene da lui, uno che ama colui da cui viene e l'amore stesso".

Ecco allora che le due tradizioni, dell'Oriente e dell'Occidente, nascono entrambe dal Mistero pasquale. Direi l'Oriente più legato alla contemplazione della Croce e della "oikonomia salutis". L'Occidente parte piuttosto dalla luce della riconciliazione pasquale, e, in questa direzione, scruta l'unità divina come unità di amore: una visione più essenzialista. Quella orientale più "oikonomica", più legata alla storia della salvezza. Ma, in entrambe le visioni, direi, lo Spirito viene ad essere tra il Padre e il Figlio, la loro libertà nell'amore, la loro novità nell'amore e la loro unità non essenziale (perché altrimenti lo Spirito sarebbe natura diveniente), ma personale, cioè di amore, come dice Agostino, di amore ricevuto e donato.

E allora l'unità divina sarà unità dell'essenza, secondo l'Occidente: Dio è sempre Dio come amore, amore amante, amore amato, amore unificante, Padre, Figlio e Spirito. Sarà la "pericore-sis", questo continuo darsi, accogliersi delle tre Persone in una perenne novità, secondo la contemplazione dell'Oriente, con quella stupenda definizione della "pericore-sis" che viene data da S. Giovanni Damasceno, ad esempio. Nella visione di queste due teologie dello Spirito, spesso vi sono state contrapposizioni anche feroci (nella trattazione che faccio sul "Filioque" nel mio libro sulla Trinità, mostro la storia delle varie posizioni e contrapposizioni e arrivo alla conclusione che, fermo restando che il te-

sto originario del Credo è senza il "Filioque"; il "Filioque" è un'aggiunta latina, ed è un'aggiunta che in greco non si può fare, perché il verbo greco non sopporta questa aggiunta. A tal punto non si può fare che i cattolici di rito orientale che parlano in greco, non dicono "Filioque" nel Credo, perché il verbo greco non sopporta come senso, quest'idea del procedere dal Figlio). È questa una posizione sempre più condivisa anche a livello ecumenico — e potrei citare grandi nomi di teologi ortodossi — che comunque il "Filioque" non è una pietra di scandalo. È una diversa lettura della teologia, della fede cristiana, una lettura difesa da molti occidentali: pensate ad es. a Karl Barth. Barth ritiene che il "Filioque" sia un punto discriminante su cui l'Occidente non dovrà mai cedere, perché dice come tutto passi per Cristo. È quella che è chiamata la "strettoia cristologica" di Barth. Ma, fermo restando questo, io direi che le due prospettive debbono integrarsi proprio a partire dalla luce pasquale.

5. Lo Spirito Santo e i giorni dell'uomo

Che significa tutto questo per noi? Vorrei considerare questa azione dello Spirito a partire dalla comunione divina, in tre momenti: l'origine, il presente, la patria.

1. L'origine.

Nell'atto creatore, secondo la fede cristiana, lo Spirito è presente.

Noi sappiamo che la Chiesa nascente ha fatto lo stesso lavoro che aveva fatto Israele. Partendo dal vivo dell'esperienza pasquale ha riletto il passato, il presente e il futuro. Ha fatto memoria delle gesta di Dio vedendo la Trinità anche nelle origini. Ha vissuto la speranza trinitaria, proiettando la Trinità sul futuro (I Cor. 15,28) e ha colto la Trinità nel presente.

Qual'è il ruolo dello Spirito nell'atto creatore? Esattamente quello di unire e di distinguere. Come nel Mistero della Trinità santa, lo Spirito è, al tempo stes-

so, unità e distinzione.

Lo Spirito mantiene la distinzione delle Persone: il rapportarsi al Terzo garantisce la distinzione personale dei due, così nell'atto creatore, lo Spirito è colui che garantisce la alterità della creatura dal Creatore. Lo Spirito è il fondamento della dignità creaturale; cioè la creatura ha la sua densità, la sua consistenza. La creatura non si confonde col Creatore, ma è altro rispetto al Creatore, perché creatura davanti al Creatore.

Questo, trinitariamente, è garantito dallo Spirito, principio della distinzione.

Dunque lo Spirito Santo è il fondamento più radicale della dignità di ciò che è umano. Vale a dire — con una frase che può suonare un po' polemica nel dibattito attuale — lo Spirito Santo è il fondamento della laicità del mondo, della dignità dell'altro. Quanto più noi affermiamo la laicità del mondo, tanto più noi siamo "spirituali. Da una parte.

Dall'altra parte lo Spirito garantisce la comunione divina ad ogni ora della storia. In forza dello Spirito Santo noi possiamo dire che Dio non si separa dall'uomo, neanche quando l'uomo si separa da Dio. Anche quando tu rifiuti Dio, anche quando non lo ami più, quando lo dimentichi, pensi che Lui non ci sia, lo Spirito ti lega a Lui nell'amore: tu continui ad essere l'oggetto esclusivo del suo amore. Questo è il Vangelo dello Spirito nell'atto creazionale. La dignità della creatura è la perenne fedeltà dell'amore di Dio alle sue creature. Unità e distinzione.

2) Che cosa lo Spirito opera nel presente.

Nel presente opera, anche qui, l'unità e la distinzione. L'unità, che è quella che noi chiamiamo la "comunione" nella storia.

La comunione ecclesiale, innanzitutto. Qui ci sarebbe da sviluppare il discorso su "Spirito e Chiesa".

Vorrei lanciare solo quest'idea: lo Spirito fa sì che la comunione ecclesiale sia la proiezione storica della comunione divina. Lo Spirito fonda la "pericoresis" ecclesiologica. Per cui il passato della

Chiesa appartiene al nostro presente: ecco, il valore della Tradizione ecclesiale non è altro, come la definisce Congar, che "la storia dello Spirito nella storia della sua Chiesa". Questo è il senso della Tradizione per l'Oriente e anche per l'Occidente. Non le tradizioni umane che si accavallano, ma la Tradizione, come opera permanente dello Spirito.

Lo Spirito fonda la comunione dialogica della Chiesa. Ma, proprio per questo, lo Spirito fonda anche la distinzione, cioè la meravigliosa varietà all'interno di essa. Direi che il dialogo, la corresponsabilità, la partecipazione ecclesiale non sono che il risvolto dell'azione dello Spirito, la cui fantasia è inesauribile e la cui varietà è meravigliosa. Se lo Spirito unisce e distingue, questo vale in Dio ma vale anche nella Chiesa.

A volo d'uccello un'applicazione. L'Occidente, che ha sottolineato di più lo Spirito come unità, spesso è caduto nell'intolleranza ecclesiale, perché ha dimenticato che lo Spirito è anche distinzione. L'Oriente che ha piuttosto sottolineato lo Spirito come apertura al "novum" ha rischiato a volte, valorizzando l'autocefalia (autonomia delle chiese locali) di indebolire sul piano storico (non su quello misterico) l'espressione della comunione. Vedete anche la fatica che si fa per portare avanti un discorso storicamente comune.

Questo è un segno: due pneumatologie che si sono riflesse nella ecclesiologia: allora la loro integrazione diventa benefica per l'Oriente e per l'Occidente.

3) Lo Spirito ci rapporta alla patria.

Lo Spirito ci distingue dalla patria: noi non siamo ancora nella patria. Lo Spirito ci ricorda che la Chiesa non è ancora il Regno di Dio, se non in germe e mistero. Dunque, lo Spirito ci libera da ogni trionfalismo, da ogni presunzione di arrivo e di possesso.

Però lo Spirito ci unisce anche alla Patria come forma di anticipazione. Lo Spirito dato all'uomo è la caparra del futuro promesso da Dio: in Lui è fondata la speranza, che non delude.

Massimo Cacciari

«...È giunta l'ora ...in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità» (Gv. 4, 23-24)

1. "Adorazione" e "verità"

Nel versetto di Giovanni che è sottoposto alla nostra attenzione si evidenzia fin dall'inizio quella "struttura paradossale" dell'annuncio su cui ha insistito Bruno Forte. Le ultime parole che Forte diceva sono già espresse in qualche modo nelle prime parole di questo nostro testo che dice "viene l'ora" (non, "è venuta") ed "è questa"; cioè si afferma un'"ora" che è e nello stesso tempo si afferma l'"avvenire" di quest'ora (*èrketai* in greco). Per dirla con i termini di Schelling: in questo presente è eterno lo stesso futuro.

In questa vita "aionica" (la vita eterna) che ci viene promessa, nel paradosso di una *vera vita* (non quella di questo mondo che noi conosciamo) il presente non contraddice, non diviene futuro; è nel suo presente anche eterno futuro, come anche eterno passato.

Continuiamo la lettura. Come abbiamo già evidenziato lo scorso anno, i "veri adoratori (*alethinòi proskímetai*) adoreranno il Padre in Spirito e verità". Va ricordato che il termine "*proskínesis*" è molto impegnativo nel Nuovo Testamento; per un greco infatti la *proskínesis* era sentita come un qualcosa di assolutamente servile, in quanto gesto di ossequio del barbaro orientale, indegno di un uomo libero.

La *proskínesis* non è un ossequio qualsiasi, ma un prostrarsi fino a toccare la terra, quasi un omaggio agli dei ctoni, che per un greco era appunto sentita co-

me assolutamente indegna di uno spirito libero.

Nello stesso tempo questi che compiono la *proskínesis* sono "veri", cioè hanno a che fare con la dimensione della "*alétheia*", della verità. Ora è perfettamente vero che la *alétheia* non ha nel Nuovo Testamento la risonanza che può avere nel discorso filosofico, ma permane il timbro della "*sofía*", cioè quello del "mostrarsi" reale. Mai si mostra così "realmente" Gesù come da risorto, proprio per sottolineare che la sua resurrezione non va presa in immagine, metaforicamente (il risorto è davvero risorto "in carne", sottolinea Giovanni).

Ciò è ancora più evidente se connettiamo l'*alétheia* al tema della "*parresía*" che ritorna con tanta forza in Giovanni: in questa "ora", che sta sempre venendo, che è avvenire. Egli dice: "ho parlato al mondo" dicendo tutto, apertamente (*palam*), francamente ("nulla ho detto in segreto", nè nella sinagoga nè nel tempio e coloro che mi hanno ascoltato sanno ciò che ho detto).

Ha parlato in *parresía* perché aveva di fronte "amici", non "servi". Ma questa verità (*alétheia*) va "adorata" con il gesto della *proskínesis*; un paradosso come quello di prima, dell'ora che "viene" — cioè non è ancora venuta — ed è questa. Perciò "adoriamo" ciò che si "mostra", "*palam*", in *parresía*; il Figlio non nasconde nulla di ciò che il Padre ha reso noto, non parla più per proverbi, per metafore (quindi "io non vi chiamo servi, ma amici", Gv 15,15).

Come possiamo adorare quello che ci è perfettamente noto? Perché dovremmo fare questo gesto servile di fronte all'*alétheia*?

Adoriamo la "*léthe*" di questa *alétheia*, ciò che "rimane nascosto", o meglio adoriamo la "provenienza" il "passato eterno" di questa disvelatezza. Sarebbe contraddittorio che adorassimo l'*alétheia* se fosse soltanto "disvelatezza" nel senso abituale del termine.

Qui inizia forse un destino dell'Occidente che non tiene fermo questo paradosso.

Tutte le diverse secolarizzazioni, a partire da quelle teologiche, muovono proprio da qui: perché mai dovrei fare una *proskinesis* di fronte alla verità? Ad un amico si fa forse l'adorazione? Lo si può fare solo alla provenienza di questo dire, alla provenienza che non posso comprendere e definire.

Quindi nell'istante del Figlio ne va di un eterno avvenire, ma anche di un eterno passato che il Figlio indica; o è un'insensatezza o è uno straordinario paradosso: adorate la provenienza di questa mia parola, quella che né voi né io posso comprendere. Si veda anche il passo di Matteo 24,36 dove appunto si indica una dimensione che il Figlio non può render noto, perché nemmeno lui sa; la dimensione che né il Figlio né gli angeli, ma solo il Padre conosce. Vi è qualcosa che il Figlio non può dire *palam*, ma il Verbo quando parla in *parresía* indica precisamente anche tale dimensione, in cui egli come "*verbum*" viene meno, tace.

Dunque l'istante del Figlio come "*ambitus omnium*" — così presente nella riflessione patristica — va inteso come l'ora della sua "apocalisse", in cui si mostra apertamente come "aionico", eterno che non viene mai meno. Sono queste dimensioni aioniche ad essere rese "note", ma mai afferrabili, profanabili: di qui la *proskinesis*.

2. "Dio è spirito"

A partire da questa riflessione sul te-

sto, si apre una riflessione più propriamente filosofica.

Il filosofo discute infatti delle stesse cose del teologo, ma senza potersi poggiare sulla parola. La parola è la stessa, solo che il filosofo non la ritiene "custode della verità", non può pensare che in quella parola vi sia soluzione al suo problema. Certamente il filosofo deve badare a non prendere quella parola come mero pretesto e questo è certamente difficile; ciò non avviene generalmente nei grandi filosofi la cui esegesi dovrebbe essere tenuta in maggiore considerazione dalla teologia contemporanea.

"Dio è spirito": è stato tradotto o no questo discorso in filosofia e quindi in teologia?

"*Pneuma ò theòs*", che Hegel traduce "e questo è Dio", "Spirito", *Geist*. La questione è delicata, perché si tratta di sapere se la riflessione teologica che Bruno Forte ha avviato indica qualcosa di altro rispetto alla riflessione filosofica sul "*pneuma ò theòs*". Non credo che noi abbiamo abbandonato il luogo della riflessione teologico-filosofica, neppure quando tentiamo di leggere il versetto di Giovanni da cui siamo partiti, nei termini in cui lo abbiamo letto io e Bruno Forte in modo ritengo abbastanza consonante.

Ciò che anch'io ho detto ruota attorno all'immagine del "*pneuma*", alla "*enèrgheia*" del "sacrificio" del Figlio; nel sacrificio il "fuoco" è appunto ciò che distingue, che permette di articolare l'astratta unità e nello stesso tempo il *pneuma* che distingue, nella distinzione unisce. Quella distinzione, quella lacerazione non è "a parte", separata dalla "gloria", ma è nella gloria; ciò è Dio: la massima "distinzione in sé". Per Hegel la morte è "in Dio", compare nella vita intradivina; l'elemento della lacerazione va inteso nella gloria.

Nello stesso tempo questo spirito che distingue, ribadisce l'unità della vita intradivina, "riconcilia"; Dio "esce da sé" e ritorna a sé attraverso la lacerazione.

Questo processo non solo è stato pensato dalla filosofia, ma è la filosofia, nel-

la misura in cui la filosofia occidentale è dialettico-idealistica.

Come indicare un compito del pensiero che vada oltre questo grande schema che lavora sul "*pneuma ò theòs*"? Che cosa forse bisogna pensare ancora? Bisogna pensare più radicalmente quell'elemento che Forte indicava del "ritrarsi".

"Eterno passato" ed "eterno futuro": se questi elementi vengono collocati nella "circolazione pneumatica", nel soffio onniavvolgente del *pneuma*, è certamente vero che non tutto viene espresso, che rimane qualcosa che sta nel silenzio, ma ciò che conta è che questo silenzio è nel soffio avvolgente del *pneuma*.

Il tema del silenzio non basta più, perché da sempre il silenzio è l'altra faccia della parola e viceversa; l'opposizione non è tra silenzio e parola. Quel *pneuma* che distingue e unisce può indicarci una libertà dal creare? Di questo la teologia luterana non sa nulla, perché si muove tutta sul presupposto della necessità del creare. Dei "*posteriora Dei*" possiamo indagare solo la "parola detta"; e tutta la teologia della croce è "cristologica" nel senso riduttivo di cui diceva Forte prima.

Non cambia il problema se io dico — come fa Forte —: questo *pneuma* garantisce l'inizio sempre nuovo e impedisce qualsiasi gesto di idolatria di fronte a qualsiasi parola detta, di qualsiasi "ora" giunta, libera da qualsiasi definizione. Ebbene ancora una volta, questa interpretazione sta all'interno della interpretazione che la filosofia dà del *pneuma*; il *pneuma* va inteso come quel "fuoco centrale" che continuamente pulsando — anche se inafferrabile — permette di allargare i cerchi del nostro sapere (e se volete anche del nostro sapere adorando), cioè si pone come punto di un "cerchio a raggio infinito" (Fichte), di cui a priori non posso determinare la circonferenza. Il "sempre nuovo" che il *pneuma* garantisce è appunto il sempre nuovo del pensare idealisticamente concepito.

Allora è certamente vero che non posso qui definire un "sistema" nel senso tradizionale, ma non è questo il punto. La tradizione filosofica ha infatti sempre

cercato di definire le condizioni della perfetta libertà del pensare, della sua possibilità di trascendersi continuamente. Questo è semmai l'oggetto del "sistema" da un punto di vista dialettico-idealistico, cioè dell'impostazione dominante nella filosofia (nonostante le sue conseguenze nichilistiche che qui non posso ovviamente sviluppare, anche se note a tutti).

3. Il paradosso della croce e la "decreatio"

È pensabile un "ritrarsi" che non sia sempre necessariamente creatore?

L'idea del ritrarsi, se vista all'interno della circolarità pneumatica, non è diversa da quella del creare, ma l'altra faccia del creare; proprio perché si ritrae, dona a noi lo spazio di essere. La "fuga" è apparente. È concepibile allora *pneuma* "libero" dalla necessità di creare, di manifestare, di articolarsi?

C'è da tener aperta la possibilità del "niente"; in questa croce "*ambitus omnium*", il grido del Figlio "perché mi hai abbandonato?" (che metterei in relazione all'altra domanda "al suo ritorno il Figlio troverà fede sulla terra?", ambedue domande che restano senza risposta) mette in questione la fede. Fede vuol dire qui "vita", perché è fede che dà vita; si potrebbe tradurre quindi "troverà vita sulla terra?"

Da un lato è apparso un estremo del Figlio che è quello della morte in croce, nell'ambito della creazione e dell'amore, ma dall'altro c'è l'aspetto della "*decreatio*". I Padri interpretano la croce come l'ultimo atto della creazione; questa è l'ora, ma l'"avvenire" (l'eterno futuro) è necessario interpretarlo sulla base di questa storia che abbiamo narrato? Se ritenessimo che fosse necessario, toglieremmo evidentemente la "libertà dei figli". L'apocalisse del Figlio è giunta ed è questa, ma l'"apocalisse dei figli" che il Figlio stesso attende è necessariamente iscritta nell'apocalisse del Figlio che noi stiamo narrando o potrebbe essere l'apocalisse del niente?

Ciò non è per nulla separato dal Figlio che sulla croce grida il suo abban-

dono. Ma allora ciò che è da pensare non è forse la compossibilità della "*decreatio*", cioè uscire dall'orizzonte della necessità della creazione, della manifestazione, del *Verbum* in cui comunque siamo?

La possibilità, il puro possibile (la "nostalgia divina" — come dice Schelling — per l'eterno passato), che si realizzi è un compossibile di pari grado e valore del possibile che fa che la cosa sia qualcosa invece che niente.

Di nuovo, come parola e silenzio non sono due dimensioni separate, così non sono due dimensioni separate l'ente e il niente, perché l'ente è precisamente il niente dell'inizio.

Quindi la possibilità della *decreatio* è un compossibile assieme alla possibilità della *creatio*; e se noi non pensiamo "*deus sive natura*" (Dio come necessitato), questo possibile è aperto necessariamente da sempre.

Questo discorso è una sfida per la teologia: proprio nell'ambito dell'*agàpe* occorre spiegare questo possibile sulla base del testo.

Come lo spiegherei io? Abbiamo detto dell'eterno futuro: questo futuro deve essere futuro pieno; nel "*mèllon*" neotestamentario vi è "io sono la strada, la via", non c'è soltanto l'"idea" del futuro (che potrebbe invece essere "presentificata"). Lui dice di essere la via, la verità e la vita che impegna verità e strada. Quando dunque si parla di "*aiòn mèllon*" si dice di qualcosa che "procede", non solo un'idea del futuro.

Chi procede? L'apocalisse del Figlio è ed è questa; la resurrezione è. Nell'annuncio è annunciata la "*parusia*". Nel "frammento" che cosa c'è allora? C'è il "*mèllon*" dei figli che deve portare all'apocalisse dei figli (che tutta la creatura aspetta, Rom 8,19). Con la apocalisse del Figlio è detta la possibilità che l'apocalisse dei figli sia sul modello di quella del Figlio: ecco l'annuncio.

Se non interpretiamo così, facciamo del futuro ("*mèllon*") una pura "idea" e lo presentifichiamo; il vero futuro, l'eterno futuro indica che, dopo l'apocalisse del figlio, l'apocalisse dei figli può esprimersi secondo l'*agàpe* del sacrificio del *Lògos*.

Questo sappiamo, ma lo sappiamo come possibile; altrimenti annulleremo la libertà dei figli e sarebbe tutto non paradosso, ma controsenso. Come il Figlio ha accettato il calice, ha deciso ed era libero di farlo, così i figli dovranno fare e possono farlo.

E se non lo fanno? Non vi sarà vita, quando lui ritornerà. Egli rimane fedelissimo, torna; non c'è da dubitare della sua fedeltà, quello su cui bisogna dubitare è la fedeltà dei figli. È necessario dubitare e la loro apocalisse potrà essere simile a quella del Figlio, oppure a quella dell'"altro figlio", quello della distruzione (il "*filius perditionis*").

Nella tensione della croce, questi sono i due estremi: Cristo non sta appeso per un braccio solo; uno è la sua apocalisse, l'altro — che può essere "imitazione" o "negazione" — si riferisce all'apocalisse dei figli.

Qui risulta la domanda senza risposta: "troverò vita (fede) sulla terra"? E giustissimamente non può rispondere a quella domanda e non si trova risposta, se non all'interno di una teologia trionfalistica ed irenica, o dialettica come in Hegel in cui c'è la risposta. Se Dio non è che manifestazione, se il *pneuma* non è che espressione, allora certamente tutto è logicizzato.

Ma se questo è il difetto capitale del sistema hegeliano, allora devo necessariamente concludere che nulla mi assicura che troverà vita sulla terra e che il figlio può diventare "*filius perditionis*". Questa è la *decreatio*, infatti non trova niente; la *decreatio* è allora fatta dal *filius perditionis*? Ma non è forse compresa nella tensione della croce? Questa libertà così strepitosa che ci può permettere di concepire la realizzazione del niente, può essere concepita al di là di questo "evo", di questa "età del Figlio"? Assolutamente no. Immaginate un'idea di questo genere nell'ambito della *sofia*, della cultura greca; l'uomo che può "arrestare la *fysis*", la natura?

Questa idea è solo cristiana, può essere concepita solo nell'ambito dell'annuncio del Figlio nella cui apocalisse è annunciata la possibilità dell'apocalisse del "figlio della perdizione".

Giuseppe Barbaglio

«...E la Parola si fece carne...»

(Gv. 1, 14)

1. Gesù, la Parola di Dio

Per quanto riguarda il campo neotestamentario più che di una cristologia bisognerebbe parlare di *più* cristologie, il che ci porterebbe molto lontano, per cui uno sguardo analitico non è possibile. Posso tentare uno sguardo sintetico, anche se non in modo completo. Assumendo come titolo un famoso versetto del prologo di Giovanni: "La Parola è diventata carne" (Gv 1,14), abbiamo una formulazione abbastanza significativa per cogliere un cammino di fede, di una fede riflessa, confessata da gruppi di cristiani delle origini. A partire da questo versetto è possibile inserirsi nella tematica che è stata individuata per questo seminario su "Cristo e l'Anticristo: libertà e seduzione". Inizio con una spiegazione un po' analitica di questo versetto (che poi sono tre parole) ed in un secondo momento cercherò un approfondimento ed anche una interpretazione: il testo è quello ed i nostri occhi sono quello che sono, ma sono occhi particolari, ad una *unicità* del testo corrisponde una *molteplicità* di occhi che leggono questo testo.

Per accostare questo brevissimo testo di Giovanni è importante domandarsi innanzi tutto: "chi scrive questo testo?"; "a chi è stato indirizzato?". Infatti l'accostamento ad un testo che non voglia essere puramente un approccio letterario, deve fare i conti con l'ambiente sociale del testo poiché il testo nasce da un certo gruppo. Dietro a questo testo

sta il gruppo giovanneo, quello che ha prodotto il Vangelo e la prima lettera di Giovanni, non l'Apocalisse che proviene da un ambiente diverso. Questi credenti esprimono così la loro fede in Gesù: "Parola di Dio, Parola di vita". Nella prima lettera di Giovanni questo gruppo emerge più chiaramente che nel Vangelo. Inizia infatti con la testimonianza: "Noi abbiamo toccato..., noi abbiamo visto..., noi abbiamo *palpato* il Verbo" (I Gv 1,1). È un gruppo che ha fatto esperienza di questo Verbo, è un gruppo di credenti. Nel *prologo* del Vangelo questo gruppo esprime le caratteristiche della sua fede, che è una fede incentrata sul Verbo, sul Verbo di Dio. Gv 1,14 esprime una tesi di questi credenti: si tratta di una formula riassuntiva ed onnicomprensiva della loro fede. Sempre dalla I Gv riusciamo a capire qualche cosa di più di questo gruppo in rapporto ad altre tendenze pure cristiane di altri gruppi e/o all'interno dello stesso gruppo con una tendenza di tipo gnostico. Dove "gnostico" significa una interpretazione di Gesù che esclude l'incarnazione, la dimensione sarchica: *sarx* in greco significa carne; dirò poi che cosa vuol dire esattamente. Certo anche per quest'altro gruppo Gesù è il Verbo di Dio venuto in questo mondo, ma senza un profondo coinvolgimento in questo mondo, nella storia, senza incarnazione. In forma appunto a-sarchica.

Abbiamo perciò due gruppi che si confrontano attorno a questo crinale decisivo: "carne sì" o "carne no" e lo fan-

no in termini molto polemici, addirittura di auto-esclusione reciproca. Nella *I Gv* (2,19) si dice: "Questi erano dei nostri, sono usciti da noi, ma non sono più i nostri", a proposito del gruppo che nega che il Verbo di Dio, Gesù, sia incarnato. La tesi quindi di *Gv* 1,14 è una tesi di contrapposizione, di polemica. È l'espressione di una determinata visione di Gesù in opposizione ad un'altra interpretazione che si ritiene *eretica*. Questo a grandi linee il gruppo giovanneo, che sta dietro al Vangelo ed alla *prima lettera*.

E vengo alla formula. Innanzi tutto abbiamo il Verbo (*Logos*), la Parola è diventata (*Eghenneto*) carne (*sarx*). Questo è il testo del NT che esprime direttamente l'incarnazione. È l'unico testo che direttamente, cioè nei termini, nella formula, esprime la fede incarnazionista.

Bene, al v. 14 il Verbo non è che appaia improvvisamente: già il prologo ne parla; anzi si ritiene che il prologo del Vangelo di Giovanni costituisse un inno a parte.

È perciò una composizione completa in se stessa, è un inno cristologico in cui il gruppo giovanneo canta ed esprime la sua fede in Gesù. Il Verbo di cui dice il versetto 14, nel primo versetto viene ripetuto tre volte: "In principio era il Verbo" e "il Verbo era presso Dio" e "il Verbo era Dio". Tre volte questo *era* che indica la preesistenza del Verbo, questa esistenza del Verbo in Dio dall'inizio. Poi si continua dicendo: "mediante il Verbo è stato fatto il mondo" e finalmente (1,14) quella Parola che era presso Dio, il Verbo, è diventata carne. Ora voglio subito sottolineare che quando il gruppo giovanneo parla del Verbo non è che il Verbo sia altro da Gesù di Nazareth: la loro confessione di fede riguarda questa persona storica, quello che loro hanno toccato, quello che loro hanno visto, quello che loro hanno udito. E quindi non è una speculazione su essere, come dire, eterni in Dio, su qualità divine. È un cogliere il significato profondo che ha Gesù di Nazareth: Gesù come Verbo di

Dio. Diciamo che il Verbo è il qualitativo, il qualificante di Gesù: Gesù è il Verbo. Il problema è quindi la sua identità nascosta; l'identità immediata, esperienziale, è quella di un uomo di Galilea, nato da Maria, di Nazareth ecc... Questo gruppo vuole esprimere l'identità profonda di Cristo: lo definisce, lo confessa, lo canta come il Verbo, la Parola di Dio. Notate: non *una* parola di Dio, ma *la* Parola unica, totale.

Ci sono molte parole: i profeti ad esempio hanno annunciato *una* parola, ma Gesù è *la Parola* per identità. Lui è, in carne ed ossa, la Parola. E la Parola che cosa è? È la comunicazione di Dio al mondo, è l'autocomunicazione di Dio. Per usare un'espressione dei sinottici "i cieli si sono squarciati" e Dio si apre al nostro mondo, alla nostra storia, scende tra di noi, ad abitare tra noi, nel suo Verbo.

Vorrei insistere su questa comunicazione di Dio che non è una comunicazione di tipo verbale: non è una parola su Dio e neppure la parola su Dio: Gesù costituisce la presenza di Dio nella storia, Lui è la presenza di Dio nella storia. Lui è l'azione di Dio nella storia, che lo rende presente e nella sua forma. Sullo sfondo sta naturalmente tutta la storia veterotestamentaria che è una storia di comunicazione di Dio al mondo.

Per molto tempo si è pensato che questo prologo di *Gv* risentisse molto delle categorie greche. In realtà oggi prevale tra gli storici la tendenza a mostrare i collegamenti stretti che ci sono con l'Antico Testamento, cioè con la storia molto caratteristica del popolo di Israele con la Parola, con le comunicazioni di Dio nella storia.

2. Gesù, colui che "viene"

"...E il Verbo si è fatto..."

La contrapposizione con il primo versetto è molto chiara: "in principio c'era... il Verbo". Dall'essere al divenire. Ecco cosa confessa questo gruppo: nel divenire c'è il passaggio dall'eternità alla storia. Il Verbo di Dio diventa un sog-

getto del divenire e non soltanto come era prima solo un soggetto dell'essere. In altre parole la comunicazione divina, del Verbo, è un evento: è capitato, è accaduto. È un evento nella storia degli uomini, nella nostra storia che è l'ambito del flusso del divenire, e non dell'essere. Il divenire nel senso del superamento di stadi precedenti, di mutamenti, di parzialità in ogni momento in cui lo consideriamo: questa è la storia, di fronte all'essere immutabile. Teniamo presente che la forma verbale usata è un aoristo, mentre più su viene usato l'imperfetto "era"; qui la coestensione dell'essere del Verbo con la eternità divina, là con l'aoristo "eghenneto", è diventato una volta per sempre, è un evento passato, puntuale: questo è la forma aoristica. La comunità giovannea si riferisce quindi a ciò che sta alle sue spalle, che gli è capitato. Non è perciò un evento coestensivo con la storia, che copre cioè tutta la storia, ma è un evento che prende posto, il suo posto nella storia, nella linea storica, nella parabola della storia. È un evento datato, localizzato. È impressionante perché questo Verbo di Dio eterno si limita in uno spazio di tempo, si limita in un luogo. Però questo evento non è l'evento di una comunicazione che viene prima o dopo altre comunicazioni: no, è un evento capitato una volta per tutte. Se ne seguissero altri non sarebbe il Verbo, sarebbe una parola e prima ce ne potrebbero essere state altre. No, la comunicazione è stata fatta una volta per tutte, e per sempre.

Nella storia non possiamo aspettarci altre comunicazioni che siano correttive, amplificative, approfonditive della comunicazione. Dio si è comunicato una volta per sempre in Gesù, si è comunicato totalmente in Gesù e resta per sempre il comunicato in Gesù. Dio presente in Cristo resta presente nella storia tale e quale, in quella comunicazione che è avvenuta con Gesù: resta, non cambia più! Questo è il vero problema della fede cristologica, così come lo ha colto con estrema lucidità il gruppo giovanneo: il particolare, questa particolare co-

municazione di Dio in Cristo, ha valore universale; è la comunicazione.

Questo è il mistero cristiano. Anche Hegel diceva che il particolare ha valore universale. Il mistero cristiano è il mistero di Gesù: un uomo che addirittura ha un significato per tutti gli uomini, di tutti i tempi.

3. Il Verbo è diventato carne

Veniamo ora al terzo termine del v. 14: "è diventato carne". Il termine indica il punto di arrivo di questo divenire, di questo processo; il Verbo di Dio è diventato quello che non era prima, è diventato una cosa nuova. Il punto di arrivo è: *carne*, cioè un essere vivente, umano, in tutte le sue dimensioni, nella sua totalità. Ciò è di grande importanza perché l'eresia gnostica voleva togliere di mezzo questo spessore materiale o carnale dell'uomo.

La concezione gnostica ha una visione dell'uomo esclusivamente spirituale: l'uomo è pensiero, l'uomo è coscienza. La dimensione della carnalità o della materialità non gli appartiene come dimensione integrale e costitutiva.

Ci possiamo tuttavia chiedere come mai il gruppo giovanneo non usi il termine "antropos", uomo? Ha scelto invece "sarx" non nel senso di "carne", come una parte dell'uomo, perché l'antropologia giovannea e anche paolina che hanno le loro radici nella antropologia veterotestamentaria esprimono una concezione unitaria: "sarx" è tutto l'uomo, visto come unità, complessa, pluridimensionale, stavo per dire "un uomo qualsiasi", cioè debole, fragile, mortale come tutti, non una eccezione. Non un essere sovraumano, un superman, un semidio, ma un uomo qualunque, quindi debole, fragile, mortale, caduco, caratterizzato dalla parzialità, come direbbe Pascal. Lui è diventato una *canna pensante*, una canna che ogni vento fa dondolare. Privo di qualsiasi potere, di qualsiasi splendore divino.

Certo il gruppo giovanneo è quello che ricorda che Gesù ha fatto il primo

miracolo, quello di Cana di Galilea, manifestando sia la gloria che la maestà, la potenza. Ma questa manifestazione è *solo* creduta, è oggetto di fede: noi abbiamo creduto.

La presenza del Nazareno non è una manifestazione di potere che si impone, è creduta. Si crede che in questa carne sia presente il peso di Dio, ma è presente sotto forma di carne, di fragilità, di caducità, di mortalità. Gesù non è un uomo strepitoso, non è un uomo che può sedurre, non ha nessun mistero, nessun alone particolare.

Siamo qui di fronte al vero scandalo della fede cristologica, della fede cristiana; dove Dio è Dio ma non da Dio, ma da uomo, e per uomo intendo la fragilità, la dimensione sarchica. Noi ci aspettiamo che la comunicazione di Dio avvenga secondo criteri di eccezionalità e di straordinarietà, invece il gruppo giovanneo ha confessato che il Verbo, che la comunicazione, tutta la comunicazione è nella quotidianità più impressionante, dove non c'è nessuno splendore visivo di Dio. C'è inoltre da precisare che questo "è diventato carne" per il gruppo giovanneo — che ha scritto non solo il prologo ma tutto il Vangelo — non si riferisce soltanto all'istante della generazione e della nascita, come noi immaginiamo il Natale che ricorda la nascita di Gesù come la festa dell'incarnazione, mentre è la festa dell'inizio, del primo momento. "È diventato carne" è un evento coestensivo alla storia umana, coestensivo alla parabola storica di Gesù, alla parabola terrena.

È l'insieme della vita di Gesù di Nazareth che costituisce questo evento, in cui il Verbo si presenta a noi e si realizza come tale: pertanto, è diventato carne, ha il suo punto di inizio nella generazione, nella nascita, ma il suo punto di arrivo, la sua pienezza nella croce. Anzi la croce è il momento in cui l'incarnazione di Gesù appare più chiaramente e scandalosamente. Non per niente il gruppo giovanneo dice: se guardo alla parabola di Gesù — di questo evento complesso per cui il Verbo è di-

ventato carne — trovo che c'è l'ora, non un'ora; l'ora della verità di questo evento, che è l'ora del Calvario, l'ora della croce. Ora della croce che però non è solo l'ora della morte di Gesù, ma anche l'ora della sua resurrezione: la resurrezione coglie questa carne crocefissa del Verbo di Dio e la vivifica. Questa dunque è la sintesi della confessione del gruppo giovanneo: Gesù è tutta la comunicazione di Dio nella storia sotto forma sarchica, cioè sotto il segno dell'esistenza umana comune.

4. In Cristo il vero volto di Dio

Ora vorrei precisare questo punto nevralgico della confessione di fede, tanto più che anche il gruppo eretico contro cui si è scatenato il gruppo giovanneo confessava che Gesù è il Logos, la Parola di Dio, escludendone però questa dimensione carnale. Possiamo partire da una domanda: "quale immagine di Dio emerge nella sua comunicazione in Gesù, in questa che è la comunicazione, una volta per tutte, nella storia?". L'immagine di Dio si riflette in Gesù, perché Gesù è lo specchio di Dio: "Chi ha visto me, ha visto il Padre" (Gv 14,9), per il gruppo giovanneo l'immagine del Padre si riflette esattamente in Gesù. Quali sono dunque questi lineamenti di Dio che si riflettono in Gesù, in quella comunicazione che è evento una volta per tutte? Qui credo che raggiungiamo quello che è il punto terminale dello scandalo della fede cristiana. E qui consentite una osservazione: tante volte noi crediamo che la fede cristiana sia paragonabile a tutte le altre fedi monoteistiche, quasi che la divisione passi tra religioni monoteistiche e quelle non monoteistiche. Così quando due religioni credono in un solo Dio si crede che le due religioni siano parenti e non ci si domanda in *quale* Dio credono, in quale sia pure uno e non tanti. Ma quale volto ha questo Dio? Una osservazione analoga, a mio parere, va fatta quando intorno alla Parola di Dio si pensa che ci sia un contenuto del tutto sinonimo: se

vogliamo, il termine Dio è un termine analogo, addirittura ambiguo, qualche volta equivoco. Ora, quale volto di Dio emerge da questo evento? Lo dico subito: è un Dio debole nella storia. Per questo dico che il termine Dio è equivoco perché noi lo congiungiamo con le categorie della potenza, della onnipotenza, e nella Bibbia non mancano espressioni di questo genere. E invece questo Dio è un Dio debole nella storia perché Gesù è debole e Gesù riflette questo Dio debole, come dice il gruppo giovanneo: "Dio nessuno l'ha mai visto, ma Gesù ne ha fatto l'interpretazione, l'esegesi" (Gv 1,18). Dunque un Gesù impotente che riflette un Dio impotente nella storia, su questo vorrei insistere. Così ad esempio troviamo che Gesù (12,38 ss e cap. 16 di Matteo) rifiuta di compiere un segno divino di fronte alle richieste degli scribi e delle autorità in cerca di dimostrazioni di potenza divina. Gesù risponde che ha un solo segno, quello di Giona che è il segno della croce: è un antisegno. Gesù (Marco, cap. 6) torna a Nazareth, la sua patria, che era addirittura chiamata la Galilea dei pagani (cfr. Mt 4) e "non poté fare lì alcun miracolo". Nel Vangelo di Giovanni c'è proprio questa critica fondamentale alle pretese di chi identifica il Messia in Gesù.

Del Messia si sostiene che la sua ori-

gine deve essere misteriosa, avvolta in alone divino, mentre di Gesù si sa tutto, si sa da dove viene. "Colui che viene da Nazareth può venire da Dio?" (Gv 7,46 ss): sempre in questo capitolo 7 di Gv il gruppo giovanneo discute non più al suo interno, ma all'esterno con gruppi giudaici. Essi di fronte alle pretese del gruppo giovanneo che confessa che Gesù è il Messia dicono che nessuno dei loro capi ha aderito a lui, nessuno. E secondo, quel che è peggio, quelli che hanno aderito a lui fanno parte di questa gentaglia che non conosce la legge, di quel popolo che non conosce neppure i 613 comandamenti della legge e non la pratica.

Senza aderenti di prestigio e con seguaci che sono gentaglia Gesù costituisce il segno di contraddizione. Contraddice le attese, anche quello dello stesso Battista (cfr. Mt; 11,1 ss), che erano attese di tipo apocalittico. Ed il Battista resta sconcertato. Anche le attese di tipo politico restano naturalmente disattese. Nessuno splendore divino in lui, è un uomo, solo un uomo. È solo un galileo. Per di più soccombe ai potenti che lo vogliono crocifiggere.

A tal punto si manifesta la sua impotenza che i suoi avversari lo provocano sulla croce: "scenda dalla croce adesso così potremo credergli".

Lui non scende, *non può scendere*,



Pier Cesare Bori (foto R. Lovadina)

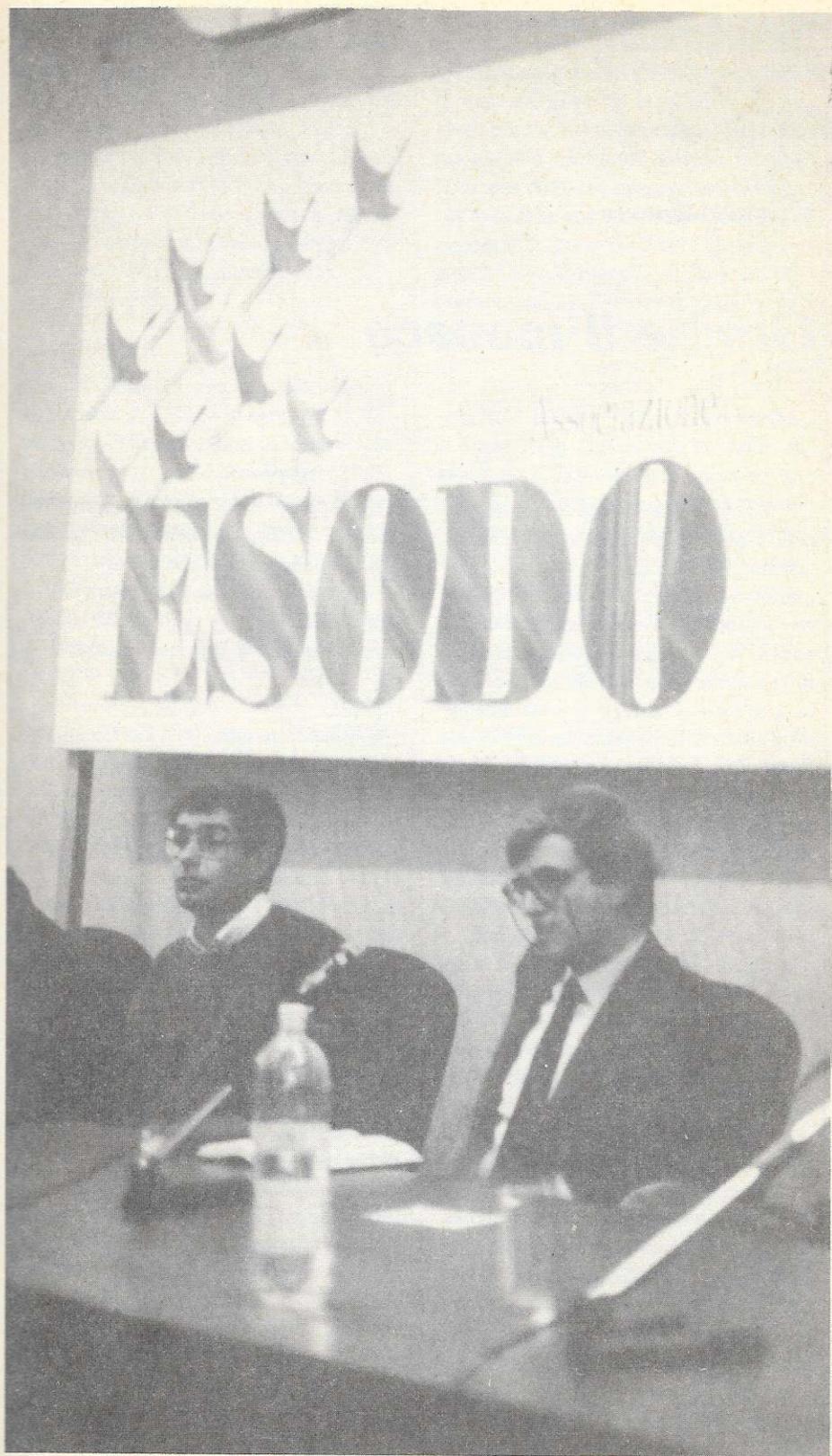
questo è il problema! Non può perché è sarx, un uomo qualunque, un uomo debole: non ha potenza divina da far valere. Senza quella potenza che noi siamo abituati ad attribuire a Dio, "soffre la storia", Gesù. Ma allora che cosa è venuto a fare nella storia? È venuto nella storia a solidarizzare con noi, a camminare con noi sulla via crucis che non è la via della sofferenza, è la via della impotenza, della debolezza, del dubbio, dell'incertezza: Lui cammina con noi. È cioè un Dio che non riesce a risparmiare al figlio suo, al Verbo, la croce. Abbiamo qua la solita risposta: "lui poteva, ma non voleva". A mio avviso quello che dice Nietzsche è perfetto.

"Se lui poteva e non ha voluto, allora è un malvagio, se poi — continua Nietzsche — lui non poteva allora è un impotente, se poi né poteva né voleva, è l'uno e l'altro".

Dobbiamo accogliere questa sfida di Nietzsche e la risposta è che non poteva, che non ha voluto perché non poteva. Ugualmente per Auschwitz dove non ha voluto perché non ha potuto salvare quei sei milioni di persone che erano suoi fedeli. Sono rimasto impressionato da una piccola preghiera di un ebreo del ghetto di Varsavia che, ormai con la morte davanti, scrive mettendo il messaggio in una bottiglia perché sia ritrovato: "Tu o Dio mi sei infedele perché non riesci a salvarmi di qua, ma io resterò fedele a te che sei fedele a me". A questo Messia impotente nella storia è speculare la presenza di Dio nella storia, impotente che non domina la storia. È un Dio che non ha quella onnipotenza che sarebbe però — questo va rimarcato — l'espressione di una violenza, giusta anche. Per violenza intendo una azione che annulla o diminuisce la vita; se Dio fosse onnipotente sarebbe necessariamente un violento, un violento per una causa giusta: interverrebbe sui crocifissori uccidendoli e così salverebbe suo Figlio. L'onnipotenza a servizio di una causa giusta, come la salvezza dell'innocente, ha bisogno della violenza: ha bisogno di provocare morte per

provocare la vita. Del resto nel grande filone biblico quasi sempre si è pensato che Dio non potesse salvare se non ricorrendo a una violenza giusta. Nell'Esodo ha salvato i suoi operando violenza sui violentatori: è una salvezza incrinata, la salvezza di alcuni è la morte di altri, mors tua vita mea, appunto. Sta esattamente qua il volto di Dio, di un Dio senza violenza che per questo è impotente. Questo Dio non violento ha un Messia non violento che è Gesù. In questa chiave di lettura noi possiamo vedere quel piccolo episodio ma estremamente significativo del Getsemani dove Gesù rifiuta le legioni degli angeli del cielo per poter sfuggire. In realtà non è un rifiuto, ma è l'adesione di Gesù a una realtà e la realtà è che non ci sono legioni che combattono perché le legioni degli angeli sono la espressione dell'onnipotenza violenta di Dio nella storia.

Ma questo Dio è anche un Dio che resuscita il crocefisso. È un Dio che non sa risparmiare lo scacco, l'errore, l'atrocità non sa salvare dai violenti. Non sa salvarci dalla nostra violenza, operando violenza: è un Dio che resuscita i crocefissi; la sua unica reazione è di dare la vita al violentato senza dare la morte al violentatore. Questa vita donata non scaturisce da alcun terreno fertile, non è facile conquista questa vita, nasce dal deserto, là dove non c'è vita, dalla morte. Il resuscitato è il crocefisso, non un uomo perbene che muore a 110 anni nel suo letto secondo l'ideale ebraico. È un violentato, un infame perché Gesù è morto come un infame sulla croce. Per questo le attese normalmente rivolte a Dio, rivolte al suo Cristo si tramutano in disattese; disattese perché sono l'attesa di un altro Dio, di un altro Cristo: sono l'attesa dell'Anticristo, perché si attende uno a misura della forza, della potenza di Dio. Si suppone che Dio sia l'onnipotente, sia anche il violento Giusto, mentre Dio ed il suo Cristo hanno un'altra identità: non adempiono i nostri sogni, loro sono la contraddizione dei nostri sogni, sono la nostra *disattenzione*.



Vincenzo Bonato e Giuseppe Barbaglio (foto R. Lovadina)

Vincenzo Bonato

Gesù e il monaco

1. La chiamata a seguire il Signore è, nello stesso tempo, molto forte e molto informale. Per illustrarla possiamo richiamare l'evento del roveto ardente. Il fuoco corrisponde all'entusiasmo di una vita nuova, riordinata attorno ad una novità attraente, scoperta oppure riscoperta. L'arbusto del roveto corrisponde invece alla nostra personalità umana, afferrata da questo nuovo fuoco. La fiamma non consuma il roveto ma rimane un tutt'uno con esso senza confusione tra i due elementi e senza separazione tra essi. È il fuoco a rendere bello l'arbusto ma è l'arbusto ad accogliere e sostenere il fuoco: è la sua condizione imprescindibile. La fiamma, brillando, si adatta alla forma dell'arbusto e ne deve seguire la trama.

Nel linguaggio biblico il fuoco viene introdotto anche come un simbolo del dono dello Spirito, della funzione che si esercita nel popolo di Dio. Interessante l'esperienza di Geremia, là dove egli parla del suo ministero: "Ho sentito dentro di me come un fuoco che mi bruciava le ossa: ho cercato di contenerlo ma non ci sono riuscito" (Ger 20,9). Il profeta sente la forza del fuoco divino e contemporaneamente lo spessore della sua personalità umana.

In ogni chiamato permangono aspetti differenti, anche contrastanti. Ogni persona è più persone. È presente la fede e la mancanza di fede. Normalmen-

te quel "fuoco" va ravvivato o anche riacceso. Il cammino di maturità punta alla semplificazione e alla unitarietà della persona. In ogni caso è la nostra umanità concreta a sostenere quella bellissima fiamma e a bruciare in essa.

2. Isaia ci ricorda che il fuoco rappresenta anche l'amore purificante di Dio (cf. Is 6). Ogni chiamato è impreparato ed indegno e in ogni momento dell'esistenza, nella sua indegnità, si trova vicino al Signore come ad un amore fortissimo che lo purifica, lo riprende e lo riavvolge. Non è possibile vivere il vangelo fuori dell'area del perdono permanente del Cristo risorto.

3. L'aspetto più importante della chiamata è il nostro sentimento di amore verso il Signore. Il riflesso della gloria di Dio nell'uomo consiste soprattutto in questa disponibilità ad amare senza limiti. Una vocazione è autentica quando mira alla totalità e a tutto il possibile. È una eco dentro di noi del comandamento: amerai il Signore Dio tuo con tutto te stesso. Espresso all'esterno come comando, l'amore urge dentro di noi come necessità liberante. Anzi, se "nell'uomo è deposta una grande disposizione all'amore e alla gioia", questa "divine operante alla presenza di Colui che

è il vero amabile e diletto. È questa la gioia piena di cui parla il Salvatore” (N. Cabasilas, *La vita in Cristo*, pag. 163). Di conseguenza “prima di Cristo non era noto quanto fosse grande la nostra potenza di amare e di godere, perché non erano presenti le realtà che bisognava amare e di cui si poteva godere, né era conosciuto il vincolo del desiderio e l’ardore del fuoco” (Cabasilas, *op. cit.*, pagg. 161-162).

4. Presente all’interno della persona come uno tra i migliori sentimenti, l’amore per il Signore deve gradatamente situarsi come quello prevalente: “Nulla anteporre all’amore del Cristo”. A questo riguardo, il monaco deve acquisire il sentimento della solitudine e della gratuità.

Per solitudine si intende che egli, in ultima istanza, non viene determinato da nulla oltre che dal suo legame col Cristo, come se non esistesse altro al mondo. “Io e Dio siamo soli a questo mondo”, diceva uno dei padri del deserto. Anche per Gesù l’istanza decisiva era il suo amore per il Padre e questa sua predeterminazione l’ha tagliato fuori da tutto.

La gratuità implica una serie di atteggiamenti. Innanzitutto, secondo il senso immediato del termine, essa presuppone il superamento della ricerca di una ricompensa. Tutta la tradizione spirituale (e non solo quella cristiana) chiede al credente di non considerare i doni divini più importanti del Signore stesso. Ancora, gratuità significa saper distaccarsi dalla ricerca della propria perfezione. Chi è stato preso veramente dall’amore di Dio, più che occuparsi del proprio perfezionamento, si lascia prendere dal desiderio di corrispondere all’amore di Colui che l’ha scelto. In questo modo si supera il perfezionismo, il legalismo, l’esibizionismo spirituale. Infine gratuità significa rinunciare alla consolazione stessa della presenza e del consenso del Signore. Questo è l’ultimo vantaggio che possa rimanere al credente. Ciò nono-

stante il Signore concede a chi lo ama la consolazione della sua presenza ma anche la desolazione della sua apparente assenza, concede la manna segreta che custodisce una dolcezza inenarrabile ma anche l’aridità del deserto, la nube luminosa della sua presenza e quella tenebrosa della sua assenza, la stessa che circondò la croce di Gesù. Veramente per chi ama il Signore, nulla è più importante del fatto stesso di amarlo; l’amore per Lui è più prezioso della vita.

5. Ho detto che l’elemento più rilevante della vita spirituale è la disponibilità ad amare il Signore senza misura. Anche prima di attuarlo, questo proposito ci procura gioia e ci consente di ristrutturare tutta la nostra vita. Ho detto, inoltre, che l’amore per il Signore è caratterizzato dalla esclusività (che ho chiamato solitudine) e dalla gratuità. Esso presenta infine un’altra caratteristica assai rilevante.

L’amore per il Signore ci trasforma in Lui (gradatamente e discretamente).

Come insegna Agostino, si diventa ciò che si ama e “amando Deum, dii effici-mur”. L’esperienza monastica è un sistema di vita strutturata attorno al ricordo costante del Signore, poiché si basa sulla convinzione che l’uomo diventa ciò a cui presta attenzione (cf. Gregorio Niseno, *Omellie sul cantico dei cantici*, pag. 106). In questa relazione, come avviene del resto in ogni rapporto, il cristiano riceve una nuova personalità e una nuova forma (cf. Cabasilas, *op. cit.*, pag. 114). Tuttavia la sua nuova personalità è come una eco, un’immagine riflessa della persona di Gesù.

Diveniamo uomini nuovi perché Lui, il secondo Adamo, è nuovo; riceviamo un udito spirituale perché Lui è Parola; una vista spirituale perché Egli è Luce, un gusto per i beni invisibili perché Egli è la nuova manna donata dal Padre. Gesù, allora, è ben più di un ideale; è l’alimentatore segreto di una nuova vita; la nostra vera vita è nascosta con Cristo in Dio (cf. Col 3,3).

gli uomini e si impara a valutare secondo la misura con cui siamo stati accolti.

7. Se il monaco diventa veramente quello che dovrebbe essere, una persona pervasa dallo Spirito, allora lascia trasparire in sé proprio quella benevolenza gratuita con la quale Dio ha amato gli uomini, proprio quando questi erano inaccettabili ed indisponenti. "Quando uno sia pervenuto alla perfezione, perfettamente purificato da tutte le passioni, dopo che anche l'anima stessa è stata fatta degna di diventare spirito, in quanto congiunta allo Spirito, allora egli diviene tutto intero luce, tutto spirito, tutto gioia.... tutto carità e tutto come passione, tutto bontà e dolcezza, ed è come assorbito nello Spirito, come una pietra nel profondo del mare è circondata in ogni parte dall'acqua. Pertanto, quelli che sono tali, divengono simili a Cristo" (cf. Macario l'Egiziano in Parafraresi di Simone Metafrasto, Filocalia 3, pag. 314).
 Questi uomini spirituali "talvolta sono accesi dallo Spirito a tanta carità unita a un piacere inesprimibile a parole,

6. Qual'è il segno della nostra ripulimento in Cristo e dell'emergere dentro di noi di un nuovo essere? Il segno della grazia è la simpatia verso il mondo e verso la vita. S. Paolo insegna: "La vostra affabilità sia nota a tutti" (Fil 4,5). Questa affabilità (to epieikes) è un modo nuovo di concepire la vita, che ci fa rapportare agli altri con indulgenza. L'"epieikes" indica quel comportamento che è sentito come naturale, come quello più conveniente e giusto nel rapporto con gli altri.
 Non si tratta soltanto di acquisire un sentimento psicologico, ma di esser coinvolti dall'ultima azione di Dio nei confronti del mondo.
 Con la venuta del Vangelo, la grazia di Dio non si è limitata ad amare ciò che era bello. Piuttosto ha amato ciò che era brutto e deforme costringendolo ad una risposta positiva. Il Vangelo annuncia la grazia di Dio che giustifica l'empio, la grazia che ama il deserto e, amandolo, lo cambia in un giardino. In questo modo il Signore ha cambiato la misura dell'"epieikes", di ciò che è giusto. Il segno della conversione al Vangelo viene dato quando si abbandona la misura de-



così da abbracciare con la propria misericordia ogni uomo, se fosse possibile, senza fare nessuna differenza tra cattivo e buono... E sono divorati da una indicibile gioia dello Spirito" (ut supra pag. 113). In questi due testi la santità oppure l'assimilazione a Cristo per mezzo dello Spirito, viene caratterizzata da un sentimento di misericordia verso tutti, profondo e ormai anche spontaneo. Questo atteggiamento di misericordia non equivale alla bonomia ingenua o alla remissività indolente di chi passa sopra a tutto. Macario insegna che la carità sa anche essere severa (cf. op. cit. pagg. 272-273). Piuttosto la preoccupazione dominante di questi uomini spirituali è quella di recuperare ogni uomo, soprattutto le persone più difficili. È l'atteggiamento che vediamo espresso in Isidoro di Scete. Dicevano di lui: "Se qualcuno aveva un fratello ostinato e debole, oppure negligente e protervo, e voleva cacciarlo, egli diceva: Portamelo qui. Lo accoglieva e con la sua pazienza lo salvava" (Vita e detti dei Padri del deserto, I pag. 261). Un atteggiamento simile lo troviamo espresso in Isacco di Ninive. Dopo aver raccomandato di rendere onore ad ogni uomo, questo grande monaco della Siria aggiunge: "Se chi riceve da te tali onori ha un qualche difetto, o colpa volontaria, quando glielo mostrerai con chiarezza, a un cenno solo, riceverà da te facilmente la guarigione, perché sarà confuso dai tuoi atti di onore nei suoi confronti e dalla prova dell'amore che vedrà costantemente in te.... Se sarai adirato contro qualcuno, se arderai di zelo per la fede o per le sue opere cattive, se lo riprenderai o lo accuserai, bada all'anima tua, perché tutti abbiamo nei cieli un giudice giusto. Ma se hai compassione e ti sforzi di convertirlo alla verità, certamente dovrai soffrire per causa sua. Con lacrime e con amore gli dirai una parola o due, senza ardere d'ira contro di lui, e cancellerai dal tuo volto i segni dell'inimicizia" (Discorso V, pag. 120).

Come si può vedere chiaramente, in questi atteggiamenti dei grandi asceti ri-

vediamo i tratti dell'umanità di Gesù.

Ritroviamo, soprattutto, il messaggio centrale del Nuovo Testamento: "Noi eravamo ancora incapaci di avvicinarci a Dio quando Cristo, nel tempo stabilito, morì per i peccatori. È difficile che qualcuno sia disposto a morire per un uomo onesto: al più si potrebbe forse trovare qualcuno disposto a dare la vita per un uomo buono. Cristo invece è morto per noi, quando eravamo ancora peccatori: questa è la prova che Dio ci ama" (Rm 5, 6-8). In questi casi il monaco non cerca di imitare una delle tante virtù del Cristo, ma piuttosto si sforza di ripresentare la figura povera e umile del Gesù terreno. Alle origini era questa la vera vocazione del monaco. I grandi asceti non ripetevano dei bei gesti di virtù ma cercavano di reincarnare l'esperienza originaria della fede: il farsi carne del Verbo, l'amore di Dio che si crea una risposta e una risonanza di amore patendo (cf. Vita di Martino 60-61; Vita di S. Macrina pag. 95). Massimo il confessore vede tutta la vita di Cristo come una lotta per conservare il comandamento dell'amore: "Avendo sopportato tali mali da parte loro... lottò sino alla morte secondo la natura umana per il comandamento dell'amore. E così il nuovo Adamo rinnovò l'antico. Questo è ciò che afferma il divino apostolo: Sia in voi questo sentimento che fu pure in Cristo Gesù" (in Discorso Ascetico, pag. 32). Massimo pone come scopo della vita ascetica l'acquisto di questo amore proprio del Cristo: "Crediamo alla misericordia del Signore, amiamoci l'un l'altro di tutto cuore. Chiamiamo fratelli nostri anche coloro che ci odiano affinché sia glorificato il nome del Signore e manifestato nella sua gioia. Perdoniamoci l'un l'altro, noi che ci tentiamo l'un l'altro... Compatiamoci l'un l'altro e ci guariremo l'un l'altro per mezzo dell'umiltà" (in Discorso Ascetico, pagg. 59-60).

8. Il momento privilegiato dell'incontro col Signore risorto è la preghiera.

“Come la vista è la più perfetta di tutti i sensi, così anche la preghiera è la più divina di tutte le virtù” insegna Evagrio (Trattato sulla preghiera, CL, pag. 162). Tutti ricordiamo il suo grande adagio: “Se sei teologo pregherai veramente e se preghi veramente sei teologo” (cf. op. cit. LX, pag. 144). Di solito si collega la preghiera monastica alla liturgia e questo non è sbagliato, tuttavia la prima preoccupazione dei maestri del monachesimo è la connessione tra preghiera ed esistenza. La preghiera rinnova la nostra esistenza ma anche una esistenza veramente evangelica qualifica la nostra preghiera; in altre parole, preghiamo così come siamo. “Se desideri pregare, non fare nulla di ciò che è contrario alla preghiera, affinché Dio, avvicinandosi, possa camminare con te” (131), oppure, “Se vuoi pregare in spirito, non attingere nulla dalla carne e non avrai nebbia che ti ostacoli nel momento della preghiera” (141). In breve, “Se desideri pregare, rinuncia a tutto per ottenere tutto in eredità” (151). Il monaco, mettendo al primo posto la preghiera, non intende isolare e ipersacralizzare un momento della vita di fede e diventare un professionista di questa attività. Come abbiamo visto, l’impegno per la preghiera, che è l’azione più efficace della chiesa, presuppone il coinvolgimento totale dell’esistenza.

Per quanto riguarda la liturgia, la tradizione monastica insiste nell’incentrarla attorno al Cristo. È il momento in cui Lo si incontra, Lo si assimila e si gode della relazione con Lui (161).

Vorrei parlare, però, della forma “tipica” della preghiera monastica e mi servo di un esempio molto importante per noi camaldolesi. Cito Pier Damiano, Vita di S. Romualdo (31 pagg., 66-67):

“Mentre stava a Parenzo a volte era angosciato dal desiderio di erompere in lacrime... Un giorno, mentre stava a salmodiare, gli sopraggiunse improvvisamente una larga effusione di lacrime, e la sua mente fu illuminata nella comprensione delle Scritture divine.... Bru-

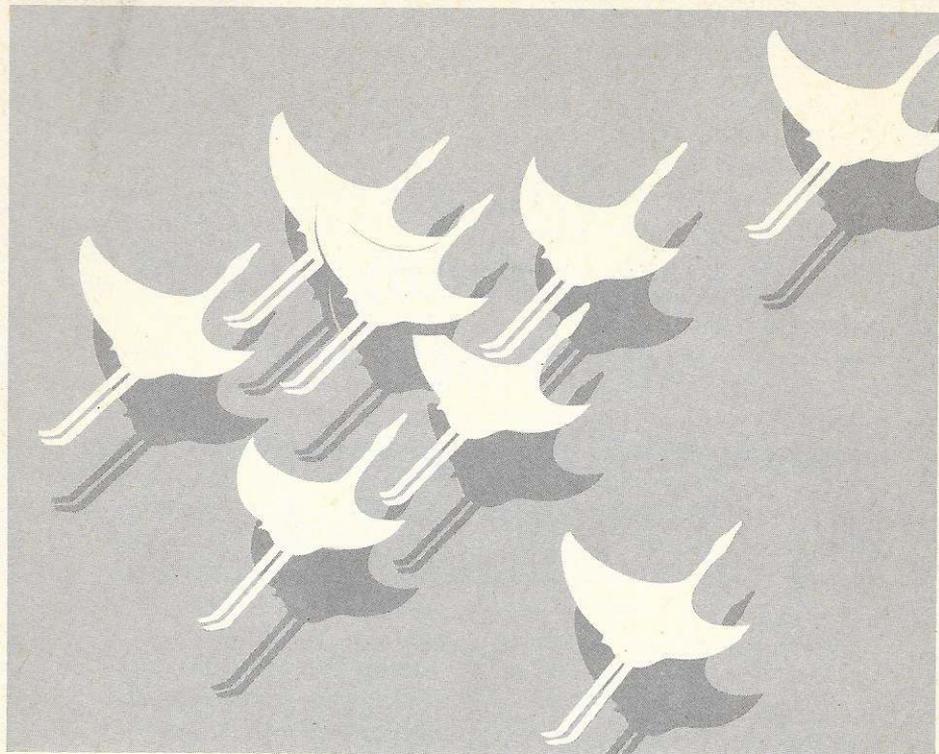
ciando di fervore indicibile per l’amore divino, usciva in esclamazioni come queste: Caro Gesù, carol Mio dolce miele, desiderio inesprimibile, dolcezza dei santi, soavità degli angeli! Parole che, sotto il dettato dello Spirito Santo, gli si tramutavano in canti di giubilo e che noi non sapremmo rendere compiutamente mediante concetti umani”.

Pier Damiano parla di compunzione. Oggi, parlando di una persona compunta, pensiamo ad un uomo afflitto o umilmente riverente. Gli antichi greci con “*penthos*” indicavano un dolore, in genere una sofferenza intensa, spesso accompagnata da manifestazioni esterne come lacrime o grida. Nel monachesimo il termine acquista un’altro significato. Rimane la connessione con un sentimento intenso, espresso talora in forme percepibili all’esterno.

Tuttavia nel monachesimo “*penthos*” non indica solo il dolore e non esprime semplicemente un atteggiamento della psiche. Esso appare piuttosto come l’irrompere della calma del cuore umano pervaso dalla forza dello Spirito. La compunzione è la preghiera tipica dei monaci, sebbene non sia loro esclusiva e sebbene, come insinua G. Cassiano, pochi di loro l’abbiano conosciuta (cf. Giovanni Cassiano, Conferenze Spirituali I, pag. 398) .

Cassiano così descrive l’esperienza della compunzione: “Spesso si manifesta con una gioia indicibile, fino a diventare insopportabile per la sua immensità e trabocca in grida... Altre volte invece l’anima va a nascondersi negli abissi del silenzio: lo stupore della illuminazione improvvisa la fa ammutolire... Altre volte ancora l’anima è così sopraffatta dal dolore, che non ha altro modo di sfogarsi all’infuori delle lacrime” (cf. G. Cassiano, op. cit., pagg. 399-400).

Romualdo rivive ai suoi giorni questa esperienza ineffabile degli antichi monaci. In lui è più preciso il carattere cristocentrico di questo evento spirituale: la compunzione equivale alla sublime e personale conoscenza di Cristo, suo Signore.



ESODO

Quaderni di documentazione e dibattito sul mondo cattolico e sulle chiese del Veneto

N° 3 Luglio-Settembre 1989

Autorizzazione del Tribunale
di Venezia n. 697 del 26-11-1981

Direttore Responsabile:

Carlo Rubini

Collettivo Redazionale:

Giuditta Bearzatto	Marisa Furlan
Carlo Beraldo	Roberto Lovadina
Carlo Bolpin	Franco Magnoler
Daniele Comiati	Gianni Manziega
Giorgio Corradini	Luigi Meggiato
Mariella Favaretto	Arduino Salatin
Gianni Fazzini	Lucia Scrivanti
Silvano Felisati	Rita Zamarchi
Giovanni Forza	

**Redazione, Amministrazione,
Pubblicità**

c/o Manziega Gianni
Viale Garibaldi, 117
30174 Venezia-Mestre
Tel. 041/5346328

Abbonamenti

Ordinario L. 20.000

Enti, Associazioni L. 40.000

C.C.P. n. 10774305 intestato a:

Esodo

C.P. 4066 - 30176 Venezia-Marghera

Impostazione Grafica:

M. Dogliani

Stampa: MULTIGRAF - Spinea (Ve)
Tel. 041/990065-994354-7



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana