

Prefazione alla prima edizione

Il libro si propone di aiutare a far comprendere in maniera nuova la fede, quale possibilità di umanità autentica nel mondo odierno (il testo raccoglie le lezioni tenute a Tubinga nel 1967).

Introduzione «Io credo... Amen»

1. Credere, nel mondo attuale (pag. 31)

1. Dubbio e fede: la situazione dell'uomo di fronte al problema di Dio (p. 31)

Chi tenti di parlare della fede cristiana a persone che non ne hanno familiarità, è come il *clown* dell'apologo di Kierkegaard, ripreso da Cox. Nel clown si vede l'immagine del **teologo**, paludato dei suoi abiti da pagliaccio tramandatigli dal medioevo: non viene mai preso sul serio. È imprigionato nel suo ruolo, si sa già di che cosa parli, è fuori della realtà.

È la realtà in cui si dibattono oggi la teologia e il linguaggio teologico, impossibilitati a rompere gli schemi delle abitudini mentali e linguistiche per presentare la teologia come caso serio della vicenda umana. Ma non basta che il clown cambi il costume e si ripulisca la faccia.

Non è sufficiente intraprendere l'aggiornamento del linguaggio. Non si tratta soltanto di una questione di forma, di una crisi del vestiario in cui si dibatte la teologia. Chi prende sul serio il suo impegno constaterà non solo la difficoltà presentata **dall'interpretazione** ma anche condizione di **insicurezza** in cui versa la propria fede, la potenza **dell'incredulità** che si oppone alla buona volontà di credere. Chi cerchi oggi onestamente di render conto a se stesso e ad altri della fede cristiana, dovrà comprendere che la sua situazione non si distingue da quella degli altri in maniera radicale. **In entrambi i gruppi, credenti e non credenti, sono presenti le stesse forze sia pure con modalità differenti.**

Sul credente pesa la minaccia dell'incertezza. Due esempi:

1 **Teresa di Lisieux**, apparentemente inattaccabile nella sua fede, che ha lasciato nelle ultime settimane della sua passione delle impressionanti confessioni. Si tratta veramente del tutto: tutto o nulla. Non si scorge altro che il buio baratro del nulla.

2 **La scarpina di raso di Paul Claudel**. Il destino di Rodrigo, credente, e di suo fratello non credente (leggere). Se il **credente** può vivere la sua fede unicamente e sempre librandosi sull'oceano del nulla, della tentazione e del dubbio, nemmeno **l'incredulo** è immune dal processo dialettico, come una persona semplicemente priva di fede. Come il **credente** ha la consapevolezza di essere continuamente minacciato dall'incredulità, che subisce come perenne tentazione, anche per **l'incredulo** la fede resta una continua minaccia e tentazione; per lui esiste sempre il dubbio sulla sua incredulità, e sarà sempre assillato dall'interrogativo se la fede non sia davvero la realtà. **Non si sfugge al dilemma dell'essere uomini.**

(Leggere il Racconto di **Martin Buber**: "chissà, forse è proprio vero").

C'è un tremendo **"forse"**. Nessuno è in grado di porgere agli altri Dio il suo regno, nemmeno il credente a se stesso. Il **"forse"** è l'ineluttabile tentazione alla quale nessun uomo può sottrarsi. Tanto il credente quanto l'incredulo, ognuno a suo modo, condividono dubbio e fede. **Nessuno può sfuggire completamente al buio, ma nemmeno alla fede.** C'è eterna rivalità fra dubbio e fede, tentazione e certezza. **Chi sa mai che proprio il dubbio non divenga il luogo della comunicazione,** portando il credente a rompere il ghiaccio con il dubbioso e il dubbioso ad aprirsi con il credente: per il primo rappresenta una partecipazione al destino dell'incredulo, per il secondo una provocazione permanente.

2. Il salto della fede: tentativo provvisorio di una definizione essenziale della fede (p. 40)

Il problema fondamentale di una introduzione al Cristianesimo – che deve spiegare il significato delle parole "io credo" – si pone con una carica temporale ben determinata: **quale significato e quale portata ha**

la professione di fede cristiana “io credo” oggi.

Testo-guida: *Il Simbolo Apostolico: iniziazione al Cristianesimo e sintesi dei contenuti essenziali.*

Sia il contesto contenutistico che quello liturgico caratterizzano questa formula: “Io credo”. Analizziamo quale atteggiamento si venga ad assumere quanto l’esistenza cristiana si esprime in primo luogo nel verbo ‘credo’ **definendo il nucleo centrale del cristianesimo - cosa non ovvia – come una fede.**

Noi diamo alla leggera per presupposto che ‘religione’ e ‘fede’ siano la stessa cosa, sicché ogni religione possa venire designata come ‘fede’. Lo è solo in misura limitata. **Le altre religioni** si denominano spesso diversamente e pongono altri centri di gravità.

Antico Testamento: si è presentato non sotto il concetto di “fede”, ma di “legge”: ordinamento di vita, nell’ambito del quale però l’atto di fede va acquistando maggiore importanza.

Religiosità romana: *religio*, osservanza di determinate forme e danze rituali. L’atto di fede nel soprannaturale può addirittura mancare; è un sistema di riti, osservanza di cerimonie.

Così se si esamina l’intera storia delle religioni.

Non è quindi ovvio e scontato che l’essere cristiani si manifesti centralmente nella parola “credo”.

Ma quale impegno è inteso con questa parola? Come mai il coinvolgimento del nostro “io” personale in questo “Io credo” ci risulta tanto difficile? Come mai ci appare quasi impossibile trasferire il nostro “io” attuale distinto da quello degli altri, nell’identificazione con quello dell’«Io credo» plasmato dalle generazioni passate?

Inserirci in quell’Io della formula del Credo, trasformare lo schematico Io della formula nell’“io” personale è sempre stata un’impresa quasi impossibile, nel realizzare la quale invece di riempire lo schema con l’“io” in carne e ossa, si è non di rado tramutato l’Io in uno schema. E quando udiamo come nel **Medioevo** da noi tutti fossero credenti, occorre gettare uno sguardo dietro le quinte. La ricerca storica insegna come allora esistesse già la grande schiera dei trascinati, e il piccolo stuolo dei veri inseriti nel movimento autentico del credere. **La fede era un sistema preconstituito di forme esteriori di vita** e l’avventura prospettata dalla parola ‘credo’ era tanto nascosta quanto aperta; tra Dio e l’uomo si spalanca un abisso infinito; l’uomo è creato in modo tale che i suoi occhi possono **vedere unicamente ciò che Dio non è**, per cui Dio sarà sempre l’essenzialmente **Invisibile**, fuori dal suo campo visivo. L’affermazione “Dio è invisibile” contrapposta alla visibilità degli dei, è un’affermazione sull’uomo. Dio non compare né comparirà mai, per quanto il raggio esistenziale dell’uomo si possa allargare.

Nell’Antico Testamento questa affermazione assume un valore di principio: **Dio è colui che sta fuori del nostro campo visivo per essenza.**

Abbiamo un primo abbozzo dell’atteggiamento sotteso alla paroletta “credo”: l’uomo non considera il vedere, l’udire e il toccare come la totalità delle cose che lo riguardano, non ritiene fissati i limiti del suo mondo da quanto può vedere e toccare, ma **cerca una seconda forma di accesso alla realtà, alla quale dà il nome di fede**, trovando addirittura in essa l’apertura più decisiva della sua visuale. Quindi la parola “credo” indica un’opzione fondamentale nei confronti della realtà, un modo fondamentale di rapportarsi all’essere, all’esistenza, alla propria persona e all’intero complesso della realtà. Designa che **ciò che non può esser visto non è l’irreale ma è l’autentica realtà**, quella che sorregge e rende possibile ogni altra realtà. Ciò implica che ciò che rende possibile la realtà nel suo complesso sia anche ciò che accorda all’uomo un’esistenza veramente umana, dandogli la possibilità di esistere in quanto uomo e umanamente. Credere vuol dire aver deciso che nel cuore dell’esistenza umana **c’è un punto** che non può essere alimentato e sostenuto da ciò che è visibile e percettibile, ma **dove si incontra l’invisibile**, che gli diviene quasi tangibile, rivelandosi come una **necessità inerente alla sua esistenza stessa.**

Ma tale atteggiamento si acquisisce solo tramite il “**cambiamento di mentalità**”, la “**conversione**”. La forza di gravità naturale spinge l’uomo verso il visibile, che può afferrare, facendolo suo. Egli deve quindi **invertire interiormente la rotta**, svoltare decisamente se vuole riconoscere quanto sia cieco allorché confida solo in ciò che i suoi occhi vedono; senza tale conversione di rotta dell’esistenza non esiste fede. **La fede è questa conversione.** Per questo **la fede non è dimostrabile: è una svolta dell’essere, solo chi la compie riesce a concepirla.** Siccome la forza di gravità in noi si spinge in un’altra direzione, la fede in quanto svolta rimane un fatto da rinnovare ogni giorno; **solo mediante una conversione continua pos-**

siamo comprendere che cosa significhi dire «Io credo».

La fede comporta da sempre un salto su un abisso infinito, fuori dal mondo afferrabile che si presenta all'uomo. **La fede esprime in ogni tempo il rischio di accettare un valore invisibile, accogliendolo come reale e basilare.** La fede non è mai stata semplicemente adattamento spontaneo all'inclinazione dell'esistenza umana, bensì **una decisione che chiama in causa il nucleo più profondo dell'esistenza,** che ha sempre richiesto all'uomo una **conversione** ottenibile solo tramite una **risoluta determinazione.**

3. Il dilemma della fede nel mondo odierno (p. 45)

C'è una **seconda riflessione** da cui emerge la difficoltà che proviamo nel credere: al **fossato tra “visibile” e “invisibile”** si aggiunge quello fra **“ieri” e “oggi”**. Il paradosso è che **la fede** ci si presenta nelle vesti di un tempo, **sembra incarnare il passato.** I tentativi di aggiornamento fanno capire sino a qual punto ciò in cui ci imbattiamo sia ‘di ieri’. **La fede** non sembra più soltanto l'audace salto dal mondo visibile all'apparente nulla dell'invisibile, ma ci **sembra ancora la pretesa di vincolarci oggi all'impostazione di ieri, come fosse un valore perenne.** Ma chi vuole questo in un tempo nel quale **al posto del pensiero della tradizione è subentrato quello del progresso?** Un tempo il concetto di **tradizione** appariva una solida struttura protettiva a cui potersi affidare. **Oggi** predomina il **sentimento contrario:** la **tradizione** appare come ciò che è superato dagli eventi, mentre il **progresso** è l'autentica promessa per l'uomo.

Lo scandalo primario della fede, il divario fra visibile e invisibile, viene occultato dallo scandalo secondario costituito dal contrasto fra ieri e oggi, tradizione e progresso.

Qui si manifesta in modo tangibile la peculiarità dello **scandalo cristiano**, quel tratto che potremmo chiamare **positivismo cristiano**, la positività dell'essere-cristiano. La fede cristiana non ha a che fare soltanto con l'eternità, ma ha invece a che fare con **Dio nella storia**, con **Dio fattosi uomo.** Nel momento in cui la fede sembra colmare il fossato fra eterno e temporale, visibile e invisibile, facendoci incontrare l'Eterno sotto l'aspetto di ciò che è legato al tempo (Dio in veste d'uomo), essa sa di essere **rivelazione.** Tale pretesa si basa sul fatto che essa **ha introdotto l'Eterno nel nostro mondo:** «Nessuno ha mai veduto Dio ... L'Unigenito Figlio ... ce l'ha fatto conoscere» (Gv 1,18). Gesù ci ha veramente **di-spiegato** Dio facendolo uscire da se stesso, dandocelo da vedere e da toccare.

Sembra il massimo della rivelazione, dello svelamento di Dio; basterebbe fare quattro passi verso Gesù per incontrare Dio. Però le cose mostrano una duplice peculiarità: ciò che sembrerebbe la più radicale rivelazione, rappresenta il **sommo nascondimento.** Ciò che a prima vista sembrerebbe la più radicale rivelazione, *la* rivelazione per eccellenza, rappresenta il sommo occultamento e nascondimento. Ciò che a prima vista sembra avvicinarci Dio tanto da poterlo sfiorare come fratello, ha finito per trasformarsi nella più terribile premessa per la **“morte di Dio”**. Dio si è tanto avvicinato a noi da permetterci di ucciderlo cessando apparentemente di essere per noi realmente Dio. Ci chiediamo se non sarebbe stato più facile credere nell'Eterno avvolto nel mistero, confidando in lui; se non sarebbe stato meglio che Dio ci avesse lasciati a una distanza infinita, invece di abbandonarsi al positivismo della fede collocando così la salvezza dell'uomo e del mondo come sulla punta d'un ago di quest'unico punto. Questo Dio, ristretto a un unico punto, **non deve forse morire definitivamente** nell'immagine di un mondo che ridimensiona l'uomo e la sua storia a un infinitesimale granello di polvere dell'universo?

Solo scorrendo come dietro lo scandalo apparentemente secondario dell'antitesi “ieri-oggi” stia quello assai più profondo del **“positivismo” cristiano - il restringimento di Dio** a un unico punto della storia - siamo arrivati a cogliere la **profondità del problema della fede cristiana**, come oggi va affrontato. Siamo ancora in grado di credere? **Il cristiano di oggi deve porsi queste domande;** non può contentarsi di constatare come si possa trovare ancora un'interpretazione del cristianesimo che non urti nessuno. Non si dimostra una pericolosa disonestà quando si reputa sostenibile anche al giorno d'oggi il cristianesimo ricorrendo ad artifici interpretativi? Oppure non dobbiamo ammettere di essere proprio alla fine? Allora non siamo forse obbligati a dissipare la nebbia ponendoci con franchezza di fronte alla realtà che permane? Un cristianesimo scaduto a vuota interpretazione denota una mancanza di sincerità verso gli interrogativi dei cristiani, il cui “forse non è vero” ci deve assillare tanto seriamente quanto noi desideriamo che assilli loro il “forse è vero” dei cristiani.

Quando tentiamo di far nostre le domande altrui constateremo come qui insorga una **contro-domanda.**

Oggi tendiamo a **considerare reale solo ciò che ha un'esistenza tangibile, che è dimostrabile**. Ma è lecito fare così? Che cosa è "il reale"? È solo il constatato e constatabile, oppure l'azione stessa del constatare non è solo una maniera determinata di comportarsi di fronte alla realtà, una modalità che non è in grado di comprendere tutto e che può persino condurre alla falsificazione della verità e dell'essenza stessa dell'uomo? Vediamo qui ricondotti al **dilemma "ieri-oggi"**, anzi veniamo posti di fronte la problematica specifica del nostro oggi.

4. I limiti della moderna concezione della realtà e il posto della fede (p. 50)

Nei **diversi periodi evolutivi dello spirito umano abbiamo differenti forme di porsi di fronte alla realtà**: l'orientamento a sfondo **magico**, o **metafisico**, o **scientifico** come oggi. **Ognuna di queste impostazioni ha a che fare con la fede e ognuna finisce per ostacolarla. Nessuna si identifica con essa, ma nessuna è neutrale nei suoi confronti**. Agli effetti della nostra mentalità scientifica è sintomatica la limitazione ai "fenomeni", a ciò che appare e si può afferrare. Abbiamo rinunciato a cercare l'essenza nascosta delle cose, la sostanza dell'essere, che ci pare irraggiungibile. Ci basta limitarci al visibile, al controllabile. Per cui **nel pensiero moderno è andato affermandosi un nuovo concetto di verità e di realtà**. Si vede chiaramente l'indispensabile funzione del pensiero non legato alle scienze naturali nel pensare ciò che da esse non viene pensato e nel portare a coscienza la problematica umana di tale orientamento.

a) **Primo stadio: la nascita dello storicismo**. Per tentare di conoscere come si sia arrivati all'impostazione mentale di cui sopra, possiamo rilevare **due stadi di mutamento spirituale**. Il primo, preparato da **Descartes**, riceve la sua forma in **Kant** e prima ancora in **Giambattista Vico** (1688-1744), che formula per primo un'idea completamente nuova di verità e di conoscenza, preconizzando quella tipica dello spirito moderno. All'equivalenza scolastica "*verum est ens*" (il vero è l'essere) contrappone "*verum quia factum*" (è vero ciò che noi abbiamo fatto). Mi pare che questa formula segni la fine dell'antica metafisica e l'inizio dello spirito moderno.

Per l'Antichità e il Medioevo è l'essere che è vero e conoscibile quanto fatto da Dio, l'Intelletto per eccellenza: egli l'ha fatto in quanto l'ha pensato. Nello **Spirito creatore**, pensare e fare costituiscono un'inscindibile unità: **il suo pensare è un creare**. Le cose esistono perché sono da lui pensate. Ogni essere è un essere pensato, un pensiero dello Spirito assoluto. Ciò comporta se ogni essere è pensiero, ogni essere è pure senso, *lógos*, verità (ciò vale solo per il pensiero cristiano).

L'opera dell'uomo invece, secondo il punto di vista dell'**Antichità** e del **Medioevo**, appare come un mero accessorio effimero. L'essere è pensiero, e quindi pensabile, oggetto del pensiero e della scienza, la quale tende alla sapienza. Per contro l'opera dell'uomo è una miscela fatta di *lógos* e illogicità, destinata col tempo ad affondare nel passato. Non è suscettibile di perfetta comprensione, perché le manca la presenza, che è la premessa per la visione. Il lavoro scientifico antico e medievale riteneva che la conoscenza delle cose umane fosse solo *téchne*, abilità artigiana, che non sarebbe mai stata una reale conoscenza e nemmeno reale scienza. Si trova mantenuto questo punto di vista in **Descartes**, all'inizio dell'Evo moderno, quando egli contesta il carattere scientifico della storia. Cento anni dopo **Vico** rovescerà il canone della verità sostenuto nel Medioevo ponendo in atto la **svolta fondamentale** dello spirito moderno. Comincia a delinearci la mentalità suscitata dall'era "scientifica", nel cui raggio di sviluppo siamo tuttora coinvolti.

Agli occhi di **Descartes** si presenta come reale certezza unicamente quella meramente formale della **ragione**, depurata da ogni incertezza inerente ai fatti. Si delinea comunque già la svolta verso l'età moderna quando intende questa certezza razionale ispirandosi al modello della **certezza matematica**, elevandola anzi a forma basilare di ogni pensiero razionale. Ma mentre qui i fatti devono venir esclusi per avere la certezza, **Vico** enuncia la **tesi diametralmente opposta**. Rifacendosi ad **Aristotele**, dichiara che **la vera conoscenza è una conoscenza delle cause**. Ma da queste idee antiche si trae una conseguenza del tutto nuova: se nella vera scienza rientra la conoscenza delle cause, allora noi **siamo veramente in grado di conoscere soltanto ciò che noi stessi abbiamo fatto**, perché noi conosciamo unicamente noi stessi.

Al posto dell'**antica equivalenza "verità = essere"** subentra la nuova **"verità = attualità"**: conoscibile è soltanto ciò che noi abbiamo fatto. Compito e possibilità dello spirito umano non è riflettere sull'essere bensì sul *factum* perché solo questo noi siamo veramente in grado di comprendere. Una conoscenza completa, dimostrabile, gli risulta conseguibile unicamente nell'ambito delle funzioni matematiche e nel cam-

po della storia, ambito di ciò che è operato dall'uomo stesso e quindi di ciò che egli può sapere.

A tale processo risulta collegato il sovvertimento di tutti i valori che trasforma la storia susseguente in un'era realmente "nuova" rispetto a quella precedente. **La storia sopravvive come unica vera scienza accanto alla matematica.** La riflessione sul senso dell'essere, che prima sembrava l'unica cosa degna dello spirito libero, appare senza sbocco. **Matematica e storia** divengono le discipline predominanti. Per opera di **Hegel** e **Comte** la filosofia si tramuta in un problema di storia dove l'essere va concepito come processo storico. In **Baur** pure **la teologia diviene storia.** Per opera di **Marx** **l'economia** viene ripensata storicamente. In **Darwin** il sistema degli organismi viventi viene concepito come una storia della vita.

Il mondo finisce per non apparire più come la stabile sede dell'essere, bensì come un **processo la cui incessante espansione costituisce il moto dell'essere stesso.** Il mondo risulta conoscibile solo in quanto fabbricato dall'uomo. **L'uomo non è più in grado di guardare al di sopra di se stesso.** Nel momento in cui si afferma un radicale antropocentrismo, **l'uomo deve limitarsi a riconoscere solo la propria opera,** costretto al contempo a **considerarsi un prodotto dell'evoluzione meramente casuale.** È come se gli venisse strappato il cielo da cui sembrava provenire e gli venisse lasciata in mano soltanto la terra dei fatti in cui egli cerca, con la sua vanga, di decifrare la faticosa vicenda del suo divenire.

b) **Secondo stadio: la svolta verso il pensiero tecnico.** "*Verum quia factum*": questo programma che addita all'uomo la storia come luogo della verità, non poteva bastare. Esso giunse alla sua piena efficienza non appena venne a collegarsi a un **secondo motivo, formulato** 100 anni dopo da **Marx** col suo classico principio: "finora i filosofi hanno soltanto diversamente contemplato il mondo, si tratta ora di trasformarlo". Subentra il nuovo programma "*verum quia faciendum*": la verità d'ora in poi è la **fattibilità.** La **verità** con cui l'uomo ha a che fare non è né la verità dell'essere né quella delle azioni da lui compiute ma quella del **cambiamento del mondo,** una verità proiettata nel futuro e relativa all'azione.

Dalla **metà del 19° secolo** in poi la signoria del *factum* viene soppiantata da quella del *faciendum*, del fattibile e da farsi, la signoria della storia viene scacciata da quella della tecnica. Al principio del 20° secolo la storia cade in crisi e lo storicismo diventa sempre più discutibile.

Va affermandosi la **convinzione** che risulti davvero conoscibile all'uomo solo ciò che è ripetibile, quello che egli è in grado di riproporsi mediante gli **esperimenti.** Il metodo delle scienze naturali che risulta dall'associazione tra matematica e attenzione ai fatti reali, nella forma dell'esperimento ripetibile, appare come l'unico vero apportatore di un'affidabile certezza. Si giunge al **primato del fattibile** sul già fatto.

Come era capitato alla storia, anche la tecnica termina ora di rappresentare uno stadio subordinato dello sviluppo spirituale dell'uomo. Dal punto di vista della situazione spirituale complessiva, la situazione risulta radicalmente cambiata: **la tecnica** non viene più confinata nei sotterranei delle scienze ma **diventa un vero potere e dovere dell'uomo.** Si **inverte** ancora una volta la prospettiva: mentre nell'età antica e nel Medioevo l'uomo si era mantenuto sempre rivolto verso l'Eterno, ora la fattibilità lo proietta nel futuro di ciò che lui stesso è all'altezza di fare. Assai più importante della teoria sull'origine della specie, che ci sta alle spalle come qualcosa di ovvio, ci appare oggi la **cibernetica,** la pianificabilità dell'uomo da ricreare; anche dal punto di vista teologico la **manipolabilità dell'uomo,** attraverso il suo stesso pianificare, comincia a rappresentare un problema più importante della questione del passato umano.

c) **La questione del posto della fede.** Con questo secondo passo fatto dalla mentalità moderna ha finito per andare a vuoto un primo tentativo della teologia di dare una risposta alle nuove situazioni. **La teologia aveva tentato di ovviare alla problematica dello storicismo articolando la fede stessa come storia.** In fin dei conti, la fede cristiana è essenzialmente riferita alla storia: le affermazioni della Bibbia rivestono un carattere non metafisico, bensì concreto. La teologia poteva essere d'accordo sul fatto che l'ora della metafisica fosse scaduta e venisse sostituita da quella della storia.

Ma la graduale detronizzazione della storia da parte della tecnica ha fatto rapidamente sfumare le nuove speranze. Va sempre più affiorando un altro pensiero: si prova la tentazione di collocare la fede non più sul piano del *factum*, bensì su quello del *faciendum*, interpretandola, mediante una "teologia politica" come un **mezzo per cambiare il mondo.** Io penso che nella situazione attuale non si faccia altro che ripetere il tentativo unilaterale compiuto dal pensiero incentrato sulla storia della salvezza al tempo dello storicismo. Si rileva come il mondo odierno sia concentrato sulla prospettiva del **fattibile,** e vi si risponde **trasponendo la fede sullo stesso piano.** Io non scarterei del tutto queste due tentativi, ma direi che, tanto

nell'uno quanto nell'altro vengono in luce dei **tratti essenziali della fede** più o meno trascurati nelle altre costellazioni. La fede cristiana ha realmente qualcosa da spartire col *factum*: è inserita in maniera specifica nella **storia**, tant'è vero che storicismo e storia sono nati e cresciuti proprio in un ambiente saturo di fede cristiana. E la fede ha indubbiamente a che fare anche con il **cambiamento del mondo**, con la protesta contro la pigrizia delle istituzioni umane e di coloro che le sfruttano. È difficile che l'idea del mondo come fattibilità sia nata e cresciuta solo per caso in un ambiente imbevuto di tradizione ebraico-cristiano, e che sia stata pensata e formulata proprio da **Marx** traendo ispirazione da essa, anche se in antitesi rispetto a essa. Viene alla ribalta qualcosa del patrimonio ideale della fede cristiana rimasto nel passato troppo in ombra. La fede cristiana ha un nesso decisivo con le forze propulsive da cui è animata l'era contemporanea. Rappresenta l'occasione più propizia, offertaci dalla nostra ora storica, di concepire a partire da essa in maniera del tutto nuovo la struttura della fede. **È compito della teologia accogliere questo appello** e questa possibilità, individuando i punti morti e colmando le lacune dei periodi passati.

Occorre però guardarsi da cortocircuiti. Qualora i due tentativi diventino esclusivi e situino la fede **totalmente** sul piano del *factum* o del *faciendum*, finiscono per nascondere il genuino significato di ciò che una persona intende quando dice "Credo". Esprimendosi così né progetta in primo luogo un cambiamento del mondo, né si aggancia semplicemente a una catena di eventi storici. Il processo della fede non rientra nella categoria del rapporto sapere-fare, tipica del pensiero incentrato sul fattibile, ma si esprime nel rapporto completamente diverso sussistente fra **star-saldi-comprendere**.

5. La fede vista come 'star saldi e comprendere' (p. 62)

"Se non credete (se non vi *mantenete* fedeli a Jahwè), non avrete alcuna stabilità" (Is 7,9). *L'unica* radicale fonetica qui usata 'mn (amen) abbraccia una vasta gamma di significati. Include l'idea di verità, di stabilità, di fondamento sicuro, di terreno solido, di fedeltà, di confidenza, di aver fiducia, di attenersi a qualcosa, di credere in qualche cosa. La fede in Dio assume l'aspetto di **mantenersi uniti a Dio**, tramite il quale l'uomo acquista un **solido appoggio** per la sua vita.

La fede è descritta come un fiducioso piantarsi nel terreno della parola di Dio. La versione greca dell'antico testamento (*Septuaginta*) trasposta in ambiente greco dice: "Se voi non credete, non riuscite nemmeno a comprendere". In questa traduzione è in atto il tipico processo di ellenizzazione, l'allontanamento dall'originario pensiero biblico. La fede sarebbe qui intellettualizzata; anziché esprimere lo stare sul solido terreno della parola di Dio, verrebbe messa in relazione con l'intelletto e il comprendere. Ma in complesso l'indicazione decisiva è stata conservata. **Lo stare saldi (in ebraico il contenuto della fede) ha senz'altro a che fare col comprendere.**

La fede esprime un piano completamente diverso da quello del fare e del fattibile. Consiste essenzialmente **nell'abbandonarsi al non-fatto e mai-fattibile da noi**. La fede non potrà mai darsi sul piano della scienza del fattibile. L'inquietante "forse" con cui la fede assilla da sempre l'uomo, non rimanda a un'incertezza *nell'ambito* della scienza del fattibile, ma costituisce proprio la rimessa in discussione, la relativizzazione del carattere assoluto di questo settore, che è solo **un** piano dell'essere umano e dell'essere in genere, che può avere unicamente il carattere di penultimo. Esistono due forme basilari di atteggiamento umano di fronte alla realtà, delle quali una non può essere semplicemente ricondotta all'altra, in quanto si muovono su due piani completamente diversi.

Martin Heidegger parla di una dualità di *pensiero calcolante* e *pensiero riflettente*, ambedue legittime e necessarie, ma appunto per questo nessuna delle due può essere risolta nell'altra, devono sussistere entrambe: il **pensiero calcolante**, ordinato al fattibile, e il **pensiero riflettente**, che medita sul senso delle cose. Pensando unicamente al fattibile, l'uomo corre il rischio di dimenticare di riflettere su se stesso, sul senso del suo essere.

La fede, intesa nel senso voluto dal Credo, non è una forma incompleta di conoscenza, che si potrebbe tradurre poi in scienza del fattibile; è una forma sostanzialmente diversa di atteggiamento spirituale, che si colloca accanto all'altro sapere come qualcosa di autonomo e di specifico, senza essere né riducibile ad esso né deducibile da esso. **La fede non appartiene all'ambito del fatto o del fattibile**, pur essendo in rapporto con ambedue, ma all'ambito delle **decisioni fondamentali**, di cui l'uomo deve assumersi la responsabilità, e per sua stessa essenza deve concretizzarsi solo in **una** forma, che chiamiamo **fede**. Ogni essere umano deve prendere posizione rispetto all'ambito delle decisioni fondamentali, e nessuno è in

grado di farlo se non nella forma della fede. Esiste una zona che non permette altra risposta fuorché quella di una fede, e nessuno può sottrarsi del tutto. **Ogni essere umano deve in qualche modo “credere”.**

Il tentativo massimo di subordinare l’atteggiamento “fede” a quello della scienza del fattibile, lo si ha del **marxismo**. In esso il *faciendum* (il futuro da creare per nostra iniziativa) rappresenta pure il senso dato alla vita dell’uomo: il senso che di per sé viene dato e accolto nella fede appare ora trasposto sul piano di ciò che è da fare. Con ciò si è raggiunta **la estrema conseguenza del pensiero moderno**: trasfondere completamente il senso della vita umana nel fattibile. Ma il marxismo non è in grado di far conoscere il fattibile come senso, che può solo promettere e quindi presentare come decisione da prendere per fede.

Ma cos’è propriamente la fede? È la forma, non riducibile a scienza e incommensurabile suoi parametri, con cui l’uomo coglie in modo stabile il tutto della realtà, è il dar senso senza il quale la totalità dell’uomo rimarrebbe utopia; senso che precede il calcolo dell’azione dell’uomo, senza il quale egli non potrebbe né calcolare né agire, perché lo si può unicamente nell’ambito di un senso che lo sostiene. La persona non vive del solo fattibile, ma vive da *essere umano*, di parola, di amore, di senso della realtà. **Il senso è il pane di cui l’uomo vive nel più profondo del suo essere.** Senza la **parola**, senza il **senso**, senza l’**amore** l’uomo perviene alla condizione di non-poter-più-vivere. Quante volte può determinarsi la situazione del “non ne posso più”? Ma il senso non si può dedurre dalla scienza. Sarebbe come il tentativo del **barone di Munchhausen** di volersi tirar fuori dalla palude tirandosi per i capelli. Dal pantano dell’incertezza nessuno è in grado di tirarsi fuori da sé. **Il senso, il terreno su cui la nostra esistenza nella sua interezza può star salda e vivere, non può essere fatto, ma solo ricevuto.**

Da un’analisi generale dell’atteggiamento fondamentale che è la fede, siamo giunti alla **modalità cristiana di fede**. Credere cristianamente è abbandonarsi con fiducia al senso che sostiene il mondo, **accoglierlo come il solido fondamento** cui posso stare senza timore. Nel linguaggio della tradizione, potremmo dire: credere cristianamente significa comprendere la nostra esistenza come risposta alla Parola, al *Lógos* che sostiene e mantiene in essere tutte le cose; dare il proprio assenso a quel “senso” che non siamo in grado di fabbricarci da noi, ma solo di **ricevere come un dono**, accoglierlo e abbandonarci ad esso. La fede cristiana è l’opzione a favore di un ricevere che precede il fare, senza che il fare venga sminuito di valore o dichiarato superfluo. **Solo perché abbiamo ricevuto, siamo in condizione di “fare”.**

La fede cristiana comporta l’opzione per cui **l’invisibile è più reale del visibile**. È il riconoscimento del **primato dell’invisibile come l’autentico reale che ci sostiene e ci dà la possibilità di affrontare il visibile**, responsabili verso **l’Invisibile quale vero fondamento di tutte le cose**. La fede cristiana costituisce un affronto all’atteggiamento a cui sembra spingerci l’attuale situazione del mondo. La mentalità di oggi sotto forma di positivismo e fenomenologismo ci invita a limitarsi al “visibile”, al “fenomenico”, a estendere l’atteggiamento metodico di fondo alla totalità dei nostri rapporti con la realtà, ad abbandonarci al fattibile e ad attenderci da esso il terreno solido che ci sostiene. Il primato dell’invisibile sul visibile e del ricevere sul fare contrasta con tale impostazione di fondo. È la causa per cui lo slancio dell’abbandono fiducioso al non-visibile ci risulta così difficile. Eppure la libertà del fare e quella di servirsi del visibile tramite la ricerca metodica, è resa possibile soltanto dalla provvisorietà in cui la fede cristiana colloca queste due attività, nonché dalla posizione di superiorità da essa accordata all’uomo.

6. La ragione del credere (p. 67)

Constatiamo lo **strettissimo nesso tra la prima e l’ultima parola del Credo**: “credo” e “amen” che abbracciano l’insieme delle singole affermazioni, creando l’ambiente spirituale per situare tutto ciò che vi sta in mezzo. Si rende così evidente il senso del tutto, il movimento spirituale in gioco. La parola “amen” ha in ebraico la stessa radicale da cui deriva la parola “fede”. “Amen” ripete ciò che la fede significa: nel fiducioso poggiare su un fondamento che sostiene, non perché l’abbia fatto e controllato io, bensì proprio perché io non l’ho fatto né sono in grado di controllarlo. Esprime l’abbandonarsi al fondamento, quale senso che mi dischiude innanzitutto la libertà del fare.

Ciò non è affatto un cieco buttarsi in braccio all’irrazionale. È un accedere al *Logos*, alla *ratio*, al senso e quindi alla stessa Verità, poiché **il fondamento su cui l’uomo si pone non può né deve essere altro che la verità che si schiude a noi**. La scienza del fattibile deve essere positivista, limitarsi al dato assodato e misurabile. Essa non si pone l’interrogativo della verità, ai suoi scopi rinunciando alla questione della verità e attenendosi unicamente all’esattezza, alla perfetta concordanza del sistema. Non si chiede come le

cose sono di per sé e in sé, ma unicamente qual è la loro funzionalità *nei nostri confronti*. La svolta verso la scienza del fattibile è stata ottenuta proprio non considerando più l'essere com'è in se stesso, ma unicamente in funzione del nostro operare. Lo stesso concetto di verità si è essenzialmente alterato. Al posto della verità dell'essere in sé è subentrata l'utilizzabilità delle cose a beneficio nostro, che trova la sua convalida dell'esattezza dei risultati.

L'atteggiamento della fede cristiana si esprime nella parola "**amen**", in cui si intrecciano i significati: fiducia, abbandono, fedeltà, stabilità, fondamento sicuro, star-saldi, verità. Ciò su cui l'essere umano può reggersi e in cui trova senso **deve essere unicamente la verità stessa**, che sola costituisce il fondamento adeguato allo stare saldo dell'uomo. L'atto di fede cristiana include la convinzione che il fondamento significativo, il *lógos* (il termine greco *lógos* presenta una corrispondenza con la radicale ebraica 'mn (amen) denotando anch'esso una vasta rosa di significati: parola senso ragione verità) sul quale ci collochiamo, proprio in quanto senso è anche la verità. **Un senso che non fosse anche verità, sarebbe un non-senso.** L'inseparabilità di **senso, fondamento, verità** che si esprime tanto nel termine ebraico "amen" quanto in quello greco *logos*, annuncia tutta un'immagine del mondo. Nell'inscindibilità di senso, fondamento e verità implicata da queste parole, emerge l'intera rete di coordinate nella quale la fede cristiana considera il mondo e prende posizione di fronte a esso. Quindi anche la fede non è un cieco affastellamento di paradossi incomprensibili. È **sbagliato** addurre a pretesto il *mistero* di fronte alla mancanza di comprensione. Quando la teologia va nell'assurdo richiamandosi al **mistero**, è un abuso della vera idea di "mistero" il cui senso non è la distruzione dell'intelletto, ma di rendere possibile la fede in quanto comprendere: la fede non è un sapere nel senso della scienza del fattibile. Il pragmatismo calcolatore è per sua essenza limitato al fenomenico e non può rappresentare la via per trovare la verità. **La forma in cui l'uomo è tenuto ad affrontare la verità dell'essere non è il sapere, ma il comprendere.** Solo nello "star-saldi" si apre la via al "comprendere". **Comprendere significa afferrare e concepire proprio in quanto senso, ciò che si è accettato come fondamento.** Il significato dell'idea che ci facciamo del comprendere è **che noi impariamo a cogliere il fondamento su cui ci siamo posti come senso e verità; che impariamo a riconoscere che il fondamento rappresenta il senso.**

Quindi il comprendere non costituisce una contraddizione rispetto alla fede, ma ne rappresenta la più genuina attività. Il *sapere* tendente a rendere funzionale il mondo non trasmette alcuna vera comprensione del mondo e dell'essere. **Il comprendere proviene solo dal credere.** La **teologia**, intesa come discorso comprendente, logico (= razionale, intellettuale-razionale) su Dio, sarà sempre un **compito originario e precipuo della fede cristiana.** Non a caso il messaggio cristiano, nella sua fase di formazione, è penetrato in primo luogo nel mondo greco, fondendosi con la questione del comprendere, con la ricerca della verità (cfr. At 16,6-10). **Fede e comprensione vanno insieme, come credere e stare saldi, poiché star-saldi e comprendere sono inseparabili.** La versione greca del famoso passo di Isaia rivela, col suo "credere e star-saldi" una dimensione indispensabile allo stesso pensiero biblico, se non lo si vuole spingere nel fanatismo o nel settarismo.

È tipico del comprendere continuare a superare il nostro *concepire* nel riconoscere **di essere a nostra volta compresi.** Se comprendere è un cogliere il nostro essere compresi, noi non lo possiamo afferrare; esso **conserva per noi un senso proprio in quanto comprende noi.** È in questo senso che parliamo di "**mistero**", in quanto fondamento che ci precede e perennemente ci trascende, fondamento da noi mai afferrabile o superabile. Nel nostro essere afferrati dall'assolutamente inafferrabile si concretizza la responsabilità del comprendere.

7. «Io credo in te» (p. 71)

Ma vi è un più profondo **tratto essenziale della fede cristiana:** il suo carattere personale. Essa è più di un'opzione per un fondamento spirituale del mondo; la sua formula non dice «io credo qualcosa», ma «io credo in te». **È l'incontro con l'uomo-Gesù;** in tale incontro percepisce il senso del mondo come persona. Gesù non è solo il testimone del Padre, ma **è la presenza dell'Eterno stesso in questo mondo.** Nella sua vita **si rende presente il senso del mondo,** che si mostra a noi come **amore:** amore che ama anche me e rende la vita degna di essere vissuta. **Il senso del mondo è il "tu",** ma solo il "tu" **che non è lui stesso un problema aperto,** ma il **fondamento** del tutto che non ha bisogno di alcun altro fondamento. La fede è trovare **un "tu" che mi sostiene** e che, nell'incompiutezza e nell'inappagabilità di ogni amore

umano, mi accorda la **promessa di un amore indistruttibile**, che non solo aspira all'eternità, ma ce la dona. La fede cristiana vive del fatto che **non solo esiste un senso, ma che questo Senso mi conosce e mi ama**, sicché io posso affidarmi a lui con l'atteggiamento del bambino che sa che tutte le sue domande trovano sicurezza nel 'tu' della madre. **Fede, fiducia e amore** formano un tutto unico e tutti i contenuti, attorno a cui la fede ruota, sono unicamente concretizzazioni di quella svolta che sostiene tutto, dell'io credo in te', della scoperta di Dio **guardando il volto dell'uomo Gesù di Nazaret**.

Ciò non elimina la domanda: **sei davvero tu?** Questa domanda l'ha posta in un'ora cupa Giovanni il Battista, che inviato i discepoli dal giovane Rabbi di Nazaret, riconoscendolo come il più grande. **Sei davvero tu?** Il credente sperimenterà sempre l'**oscura tenebra** in cui lo avvolge la contraddizione dell'incredulità, e l'**indifferenza del mondo** che prosegue imperterrito come se nulla fosse successo, con aria beffarda. **Sei davvero tu?** Questo interrogativo ce lo dobbiamo porre per onestà nei confronti del **pensiero** e per senso di responsabilità verso la **ragione**, ma anche per ossequio **all'intima legge dell'amore**, che desidera conoscere sempre più e meglio colui al quale ha detto il suo "sì", per poterlo amare più intensamente.

Sei davvero tu? Le riflessioni di questo libro sono incentrate su questo interrogativo e ruotano attorno alla formulazione fondamentale della nostra professione di fede: **io credo in te, Gesù di Nazaret**, quale senso (*logos*) del mondo e della mia vita.

2. La forma ecclesiale della fede (pag. 74)

1. Avvertenza preliminare sulla storia e sulla struttura del Simbolo apostolico (p. 74)

Finora ci siamo limitati ad appurare che cosa sia la fede e dove, nel pensiero moderno, possa trovare un punto di aggancio. Sono aperti i problemi riguardanti il suo contenuto. Ora **analizziamo la forma concreta della fede cristiana considerando il Simbolo apostolico**.

La forma fondamentale della nostra professione di fede si è andata configurando nel corso del **II e III secolo**; in stretto rapporto con la **liturgia battesimale** è un testo proveniente dalla città di **Roma**; l'ambiente spirituale di origine è però la **liturgia**, precisamente il **battesimo**. La liturgia si ispirava nella sua forma fondamentale alle parole di Gesù risorto: "Andate dunque e fate miei discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo." (Mt 28,19). Al battezzando vengono poi rivolte **tre domande**: "Credi in Dio, Padre onnipotente? Credi in Gesù Cristo, figlio di Dio? Credi nello Spirito Santo?" Il battezzando risponde: "**credo**" e viene ogni volta immerso nell'acqua. La più antica forma di professione di fede si articola in un **triplice dialogo**, ed è direttamente inserita nella celebrazione battesimale.. Probabilmente già nel II e ancor più nel III secolo la triplice domanda che ricalca *Mt 28*, è stata ampliata nella domanda centrale concernente **Cristo**. Si inserì una piccola *summa* di ciò che Cristo significa per il cristiano; venne inoltre sviluppata la terza domanda riguardante lo **Spirito Santo**. Nel IV secolo incontriamo un testo senza interruzioni; il fatto che sia redatto in lingua greca fa supporre che risalga ancora al III secolo, perché nel IV, a Roma, anche la liturgia passa definitivamente al latino. Nel IV secolo ne appare già subito anche una versione latina. Per la posizione privilegiata goduta dalla Chiesa di Roma, la professione di fede battesimale dell'urbe (*Symbolum*) si affermò rapidamente del mondo di lingua latina; finché **Carlo Magno** fece riconoscere per tutto l'impero una forma testuale che - sulla base dell'antico testo romano - aveva ricevuto la forma definitiva nelle Gallie; tale testo unitario venne accolto nel IX secolo anche nella città di Roma. Dal V secolo, forse già nel IV, nasce la **leggenda dell'origine apostolica** di tale testo, concretizzatasi nell'ammissione che ognuno dei 12 articoli, in cui già allora risultava diviso, risalisse a uno dei 12 apostoli.

In **Oriente** questo Simbolo romano rimase sconosciuto; per i rappresentanti di Roma fu una sorpresa apprendere dai Greci nel concilio di Firenze del XV secolo che il Simbolo presumibilmente derivante dagli apostoli non veniva da loro pregato. L'Oriente non ha mai elaborato un Simbolo unitario del genere perché là nessuna chiesa particolare ha mai assunto una posizione paragonabile a quella di Roma in Occidente, quale unica "sede apostolica" dell'area occidentale. Per l'oriente è sempre rimasta caratteristica la pluralità dei Simboli, che differiscono dal Simbolo romano anche nella tipologia teologica. Il Credo romano (quindi quello occidentale in genere) ha una più accentuata impronta storico-salvifica e cristologica. Si ferma insistentemente sul nucleo centrale della storia cristiana: il fatto che Dio si è fatto uomo per la no-

stra salvezza, e non tenta di scavare dietro questa storia. L'Oriente, invece, ha sempre cercato di cogliere la fede cristiana in una prospettiva cosmico-metafisica, cristologia e fede nella creazione vengono poste in stretta relazione fra loro facendo risaltare l'unicità di quella storia e la dimensione perenne, universale, della creazione.

2. *Limiti e importanza del testo (p. 77)*

Nella formazione del Simbolo si riflette l'intera tensione della storia della Chiesa del primo millennio. Ciò tocca la sostanza della fede cristiana, mettendone in luce la fisionomia spirituale.

Il Simbolo esprime il **fondamento comune della fede in Dio uno e trino**. È la risposta all'appello di Gesù "fate miei discepoli tutti i popoli". È una professione di fede quale vicinanza di Dio, e futuro dell'uomo. Ma esprime anche l'inizio della divisione fra Oriente e Occidente; emergono sia la peculiare posizione che spetta a **Roma** come centro della tradizione apostolica, sia la tensione che da questo derivò per la chiesa universale. Tale testo, nella forma odierna, esprime pure la tendenza unificatrice, di derivazione politica, propria della Chiesa d'Occidente, il destino di estraniamento politico cui la fede va incontro, la sua utilizzazione come strumento di unità dell'impero. Nell'usare questo testo, affermatosi come "romano", che impone Roma dall'esterno, vi troviamo anche la necessità della fede a dover affermarsi attraverso la rete dei fini politici. Nelle vicende del testo è riflessa la **sorte del messaggio evangelico**; la risposta all'appello di Gesù, dal momento in cui entra nella storia, si mescola con le debolezze dell'uomo: interessi particolari, estraniamento dei chiamati alla unione, intrighi delle potenze del mondo.

Ciò rientra nella **realtà della fede nel mondo**: l'audace balzo verso l'infinito che essa significa si realizza solo tra le piccinerie umane. Emerge che la fede ha e deve aver a che fare col **perdono**; che l'uomo deve riconoscere di essere la creatura capace di ritrovare se stessa solo nel ricevere e nell'accordare il perdono. Ci si può chiedere se sia davvero lecito legare un'introduzione ai contenuti fondamentali della fede cristiana a tale testo. Ma si potrà constatare come questa professione di fede, nonostante le confuse vicende della sua storia, rappresenti la **genuina eco della fede della Chiesa antica**, fede che nel suo nucleo centrale è eco fedele del messaggio del Nuovo Testamento. Le differenze fra Oriente e Occidente sono diversità di accentuazione teologica, non intaccano la sostanza della professione di fede.

3. *Professione di fede e dogma (p. 79)*

Occupandoci di un testo originariamente ambientato nella liturgia battesimale, ci imbattiamo nel significato iniziale di "dottrina" e di "professione di fede" nel cristianesimo, quindi anche nel significato di ciò che si chiamerà "dogma".

Il **Credo** viene proclamato nella cornice dell'evento battesimale sotto forma di **triplice risposta alla triplice domanda**: "credi in Dio-in Cristo-nello spirito Santo?". La risposta è il contrappunto a: "rinuncio al demonio, al suo servizio e alle sue opere". La fede ha quindi il suo posto **nell'atto di conversione**, la svolta dell'essere dall'adorazione del visibile e fattibile al fiducioso abbandono dell'invisibile. "Credo" si potrebbe tradurre con: "io mi abbandono a..., dò il mio assenso a...". La fede non è una recita di dottrine, un'accettazione di teorie concernenti cose di cui non si conosce nulla. Nella triplice rinuncia e triplice affermazione collegata alla triplice morte e resurrezione simbolica per immersione, la fede viene prefigurata per quello che in realtà è: una conversione, una svolta di tutto l'uomo che struttura stabilmente l'esistenza, un cambiamento dell'essere. In questo processo, l'io e il noi, l'io e il tu, si intrecciano in modo da esprimere tutta un'immagine dell'uomo. È un processo estremamente personale, è la *mia* esistenza che deve attuare una svolta e trasformarsi. Un **secondo elemento** è il fatto che la decisione dell'io si estrinseca sotto forma di risposta a una domanda: "Credi tu?". Questa forma originaria del simbolo sembra esprimere la struttura della fede in modo più esatto della più tardiva semplificazione con la forma collettiva. Dietro il tardivo testo dottrinale sta questa prima forma dialogica, più appropriata, e più rispondente al contenuto rispetto alla professione di fede basata sul "noi", che si è andata formando prima **nell'Africa** cristiana e poi nei grandi **concili dell'Oriente**. In questi ultimi si inaugura un nuovo tipo di professione di fede che non ha più le radici nel contesto sacramentale dell'evento di conversione, dunque in un atto ecclesiale, nella compiuta svolta dell'essere, quindi dell'autentico luogo di origine della fede, ma nasce dalla **lotta dei vescovi radunati a concilio** per la vera dottrina, divenendo così il primo passo della futura

forma del **dogma**. In quei concili non vengono ancora formulate proposizioni dottrinali, ma le dispute circa la retta dottrina si esprimono solo e sempre sotto forma di polemiche dirette a perfezionare la professione di fede ecclesiale, quindi come una lotta intorno alla vera modalità di quella conversione.

Un esempio: la lotta accesa attorno al problema “Chi è, chi è stato Cristo?”, che scosse la chiesa nel IV e V secolo. Non erano in gioco speculazioni metafisiche, ma la questione: che cosa accade quando io mi faccio cristiano, riconoscendo Cristo come l'uomo modello? Quale profondità raggiunge questo processo? Quale valutazione complessiva della realtà ne scaturisce?

4. Il Simbolo come espressione della struttura della fede (p. 82)

Facciamo ancora due rilievi.

a) Fede e Parola. Il Credo è una formula rimastaci dall'originario dialogo: “Credi tu?-Io credo” che richiama il “Noi crediamo”, in cui l'io trova suo posto. Nella forma originaria della professione di fede è presente l'intera forma antropologica della fede. È evidente come la fede non sia il risultato di una elucubrazione solitaria, ma la risultante di un dialogo, espressione di un ascoltare, accogliere e rispondere.

“La sede nasce dall'ascolto” (Rm 10,17). Qui ci viene data una definizione strutturale permanente di ciò che qui accade. Appare evidente la **distinzione tra fede e filosofia**; che tuttavia non impedisce alla fede di mettere in azione al suo interno la **ricerca filosofica della verità**. Si potrebbe dire che la **fede** proviene *dall'udire* e non dal *riflettere*, come la **filosofia**. La sua essenza non consiste in un'elucubrazione del pensabile messa a disposizione come risultato del mio pensiero; è sua peculiare caratteristica **provenire dall'aver udito**, essere la **ricezione di qualcosa che non ho pensato** di mia iniziativa, sicché nella fede il pensiero è sempre un **ripensare quanto si è udito e ricevuto** in precedenza.

Nella **fede** si ha una precedenza della parola su un pensiero. Nella **filosofia** il pensiero precede la parola; è un prodotto della riflessione, che *poi* si cerca di rendere a parole, che rimangono sempre un fattore secondario rispetto al pensiero. La **fede** invece **giunge all'uomo dall'esterno**, non è un pensato da me, bensì è ciò che mi viene detto, che mi interpella e mi impegna. **Le è essenziale la forma dialogica dell'essere interpellati dall'esterno e del rispondere a tale appello**. È normale dover confessare: **non sono giunto alla fede attraverso una mia ricerca della verità**, ma attraverso un ricercare che mi ha prevenuto. **La fede non può e non deve essere un mero prodotto della riflessione**. L'idea che la fede la troviamo per la via di una ricerca privata della verità, è espressione di una mentalità che misconosce la peculiare essenza della fede, la quale sta proprio nell'essere ricezione responsabile dell'impensabile, dove ciò che è accolto non diventerà mai mia proprietà, quantunque debba prefiggermi di assimilarlo sempre meglio, abbandonandomi a esso come ciò che è più grande.

Stando così le cose **la parola della fede non è per me disponibile e scambiabile a piacere**, ma mi è sempre preordinata, precede sempre il mio pensiero. La positività di ciò che mi giunge contraddistingue la forma del processo del credere, per cui non è il pensiero che si crea le sue parole, bensì la parola preesistente che indica la via al pensiero che la comprende.

Da questo **primato della parola e dalla positività della fede che in essa si manifesta** dipende anche il **carattere sociale della fede**, che la differenzia nuovamente rispetto alla struttura individualistica del pensiero filosofico. L'ambito in cui si sviluppa il **pensiero** è l'ambito interno dello spirito, e rimane in primo luogo limitato al soggetto pensante. Solo in secondo luogo diventa comunicabile, quando si concretizza nella parola che lo rende accessibile all'altro.

Per la fede invece è primaria la parola annunciata. Mentre il pensiero è un fatto interiore, spirituale, **la parola rappresenta ciò che unisce**. È la modalità in cui, nell'ambito spirituale, nasce la **comunicazione**, la forma sotto cui lo spirito si rende umano, corporeo e sociale. Questo primato della parola dice che **la fede è preordinata alla comunione spirituale** in maniera completamente diversa rispetto al pensiero filosofico. Nella **filosofia** all'inizio sta la ricerca privata della verità, che solo in un secondo tempo si comunica. Viceversa la **fede** è già in partenza un appello alla comunione, all'unità dello spirito attraverso l'unità della parola. Ha quindi un **significato eminentemente sociale**. Solo secondariamente schiuderà al singolo la via verso l'avventura personale della verità.

Nella struttura dialogica della fede, viene a delinearci **un'immagine dell'uomo**, ma in essa appare anche **un'immagine di Dio**. All'uomo è dato di avere rapporto con Dio quando gli è dato di avere rapporti con i

fratelli. La fede è essenzialmente preordinata al “tu” e a “noi”, e attraverso questo duplice legame essa collega l’uomo a Dio. Rapporto con Dio e fraternità umana, a partire dall’intima struttura della fede, risultano inseparabili tra loro; **Dio vuole giungere all’uomo solo tramite l’uomo**; non cerca l’uomo in altro modo che nella sua fraternità con gli altri uomini.

La **fenomenologia della religione** costata come anche nella religione, come succede in tutti gli altri ambiti dello spirito umano, esista una **gradazione di talenti**. Anche qui si incontrano individui religiosamente “dotati” e altri “non dotati”; sono pochissimi coloro i quali risulta possibile un’esperienza religiosa diretta. Il “mediatore” o il “fondatore”, il testimone, il profeta, tutte quelle persone capaci di entrare in diretto contatto col divino sono l’eccezione; c’è poi l’immensa folla di coloro che possiedono capacità religiose solo ricettive, a cui l’esperienza immediata del sacro è preclusa pur non essendo essi così sordi da risultare incapaci di accogliere la possibilità di incontrarlo per la mediazione di una persona cui tale esperienza è stata accordata.

Ma le cose non dovrebbero andare in modo che **ogni persona abbia diretto accesso a Dio**, se ognuno è egualmente interpellato da Dio? Non dovrebbe esserci una perfetta uguaglianza di opportunità? Questo interrogativo gira a vuoto: **il dialogo di Dio con l’uomo si svolge unicamente tramite il dialogo degli uomini fra loro**. Il diverso livello di doti religiose costringe gli uomini a essere gli uni per gli altri. C’è religione, non nel ritiro solitario del mistico, ma **solo nella comunità di chi annuncia e chi ascolta**. Colloquio dell’uomo con Dio e colloquio degli uomini fra loro si promuovono e si condizionano a vicenda. Il mistero di Dio costituisce la più stringente provocazione dell’uomo al dia-logo, che per quanto chiuso e distorto possa essere, lascia pur sempre echeggiare il Logos, l’autentica Parola da cui tutte le parole derivano e che tutte le parole cercano di esprimere.

Il vero dialogo non si instaura automaticamente non appena gli uomini discorrono qualcosa. Il colloquio degli uomini perviene alla sua vera natura soltanto quando essi non cercano di esporre qualcosa, ma tentano di **dire se stessi**; è **quando il dialogo diventa comunicazione** che ivi si parla in certo qual modo anche di Dio, che è il vero e proprio **tema delle dispute degli uomini** fra loro fin dall’inizio. Quando l’uomo comincia a parlare di sé, assieme al logos dell’essere umano subentra, nelle parole del discorso umano, anche il Logos di tutto l’essere. La difficoltà che oggi troviamo parlare di Dio proviene forse dal fatto che il nostro linguaggio tende sempre più a trasformarsi in puro calcolo, in comunicazione tecnica.

b) La fede come “Simbolo”. Nella promessa battesimale, siamo di fronte alla forma originaria della dottrina cristiana, quindi anche alla **forma primordiale** di ciò che oggi chiamiamo “**dogma**”.

In origine non esiste una serie di asserti dottrinali che si possono enumerare e catalogare. Un’idea del genere andrebbe qualificata come un misconoscimento sostanziale della promessa cristiana di fedeltà a Dio, rivelatosi a noi in Cristo. Il contenuto della fede cristiana ha il suo posto inalienabile nel contesto della professione di fede, la quale, in quanto rinuncia e promessa, è diventata con-versione, svolta dell’essere umano verso un nuovo orientamento di vita. **La dottrina cristiana esiste ora non in forma di asserti dottrinali bensì nell’unità del Simbolo**, come la Chiesa antica che amava la professione battesimale.

“**Simbolo**” viene dal verbo greco *symbollein*, che significa “mettere insieme, riunire insieme”. In un’antica usanza due parti componibili di un anello, di un bastone eccetera fungevano da segno di riconoscimento per gli ospiti, i messaggeri, i contraenti. Il possesso del pezzo integrativo autorizzava a ricevere una data cosa, o a ottenere ospitalità. Il “simbolo” è quindi il pezzo che rimanda all’integrazione mediante un altro pezzo, creando un’unità e un mutuo segno di riconoscimento. È espressione dell’unità.

La designazione della **professione di fede come simbolo** è una profonda spiegazione della sua vera natura. È questo il senso originario della formulazione dogmatica nella chiesa: rendere possibile la comune professione di fede in Dio, l’adorazione comune. Nella qualità di simbolo la professione di fede rimanda all’altro, all’unità creata dallo Spirito nell’unica parola. Il dogma (e il Simbolo) costituisce sempre anche una regolazione del linguaggio, il quale tende a riunire nella **comunione della parola con cui si professa la fede**. Esso non costituisce una dottrina isolata, ma **la forma della nostra liturgia**, e della nostra **con-versione**, che non è solo un volgerci a Dio, ma anche un raccoglierci assieme nella comune glorificazione di Dio. **Solo in questo contesto di comunione trova la sua vera collocazione la dottrina cristiana**.

Altra conseguenza: ogni persona ha tra le mani la fede solo come *symbolon*, pezzo imperfetto e monco che trova la sua unità solo nella ricongiunzione con gli altri. **Solo nel ricongiungersi con gli altri, può verificarsi il congiungersi con Dio**. La fede richiede l’unità, il compagno di fede: per sua natura dice re-

lazione alla **chiesa**. La Chiesa quindi non è affatto un'organizzazione successiva di idee, ma parte necessaria di una fede il cui senso è un intreccio di professione e adorazione comune. **Anche la Chiesa** a sua volta ha tra le mani la fede sempre e solo come *symbolon*, come metà spezzata, che annuncia la verità soltanto rinviando perennemente oltre se stesso, al totalmente Altro. Unicamente attraverso l'infinito essere spezzato del Simbolo, la fede agisce come perenne auto superamento dell'uomo verso il suo Dio.

Agostino narra nelle *Confessioni* come per il suo cammino fosse diventato stato decisivo apprendere che il noto filosofo **Mario Vittorino** si era convertito al cristianesimo; il grande platonico aveva compreso che la chiesa era ben più e qualcosa di diverso di un'istituzionalizzazione di un'organizzazione esteriore di idee. Aveva capito che **il cristianesimo non è un sistema di nozioni bensì una via**. Se il platonismo dà una *idea* della verità, **la fede cristiana offre invece la verità come via**; solo diventando via è divenuta verità *dell'uomo*.

Alla fede appartengono quindi essenzialmente la **professione**, la **parola** e **l'unità creata dalla parola**; inoltre l'inserirsi nella **liturgia** della comunità e quell'essere insieme che chiamiamo **chiesa**. La fede cristiana non è idea, ma vita; non è mistica dell'auto-identificazione dello spirito con Dio, ma obbedienza e servizio, auto superamento, liberazione dell'io tramite la dimensione del porsi al servizio.

Parte prima – Dio (p. 93)

«Io credo in Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra»

Il Simbolo comincia con la professione di fede in Dio, descritto mediante tre predicati: **Padre - Signore dell'universo** (*pantokrator*, che noi traduciamo con onnipotente) - **creatore**. Che cosa dice il credente quanto professa la sua fede in Dio? Che significato ha caratterizzare Dio con i nomi di “Padre”, “Signore dell'universo”, “creatore”?

1. Questioni preliminari sul tema “Dio” (p. 95)

1. Ampiezza del problema

Che cosa significa il termine “Dio”? Quale realtà esprime? In che modo riguarda gli uomini? Occorrerebbe un'analisi filosofico-religiosa che esamini le fonti dell'esperienza religiosa per poi appurare come mai il tema “Dio” segni l'intera storia dell'umanità riuscendo a scatenarne le più accese passioni fino a oggi, quando echeggia il grido della morte di Dio; ma proprio così, **la questione Dio si pone al centro**.

Donde viene all'umanità questo pensiero “Dio”? Come mai il tema, in apparenza superfluo e inutile, è sempre rimasto il tema più impellente della storia? E perché esso affiora in forme tanto eterogenee?

In fondo, l'idea di Dio sussiste soltanto in tre forme, soggette poi a diverse variazioni: **monoteismo**, **politeismo** e **ateismo**. Sono le tre grandi vie della storia dell'umanità nella questione di Dio. L'ateismo rappresenta solo apparentemente la liquidazione del tema “Dio”; in realtà è una forma con cui l'uomo continua a occuparsi della questione, e che spesso esprime un appassionato interesse per tale problema.

Occorre anzitutto notare le due radici dell'esperienza religiosa alle quali si possono ricondurre le molteplici forme di esperienza. **Van der Leeuw** l'ha sintetizzata in un **paradosso**: Dio-Figlio avrebbe preceduto Dio-Padre; Dio salvatore, redentore precederebbe Dio creatore. Tale formula non va intesa nel senso di una successione temporale. Nella storia delle religioni, il tema “Dio” compare sempre in entrambe le forme. La particella “pre-“ può solo indicare che **il salvatore sta in primo piano rispetto al creatore**.

Dietro questa duplice forma sotto cui l'umanità ha visto il suo Dio si situano i **due punti di partenza dell'esperienza religiosa**. **Uno è l'esperienza della propria esistenza**, che continuamente trascende se stessa, rinviando in qualche modo al totalmente Altro. Secondo **Bonhoeffer** occorre finirli con Dio tap-pabuchi che invociamo quando siamo alla fine. Dovremmo trovare Dio non al posto della nostra miseria e fallimento, ma nel pieno della nostra realtà terrena e vitalità; solo così si dimostrerebbe che Dio non è una scappatoia provocata dalla miseria, che diventa superflua nella misura in cui i confini del nostro potere si dilatano. Nella storia delle lotte dell'uomo per Dio ci sono ambedue le vie, entrambe legittime. **Tanto i bisogni dell'umana esistenza quanto il suo pieno rigoglio rinviano a Dio**. Allorché gli uomini hanno sperimentato **l'esistenza nella sua pienezza e grandezza**, hanno avuto la consapevolezza che di tale esistenza fossero debitori a Qualcuno; hanno intuito che non è un dato di fatto automatico, ma un do-

no che ci precede e ci accoglie prima ancora di ogni nostro agire, esige che noi *diamo* senso a tale ricchezza e così *riceviamo* pure senso. **Ma anche il bisogno** ha sempre rinviato l'uomo al totalmente Altro. Il problema dell'esistenza umana, la sua incompiutezza, il limite contro il quale urta e che genera il desiderio dell'illimitato e dell'infinito (per Nietzsche ogni piacere chiama eternità ma si sperimenta come attimo) ha perennemente impedito all'uomo di riposare tranquillo in se stesso, facendogli avvertire come egli non sia autosufficiente, ma giunga a se stesso unicamente uscendo dal suo guscio e muovendosi verso il totalmente Altro dell'infinitamente più grande.

La stessa cosa emergerebbe dalla **tematica della solitudine e della protezione**. La **solitudine** è una delle radici fondamentali da cui ha avuto origine l'incontro dell'uomo con Dio. Quando l'uomo sente di essere solo, comprende come tutta la sua esistenza sia un grido rivolto al "tu" e come egli non sia creato per restare solo. Anche la solitudine può essere avvertita con una diversa gradazione di intensità; in un primo momento può venire mitigata dalla scoperta di un "tu" umano. Ma ogni "tu" che l'uomo trova si rivela, in ultima analisi, solo una promessa inadempita e inadempibile, una delusione; c'è un punto in cui nessun incontro è più in grado di vincere l'ultima solitudine. Anche qui, però, non è solo il travaglio della solitudine, l'esperienza che nessuna comunanza riesce a saziare interamente il nostro anelito, che conduce all'esperienza di Dio. Questa può venire anche dalla gioia di **sentirsi protetti**. Anche la pienezza dell'amore può far sperimentare a una persona il dono di ciò che non avrebbe potuto né invocare né produrre. Nella luminosità e nella gioia del trovarsi può affiorare la sensazione della gioia assoluta e dell'essere trovati che sta dietro ogni trovarsi umano.

Stiamo cercando di dare un'idea del modo in cui l'esistenza umana può diventare punto di partenza dell'esperienza dell'Assoluto, concepito come "Dio-Figlio", il Salvatore, Dio in rapporto con l'esistenza. **L'altra fonte di conoscenza religiosa è il confronto dell'uomo con il mondo e con le potenze** in cui qui si imbatte. Il cosmo, tanto della sua bellezza, quanto nelle sue insufficienze, è diventato per l'uomo esperienza della potenza che sovrasta tutto, che lo minaccia e al contempo lo sostiene, da cui deriva l'immagine un po' sfocata e lontana che si riflette nell'immagine di Dio, il Creatore, il Padre.

Proseguendo nell'analisi si finisce nel problema delle **tre forme di declinazione del tema "Dio"** nella storia: **monoteismo politeismo e ateismo**. Emerge anche **unità di fondo di queste tre vie**, unità che non può significare identità, o voler dire che, scavando, tutto diventa da una cosa sola e le forme di superficie perdono importanza. Si getterebbe discredito sulla serietà delle decisioni umane. Se non è il caso di parlare di identità, si deve riconoscere che le differenze fra le tre grandi vie sta altrove, e non in ciò che lasciano supporre le tre formule superficiali: "Esiste un solo Dio", "Esistono molti dei", "Non esiste alcun Dio". Tra queste tre formule e la convinzione da esse professata **sussiste opposizione, ma anche una correlazione**. Tutte tre sono in fondo convinte dell'unità e unicità dell'Assoluto. A questa unità e unicità non crede solo il **monoteismo**; anche per il **politeismo** i molti dei non sono mai stati l'Assoluto; anche per il politeista dietro le molte potenze superiori sussiste alla fine l'essere unico e l'essere è in definitiva solo uno o comunque l'eterno opporsi di una contrapposizione primordiale. Nemmeno per **l'ateismo**, per il solo fatto che contesta la connotazione di unità di tutti gli esseri mediante il concetto "Dio", risulta liquidata l'unità dell'essere in quanto tale. Tanto è vero che la forma più massiccia di ateismo, il **marxismo**, ribadisce questa unità dell'essere in ogni ente nella maniera più rigorosa, affermando che ogni essere è materia; è quindi vero che l'unica realtà, che è l'essere stesso, in quanto materia viene attaccata dalla idea dell'Assoluto, connessa al concetto di Dio, ma assume al contempo dei tratti che ne evidenziano l'assolutezza, riportando così nuovamente al pensiero di Dio.

Tutte tre le vie sono quindi convinte dell'unità e unicità dell'Assoluto; divergente è solo la concezione del modo in cui l'uomo vi si rapporta e, rispettivamente, della maniera in cui l'Assoluto si rapporta all'uomo:

- il **monoteismo** parte dal fatto che l'Assoluto è coscienza che conosce l'uomo e gli può rivolgere la parola,
- per il **materialismo** l'Assoluto in quanto materia è spogliato di qualsiasi predicato personale e non va pensato in relazione;
- il **politeismo** può entrare in stretti rapporti tanto col monoteismo quanto con l'ateismo, perché le potenze di cui parla sottostanno all'unica Potenza sostenitrice, che può essere pensata tanto in una maniera quanto nell'altra. Si spiega come mai nell'antichità il politeismo si accompagnasse a un ateismo metafisico, ma si unisse pure con il monoteismo filosofico.

2. La professione di fede nel Dio unico (p. 102)

Ritorniamo alla frase del Simbolo: “Io credo in Dio, Padre onnipotente, creatore”. Questa proposizione deriva da una vicenda storica antichissima. Dietro vi sta la quotidiana professione di fede di Israele, di cui quella cristiana rappresenta una trasformazione: “Ascolta, Israele: Jahwè, tuo Dio, è unico”. Il Credo cristiano riprende con le sue prime parole il credo di Israele, accettando così anche la lotta di Israele, la sua esperienza della fede e il suo combattere per Dio, che diventano una dimensione interiore della fede cristiana, che senza tale lotta non esisterebbe. Accanto ad essa troviamo un importante valore di legge assunto dalla storia della religione e della fede, che si sviluppa sempre in stretta connessione e mai in piena discontinuità. La fede di Israele è qualcosa di totalmente nuovo rispetto alle credenze dei popoli vicini; però non è qualcosa di caduto dal cielo, ma si definisce nel confronto con la fede degli altri, in una scelta polemica e attraverso un’interpretazione diversa, che è al contempo legame e trasformazione.

“Jahwè, tuo Dio, è un Dio unico!”. Questa confessione, che è lo sfondo che rende possibile il nostro Credo, rappresenta nel suo significato originario una **rinuncia agli dèi dei popoli vicini**. È professione di fede, non l’affermazione di un’opinione, ma una decisione di carattere esistenziale. In quanto rinuncia agli dèi comporta una rinuncia alla divinizzazione delle potenze politiche, come pure alla divinizzazione del cosmico “morire per divenire altro”. **La fame, l’amore e il potere** sono le forze che muovono l’umanità, e le tre forme basilari del politeismo sono l’adorazione del pane, l’idolatria *dell’eros* e la divinizzazione del potere. Queste **tre vie** sono aberrazioni, assolutizzazioni di ciò che assoluto non è, e pertanto sono asservimenti dell’uomo. **La professione di fede di Israele rappresenta una dichiarazione di guerra a questa triplice adorazione**, quindi un evento di grandissimo peso nella storia della liberazione dell’uomo. Tale professione di fede costituisce anche una dichiarazione di guerra contro la moltiplicazione degli dèi in generale. Costituisce la rinuncia ad avere dèi propri propri, a divinizzare ciò che ci è proprio, caratteristica essenziale del politeismo. Sono incluse anche la rinuncia alla sicurezza di quanto ci appartiene, la rinuncia all’angoscia che vorrebbe placare le forze sinistre tributando loro venerazione, e l’adesione all’unico Dio del cielo, quale Potenza che tutto salva; ciò significa il coraggio di rinunciare ad avere in mano il divino, per affidarsi invece al Potere che regge il mondo.

Questa situazione di partenza che risale alla fede di Israele **non è affatto cambiata nel Credo del cristianesimo primitivo**. Anche in esso l’ingresso nella comunità cristiana e l’accettazione del suo “Simbolo” costituiscono una decisione esistenziale gravida di conseguenze. Chi abbracciava questo Credo, compiva una rinuncia al mondo a cui apparteneva e alle sue leggi, una rinuncia all’adorazione del potere politico dominante, del piacere, e al culto del terrore e della superstizione che dominava il mondo. Non è un caso che la lotta cristiana sia divampata proprio nel campo creato da quelle condizioni, diventando così semplicemente la lotta contro la forma fondamentale della vita pubblica vigente nell’antichità.

Siamo oggi troppo facili a giudicare come un fanatismo legato a un’epoca primitiva, oggi inattuabile, il fatto che i cristiani rifiutassero, a rischio della loro stessa vita, di accettare qualsiasi forma di culto dell’imperatore, come il contribuire a una colletta sacrificale. Oggi distingueremo fra un’inevitabile lealtà civile e un atto religioso vero e proprio, per trovare così una passabile scappatoia, tenendo conto del fatto che all’uomo medio non si può chiedere l’eroismo. Una distinzione di questo tipo risulta oggi forse possibile in certi casi proprio grazie alla decisione che è stata presa allora. È importante rilevare come il rifiuto di allora fosse ben lontano dal testardo fanatismo; tanto è vero che **è riuscito cambiare il mondo** come solo l’impegno della sofferenza è in grado di cambiarlo.

In quelle tormentate vicende risulta evidente che **la fede non è un gioco intellettuale**, ma un caso serio: essa nega l’assolutezza del potere politico, la venerazione del potere dei potenti: “Ha rovesciato i potenti dal trono!” (Lc 1,52). Essa ha così distrutto una volta per tutte la pretesa totalitaristica del principio politico. In questo senso, la professione di fede “Esiste un solo Dio”, proprio perché non mostra alcuna intenzione politica, costituisce un programma di incisiva importanza politica: grazie al carattere assoluto che essa attribuisce al singolo a partire dal suo Dio, e grazie alla relativizzazione di tutte le comunità politiche in nome dell’unità di quel Dio che le abbraccia tutte, è l’unico e definitivo baluardo di protezione contro il potere del collettivo e la radicale eliminazione di ogni idea esclusivistica che possa insorgere nell’umanità.

Le stesse cose qui dette sulla fede, si potrebbero indicare anche per quanto riguarda la lotta per la vera forma **dell’amore umano** contro l’idolatria del sesso e dell’eros, dalla quale è venuta una riduzione

dell'uomo in schiavitù non minore di quella derivante dall'abuso del potere. Nei profeti l'apostasia di Israele dalla fede viene di continuo rappresentata con l'immagine dell'adulterio. I culti stranieri non solo erano quasi sempre collegati alla prostituzione culturale, da qualificare come adulterio già in base alla loro forma fenomenologica, ma lasciavano riconoscere anche il loro intimo orientamento. L'unità, la definitività e l'indivisibilità dell'amore tra uomo e donna si possono, in ultima analisi, vivere e comprendere unicamente credendo nell'unità e nell'indivisibilità dell'amore di Dio. Tale caratteristica dell'amore non è un'affermazione deducibile filosoficamente, ma sta insieme con la fede nell'unico Dio. L'apparente liberazione dell'amore alla sfrenatezza delle pulsioni rappresenta l'abbandono dell'uomo in balia delle potenze del sesso e dell'eros alla cui schiavitù egli si espone proprio mentre pensa di rendersi libero. Quando l'uomo si sottrae a Dio lo afferrano gli dèi; non consegue la sua vera liberazione se non lasciandosi liberare e smettendola di voler fare affidamento su se stesso.

Altrettanto importante della **rinuncia** implicita nel Credo, è la comprensione del "sì" che esso esprime, per la semplice ragione che il "no" ha significato unicamente a partire dal "sì"; ma anche perché la rinuncia dei primi secoli cristiani si è dimostrata storicamente tanto efficace da portare all'irrevocabile sparizione degli dei. Non sono però scomparse le **potenze** da essi impersonate né la tentazione ad assolutizzare quelle potenze. Tali cose fanno parte della permanente situazione umana di fondo, ed esprimono la permanente "verità" del politeismo; l'assolutizzazione del potere, del pane e dell'eros minaccia anche noi come gli uomini dell'antichità. Tuttavia, quantunque gli dei di allora continuino anche oggi a essere delle "forze" che cercano di affermarsi come assolute, esse hanno irreparabilmente perduto la maschera del divino. Proprio qui ha le sue radici la differenza sostanziale fra paganesimo pre-cristiano e paganesimo post-cristiano; quest'ultimo rimane segnato dalla forza plasmatrice della storia, della rinuncia cristiana agli dèi. Nel vuoto in cui oggi ci troviamo si pone l'interrogativo: qual è il contenuto dell'impegno inteso dalla fede cristiana?

1. La fede in Dio nella Bibbia (p. 107)

Occorre ripercorrere l'evoluzione storica dalle origini (patriarchi) fino agli ultimi scritti del NT. L'AT offre un filo conduttore: esso ha formulato il suo pensiero su Dio attraverso due nomi: *Elohim* e *Jahwè*. In essi appaiono il distacco e la scelta operata da Israele nel suo mondo religioso, e affiora l'opzione positiva che si effettua in tale scelta, e nella progressiva caratterizzazione di ciò che è stato scelto.

1. Il problema costituito dal racconto del rovetto ardente (p. 107)

Consideriamo il racconto del **rovetto ardente** (*Es* 3) quale **testo centrale della comprensione veterotestamentaria di Dio**; in esso, con la rivelazione del nome di Dio a Mosé, si gettano le basi del modo di pensare Dio, che da quel momento predominerà in Israele (*Es* 3,13-15).

Il senso del testo è quello di **motivare il nome *Jahwè* come decisivo nome di Dio di Israele**, ancorandolo storicamente alle origini della costituzione di Israele come popolo e alla stipulazione dell'alleanza, e attribuendogli anche un preciso significato contenutistico. Quest'ultimo scopo viene ottenuto riconducendo l'incomprensibile termine *Jahwè* alla radicale *haja* = Essere. In base al raggruppamento di consonanti, tipico della lingua ebraica, ciò risulta possibile; dire se ciò corrisponda alla reale origine del nome *Jahwè* anche dal punto di vista filologico, è problematico: come spesso accade nell'AT, qui si tratta di una etimologia teologica, non filologica. Non si tratta di ricercare un significato iniziale di tipo storico-linguistico, ma di dare un senso. L'etimologia costituisce lo strumento di un comportamento fondatore di senso. La spiegazione attraverso il verbo 'essere' (Io-sono) viene sostenuta da un secondo tentativo di chiarificazione: **il Dio dei padri, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe**. La comprensione di *Jahwè* va ampliata ed approfondita identificando il Dio così designato col Dio dei padri d'Israele, il quale di norma veniva invocato sotto i nomi di 'El ed *Elohim*.

Quale immagine di Dio ne viene fuori? Che significa il fatto che qui si ricorra **all'idea dell'essere** quale spiegazione di Dio? Per i **Padri della Chiesa provenienti dalla filosofia greca** ciò apparve come una audace conferma del loro passato di pensatori; poiché la filosofia greca considerava come la sua scoperta più decisiva l'aver accolto l'idea universale dell'essere, che essa aveva ritenuto subito la più adatta a esprimere il divino. Anche la Bibbia sembrava dire la stessa cosa, proprio nel suo testo centrale concernen-

te l'immagine di Dio. I padri della Chiesa videro qui manifestamente svelata la più profonda **unità di filosofia e fede, Platone e Mosé, mentalità greca e spirito biblico**. Ritennero tanto perfetta l'identità fra la ricerca da parte dello spirito filosofico e la ricezione avvenuta nella fede di Israele, da pensare che lo stesso **Platone** non avrebbe potuto da solo giungere a tale conoscenza ma avrebbe conosciuto l'AT, da cui avrebbe desunto il suo pensiero; sicché il nucleo centrale della filosofia platonica veniva attribuito a una rivelazione, in quanto una visione di così abissale profondità non si sarebbe mai usata attribuirgli alle sole forze dello spirito umano.

In effetti, il testo in greco dell'AT che i padri avevano in mano, poteva far nascere l'idea di una tale identità fra Platone e Mosé, mentre **logicamente la dipendenza poteva esistere proprio in senso inverso**. I traduttori della Bibbia ebraica in greco erano influenzati dal pensiero filosofico ellenico e a partire da esso avevano letto e inteso il testo; il pensiero che lo spirito ellenico e la fede della Bibbia si intrecciavano deve averle infiammati ed essi avevano già gettato il ponte di collegamento fra il concetto biblico di Dio e il pensiero greco allorché avevano tradotto il v. 14: "Io sono colui che sono". Il nome biblico di Dio viene qui identificato col concetto filosofico di Dio. Lo scandalo del Dio che si dà un nome, viene dissolto nel vasto spazio del pensiero ontologico, sposando così la fede all'ontologia. Per il pensiero è uno scandalo che il Dio biblico porti un nome. In un mondo brulicante di dei Mosé non poteva dire: mi manda Dio, o: mi manda il Dio dei padri. Gli avrebbero chiesto: quale Dio? Ma si sarebbe potuto attribuire un nome al platonico "Colui che è" indicandolo come un individuo? Oppure il fatto che a questo Dio si potesse dare un nome era espressione di una concezione radicalmente diversa? Qualora si pensi che per il testo è importante l'idea che a Dio si può attribuire un nome perché egli stesso si è dato un nome, non fa che approfondirsi il fossato che divide questa concezione da quella platonica, la cesura rispetto colui che è semplicemente, in quanto gradino ultimo del pensiero ontologico, che né viene nominato e né si auto denomina. La versione greca dell'AT e le deduzioni dei Padri della Chiesa poggiano allora su un equivoco? Sia gli esegeti, unanimi, sia gli specialisti in teologia sistematica ribadiscono che questo problema va molto al di là dei problemi di esegetica spicciola. **Il segno di uguaglianza fra il Dio della fede e il Dio dei filosofi comporta il travisamento dell'idea biblica di Dio** nel suo contrario: al posto del nome verrebbe messo il concetto, al posto del non-definibile subentrerebbe una definizione. Quindi proprio su questo punto vengono messe in discussione tutta l'esegesi patristica, la fede in Dio della Chiesa primitiva, la professione di fede e l'immagine di Dio nel Simbolo. Sarebbe una caduta nell'ellenismo, una apostasia dal Dio che il NT chiama Padre di Gesù Cristo?

Che cosa dice il nome *Jahwè* e quale significato ha la sua spiegazione mediante il verbo "essere"? Le due questioni sono interdipendenti senza essere identiche.

Possiamo capire meglio quale significato originario abbia il nome *Jahwè* in base alla sua derivazione linguistica? Ciò risulta quasi impossibile. Una cosa si può asserire: una sicura attestazione del nome *Jahwè* in tempi anteriori a Mosé e in ambienti estranei ad Israele manca completamente. Inoltre nessuno dei numerosi tentativi di appurare le radici pre-israelitiche che del nome appare convincente. La coniazione del nome *Jahwè* è avvenuta solo in Israele: sembra essere opera della fede di Israele, che ha agito non senza collegamenti, ma comunque in maniera creativa, plasmandosi il proprio nome di Dio e quindi anche la propria immagine di Dio.¹

Oggi molti dati della ricerca parlano di nuovo in favore del fatto che la formazione di **questo nome sia stata effettivamente opera di Mosé**, il quale ha potuto con esso infondere nuova speranza ai membri del suo popolo in schiavitù. La definitiva formazione di un proprio nome di Dio, e quindi di una propria immagine di Dio, sembra abbia costituito la base di partenza per la costituzione di Israele in popolo. Anche dal punto di vista storico si può affermare che Israele è divenuto popolo in virtù di Dio, giungendo a prendere coscienza di sé solo grazie all'appello alla speranza che il nome di Dio ha significato. H. Cazelles ha richiamato l'attenzione come nell'impero babilonese compaiano dei nomi teofori (nomi di persone contenenti una allusione a Dio) che hanno all'incirca il significato di "il mio", "mio Dio". Nel groviglio di tipi di Dio con cui si aveva a che fare questa formazione verbale rimanda al **Dio personale, al Dio rivolto verso l'uomo**, quindi egli stesso personale e capace di relazioni personali. **È il Dio che, in quanto Essere personale, ha a che fare con l'uomo in quanto uomo**. Ciò combacia con un elemento centrale della fe-

¹ Così dal punto di vista storico. La convinzione del fedele non viene toccata perché questa "Plasmatura creativa" fu possibile unicamente in forma di ricezione della Rivelazione il processo creativo costituisce sempre un processo ricettivo.

de in Dio nutrita da Israele prima di Mosé, cioè quella figura di Dio che noi, richiamandoci alla Bibbia, usiamo designare come il Dio dei padri. L'etimologia qui proposta, perciò, quadrerebbe esattamente con quanto lo stesso episodio del rovetto ardente indicherebbe come intrinseca premessa della fede in *Jahwè*: con **la fede dei padri, con il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe.**

2. L'intrinseca premessa della fede in *Jahwè*: il Dio dei padri (p. 113)

Nella radice linguistica e concettuale del nome di *Jahwè*, che riteniamo di riconoscere in un "Dio personale", vengono in luce sia la scelta e lo strappo compiuti da Israele nel suo ambiente storico-religioso, sia anche la continuità di Israele con la sua preistoria da Abramo in poi. Il Dio dei padri non si chiamava *Jahwè* ma *Elhoim*. In tal modo i padri di Israele potevano agganciarsi alla religione di 'El propria del loro ambiente, la quale è segnata dal carattere sociale e personale della divinità denominata 'El. Il Dio per cui hanno optato si presenta come **un numen personale (dio di persone), non come un numen locale (divinità di un luogo)**. Che significa?

L'esperienza religiosa dell'umanità prende sempre le mosse da luoghi sacri in cui all'uomo è dato di avvertire la speciale presenza del totalmente Altro, del divino: una sorgente, un albero maestoso, una pietra misteriosa, un avvenimento straordinario accaduto. Si profila però il pericolo che agli occhi dell'uomo il luogo in cui ha fatto esperienza del divino e il divino stesso si confondono tra loro, ed egli finisca per credere a una presenza particolare del divino in quel luogo, ritenendo di non poterla trovare altrove: quel luogo diviene un luogo sacro, un santuario del divino. Tale legame del divino al luogo conduce poi anche alla sua moltiplicazione: siccome l'esperienza del sacro si verifica non solo *in un unico luogo*, bensì in molti, e il divino viene di volta in volta pensato in relazione al rispettivo luogo, si arriva a una pluralità di divinità locali che diventano divinità particolari delle relative località (le Madonne di Lourdes, Fatima, ecc. quando pensate come essere diversi e non la stessa persona).

Rispetto alla tendenza pagana verso il *numen locale*, la divinità localmente definita e limitata, l'espressione "Dio dei padri" manifesta una decisione radicalmente diversa. **Egli non è il Dio di un luogo, ma il Dio di persone**: il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, non vincolato a un luogo, ma presente e onnipotente dovunque l'uomo si trovi. Si perviene così ad un'idea completamente diversa di Dio. Egli viene visto sul piano dell'io' e del 'tu', non sul piano della localizzazione spaziale. Si pone nella trascendenza dell'assolutamente illimitabile, dimostrandosi così come Colui che è vicino ovunque, il cui potere non ha confini. Lo si può incontrare dovunque l'uomo è e dove si lascia da lui trovare. Optando per 'El i padri di Israele hanno preso una decisione di grande portata: si sono decisi per il *numen personale* contro il *numen locale*, per il Dio personale e in relazione con persone, che va pensato e trovato sul piano dell'io' e del 'tu', e non in luoghi sacri. Questo tratto fondamentale di 'El è rimasto l'elemento portante, non solo della religione di Israele, ma anche della fede neotestamentaria. Entrambe prendono le mosse dall'essere persona di Dio, comprendono Dio sul piano caratterizzato dai rapporti fra l'io' e il 'tu'.

Altro aspetto: 'El non viene visto solo come soggetto dotato di propria personalità, come padre, creatore, come il saggio e il sovrano; egli si afferma su tutte le cose anche come Dio supremo, suprema potestà, colui che domina su tutto il resto. Anche questo elemento assegnato l'intera esperienza biblica di Dio.

Terzo elemento: questo Dio è il Dio della promessa. Non è una forza della natura, un Dio che orienta l'uomo al ripetersi del ciclo cosmico, ma un Dio che lo rinvia al futuro verso cui marcia la sua storia, al senso e al fine che sono definitivi. È il Dio della speranza in ciò che è futuro, una direzione irreversibile.

Va ancora detto che la fede in 'El è stata accolta in Israele nell'allargamento a *Elohim*. Si sostituisce al singolare 'El una parola che indica una pluralità: *Elohim* possiamo affermare che in questo modo Israele riusciva a esprimere sempre meglio la peculiarità di Dio: egli è sì uno, ma in quanto il supremo, il totalmente Altro, trascende anche i confini di singolare e plurale. Quantunque nell'AT non si abbia rivelazione di una Trinità, in questo processo si cela un'esperienza che apre la porta al discorso cristiano del Dio uno e trino. Si sa che da un lato, Dio è radicalmente Uno e non può venire compreso nelle nostre categorie di singolare e plurale, ma si pone al di sopra di esse sicché, sebbene egli sia un solo Dio, non può essere adeguatamente indicato nemmeno con la categoria di "uno". Nel primissimo periodo della storia d'Israele (e in seguito anche per noi), ciò significa che in tal modo viene accolta la domanda legittima insita nel politeismo. Riferito all'unico Dio, il plurale viene quasi a dire: tutto il divino è lui.

Volendo parlare in modo adeguato di **Dio Padre**, bisognerebbe aggiungere quale negazione sia presente.

Basta qui il richiamo a due nomi di Dio diffusi nell'ambiente vicino a Israele. Vengono escluse le idee di Dio presenti intorno a Israele sotto il nome di *ba'al* (= il Signore) e di *Melek* (il re). Viene quindi respinta l'adorazione della fertilità, insieme con la localizzazione del divino che essa comporta. Col rifiuto opposto al Dio sovrano *Melek* viene negato anche un determinato modello sociale. Il Dio d'Israele non viene collocato nell'aristocratica lontananza in cui vive un re; è invece il Dio vicino, che può essere fondamentalmente il Dio di ciascun uomo.

3. *Jahwè, il Dio dei padri e il Dio di Gesù Cristo (p. 117)*

Dal momento che *Jahwè* ci viene presentato come il Dio dei padri, nella fede jahwistica entrano tutti i contenuti presenti nella fede dei padri ricevendo nuovo contesto e nuova forma, ma in che consiste lo specifico espresso con *Jahwè*?

Le risposte sono numerose; non siamo in grado di appurare con certezza il senso esatto delle formule di *Es* 3. **Due aspetti vengono in luce:** per la nostra mentalità è uno scandalo il fatto che Dio porti un nome. Ma si tratta davvero di un nome? Israele ha sempre riconosciuto il termine *Jahwè* come un nome di Dio. Ma la scena del rovetto interpreta questo nome in un modo che sembra escludere che si tratti di un nome; non rientra nella serie delle denominazioni di divinità. "Io sono colui che sono" si potrebbe tradurre: "Io sono ciò che sono". Una frase del genere sembra un rifiuto a dire il proprio nome, anziché una comunicazione di esso. Sulla scena aleggia quasi un senso di indignazione per tanta insistenza. L'idea che qui non venga proferito alcun nome ma la domanda venga respinta risulta probabile raffrontandola a *Gdc* 13,18 e *Gen* 32,30. Il gesto di rifiuto è presente anche qui. Il Dio con cui si trova a che fare Mosè, al rovetto ardente, non può far conoscere il suo nome come gli dèi del vicinato, che sono dèi-individui accanto a tanti altri dèi dello stesso genere per cui hanno bisogno di un nome. Il Dio del rovetto non si pone sullo stesso piano. Nel gesto di rifiuto appare qualcosa del Dio totalmente altro rispetto agli altri dèi. L'interpretazione del nome *Jahwè* attraverso il verbo "essere" serve così a una specie di teologia negativa. Toglie di mezzo il nome in quanto nome, operando quasi una riduzione dal troppo noto, quale il nome, all'ignoto, al nascosto. Essa risolve il nome nel mistero, cosicché l'essere conosciuto e l'essere sconosciuto di Dio, nascondimento e rivelazione, mostrano la loro reciprocità. Il nome, segno di conoscenza, diviene così "cifra" della perenne inconoscibilità e innominabilità di Dio. Viene evidenziato il permanere dell'infinita distanza di Dio. In Israele si giunse sempre più decisamente a non nominare e non trascrivere il nome di Dio; nella versione greca della Bibbia esso non compare ma viene sostituito da "Signore".

Comunque Mosè è stato autorizzato rispondere: "Io-Sono mi ha inviato a voi" (*Es* 3,14). L'odierna esegesi intravede nella frase l'espressione di una **vicinanza soccorrevole**; Dio non rivelerebbe la sua intima essenza - come afferma il pensiero filosofico - ma si rivelerebbe come un Dio per Israele, un Dio per l'uomo. "Io sono" significherebbe "Io sono qui", "**Io ci sono per voi**"; verrebbe ribadita la presenza di Dio per Israele, il suo essere verrebbe spiegato **non come un essere-in-sé, ma come uno essere-per**. Per altri autori "Io sono" indicherebbe colui che "è", come **l'essere rispetto al divenire**, come ciò che permane stabilmente mentre tutto passa. "Ogni uomo è come l'erba..." (*Is* 40.6-8).

Per il **Deutero-Isaia** un pensiero fondamentale era che le cose di questo mondo passano; che gli uomini assomigliano ai fiori che appassiscono, mentre in mezzo a questo dramma il Dio d'Israele "è". In tutto il divenire egli "è". Dio rimane come colui che è stabile al di sopra di ogni inconsistenza del divenire. Egli è colui che si fa garante; egli c'è per noi e dà stabilità a noi nella nostra instabilità.

Torniamo al problema iniziale in quali rapporti stanno il Dio della fede biblica e l'idea platonica di Dio? Il Dio che si dà un nome, che aiuta ed è presente è radicalmente altro rispetto *all'esse subsistens* del pensiero filosofico? **Approfondiamo sia il pensiero biblico su Dio, sia l'idea del pensiero filosofico.**

Per quanto riguarda la Bibbia occorre non isolare il racconto del rovetto ardente. Esso va compreso sullo sfondo di un mondo pieno di dèi nel quale mette in risalto la fede in Dio di Israele. Il processo interpretativo nel quale ci imbattiamo nel nostro racconto è stato continuamente ripreso e proseguito nel corso della lotta biblica attorno a Dio. **Ezechiele e il Deutero-Isaia si possono considerare i teologi del nome *Jahwè*** in quanto hanno svolto la loro predicazione profetica prendendo le mosse specialmente da esso.

Il nome *Jahwè* si apre la via verso l'idea di colui che "è" in mezzo alla caducità delle apparenze.

Nel Nuovo Testamento ritroviamo la linea che tende sempre più a pensare Dio alla luce dell'idea dell'essere, interpretando Dio col semplice "Io sono"; la ritroviamo nel **Vangelo di Giovanni** che per noi

cristiani rappresenta un passo compiuto dal movimento biblico sulla via dell'auto-interpretazione. Giovanni si ricollega alla letteratura sapienziale e al **Deutero-Isaia**. Egli eleva l'”Io sono” di Isaia a formula centrale della sua fede in Dio, trasformandolo in formula centrale della sua cristologia: passaggio decisivo sia per quanto riguarda l'idea di Dio, sia per quanto concerne l'immagine di Cristo. Quella formula che echeggia per la prima volta nella scena del rovetto ardente, che poi sul finire dell'esilio diventa espressione di speranza e di certezza di fronte al crollo degli dèi, la si incontra ora anche qui al centro della fede in Dio, ma in quanto diviene **testimonianza in favore di Gesù di Nazaret**.

Giovanni riprende in maniera sorprendente il nucleo centrale del racconto biblico del rovetto ardente: l'idea del nome di Dio. Il pensiero che Dio comunichi il suo nome, che Dio possa essere chiamato con un nome, si pone al centro della sua testimonianza. **In Giovanni, Cristo viene messo in parallelo con Mosé** anche sotto questo aspetto; l'evangelista lo descrive come colui nel quale l'episodio del rovetto ardente raggiunge il suo vero significato. Il capitolo 17 (vv. 6-11-12-26) , la cosiddetta “preghiera sacerdotale”, ruota attorno al pensiero di “Gesù rivelatore del nome di Dio”, formando il contrapposto neotestamentario del racconto del rovetto. **Cristo ci appare come il rovetto ardente dal quale proviene agli uomini il nome di Dio**. Mentre però nella visione del quarto Vangelo **Gesù applica a sé l'”Io sono”**, risulta evidente che **egli stesso è il “nome”, ossia la possibilità di invocare Dio**. L'idea del nome entra in uno stadio decisamente nuovo. **Il “nome” ora non è più una mera parola, ma una persona: Gesù stesso**. La cristologia, e rispettivamente la fede in Gesù, vengono elevate integralmente ad interpretazione del nome di Dio e di ciò che esso intende. A questo punto si pone una domanda.

4. L'idea del nome (p. 124)

Propriamente, che cos'è un nome? **Quale senso ha parlare di un nome di Dio?**

Esiste una fondamentale differenza fra l'intenzione perseguita da un concetto e quella perseguita dal nome. Il concetto mira a conoscere l'essenza di una cosa, comprendendola com'è in se stessa. **Il nome è finalizzato a rendere la cosa nominabile e ad allacciare una relazione con essa**. Quando so che qualcuno rientra nel concetto di “uomo”, ciò non è sufficiente per instaurare una relazione con lui. Solo il nome lo rende nominabile; tramite il nome l'altro è entrato a far parte del mio prossimo, io lo posso chiamare. Il nome realizza l'inserimento sociale, fonda la relazione inter-umana, dà a un essere la possibilità di essere chiamato, dalla quale nasce la coesistenza con colui che ti chiama per nome.

Appare chiaro che cosa intende la fede veterotestamentaria allorché parla di un nome di Dio. Allorché Dio, secondo l'auto comprensione della fede, si denomina, non esprime tanto la sua essenza intima, ma **si rende piuttosto nominabile, si abbandona agli uomini al punto che essi lo possono chiamare**. Facendo questo, egli entra in coesistenza con gli uomini, lasciandosi da essi raggiungere, egli c'è per loro.

Dovrebbe risultare chiaro perché **Giovanni ci presenti il Signore Gesù Cristo come reale e vivo nome di Dio**. In lui si è adempiuto ciò che una semplice parola non avrebbe mai potuto realizzare. In lui il senso del discorso sul nome di Dio ha raggiunto il suo scopo e ha conseguito il suo fine anche tutto ciò che si è sempre inteso e voluto con l'idea del nome. **In lui Dio si è fatto realmente colui che si può chiamare**. In lui Dio è entrato per sempre nella coesistenza con noi: il nome non è più soltanto una parola a cui ci aggrappiamo, ma è divenuto carne della nostra carne, ossa delle nostre ossa. **Dio è uno dei nostri**. Ciò che era anticipato sin dalla scena del rovetto con l'idea del nome, si compie veramente in colui il quale in quanto Dio è uomo e quanto uomo è Dio. **Dio è diventato uno di noi**, e in tal modo veramente nominabile e nostro compagno di esistenza.

5. I due aspetti del concetto biblico di Dio (p. 126)

Nel concetto biblico di Dio resiste sempre una **duplice componente**. **Da un lato** sta l'elemento della dimensione personale, della vicinanza, dell'essere invocabile che trova sintesi nel nome dato, si annuncia già nell'idea di “Dio dei Padri, di Abramo, di Isacco e di Giacobbe”, e si concentra poi in quella di “il Dio di Gesù Cristo”. Si tratta sempre del Dio di uomini, del Dio caratterizzato da un volto, del Dio personale.

Dall'altro lato sta il fatto che questa vicinanza, questa accessibilità, costituisce un libero dono di ciò che sta al di là dello spazio e del tempo, che non è vincolato a nulla, mentre tutto vincola a sé. Caratteristica di questo Dio è la componente della potenza non soggetta al tempo; essa si concentra sempre più incisiva-

mente nell'idea dell'essere, dell'enigmatico quanto profondo "Io sono". Facendo leva su questo secondo elemento, Israele ha sempre cercato di trasmettere ai popoli la peculiare diversità della sua fede. Ha opposto agli dèi particolari il Dio del cielo, che sta al di sopra di tutto, al quale tutto appartiene e che non appartiene a nessuno. Ha sempre accanitamente sostenuto che il suo Dio non è un dio nazionale d'Israele, come ogni popolo possedeva la propria divinità. Israele ha sempre sostenuto di non avere alcun Dio privato, ma di venerare soltanto il Dio di tutti e di tutto; ha sempre nutrito la convinzione che solo così è possibile adorare il vero Dio. Si ha veramente Dio solo quando non si possiede più alcun Dio privato, ma ci si affida unicamente al Dio che è ugualmente il Dio dell'altro e il mio Dio perché ambedue gli appartengono.

Il paradosso della fede biblica di Dio sta proprio nel legame e nell'unità dei due elementi così descritti, nel credere che l'Essere è persona e la persona è l'Essere, che solo colui che è nascosto è il totalmente vicino, che solo l'inaccessibile è l'accessibile, che uno è l'unico, il quale è per tutto e per il quale tutti sono.

3. Il Dio della fede e il Dio dei filosofi (p. 128)

1. L'opzione della Chiesa primitiva per la filosofia

La scelta fatta a proposito dell'immagine biblica di Dio dovette essere ripetuta, agli inizi del cristianesimo e della Chiesa, **come va rifatta in ogni situazione spirituale**, perché rappresenta sempre tanto un dono quanto un impegno. La predicazione e la fede del cristianesimo primitivo erano venute nuovamente a trovarsi in un ambiente rigurgitante di dèi, quindi nuovamente di fronte al problema che si era posto a Israele al tempo e dopo l'esilio. Bisognava dire di nuovo quale Dio intendesse propriamente la fede cristiana, ricollegandosi alle lotte precedenti, all'opera del Deutero-Isaia e ai libri sapienziali fino agli scritti del nuovo testamento, particolarmente al *Vangelo di Giovanni*.

Il cristianesimo primitivo ha operato con coraggio la sua scelta e compiuto la sua purificazione, optando *per il Dio dei filosofi contro* gli dei delle religioni quando la gente cominciò a chiedere a quale Dio corrispondesse il Dio cristiano (Zeus, Ermes, eccetera) la risposta fu: a nessuno di essi. Il cristianesimo adora quell'unico e solo Dio che voi non pregate: quell'Altissimo di cui parlano anche i vostri filosofi. Così la Chiesa primitiva ha messo da parte il cosmo delle antiche religioni considerandole un imbroglio, e ha spiegato la sua fede dicendo: quando noi diciamo Dio veneriamo unicamente l'Essere stesso, quello che i filosofi hanno posto come fondamento di tutto l'essere. Questo passo implica una scelta non meno determinante per il futuro di quanto non lo sia stata a suo tempo l'opzione in favore di *'El contro Moloch*. Scelta che comportò l'opzione per il *lógos* contro ogni sorta di *mythos*, la demitizzazione del mondo e della religione.

Questa decisione era davvero la via giusta? Dobbiamo ricordare le considerazioni fatte circa l'evoluzione interna del concetto biblico di Dio; bisogna anche tener presente che già il mondo antico conosceva il dilemma fra il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Tra gli dei della mitologia religiosa e il Dio della conoscenza filosofica si era andata sviluppando una sempre maggiore tensione, che si era manifestata nella critica ai miti da parte dei filosofi; Platone aveva addirittura intrapreso il tentativo di demolire il mito classico di origine omerica, per sostituirvi un nuovo mito più adeguato al *lógos*. La ricerca odierna trova un **sorprendente parallelismo, temporale e contenutistico, fra la critica filosofica dei miti in Grecia e la critica profetica agli dei in Israele**. Le due critiche partono da presupposti diversi e perseguono finalità differenti ma il movimento del *lógos* contro il *mythos* come si è sviluppato ad opera dello spirito greco nell'illuminismo filosofico, tanto da condurre alla caduta degli dei, corre parallelo all'illuminismo praticato dalla letteratura profetica e sapienziale, nella sua demitizzazione delle potenze divine a favore dell'unico Dio. Ambedue i movimenti coincidono nello sforzo di tendere al *lógos*. L'illuminismo filosofico e la sua visione "fisica" dell'essere hanno ricacciato nell'ombra l'apparenza mitica, senza peraltro eliminare la forma religiosa di venerazione degli dei. La religione antica è crollata anche per la frattura fra il Dio della fede e il Dio dei filosofi, fra ragione e devozione. Il fatto che non sia riuscita a unificare le due cose, ma che ragione e devozione siano sempre più dissociate, che il Dio della fede e il Dio dei filosofi si siano separati, ha portato all'interna dissoluzione dell'antica religione. La religione cristiana avrebbe avuto la stessa sorte, qualora avesse accettato un simile distacco dalla ragione ritirandosi nel campo esclusivamente religioso.

La fine del mito e la vittoria del Vangelo nel mondo antico vanno spiegati rifacendosi al rapporto opposto intrapreso tra religione e filosofia, tra fede e ragione. Il paradosso dell'antica filosofia consiste nel fatto che essa ha distrutto il mito a livello di pensiero, ma tentando di legittimarlo nuovamente nella sfera religiosa; ciò significa che ha considerato la religione come una questione di ordinamento della vita e non come problema di verità (cfr. Lettera di san Paolo ai Romani 1,18-31; 19-23; Sapienza 13 – 15).

La religione non batte la via del *lógos* ma si ostina a seguire il mito, perciò il suo tramonto era inevitabile, come logica conseguenza del distacco dalla verità, che conduceva a considerarla una semplice impostazione di vita. Tertulliano ha delineato la posizione cristiana: “Cristo ha affermato di essere la verità, non la consuetudine”, grande affermazione della teologia patristica, che sintetizza la lotta della Chiesa primitiva e il compimento che si pone alla fede cristiana se vuole rimanere se stessa. All'idolatrice venerazione della tradizione romana che imponeva le sue abitudini come regole di vita, si contrappone la pretesa esclusiva della verità.

L'antichità aveva finito per concretizzare il dilemma della sua religione e dissociazione dalla verità conosciuta per via filosofica nell'idea delle tre teologie che c'erano: la teologia fisica, quella politica e quella mitica, opponendo verità a consuetudine, utilità a verità. I seguaci della filosofia neoplatonica erano andati oltre interpretando il mito ontologicamente, e tentando di utilizzarlo come strumento interpretativo per giungere alla verità. Ma ciò che può esistere solo grazie all'interpretazione, in realtà ha cessato di esistere. Lo spirito umano si volge alla verità stessa e non a ciò che ricorrendo a interpretazioni può essere dichiarato conciliabile con la verità, ma in sé non ha verità.

Processi molto attuali. Oggi, quando la verità del messaggio cristiano sembra scomparire, si profilano nuovamente i due metodi con cui l'antico politeismo ha scatenato, ma non vinto, la sua battaglia. Da un lato sta la ritirata dalla verità della ragione per rifugiarsi nella pura devozione, nella pura fede, nella sola rivelazione; una ritirata che assomiglia alla ritirata della religione antica di fronte al *lógos*, alla fuga dalla verità per rifugiarsi nella consuetudine. Dall'altro sta un procedimento per cui mediante il metodo dell'interpretazione si elimina lo scandalo del messaggio cristiano e si trasforma la sua sostanza in frasi a cui si può rinunciare, a giri di parole.

L'opzione cristiana originaria è, invece, completamente diversa. La fede cristiana ha fatto la sua scelta contro gli dei delle religioni per il Dio dei filosofi, cioè contro il mito della sola consuetudine per la verità dell'essere. A partire da questo, alla Chiesa primitiva si rinfacciava che i suoi seguaci fossero degli atei, poiché la Chiesa primitiva respingeva in blocco il mondo dell'antica *religio* rifiutando tutto come vuota consuetudine convenzionale in contraddizione con la verità. Il Dio dei filosofi che si lasciava al suo posto, appariva come religiosamente non significativo, come mera realtà accademica. Lasciarlo al suo posto e professare di credere esclusivamente in lui dava l'impressione di una irreligiosità, quindi di ateismo. Nel sospetto di ateismo cui dovette battersi il cristianesimo primitivo si riconosce il suo orientamento spirituale, la sua opzione per la verità dell'essere, contro la *religio* e la sua consuetudine priva di verità.

2. La trasformazione del Dio dei filosofi (p. 134)

La fede cristiana, optando decisamente per il Dio dei filosofi, e dichiarandolo come il Dio che è possibile pregare e che parla all'uomo, gli ha attribuito un significato nuovo, trasformandolo profondamente. Questo Dio che inizialmente appare come l'Essere supremo, l'essere in se stesso, eterno e immutabile, appare ora alla fede come il Dio degli uomini, che non è solo Pensiero di pensiero, eterna matematica dell'universo, ma paga in *agápē*, potenza di amore creativo. Nella fede cristiana c'è davvero ciò che Pascal ha sperimentato quella notte in cui scrisse su un bigliettino: “Fuoco. Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, non Dio dei filosofi e dei dotti”. Egli aveva rivissuto l'esperienza del rovelto ardente comprendendo come il Dio che è l'eterna geometria dell'universo possa essere tale unicamente perché amore creativo, rovelto ardente, da cui proviene un nome tramite il quale egli entra nel mondo dell'uomo. Si fa così l'esperienza che il Dio dei filosofi è totalmente altro da come i filosofi l'hanno pensato senza cessare di essere ciò che essi hanno trovato; lo si conosce realmente solo quando ci si rende conto che egli è l'autentica verità e il fondamento di ogni essere e allo stesso tempo il Dio della fede, il Dio degli uomini.

Per cogliere la trasformazione del concetto filosofico di Dio identificato col Dio della fede, rivolgamoci alla Bibbia, ad esempio Luca 15,1-10 (parabola della pecora e della dramma smarrite). Scribi e farisei si

scandalizzano nel vedere Gesù seduto a mensa con i peccatori, e Gesù li rinvia alla parabola della pecora smarrita: il pastore si rallegra più per quell'unica che non per le 99 al sicuro. Così per la dramma perduta. "Ci sarà più gioia in cielo per un peccatore che si converte, che per 99 giusti che non hanno bisogno di conversione". In questa parabola Gesù giustifica la sua opera e il suo mandato di Inviato di Dio, assieme alla storia dei rapporti fra Dio e l'uomo e affiora anche la domanda di chi sia Dio stesso.

Se cerchiamo di desumere la risposta da questo testo, dovremmo dire: Dio qui ci appare sotto un aspetto altamente antropomorfo, a-filosofico; egli prova passioni, si rallegra, cerca, attende, eccetera. Non è l'insensibile geometria dell'universo, né la neutrale giustizia sopra tutte le cose; possiede invece un cuore, è presente come uno che ama. Qui si vede la trasformazione del pensiero puramente filosofico e anche sino a qual punto noi rimaniamo nello stadio antecedente a questa identificazione del Dio della fede con il Dio dei filosofi senza riuscire a farla nostra, per cui in fondo l'idea che ci facciamo di Dio e la nostra comprensione della realtà cristiana falliscono.

Gran parte degli uomini oggi continua ad ammettere che esista qualcosa come "un essere supremo", ma trovano assurdo che questo Essere si debba occupare dell'uomo. C'è la sensazione che ciò sia espressione di un ingenuo antropomorfismo, di una modalità primitiva del pensiero umano. Oggi però, pensiamo noi, in un tempo in cui sappiamo come le cose stiano in modo differente, come la terra sia un corpuscolo insignificante in un universo gigantesco, in cui l'uomo non è che un granello di polvere, ci sembra assurdo pensare che l'essere supremo si debba occupare dell'uomo e del suo piccolo e miserabile mondo, delle sue preoccupazioni, dei suoi peccati. Ma così pensando non ci accorgiamo di pensare di lui in maniera meschina e troppo umana, come se egli debba fare una scelta per non mancare l'insieme. Ce lo immaginiamo come una coscienza simile alla nostra, che ha dei limiti ben precisi, che è costretta ad arrestarsi da qualche parte, senza mai essere in grado di abbracciare il tutto.

Quello spirito senza confini, che porta in sé la totalità dell'essere, supera "il più grande", tanto che per lui è piccolo, e si abbassa nel più piccolo, perché nulla è per lui troppo piccolo. Questo superamento del più grande e l'abbassarsi nel più piccolo costituiscono la vera essenza dello Spirito assoluto. Si verifica un rovesciamento di valori, tra il più grande e il più piccolo, che è caratteristico per la comprensione cristiana della realtà. Per colui che, in quanto Spirito sostiene e abbraccia l'universo, il cuore di una persona capace di amare è più grande di tutti i sistemi delle galassie. I criteri quantitativi saltano; appaiono altri ordini di grandezza, in base ai quali l'infinitamente piccolo è la vera realtà che abbraccia tutto e il veramente grande.

C'è un altro pregiudizio che viene smascherato da queste considerazioni. Continua in fondo ad apparirci ovvio che lo Spirito assoluto non possa essere sentimento e passione, ma solo pura matematica dell'universo. Inconsciamente insinuiamo che il semplice pensare sia superiore all'amare, mentre il messaggio del Vangelo e l'immagine cristiana di Dio su questo punto correggono la filosofia, facendoci conoscere che l'amore è superiore al puro pensiero. Il pensare assoluto si identifica con l'amare, è pensiero creativo perché è amore.

Dal collegamento al Dio dei filosofi compiuto dalla fede sono scaturiti due fondamentali superamenti del pensiero filosofico:

a) *il Dio filosofico fa essenzialmente riferimento solo a se stesso.* Il Dio della fede invece è definito fondamentalmente dalla categoria della relazione, è apertura creatrice che abbraccia il tutto. La suprema modalità dell'essere include la relazione. L'Essere supremo non appare autarchia assoluta ma è relazione, potenza creativa, che crea dell'altro, lo sostiene e lo ama...

b) *il Dio filosofico è puro pensiero.* L'idea madre che gli fa da sfondo è: solo il pensare è divino. Il Dio della fede è, in quanto pensiero, amore. L'idea madre che gli fa da sfondo è: amare è divino.

Il *Lógos* dell'universo, il pensiero originario creativo è al contempo amore; anzi, questo pensiero è creativo perché, in quanto pensiero, è amore, e in quanto amore è pensiero. È evidente un'identità originaria fra verità e amore, che dove si realizzano pienamente non costituiscono due realtà una accanto all'altra o contrapposte, ma un tutto unico, l'Assoluto.

3. Riflessi del problema nel testo del Simbolo apostolico (p. 139)

Nel Simbolo apostolico l'unità fra il Dio della fede e il Dio dei filosofi, sulla quale si basa l'immagine cristiana di Dio, viene espressa dai due attributi "Padre" e "Sovrano (Signore) dell'universo", il *Pantokrátos*

tōr dell'antico testamento ossia il Dio degli eserciti. Questo termine vuole indicare Dio come Signore del cielo e della terra in polemica contro la religione astrale babilonese; è il Signore a cui appartengono anche le stelle, che non sussistono come potenze divine autonome: gli astri non sono dèi, ma suoi strumenti. *Pantokrátōr* ha un significato cosmico, e più tardi anche politico; designa Dio come Signore di tutti i signori.

Chiamando Dio "Padre" e "Sovrano dell'universo" il "Credo" ha abbinato un concetto dal tenore familiare a uno che esprime potenza cosmica, quali descrizione dell'unico Dio. Mette così in risalto ciò di cui si tratta nell'immagine cristiana di Dio: la tensione fra potenza assoluta e amore assoluto, distanza assoluta e assoluta vicinanza.

Il termine "Padre" collega il primo articolo di fede al secondo; esso dice ordine alla cristologia, connettendo le due parti una all'altra facendo sì che quanto si dice di Dio risulti perfettamente comprensibile solo guardando al contempo al Figlio.

Che cosa significhi "onnipotenza", "sovranità universale", cristianamente lo si comprende solo davanti al presepio e alla croce. È proprio qui, dove Dio, Signore dell'universo, è entrato nell'assoluta impotenza dell'abbandono senza riserve alla sua infima creatura, che è realmente possibile formulare in verità il concetto cristiano della signoria universale di Dio. Qui nascono un nuovo concetto di potenza e una nuova idea di signoria e sovranità. Il supremo potere dimostra tutta la sua forza nell'abbassarsi al punto di rinunciare totalmente alla sua potenza, nel fatto di essere potente non attraverso la violenza, ma unicamente grazie alla libertà dell'amore, che persino nel venire respinto è più forte di tutti i poteri dei signori della terra.

4. Professione di fede in Dio, oggi (pag. 141)

Che significa dire nel Credo "Io credo in Dio"? Prendere una **decisione circa i valori** e circa ciò a cui dà importanza il mondo, decisione che può essere intesa come **opzione a favore della verità**, che può essere raggiunta solo nella decisione e come decisione. È una decisione anche nel senso che si opera una selezione fra diverse possibilità. Il passo compiuto agli inizi da Israele e al suo inizio dalla Chiesa, deve venir rifatto in ogni singola vita umana. L'affermazione "Io credo in Dio" è sempre un processo di separazione, accoglimento, purificazione e trasformazione.

Oggi, in quali direzioni orienta questo processo?

1. Il primato del *Lógos* (p. 141)

La fede cristiana comporta anzitutto la decisione per il primato del *Lógos* sulla pura materia. Affermare "io credo che Dio esiste" include l'opzione in favore dell'idea che il *lógos* ossia il pensiero, la libertà, l'amore non stanno soltanto alla fine, ma anche al principio; che il *lógos* è la potenza che dà origine e abbraccia ogni essere. La fede implica la decisione che pensiero e significato non costituiscano solo un prodotto secondario e casuale dell'essere, ma che tutto l'essere sia prodotto del pensiero, anzi che nella sua stessa più intima struttura sia pensiero. **La fede rappresenta decisione in favore della verità**, in quanto per essa l'essere stesso è verità, comprensibilità, senso, e non un mero sottoprodotto dell'essere, che fa la sua comparsa da qualche parte, ma non potrebbe mai assumere un'importanza strutturante e determinante nei confronti della realtà nel suo complesso.

In questa decisione per la struttura logico-ideale dell'essere, che proviene dal senso e dal comprendere, si afferma anche la fede nella **creazione**. Questa comporta la convinzione che lo spirito oggettivo, che troviamo presente in ogni cosa, anzi, grazie al quale impariamo a conoscere in misura crescente ogni cosa, sia riproduzione ed espressione dello spirito soggettivo, e che la struttura ideale dell'essere che siamo in grado di ripensare sia espressione di pensiero creatore *preesistente*, per cui tutte le cose esistono.

Nell'antica concezione pitagorica di un Dio intento a tracciare la geometria dell'universo si esprime la visione della struttura matematica dell'essere, che porta a concepirlo come essere pensato, strutturato in maniera logico-ideale; si esprime la conoscenza che nemmeno la materia è un non-senso che si sottrae alla comprensione, ma essa reca in sé verità e comprensibilità che ne rendono possibile la comprensione intellettuale. Questa visione ha acquistato un peso inaudito nel nostro tempo, grazie allo studio della struttura matematica della materia, della possibilità di pensarla e valorizzarla in termini matematici. Einstein af-

ferma che nelle leggi della natura «si rivela una Ragione così eccelsa, di fronte alla quale ogni significativo sforzo del pensare e dell'ordinare umano non rappresenta che un riflesso totalmente privo di valore». Che significa: tutto il nostro pensare rappresenta solo un ripensare quanto è già stato pensato prima. A noi non resta che il misero tentativo di ripensare quell'essere pensato che le cose sono e trovare in esso la verità. La concezione matematica del mondo, attraverso la matematica dell'universo, ha trovato il «Dio dei filosofi». Lo ha riscoperto pur con tutta la sua problematica, che salta agli occhi allorché, per esempio, Einstein continua a respingere il concetto di un Dio personale come 'antropomorfo', attribuendolo alla «religione moralistica» e alla «religione della paura», alle quali egli contrappone la «religiosità cosmica» che, secondo lui, si manifesta «nell'estasiata meraviglia di fronte all'armonia delle leggi della natura», in una «profonda fede nella ragionevolezza della struttura dell'universo» e «nella brama di cogliere un riflesso sia pur piccolo della Ragione che si rivela in questo mondo».

Qui siamo di fronte al problema della fede in Dio; da un lato si vede la trasparenza dell'essere, che in quanto atto rimanda a un pensare; ma contemporaneamente c'imbattiamo nell'impossibilità di mettere in relazione questo pensiero dell'essere con l'uomo. Si fa evidente l'ostacolo, dovuto a un non abbastanza ponderato concetto di **persona**, che impedisce di identificare il 'Dio della fede' col 'Dio dei filosofi'.

Aggiungo un secondo pensiero di un esperto in scienze naturali. James Jeans dice: «Scopriamo che l'universo presenta tracce di una potenza che pianifica e sorveglia, la quale ha qualcosa in comune col nostro spirito individuale; per quanto sinora ne sappiamo, non un sentimento, una morale o una capacità estetica, bensì la tendenza a pensare in una modalità che noi, in mancanza di un termine migliore, abbiamo chiamato geometria». Siamo di fronte alla stessa constatazione: il matematico scopre la matematica del cosmo, l'essere pensate delle cose. Ma nulla più. Egli scopre solo il Dio dei filosofi.

Lo scienziato, che considera il mondo sotto l'aspetto matematico, può forse scoprire nel cosmo qualcosa di diverso dalla matematica? Avrò mai guardato il mondo con lenti diverse da quelle della matematica? Non si dovrebbe domandargli se, vedendo ad esempio un melo in fiore, non si sia mai meravigliato del fatto che il processo di fecondazione, nella collaborazione fra api e pianta, non avvenga in altro modo se non attraverso la via indiretta della fioritura, includendo il miracolo superfluo della bellezza, il quale può essere a sua volta colto solo nell'abbandonarsi a ciò che è già bello senza di noi? Se Jeans ritiene che nulla di tutto questo si sia finora scoperto nei riguardi di quello Spirito, possiamo dirgli: la fisica non lo scoprirà mai né lo potrà mai scoprire, perché nel suo modo di impostare i problemi astrae coerentemente dal sentimento estetico e dall'atteggiamento morale, limitandosi a scrutare la natura con mentalità puramente matematica, per cui potrà incontrare solo il lato matematico della natura. La risposta dipende dalla domanda. Ma l'uomo che ricerca una visione del tutto, dovrà piuttosto dire: nel mondo troviamo indubbiamente un'oggettivazione matematica; tuttavia nel mondo troviamo anche l'inspiegabile miracolo della **bellezza**. O meglio: nel mondo ci sono eventi che appaiono allo spirito percettivo dell'uomo nella forma del bello, per cui deve ammettere che il matematico che vi ha dato origine ha anche dimostrato un livello inaudito di fantasia creatrice.

Riassumendo: il mondo è spirito oggettivo; si presenta a noi in una struttura spirituale, ossia si offre al nostro spirito come pensabile e comprensibile. Di qui l'ulteriore passo. Dire «Credo in Deum — Io credo in Dio» esprime la convinzione che lo spirito oggettivo è il risultato dello spirito soggettivo e può sussistere unicamente come sua forma di declinazione; l'essere pensato (che troviamo quale struttura del mondo) non è senza pensiero.

Sarà utile chiarificare ulteriormente e confermare questa affermazione, inserendola qui — di nuovo solo a grandi linee — in una specie di autocritica della ragione storica. Dopo due millenni e mezzo di pensiero filosofico, non è ormai più possibile solo discorrere della stessa questione, come se prima di noi tanti altri non avessero fatto lo stesso tentativo, fallendo miseramente. Se guardiamo all'ammasso di ipotesi, di acume usato invano e di logica andata a vuoto che la storia presenta, ci potrebbe mancare il coraggio di trovare traccia della verità autentica, nascosta, che oltrepassa il tangibile. Eppure la mancanza di una via d'uscita non è così assoluta. Infatti, nonostante la sterminata molteplicità di vie filosofiche contrapposte, battendo le quali l'uomo ha tentato di ripensare l'essere, restano ancora aperte alcune possibilità fondamentali di spiegare il mistero dell'essere. L'interrogativo a cui alla fine tutto si riduce, potrebbe essere: nella moltitudine delle cose singole, qual è la materia comune dell'essere, l'unico essere che sta dietro le molte cose esistenti, in virtù del quale tutte 'sono'? Le molte risposte date nel corso della storia si possono ridurre a due possibilità fondamentali. La prima, più semplice: tutto ciò che noi incontriamo è in definiti-

va sostanza, materia; è l'unica cosa che resta perennemente come realtà dimostrabile; di conseguenza rappresenta il vero e proprio essere di ciò che è — la via 'materialistica'. La seconda possibilità orienta nella direzione opposta. Si dice: chi riflette a fondo sulla materia, scoprirà che essa è un pensato, pensiero oggettivato. Non può quindi essere la realtà ultima. Prima di essa sta il pensiero, l'idea; tutto l'essere è, in ultima analisi, un essere pensato, e va ricondotto allo spirito quale realtà originaria — eccoci davanti alla via 'idealistica'.

Ma che cos'è, propriamente, la materia? e che cos'è lo spirito? Noi chiamiamo **materia** un essere che non si auto-comprende in quanto essere, che quindi in realtà 'è', ma non ha consapevolezza di sé. La riduzione di tutto l'essere a materia, come forma primaria di realtà, afferma quindi che il principio e il fondamento di tutto l'essere è dato da quella forma di essere che non comprende se stesso in quanto essere; ciò comporta poi anche che la comprensione dell'essere subentra solo in un secondo tempo, come un sottoprodotto casuale dell'evoluzione. Con questo abbiamo ottenuto anche la definizione di '**spirito**': l'essere che comprende se stesso, come essere che è presso di sé. La soluzione idealistica della problematica dell'essere esprime l'idea che tutto l'essere è l'essere pensato di un'unica coscienza. L'unità dell'essere consiste nell'identità dell'unica **coscienza**, di cui molti essenti non sono altro che momenti.

La fede cristiana in Dio non coincide semplicemente né con l'una né con l'altra soluzione. Certo, anch'essa dirà che l'essere è essere pensato, che la materia rimanda oltre se stessa, al pensiero in quanto ciò che precede ed è più originario. Ma contro l'idealismo, che riduce tutto l'essere a momenti di una coscienza universale, **la fede cristiana in Dio dirà**: l'essere è essere pensato, non però nel senso che esso rimanga unicamente pensiero, e che l'apparenza di autonomia risulti, a uno sguardo più attento, una pura parvenza. La fede cristiana in Dio significa piuttosto che le cose sono un essere-pensato da una coscienza creatrice, da una **libertà creatrice**, e che tale coscienza creatrice, che sostiene tutte le cose, ha lasciato il pensato alla libertà del proprio autonomo essere. In questo, la fede supera ogni forma di puro idealismo. Mentre questo spiega tutto il reale come contenuto di un'unica coscienza, per la visione cristiana ciò che sostiene è una libertà creatrice, che pone a sua volta il pensato nella libertà del proprio essere, sicché esso è, da un lato, il pensato di una coscienza, e tuttavia, dall'altro, vero essere a sé stante.

Risulta così chiarito anche il nucleo centrale del concetto di creazione: il modello, sulla cui falsariga la creazione va intesa, non è l'artigiano, bensì lo **Spirito creatore, il Pensiero creatore**. Viene poi in luce anche come **l'idea di libertà sia la caratteristica della fede cristiana in Dio** rispetto a ogni tipo di monismo. Al principio di tutto l'essere essa non pone una qualsiasi coscienza, ma una libertà creatrice, che a sua volta crea altre libertà. Sotto questo aspetto si potrebbe indicare la fede cristiana come una filosofia della libertà. Per essa la spiegazione della realtà nel suo complesso non si trova in una coscienza universale o in una indifferenziata materialità; al vertice sta piuttosto **una Libertà che pensa e, pensando, crea altre libertà**, e in questo modo **fa della libertà la forma strutturale di tutto l'essere**.

2. Il Dio personale (p. 148)

Se la fede cristiana in Dio è in primo luogo opzione per il primato del *lógos*, fede nella realtà del senso creativo, che precede e sostiene il mondo, in quanto fede nell'essere persona di tale senso è allo stesso tempo un credere che il pensiero originario, di cui il mondo rappresenta il pensato, non sia una coscienza anonima e neutrale, ma sia libertà, amore creativo, Persona. Conseguentemente, se la decisione cristiana in favore del *lógos* costituisce un'opzione per un Senso creativo, realtà personale, rappresenta al contempo una opzione per il primato del particolare sull'universale. Il valore supremo non è l'universale, bensì proprio il particolare; per cui **la fede cristiana è anzitutto anche opzione per l'uomo quale essere irriducibile, che dice relazione all'infinità**. In tal modo, di nuovo, essa è **opzione per il primato della libertà** contro un primato della necessità delle leggi cosmico-naturali. Emerge in tutta chiarezza lo specifico della fede cristiana rispetto ad altre forme di decisione dello spirito umano. La posizione che un essere umano assume col Credo cristiano diventa inequivocabilmente chiara.

Qui è facilmente dimostrabile come la prima opzione — per il primato del *lógos* sulla nuda materia — non risulti possibile senza la seconda e la terza. La prima opzione, presa isolatamente, rimarrebbe puro idealismo; solo con la seconda e la terza — primato del particolare, primato della libertà — crea uno spartiacque tra idealismo e fede cristiana, la quale si presenta ora ben diversa dal puro idealismo.

Chiediamoci: ma che significa affermare che questo *Lógos*, di cui il mondo è pensiero, sarebbe persona e

perciò la fede sarebbe opzione per il primato del particolare sull'universale? È semplice: non significa altro che quel Pensiero creatore, che abbiamo visto come presupposto e fondamento di tutto l'essere, è un pensiero consapevole di se stesso, e che non solo conosce se stesso, ma ha anche coscienza dell'intera sua attività pensante. Comporta, inoltre, che **questo Pensiero non solo conosce, ma ama**; che è creativo perché è **amore**; e che, poiché non solo può pensare, ma anche amare, ha posto il suo pensiero nella libera sfera del proprio essere, lo ha oggettivato, lo ha reso autonomo. Ciò significa che quel Pensiero conosce, ama e amando sostiene il suo pensiero nella sua autonomia. Ci ritroviamo nuovamente di fronte a quella massima a cui continuano a far riferimento le nostre riflessioni: non essere costretto da ciò che è più grande, essere contenuto in ciò che è più piccolo, questo è divino.

Se, però, il *Lógos* di tutto l'essere, **l'Essere che tutto sostiene e abbraccia è al contempo coscienza, libertà ed amore**, va da sé che **la suprema legge del mondo** non è la necessità cosmica, bensì la **libertà**.

Le conseguenze sono enormi: la libertà appare come la struttura necessaria del mondo; il che comporta che si può pensare il mondo solo come inafferrabile, che esso dev'essere incomprendibilità. Infatti, se il **supremo punto di costruzione del mondo è una Libertà, la quale sostiene, vuole, conosce e ama l'intero mondo come libertà**, ciò vuol dire che, con la libertà, appartiene essenzialmente al mondo anche **l'imprevedibilità** a essa inerente. L'imprevedibilità è una tipica implicanza della libertà; se le cose stanno così, il mondo, voluto e creato sotto il segno del rischio della libertà e dell'amore, non potrà mai venir ridotto a pura logica matematica. Con l'originalità e la grandiosità di un mondo caratterizzato dalla struttura della libertà, è dato anche l'oscuro mistero demoniaco che vi incontriamo. In quanto **spazio dell'amore**, lo è anche per il gioco delle libertà, e implica il rischio del male. Esso **osa il mistero delle tenebre per amore della luce più grande, luce che la libertà e l'amore sono**.

Si vede ancora una volta come in una prospettiva del genere mutino le categorie di minimo e massimo, di più piccolo e più grande. In un mondo che non è matematica, bensì amore, il minimo diventa massimo; quel più piccolo, che è capace di amare, diventa il più grande; il particolare prevale sull'universale; la persona, l'essere unico e irripetibile, è al tempo stesso il supremo e definitivo. In una simile ampiezza di visione **la persona non è semplicemente un individuo**, un esemplare riprodotto attraverso la divisione dell'idea nella materia, **bensì proprio 'persona'**. Il pensiero greco ha interpretato i molti esseri singoli, anche i singoli esseri umani, sempre e solo come individui, che si formano in seguito alla frantumazione dell'idea nella materia. Ciò che è moltiplicato è sempre secondario: l'essere autentico sarebbe l'uno e l'universale. **Il cristiano, invece, vede nell'essere umano non un individuo, ma una persona**. Qui sta tutta la tensione della transizione dall'antichità al cristianesimo, dal platonismo alla fede. Questo essere determinato non è affatto secondario, qualcosa che ci permetterebbe di presentire solo frammentariamente l'universale come ciò che è autentico. In quanto minimo, esso è un massimo; in quanto unico e irripetibile, esso è una realtà suprema autentica.

Se è vero che la persona è più dell'individuo, che il molteplice è una realtà originaria e non solo secondaria, che c'è un primato del particolare sull'universale, vuol dire che l'unità non è l'elemento unico e definitivo, ma anche alla molteplicità si riconosce il suo pieno e definitivo diritto. Questa conclusione, che scaturisce dall'opzione cristiana per interna necessità, conduce automaticamente anche all'idea di un Dio che è pura unità. La logica interna della professione cristiana di fede in Dio porta inevitabilmente a superare lo stadio del puro e semplice monoteismo e conduce alla fede nel Dio uno e trino.

5. Fede nel Dio uno e trino (pag. 152)

Abbiamo raggiunto un punto in cui la professione cristiana di fede nell'unico Dio trapassa nella confessione di Dio uno e trino. Stiamo sfiorando un ambito in cui la teologia cristiana deve essere consapevole dei suoi limiti assai più di quanto sinora spesso non sia stata; solo l'umile ammissione di non sapere può essere vera sapienza e solo il fermarsi di fronte all'ineffabile mistero può essere la giusta professione di fede in Dio. L'amore è sempre *mysterium*. L'Amore stesso - il Dio eterno e increato - deve per forza essere mistero in grado supremo: il *Mistero* per eccellenza.

Tuttavia occorre chiedersi che cosa propriamente s'intenda quando si parla di professione di fede in Dio uno e trino.

1. Approccio al comprendere (p. 153)

a) *Il punto di partenza della fede nel Dio uno e trino.* La dottrina trinitaria non è nata da una speculazione su Dio, da un tentativo del pensiero filosofico di appurare come si configuri l'origine dell'essere, ma è scaturita dallo sforzo di rielaborare delle esperienze storiche. Nell'Antico Testamento la fede biblica aveva a che fare con Dio incontrato come padre d'Israele, creatore e Signore del mondo. Nel Nuovo Testamento Dio si mostra sotto un aspetto fino ad allora sconosciuto: in Gesù Cristo si incontra un uomo che sa di essere e si professa figlio di Dio. Si incontra Dio nella figura dell'inviato, il quale è veramente Dio, eppure con noi dice a Dio "Padre".

Ne consegue un paradosso: da un lato quest'uomo che chiama Dio suo Padre, a lui si rivolge come a un "tu" che gli sta di fronte; quindi egli deve essere altro dal Padre, al quale *egli* si rivolge e *noi* pure ci rivolgiamo. Dall'altro lato egli stesso è la reale prossimità di Dio che noi incontriamo; la mediazione di Dio nei nostri confronti, proprio in quanto è egli stesso Dio-Uomo, Dio nella forma e nella natura umana: il Dio-con-noi (*Emmanuel*). La sua mediazione si annullerebbe radicalmente e diverrebbe separazione qualora egli fosse altro da Dio, solo un essere intermedio: egli non ci avvicinerebbe a Dio, ma ci allontanerebbe da lui. Ne viene che egli, in quanto mediatore, è insieme Dio e uomo. Ciò significa che qui incontro Dio non come Padre, ma come Figlio e mio fratello, con il risultato che compare una dualità in Dio, Dio si manifesta al tempo stesso come io e come tu. A questa esperienza di Dio fa seguito, come terza, l'esperienza dello Spirito, della presenza di Dio in noi, nel nostro intimo. Di nuovo ne consegue che questo "Spirito" non si identifica né col Padre né col Figlio, ma neppure forma un terzo fra Dio e noi; è invece la modalità in cui Dio stesso si dà a noi, in cui entra in noi, così da essere *nell'uomo*, pur restando sempre, anche nell'"inabitazione", infinitamente *al di sopra* di lui.

La fede cristiana, nel corso della sua evoluzione storica, ha a che fare con Dio in questa triplice figura. È ovvio che essa dovesse subito incominciare a domandarsi come questi dati si potessero conciliare fra loro. Si tratta di sapere se l'uomo, nel suo rapporto con Dio, abbia a che fare solo con i riflessi della propria coscienza, o se invece gli è davvero dato di innalzarsi realmente al di sopra di sé sino a incontrare Dio stesso. Le conseguenze sono in entrambi i casi di vasta portata: nella prima ipotesi, anche la preghiera diventa per l'uomo un puro occuparsi di se stesso, recidendo la radice dell'autentica adorazione e della preghiera di domanda – e questa è anche la conseguenza che viene tirata con maggior frequenza; questo è un comodo atteggiamento del pensiero che prende la strada della minore resistenza. Se invece la risposta giusta è la seconda, adorazione e preghiera non sono soltanto possibili, ma obbligatorie, in quanto sono un postulato dell'essere "uomo" aperto Dio.

Chi sa vedere la profondità della questione comprenderà anche l'appassionata lotta sostenuta nell'antica chiesa attorno ad essa; la posta in gioco era tutt'altro che una semplice cavillosità concettuale. Anzi comprenderà che la polemica di allora torna a riaccendersi anche oggi tale e quale - unica perenne lotta dell'uomo attorno a Dio e a se stesso - e che noi non possiamo restare cristiani se pensiamo di sbrigarcela oggi più facilmente di allora. Anticipiamo la risposta grazie alla quale allora si è trovata la separazione fra la via della fede ed una via che condurrebbe ad una mera parvenza di fede: Dio è così come egli *si mostra*; Dio non si mostra come non è. La relazione cristiana con Dio si fonda su questa affermazione nella quale è posta la dottrina della Trinità, anzi, essa è tale dottrina.

b) *I motivi guida.* Lungo l'itinerario che portò a questa decisione ebbero un influsso determinante **tre atteggiamenti fondamentali**.

1) Fede nella possibilità dell'uomo di avere un rapporto diretto con Dio. L'uomo, che ha a che fare con Cristo, nel suo fratello Gesù - che in quanto uomo come lui è da lui raggiungibile ed a lui accessibile - incontra Dio stesso. Nella Chiesa primitiva la preoccupazione per la vera divinità di Gesù nasce dalla stessa radice della preoccupazione per la sua autentica umanità. Solo se egli è stato realmente uomo al pari di noi può essere *nostro* mediatore, e solo se egli è stato realmente Dio al pari di Dio la sua mediazione raggiunge lo scopo. Qui viene messa in discussione l'opzione fondamentale del monoteismo, l'equiparazione fra il Dio della fede e il Dio dei filosofi: solo il Dio che è realmente il fondamento del mondo e il totalmente a noi vicino può essere oggetto di una religiosità vincolata alla verità.

2) L'inderogabile attenersi ad un'opzione rigorosamente monoteistica, alla professione di fede: esiste *un solo* Dio. Bisognava evitare di rimettere in campo tutta una serie di esseri intermedi ripristinando così una

serie di dèi falsi.

3) Lo sforzo di lasciare alla storia di Dio con l'uomo tutta la sua serietà. Se Dio si mostra come Figlio che si rivolge al Padre con il "tu", ciò esprime la realtà. L'idea di un divino spettacolo era stata ventilata nella Chiesa antica dai monarchiani. Le tre persone divine sarebbero tre "ruoli" in cui Dio ci si rivela nel corso della storia non bisogna dimenticare che il termine "persona" e il corrispondente vocabolo greco appartengono al linguaggio teatrale; si indicava con essa la maschera che trasformava l'attore nella personificazione di un altro. Il termine venne dapprima introdotto nel linguaggio della fede a partire da considerazioni di questo tipo, ma venne subito trasformato dalla fede, con un doloroso travaglio, sino a farne scaturire l'idea di persona estranea all'antichità.

I modalisti ritenevano che le tre figure di Dio fossero tre "modi in cui la nostra coscienza percepisce Dio e se lo spiega. Quantunque noi conosciamo Dio soltanto nel rispecchiamento del pensiero umano, la fede cristiana ha sempre ribadito che noi in tale riflesso conosciamo realmente *lui*. Benché non siamo in grado di *erompere* dall'angustia della nostra coscienza, Dio può però *irrompere* in questa coscienza rivelando se stesso. Tuttavia negli sforzi dei monarchiani e dei modalisti si attuò un valido tentativo di pensare rettamente Dio: il linguaggio della fede ha finito per adottare la terminologia da essi coniata, nella professione di fede nelle tre *persone* in Dio. Che poi il termine "persona" non giungesse a esprimere tutta la portata di quel che qui si vorrebbe dire, non era imputabile a sua colpa. La dilatazione dei confini del pensiero umano, necessaria per rielaborare spiritualmente l'esperienza cristiana di Dio, non poteva essere un fatto automatico. Richiedeva una lotta, ai cui effetti si dimostrò utile anche l'errore; essa non fece che seguire la legge fondamentale a cui lo spirito umano è soggetto, nel suo progredire.

c) *Le scappatoie sfociano in un vicolo chiuso*. Tutta la ramificatissima lotta dei primi secoli si può ricondurre all'aporetica di due percorsi senza sbocco: subordinazianismo e monarchianismo. Azioni che *sembrano* logiche, ma le loro semplificazioni finiscono per distruggere il tutto. **La dottrina ecclesiale insegnata nella formula "Dio uno e trino", comporta la rinuncia a qualsiasi scappatoia e il fermo permanere nel mistero insondabile.** In realtà questa professione di fede rappresenta unicamente la rinuncia, unica vera, alla presunzione della saccenteria.

Il subordinazianismo sostiene che Dio in sé è unico; Cristo non è Dio ma solo un essere particolarmente vicino a Dio. Così si toglie di mezzo lo scandalo, ma l'uomo viene separato da Dio e confinato nel provvisorio. Dio diventa monarca e la fede non ha a che fare con lui ma solo con i suoi ministri.

Il monarchianismo risolve il dilemma nella direzione opposta; anch'esso mantiene l'unità di Dio, ma ammette che Dio si faccia incontro a noi dapprima come creatore e Padre, poi come Figlio e redentore in Cristo, e infine come Spirito Santo: tre figure considerate come travestimenti di Dio. Questa via riconduce l'uomo a girare su se stesso senza mai arrivare al vero Dio. Hegel e Schelling si sono riallacciati a questo tentativo vetero-cristiano di una filosofia del cristianesimo sperando di rendere razionalmente comprensibile e utile la dottrina trinitaria e farla diventare la chiave di ogni comprensione dell'essere. Risputa la mancanza di ogni sbocco.

Punto di partenza di tutto è nell'idea che la dottrina trinitaria esprima come Dio appare nella storia. Hegel e, diversamente, Schelling non distinguono il processo di auto-manifestazione storica di Dio, dallo stesso Dio. La storia diventa un processo del *Lógos*, considerato reale solo come processo della storia. Si afferma che il senso di tutto l'essere si genera da sé gradualmente e solo nella storia. La storicizzazione della dottrina trinitaria diventa la storicizzazione di Dio. La storia diventa creatrice del Senso. Marx non ha fatto che portare avanti questo ragionamento.

La via della fede finisce per andare smarrita. Viene infatti eliminato il confronto delle libertà, essenziale alla fede, e il dialogo d'amore con la sua imprevedibilità; ed eliminata la struttura personalistica del *Senso*, la sua reciprocità di grande e piccolo, di senso che abbraccia il mondo intero e di creatura che cerca il senso. Il personale, il dialogico, la libertà e l'amore vengono dissolte nella necessità del solo processo della ragione. Inoltre, voler capire radicalmente la dottrina della Trinità, la sua radicale riduzione a logica, che diventa storicizzazione del *Lógos* medesimo e, con la sua mania di comprendere Dio, vuol cogliere senza misteri anche la storia di Dio, ricostruendola nella sua stessa rigorosa logica, fa ricadere in una mitologia della storia, nel mito di un dio che si auto genera nella storia. Il tentativo di una logica totale sfocia nell'assoluta illogicità.

d) *La dottrina trinitaria come teologia negativa*. La forma ecclesiale della dottrina trinitaria risulta giustificabile soprattutto per via negativa, prova della mancanza di sbocco per tutte le altre vie. La dottrina trinitaria andrebbe intesa in maniera essenzialmente negativa, come unica forma permanente di rifiuto di ogni brama di capire l'insondabile mistero di Dio. Ogni tentativo di afferrare Dio con il nostro comprendere conduce all'assurdo. Possiamo parlare correttamente di lui unicamente rinunciando alla pretesa di comprenderlo. La dottrina trinitaria non potrà quindi voler essere un aver compreso Dio, ma un'affermazione-limite, un gesto indicatore che addita l'Indicibile.

Questo carattere allusivo, per cui il concetto diviene solo un indicare, il comprendere solo un tendere verso l'inafferrabile, si potrebbe descrivere esattamente ricorrendo alle stesse formule ecclesiali e alla loro preistoria. **Ognuno dei grandi concetti basilari della dottrina trinitaria è stato una volta condannato, tutti quanti sono stati accolti solo dopo aver attraversato questo doloroso travaglio di una condanna; essi valgono solo in quanto sono al contempo qualificati come inadeguati, per essere così accettati solo come misero balbettio, e nulla più.** Il concetto di 'persona', il termine 'della stessa sostanza del Padre', il concetto di 'processione', erano stati condannati. E si potrebbe continuare.

Queste condanne delle formule, che sarebbero poi divenute articoli di fede, ne formano una componente essenziale. Se si esamina la storia del dogma trinitario appare come un cimitero di eresie. **Ogni eresia è 'cifra' di una verità perenne** che noi dobbiamo solo conservare insieme con altre affermazioni contemporanee valide, separata dalle quali essa offre una visione falsa; tutte queste affermazioni sono pietre per costruire una cattedrale, che servono quando non restano sole, ma vengono inserite in una realtà più grande. È come, in fisica, la legge di complementarietà: non possiamo afferrare le realtà date in unica forma di esperimento, ma piuttosto ne riusciamo a vedere un solo aspetto per volta, e non possiamo ricondurre un aspetto all'altro ma considerarli assieme. Tanto più di fronte alle realtà spirituali e a Dio. Anche qui possiamo guardare le cose sempre e soltanto da un *lato* solo, cogliendone un solo aspetto per volta, dove uno sembra essere in contraddizione con l'altro e unicamente in stretta connessione con questo. Solo osservando ed esprimendo tanti diversi aspetti, apparentemente contraddittori, riusciamo ad accennare alla verità, che nella sua totalità non vedremo mai.

L'approccio mentale della fisica odierna forse ci offre oggi un aiuto migliore di quello della fisica aristotelica. **Si sa che oggi si può parlare solo per approssimazioni. Perché non può essere così anche parlando di Dio?** Non cercare un concetto ultimo capace di comprendere tutti gli altri, ma una pluralità di aspetti che dipendono dalla collocazione dell'osservatore, che riusciamo a cogliere uno a uno senza giungere a quello Ultimo. Ogniqualvolta una risposta è data per spassionatamente oggettiva, come affermazione che supera finalmente i preconcetti religiosi e informa in modo puramente oggettivo e scientifico, bisogna dire che qui chi parla è caduto in un autoinganno.

Dalle scienze naturali sappiamo che l'osservatore puro non esiste, come non esiste la pura oggettività. Nella risposta è sempre incluso un brandello di domanda e dello stesso interrogante. Anche la realtà 'Dio' può essere colta solo da colui che si coinvolge di persona in quell'esperimento che chiamiamo fede. Cfr. Pascal nel celebre argomento della scommessa.

La mera curiosità neutrale dello spirito, che pretenderebbe tenersi fuori dal gioco, non potrà mai rendere capaci di vedere né di fronte all'uomo né tantomeno di fronte a Dio. L'esperimento con Dio non avviene senza l'uomo. Se possiamo interrogare è perché Dio si è coinvolto nell'esperimento col farsi uomo.

2. Sforzo di interpretazione positiva (p. 167)

La delimitazione della dottrina trinitaria nel senso di una teologia negativa, non significa che le formule in cui tale dottrina si esprime siano destinate a rimanere impenetrabili. Possono essere comprese come espressioni significative, che costituiscono accenni all'Inesprimibile. Chiariamo questo concetto mediante tre tesi:

I) Il paradosso 'Una sola essenza in tre persone' riguarda il problema del significato originario di unità e molteplicità.

II) Il paradosso 'Una sola essenza in tre persone' è in funzione del concetto di persona e va inteso come un'implicanza interna di tale concetto.

III) Il paradosso 'Una sola essenza in tre persone' fa riferimento al problema di assoluto e relativo, ed evidenzia l'assolutezza del relazionale.

a) *Il dogma come regolazione linguistica.*

b) *Il concetto di persona.*

c) *L'aggancio retroattivo al mondo biblico e il problema dell'esistenza cristiana.*

Conclusione: la dottrina sulla Trinità non arriva a capire il mistero ma, grazie ad essa, affiora una nuova comprensione della realtà, un nuovo modo di comprendere chi sia l'uomo e chi sia Dio: parlando di Dio si intravede chi sia l'uomo.

Parte seconda – Gesù Cristo (p. 181)

«Io credo in Gesù Cristo, suo unigenito Figlio, nostro Signore» (p. 184)

I. Il problema della professione di fede in Gesù, oggi (p. 184)

Siamo di fronte allo scandalo del Cristianesimo, la confessione che l'uomo Gesù, giustiziato verso l'anno 30 in Palestina, sia il 'Cristo' di Dio, il Figlio stesso di Dio, centro focale e determinante della storia umana. Se la fede nel *Lógos*, nella significatività dell'essere corrisponde a una tendenza della ragione umana, in questo articolo del Credo avviene l'associazione 'mostruosa' fra *lógos* e *sárx*, fra senso universale e una singola figura nella storia. Il senso che sostiene tutto l'essere è entrato nella storia ed è diventato uno di essa. **Per cui il senso di tutto l'essere d'ora in poi non va ricercato in alto, nella visione dello spirito, nel mondo delle idee, ma va colto nel tempo, nel volto di un uomo.** Nella conclusione della *Divina Commedia* Dante, contemplando il mistero di Dio, scorge la propria immagine, un volto umano al centro del cerchio di fiamme formato da "*L'Amor che move il sole e l'altre stelle*". Accanto all'unificazione fra il Dio della fede e il Dio dei filosofi, entra ora in gioco l'abbinamento fra *lógos* e *sárx*, fra parola e carne, fra fede e storia. L'uomo storico Gesù è il Figlio di Dio, e il Figlio di Dio è l'uomo Gesù. Dio viene all'uomo tramite gli uomini, meglio, tramite *quell'Uomo* nel quale appare l'essenza definitiva dell'essere uomo e che è al contempo Dio stesso.

Si delinea già il fatto che nel paradossale abbinamento fra parola e carne, si mostra una realtà dotata di senso, conforme al *lógos*. Ciò è scandalo per il pensiero umano. Possiamo davvero aggrapparci al fragile velo di un singolo evento storico? Possiamo correre il rischio di affidare l'intera storia a un avvenimento qualsiasi nel grande mare della storia? Un'idea del genere si è fatta quasi inaccettabile, soprattutto a causa della forma in cui il dato storico sembra ora trattato scientificamente: il metodo storico-critico.

Sul piano dell'incontro con la storia sorge un problema analogo a quello posto per la ricerca sull'essere e sul fondamento dell'essere dal metodo della fisica e dalla forma scientifica di indagine sulla natura. Abbiamo visto come la fisica rinunci alla scoperta dell'essere stesso limitandosi al dato 'positivo' verificabile. Paga il guadagno in esattezza con la rinuncia alla verità: con il risultato che l'ontologia diviene impossibile, e la filosofia finisce per ridursi alla fenomenologia, all'indagine sul fenomeno.

Il pericolo è maggiore per la storia, che non è soggetta alla ripetizione del fenomeno per la verificabilità. Vi è solo il lato esteriore verificabile in base ai documenti, doppiamente problematico, soprattutto poiché l'espressione dell'umano nei documenti-fonti è più inadeguata delle auto manifestazioni della natura. Anche qui si riscontra una dolorosa perdita di verità. La piena verità della storia si sottrae alla verificabilità dei documenti. La 'storia' (*Histoire*) intesa nel senso più rigoroso del termine ci rivela il corso delle vicende umane di Gesù ma anche ce l'oculta. Può vedere l'uomo Gesù, ma stenta a riconoscere il suo 'essere Cristo', che in quanto verità della storia non si lascia incasellare nella documentabilità di ciò che è semplicemente esatto.

II. Gesù il Cristo: la forma fondamentale della professione di fede cristologica (p. 187)

1. Il dilemma della teologia moderna: Gesù o Cristo? (p. 187)

La teologia cerca di sfuggire al dilemma della contemporaneità di fede e storia, tanto più se fra le due si frappone la parete divisoria dello 'storico'. Così oggi ci imbattiamo

a) in chi tenta di sottoporre a verifica la cristologia sul piano storico, mostrandone l'evidenza mediante il metodo dell' 'esatto' e 'documentabile' (cfr. Pannenberg); oppure

b) in chi tenta di ridurla sbrigativamente a dato comprovabile (cfr. la teologia liberale).

Il primo di questi tentativi non può riuscire, perché il dato storico sottintende una limitazione al documen-

tabile, per cui non potrà mai far nascere la fede. Il secondo non permette di afferrare la totalità di quanto è allora accaduto e ciò che si propone come affermazione è in realtà espressione di una privata concezione del mondo e non il risultato di un'indagine storica.

A questi sforzi si accompagna sempre più il terzo tentativo, quello di sfuggire completamente al dilemma storicistico, considerandolo superfluo. (Hegel e Bultmann).

Il dilemma in cui si dibattono ambedue le vie (ridurre la cristologia a storia e sfuggire completamente alla storia lasciandosela alle spalle come superflua per la fede) si può riassumere nella alternativa che tormenta la teologia moderna: Gesù o Cristo?

La teologia inizia col distaccarsi da Cristo per rifugiarsi in Gesù quale figura storicamente tangibile, ma poi con Bultmann inverte la marcia fuggendo nella direzione opposta, da Gesù verso Cristo: una corsa che al momento presente (1967) comincia già a tramutarsi nuovamente in una fuga da Cristo a Gesù.

Cerchiamo di approfondire: seguendo la prima tendenza, fuga da Cristo a Gesù, al principio del 20° secolo Harnack ha abbozzato *Essenza del cristianesimo*, proponendo una forma di cristianesimo satura di orgoglio e ottimismo razionalistico, secondo la quale il liberalismo aveva depurato il Credo originario ecco un'affermazione di quest'opera: "non il Figlio, ma solo il Padre deve stare dentro il Vangelo, così come Gesù l'ha annunciato". Sembra facile e liberante perché mentre la professione nel Figlio ha diviso cristiani da non cristiani e cristiane di diverse confessioni fra di loro, la conoscenza del Padre può invece unire. Il padre appartiene a tutti e tutti appartengono a lui, mentre la fede ha diviso, l'amore può unire. Gesù contro il Cristo; ciò significa via dal dogma e avanti con la carità! Secondo Harnack l'esser passati da Gesù che annuncia a tutti gli uomini il Padre comune rendendoli così fratelli, al Cristo annunciato che esige fede ed era diventato un dogma, ha prodotto la frattura decisiva. Gesù aveva proclamato il messaggio non-dottrinale dell'amore, inaugurando così la grandiosa rivoluzione con cui egli fece saltare la corazza dell'ortodossia farisaica, introducendo al posto dell'intollerante fede non formale, la fiducia semplice nel Padre, la fratellanza degli uomini e la vocazione a un unico amore quindi, marcia indietro dal Cristo annunciato, oggetto di una fede che divide e ritorno al Gesù che annuncia, all'appello alla potenza unificante dell'amore sotto l'unico Padre e con molti fratelli. Non si può negare che queste affermazioni siano stimolanti, eppure mentre Harnack stava ancora proclamando il suo messaggio, si fornivano già le prove che il Gesù di cui egli parlava era un romantico sogno.

Bultmann imboccò l'altra strada: è solo importante che Gesù sia esistito; per il resto la fede si aggrappa unicamente all'evento della parola nella predicazione e diviene così più autentica.

Tenendo presenti questi problemi è facile comprendere il nascere della cosiddetta 'teologia della morte di Dio', la quale ci dice che non abbiamo più Dio, ma ci è rimasto Gesù. In un mondo svuotato di Dio la sua umanità deve diventare una specie di rappresentanza di quel Dio che non riusciamo più a trovare.

Ma bisognerebbe forse riflettere se non si manifesti una pericolosa assenza di senso critico già solo nell'intenzione di praticare una teologia (discorso su Dio) prescindendo da Dio.

Resta comunque assodato che il ritorno al solo Gesù ci è precluso. Il romanticismo su Gesù è privo di avvenire e tagliato fuori dal presente tanto quanto la fuga nel puro evento della parola.

2. L'immagine di Cristo nella professione di fede (p. 192)

Il Simbolo formula la sua professione di fede in Gesù con questa frase: "... e (io credo) in Gesù Cristo". In essa, il termine Cristo (che è un titolo: Messia) nel testo originale viene premesso al nome Gesù. Ora, si può dimostrare che alla comunità cristiana di Roma, cui si deve la formulazione della nostra professione di fede, il termine Cristo era già ben noto in tutta la sua portata contenutistica. La sua trasformazione in un puro e semplice nome proprio così come lo intendiamo oggi, si è verificata già nei primissimi tempi; tuttavia qui l'appellativo 'Cristo' viene ancora impiegato come designazione di ciò che in realtà è Gesù. La sua fusione col nome Gesù è già molto avanzata: ci troviamo quasi all'ultima tappa nell'evoluzione del significato del termine Cristo. Il titolo è divenuto quasi parte integrante del nome, anche se tutti sanno che con questa parola si esprime una funzione. Cristo è sì un titolo, ma è anche già una parte del nome proprio con cui si indica Gesù. Questo processo non è una sbadataggine della storia ma in esso emerge in piena luce il nucleo più profondo del lavoro di comprensione che è stato compiuto dalla fede nei confronti della figura di Gesù di Nazaret. La fede ci viene a dire che in quel Gesù non è possibile distinguere tra ufficio e persona: la persona è l'ufficio, l'ufficio è la persona; le due cose sono inseparabili.

Gesù non ha lasciato dietro di sé una dottrina distinta dal suo Dio come invece avviene per i grandi pensa-

tori. Il simbolo non offre una dottrina di Gesù. Gesù non ha compiuto un'opera distinguibile dalla sua persona e quindi da presentare separata da essa. Egli ha messo se stesso nella sua parola, si è identificato con la sua parola a tal punto che Io e parola non si distinguono più: egli è il Verbo, la Parola. Per la fede la sua opera è un trasfondere se stesso senza riserve.

Karl Barth ha espresso questa percezione della fede così: "Gesù coincide totalmente con il suo ufficio. Non è quindi prima uomo e poi, in aggiunta detentore di tale ufficio [...] Il suo essere in quanto uomo è la sua opera".

In altri termini, l'affermazione decisiva della fede a proposito di Gesù sta nell'inscindibile unità delle due parole Gesù Cristo, in cui si cela l'esperienza dell'identità di esistenza e missione.

Si potrebbe alla fine affermare che importanti non sono la dottrina e le azioni del Gesù storico in quanto tali. La persona di Gesù è la sua dottrina, e la sua dottrina è lui stesso. Pertanto la fede in Gesù in quanto il Cristo, è davvero 'fede personale'. Una tale fede non è l'accettazione di un sistema, bensì l'accoglimento di questa persona che è la sua Parola, della Parola in quanto persona e della persona in quanto Parola.

3. Il punto di partenza della professione di fede: la croce (p. 196)

Oggi siamo in grado di constatare con una certa sicurezza che il luogo di origine della fede in Gesù in quanto il Cristo, ossia il luogo di origine della fede cristiana, è la croce. Gesù non si era direttamente proclamato il Cristo, il Messia. L'ha fatto invece Pilato, il quale si unì all'accusa dei Giudei quando, cedendo a quest'accusa con la sua iscrizione di condanna a morte redatta in tutte le lingue del mondo di allora, finì per proclamare Gesù pendente dalla croce come il Re (Messia, Cristo) giustiziato dai Giudei. Questa iscrizione di condanna a morte finì per diventare al contempo la 'professione di fede', il vero e proprio punto di partenza e radice della fede cristiana che vede in Gesù il Cristo. In quanto è il Crocifisso questo Gesù è il Cristo, il re. La sua crocifissione è la sua regalità; la sua regalità sta nell'avere dato se stesso agli uomini, sta nell'identità di parola, missione e esistenza che si realizza proprio nel sacrificio di tale esistenza. La sua esistenza è così la sua parola. Egli è Verbo, parola, perché è amore. A partire dalla croce la fede comprende sempre meglio come questo Gesù sia già sempre ciò che dice. A Giovanni bastò semplicemente trarne l'ultima conseguenza: se è così (ecco l'idea cristologica fondamentale del suo Vangelo) allora questo Gesù Cristo è davvero il Verbo; una persona che non solo dice parole, ma è la sua parola e la sua opera, che è il *Lógos* stesso (la Parola, il Senso); che è da sempre e per sempre; che è il fondamento su cui il mondo si regge, quel Senso che sostiene tutti noi e dal quale noi tutti siamo mantenuti in essere.

Lo sviluppo della fede porta i cristiani dalla croce all'identificazione di persona, parola e opera. La loro professione di fede ha potuto quindi limitarsi al semplice abbinamento dei termini Gesù e Cristo, giacché in tale collegamento era detto tutto.

In un secondo tempo poi, muovendo da questa comprensione di Gesù, si incominciò a riflettere sulle sue parole.

La comunità che fa memoria, dovette constatare che la stessa parola di Gesù risulta centrata sul suo Io, che il suo messaggio, letto retrospettivamente, confluisce continuamente in questo Io, riconduce sempre all'identità fra parola e persona.

Facendo un ultimo passo avanti Giovanni poté saldare fra loro i due movimenti: il suo Vangelo è, per così dire, la lettura delle parole di Gesù fatta alla luce della persona e della persona alla luce delle sue parole.

Che egli faccia della 'cristologia', testimonianza della fede nel Cristo, è un fatto che mostra chiaramente la perfetta unità di Cristo e Gesù, unità che permane costitutiva per tutta la successiva storia della fede.

4. Gesù è il Cristo (p. 198)

Da quanto abbiamo detto dovrebbe essere risultato chiaro che c'è una specie di concentrazione sul 'che' dell'esistenza di Gesù, una fusione della realtà di Gesù nella fede in Cristo, sicché la sua parola più autentica è Lui stesso.

Ma come la mettiamo col messaggio di Dio Padre, contrapposto alla cristologia e col messaggio dell'amore verso tutti gli uomini che travalica e supera i confini della fede?

Chi riconosce il Cristo in Gesù, e solo in Lui, e confessa che Gesù è il Cristo, che comprende come decisiva la totale unità di persona e opera, costui ha scartato l'esclusivismo della fede e la sua antitesi rispetto all'amore, facendo dei due una cosa sola e rendendo impensabile una loro dissociazione.

Il legame fra Gesù e Cristo, l'inscindibile unità di persona e opera collegano fra loro anche amore e fede.

L'io di Gesù, la sua persona, che ora si colloca totalmente al centro, ha la sua peculiarità nel fatto che questo io non sussiste in un isolamento indipendente ma è totalmente dal 'tu' del Padre e per il 'voi' degli uomini. È identità di *Lógos* (verità) e amore, e fa così dell'amore il *Lógos*, la verità dell'essere umano.

Di conseguenza, la fede richiesta da una cristologia così compresa ha la sua essenza nell'entrare profondamente nell'universale apertura di un incondizionato amore. Credere in Cristo infatti significa semplicemente fare dell'amore il contenuto della fede, sicché risulterà persino possibile affermare: l'amore è fede. Ciò corrisponde al quadro tracciato da Gesù nella sua grande parabola del giudizio finale (Mt 25,31-46): la professione di fede in Cristo richiesta dal Signore che giudica, viene fatta consistere nel trovare Cristo nell'ultimo degli uomini, in coloro che hanno bisogno del mio aiuto, riconoscere nell'uomo che ha bisogno di me il Cristo così come lo incontro qui e ora; vuol dire comprendere l'appello dell'amore come esigenza della fede.

L'apparentemente diversa interpretazione della confessione cristologica come incondizionata dedizione al servizio dell'uomo, come un reciproco essere-per-l'altro, che ha luogo in Matteo 25, non va considerata come una rottura con una dogmatica pur già esistente, ma rappresenta in verità la logica conseguenza che scaturisce dal legame fra Gesù e Cristo, e pertanto dallo stesso nucleo centrale della cristologia. Sì, perché questo legame costituisce al contempo il nesso fra fede e amore.

La fede disgiunta dall'amore non è realmente fede cristiana, ma appare solo tale. Un dato di fatto, questo, che va energicamente fatto valere tanto contro un fraintendimento dottrinale mistico del concetto cattolico di fede, quanto contro la secolarizzazione dell'amore, che emerge in Lutero dall'esclusivismo della giustificazione per fede.

III. Gesù il Cristo: vero Dio e vero uomo (p. 200)

1. L'approccio alla questione (p. 200)

Abbiamo visto come il **sì cristiano a Gesù lo riconosca come il Cristo**, colui nel quale persona e opera si indentificano. Siamo quindi giunti a **scoprire l'unità di fede e amore**. La fede cristiana, conducendo all'io di Gesù, porta a un io che è completa apertura, totalmente "Verbo", totalmente "Figlio". Abbiamo rilevato come, mediante i concetti di "Verbo" e "Figlio", si esprima il carattere dinamico di questa esistenza. La Parola, il Verbo, non sussiste per se stessa ma proviene da qualcuno che esiste per essere udita, perciò rivolta a un altro. Essa consiste quindi solo in questa totalità del "da" e del "per". Lo stesso abbiamo scoperto a proposito del senso del concetto di Figlio, che denota un'analogia tensione fra il "da" e il "per". Potremmo riassumere il tutto nella formula: la fede cristiana non si riferisce a un'idea, ma a una Persona, a un io che viene definito come Verbo e Figlio, cioè come apertura totale.

Questo conduce a una duplice conseguenza, in cui emergono evidenti la drammaticità della fede in Cristo (fede in Gesù quale Cristo, Messia) e nel contempo il suo necessario auto-superamento storico nello scandalo pieno della fede nel Figlio (fede nella vera divinità di Gesù). Infatti, se si crede che questo io è pura apertura, totale essere dal Padre, se questo io, con tutta la sua esistenza, è "Figlio", cioè la qualità del servire semplicemente, se quest'esistenza non soltanto *possiede* amore, ma *è* amore, allora non deve forse identificarsi con Dio *il quale solo è l'amore*? Allora Gesù, il Figlio di Dio, non è Dio stesso? Non vale nei suoi confronti: "il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio" (Gv 1,1)?

Però dobbiamo chiederci: se quest'uomo è interamente ciò che fa, se incarna totalmente ciò che dice, se è totalmente per gli altri e in questo suo perdersi, è però, totalmente se stesso, se è colui che nel perdersi si è ritrovato (cfr. Mc 8,35), allora non è forse il più umano degli uomini, la pienezza dell'umano semplicemente? Possiamo davvero risolvere la cristologia (discorso su Cristo) nella teologia (discorso su Dio), o non dobbiamo invece rivendicare appassionatamente Gesù come uomo trasformando la cristologia in umanesimo e in antropologia? Oppure l'uomo autentico, proprio per il fatto di essere integralmente tale, dovrebbe essere Dio e Dio, per l'appunto, essere l'uomo autentico? Potrebbe darsi che l'umanesimo più radicale e la fede nel Dio che si rivela qui si incontrino anzi convergano uno nell'altra?

Questi interrogativi, dal cui accanimento fu scossa la Chiesa dei primi cinque secoli, affiorano dalla stessa confessione cristologica. La lotta ingaggiata in quel periodo attorno a questi problemi ha condotto, nei concili ecumenici di allora, a una risposta positiva *a tutti e tre gli interrogativi*. Appunto questo triplice sì che costituisce il contenuto e la forma definitiva del dogma cristologico, che cercò di mantenere assoluta fedeltà alla pura e semplice professione iniziale di fede in Gesù "il Cristo". Il dogma cristologico professa

apertamente che il radicale essere Cristo di Gesù postula l'essere Figlio e che l'essere Figlio implica l'essere Dio, solo così esso resta "logico", affermazione comprensibile, mentre senza tale coerenza si affonda nel mito. Esso professa inoltre che Gesù, nella radicalità del suo servire, è il più umano degli uomini, il vero uomo; si giunge così al confluire di teologia e antropologia, in cui consiste, da quel momento in poi, il tratto veramente sconcertante della fede cristiana.

Si pone un altro interrogativo. Se bisogna semplicemente riconoscere l'incontestabilità della 'logica' ora sviluppata, ammettendo quindi l'interna consequenzialità del dogma, resta determinante la considerazione dei fatti: non abbiamo forse costruito un bellissimo sistema, ma abbandonando la realtà perché manca la base? Dobbiamo chiederci se i dati biblici e ciò che ci permette una valutazione critica dei fatti ci autorizzino a concepire l'essere-Figlio di Gesù come abbiamo fatto e come lo fa il dogma cristologico. Oggi si risponde sbrigativamente con un no; il sì dà a molti l'impressione di sprofondare in una posizione precritica che non merita d'essere presa in considerazione. Io tenterò di dimostrare che non solo si può, ma si deve rispondere sì, se non si vuole scivolare nelle grettezze razionalistiche o in idee mitologiche di Figlio che sono state superate dalla fede biblica nel Figlio e dalla sua interpretazione da parte della chiesa antica.

2. Uno stereotipo moderno del "Gesù storico" (p. 203)

Il cliché che oggi comincia a diffondersi direbbe: il Gesù storico sarebbe una specie di maestro profeta, che ha fatto la sua comparsa nell'atmosfera escatologicamente surriscaldata del tardo-giudaismo del suo tempo e qui annunciò l'avvento del regno di Dio. Questo sarebbe stato, all'inizio, un messaggio da comprendere in senso temporale: adesso viene il regno di Dio, la fine del mondo. L'"adesso" sarebbe in Gesù così accentuato che, a uno sguardo più profondo, il fattore tempo-futuro non potrebbe più essere considerato l'elemento proprio del messaggio. Questo lo si potrebbe cogliere solo nell'appello alla decisione: l'uomo sarebbe vincolato all'"adesso" che di volta in volta irrompe.

Un messaggio talmente vuoto di contenuto, col quale si pretende di comprendere Gesù meglio di quanto non si comprese lui stesso, che difficilmente avrebbe potuto dire qualcosa a qualcuno. La vicenda sarebbe proseguita così: per motivi che non si potrebbero più ricostruire, Gesù sarebbe stato giustiziato morendo come un fallito. Dopo, in maniera ancor più inspiegabile, sarebbe nata la fede nella sua risurrezione: l'idea che egli sia di nuovo vivo e dunque continui a contare qualcosa. A poco a poco questa fede si sarebbe ulteriormente rafforzata, trasformandosi nell'idea documentabile in maniera analoga anche attraverso altre fonti, che Gesù sarebbe ritornato in futuro come Figlio dell'uomo, come Messia. In un secondo tempo si sarebbe retro-proiettata questa speranza su Gesù storico, lo si sarebbe posta in bocca a lui stesso, dando di lui una nuova interpretazione. A questo punto si sarebbe presentato il tutto come se lui stesso si fosse annunciato quale venturo Figlio dell'uomo o Messia. Ma subito dopo il messaggio sarebbe passato dal mondo semitico a quello ellenistico con importanti conseguenze. Nel mondo giudaico si era data di Gesù un'interpretazione basata su categorie ebraiche (Figlio dell'uomo, Messia). Ma nel mondo ellenico queste categorie risultavano incomprensibili; al posto degli schemi semitici del Figlio dell'uomo e del Messia sarebbe subentrata la categoria ellenistica dell'"uomo divino" o dell'"uomo-Dio" mediante la quale si sarebbe resa ora comprensibile la figura di Gesù.

L'uomo-Dio nel senso dell'ellenismo sarebbe però caratterizzato da due proprietà: sarebbe taumaturgo e di origine divina. Quest'ultima proprietà afferma che egli discende in qualche modo da Dio in quanto Padre; ed è appunto la sua origine mezzo divina e mezzo umana che lo fa uomo-Dio, uomo divino. La trasposizione della categoria dell'uomo-divino su Gesù avrebbe avuto come conseguenza il trasferimento delle due tipiche note descritte. Si sarebbe incominciato a descriverlo come taumaturgo, e sarebbe nato anche il "mito" della sua nascita da una vergine. Questo avrebbe condotto nuovamente a designare Gesù come figlio di Dio, perché ora Dio appariva nel mito, come suo Padre. In tal modo l'interpretazione ellenistica di Gesù come "uomo divino", con le sue necessarie manifestazioni collaterali, avrebbe trasfigurato l'evento della vicinanza a Dio, caratteristica peculiare di Gesù, nell'idea "ontologica" della sua origine divina. Su tale mitico tracciato sarebbe proseguita la fede dell'antica chiesa sino a fissare il tutto definitivamente nel dogma di Calcedonia. Da questo concilio tale mito sarebbe stato dogmatizzato e contornato di astrusa erudizione, fino a capovolgere il punto di partenza.

Tutto ciò alla mentalità dello storico è un quadro assurdo. Io trovo più facile credere che Dio si sia fatto uomo, anziché ammettere un tale conglomerato di ipotesi.

3. Legittimità del dogma cristologico (p. 206)

a) *A proposito dell'uomo 'divino'*. Il concetto di uomo divino, e rispettivamente di uomo-Dio, non compare mai nel Nuovo Testamento. Nell'antichità non compare mai il termine 'Figlio di Dio' per indicare gli 'uomini divini'. I due concetti non sono quindi connessi né storicamente né linguisticamente. Né la Bibbia né l'antichità classica conoscono, nell'ambito degli uomini divini, l'idea della figliolanza divina. Le indagini più recenti dimostrano che lo stesso concetto di 'uomo divino' risulta a malapena documentabile in epoca pre-cristiana, e compare soltanto dopo. Comunque l'*idea* e il *titolo* di 'uomo divino' sono totalmente estranei tra di loro.

b) *La terminologia biblica e i suoi rapporti col dogma*. Nel linguaggio usato dal Nuovo Testamento occorre fare una netta distinzione tra l'appellativo 'Figlio di Dio' e la designazione 'il figlio'. Originariamente fanno parte di due contesti diversi, hanno origini differenti ed esprimono realtà diverse.

α) *Figlio di Dio*. L'espressione *figlio di Dio* deriva dalla teologia regale dell'Antico Testamento basata su una demitizzazione della teologia regale dell'Oriente. Un classico esempio lo troviamo nel salmo 2,7 che divenne poi il punto di partenza per il pensiero cristologico. Questo passo "Tu sei mio figlio; oggi ti ho generato. Chiedi a me, ti darò in possesso le genti e in dominio i confini della terra" che fa parte del cerimoniale di intronizzazione dei re di Israele, deriva dagli antichi riti orientali di incoronazione, in cui il re viene dichiarato figlio generato da Dio. Notiamo che la piena estensione dell'idea di generazione sembra essere stata conservata solo in Egitto dove il re era considerato come un essere miticamente generato da Dio, mentre in Babilonia lo stesso rituale era già stato demitizzato e l'idea che il re fosse figlio di Dio era intesa sostanzialmente nel senso di un atto giuridico.

Nella formula usata dalla corte davidica il senso mitologico era già stato accantonato del tutto. L'idea di una generazione fisica del re da parte della divinità viene sostituita dall'idea che il re diventa figlio nel senso di elezione da parte di Dio. Qui si evoca non un processo fisico ma la potenza del volere divino. Al contempo nell'idea di figliolanza così concepita, si concentra la teologia del popolo di elezione: nei testi più antichi della Scrittura (Es 4,22), l'intero Israele in quanto primogenito di Jahvè era stato chiamato il figlio prediletto. Il fatto che al tempo dei re quest' appellativo venga trasferito al sovrano significa che egli rappresenta Israele e riunisce in sé il mistero della promessa, della chiamata, dell'amore sempre presente su Israele.

Le parole del salmo applicate al re insediato sulla collina di Sion dovevano apparire una beffa, data la reale condizione d'Israele: aveva senso rivolgerle al faraone o alla re di Babilonia. Quindi, per necessità storica, questo salmo si trasformò sempre più in una confessione di speranza in colui al quale realmente si addiceva: la teologia regale, trasformata poi in teologia della elezione, si tramutò in seguito in una teologia della speranza nel re che doveva venire; l'oracolo del trono divenne sempre più un oracolo di promessa che un giorno sarebbe venuto il Re di cui si sarebbe potuto dire giustamente: "Tu sei mio figlio; io oggi ti ho generato. Chiedi a me, ti darò in possesso le genti".

Si comprende ora l'utilizzazione del testo da parte della prima comunità cristiana. Probabilmente nel quadro della fede nella risurrezione, questa frase del salmo è stata per la prima volta applicata a Gesù.

L'evento della risurrezione di Gesù dai morti viene intesa in questa comunità come il momento in cui si è tradotta in effettiva realtà il salmo 2.

È un grande paradosso credere che colui che è morto sul Golgota sia al contempo proprio colui del quale sono state dette le parole del salmo. Questo ci dice quindi la persuasione che la speranza di un re nutrita da Israele, trova il suo compimento in colui che è morto in croce e, agli occhi della fede, è risuscitato. Esprime la convinzione che a colui che è morto in croce, a colui che ha rinunciato a ogni potere mondano, a colui che fece deporre tutte le spade e non mandò altri a morire per lui come fanno i re della terra, ma andò lui stesso alla morte per gli altri, a colui che vide il senso dell'essere uomo non nella potenza e nella auto-affermazione, bensì nel radicale essere per gli altri, anzi, che è stato l'essere-per-gli-altri, come la croce dimostra., a costui e solo a costui Dio ha detto "figlio mio sei tu; io oggi ti ho generato". Nel Crocifisso si fa manifesto ai credenti quale sia il senso di quell'oracolo, di quella elezione: non privilegio e potere per se stesso, bensì servizio per gli altri; in lui appare chiaro il senso della storia dell'elezione, il vero senso di Regno: il fatto che *rappresentare* significhi *stare per gli altri*, fare le loro veci; a lui, che ha fatto completo fallimento, a lui che, appeso al patibolo non ha più una spanna di terreno sotto i piedi, a lui,

sulle cui vesti si è tirato a sorte e che sembra lui stesso abbandonato da Dio, proprio a lui si applica l'oracolo.

L'idea di 'Figlio di Dio' che nell'interpretazione della croce e della risurrezione grazie al salmo 2 è entrata nella professione di fede in Gesù di Nazaret non ha nulla a che fare con l'idea ellenistica dell'uomo divino e non si può assolutamente spiegare a partire da essa; costituisce anzi il secondo stadio di demitizzazione dell'idea orientale di re: designa Gesù come il vero erede dell'universo, come l'erede della promessa, come colui nel quale si compie il senso della teologia davidica.

L'idea di re che viene trasferita a Gesù tramite il titolo di Figlio viene a intrecciarsi con l'idea di servo: in quanto egli è servo e in quanto servo di Dio, è re. Questo intreccio fondamentale per la fede in Cristo è già preparato nell'Antico Testamento: il termine *pâis* con cui esso designa il servo di Dio, può significare anche 'figlio'; ora, alla luce dell'evento Cristo, questa duplicità di significato doveva costituire un rimando all'intima identità in cui, in Gesù, le due dimensioni si unificano.

L'interscambiabilità di Figlio e servo, di sovranità e servizio, ha trovato la sua più grandiosa formulazione nella lettera ai Filippesi (2,5-11). Colui che obbedisce volontariamente, appare così come colui che veramente regna; colui che si è abbassato nell'estrema bassezza dell'auto-svuotamento è, proprio grazie a questo, il Signore del mondo.

Ciò che abbiamo già constatato sul Dio Uno e Trino ricompare qui da un altro punto di partenza: colui che non resta affatto chiuso in se stesso, ma è pura relazione, coincide in questo con l'Assoluto e diviene così il Signore. Il Signore, al cui cospetto l'universo si china, è l'agnello ucciso, quale rappresentazione dell'esistenza che è puro atto, puro essere-per. La liturgia cosmica, l'omaggio adorante dell'universo, ruota attorno a questo agnello (Ap 5).

Nell'ambito della tarda età antica, soltanto nel culto imperiale romano, assieme all'ideologia regale orientale, ritorna anche il titolo 'Figlio di Dio'. Nello scontro fra la professione di fede in Gesù come Figlio di Dio e il riconoscimento dell'imperatore come figlio di Dio, scontro divenuto ben presto inevitabile, praticamente si affrontano il mito già demitizzato e il mito rimasto tale. La pretesa assolutistica dell'imperatore-dio romano non poteva ovviamente permettere accanto a sé la teologia regale e imperiale trasformata, presente e viva nella confessione di Gesù quale Figlio di Dio. Per questo la testimonianza doveva trasformarsi in martirio.

β) *'Il Figlio'*. Dal concetto di 'Figlio di Dio' si stacca l'auto-designazione di Gesù come 'il figlio'. Questo termine appartiene a un lessico diverso: fa parte del linguaggio parabolico cifrato usato da Gesù sulla scorta dei profeti e dei maestri di sapienza di Israele. Il termine va situato dentro la ristretta cerchia dei discepoli di Gesù. Il suo luogo di origine vera e propria si potrebbe cercare nella vita di preghiera di Gesù, nel contesto di intimità a cui corrisponde il suo nuovo modo di rivolgersi a Dio come *Abbâ*. Le poche parole in aramaico riportateci dal Nuovo Testamento greco ci permettono di accedere in modo speciale al suo linguaggio originario. Per gli uditori essere risuonavano sorprendentemente nuove, caratterizzavano la peculiarità del Signore, la sua unicità, tanto da essere conservate nel loro suono originario; in esse noi possiamo sempre udire parlare Gesù, per così dire, con la sua stessa voce.

Tra i pochi piccoli gioielli in cui la prima comunità cristiana ci ha conservato senza traduzione la parlata aramaica di Gesù, c'è l'invocazione *'Abba-Padre'*. Essa si distingue dall'invocazione al Padre presente anche nell'Antico Testamento, in quanto rappresenta una formula di intima familiarità (simile al nostro 'papà', anche se del tenore più elevato (non un semplice balbettio infantile). L'intimità che lo caratterizzava escludeva nel giudaismo la possibilità di applicare tale termine a Dio; all'uomo una simile prossimità non era permessa; il fatto che Gesù pregasse così, che chiamasse Dio con questo termine esprimendo così una nuova forma originale e personalissima di intimità con Dio, è stato ciò che ha spinto la primitiva cristianità a conservarci questa parola, trasmettendocela nel suo suono originario.

Questa invocazione trova il suo adeguato contesto di intimità, che le corrisponde, nella autodesignarsi da parte di Gesù come figlio. Entrambi esprimono il singolare modo di pregare da parte di Gesù, la sua consapevolezza di Dio che egli, sia pure in maniera ancora contenuta, lascia intravedere anche alla sua ristretta cerchia di amici.

Anche se il titolo di 'Figlio di Dio' è mutuato dalla teologia messianica ebraica, noi però ci troviamo qui di fronte a qualcosa di radicalmente diverso, di infinitamente più semplice e al contempo di infinitamente più personale e profondo.

Noi guardiamo dentro l'esperienza di preghiera di Gesù, dentro quella vicinanza con Dio che distingue la sua relazione con Dio da quella di tutti gli altri uomini e che tuttavia non pretende alcuna esclusività, ma anzi tende a inserire gli altri nel proprio rapporto con Dio, farli entrare nel modo suo proprio di stare di fronte a Dio, così che anch'essi, con Gesù e in lui, proprio come lui, possano dire a Dio *Abbâ*: il limite della lontananza non deve più separarli, ma deve invece avvolgerli in quell'intimità che in Gesù è realtà.

Il Vangelo di Giovanni ha posto questa auto-designazione di Gesù al centro della sua immagine di Gesù; ciò corrisponde alla caratteristica fondamentale di questo testo che colloca il baricentro prevalentemente all'interno. Qui l'auto-designazione di Gesù come 'il figlio' diventa il filo conduttore della presentazione del Signore: il senso di questa parola viene sviluppato in tutta la sua portata dall'intero Vangelo.

La denominazione di Gesù come figlio per Giovanni non è espressione di un potere personale che Gesù si attribuirebbe, ma è espressione della totale relazionalità della sua esistenza. Ciò significa che la sua esistenza viene interpretata come totalmente in relazione, essa non è altro che 'essere da' ed 'essere per' e proprio in questa sua totale relazionalità coincide con l'Assoluto. In questo il titolo di 'Figlio' coincide con le designazioni 'il Verbo' e 'l'Inviato'. Quando Giovanni descrive il Signore ricorrendo all' 'Io sono', intende esprimere la stessa cosa: la totale unione con l' 'Io sono', che risulta dalla completa dedizione. Il nucleo centrale di questa cristologia del Figlio esposta da Giovanni, la cui base è stata prima evidenziata nei vangeli sinottici e, attraverso di essi, nel Gesù storico (*Abbâ!*), sta quindi proprio in ciò che all'inizio ci è apparso come punto di partenza di ogni cristologia: nell'identità di opera ed essere, di azione e persona, nel totale risolversi della persona nella sua opera e nel totale coincidere dell'agire con la persona stessa, la quale non si riserva nulla per sé, ma si dà interamente nella sua opera.

Si può effettivamente asserire che in Giovanni ci sia un ritorno all'essere dietro la dimensione fenomenica dell'accadere; non ci si limita più a parlare dell'agire, del fare, dei discorsi della dottrina di Gesù, ma ora si constata piuttosto che la sua dottrina è in fondo lui stesso e tutto Figlio, Verbo, missione; il suo fare arriva fino al fondo dell'essere, è una cosa sola con lui. Ed è precisamente in questa unità di essere e fare che sta la sua peculiarità. Chi ha compreso correttamente ciò che si è detto in precedenza, vedrà che solo adesso viene inteso in tutta la sua profondità. L'essere servo non viene più inteso come un'azione separata dalla persona di Gesù, ma con una dimensione che investe l'intera esistenza di Gesù, sicché il suo stesso essere è servizio. E proprio perché questo essere, nella sua totalità, non è altro che servizio, esso è essere-figlio.

Pertanto la trasmutazione cristiana dei valori soltanto qui ha raggiunto il suo traguardo e diventa perfettamente chiaro che colui il quale si dedica totalmente al servizio degli altri, in un altruismo e in un'auto svuotamento, *diviene* formalmente ciò che queste dimensioni rappresentano - proprio lui il vero uomo, l'uomo del futuro, l'unità di uomo e Dio.

Si delinea ora chiaro il senso dei dogmi di Nicea e Calcedonia che intendevano affermare solo questa identità di servizio e essere in cui viene alla luce l'intero contenuto del rapporto 'Abbâ-Figlio'. Quelle formulazioni dogmatiche (cristologia ontologica) non sono un prolungamento delle idee mitiche di generazione. Chi lo afferma dimostra di non avere la più pallida idea di Calcedonia né di che cosa significhi veramente ontologia, né delle affermazioni mitiche a essa contrarie. Quelle affermazioni non sono derivate da idee mitiche di generazione, ma dalla testimonianza di Giovanni la quale rappresenta il prolungamento del colloquiare di Gesù col Padre e dell'essere di Gesù per gli uomini, sino al supremo abbandono in croce. Si vede ora come l'ontologia del quarto Vangelo e delle antiche professioni di fede includa un attualismo assai più radicale di tutto ciò che oggi si mostra sotto l'etichetta di 'attualismo'. Una frase di Bultmann a proposito della figliolanza divina di Gesù lo dimostra chiaramente: "esattamente come la *ekklēsia*, la comunità escatologica, è di volta in volta realmente *ekklēsia* solo come evento, così anche l'essere Signore di Cristo, la sua Divinità, è evento sempre e soltanto di volta in volta". In questa forma di attualismo, il reale *essere* dell'uomo-Gesù rimane staticamente dietro l'evento dell'essere Dio e dell'essere Signore, come l'essere di un qualsiasi uomo, accostandosi al quale per qualcuno accade che, nell'ascolto della parola, l'incontro con Dio diventi di volta in volta attualmente realtà, sicché, come l'essere di Gesù resta staticamente dietro l'evento, così anche l'essere dell'uomo può essere toccato dal divino sempre solo nella zona del 'di volta in volta' che sa di evento: l'incontro con Dio si verifica di volta in volta soltanto nell'attimo dell'evento, l'essere ne rimane risparmiato. Mi sembra che in una teologia del genere sia presente una specie di disperazione nei confronti dell'essere, la quale non lascia sperare che l'essere stesso possa divenire atto.

La cristologia di Giovanni (e delle professioni ecclesiali di fede), invece, nel suo radicalismo va assai oltre, riconoscendo l'essere stesso come atto e affermando: Gesù è la sua opera. Dietro ciò, allora, non sta un uomo Gesù riguardo al quale non è accaduto nulla; il suo essere è pura *attualità* del 'da' e del 'per'. Per il fatto che questo essere non si può più separare dalla sua attualità, egli coincide con Dio ed è al contempo l'uomo esemplare, l'uomo del futuro, attraverso il quale si rivela quanto l'uomo sia ancora l'essere *in fieri*, l'essere da realizzare e quanto poco ancora abbia intrapreso a essere se stesso. Compreso questo si è anche in grado di capire perché la fenomenologia e l'analisi esistenziale, per quanto utili, non possono bastare alla cristologia. Esse non vanno abbastanza in profondità perché non toccano la sfera dell'essere vero e proprio.