

DIRE DIO OGGI  
RACCONTARE IL DIO CHE VIENE IN GESÙ

Raccogliere la sfida del “dire Dio oggi” significa tre cose: fiutare come nella nostra cultura entra il discorso su Dio, per coglierne risorse e limiti; recuperare ciò che potremmo chiamare l’ebraicità dell’esperienza di Dio propria di Gesù, cioè in concreto il modo di dire Dio proprio dell’alleanza (in epoca di pluralismo religioso è estremamente importante e promettente mantenere in vista l’originale connotazione ebraica della verità di Dio che si manifesta nel suo Cristo); infine mettere in luce il funzionamento del discorso su Dio proprio dell’esperienza cristiana del Crocifisso risorto. Quest’ultimo aspetto ci rivelerà che la novità cristiana non è tanto preoccupata delle rappresentazioni o delle immagini di Dio, quanto piuttosto dell’atto filiale in cui si corrisponde alla relazione che Dio stesso vuole stabilire con noi nel suo Spirito. Questo atto filiale attraversa poi le diverse immagini di Dio o del divino che caratterizzano le diverse esperienze religiose e culture. Ma partiamo da una veloce diagnosi del nostro tempo.

*I. Uno sguardo generale allo “spazio di Dio” nella cultura attuale*

*§ 1. La sfida del «dire Dio»: condizioni attuali alla luce della novità cristiana (come)*

Nel nostro contesto culturale il discorso su Dio è gratuito, non necessario. Tale “gratuità” dell’affermazione di Dio implica che un discorso su Dio non può che affidarsi al linguaggio del dono, della grazia, dell’incontro, dell’amore anziché a quello della necessità, del dovere, della causalità<sup>1</sup>. Ma questo linguaggio è precisamente quello della teologia trinitaria. La sensibilità culturale sarebbe da questo punto di vista ben disposta nei confronti dell’annuncio del Dio cristiano.

1.1. *Gratuità dell’affermazione di Dio.* Nella nostra epoca culturale, segnata dall’assenza di Dio, la fede in Dio deriva da un assenso gratuito (non necessario), che postula la gratuità (e non la potenza o la giustizia) come primo attributo di Dio. E’ proprio questo l’insegnamento derivante dalla Croce.

(a) *In generale: una percezione epocale.* L’affermazione di Dio oggi è fatta in un contesto epocale di cultura senza Dio, così che la fede in Dio, qualunque forma assuma, proviene da un assenso gratuito, ossia non-necessario. E’ il clima prodotto dell’ateismo, che ora vive di fatto dell’assenza di Dio, passando dalla negazione alla semplice eclissi di Dio: Dio è assente dal mondo che abita l’uomo, dai suoi spazi sociali e dalla sua comunicazione. Non che non si parli di Dio o del divino o del sacro. Ma il discorso suscita spesso indifferenza (nel senso che non fa differenza tacerne) e quindi produce la percezione che Dio appartiene all’ordine di ciò che è semplicemente possibile, per persone che di fatto vivono senza Dio. La “morte di Dio” non è più un’affermazione metafisica, quanto una constatazione del clima che c’è: oggi viviamo in un tempo in cui affermare Dio non serve e l’affermazione dell’uomo non richiede alcun riferimento a Dio. Dio non sarebbe “inesistente”, ma “inutile”. Dio è possibile e non necessario.

Ci si deve chiedere però se questa scomparsa di Dio non possa essere messa in relazione con la croce di Gesù, sulla quale Dio è sperimentato dal Figlio come assente, lontano. La croce appare allora come il luogo in cui andare a cercare il senso di questo strano modo di essere con noi di Dio, il modo dell’assenza, di Colui che si fa scacciare da questo mondo per rendersi presente a partire dall’affermazione gratuita ma piena d’amore di chi l’ha incontrato.

---

<sup>1</sup> Per uno svolgimento più ampio e documentato di questa parte, che include la nostra valutazione su vantaggi e rischi dell’attuale sensibilità religiosa, si veda A. COZZI, *Dio ha molti nomi*, Cinisello B., Paoline, 1999, pp. 109-168.

(b) *In particolare: un dato culturale, ossia la fine del Dio necessario della metafisica.* La nuova modalità del problema di Dio deriva dall'abbandono del concetto metafisico di Dio quale fondamento necessario della realtà. Non è dunque scomparso il vero Dio, ma un certo modo di rappresentarsi Dio. Sono cambiate le condizioni della presenza di Dio. Il progresso scientifico ha espropriato il mondo dal suo incanto religioso e lo ha affidato alle mani dell'uomo e alla sua razionalità.

Ma ancora una volta, se si scegliesse la croce come luogo della manifestazione di Dio e non la nozione di essere necessario *sub specie aeternitatis*, si riuscirebbe forse a recuperare la gratuità della conoscenza di Dio in relazione a un evento della storia, in cui liberamente Dio entra nel nostro mondo, affinché liberamente rispondiamo alla sua chiamata. L'affermazione di Dio riposa su un dono gratuito di Dio e non su necessità mondane. Ciò significa due cose: (1) Dio non deve essere fondato necessariamente, ma atteso nella sua libera visita all'uomo. Infatti la rivelazione della croce è umile e senza costrizioni. (2) La croce tutela la trascendenza di Dio, il cui essere non è commisurato a nessuna necessità mondana: la croce ci libera dalla necessità di fare a Dio un'immagine in questo mondo, fosse pure quella del fondamento immutabile della realtà mutevole, ci libera dalla necessità di tenere conto di Dio per rendere ragione dell'esistenza del mondo. In tal senso Dio è "più che necessario". *L'amore vive di un'intrinseca necessità (dell'altro) nella più totale gratuità.* Così Dio nella più assoluta gratuità si lega alla sua creatura per sempre.

(c) *Funzionamento dell'enunciato: la gratuità come attributo di Dio.* La tesi della gratuità dell'affermazione di Dio dice qual è quel termine che dischiude il campo semantico più adeguato per parlare di Dio, ossia quel nome in relazione al quale circola senso nell'affermazione di Dio oggi. Le riflessioni fatte sin qui invitano a dischiudere il campo referenziale dell'affermazione di Dio utilizzando termini connessi all'area semantica dell'amore, del dono, della gratuità, della pazienza e del farsi vicino (o prossimo).

E' precisamente il volto del Dio di Gesù, il Dio della Regno e della Croce che ci invita a scegliere questo campo semantico dell'enunciazione della verità di Dio. Non si tratta di accettare l'assenza di Dio in un mondo ateo, ma piuttosto di accettare la messa in discussione delle nostre immagini di Dio (legate spesso al dominio, alla potenza, alla necessità), per aprirsi a una nuova conoscenza di Dio, che proviene da Dio stesso e non da qualche necessità modana. Dio è presente al mondo al modo di un libero faccia a faccia d'amore, che attira a sé suscitando la libertà filiale delle sue creature. La croce è l'avvenimento storico della libertà dei figli, che rispondono a Dio, che scelgono di credere o non credere, affidandosi alla verità di Dio (al di là di questo mondo) anziché agli idoli mondani. Questo modo di farsi conoscere di Dio sulla croce rivela in verità ciò che Dio stesso è nel suo intimo: Dio è dono di sé e comunione nell'offerta di sé stesso all'altro, avvenimento di incontro nella libertà. La gratuità e la logica del dono sono gli attributi fondamentali dell'essenza divina. Nell'umanità di Dio che è il mistero di Gesù, Dio manifesta il suo essere-per-l'altro, la sua intima verità di un dono eterno, di una generosità smisurata e quindi di un essere che è gratuità. L'essere di Dio è eccesso, dono di sé e quindi uscita di sé verso l'altro, profusione, slancio.

La tesi si giustifica in relazione al contesto culturale, sociale e religioso in cui viviamo.

Quanto al contesto culturale si deve parlare di *ateismo semantico*: oggi in nessun contesto di linguaggio il termine Dio ha senso, cioè in nessun ambito di esperienza l'introduzione del termine "Dio" dischiude un orizzonte di senso apprezzabile e socialmente utile. In questo senso parliamo del problema dell'assenza di Dio e della gratuità della sua affermazione nei vari contesti di comunicazione. Neppure la sofferenza è un ambito in cui l'enunciazione di Dio (come invocazione, aiuto a vivere, forza) è naturale e ovvia. Posso dire la mia esperienza di dolore alla luce della fede, ma non è inevitabile né necessario. Spesso anzi tale enunciazione suscita ammirazione (non è scontato) o diffidenza.

Quanto al contesto religioso l'incontro tra popoli di razze e culture differenti porta il confronto tra tradizioni e religioni un tempo lontane. Un simile incontro, porta a una forma di *relativismo teologico*, ossia di relativizzazione della propria affermazione di Dio. Questo relativismo assume la forma di una presa di distanza da ogni pretesa di assolutezza della propria tradizione religiosa in nome dell'ineffabilità,

trascendenza di Dio. Se ogni popolo ha una sua visione di Dio e la mia visione dipende dal popolo in cui nasco, ciò non significa che le diverse visioni di Dio vanno relativizzate in riferimento all'unico vero Dio trascendente e comune a tutte?

Quanto infine al contesto sociale il *mutamento della strutturazione sociale e la logica dello scambio* ha mutato l'immagine di Dio. La strutturazione sociale della nostra epoca non è più impostata sulla ricerca di un centro fisso, di un punto di riferimento unificante capace di fondare tutto e di organizzare gerarchicamente le relazioni (il campanile al centro del villaggio). A una simile idea di mondo si è sostituito un tipo di società a rete, fatta quindi di diversi contesti di senso e di linguaggio, ciascuno dei quali ha una sua logica e legge. Non c'è più bisogno quindi di un fondamento, di un centro capace di spiegare tutto e in relazione al quale stabilire la propria vicinanza o lontananza rispetto all'origine, alla verità, poiché il senso di una cosa è dato dalla sua relazione con altre cose e non dal suo essere riferita a un fondamento unico. Siamo entrati nella logica dello scambio. Il criterio della verità non è più legato alla conformità della cosa col fondamento. La verità di una cosa è data dal suo valore rispetto a tutte le altre che essa non è, quindi è data dalla relazione col resto della realtà. La verità è simbolica, ma il simbolo non va più inteso come il gettare insieme (*syn-ballein*) le cose in un'intuizione sintetica e unitaria, ma piuttosto come il pezzo o il frammento di un tutto che è spezzato per stabilire contratti e alleanza, per regolare lo scambio: la verità è il mio frammento in quanto rimanda al tuo come al suo altro. In questo contesto sociale anche il nome "Dio" deve cambiare logica di funzionamento: non esprime più un referente ultimo e fondativo, necessario e immutabile, ma opera un'apertura dello scambio umano alla generosità del dono e alla gratuità dell'accoglienza dell'altro. Dio va affermato dunque in contesto di discorso gratuito e in una logica del dono<sup>2</sup>.

1.2. *Il ritorno del mito.* L'affermazione di Dio è gratuita anche perché l'uomo non ha più ragioni forti per affermarlo. Ciò significa semplicemente che l'uomo non deve affidare la sua affermazione di Dio al *logos*, alla ragione, ma piuttosto al mito. Questa linea di tendenza è confermata sia dall'attuale situazione culturale, caratterizzata da una forma di "pensiero debole" che rinuncia alla ricerca di una verità universale e necessaria, ritenuta un mito illuminista superato, sia dalla situazione del pluralismo religioso, che invita e rileggere insieme i diversi dogmi religiosi come possibili miti che danno un orizzonte di senso più vasto alla vita degli uomini. Le religioni devono offrire simboli emozionanti e non dogmi o comandamenti vincolanti.

In sostanza aumenta la convinzione che il divino è meglio espresso dai miti, dai racconti favolosi delle origini, dall'intuizione delle esperienze mistiche o dalle percezioni dell'armonia cosmica (New Age) che non dal *logos* di qualche teologia o dai dogmi delle Chiese. Proprio perché la ragione è una forma di approccio parziale alla realtà, affermazione di una prospettiva particolare di una coscienza umana singola e limitata, non ha la possibilità di afferrare o almeno di mettersi in contatto col divino, che tutto pervade e abita. Occorre trovare allora strategie sostitutive di fuga dalle pretese della coscienza e della razionalità, uscendo da sé e immergendosi in un divino (totalizzante e armonico) senza volto. L'uomo "postmoderno" si è accorto che non esiste un discorso dominante, valido per tutti: ogni discorso che pretende di essere universale si scontra inevitabilmente con una pluralità di prospettive, all'interno delle quali viene offerto un senso contestuale della realtà in un "gioco linguistico" parziale e complementare. Se anche ci fosse una rivelazione definitiva di Dio, posso pretendere che la mia forma di razionalità sia l'unica in grado di renderne ragione? Ne deriva una ricerca di *strategie di fuga* dalla prospettiva limitata della propria razionalità e dalla "gabbia" della propria coscienza, attraverso tecniche di superamento di sé, pratiche di fusione col cosmo e la sua armonia segreta, che scadono talvolta nell'esaltazione dell'irrazionalismo e nell'arbitrio della propria personale esperienza di Dio (= ciò che è Dio, lo decido io!). Al di là dell'esito è importante cogliere l'esigenza di trovare nuove vie verso la trascendenza e la sfiducia nella ragione quale organo dell'assoluto<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> La gratuità dell'affermazione di Dio deve fare i conti, però, con un tratto qualificante la rivelazione di Dio in Cristo, cioè la *definitività relazionale*, connessa all'elezione e alleanza offerte da Dio: su questo si veda A. COZZI, *Dio ha molti nomi*, Cinisello B., Paoline, 1999, pp.140-145.

<sup>3</sup> Il rischio dell'interpretazione mitica delle verità di fede si trova nel fatto che l'uomo incontra Dio veramente solo se ha a che fare con sé in maniera autentica e totalizzante e quindi se incontra Dio proprio là dove si lascia determinare da Dio in ciò che ha di più vero. Un mito è all'altezza di questo incontro con Dio e con se stessi secondo verità? Si veda A. COZZI, *Dio ha molti nomi*, Cinisello B., Paoline, 1999, pp.145-152.

La sfida culturale a questo livello ha implicazioni pastorali notevoli: se l'affermazione di Dio è gratuita e gratificante, ossia connessa a simboli emozionanti ed efficaci e quindi legata a pratiche non obbligatorie né inevitabili, lo spazio di esperienza religiosa perde "le motivazioni forti". L'esito possibile è che di fatto non è mai il tempo degli "impegni religiosi", nel senso che molte altre urgenze passano avanti. Anche i "doveri religiosi" perdono evidenza e forza e le persone vengono alle celebrazioni, al catechismo o ad altre iniziative pur importanti "se se la sentono o sene hanno voglia". Ma un simile atteggiamento è all'altezza della "definitività relazionale" che Dio ha decretato in Gesù Cristo, inaugurando il tempo della nuova e definitiva alleanza?

In altri termini: la sfida culturale non consiste più nella capacità di dare motivazioni fondate per un impegno forte nella pratica della fede, ma piuttosto nell'offrire stimoli efficaci nel rilancio del desiderio. L'uomo moderno non cerca ragioni forti per amare Dio, ma esperienze stimolanti per ricominciare ogni giorno a desiderarlo.

## § 2. *Il luogo dell'esperienza di Dio oggi: ovvero il problema del desiderio di Dio (dove)*

Ne deriva la domanda sempre attuale e urgente: come si accende il desiderio di Dio? Cosa apre il soddisfacimento immediato dei bisogni alla dinamica infinita del desiderio? E' una ragione aperta all'eterno al di là dell'immediato, una sete di verità oltre l'apparenza, il desiderio di conoscere e gustare la bellezza che rende belle le cose e la bontà che attira nelle cose buone? E' l'intuizione di un ordine del creato che guida lo sguardo verso l'origine di tutto? Oppure è un dinamismo infinito dello spirito dell'uomo, un'apertura innata ad un orizzonte infinito che spinge lo sguardo al di là, in attesa di un compimento sempre sperato ma sempre differito? O ancora è la provocazione suscitata dal volto d'altri, che mantiene aperto l'orizzonte intenzionale del soggetto al mistero dell'Altro, interrompendo in qualche modo la totalità del mio mondo nel rimando al mondo d'altri?

Si intuisce dietro a simili domande una possibile triplice scansione della ricerca, che convenzionalmente (anche se semplificando un po') possiamo distribuire nell'epoca classica, moderna e attuale. Si tratta di diversi modi dell'esperienza di Dio e quindi del rimando del desiderio al mistero<sup>4</sup>.

2.1. Nella *visione classica*, in cui Dio è compreso nell'orizzonte della sostanza perfettissima (*Confessioni* I,4), è proprio l'intuizione del divino, che si rende presente nella memoria dell'uomo, a risvegliare, nella percezione di una perfezione parziale, la consapevolezza del limite e quindi l'anticipazione di un al di là che tende ultimamente alla perfezione di Dio (*Agostino, Bonaventura*). La perfezione di Dio, che si partecipa in tutte le cose secondo gradi diversi, è come la luce che illumina i diversi colori e attira lo sguardo verso la sua semplicissima e ricchissima purezza. E' questa luce che permette di vedere la bellezza dei colori ma anche il loro limite, la loro determinatezza, mentre muove il desiderio verso la perfezione ultima di Dio stesso. Sullo sfondo di una simile esperienza del divino c'è l'intuizione di un *ordo* (ordine) cosmico del reale, che si struttura nel rimando a Dio. Attraversando i diversi gradi dell'ordine cosmico il desiderio si apre alla suprema perfezione che è a fondamento di tutto e che è ordinata al Creatore, proprio attraverso la bontà delle creature.

Il pensiero moderno contesta a duplice titolo questa comprensione cosmologica: anzitutto presuppone che Dio sia coglibile come la perfezione vertice all'interno della gradazione del mondo, riducendo Dio a un pezzo speciale del sistema del mondo; in secondo luogo facendo di Dio l'essere perfetto e sussistente lo riduce in qualche modo a un ente supremo e quindi a un oggetto di fronte al pensiero, a una cosa disponibile benché misteriosa.

---

<sup>4</sup> Su questo si veda A. COZZI, *Come si accende il desiderio di Dio?*, in AA.VV., *Nostalgia e desiderio di Dio*, Milano, Glossa, 2006.

2.2. La svolta della filosofia moderna verso la *soggettività* sembrò offrire una scappatoia capace di evitare la riduzione di Dio a un Ente disponibile, benché misterioso. Dio è pensato non come un ente, un oggetto di fronte al soggetto conoscente, né come il vertice della gerarchia del mondo, bensì come il fondamento inattuabile del soggetto. Quando cerca Dio, l'uomo non cerca un oggetto di fronte a sé, bensì l'origine del cercatore stesso. Dio non è più un'evidenza connessa al cosmo, ma un'esigenza della soggettività. In questo nuovo orizzonte teologico il potere trasgressivo della perfezione intesa rispetto alla sua realizzazione parziale non è affidato alla gerarchia di perfezioni dell'essere né al concetto di essere, ma piuttosto al *dinamismo della soggettività o della coscienza*. Le perfezioni intese devono essere inserite nel dinamismo del soggetto che tende all'assoluto e le proietta all'infinito, ossia verso il mistero divino che è l'orizzonte ultimo del conoscere umano. E' nella coscienza che sono uniti, gettati insieme (*symballein*) finito e infinito, relativo e assoluto: l'evidenza originaria della coscienza è simbolica, nel senso che in relazione a ogni ente finito si anticipa e attualizza un orizzonte di senso più comprensivo, in cui si percepisce la parte nel tutto (senza peraltro poter afferrare questa totalità in sé e per sé), oppure nel senso che la coscienza funziona al modo di un dinamismo verso un orizzonte inafferrabile di esperienza, aperto all'assoluto e quindi percepisce le cose superandole verso il mistero che tutto abbraccia (orizzonte trascendentale dell'esperienza). Proprio perché va al di là del limite, il soggetto percepisce il limite: conosce il finito mirando all'infinito.

2.3. Ma anche la comprensione di Dio a partire dalla soggettività ha esiti problematici, poiché fa di Dio una funzione del soggetto, della sua affermazione quale misura ultima della realtà. Anzi, l'esaltazione del soggetto porta all'ateismo, in quanto l'affermazione di Dio risulta essere un'inutile proiezione dell'essenza dell'uomo al di fuori di sé, verso un cielo irreali o comunque irraggiungibile, che distoglie dai doveri e dai piaceri di questo mondo (è la contestazione di *Feuerbach* e di *Nietzsche*). Dio non va inteso come fondamento e garanzia delle evidenze del soggetto o orizzonte irraggiungibile della sua autoaffermazione: Dio è l'Altro dal soggetto, un'alterità radicale e irraggiungibile, che disturba l'orizzonte totalizzante del soggetto che cerca di portare alla presenza tutte le cose nel suo orizzonte di senso (nel suo mondo). Dio irrompe nel mondo dell'uomo e lo disturba, risvegliandolo alla percezione di una discontinuità, di una diacronicità, di una frattura di senso che diventa appello, chiamata da parte dell'Altro. E' quest'appello, l'irrompere del volto e dello sguardo d'Altri che risveglia la coscienza (come il bambino giunge alla coscienza di sé di fronte allo sguardo della mamma). La vera alterità di Dio, la sua trascendenza, è sperimentata in quella forma di *passività originaria*, in cui il soggetto si scopre già da sempre posto di fronte all'altro, al volto d'altri che lo guarda e lo interpella. Il potere trasgressivo del desiderio non funziona più mediante un'anticipazione simbolica o una proiezione verso l'infinito nell'orizzonte della soggettività, ma mediante strategie di discorso capaci di aprire il mondo al mistero che lo abita. Il desiderio stesso è sospettato e criticato nella misura in cui chiude il soggetto in un orizzonte totalizzante e autonomo. Volendo applicare queste intuizioni all'esperienza religiosa potremmo parlare di un passaggio dall'idolo che riempie lo sguardo e il cuore all'icona, ossia ad uno sguardo che mi guarda e mi interpella. Occorre favorire un'immagine di Dio che non funzioni tanto come una rappresentazione emozionante ma al modo di uno sguardo che interpella, una chiamata che disturba.

L'origine dell'idolatria va ricercato nel *funzionamento rappresentazionista* della conoscenza umana: conosco una cosa quando posso rappresentarmela, *porla davanti* al mio sguardo e dominarla. Una determinata realtà è conosciuta quando corrisponde alle attese dello sguardo, quando riempie lo sguardo, ossia l'intenzionalità dell'uomo che la cerca e la afferra. Ma è possibile «rappresentarsi» il mistero di Dio? L'uomo vuole rappresentare Dio in un concetto, realizzando la tentazione idolatrica tipica della dinamica religiosa. L'idolo concettuale chiude l'apertura dello sguardo umano all'infinito e perde il senso della distanza divina. Il concetto infatti offre una rappresentazione allo spirito e realizza ciò che uno spettacolo offre allo sguardo: lo riempie. La visione si compie quando lo sguardo smette di muoversi, senza fissarsi, sull'orizzonte indefinito del visibile e si posa su uno spettacolo adeguato, in

quanto corrisponde, nella sua ricchezza, all'attesa dello sguardo, occupandolo totalmente. Uno spettacolo attira lo sguardo proprio perché satura di visibilità l'attesa curiosa dei nostri occhi. L'idolo funziona in questo modo, ossia come uno spettacolo insuperabile e affascinante che colma la misura dello sguardo e lo chiude nella contemplazione di se stesso. Ugualmente, il concetto attesta allo spirito non se stesso o l'essenza della cosa che vuole rappresentare, ma la visuale dello spirito stesso che si compie, producendo il concetto. In relazione al mistero infinito e inafferrabile di Dio il concetto non mira a rappresentare l'essenza della cosa a cui tende ma solo l'orizzonte dello spirito che cerca, la sua capacità, di cui viene costituire l'idolo esatto. In tal modo il concetto (ad es. la nozione di "essere") crea uno spazio, un palcoscenico su cui Dio deve apparire, per essere rappresentato e quindi conosciuto. Ogni concetto di Dio non ne manifesta l'essenza, ma l'idolo dello sguardo umano. Come uscire da questo *impasse*? Non basta rifiutare gli idoli, per superare l'idolatria. *L'idolo ostacola perché interpone uno specchio che rinvia senza tregua lo sguardo a se stesso*. Non serve rompere lo specchio, poiché lo sguardo non smetterà di rappresentarsi un altro spettacolo più accattivante. Per superare l'idolatria occorre allora *convertire lo sguardo*. Convertire lo sguardo non significa né cambiare spettacolo, né guardare in modo diverso, ma smettere di vedere oggetti o di puntare lo sguardo su oggetti, per accogliere un altro sguardo che mi guarda, vedere un altro che mi vede. *Si tratta di passare dall'idolo all'icona*. Lo sguardo dell'altro, infatti, impedisce la chiusura dell'orizzonte del mio sguardo, perché interrompe l'unità del mio orizzonte visivo, rinviando a un altro punto prospettico, a un altro orizzonte visivo. Nello sguardo si vede un'assenza, che è anzitutto l'assenza di un oggetto fisico da vedere e possedere: si è rimandati all'invisibile di una realtà inoggettivabile che crea un vuoto e dunque attira, mentre mantiene aperta la distanza irriducibile dell'altro sguardo. Nel cristianesimo questa dinamica è garantita dalla contemplazione di Gesù Cristo crocifisso. Il volto di Cristo crocifisso realizza per essenza lo sguardo del totalmente altro, che mi interpella e apre il mio orizzonte visivo a dimensioni nuove. Sul volto di Cristo vediamo lo sguardo inoggettivabile di un uomo, in cui lo stesso sguardo del Padre ci guarda e interpella (Gv 14,9: chi vede me, vede il Padre; Mt 6,6,: il Padre vede nel segreto). Vedere senza cadere nella dinamica dello specchiarsi, dare un nome a Dio senza cadere nell'idolatria, diventa possibile a chi si lascia anzitutto guardare e nominare da Dio (Gal 4,9: ora invece che avete conosciuto Dio, anzi da lui siete stati conosciuti...). Nella rivelazione Dio non si offre come un oggetto, ma piuttosto come il soggetto inafferrabile di uno sguardo, che silenziosamente e discretamente ci scruta e conosce. Conoscere Dio o non conoscerlo significa anzitutto lasciarsi o meno conoscere da Lui (1Cor 13,12: lo conoscerò, come sono da lui conosciuto). E' questa la conversione dello sguardo idolatrico<sup>5</sup>.

### 3. Il giudizio storico-salvifico sull'esperienza di Dio dell'uomo (quanto vale?)

Affrontiamo questa problematica a partire dalla testimonianza di Paolo, che fu uno dei più lucidi assertori dell'originalità dell'incontro con Dio in Cristo per lo Spirito (cf. 1Cor 2).

«In verità l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità; essi sono dunque inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa. Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti e hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili. Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità secondo i desideri del loro cuore...» (*Romani 1, 18-24*).

Il testo di Paolo sembra chiaramente presupporre una conoscenza di Dio a partire dalle creature, conoscenza che però non porta a un adeguato riconoscimento di Dio da parte dell'uomo e quindi risulta vana. Questa situazione è stata diversamente interpretata dalla teologia cattolica e da quella protestante. La prima ha sottolineato e riaffermato la conoscibilità naturale di Dio, che non è quindi

<sup>5</sup> Riferimento originale e imprescindibile per questa problematica è la riflessione di J.L. MARION, *L'idolo e la distanza*, Milano, Jaca Book, 1979; IDEM, *Dio senza l'essere*, Milano, Jaca Book, 1984.

conosciuto solo per rivelazione o nella fede: la ragione umana è “capace di cogliere il mistero divino”, è aperta al trascendente. La teologia protestante sottolinea invece l’inutilità di tale conoscenza in ordine al riconoscimento della divinità di Dio e quindi tende a escludere che Dio possa essere raggiunto veramente dall’uomo guidato dalle sole capacità naturali. Infatti l’uomo nella sua natura è ferito irrimediabilmente dal peccato. Solo nella fede che risponde allo scandalo della rivelazione del crocifisso si incontra Dio: non siamo al centro del creato, ma ai confini del mondo e ai limiti delle capacità dell’uomo, anche dell’uomo religioso. Lì il Dio vero, totalmente Altro, ci aspetta e ci incontra. Come comporre le due sensibilità teologiche? Si tratta di un’alternativa insuperabile?

Al di là dell’interpretazione dottrinale cattolica e protestante, che rischia di irrigidire l’interpretazione del testo paolino nell’alternativa tra conoscibilità/inconoscibilità naturale di Dio, occorre sottolineare nel ragionamento di Paolo la presenza di tre elementi: una prenozione di Dio, l’atto umano e la novità cristiana (rivelazione).

(a) La *prenozione di Dio* è intesa biblicamente come *manifestazione* (naturale) di Dio a ogni uomo: «I cieli narrano la gloria di Dio e l’opera delle sue mani annuncia il firmamento. Il giorno al giorno ne affida il messaggio e la notte alla notte ne trasmette notizia. Non è linguaggio e non sono parole di cui non si oda il suono. Per tutta la terra si diffonde la loro voce e ai confini del mondo la loro parola» (Salmo 19,1-5)<sup>6</sup>. La gloria di Dio rifulge nell’universo creato ed è manifesta a ogni uomo, al punto che il misconoscimento di Dio è colpevole (“sono inescusabili...”) e in esso si manifesta il giudizio divino (“li ha consegnati...”).

(b) L’*atto dell’uomo* è il vero punto critico: infatti, pur disponendo della manifestazione della gloria di Dio, l’uomo non ha corrisposto adeguatamente a questa manifestazione, non ha reso onore a Dio *come Dio*. Il problema è quindi meno la conoscibilità di Dio quanto piuttosto la retta risposta alla percezione del divino. L’atto che corrisponde alla manifestazione della gloria di Dio è qualificato come *doxazein* (glorificare: Daniele 3, 26ss) e *eucharistein* (rendere grazie, nel senso forse dell’*eulogein*, del benedire Dio). Il contrario di quest’atteggiamento è l’idolatria, che confonde la gloria di Dio con le creature. In tal senso Paolo riprende la polemica anti-idolatrice del giudaismo, di cui si trovano appassionate pagine nei profeti (Ger 2,26-28; Is 40, 18,20; 44,9-20) o nei salmi (Sal 115; 135) e argute considerazioni nel trattatello anti-idolatrice di Sapienza 13-14. Meno chiara è la determinazione in positivo dell’atto del riconoscimento di Dio: come è conosciuto il Dio che si manifesta nel creato? Un’indicazione si trova in Sapienza 13,1-5: «Davvero stolti per natura tutti gli uomini che vivevano nell’ignoranza di Dio, e dai beni visibili non riconobbero colui che è, non riconobbero l’artefice, pur considerandone le opere. Ma o il fuoco o il vento o l’aria sottile o la volta stellata o l’acqua impetuosa o i luminari del cielo considerarono come dèi, reggitori del mondo. Se, stupiti per la loro bellezza, li hanno presi per dèi, pensino quanto è superiore il loro Signore, poiché li ha creati lo stesso autore della bellezza. Se sono colpiti dalla loro potenza e attività, pensino da ciò quanto è più potente colui che li ha formati. Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature *per analogia* si conosce l’autore». Cosa si intende qui “per analogia”? In greco il termine è usato come avverbio (cosa rara nella filosofia greca del tempo) che può significare “conforme a un calcolo, secondo proporzione” e quindi proporzionale, corrispondente, equivalente, somigliante. Il sostantivo corrispondente (analogia) esprimerà quindi l’idea di una corrispondenza, proporzione, somiglianza. Dice perciò una conoscenza per inferenza o comparazione, una conoscenza proporzionale. Il verbo greco che esprime questo conoscere per analogia è nel testo *theoreitai*, un termine che indica nel mondo greco l’attività superiore dello spirito, ovvero una riflessione scientifica, una considerazione intellettuale superiore delle cose (riflessiva, speculativa) o un’intuizione particolare (mistica). Il procedimento analogico di questo *theorein* indica che si tratta di un’attività dello spirito che giudica una cosa in base a un’altra. Si tratta dunque di una conoscenza degli attributi di Dio che procede per inferenza o comparazione con le realtà terrene. Si noti che la preoccupazione del testo non è di affermare l’esistenza di Dio, ma piuttosto di chiarire la natura di questa conoscenza.

(c) Rispetto alla prenozione di Dio (che è una manifestazione della sua gloria nelle sue opere) e all’atto umano che dovrebbe corrispondere nella glorificazione di Dio, il *Vangelo* si presenta come manifestazione del giudizio divino: poiché la manifestazione naturale è soffocata nell’idolatria, la gloria di Dio si manifesta

---

<sup>6</sup> Si veda la lucida indagine di A.M. DUBARLE, *La manifestation naturelle de Dieu d’après l’écriture* (= *Lectio Divina* 91), Paris, Cerf, 1976.

come giudizio sull'atto umano. Tale giudizio ha una funzione sanante ed elevante. Sana nel ristabilire la corrispondenza con la gloria di Dio ed eleva l'uomo alla connaturalità con i pensieri di Dio stesso (col suo Spirito), così che l'uomo possa accogliere i beni escatologici che il Padre ha preparato (nuova conoscenza del mistero, vita eterna, nuova fraternità nella Chiesa, remissione dei peccati), glorificando Dio come merita. Questa connaturalità con Dio, che permette di conoscerne i pensieri segreti e di accoglierne i doni come conviene, è ciò che la parola del Vangelo, inteso come annuncio della croce che salva, opera nei credenti.

E' quanto attesta Paolo in 1 Cor 2,1-16: «*Ma a noi Dio le ha rivelate [le cose nascoste ai sapiente del mondo, ma che Dio ha preparato per coloro che lo amano] per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato... "Chi infatti ha conosciuto il pensiero del Signore in modo da poterlo dirigere?". Ora, noi abbiamo il pensiero di Cristo*» (1Cor 2, 10-16).

La novità cristiana consiste dunque nel dono di una conoscenza nuova di Dio *per connaturalità*, ossia per partecipazione al pensiero di Dio stesso, allo Spirito con cui Dio dona i beni escatologici, mediante la partecipazione al pensiero di Cristo. Si tratta di un nuovo luogo della conoscenza di Dio, di una nuova esperienza, che è in grado di accogliere quei beni che Dio ha preparato per coloro che lo amano.

## II. *L'esperienza di Dio in Gesù alla luce del teismo dell'alleanza*

Se il discorso su Dio non è più scontato, naturale e spontaneo, il senso e le dimensioni dell'esperienza religiosa devono essere di nuovo apprese e trasmesse. Si deve ricominciare a sillabare i termini fondamentali dell'esperienza religiosa, senza dare nulla per pacifico e noto. In un simile contesto occorre anche recuperare la connotazione "ebraica" dell'esperienza di Dio propria di Gesù. Non possiamo pensare seriamente di ritrovare in Lui intuizioni filosofiche e esistenziali generiche e indeterminate, valide per ogni tempo. Di fatto Gesù ha assunto un certo modo di nominare Dio all'interno di una determinata tradizione religiosa e culturale. La sua vita è compimento di questa esperienza di Dio nell'alleanza. Occorre riprendere tale esperienza per decifrare il senso della novità cristologia.

### § 1. *Il Nome e la storia: l'automanifestazione di Dio*

Quando parliamo di rivelazione della verità di Dio e dell'uomo, di manifestazione del vero volto del divino, occorre ricordare che questa verità di Dio non può essere intesa al modo di un'idea o di una dottrina che unifica le diverse immagini di Dio e i diversi linguaggi su Dio presenti nella Scrittura. La polifonia nell'enunciazione di Dio nella rivelazione è irriducibile a un unico tipo di discorso. Piuttosto la verità di Dio nella Scrittura scaturisce da un incontro risolutivo, che propizia una nuova conoscenza del vero Dio-*JHWH*. La Bibbia non è interessata a verificare l'esistenza di una dottrina coerente su Dio, ma piuttosto di incontrare-riconoscere l'«Io» divino di *JHWH* nella sua manifestazione storico-salvifica.

In tal modo la verità di Dio si iscrive nella testimonianza dell'eletto che l'ha incontrato nella sua storia: l'identità di Dio risplende nella risposta dell'alleato. Dio stesso, col suo apparire, suscita la libertà dell'interlocutore, istituendo una relazione all'interno della quale manifestare la sua identità. Questa relazione ha una storia fatta di alti e bassi, di rotture e nuovi inizi, e rimane aperta all'attesa di un incontro risolutivo in cui il venire di Dio si iscrive nel cuore nuovo dell'alleato, reso così capace di accogliere il dono di Dio secondo la misura del donarsi di Dio stesso.

Questo compimento dell'automanifestarsi di Dio nella relazione di alleanza avrà quindi la forma di un avvenimento storico decisivo, in cui Dio si fa conoscere in modo definitivo. Questo evento escatologico realizza il senso del processo di rivelazione, mentre lo compie. Dunque, l'evento



salvifico definitivo in relazione al quale si viene a conoscere, o meglio, si incontra la verità di Dio, permette di comprendere il senso di tutta la rivelazione e di sperimentarne il compimento.

Esploriamo i tre momenti di questa esperienza di rivelazione della verità di Dio.

### 1.1. *L'apparire di Dio: la manifestazione della sua gloria*

Dio «viene» nell'esperienza storica di Israele, identificandosi con eventi, luoghi, persone, che ne significano la presenza, realizzandone l'azione. Dio viene «a partire da sé», manifestandosi in relazione a eventi salvifici in cui «si presenta» a noi. L'uomo è chiamato a riconoscere questo venire di Dio che si autopresenta. In questo venire la manifestazione di Dio ha varie forme, che rimandano a una pluralità di modi di rivelazione (sogni, oracoli, avvenimenti storici, fenomeni naturali...). Ciò che unifica questi diversi modi di manifestazione è l'unico Nome con cui Dio si auto-presenta ai suoi eletti e si fa riconoscere nel suo venire a noi. Dalla pluralità all'unità del Nome in cui risuona l'Io di Dio che si presenta e viene incontro.

(a) *Polifonia del discorso su Dio nella Scrittura.* La denominazione di Dio nelle espressioni originarie della fede non è semplice e monolitica, ma molteplice e polifonica. Le espressioni originarie della fede sono forme complesse di discorso, includenti narrazioni, profezie, legislazioni, proverbi, preghiere e inni. E' tutto l'insieme che costituisce il discorso che nomina Dio. Ma lo nomina diversamente. Ciascuna di queste forme implica uno stile di confessione in cui Dio è nominato in modo originale. (1) Il primato va alla *forma narrativa* che nomina Dio in relazione a un dramma storico che si racconta come una narrazione di liberazione. Dio è il Dio di Abramo, di Mosè, dell'Esodo. E' il protagonista ultimo del grande gesto di liberazione. Il senso del suo nome è solidale con quello degli eventi fondatori in cui la comunità confessante si riconosce istituita. Sono questi avvenimenti che nominano Dio. Nominare Dio è anzitutto un momento della confessione narrativa: è nella «cosa raccontata» che Dio è nominato. La parola confessa la traccia di Dio nella storia. Dio è nominato in terza persona (come «Egli, Lui») nell'orizzonte dell'avvenimento raccontato, come l'attore principale dei fatti narrati (Dt 26,4-10). (2) Nella *profezia*, invece Dio è significato come la voce dell'Altro nella voce del profeta. Dio è nominato nella duplice prima persona (l'Io di Dio nell'io del profeta) come parola nella parola profetica e così diventa soggetto assoluto di discorso. Ma tale «Io» profetico deve restare in equilibrio dialettico con il «Lui» narrativo. La narrazione infatti include la profezia come interpretazione ispirata del senso dell'evento e del suo rimando a Dio. E la profezia, a sua volta, include la narrazione in quanto il suo senso non si chiude nella soggettività del profeta ma mira in avanti al «Giorno di JHWH», ad un avvenimento annunciato e atteso. (3) Un'altra forma originaria del discorso rivelato su Dio è il genere prescrittivo, la *Torah*. Si tratta della dimensione pratica della rivelazione, che corrisponde all'espressione simbolica «volontà di Dio». Qui Dio compare quale autore della Legge, che convoca e interpella l'uomo come un «tu» a cui è affidato il comandamento. La legge però non va intesa come un'imposizione dall'esterno e dall'alto. Il discorso prescrittivo di fatto è connesso organicamente al contesto narrativo. L'istruzione è legata agli eventi fondatori, simbolizzati dall'uscita dall'Egitto, e la legge è fondata sulla memoria della liberazione (Es 20,2-3). La legge si presenta come istruzione per custodire i doni di Dio. Il comandamento stesso è parte di un dono e il decalogo è la legge di un popolo libero. Inoltre la legge è un aspetto di una relazione più inglobante e concreta rispetto al rapporto imperativo comando-esecuzione, una relazione di alleanza che include elezione, promessa, minaccia, gelosia, perdono, abbandono e ritorno. Il «tu» della legge rimanda all'«Egli» della narrazione e ad una relazione complessa col Dio dell'alleanza. Ma il «tu» prescrittivo si interseca anche col «tu» dell'annuncio profetico e diventa l'«io» della responsabilità e della missione. Legge e profezia, inoltre, si intrecciano nel movimento del comandamento, che dalla dispersione nella molteplicità dei precetti tende alla concentrazione del comandamento principale (Dt 6,4-5). A questo livello legge e profezia si incontrano nella promessa di un cuore nuovo, in cui Dio stesso scriverà la legge della nuova alleanza, la legge nuova dell'amore. (4) Nel *genere sapienziale* la denominazione di Dio si rivolge immediatamente al senso e al non senso della vita. Il discorso sapienziale è una dimensione della rivelazione che supera i confini del popolo dell'alleanza e raggiunge l'uomo in quanto individuo, estendendo al quotidiano il riflesso degli eventi salvifici fondatori. E' un discorso che aggiunge alla legge l'arte del vivere bene e un senso esperto della vera felicità. Ma questa trascrizione degli eventi fondatori nelle vicende quotidiane dei singoli si scontra con le situazioni limite della vita personale: solitudine, inganno, errore, sofferenza e morte. La sapienza cerca di interpretare il senso nascosto delle cose

e degli eventi, aprendo al mistero. E' una lotta per il senso a dispetto del non senso. La sapienza incontra così un Dio nascosto, che assume come maschera della sua trascendenza il corso anonimo delle cose. Qui sorgono tensioni tra giustizia e sofferenza, agire empio e felicità (teoria della retribuzione), speranza e disperazione. Tali tensioni escludono un'armonia prestabilita afferrabile dall'uomo e rimandano al mistero della fedeltà di Dio, che sola può garantire il senso dell'esperienza. La sapienza non insegna a sfuggire alla sofferenza. Insegna come soffrire, mantenendosi aperti alla promessa di Dio. Anche qui l'enunciazione di Dio rimanda a un evento futuro di salvezza che ridarà un senso alle cose, alla luce di un segreto disegno di Dio. La vera sapienza si apre all'invocazione del dono dall'alto della sapienza divina. (5) Infine nell'inno e nell'*invocazione*, il rapporto con Dio si interiorizza nella supplica e nell'azione di grazie. Qui si scopre che non è solo l'uomo ad essere un «tu» per Dio, come nella legge e nell'invio profetico: anche Dio diventa un «Tu» di fronte all'orante. Questo tipo di discorso attraversa tutti gli altri: la narrazione nasce in un contesto di celebrazione e fonda l'invocazione; la meditazione della sofferenza sboccia nella supplica fiduciosa o nella lode per la fedeltà sperimentata nella liberazione; la missione profetica invoca spesso il sostegno e la luce di Dio; l'impegno nella pratica della legge inserisce a pieno titolo nell'azione cultuale che incontra Dio nella preghiera. Ogni pratica di discorso mette ultimamente al cospetto di Dio, all'interno di una relazione interpersonale diretta «io-tu».

Così Dio è diversamente nominato nella narrazione che lo racconta, nella profezia che parla in suo nome, nella prescrizione che lo designa come sorgente dell'imperativo, nella sapienza che lo cerca come senso delle cose, nell'inno che lo invoca alla seconda persona. Perciò il termine «Dio» non si lascia comprendere come un concetto filosofico. Dice più di un concetto, poiché presuppone il contesto dei racconti, delle profezie, delle leggi e degli inni in cui è nominato. Il referente «Dio» è il termine a cui tende la convergenza di tutti questi discorsi parziali, esprimendo la circolazione di senso tra tutte queste forme di discorso in cui è nominato.

La rivelazione non si lascia dominare e assumere in un sapere che faccia sistema. La confessione che Dio è al di sopra dei pensieri e delle parole dell'uomo, che le sue vie sono al di là delle nostre vie, fa parte dell'idea di rivelazione. In tal senso la rivelazione del Nome (Es 3,13-15) è rivelazione dell'innominabile. Il Nome dato a Mosè è quello dell'essere che l'uomo non può veramente nominare, tenendolo in pugno nel linguaggio e nell'invocazione. «JHWH» non è un nome che definisce e cattura, ma un nome che significa, e significa il gesto della liberazione. La fuga all'infinito del referente «Dio» non deve però essere intesa come un appello all'inconoscibilità di Dio. Significa piuttosto il rimando alla libera manifestazione di Dio: il nome di Dio è un nome che Dio stesso pronuncia secondo verità, rendendosi presente nella storia del suo popolo come salvatore. L'impronunciabile Tetragramma sacro (*JHWH*) della rivelazione a Mosè (Es 3,14) è come l'inserzione della discontinuità del divino nella continuità del linguaggio umano, come una sospensione del senso immediato che interrompe il discorso per aprirlo a una presenza nuova di Dio, mai afferrabile in sé e sempre di nuovo promessa, una presenza in cui Dio stesso sarà col suo popolo (Es 3,12). C'è un «differimento» del senso del nome, inscritto nel nome stesso e nella sua impronunciabilità: questo differimento non è quello apofatico dell'ineffabile, ma quello della promessa di una presenza che apre sempre di nuovo lo spazio per l'incontro col Dio che elegge e salva. Il nome di Dio è un nome proprio che dice un destino. Proprio perché il nome di Dio significa un'assenza che l'uomo cercherà di riempire con nomi e immagini, che rischiano di rendere opaca la venuta/presenza del vero Dio, il comandamento proibisce di pronunciare invano il nome di Dio e di farsene immagini: si tratta di una strategia per mantenere aperto nell'assenza lo spazio in cui comparirà la Gloria del vero Dio, che viene a visitare i suoi secondo la sua promessa. Il nome di Dio compare nello spazio di un differimento di senso che intende mantenere il silenzio sul mistero di Dio, vigilando nella pratica obbediente alla legge, in attesa della sua venuta definitiva.

(b) Il rapporto tra la polifonia delle forme di discorso e il funzionamento del Nome di Dio permette di comprendere la specificità dell'apparire di Dio nella storia della salvezza: si tratta di un'*automanifestazione*, di un venire di Dio nel suo Nome. Dio stesso pronuncia il suo nome rendendosi presente tra i suoi. Ciò che unifica i diversi discorsi su Dio è il rimando all'*evento del comunicarsi di Dio stesso*. Si può dire perciò che la verità di Dio nella Scrittura si manifesta in relazione a un evento definitivo, che propizia l'incontro col vero Dio «JHWH». La Scrittura non sarà perciò preoccupata di verificare l'esistenza di una dottrina coerente su Dio, ma piuttosto di incontrare/riconoscere l'«Io» divino di JHWH nella sua manifestazione storico-salvifica. Vi sono nel testo biblico delle formule che rivelano questo funzionamento della rivelazione di Dio. Si tratta delle formule di autopresentazione e di conoscenza e delle formule teofaniche.

(\*) Le *formule di autopresentazione*: «Io sono JHWH, il tuo Dio», in cui si deve riconoscere quell'atto dell'autopresentazione di JHWH, che è il vertice della sua rivelazione. Il fine dell'agire di JHWH è precisamente quel riconoscimento che scaturisce dal suo autopresentarsi: JHWH opera, compie il giudizio, fa grazia, perché il popolo o i popoli conoscano che «Io sono JHWH». E' interessante che l'espressione mantenga sempre la forma di una proposizione nominale che ha come soggetto l'«Io» di JHWH, rendendo la costruzione della frase impacciata. La ragione sta nel fatto che il riconoscimento di JHWH avviene veramente quando è un lasciare che Dio si presenti a partire da sé. La formula di autopresentazione è un'eco della rivelazione del Nome, è la voce di Dio che risuona dal centro della teofania e rende noto al fedele chi si sta rivelando nell'azione storica, nella legge che comanda, nel giudizio. Il contesto vitale originario della formula doveva essere il culto, nel quale il sacerdote era autorizzato a proclamare l'apparizione di Dio stesso che si autopresentava al popolo proclamando il suo Nome.

La formula di autopresentazione si trova anzitutto associata al contesto della promulgazione delle Leggi (Es 20,2 e Lv 18,2). Nell'ambito dello scritto sacerdotale (P), la formula compare per la prima volta in Es 6, 2-8, ove accompagna una ricapitolazione storica della vicenda di Israele, simile a quella di Ez 20. In questi due testi la rivelazione dell'imminente azione di liberazione di Dio a favore del suo popolo è enfaticamente ricondotta alla *formula di autopresentazione*, così che questa risulta essere l'affermazione fondamentale e lo scopo dell'agire di Dio. In tal senso pare di poter dire che la manifestazione storica di JHWH è funzionale alla conoscenza espressa dalla formula: lo scopo dell'evento salvifico è la conoscenza dell'«Io» di JHWH. E d'altra parte l'autopresentazione di JHWH assume la forma di un giuramento, di un impegno di fedeltà, che garantisce al popolo un futuro sicuro. La formula esprime quindi l'intenzione di JHWH di legarsi al suo popolo e connota la rivelazione con un tratto relazionale (alleanza), che si attua in una vicenda storica concreta, guidata da Dio.

(\*) La «formula di conoscenza» è invece più legata alla rivelazione mediante eventi storici, grazie ai quali: «Conoscerete/conosceranno che Io sono JHWH». Il maggior testimone di tale formula è il profeta Ezechiele (Ez 6,10; 14,23; 21,4; 39,21). La formula svela che la conoscenza di JHWH non è mai il formarsi di un'immagine coerente di Dio nell'intimo dell'uomo né è il frutto dell'analisi degli incontri con Dio stesso, ma piuttosto un avvenimento, un fatto che si compie nel trovarsi di fronte a un'azione di JHWH, a cui il profeta fa riferimento. La conoscenza di JHWH è risposta a un attivo agire di Dio nella storia. D'altra parte l'agire di Dio è riconosciuto se si tende alla conoscenza di JHWH, poiché questo è lo scopo dell'operare di Dio stesso (Ez 20,12.20; 38,16).

Nella sua forma più arcaica tale asserto si trova in 1Re 20,13.28, nel contesto della guerra santa con gli Aramei, i quali scopriranno che JHWH è il Dio potente che vince e salva. Ma la formula è anche associata all'esperienza dell'Esodo: Es 6,7; 7,5; 14,4.17-18; 16,6.12; 31,12-17. JHWH sarà conosciuto dal popolo per la liberazione dall'Egitto, per il dono della manna e per l'osservanza del sabato. In fonti più antiche si trova ancora l'asserto di conoscenza legato ai segni dell'Esodo: Es 7,17; 8,18 e 10,2. L'atto di conoscenza, comunque, indica sempre un fatto che accade nel tempo, in relazione a un evento della storia concreta e non nel rimando a un Dio al di là del mondo.

Secondo queste formule la conoscenza di JHWH avviene in connessione con un'azione di Dio che precede la conoscenza stessa e ne è fondamento e occasione. La prima condizione perché si abbia la conoscenza è che si dia l'agire di JHWH.

Anche l'asserto di conoscenza è sempre costruito con la proposizione nominale: «conosceranno che *Io JHWH*», una costruzione innaturale e strana. Il fatto che sia sempre mantenuta significa che l'espressione «*'ani JHWH*» ha una speciale dignità in forza del suo contenuto. E' impossibile che l'uomo da sé dica «Lui è JHWH», prima che JHWH stesso abbia pronunciato la sua parola rivelatrice: «Io sono JHWH». In quest'affermazione si esprime implicitamente l'idea che questa verità può diventare manifesta solo nella rivelazione compiuta liberamente da JHWH stesso, e non ci si può mai impossessare di essa dal di fuori. Perciò essa è essenzialmente diversa da qualsiasi altra affermazione che si può fare intorno a JHWH. Che JHWH sia re, che egli sia giudice santo, perfino che egli sia Dio, tutto ciò può riconoscersi dalle sue opere. Che egli sia Jhwh lo si può sentire solo dalla sua bocca. Nel suo nome si racchiude il mistero inspiegabile della sua unicità e singolarità, come nel nome di una persona: il nome personale non può

essere conosciuto dall'esterno, ma lo si conosce veramente come identificazione di una persona solo se è questa a farne dono liberamente in una relazione particolare.

(\*) Un'ultima formula che documenta il carattere di automanifestazione dell'apparire di Dio è quella legata alla forma letteraria teofanica. La *teofania* è l'irruzione di Dio nel mondo del suo popolo mediante un improvviso mostrarsi sotto sembianze percepibili (angelo, nube, colonna di fuoco, tempesta). La descrizione di teofanie costituisce nella tradizione biblica una *forma letteraria* a sé. La forma originaria si trova in Gdc 5,4-5 (canto di Debora), Sal 68,8-9; Mi 1,3-4; Amos 1,2; Sal 46,7; Is 63,19. Questi testi convergono a livello formale e contenutistico: vi sono due parti, di identica lunghezza, che trattano l'una del «venire/uscire/scendere» di JHWH da un determinato luogo e l'altra dello sconvolgimento della natura che reagisce a tale avvicinarsi. Da questa forma originaria a due membri (il venire di JHWH e la reazione naturale-cosmica) si sono sviluppate tutte le altre descrizioni teofaniche in contesti spesso molto differenti e assumendo motivi e immagini diversi.

## 1.2. *L'attestazione testimoniale dell'alleato: la verità di Dio nella risposta dell'uomo.*

Auto-presentandosi nei suoi gesti salvifici, Dio crea una relazione nuova con l'uomo e lo coinvolge nel dialogo dell'alleanza. Donato a se stesso in modo nuovo dal Dio che viene, l'uomo si scopre chiamato a dire l'identità del Dio che si rivela, facendo memoria dell'agire divino a suo favore in una testimonianza narrante, che «rifigura» la serie degli eventi salvifici in una storia coerente e unitaria. Così l'alleato unifica e dà forma alle diverse esperienze di salvezza in relazione all'identificazione confessante dell'unico Dio fedele. In questa storia narrata dalla fede dell'alleato Dio si manifesta come l'*unico* in cui porre la propria speranza. E' proprio questo «Eccomi!» di JHWH, che viene a salvare i suoi e interpella l'uomo a riconoscere la sua signoria nella narrazione confessante, a risuonare in maniera nuova e radicale nell'«ecco a voi il Regno» di Gesù, che realizza in maniera escatologica la venuta del Dio salvatore in mezzo ai suoi. E' all'interno di questa esperienza che si comprendono il senso e la pretesa del monoteismo biblico e le qualità che caratterizzano l'essere divino, cioè la fedeltà, l'eternità, la giustizia, la misericordia e l'onnipotenza.

L'identità di Dio è narrata dall'eletto a partire dal suo «eccomi» e quindi corrispondendo al suo venire. Nell'Esodo l'identità di JHWH (Es 3,14) è preceduta dal suo «eccomi» (Es 3,6: «Ho sentito il grido del mio popolo») che rimane come impegno e promessa (Es 3,12: «Sarò con te»). Tale identità è affidata all'uomo, l'alleato, a cui spetta raccontarla con la stessa forza di Dio, sperimentando la fedeltà del suo amore incondizionato, anzi partecipando a questa incondizionatezza (Spirito). In tal senso va letta la risposta di JHWH a Mosè: «Chi ha dato una bocca all'uomo e chi lo rende muto o sordo, veggente o cieco? Non sono forse io, il Signore?» (Es 4,11-12). Dio si riconosce in ciò che Mosè dirà di lui. La prima persona singolare di Dio (Io sono-'*ehyeh*; il *mio* nome) è unita alla seconda persona dell'uomo («*tu* dirai»). Il paradosso è che Colui che solo ha il diritto di dire «Io», ha un nome che include un'altra persona, un «tu». Dio si lega a Mosè, sta o cade con il suo testimone, per cui in qualche modo si crea una «dipendenza» di Dio da colui che lo confessa. La trascendenza di Dio rimane, ma assume la forma di garanzia del suo esserci, a favore del popolo. L'essere di Dio si lega a un futuro, a una storia, alla temporalità, per cui nel suo nome JHWH è «Colui che sarà». *L'identità di Dio dipende dalla storia col suo popolo. Si deve parlare di un'identità narrativa di JHWH. Dio si lascia nominare, confessare e conoscere a partire da un «eccomi» che non trova compimento se non nella risposta che l'uomo gli dona.* L'identità di Dio resta sospesa alla nostra risposta all'«eccomi» che risuona nella storia attestata dalla Scrittura. Dio è «colui che viene» e nella durata di questo venire in cui «si fa presente» l'uomo è chiamato a rispondere, confessando il suo nome unico e vero. *La manifestazione di Dio avviene nel dire di colui che la riceve. L'identità è scoperta in un appello (eccomi) e nella risposta che gli è data (racconto confessante). Anzi, l'appello stesso si fa sentire nella risposta: «Tu li chiami perché essi ti*

ascoltino e quando ti rispondono, allora essi sono»<sup>7</sup>. L'uomo è un essere visitato ed è proprio nell'accoglienza che offre (risposta) che diventa soggetto responsabile.

L'unica esigenza imprescindibile che regola e comanda il racconto dell'identità narrativa del Dio di Israele è il riconoscimento che *uno solo è il vero Dio che salva, JHWH*. E' proprio questo *rigoroso monoteismo* a costituire l'originalità dell'affermazione biblica su Dio: la verità di Dio si esprime nel riconoscimento dell'unica realtà divina personale, distinta dal mondo e dall'uomo, che chiama a un dialogo di amicizia nella storia della salvezza. Il monoteismo biblico non è quindi l'astratta affermazione dell'unico principio di tutte le cose. Come ricorda Dt 6,4-5 il monoteismo biblico è anzitutto *una forma di monogamia*: un unico amore per l'unico vero Dio che salva<sup>8</sup>. Questa figura monogamica dell'affermazione di Dio corrisponde all'esperienza unica di un'elezione esclusiva e fedele che Israele riceve dal suo Dio (Dt 4 e Dt 7). In questa direzione si può dire che il monoteismo non è anzitutto un modo di conoscere Dio, quanto piuttosto un modo di affermarlo nell'atto umano che corrisponde adeguatamente alla gloria di Dio che si manifesta: *il monoteismo è una grazia*, una possibilità data alla libertà umana di confessare l'unico che si rende presente in diverse manifestazioni, guidando al compimento della promessa. Il *monoteismo è questione di identità di Dio*: si tratta di identificare volta a volta l'unico vero Dio che tutto determina senza disperdersi in nulla.

Infine occorre precisare che questa identificazione narrativa dell'unico Dio che salva non è un atto semplice e lineare, ma un atto complesso, che riprende e unifica varie immagini ed esperienze di Dio, e quindi diversi nomi e modi di rivelazione (dal Dio dei Padri al Dio dell'universo sacrale, dal Dio del deserto e degli eserciti al Dio della terra e della fecondità del suolo, dal Dio della liberazione al Dio della legge), riconoscendo in tutti l'unico Dio JHWH che viene a salvare. E' interessante però notare che con la predicazione profetica Dio non è riconoscibile immediatamente, in modo lineare, ma solo all'interno di un atto di conversione: Israele, che ha abbandonato JHWH per gli idoli delle genti, potrà riconoscere il venire salvifico di Dio (piuttosto che il suo venire che giudica e castiga) solo con un atto che implica cambiamento di rotta. La fede diventa *riconoscimento di Dio mediante una conversione del cuore*, che dispone a vedere il Dio salvatore che viene.

### 1.3. *Il dramma dell'incontro tra Dio e l'uomo e la mediazione: la verità di Dio nella storia*

Dio si rivela chiamando l'uomo a corrispondere al suo venire all'interno di un affidamento tanto più radicale quanto più grande è il dono. Dio si manifesta in concreto nella disponibilità di mediatori che hanno accolto la sua chiamata a rendersi strumenti docili della sua azione salvifica (Mosè, i Giudici, i re, i profeti). Ma l'esigenza di un affidamento radicale a un dono sempre più grande di Dio si scontra da un lato con la durezza di cuore dell'uomo e dall'altro con la misteriosità-imprevedibilità dell'agire del Dio trascendente. Dai due lati si fa chiara la limitatezza della mediazione storica del venire di Dio, il carattere finito della mediazione della sua autocomunicazione. Tale «finitezza» si iscrive nel tempo e imprime nello svolgimento temporale dell'esperienza di Israele alcune tensioni caratteristiche tra immanenza e trascendenza, vicinanza e lontananza, conoscenza e inconoscibilità, misericordia e giustizia. Queste tensioni iscrivono nel tempo una *dinamica* che apre al compimento futuro. Tale dinamica scaturisce proprio dallo scarto tra la radicalità del dono di Dio e le condizioni attuali della sua esperienza. In essa le esperienze salvifiche fondatrici (Esodo, dono della terra, liberazione dai nemici) diventano «figure» di un dono originario che si attualizza di volta in volta nella storia del popolo, senza mai esaurirsi. Di fronte alla percezione di questo *scarto* la stessa narrazione confessante si riconosce fondata da un agire

---

<sup>7</sup> Niccolò Cusano, *De Visione Dei*, XII.

<sup>8</sup> Per questa definizione del monoteismo biblico si veda il bel lavoro di A. MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano* (=BTC 55), Brescia, Queriniana, 1988.

divino che precede e dona, aprendo sempre di nuovo l'esperienza all'attesa di una mediazione nuova e radicale del venire di Dio, in cui risplenda finalmente la sua gloria. La costante percezione dello scarto tra l'attuale realizzazione del dono e la sua radicalità viene tenuto aperto dalla «parola» di Dio, che nel rimando alla memoria dell'inizio (la promessa) apre all'attesa di un evento definitivo in cui Dio stesso garantirà la piena mediazione del suo dono (compimento).

Ma la dinamica di promessa-compimento, aperta dalle «figure» in cui la parola fa risuonare un dono di Dio che si attualizza senza mai esaurirsi, diventa un «*dramma*» nel quale si scontrano il donarsi radicale di Dio e la risposta precaria e fragile dell'uomo. La ripresa del dono originario si realizza di fatto come superamento di «crisi» che l'infedeltà dell'alleato ha prodotto (lettura deuteronomista della crisi della monarchia fino all'esilio). Il compimento acquista perciò la forma del superamento di una crisi radicale, in cui il Dio salvatore si rende presente in relazione ad un mondo nuovo, mediante una nuova creazione, che toglie l'alleato dalla morte, dalla perdita di sé, dall'oblio. Dio viene a noi a partire da un mondo nuovo e ricreando il cuore dell'uomo che lo accoglie. Si tratta di un evento salvifico che attualizza la forza delle origini (nuova creazione). In esso Dio si manifesta donando l'uomo a se stesso in una relazione nuova (un cuore nuovo), in cui appare la verità eterna di Dio (il suo amore che è da sempre). La storia di Dio con noi è così attraversata da una «drammatica» che la apre a un evento escatologico, in cui è realizzata la mediazione senza riserve dell'autocomunicarsi di Dio. In questa mediazione trova fondamento una libertà nuova, in cui l'uomo è reso capace di accogliere il dono di Dio secondo la misura del donarsi di Dio stesso. In relazione a quest'evento l'uomo incontra il Dio che viene «a partire da sé» e non più in relazione a un mondo preconstituito: Dio si dona ponendo le condizioni dell'accettazione del dono e ricreando il destinatario. Qui è pienamente rivelato il senso di tutta la storia della salvezza (il dono originario), mentre è svelata la verità di Dio. Qui Dio «dice di sé» fondando una libertà nuova dell'uomo, capace di corrispondere al suo donarsi radicale, poiché resa partecipe dello stesso dono che è Dio (la libertà dei figli radicata nella forza dello Spirito).

Lo *scarto* tra automanifestazione di Dio e risposta dell'alleato non è immediatamente dovuto all'infedeltà dell'uomo. C'è infatti più originariamente uno scarto tra la percezione della pienezza del dono di Dio e le condizioni storiche della sua esperienza.

(a) Da una parte c'è l'esperienza della radicalità dell'intervento di Dio, al punto che non si può narrare ciò che è accaduto nell'Esodo senza usare immagini che esprimono l'atto creatore (separazione della terra dalle acque), né si può raccontare il dono della terra a Israele senza narrare della consegna ad Adamo del giardino di Eden. Israele riconosce nel fuoco di un evento particolare, che costituisce l'inizio della sua storia, il mistero dell'origine, mentre fa dell'evento salvifico che è al principio della sua storia l'attualizzazione di un dono originario. L'evento salvifico diventa *segno* di un dono più radicale, che non può essere conosciuto in sé e per sé, ma può essere sperimentato attraverso l'evento salvifico. In tal modo si crea una tensione tra la radicalità del dono e la sua ripresa nelle condizioni storiche concrete. Tale tensione attraversa la storia della salvezza come il vettore del suo sviluppo, spingendola verso il compimento. Il senso di questo sviluppo non è quello del recupero di una perdita, ma quello di provare nei diversi «ora», che costituiscono i luoghi del venire salvifico di Dio, l'attualizzazione del dono originario. La storia è ripresa di un dono che precede e fonda e che postula un compimento in cui si realizzerà una mediazione adeguata della salvezza offerta. Lì si conoscerà il dono originario nella sua pienezza e si potrà comprendere il senso del processo in cui si sono sperimentate le sue attualizzazioni prefiguratrici. L'evento salvifico e le sue riprese attualizzanti diventano, alla luce del compimento, «figura» di un dono originario che in esse si attualizza senza esaurirsi, e che anzi apre ogni esperienza storica all'attesa di una mediazione adeguata del dono originario, che tutte le attraversa. La logica della storia della salvezza è quella della «ripresa» di un dono, sperimentato e conosciuto adeguatamente solo nel compimento. L'evento salvifico inaugurale, ossia l'inizio (esodo, alleanza, dono della terra), diventa figura dell'origine (creazione, relazione Dio-Adamo, dono dell'Eden) e si rinnova nelle attualizzazioni

che ne costituiscono una ripresa (nuovo esodo, nuova alleanza, ritorno nella terra) in vista del compimento<sup>9</sup>.

(b) Dall'altra parte c'è l'esperienza della precarietà e della fragilità della risposta dell'alleato, che sente di non riuscire a corrispondere alla radicalità dell'offerta di Dio. Sul versante della risposta umana lo scarto è sentito a partire da diverse ragioni.

Anzitutto per la limitatezza obiettiva della realizzazione concreta del dono, che non toglie la precarietà dell'esperienza storica né risolve ogni problema, ma semplicemente apre nuovi cammini. In tal senso la liberazione dal mar Rosso è solo l'inizio del cammino nel deserto, l'ingresso nella terra è il principio della fatica dell'insediamento e della convivenza con popoli più forti, la monarchia apre un'epoca di divisioni e lacerazioni, il ritorno dall'esilio coincide con l'inizio di una vita di stenti, ai margini della storia delle grandi potenze dell'epoca. In tutte queste esperienze Israele è tentato dalla mormorazione contro Dio, cioè dal lamento animato dal sospetto che Dio non sia abbastanza potente da garantire il bene del suo popolo. E' una lotta della fede, che esige di decidere se affidarsi alla promessa di JHWH o vivere di espedienti. Il dramma di questa lotta col Dio delle promesse risuona nelle riflessioni sapienziali sulla sofferenza (Giobbe; Sap 2-5) e nel grido dei profeti: «fino a quando Signore?» (Is 63,11-19). La prova vissuta acuisce il senso di appartenenza al popolo eletto e la consapevolezza di un legame con Dio come Padre di Israele e/o dei giusti, che non può tradire i suoi (Sap 2-3; Is 63-64). In questo contesto la parola di Dio tiene aperta la percezione della pienezza del dono originario e mantiene desta la memoria degli inizi e quindi della promessa: attraverso le varie stagioni e le prove è sempre l'unico Dio fedele che guida il popolo verso una condizione migliore, in cui si compirà la promessa fatta ai Padri.

Una seconda ragione dello scarto è costituita dalla parzialità della risposta dell'alleato, che tende ad accontentarsi dei doni di Dio, dimenticando l'offerta di comunione da parte del Donatore. Tale rischio è già presente nell'esperienza originaria del cammino nel deserto ed associato al dono della manna, dove compare per la prima volta la legge (Es 16): per ricevere il dono della manna, pane del cielo, Israele è invitato a osservare la regola di raccoglierne ogni giorno quanto serve al sostentamento della famiglia per quella giornata. Non ne deve accumulare. La ragione di questa legge è che, il giorno successivo, il popolo riceverà di nuovo dalla mano di Dio il pane per sfamarsi. La legge dunque è quella forma della parola di Dio che fornisce le istruzioni per usare dei beni offerti da Dio come doni di Dio, cioè come beni nei quali il Donatore si rende presente, mostrandosi vicino al suo popolo. La stessa dinamica si verifica nel dono della terra: «Quando il Signore tuo Dio ti avrà fatto entrare nel paese che ai tuoi padri Abramo, Isacco e Giacobbe aveva giurato di darti; quando ti avrà condotto alle città grandi e belle che tu non hai edificato... quando avrai mangiato e ti sarai saziato, guardati dal dimenticare il Signore, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione servile» (Dt 6,10-13). La parola tiene viva di fronte ai doni la consapevolezza di un'offerta di comunione: quei doni sono espressione di un invito all'alleanza con Dio e quindi vanno accolti come offerta di incontro e di comunione, come segni di un'intimità speciale con JHWH.

Infine, ad un terzo livello, lo scarto è motivato dalla costante tentazione di infedeltà che accompagna dall'inizio il cammino di Israele con Dio. Si tratta della tentazione di «farsi un Dio a proprio immagine», anziché attendere con fiducia la venuta di JHWH. E' l'esperienza del «vitello d'oro» (Es 32-33), in cui si esprime la ricorrente tentazione dell'idolatria. Ma più in generale si tratta della tentazione dell'infedeltà: «Hanno abbandonato me, sorgente di acqua viva, per scavarsi cisterne, cisterne screpolate» (Ger 2,13). Israele si volge agli dèi delle nazioni vicine e ripone la sua fiducia nella potenza di altri popoli, giungendo anche a rendere culto ai loro dèi. Suscita così la «gelosia» del suo Dio. Qui la parola di Dio si fa giudizio («rib» profetico) contro Israele, la cui forma più appassionata si trova in profeti come Osea e Geremia.

Di fronte alla precarietà e parzialità della risposta umana, lo scarto tra l'automanifestazione di Dio e la risposta dell'uomo diventa *attesa di un mediatore capace di custodire la radicalità dell'esigenza connessa al dono di Dio*, in modo da accogliere nel suo agire il venire di Dio stesso in mezzo ai

---

<sup>9</sup> Su questa dinamica di «ripresa» dell'origine nella tensione verso il *télos* si vedano le pagine illuminanti di A. BERTULETTI, *L'immagine cristiana di Dio*, in G. ANGELINI – M. VERGOTTINI, *Un invito alla Teologia*, Milano, Glossa, 1998, 151-162. Remotamente questo schema interpretativo rimanda alla riflessione di P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps* (= *Cogitatio Fidei* 114), Paris, Cerf, 1992; IDEM, *L'un et l'autre Testament. 2: Accomplir les Ecritures*, Paris, Seuil, 1990 (se ne veda la traduzione italiana curata dall'editrice Glossa di Milano e introdotta proprio da A. Bertuletti).

suoi. L'automanifestazione di Dio si concentra su di un mediatore inviato e realizza l'irreversibilità di un dono che è più forte di qualsiasi infedeltà. Su questo versante della tensione il compimento avrà la forma di un avvenimento salvifico capace di fondare una libertà nuova, in grado di corrispondere adeguatamente alle esigenze che porta con sé il dono in cui Dio si comunica. Il compimento inscriverà in una libertà creaturale il donarsi radicale di Dio, così che l'agire mediatore possa essere trasparenza del venire di Dio stesso (Is 43,9)<sup>10</sup>. E' questo il senso della fede cristiana in Gesù Cristo, luogo della manifestazione della verità di Dio.

## § 2. *L'evento fondatore di Pasqua, compimento della pretesa di Gesù*

«Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora saprete che Io sono» (Gv 8,28)

Secondo la testimonianza dell'evangelista Giovanni è lo stesso Gesù ad avere legato la sua Pasqua (l'essere innalzato) alla definitiva manifestazione di Dio che auto-proclama la sua identità nel destino del Figlio suo («Io sono» è espressione in cui risuona la formula di auto-presentazione unita alla formula di conoscenza). La glorificazione pasquale di Gesù realizza l'auto-manifestazione di JHWH nella risposta del suo figlio prediletto.

### 2.1. *Il kerigma pasquale e la verità del Padre: ovvero l'auto-presentazione definitiva di JHWH*

Dio si manifesta come «il Padre che ha risuscitato Gesù dai morti» (Gal 1,1), svelandone l'identità filiale (Rm 1,3-4) in relazione a un mondo nuovo, in una nuova creazione (2Cor 5,17; Ef 2,14-16). Bisogna quindi ascoltare il racconto pasquale come racconto fondatore in cui si testimonia di un nuovo inizio che realizza il venire definitivo di Dio, attualizzando la forza delle origini. Lo facciamo riprendendo due forme del kerigma:

At 2,23-24: «Uomini di Israele, ascoltate queste parole: Gesù di Nazaret – uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo di miracoli, prodigi e segni, che Dio stesso operò tra voi per opera sua, come voi be sapete – dopo che, secondo il prestabilito disegno e la prescienza di Dio, fu consegnato a voi, voi l'avete inchiodato sulla croce per mano di empì e l'avete ucciso. Ma Dio lo ha risuscitato, sciogliendolo dalle angosce della morte, perché non era possibile che questa lo tenesse in suo potere».

Ricaviamo dalla formula tre indicazioni: il mistero pasquale è espresso come evento radicale di novità mediante linguaggio antitetico, che è il linguaggio del mito delle origini, in cui è inclusa la totalità del reale a partire dagli estremi (morte-vita, luce-tenebre, alto-basso, cielo-inferi); l'evento è totale e ingloba il passato (remissione dei peccati) e il futuro (pienezza del dono dello Spirito); il nome di Dio è determinato ormai a partire dalla nuova azione radicale, opposta all'agire umano. Dio è operatore di un'economia nuova, inaugurata con la resurrezione di Gesù. Se un tempo Dio veniva confessato come «Colui che ti ha fatto uscire dal paese di Egitto» (Es 20,2; Lv 11,45; Nm 15,41; Dt 5,6; Gdc 6,8; Am 2,10) o ancora come «Colui che fa morire e fa vivere» (Dt 32,39; 1Sam 2,6; Sal 30,4; Sap 16,3), ora il nome di Dio è strettamente legato alla risurrezione di Gesù: «Colui che ha risuscitato dai morti Gesù» (Rm 4,24; 8,11; Gal 1,1; Ef 1,19s; Col 2,12; 1Pt 1,21); «Dio lo ha risuscitato dai morti» (Rm 10,9). Chi vuole ricevere la testimonianza apostolica deve accogliere il volto nuovo di Dio in relazione al destino di Gesù.

---

<sup>10</sup> Queste considerazioni si ispirano, tra altri, alle riflessioni di H.U. von Balthasar sull'incontro drammatico tra il Dio della rivelazione/alleanza e la risposta dell'uomo, chiamato a un dono sempre più grande, corrispondente all'amore sempre più grande di Dio. Per una sintetica presentazione delle dimensioni di quest'incontro, lette alla luce della nozione di analogia, si veda G. DE SCHRIJVER, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Etude de l'analogie de l'être chez H.U. von Balthasar*, Louvain, Leuven Press, 1983. Sono riprese però anche alcune intuizioni preziose di G. LAFONT, *Dieu, le temps et l'être* (= Cogitatio Fidei 139), Paris, Cerf, 1986, 183-225.



Questo nuovo atto, in cui Dio riceve un nome nuovo, è espressione di una nuova relazione dell'uomo con Dio, una relazione che non può essere semplicemente ricondotta all'esperienza della creatura di fronte al Creatore o dell'alleato di fronte al Dio che elegge. Si tratta di una relazione più profonda, perché più originaria, che sta in rapporto con le altre come il loro fondamento ultimo. E' quella dimensione del rapporto con Dio che svela la radice eterna dell'elezione e quindi della fedeltà di Dio all'alleanza «nonostante tutto». E' quella dimensione della relazione creaturale che spiega perché l'uomo percepisce la realtà creata come dono affidato e quindi come compito in cui Dio lo interpella a realizzare l'immagine e somiglianza col Creatore. Nella luce sfolgorante della risurrezione questa relazione è chiamata «generazione».

At 13,32-33: «E noi vi annunziamo la buona novella che la promessa fatta ai padri si è compiuta, poiché Dio l'ha attuata per noi, loro figli, risuscitando Gesù, come anche sta scritto nel salmo secondo: Mio figlio sei tu, oggi ti ho generato». Da qui il nuovo nome di Dio: «Il Padre/Colui che risuscita Gesù dai morti» (Gal 1,1; Rm 8,11; 1Cor 6,14)

E' la formula kerigmatica presente nella predicazione di Paolo in At 13,32-33 che precisa il significato di questo atto totale di Dio che risuscita Gesù dai morti, indicandone il valore di compimento della promessa in quanto *generazione del Figlio per noi*. L'atto della risurrezione realizza nella storia qualcosa di nuovo: una relazione della creatura con Dio più originaria, nella quale Dio si fa conoscere in modo nuovo. La buona notizia si risolve nell'annuncio di un *Dio-Padre che genera, per noi, il proprio Figlio nel mondo* (Rm 1,1) E' proprio nella morte e risurrezione di Gesù che si realizza pienamente nel mondo e si rivela la paternità di Dio nei confronti del Figlio: è il mistero filiale della Pasqua di Gesù. Il vangelo che Paolo annunzia con forza ai pagani è la buona notizia di un Dio Padre che ci salva, generando il proprio Figlio per noi: «Prescelto per annunziare il vangelo di Dio... riguardo al Figlio suo... costituito Figlio di Dio con potenza... mediante la risurrezione dai morti» (Rm 1,1-4). La resurrezione di Gesù è l'opera di Dio nella sua paternità e la risurrezione è il mistero della generazione del Figlio manifestato nel mondo. Dio è l'autore della risurrezione in quanto Padre. In tal senso Paolo si dice «apostolo... per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre che lo ha risuscitato» (Gal 1,1), mentre Pietro loda Dio dicendo: «Sia benedetto Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo; nella sua grande misericordia egli ci ha *rigenerati*, mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti» (1Pt 1,3). Gesù, dal canto suo, è Figlio *nella* sua risurrezione: «Il suo Figlio, che Egli ha risuscitato dai morti» (1Ts 1,10); «Primogenito di coloro che risuscitano dai morti» (Col 1,18). Dio genera Gesù come Figlio nella risurrezione mediante lo Spirito Santo (Rm 1,4; 8,11), che è quindi la «potenza generatrice» di Dio. Risuscitando Gesù nello Spirito, Dio lo genera come Figlio: «Oggi ti ho generato». Il vangelo di Dio, che proclama un Dio che ha risuscitato Gesù, è la buona notizia di un Dio Padre che genera il proprio Figlio e lo genera per noi. *La risurrezione di Gesù è opera di Dio Padre, pienezza della generazione del Figlio nel mondo*. Poiché la risurrezione di Gesù è un atto totale, che identifica Dio col destino di Gesù, il nome «Padre» determina Dio in maniera totale e definitiva. La paternità di Dio è assoluta: la potenza di Dio è interamente concentrata nell'azione risuscitante (Mt 28,18; Ef 1,19-20) e in essa si realizza tutta la potenza che definisce l'essere di Dio. Si tratta di un'azione così radicale, che va colta all'origine di tutto (1Cor 8,6). Pertanto tutto il mistero divino viene evocato quando si chiama Dio il *Padre* «che ha risuscitato Cristo dai morti» (Rm 8,11; 1Cor 6,14; 2Cor 4,14).

Poiché tutta la potenza di Dio Padre, tutta la sua gloria e vita sono coinvolte nell'azione che risuscita Gesù, si può proclamare: «E' in Cristo che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col 2,9). Il Padre risuscita Gesù generandolo secondo la propria pienezza d'essere e di vita, nell'identità con sé stesso, e lo fa diventare così, insieme a Lui, principio di tutte le cose (Col 1,15-20). Ormai Gesù vive soltanto per mezzo del Padre che lo genera: tra Dio che risuscita e Gesù la relazione di paternità e filiazione è assoluta. Ma se vive solo per mezzo del Padre fin nel più profondo del suo essere corporeo, Gesù è il «Figlio essenziale», che vive in permanenza mediante Dio Padre, in una generazione di pienezza: morto una volta per tutte secondo la carne, cioè secondo le realtà di questo mondo, Gesù vive

mediante il suo Dio e Padre e per lui (Rm 6,9-10). L'essere di Dio si definisce in relazione a questa generazione e quindi in questa relazione paterno-filiale: Dio esiste nella generazione del Figlio, in cui fa abitare la pienezza della divinità, e Cristo esiste solo in questa generazione. La paternità dell'uno è assoluta e la filiazione dell'altro è totale. Questa relazione di Dio con Cristo suo Figlio è l'espressione nel mondo di un mistero divino-trascendente. La glorificazione di Gesù è perciò l'estensione, fino all'interno di un uomo, del presente di una generazione eterna («oggi ti ho generato»). Una paternità che assorbe tutta la potenza di Dio suppone che il Figlio sia essenziale alla sua vita, alla sua esistenza, alla sua eterna sussistenza in quanto Padre. La paternità si identifica col suo stesso essere: Dio è Padre (non solo si comporta nell'alleanza *come* un Padre). Mentre l'uomo diventa padre, Dio è il Padre essenziale: «Non chiamate nessuno *padre* sulla terra, perché uno solo è il Padre vostro, quello dei cieli» (Mt 23,9). Ma se è Padre essenziale, Dio non può essere pensato in se stesso e nella sua attività nel mondo se non in relazione col Figlio. Nessuna delle sue attività distrae Dio dalla sua azione paterna, nella quale è Dio: esse appartengono tutte al mistero della generazione del Figlio nel mondo. La stessa creazione sorge nella nascita del Figlio, primogenito di ogni creatura (Col 1,15-20). Israele posto come il primogenito di Dio (Es 4,22), nel quale è preparata la generazione del Figlio nel mondo. Dio salva il mondo conducendo il Figlio, attraverso la vita e la morte, fino alla pienezza filiale della risurrezione. Dio non cessa di donare agli uomini il Figlio, generandolo per loro nella Chiesa, suo corpo, finché Dio sarà tutto in tutti (1Cor 15,28) come il Padre nel Figlio glorificato. *Ogni opera divina è paterna in se stessa e filiale nei suoi effetti, perché Dio è essenzialmente Padre.* In tal senso la risurrezione, intesa come generazione del Figlio nel mondo, è il compimento delle promesse, l'evento che realizza la storia della salvezza e ne svela il senso: nella storia di Israele si preparava già la grazia ultima della filiazione, e la storia di Israele è quella della generazione del Figlio nel mondo. In questo senso radicale va inteso l'«oggi» della generazione del Figlio. Risuscitandolo, Dio Padre assume interamente Gesù nell'eterna origine filiale e il Figlio incarnato vive nell'«oggi» eterno della propria nascita, là dove comincia l'attività del Padre nel mondo. Cristo è principio della storia in una nascita gloriosa, nella quale comincia l'attività del Padre<sup>11</sup>. Quindi in Cristo il mondo è in contatto immediato con Dio Padre: là dove ha origine l'attività di Dio nel mondo, vale a dire nel primogenito di ogni creatura, esso si trova in contatto immediato con Dio suo Padre, così che in Cristo glorioso il mondo esiste nell'immediatezza di Dio. Gesù Cristo offre un *luogo nuovo* per incontrare Dio.

## 2.2. Il luogo di Gesù

Gesù di Nazareth ha avuto la pretesa di essere il «luogo» unico e insostituibile di questo apparire definitivo di Dio a noi. Per incontrare il Dio che viene a salvare i suoi (Regno di Dio) ci si deve disporre a entrare nella sua relazione col Padre:

*«Tutto mi è stato dato dal Padre mio: nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (Matteo 11,27)*

Da un lato dunque si può riconoscere Gesù come Figlio perché il Padre lo dona, grazie ad un'attrazione che è già esperienza salvifica di appartenenza a Dio:

*«Non mormorate tra voi. Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato; e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Sta scritto nei profeti: "E tutti saranno ammezzati da Dio". Chiunque ha udito dal Padre e ha imparato da lui, viene a me. Non che alcuno abbia visto il Padre, ma solo colui che viene da Dio [Gesù] ha visto il Padre» (Gv 6,43-45)*

<sup>11</sup> In tal senso la lettera agli Ebrei constata che la profezia fatta a Davide e la promessa del Sal 2,7 si è realizzata in un solo discendente di Davide, cioè nel Figlio di Dio, l'unico a cui Dio abbia detto «Tu sei mio figlio... Io sarò per te Padre e tu mi sarai Figlio» (Eb 1,5). La paternità di Dio nei confronti di Israele suo primogenito e nei confronti del re davidico era un abbozzo e la promessa della generazione del risorto attestata da Atti 13,32-33. Tutta questa riflessione sulla risurrezione come generazione del Figlio di Dio nel mondo è ispirata al bel lavoro di F.X. DURRWELL, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Roma, Città Nuova, 1995.

*«Se Dio fosse vostro Padre, certo mi amereste, perché da Dio sono uscito e vengo; non sono venuto da me stesso, ma lui mi ha mandato... Chi è da Dio ascolta le parole di Dio: per questo voi non le ascoltate, perché non siete da Dio» (Gv 8,42.47).*

D'altro lato nessuno ha visto il Padre se non il Figlio e pertanto si può accedere al mistero dal Padre solo attraverso Gesù, guardando lui e rimanendo con lui:

*«Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1,18)*

*«Gli disse Filippo: "Signore, mostraci il Padre e ci basta". Gli rispose Gesù: "Da tanto tempo sono con voi e non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me ha visto il Padre. Come puoi dire: Mostraci il Padre? Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me?"» (Gv 14,8-9).*

Gesù può essere compreso solo come «luogo» del presentarsi di Dio come Padre. D'altro lato la verità del Padre è percepibile solo in relazione a Gesù.

Tutta la testimonianza apostolica è attraversata dalla domanda sul luogo di Gesù. Di fatto Gesù appare come il luogo di un nuovo incontro tra Dio e l'uomo, di un nuovo "essere insieme", che interrompe le vecchie evidenze e crea qualcosa di inatteso. Ma si pone la domanda: da dove ricevo i gesti e le parole di Gesù? Dove mi devo collocare per accoglierlo e comprenderlo?

*«Da dove gli vengono questa sapienza e questi miracoli?» (Mt 13,53-56; Lc 4,16-22); «Le volpi hanno la loro tana e gli uccelli del cielo il nido; il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo» (Mt 8,20); «Noi sappiamo che a Mosé Dio ha parlato; ma di costui non sappiamo di dove sia» (Gv 9,28-30); «Noi però sappiamo di dove è, mentre il Cristo, quando verrà, nessuno saprà da dove viene... Certo, voi mi conoscete e sapete da dove sono... Eppure io non sono venuto da me stesso e chi mi ha mandato è veritiero, e voi non lo conoscete. Io però lo conosco perché vengo da lui ed egli mi ha mandato» (Gv 7,27-29); «Io so da dove sono venuto e dove vado» (Gv 8,14). (b) Il luogo di Gesù ossia il venire del Regno: «Interrogato dai farisei: Quando verrà il Regno di Dio? Rispose: Il Regno di Dio non viene in modo da attirare l'attenzione e nessuno dirà: Eccolo qui o eccolo là! Perché il Regno di Dio è in mezzo a voi» (Lc 17,20-22)*

Se il luogo da cui Gesù agisce e parla è più o meno chiaramente percepito nella luce di Dio Padre, tutto s'illumina; allora ci si affida a lui e comincia un cammino che giunge alla comprensione del suo mistero. Ma se il luogo da cui Gesù agisce e parla sfugge agli uditori, tutto diventa enigmatico e fonte di scandalo, anche per i discepoli più vicini (come Pietro in Mc 8,27-33; Gv 13,6-11). In tal senso, se di fronte alla parola e all'azione di Gesù gli interlocutori continuano a mantenere quale luogo dell'ascolto la loro interpretazione della storia precedente e delle sue figure, l'agire di Gesù rimane scandaloso, paradossale, incomprensibile. Interpretare l'agire di Gesù a partire dalle figure salvifiche dell'Alleanza è senza dubbio corretto. Ma tale interpretazione non funziona se non è abbastanza radicale, cioè capace di andare dritto all'origine: Gesù fa miracoli degni dei profeti accreditati da Dio (Gv 5; Gv 9), ma li compie di sabato, contravvenendo alla Legge. Se si interpretano i miracoli di Gesù a partire dalla Legge del sabato, la sua azione è in contrasto con le condizioni stabilite per essere in comunione con l'origine e riceverne le promesse di vita<sup>12</sup>. Ma così non si riesce a cogliere ciò che è veramente in gioco nell'agire di Gesù: egli opera di sabato come Dio, suo Padre opera sempre per dare la vita (Gv 5,17). La pretesa suona blasfema agli orecchi dei giudei perché non soltanto comporta violazione del sabato, ma implica la pretesa di «farsi uguale a Dio» (Gv 5,18). Eppure l'agire di Gesù si illumina nella semplicità e coerenza più evidenti se viene compreso a partire dall'origine escatologica, ossia dalla sua relazione col Padre. Esempio in questa direzione è il miracolo del paralitico: a colui che chiedeva la guarigione Gesù offre il perdono dei peccati, opera eminentemente divina, così che la successiva guarigione, che raccoglie la

---

<sup>12</sup> E' la grande questione che attraversa il dialogo tra i farisei e il cieco nato (Gv 9,16): Gesù è un peccatore perché trasgredisce la legge del sabato, eppure Dio non dà ai peccatori di compiere tali miracoli. Come comporre i due aspetti?

sfida dei farisei, diviene un segno del dono originario del perdono di Dio. La guarigione diventa così un segno del dono radicale di Dio, che si avvicina nel suo Regno. Ma il segno (guarigione) e l'origine (perdono) a cui rinvia e che attualizza si uniscono nell'azione di Gesù e rimandano al mistero profondo che vi abita, costringendoci a ricevere Gesù da un luogo più originario, che esclude condizioni previe e va afferrato mentre si dona come l'ultima occasione di vita. Occorre ascoltare Gesù dal punto di vista dell'origine che si dona e si rende presente in Lui. Ma come si qualifica quest'origine? Il luogo di Gesù è la relazione filiale, il suo riceversi dal Padre, che ne manifesta il volto definitivo.

Conferma questa lettura l'analisi della logica narrativa delle apparizioni del risorto (si veda Gv 20,16-17): Gesù glorificato (segno escatologico) non può essere compreso in un ricordo rivolto semplicemente al passato, ma deve essere riconosciuto in una memoria radicata nell'attualità vivente del suo rapporto col Padre. Il ricordo degli avvenimenti della sua vita deve sempre rinviare alla luce da cui lui stesso scaturisce, cioè il mistero del Padre. La memoria di Gesù, che permette di riconoscere la sua presenza, mostra qui la sua struttura escatologica: Gesù risorto è totalmente rivolto verso il Padre. In questa direzione anche la relazione di Maria Maddalena con Gesù, rimasta nell'ordine della storicità vissuta, ha bisogno dell'appello del Risorto per cambiare registro e subire un mutamento decisivo o meglio una radicale trasfigurazione nel fuoco dello Spirito. Gesù chiede a Maria di ricondurre tutto ciò che ha vissuto con lui nel movimento per il quale, venuto dal Padre, a lui ritorna nella gloria. Gesù obbliga a staccarsi dal livello sensibile e immediato dell'esperienza vissuta e invita a raggiungerlo là dove egli va, cioè presso il Padre. E' ciò che Maria deve fare coi fratelli, ossia nella Chiesa. *Non si tratta di rompere col passato o di abolirlo, ma di riceverlo totalmente dal Padre*, così da coglierlo nella sua verità (quest'operazione è resa possibile dallo Spirito di verità, che procede dal Padre e che conduce alla verità intera di Gesù: Gv 16,13-15).

Tutto il movimento delle Scritture si ricomponne attorno alla Pasqua di Gesù, per svelare ciò che ne era l'origine e il centro: *il Padre che ci rende partecipi dell'amore con cui ama il Figlio*. Diviene allora chiaro il «luogo» di Gesù, da dove viene e dove va, attirando tutti a sé: il luogo di Gesù è il mistero del Padre, dall'origine e per sempre (Gv 1,1.18; Gv 6,46). E' questo il luogo in cui Gesù vuole portare con sé i discepoli (Gv 17,24-26). Gesù ci parla da *presso il Padre* (Gv 8,40) e la sua verità non può più essere riconosciuta se non a partire dal mistero della sua relazione col Padre suo. Rivelandosi come Figlio, Gesù stabilisce i discepoli nel presente della sua relazione eterna col Padre, che ricapitola il senso del passato e anticipa la verità dell'avvenire. Per accedere al «luogo» di Gesù occorre però passare attraverso la frattura e lo scandalo della croce.

### 2.3. La pretesa filiale di Gesù: Dio come «Abbà» suo

Per cogliere il senso e la portata della pretesa di Gesù di avere in Dio, pregato e incontrato come l'«Abbà» suo, l'origine e il fondamento della sua missione, ricostruiamo sinteticamente il senso del riconoscimento biblico di Dio come Padre.

E' possibile distinguere, senza voler separare adeguatamente, un triplice livello nell'enunciazione biblica della paternità di Dio: il livello metaforico, dottrinale e dell'invocazione<sup>13</sup>.

A livello metaforico il comportamento di Dio è descritto al modo dell'agire di un padre. Sono esemplari in tal senso le enunciazioni di alcuni salmi: «Come un padre ha pietà dei suoi figli, così il Signore ha pietà di quanti lo temono» (Sal 103,13); «Mio padre e mia madre mi hanno abbandonato, ma il Signore mi ha raccolto» (Sal 27,10). Qui la paternità di Dio funziona a livello di archetipo simbolico in relazione

---

<sup>13</sup> Per questa distinzione e l'analisi del dato biblico si veda il sempre valido studio di W. MARCHEL, *Abbà, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1963. Si veda anche S. A. PANIMOLLE (ed), *Abbà-Padre* (= Dizionario di Spiritualità biblico-patristica 1), Roma, Borla, 1992.

all'immaginario paterno<sup>14</sup>, anche se non si deve dimenticare che simili espressioni non intendono dire una semplice intuizione riguardo al divino, ma piuttosto il senso di un'esperienza di rivelazione e alleanza.

Il livello dottrinale, ossia della confessione di fede, è quello dell'affermazione che Dio «è» Padre di Israele (Es 4,22), del re (2Sam 7, 13s; Sal 2,7; Sal 89,27s) e del giusto (Sap 2-5; Sal 73,15). A questo livello emerge già l'originalità della comprensione biblica della paternità di Dio, che esprime una speciale relazione di libera elezione, fondata su eventi storici di liberazione e salvezza. Non si tratta quindi di un legame naturale con la divinità, all'interno di un cosmo sacralizzato. In molte di queste espressioni la paternità di Dio non è tanto un dato ricavabile dalla natura dell'uomo, quanto piuttosto un impegno preso da Dio stesso: confessando un legame con Dio come Padre, il credente ascolta una parola di Dio sulla sua vita e riconosce un impegno, una promessa che Dio stesso prende in una relazione di alleanza. Confessare che Dio è Padre significa, insomma, riconoscere ciò che Dio vuole essere e sarà per il suo eletto. In tal senso la paternità di Dio dice per l'uomo una possibilità di vita nuova, che Dio stesso dischiude e garantisce per chi si affida a lui. E' proprio il riconoscimento della fedeltà di Dio, che non smentisce le sue promesse e mantiene per sempre i suoi impegni, a fondare la pretesa del giusto di avere Dio per padre (Sap 2, 13.16), anche al di là della prova estrema della persecuzione e della morte (Sap 3-5).

Il terzo livello è quello dell'invocazione diretta di Dio in quanto Padre: si tratta dell'espressione di un riconoscimento personale all'interno di una relazione di conoscenza e fiducia reciproca. In quanto è Padre, Dio viene invocato, lodato, cercato (Sal 89,27-28). A questo livello è possibile accedere all'originalità dell'esperienza di Dio propria di Gesù, che si rivolgeva a Dio come al Padre suo, chiamandolo con il termine familiare e confidenziale di 'Abbà' (attestato nella forma aramaica in Mc 14,36, e ripreso in questa stessa forma in Rm 8,15 e Gal 4,6; si veda la ripresa giovannea in Gv 12, 27s; Gv 17, 1.5; inoltre Mt 11,27 e Lc 10,22)<sup>15</sup>. Quest'invocazione esprime, secondo la testimonianza evangelica, una relazione esclusiva di origine e conoscenza reciproca tra Gesù e il Dio del Regno che si avvicina<sup>16</sup>. La verità del Padre esprime quindi il fondamento ultimo della pretesa di Gesù e del suo ministero, inteso come attualizzazione della Signoria escatologica di Dio<sup>17</sup>. Il carattere di invocazione

---

<sup>14</sup> L'immaginario paterno nella Scrittura è complessivamente caratterizzato da queste dimensioni: fonte di vita (Dt 32,6), cura parentale (Mt 7,9-11), affetto (Os 11,3-4), disciplina (Eb 12,9), autorità (Mal 1,6), unità della famiglia (Ef 3,14), amore mutuo (Gv 15,9-12), imitazione (Mt 5,45).

<sup>15</sup> Si veda J. JEREMIAS, *Abbà*, Paideia, Brescia, 1968, che sottolinea l'assenza nel giudaismo di un simile modo di rivolgersi a Dio. Per ulteriori analisi esegetiche e valutazioni differenti si veda J. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus. Etude exégétique*, Paris, Cerf, 1987

<sup>16</sup> La determinazione del contenuto specifico dell'originale esperienza di Dio espressa nell'*Abbà* non è univoca. Ne segnaliamo alcune dimensioni: esprime un'esclusività di origine e conoscenza che fonda l'identità singolare di Gesù (JEREMIAS); manifesta un'intensificazione del modulo materno nella conoscenza di Dio, cioè le caratteristiche di vicinanza, intimità, compassione, connesse all'avvento della Signoria escatologica di Dio (SCHLOSSER); dice semplicemente la sorgente della missione di Gesù e quindi l'autorità e la fonte di istruzione, che giustifica la sua pretesa (SCHILLEBECKX); esprime una totale apertura nell'obbedienza alla missione ricevuta e quindi la perfetta trasparenza alla realizzazione della volontà salvifica definitiva di Dio (VON BALTHASAR); dice una qualità nuova dell'agire di Dio, che compie le attese veterotestamentarie, estendendole a tutti (DUQUOC, GEFFRÉ). E' importante sottolineare il nesso tra paternità di Dio e avvento del Regno, ben espresso da C. GEFFRÉ, «"Padre" come nome proprio di Dio», in *Concilium* 3 (1981) 76: «Il punto che merita di esser posto in luce è il legame tra l'insistenza di Gesù sulla paternità di Dio e la predicazione sul il Regno che viene (cf. la domanda del Padre Nostro). Gesù non annuncia un Dio diverso da quello dell'Alleanza. Ma, a differenza del Battista, egli estende la paternità misericordiosa di Dio ai cattivi e agli empi. Dio è il Padre di coloro che si sono smarriti (cf. la parabola del figlio prodigo). Esiste una rivoluzione rispetto al Dio di Israele nella misura in cui Dio è il Dio della grazia, prima di essere il Dio della Legge. L'appartenenza al popolo eletto non garantisce affatto la salvezza: lo è l'appartenenza al Regno che viene. E poiché dobbiamo entrarci come dei fanciulli, il nome privilegiato con il quale dovremo invocare Dio sarà d'ora in poi quello di Padre. D'altronde, precisamente in funzione della vicinanza escatologica del Regno che viene dobbiamo interpretare tutti i testi evangelici che ci parlano della provvidenza paterna di Dio che fa sorgere il suo sole e fa piovere sopra i buoni e sopra i cattivi, che si preoccupa degli uccelli del cielo e dei fiori del campo».

<sup>17</sup> Sul nesso tra verità di Dio Padre e venuta del Regno, colto in relazione alla preghiera del cristiano, si veda l'ottima riflessione di H. SCHÜRMANN, *Padre Nostro, la preghiera del Signore*, Milano, Jaca Book, 1982, in particolare la meditazione teologica finale, alle pagine 169-195, dove tra l'altro si legge: «Caratteristico è appunto il fatto che la serie delle affermazioni teologiche e di quelle escatologiche coincidono nell'annuncio della *Basileia tou Theou*, e dunque la

personale lascia intuire che la paternità di Dio testimoniata da Gesù non è riconoscibile, nella sua specificità, in sé e per sé, a prescindere o al di fuori della relazione tra Padre e Figlio, ma è accessibile a coloro che vi sono introdotti dalla forza divina degli ultimi tempi, ossia lo Spirito di Dio (Mt 11,27; Gv 14,6. 8-11). A questo livello non è semplicemente offerto un modo più o meno originale di dire Dio, ma è svelato e realizzato pienamente il motivo decisivo per cui il comportamento di Dio può essere descritto come quello di un padre e il fondamento ultimo della relazione di elezione e alleanza stabilita da Dio. In tal senso si rilegga l'invocazione di Isaia 63,7-64,11 alla luce della dinamica del teismo dell'alleanza.

A partire da questo nucleo incandescente, che è il segreto della vita di Gesù, vengono riprese e rinnovate le altre forme di enunciazione di Dio come Padre. A livello dottrinale anzitutto si manifesta un fondamento nuovo e definitivo di quella relazione di elezione ed alleanza in cui Dio è conosciuto come Padre. Questo fondamento è l'evento escatologico di Gesù, che attua la presenza del Regno, cioè la Signoria escatologica di Dio, in cui Dio stesso si prende cura definitivamente dei suoi al modo di un padre buono e generoso (Mt 6,25-34 e Lc 12,22-32; Mt 7,7-11 e Lc 11,9-13; Mt 10,29s e Lc 12,6-7). Questo nuovo fondamento implica una novità nella stessa relazione e nella sua percezione da parte dell'eletto. A livello del discorso metaforico su Dio la novità della relazione di Dio espressa dal riconoscimento del Padre di Gesù comporta l'intensificazione di alcuni tratti del volto di Dio, già intuiti nell'antica alleanza: la qualità nuova dell'agire salvifico di Dio attento ai peccatori, agli esclusi, ai poveri; i tratti materni di vicinanza, intimità e compassione che emergono dalle parabole della misericordia (Lc 15); la gratuita e generosa attenzione con cui Dio assicura ai figli suoi i beni di cui abbisognano ora e i beni futuri del Regno. L'intensificazione di questi aspetti, connessi alla qualità nuova del tempo decretato dalla venuta di Gesù, sbilancia l'immagine di Dio verso la misericordia, l'accoglienza gratuita, la bontà senza misura e quasi "ingiusta" (Mt 20,1-16).

### § 3. *L'icona del Figlio: Gesù crocifisso*

Rimane la domanda centrale della nostra fede: perché la verità di Dio si iscrive sul volto del Crocifisso? In che senso l'esperienza del vero Dio è ormai connessa al mistero della croce? Siamo rimandati subito al nesso che esiste tra croce di Gesù e figliolanza divina. Vediamo in che senso<sup>18</sup>.

3.1. *Due scene di crocifissione.* Partiamo dalla scena drammatica di Mc 15,24-39, divisibile in due pannelli: le parole prima della morte e i segni dopo la morte.

(a) *Le parole prima della morte identificano la sfida teologica implicata nella condanna di Gesù.* Gesù crocifisso e immobile è divenuto nel suo corpo l'espressione patente dello scacco della sua missione: come profeta è ridotto al silenzio, come taumaturgo all'impotenza. Eppure per tre volte viene invitato a compiere un'ultima azione, decisiva: la discesa dalla croce. I passanti rinfacciano a Gesù le parole sulla distruzione del Tempio. Certamente ne avvertivano il carattere blasfemo: distruggere il Tempio, luogo di incontro della Gloria divina col popolo, per ricostruirlo, significava distruggere la religione dei Padri per cercare un nuovo incontro con Dio (sicuramente idolatrico). La crocifissione rappresentava la sconfessione di una simile pretesa blasfema. Gli scribi e i sommi sacerdoti lo sfidano a partire dalla pretesa di essere il Cristo-Messia. Gesù aveva risposto durante il processo giudaico parlando della misteriosa figura del Figlio dell'Uomo della fine dei tempi. Ma la sua crocifissione sembra smentire una

---

sovranità escatologica di Dio è appunto la sovranità del Padre e il potere salvifico del suo amore e della sua bontà, e tutto questo è rispecchiato, oltre che nelle parole di Gesù, soprattutto nei suoi esorcismi e nelle sue guarigioni... Il motivo più profondo per preferire il messaggio escatologico della *Basileia* è appunto l'aspetto teo-centrico dell'annuncio di Gesù, dove per Gesù Dio come Padre non è pensabile senza la vicinanza e la prossima venuta del suo Regno», ivi, 175. Alla domanda se sia il Regno che «crea» e «porta» Gesù, conferendogli il valore messianico di Cristo, o se non sia Gesù che svela i segreti di Dio, così da rendere percepibile il Regno, ossia la vicinanza di Dio, si deve rispondere facendo notare che è in Gesù stesso, evento escatologico personale e luogo della vicinanza di Dio, il fondamento della definitività della sua rivelazione del Padre: in Gesù il Regno viene e la verità di Dio è svelata proprio perché è il Figlio inviato.

<sup>18</sup> Per le seguenti considerazioni si veda lo stimolante lavoro di G. LAFONT, *Dieu, Le temps et l'être*, Paris, Cerf, 1986, di cui esiste una parziale traduzione in italiano, edita da Piemme.

simile pretesa. Eppure nella sua morte si inscrivono due segni misteriosi: le tenebre vengono a coprire la terra a mezzogiorno, realizzando l'oracolo di Am 8,9-10 sul giudizio divino e svelando che quella morte è comunque il luogo di una speciale presenza di Dio; Gesù lancia un grido che pare un'invocazione di Elia, la cui venuta doveva precedere l'apparizione definitiva del Messia vittorioso sui nemici del popolo eletto. La morte di Gesù non è l'ultima parola, la fine. E' piuttosto il luogo in cui si apre un'attesa, l'attesa della venuta di Dio<sup>19</sup>. La questione che unifica questa parte è la domanda pressante: «Scenderà dalla croce, confermando la sua pretesa?». Gesù muore in croce, lanciando un alto grido. Dio non è venuto a salvarlo. E' il segno che i suoi oppositori avevano ragione: se non è stato assistito da Dio nel momento decisivo, significa che Dio non era mai stato al suo fianco.

(b) *I segni dopo la morte.* Ma l'evangelista non ferma il racconto sulla registrazione della morte di Gesù, e si preoccupa di svelarne la profondità: cita un episodio relativo al Tempio, in risposta alla sfida dei passanti, e una parola del centurione romano, in risposta alle domande degli scribi sulla sua messianicità. Il *velo del Tempio* si squarcia, simboleggiando la distruzione del Tempio nel suo stesso cuore. La morte di Gesù segna dunque la fine del Tempio e mette in relazione il destino del corpo di Gesù con quello del Tempio. La ricostruzione del nuovo Tempio rimanda dunque alla restaurazione del corpo di Gesù. Il luogo della presenza di Dio, il Tempio-corpo di Gesù, sarà definitivamente restaurato entro tre giorni dalla sua distruzione. Allora Gesù si manifesterà come il «Santo dei Santi». *Il centurione*, a nome di tutti i pagani che confesseranno la fede in Gesù, riconosce, per una sorta di illuminazione interiore, che il modo in cui quell'uomo è morto ne attesta la trascendenza: «davvero costui era Figlio di Dio!». Il riconoscimento del Figlio non dipende dalla sua discesa dalla croce. E' anzi proprio la sua morte a svelarne l'identità. Gesù riceve questo titolo, nel Vangelo di Marco, solo da Dio stesso (Battesimo e Trasfigurazione) o dai demoni (che però fa tacere). Qui, alla fine, di fronte al crocifisso è un pagano a confessare il Figlio di Dio, rinvciandoci all'inizio del Vangelo.

Marco racconta la morte di Gesù come luogo di uno scacco reale, ma anche di una manifestazione e instaurazione. La morte di Gesù è la distruzione del vecchio Tempio e quindi preludio dell'inaugurazione di una nuova presenza di Dio (nuova religione), fondata sul suo corpo, la cui identità ultima è manifestata dal suo stesso morire come identità filiale.

Il racconto di Lc 23, 44-45 ha invece più l'aspetto di una cronaca. Gesù sale il monte calvario circondato da una folla inquieta e colpevolizzata, verso cui Gesù rivolge il suo lamento. Durante la crocifissione gli assistenti, i capi, i soldati e un ladrone insultano Gesù, mentre la folla guarda silenziosa e interdetta. Gesù estende il suo perdono su tutti nella forma della preghiera. Al momento della sua morte il centurione riconosce la morte di un giusto, mentre la folla, sconsolata e turbata, ridiscende il monte. Su questo sfondo assumono maggiore rilievo due elementi narrativi: l'elemento cosmico-apocalittico e la voce del Figlio.

(a) Nel terzo momento della cronaca il lettore è attirato dall'unica indicazione cronologica del racconto: siamo attorno a mezzogiorno, l'ora del sole pieno, eppure le tenebre coprono la terra e il velo del Tempio si squarcia. Si tratta di due segni escatologici della fine: il mondo scomparire e il Tempio cade. Sulla scena non rimane che Gesù in croce, un Gesù che sta per morire, solidale col destino del mondo e del Tempio. La struttura della narrazione richiama la versione lucana del discorso apocalittico, in cui Gesù, dopo aver richiamato i segni della distruzione del Tempio invita a perseverare e ad affidarsi a Dio e dopo la menzione dei segni escatologici nel cielo invita a levare il capo per vedere la liberazione vicina. Dunque nello sfacelo del Tempio e del cosmo il discepolo solleva la testa e si rivolge a Dio. E' quanto fa Gesù.

(b) Risuona allora *la voce di Gesù*, non rivolta verso il mondo, né verso gli uomini, tantomeno verso il suo popolo. Gesù ha finito di parlare agli uomini. Questi stanno ormai sotto il giudizio escatologico (tenebre, Tempio) e sotto l'offerta di perdono fatta da Gesù stesso. Ora Gesù si rivolge a Dio stesso: «Padre, nelle tue mani rimetto il mio spirito». Nella morte Gesù mantiene l'invocazione al Padre svelando due cose: la prima è la radicalità di tale invocazione, che neppure la morte può spegnere, ed

---

<sup>19</sup> Insiste molto sulla tenebra come segno della presenza di Dio in Mc 15,33-37. E. MANICARDI, *Gesù e la sua morte secondo Marco 15,33-37*, in Associazione Biblica Italiana, *Gesù e la sua morte*, Brescia, Paideia, 1984, 20-24. Il rimando è soprattutto alla Trasfigurazione.

anzi si rivela come la verità più profonda del corpo, che spira in questa invocazione; la seconda è che quest'invocazione, proferita dopo i segni della fine del mondo e del Tempio, indica l'aurora di un mondo nuovo e di una nuova religione. Quando tutto è scomparso non resta che la voce del Figlio e la parola che esprime è fondatrice di un mondo filiale.

(c) L'invocazione con cui Gesù si affida al Padre apre il tempo della figliolanza, facendoci presentire un mondo rinnovato e una durata differente, interamente compresa nei segni della relazione del Padre col Figlio e del Figlio col Padre. Questa relazione è il termine e il compimento di tutto il cammino della storia precedente, mentre l'invocazione del Padre mette il suo sigillo su ciò che seguirà, ossia sull'annuncio della resurrezione, intesa come novità della vita del Figlio (Gv 20, 17-18).

### 3.2. Lo stretto legame di morte in croce e figliolanza divina

I due racconti che abbiamo letto mostrano lo stretto legame che esiste tra la morte di croce e la figliolanza divina, pur nella diverse sottolineature.

*Marco* è più tragico: la sua composizione sottolinea di più l'impotenza di Gesù, che culmina in un grande grido di abbandono. Ma l'evangelista invita coloro che hanno occhi per vedere a seguire lo sguardo del centurione per trovare in questo segno tragico l'ultima confessione del Figlio di Dio, l'aurora della religione nuova nel nuovo Tempio che è il corpo di Cristo glorificato.

*Luca* sottolinea in modo diverso il rapporto tra morte e filiazione divina. Ci fa assistere alla fine del mondo (accompagnandoci però con la consolante parola di misericordia espressa da Gesù) e, come cerniera tra il mondo che finisce e l'aurora di un nuovo mondo a venire, mette l'invocazione filiale di Gesù. Immerso nel finire del mondo e del Tempio, Gesù conserva l'invocazione paterna, come se nel momento della fine del mondo, quando ancora non è comparso il nuovo, restasse proprio la relazione con Dio Padre. E' come se ci dicesse che *il Figlio appare nella purezza della sua relazione col Padre nel momento della storia in cui null'altro ha consistenza*. Gesù è assimilato al finire del cosmo: la sua morte è accompagnata dallo sconvolgimento dell'ordinata successione di giorni e notti, stabilita da Dio all'origine. Gesù è assimilato al popolo eletto in ciò che ha di più puro, il Tempio come luogo della dimora di Dio. Ciò che scompare con la sua morte è dunque il mondo come creazione e il Tempio come dimora di Dio con l'uomo. La figliolanza è al di là di queste cose e rimane. In Gesù crocifisso muore in verità anche il Messia e profeta del Regno, colui che doveva rinnovare il popolo eletto e trasformare il mondo intero. Il Dio di Israele e il Creatore di tutte le cose non interviene a soccorrerlo. Nella sua morte però, quale morte del messia-profeta, Gesù rimane il Figlio e lo è radicalmente, quando tutto il resto viene meno. Gesù accetta questa condizione di spogliazione radicale, nella quale rimane semplicemente il Figlio, nella sua purezza assoluta, ossia non condizionata dalla minima realtà creata, ma stabilita a partire dall'al di là di Dio stesso.

Sembra quasi che *solo sulla croce diventa possibile enunciare nella sua incondizionatezza, ossia a partire da Dio stesso e non da altro, l'identità filiale di Gesù*.

Il tempo di Gesù è dunque il tempo della filiazione divina, la durata di un processo di *kenosi*-spogliazione che permette all'identità filiale di apparire nella sua verità di relazione radicale, al di là di tutto, non fondata da nulla, ma che tutto fonda. Sulla croce emerge che Gesù riceve la sua identità solo da Dio. Per Gesù è accaduto tutto come se, per raggiungere a livello pieno la sua filiazione, avesse dovuto essere condotto al di là di tutto il resto, al di là di tutto ciò che è pur sempre frutto dell'amore paterno di Dio (Mt 6, 25-34). Non si trattava di rinnegare il Tempio (luogo della Gloria di Dio), né il mondo (creazione di Dio) e tantomeno la missione messianica (frutto dell'invio divino), ma di sperimentare attraverso la loro rovina apparente la figliolanza divina come relazione pura, il nome del Padre come nome che si continua a invocare perché l'invocazione del Padre è al cuore del Figlio, più intima e radicale di qualunque altro beneficio o dono di Dio. Il tempo di Gesù è orientato all'invocazione pura, il cui simbolo radicale è la morte. *La relazione con Dio è segnata da uno scambio simbolico* che assume la forma della morte: l'apparente perdita dei beni-doni non può che essere l'aspetto negativo (prova) di una relazione con Dio che mantiene il suo valore anche nell'abbandono, poiché instaura un rapporto più profondo dei mezzi di scambio in cui il rapporto si significa, interpellando, al di là di questi, all'incontro personale.

La croce rivela che il risorto non può ormai vivere altrimenti che per il Padre invocato alla fine: non è pensabile che il Figlio Gesù si riprenda per sé come suo possesso ciò che ha donato una volta per sempre. L'invocazione sulla croce non è un grido provvisorio o accidentale, ma l'espressione della verità di Gesù. E' inimmaginabile un Cristo glorificato che possiede da sé e per sé il suo corpo trasfigurato. Piuttosto, il mistero del Risorto è quello di Colui che dinamicamente riceve tutto dal Padre in pienezza, in un rapporto di



invocazione-dono indistruttibile. La vita nuova dischiusa dalla resurrezione è quella segnata da un eterno scambio simbolico, in cui si realizza la pienezza dell'esistenza.

Il Dio che abbandona esprime il volto misterioso della paternità divina: l'abbandono che provoca Gesù alla perfezione della relazione filiale è inscindibile dal dono che lo costituisce nella sua qualità di inviato divino e di Figlio glorificato. Occorre cogliere la verità di Dio nella profonda armonia di questi due nomi divini: dono e abbandono. E' lo spazio della vita trinitaria e il segreto del significato ultimo dell'esperienza dell'alleanza, ossia il compimento del senso del processo di rivelazione.

Gesù è stato condotto dalla sua perseveranza a manifestare il carattere ultimo e primo, l'originalità e il dinamismo della sua condizione di Figlio in rapporto a Dio. Di fronte a Gesù Dio si è ritirato al di qua del comandamento, della legge, della Sapienza, della promessa e perfino dell'invio del Messia. Così ha manifestato ciò che era dal principio: Dio come Padre e l'uomo, al di là di ogni essenza e di ogni legge, come figlio in Cristo. La figura del tempo si è manifestata come gioco delicato di dono-abbandono, gioia e prova. E' quanto deve essere mostrato nella rilettura delle figure in cui si manifesta il senso della storia della salvezza.

### 3.3. *Il dramma dell'alleanza come pedagogia filiale come scambio simbolico nel sacrificio di comunione*

La verità del Figlio svelata definitivamente a Pasqua compie il senso del dramma dell'alleanza, svelandone la logica di «*pedagogia filiale*». In essa Dio porta l'uomo, attraverso uno scambio simbolico retto dalla logica di dono-abbandono, a incontrarlo a un livello sempre più radicale di comunione, al di là delle immagini di Dio che questi si costruisce, fino a incontrarlo nella sua verità ultima di Padre che lo genera come figlio nel Figlio.

Verifichiamo in che senso si compie sulla croce il significato del processo rivelativo della verità di Dio, la logica inscritta nel dialogo dell'alleanza, prendendo in considerazione due figure bibliche sulle quali si iscrive anzitempo il Volto di Gesù: si tratta di figure di innocenti messi alla prova, che hanno preparato l'intelligenza e l'interpretazione del tempo di Gesù.

*Adamo* nel giardino di Eden e *Giobbe* nella terra di Hus possono aiutarci a comprendere la croce di Cristo come luogo di manifestazione della verità di Dio, proprio in quanto prevedono l'irruzione di una prova, nel cuore di una situazione di innocenza, della quale l'uomo trionfa nella misura in cui accetta la distanza di Dio e si dispone a regolare la sua sapienza sul mistero velato-svelato nella prova. La prova sembra ordinata a manifestare la dissomiglianza di Dio affinché sia dato all'uomo di essere elevato alla vera somiglianza. La trasfigurazione a immagine e somiglianza di Dio non avviene senza una certa «defigurazione» dell'immagine immediata che si ha di Dio e dell'uomo stesso. La prova è un momento chiave dell'intelligenza del mistero divino e della relazione che si ha con Dio. I due episodi scelti sembrano messi in parallelo dagli stessi autori biblici: il quadro e lo sviluppo dell'azione risultano molto vicini. Abbiamo gli stessi personaggi: Dio, l'uomo e la donna, il tentatore (che con la donna contribuisce a creare la prova). Esiste un parallelismo nella narrazione: da una situazione felice e senza storia si passa a una situazione di prova, dovuta al fatto che Dio sembra ritirare ciò che aveva concesso-donato. La soluzione della prova infine apre un tempo di misericordia o di trasfigurazione.

(a) *La prova di Adamo: dal Dio creatore che benedice al Dio alleato che interdice* (Gen 2-3). Lo sguardo del lettore passa rapidamente dalla landa deserta e senza vita al giardino ricco di vegetazione e irrigato da molte acque fino a giungere al centro del giardino, il cui spazio è delimitato da due alberi prestigiosi. E' qui il luogo del dramma, ove Dio pone l'uomo, custode della terra. Le prime parole che risuonano in questo spazio sono quelle di Dio e sono parole di dono: «Tu puoi mangiare di tutti gli alberi del giardino». Ma all'interno di questo dono si dà una restrizione, riguardante uno dei due alberi al centro del giardino: «Dell'albero della conoscenza del bene e del male, tu non mangerai». Questa parola di Dio apre lo spazio al dramma: selezionando un settore del giardino mediante una proibizione, la parola di Dio pone le condizioni di una risposta. L'uomo non vive semplicemente e immediatamente del giardino, ma lo può usare ubbidendo o disobbedendo. Il prezzo di questo scambio di parola tra Dio e uomo è immenso: la vita o la morte (Dt 8, 7-

20). Si apre così uno spazio nuovo, stabilito dalla parola di Dio, che sembra provenire da un'altra dimensione: spazio di responsabilità che, attraverso la proibizione, stabilisce tra Dio e l'uomo la possibilità di uno scambio di parola, una reciprocità. Nello stesso dono di Dio la parola iscrive una tensione che rende il dono un appello, un compito, istituendo la libera responsabilità dell'uomo e cambiando in qualche modo la percezione del volto di Dio e la conoscenza dell'uomo stesso. L'uomo non risponde direttamente a Dio. Egli parla con gli animali e con la donna, ma non sembra che parli con Dio. Ne attua i doni e ne assume le direttive. La proibizione, certo, crea nell'uomo la coscienza di un suo reale potere (di trasgressione), ma l'uomo al momento non dice nulla; questa rivelazione del suo potere e l'apertura eventuale del suo desiderio sono interiori all'ascolto della parola di Dio. L'uomo si sottomette dunque in modo naturale all'indicazione divina. Questa appare come semplice regola di impiego, istruzione d'uso che esige semplicemente una fedele esecuzione. Il dramma scatta quando un'altra parola si leva, quella del serpente, la bestia dei campi. Il serpente attacca la veracità di Dio stesso, dissociando la proibizione dalla pena connessa alla trasgressione per fornire un'altra spiegazione: Dio è geloso del suo privilegio e non vuole comunicarlo ad alcuno. Ora, tale privilegio è comunicabile: «Voi sarete come dèi». L'affermazione risveglia il desiderio della donna, il cui sguardo sul frutto proibito si trasforma: esso può rendere uguali a Dio. La tentazione opera a un duplice livello: confonde l'immagine di Dio, trasformando l'idea di un Dio buono in quella di un Dio geloso; fa nascere il desiderio di essere come Dio. Dio non sarebbe altro che ciò che l'uomo stesso può diventare e la sua superiorità provvisoria proviene dalla proibizione. Già la parola divina aveva suggerito la capacità dell'uomo di fare ciò che gli era stato chiesto di non fare. La tentazione riprende questa intuizione, sviluppando nell'uomo una conoscenza di sé nella quale si percepisce capace di fare ciò che Dio proibisce, con la possibilità di trarne vantaggio. La nuova immagine del Dio geloso implica una nuova immagine dell'uomo. L'uomo perde l'immediatezza e la semplicità nell'immagine che si faceva di Dio e di sé. Dio non è solo il donatore e organizzatore del Paradiso, ma un avversario. Si crea l'alternativa tra invocazione e imprecazione. Si noti che questa perdita di innocenza non è evento di caduta e perdita, destino tragico di smarrimento. E' semplicemente il venire a consapevolezza della propria responsabilità, occasionato dalla tentazione. Si rende così pienamente cosciente l'ampiezza dell'invocazione di Dio: tocca all'uomo pronunciarsi sull'identità di Dio (Dio geloso o Dio buono e generoso?). Questo giudizio su Dio è una possibilità reale dell'uomo: scegliendo di proferire una parola, Dio si rimette alla risposta che riceverà, risposta che procede dal desiderio dell'uomo. Dio non teme la libertà dell'uomo ma la fonda, desiderando che l'invocazione del Nome divino sia fatta a partire dal cuore amante della libertà umana. Ascoltando il suo desiderio l'uomo è chiamato a decidersi per il vero volto di Dio. Questo è il meccanismo del precetto: non una semplice regola d'uso dei beni donati, ma un appello alla libertà, al di là del linguaggio degli esseri e del mondo. Il precetto divino, contrariamente al sospetto che insinua il serpente, non è anzitutto una parola rivolta a un qualsiasi oggetto del mondo (per proibirlo o farlo desiderare), ma è un suggerimento, un rinvio al Mistero di Dio, un invito a riconoscerlo al di là dei suoi beni e quindi nei suoi beni, ma a partire da uno scambio personale. All'interno dell'obbedienza chiesta c'è un appello personale, l'invito della persona divina a una nuova invocazione e quindi una proposta di Alleanza. Provocando l'uomo, tramite il precetto, a superare la misura solo umana di ciò che è, Dio invita l'uomo a un'altra conoscenza, personale e rinnovata del suo Mistero. Il comandamento è rivelazione. L'uomo, per contraccolpo, si scopre come soggetto libero di fronte a Dio. Intuisce una dimensione che la sua risposta farà venire a realtà: nell'atto della risposta all'appello divino l'uomo si scopre e si conosce. Di fronte alla Parola l'uomo si comprende nella risposta che sceglie di dare. L'uomo accede alla percezione del suo mistero, sia che si ponga come reciproco rispetto al Mistero, sia che si chiuda nella sua autosufficienza. Ma c'è di più: se una parola di proibizione insinua il Mistero di Dio e spinge l'uomo a conoscersi di fronte a Dio stesso, questo stesso precetto getta una luce nuova su tutti i beni del Giardino. Il dono originario, percepito e goduto senza problemi, appare ora in una nuova luce, quasi sdoppiato e radicato nello stesso Mistero in cui si radica il comandamento. Se una sola parola diventa simbolo della trascendenza e della prossimità di Dio, tutte le altre ne sono retrospettivamente illuminate: tutta la creazione appare nel Mistero di Dio che si rivolge all'uomo. Reciprocamente la creazione stessa rinvia ora a questo Mistero, di cui diventa simbolo.

La Parola crea uno spazio nuovo nella percezione di Dio. Il dono stesso che Dio aveva fatto viene ora assunto all'interno di un dialogo che interpella e suscita la libertà umana. L'immagine di Dio nei suoi doni, ma al di là di essi, diventa oggetto di una decisione responsabile dell'uomo, che decide del senso del suo stesso mondo-creazione, come segno del Mistero. Dalla pacifica bontà del Creatore si passa alla responsabilità del Dio alleato. Un esercizio positivo di tale responsabilità porterà una trasfigurazione del volto di Dio, dell'uomo e del creato. Il fallimento implicherà una defigurazione e l'esperienza della paura e della fatica.

(b) *Giobbe: dal Dio alleato e fedele, che retribuisce con giustizia, al Dio trascendente e misterioso della prova.* Nella prospettiva instaurata dal libro di Giobbe il dono di Dio (che riguarda i beni della vita: famiglia, ricchezza, salute) si radica profondamente nella realtà di un'alleanza di cui Dio ha l'iniziativa e di cui i suoi beni-doni sono un simbolo permanente. Da questo valore simbolico ricevono la loro dignità, riconosciuta e confermata dalla fedeltà dell'uomo. Giobbe è l'uomo che ha imparato molto bene cosa significhi ricevere i beni della vita dall'obbedienza alla Parola di Dio, che retribuisce secondo giustizia e non fa mancare nulla al suo alleato fedele. La soluzione del dramma creato dalla prova è espressa chiaramente nel racconto in prosa: «Se da Dio accettiamo il bene, come non dovremmo accogliere il male?» (Gb 2,11). I dialoghi sono l'espressione del lungo itinerario di ricerca e confronto che porta a questa soluzione. La tentazione di Giobbe riguarda ancora una volta la perseveranza nella lode. Fin dall'inizio emerge la preoccupazione di Giobbe che nessuno dei figli maledica Dio, anche inconsapevolmente (1,5). La sfida di satana e la provocazione della moglie riguardano la perseveranza nella lode a un Dio che fa soffrire (1,12; 2,5). Giobbe esce vincitore dalla sfida e mantiene l'atteggiamento di lode sino in fondo, mostrandosi radicato in un «temere Dio per nulla» (1,22; 2,10). Il problema che il dramma suscita, però, rimane aperto nella sua radicalità: Chi è quel Dio che lascia soffrire il giusto, fedele alla Legge e alla Sapienza? Il Dio garante dell'armonia tra la giustizia e la felicità sembra scomparire nella graduale distruzione di Giobbe, che dalla perdita dei beni, della famiglia, della salute giunge sino all'impossibilità di comunicare. La sofferenza di Giobbe diventa quindi un grido rivolto al Dio dell'alleanza, il Dio fedele, che deve in qualche modo rispondere. Dio effettivamente interviene nei dialoghi con due lunghi discorsi sulla creazione, con le sue armonie superiori, le sue forze opposte, alla cui sorgente sta il Mistero stesso di Dio, della sua potenza e saggezza. Il Dio alleato e fedele rimanda al mistero trascendente del Dio creatore onnipotente. Uditi i due discorsi Giobbe «ritratta ciò che ha detto e si pente su polvere e cenere». Cos'è successo? Giobbe stesso aveva riconosciuto la trascendenza di Dio creatore e Signore (c. 9) senza sentirsi appagato dalla risposta. Cosa è cambiato ora? Due notazioni sembrano importanti: la prima è che ora è Dio che parla, così che le verità sulla creazione che Giobbe aveva già espresso ora le riceve da Dio (diventano ora parola di Dio ed è a questo livello che diventano appello che esige una risposta); Dio sceglie di rispondere a Giobbe non direttamente sul piano etico (quale giustizia?) ma trattando della creazione. Anzitutto *Dio parla*: il fatto che dica cose che già Giobbe aveva espresso ci spinge a sottolineare la differenza del dire. Questo dire instaura un dialogo diseguale: anzitutto perché Dio parla in una teofania (dalla tempesta), dal cuore della sua trascendenza; inoltre perché Dio pone questioni sull'identità di colui che è al principio della creazione, sia in termini di potenza («Chi ha fatto? Dov'eri tu quando...?») sia in termini di sapienza («Sai tu? hai mai penetrato...?»). Il dialogo è diseguale, ma è pur sempre dialogo: il discorso della creazione, in quanto discorso rivolto a qualcuno, diventa una proposta di alleanza. Esige una risposta: come scambio e alleanza o come rivolta e separazione. Per stabilire la comunione con Dio sulla base della Parola inviatagli dalla tempesta (teofania), l'uomo deve riconoscere la sua impotenza a fondare la creazione che lo circonda e lo trascende e deve accettare la conseguenza sul piano della questione etica (giustizia di Dio): la trascendenza della potenza e saggezza di Dio nella creazione vale allo stesso modo nella relazione d'alleanza, nella quale l'uomo è nella condizione di chi tutto riceve. L'uomo deve sacrificare la sua sapienza e la sua giustizia, se vuole assumere il discorso di Dio a livello appropriato. Per dire la sua trascendenza, però, Dio prende a tema la creazione e non l'alleanza. Non chiede a Giobbe «chi ha preso l'iniziativa?», ma descrive la bellezza e grandezza del creato. Si colloca così su di un piano incontestabile: incontestabile la misteriosa ricchezza della creazione, incontestabili la sapienza e potenza che vi si esprimono; incontestabile la trascendenza del Soggetto divino che è dietro a questa potenza e sapienza. La manifestazione di questo «incontestabile» è un invito implicito ad applicare anche al campo dell'etico e della retribuzione ciò che appare con evidenza nel campo della creazione: la sapienza di Dio si colloca ad un livello a cui l'uomo non ha accesso; ma se si rivela come realtà positiva e potente, benché trascendente, nella creazione, non implicherà un senso positivo, al di là delle prese dell'uomo, anche nell'ambito della retribuzione? Dio parla della creazione e ne parla in termini neutri: non come di un dono, ma come di testimoni della trascendenza divina, che rimanda al Mistero di Dio stesso. Dio propone un discorso analogico e si attende che l'uomo prenda posizione facendo il passaggio dalla percezione positiva della potente azione di Dio nel creato alla sua potente, benché misteriosa, azione nell'alleanza. La sapienza creatrice di Dio si fa in qualche modo garante della sapienza nell'alleanza. Quest'argomento non fa che permettere a Giobbe di affidarsi alla trascendenza di Dio a un nuovo livello di incontro e comunione col suo Mistero. Giobbe accetta il messaggio divino e si sottomette. Allora «si aprono i suoi occhi e vede»: avendo abbandonato l'immagine di Dio connessa alla logica retributiva ed essendosi aperto al Mistero di Dio al di là della felicità-infelicità, Giobbe vede Dio presente. L'eccesso del male diventa luogo di una rivelazione nuova di Dio. Giobbe sembra

aver scoperto un bene al di là del benessere, una dimensione di Dio al di là del Creatore e del Legislatore che retribuisce con equità. Giobbe scopre anche una dimensione più profonda dell'uomo di fronte a Dio, che va al di là dell'obbedienza dell'uomo religioso e pio o della creatura che riceve e consuma i beni. Questa dimensione ulteriore è proposta all'uomo perché la riconosca: non è imposta o mostrata. E' affidata come un appello a una conoscenza nuova. L'innocenza del Giusto sofferente risplende ora nella purezza di una relazione con Dio che supera non solo l'equilibrio armonico di salute-ricchezza-prestigio, ma anche l'equilibrio tra fedeltà ai comandamenti e benedizione di Dio. La relazione dell'uomo con Dio è fondata (rimanda) al di là del rapporto creatura-Creatore e della Legge allo stesso Mistero divino. In una parola: Giobbe mostra di «temere Dio per nulla», gratuitamente, perché radicato in Dio a un livello più originario della stessa relazione di alleanza. La restituzione del benessere non è un ritorno di Giobbe alla condizione di partenza, ma un nuovo radicarsi nel Mistero di Dio stesso.

Questi due personaggi ci rivelano due verità importanti per illuminare la croce. Il cammino della conoscenza di Dio non è rettilineo e regolarmente progressivo. Dio si fa conoscere assimilando l'uomo a Sé attraverso un gioco di presenza-assenza, dono-proibizione, alleanza-nascondimento che ha il senso di una *pedagogia della comunione*. Dio rinvia l'uomo a percepirne la presenza a un livello sempre più profondo, che gli permetta un incontro vero (cioè coinvolgente la realtà ultima di Dio e dell'uomo) e dinamico (cioè fatto da uno scambio di libertà lungo una storia della Parola). In secondo luogo emerge dalle due figure che Dio non ha ancora manifestato tutto il suo mistero: c'è una dimensione di Dio e dell'uomo che è al di là della creazione e dell'alleanza, in un segreto che Giobbe ha presentato ma non conosciuto. Questo segreto lo svela Gesù sulla croce, pronunciando il nome «Padre» e manifestandosi come Figlio. Ciononostante, anche se non arrivano a cogliere fino in fondo il segreto di Dio, le due figure analizzate svelano il processo concreto della rivelazione, processo mortificante e trasfigurante, in cui Dio si determina, determinando l'uomo nel dialogo dell'alleanza. In Gesù di Nazareth il senso di questo processo è svelato pienamente perché è attuato fino in fondo, sulla croce, definitivamente: al gesto estremo di Gesù corrisponde la risposta estrema di Dio, la resurrezione del Figlio.

### 3.4. *La circolarità delle immagini di Dio e il processo analogico*

Esplicitiamo anzitutto la dinamica della manifestazione di Dio nel processo di rivelazione così come è emersa dalle figure bibliche considerate.

*Un'immagine positiva di Dio.* Che si tratti di Adamo, di Giobbe o di Gesù l'avventura inizia sempre con un'immagine positiva di Dio. Quest'immagine si fonda su di una certa esperienza dell'agire divino, legato a una parola di dono e di promessa. Dio pone l'uomo nel Giardino e gli consegna tutti i beni: il Dio creatore è un Dio buono, autore di un dono incondizionato e gratuito; Dio retribuisce secondo la promessa fatta nell'alleanza: il Dio della Legge è un Dio fedele, perseverante nel mantenere le promesse; Dio si mostra fedele alla promessa di inviare un Messia che stabilisca in potenza il suo Regno: questo Dio è re e Padre. I nomi divini che corrispondono a tali esperienze hanno una connotazione etica, in quanto esprimono una certa valutazione dell'agire di Dio in ordine all'idea di felicità umana, e una connotazione dossologica: riconoscendo la corrispondenza del desiderio umano più vero con Dio ne lodano il Nome. Ma tali immagini sono sottoposte a tensioni dialettiche: adottate a un certo livello di esperienza, le immagini devono essere riconquistate, attraverso prove o contestazioni, per ritrovarne il senso a un livello più profondo.

*La crisi dell'immagine e la prova.* Dio prova l'uomo con un comportamento che implica una frattura rispetto all'esperienza precedente. Il Dio buono proibisce, il Dio fedele abbandona alla sofferenza, il Dio re e Padre lascia che il suo inviato sia ucciso. La tentazione invece viene dall'avversario di Dio e implica un giudizio negativo sul volto di Dio: un Dio geloso, ingiusto o indifferente. Il Dio della prova si ritira dall'immagine che ci si era fatta di Lui, spiazzando il desiderio dell'uomo.

*La soluzione della prova* si dà come perseveranza nella lode, presentimento della verità dell'uomo e attesa di una nuova rivelazione di Dio. Si tratta di un comportamento simbolico, che ha la forma di un sacrificio di comunione. Questo comportamento si struttura in tre tempi. *L'assenza di Dio* nella prova non ha l'aspetto del non-senso, dell'assurdo, ma di un ritirarsi per far spazio alla risposta dell'uomo. Nella proibizione ad Adamo e poi nella stessa tentazione il ritirarsi di Dio nel mistero significa da parte dell'uomo la scoperta della profondità del suo desiderio, che da un lato è tentato di affermare se stesso come dio, ma dall'altro può reinterpretare il comandamento in un dialogo più profondo con il suo Dio. L'uomo si trova di fronte a se

stesso e a Dio a dover decidere se mantenere il giudizio sul Dio buono e quindi l'immagine positiva di Dio, al di là dell'interruzione prodotta dal comandamento. E' la via di una riconquista più profonda e consapevole della verità di Dio e di sé. Il termine dell'incontro è proprio la Parola di Dio, che rende i beni posseduti un appello per l'uomo, ora animato da un desiderio profondo, divenuto consapevole. Questa Parola offerta nel silenzio diventa appello alla risposta umana e attesa di una nuova rivelazione-conoscenza di Dio. Se la prova introduce una frattura nell'immagine felice di Dio e di sé, la soluzione della prova avrà la forma di un *comportamento simbolico* che mantiene la comunione (il riferimento a Dio) al di là della rappresentazione semplicista, divenuta impossibile (così Gesù crocifisso-insultato non scende dalla croce, per non assumere la rappresentazione di Dio degli avversari). Il comportamento simbolico è dunque un gesto di comunione che va al di là della rappresentazione. Che ci si formi un'immagine di Dio a partire dalla sua azione e nel contesto dell'esperienza immediata è una necessità. Ma quando si scopre che l'immagine è parziale occorre saper superare la rappresentazione per mantenere la comunione. Sorge allora il comportamento simbolico, per il quale si continua a tendere, senza più poterla dire immediatamente, alla realtà di Dio. Questo comportamento simbolico propizierà poi altre immagini, a meno che il desiderio umano non si chiuda su se stesso, rifugiandosi nelle proiezioni dell'immaginario (il desiderio chiuso produce immagini e idee che cercano di soddisfarlo, lontane dalla realtà). Le immagini che raccolgono dati dell'esperienza devono essere espressioni dell'amore di comunione e non del desiderio di possesso immediato e di sicurezza. In quanto valorizzate dall'amore, anche nelle situazioni di conflitto, le immagini possono trovare una nuova pertinenza in ordine alla denominazione del divino. E' precisamente quest'interpretazione simbolica, che decide di perseverare nella lode-invocazione, pur essendo nella prova, che apre l'intelligenza all'analogia.

In concreto, il comportamento simbolico assume per l'uomo la forma di un *sacrificio di comunione*: l'irruzione della Parola di Dio opera una rottura degli equilibri delle nostre immagini di Dio ed esige una reinterpretazione del desiderio umano che permetta a Dio di manifestarsi com'è, senza ridurre l'Alleato alle nostre apparenze e proiezioni. Si tratta insomma di una sorta di mortificazione del desiderio, di sacrificio, in vista di una più profonda comunione con il suo vero termine, Dio. E' una specie di morte a sé (alle proprie chiusure e misure) in vista di una relazione più autentica, nella quale la vera immagine di Dio viene a parola. Questa forma di sacrificio accetta che si crei uno spazio nuovo di alleanza, in cui Dio e uomo possano incontrarsi in verità. In questo sacrificio di comunione l'uomo non espia nulla, non perde nulla, ma semplicemente obbedisce al suo desiderio più profondo, di cui scopre la dimensione concreta nell'atto di consenso con cui entra in relazione col Dio vivente. Ciò è possibile solo al modo di una scelta con cui l'uomo significa e rende effettivo questo desiderio, raggiungendo il luogo in cui la sua persona si scopre «per Dio».

E' emersa dunque, in tutta la sua portata, la dinamica della *circolarità dei nomi* divini e il senso del principio analogico. E' chiaro che l'interpretazione delle immagini di Dio non è questione puramente intellettuale, ma è frutto di una decisione vera, che prende la forma di un comportamento simbolico: si tratta di mantenere in rapporto adeguato una invocazione (dossologia) immediata, fondata sull'esperienza della benedizione, e un'invocazione simbolica, fondata sul consenso al sacrificio, che è risposta alla parola di Dio e apertura della storia. L'uomo deve prendere posizione in rapporto al Dio di cui ha l'esperienza. Non si tratta di rinnegare l'immagine positiva di Dio e i nomi immediati, poiché è a partire da questi che si può ascoltare-comprendere la parola. Del resto lo stesso comportamento simbolico è quello che mantiene la confidenza, sulla base di un'immagine immediata, di cui però ha acquisito il valore analogico e non univoco, nella sua relazione con Dio. Proprio perché Dio è il Dio della benedizione si può avere fiducia in Lui anche di fronte alle proibizioni e attendere da Lui una parola nuova, capace di comporre in una conoscenza più profonda i nomi positivi e i nomi negativi. L'interpretazione simbolica non toglie i nomi positivi e l'immagine immediata di Dio, ma la ritrascrive all'interno di una relazione nuova (dalla benedizione all'alleanza, dall'alleanza alla paternità escatologica). E' questa la fondazione biblica del principio d'analogia nel discorso su Dio. Se si vuole mantenere l'invocazione al Dio creatore della benedizione occorre pensare questo Dio creatore in maniera tale che sia compatibile con l'immagine di un Dio che comanda e proibisce (alleanza) e che quindi comunica se stesso. Nella linea aperta dall'esperienza di benedizione, appoggiandosi su di essa, occorre pervenire a un Nome divino che non si limiti a questa benedizione, un nome che, attraverso la causalità specifica di Dio, suggerisca un'identità che fondi tale benedizione ma renda possibile ugualmente la proibizione e l'alleanza. Inversamente, se si pensa Dio nell'orizzonte dell'alleanza a partire dalla parola della Legge, bisogna pensarlo in maniera tale che sia anche il Dio che benedice e crea. Nella denominazione di Dio occorre mantenere una sana circolarità tra i nomi divini, per avere un'intuizione analogica del Mistero di Dio che si cela nelle

diverse esperienze. Questi nomi non hanno immediatamente valore rappresentativo, ma espressivo di una relazione fondante in cui l'uomo giunge a se stesso, alla verità della sua esperienza, riconoscendo la verità di Dio.

### *Conclusion*

Alla luce della resurrezione, atto totale di Dio che fonda un mondo nuovo in Cristo, atto che può solo essere testimoniato e ricevuto in un ascolto totale, il senso della storia si rivela essere quello di una «*pedagogia divina della figliolanza*». Da parte di Dio si tratta di un ritrarsi dalle immagini che di volta in volta fondano l'invocazione dell'uomo per invitare ad un'altra relazione di comunione, che in quelle immagini si significa, superandole. Se Dio si ritira in questo modo (dal Dio che benedice al Dio che proibisce; dal Dio alleato al Dio che abbandona; dal Dio che invia l'ultimo profeta del Regno al Dio che lascia morire il suo inviato) è perché gli uomini siano portati a entrare nelle profondità più vaste della relazione con Lui, al di là di tutti i doni ricevuti, in modo che, perseverando nell'invocazione e nell'obbedienza, giungano alla pura relazione di figli, nella quale gli è dato di conoscere Dio e se stessi in verità. Quest'esperienza è il luogo dello Spirito Santo, la forza del discernimento e del rischio, la forza d'amore che rende il sacrificio di comunione non solo possibile ma desiderabile. La figliolanza divina non è per l'uomo una qualità in più, omogenea con tante altre, ma è una dinamica infinita, che raccoglie tutto l'uomo nell'invocazione paterna per l'azione dello Spirito (Rm 8,12-18). Il nome «Padre» Dio non lo rivela come un possibile nome, ma instaurando l'uomo come figlio nel Figlio Gesù. Questa «instaurazione filiale» è precisamente l'opera escatologica dello Spirito, manifestata-attuata sulla croce. Il Nome «Padre» esprime la denominazione totale e l'invocazione definitiva della verità di Dio, perché esprime la verità di Dio così come Dio ci conosce per sempre in Cristo. In Gesù risorto quale attuazione piena della realtà del Figlio giunge a compimento il progetto definitivo di Dio sull'uomo. Si noti però che il nome «Padre» non viene dato a Dio come nome sperato o atteso in risposta a un sacrificio totale dell'uomo. Sarebbe ancora una produzione di senso dell'uomo e una metafora umana del divino. Il nome di Padre per Gesù e in Gesù risorto è il nome proprio di Dio, l'unico capace di esprimere l'atto radicale di riconoscimento del corpo di Gesù da parte di Dio, realizzato nella resurrezione ma già presente e reale fin dall'origine della creazione. L'esperienza del risorto e la radicalità della croce portano il nome di Dio, al di là delle metafore, ad esprimere il senso dell'evento escatologico, con cui Dio realizza definitivamente il significato del processo rivelatore nella realtà della carne di Gesù.