

## RACCONTARE IL DIO CHE VIENE IN GESÙ

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

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

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, in quanto non-necessario.

(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.

(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.

1.2. *Il ritorno del mito.* L'affermazione di Dio è gratuita anche perché l'uomo non ha più ragioni forti per affermarlo. Ma ciò significa semplicemente che l'uomo non deve affidare la sua affermazione di Dio al *logos*, alla ragione, ma piuttosto al mito.

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

Come si accende il desiderio di Dio? Cosa apre il soddisfacimento immediato dei bisogni alla dinamica infinita del desiderio?

2.1. L'intuizione dell'ordo gerarchico di perfezioni e la tensione al Bene sommo che rende buone le cose, alla luce che rende belle le realtà sperimentate (Agostino, Bonaventura, Tommaso)

2.2. Il dinamismo della soggettività che sporge rispetto alle condizioni attuali dell'esperienza verso un “al di là” mai afferrato: Dio fondamento del soggetto (Rahner)

2.3. L'irruzione dell'alterità nel nostro orizzonte di senso e l'apertura al divino: dall'idolo all'icona

*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 un 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.

### 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*).

Lettura cattolica più attenta alla prenozione di Dio e protestante, più sensibile al peccato dell'uomo  
Tre elementi: prenozione di Dio – atto umano inadeguato – novità cristiana (la terapia del dono):

«*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).

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

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

La 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.

#### 1. *L'apparire di Dio: il nome di Dio nella polifonia delle forme di discorso*

1.1. Il nome di Dio nella polifonia delle forme di discorso: l'«Egli» della narrazione, l'«Io» nella voce del profeta; il «tu» dell'alleato nella legge; il mistero anonimo nella Sapienza; il «Tu» dell'inno e dell'invocazione.

1.2. L'unità nell'automanifestazione di Dio: l'autoproclamazione dell'Io di Jhwh che viene

- le formule di autopresentazione: «Io sono JHWH, il tuo/vostro Dio». Es 20,2: «Io sono JHWH, tuo Dio, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto»; Es 6,6-7: «Per questo di agli israeliti: Io sono

JHWH! Vi sottrarrò ai gravami degli egiziani, vi libererò... voi saprete che Io sono JHWH, il vostro Dio»; Is 45,5: «Io sono il Signore, non ve ne è un altro».

- le formule di conoscenza: «Conoscerete/ conosceranno che Io (sono) JHWH». Es 6,7: «Voi saprete che io sono JHWH vostro Dio che vi sottrarrà ai gravami d'Egitto»; Is 45,3: «Ti consegnerò tesori nascosti e le ricchezze ben celate, perché tu sappia che Io sono JHWH»; Ez 6,7: «Saranno frantumati e scompariranno i vostri idoli... trafitti a morte cadranno in mezzo a voi e saprete che io sono JHWH»; 1Re 20,13.28: «Ed ecco un profeta si avvicinò ad Acab, re di Israele, per dirgli: Così dice il Signore: Vedi tutta questa moltitudine immensa? Ebbene, oggi io la metto in tuo potere, così tu saprai che io sono JHWH».
- la formula teofanica: Gdc 5,4-5 «Signore, quando uscivi dal Seir, quando avanzavi dalla steppa di Edom, la terra tremò, i cieli si scossero, le nubi si sciolsero in acqua. Si stemperarono i monti davanti al Signore, Signore del Sinai, davanti al Signore, Dio di Israele»; Sal 68,8-9: «Dio, quando uscivi davanti al tuo popolo, quando camminavi per il deserto, la terra tremò, stillarono i cieli davanti al Dio del Sinai, davanti a Dio, il Dio di Israele».

## 2. L'attestazione: l'identità di Dio nella risposta dell'alleato (il monoteismo)

2.1. *L'identità narrativa di Jhwh*: l'«eccomi» di Dio e il racconto confessante dell'alleato. Vi sono passi dell'AT in cui Dio stesso si identifica davanti agli uomini nella forma di un «eccomi»: «Il mio popolo saprà qual è il mio nome: in quel giorno saprà che Io son colui che dice «eccomi» (*pareimi – ecce adsum*)» (Is 42,6; cf. 58,9); «Mi sono fatto cercare da coloro che non mi consultavano, mi sono fatto trovare da coloro che non mi cercavano: ho detto «Eccomi, eccomi!» (*Idou eimi*)» (Is 65,1). Anche nella forma del discorso indiretto compare questo modo di identificare JHWH: «Si dirà in quel giorno: «Ecco il nostro Dio»» (Is 25,9); «Dite agli smarriti di cuore: Coraggio, ecco il vostro Dio» (Is 35,4; cf. 62,11).

### 2.2. L'esigenza che comanda il racconto: *il monotesimo monogamico*

- (a) il monoteismo teoretico: «Voi siete miei testimoni, miei servi che io mi sono scelto perché mi conosciate e crediate in me e comprendiate che Io sono. Primo di me non fu formato alcun Dio né dopo ce ne sarà. Io, io sono il Signore, fuori di me non c'è salvatore» (Is 43,10-13)
- (b) la pretesa esclusiva di Jhwh (Elia): «Fino a quando zoppicherete con i due piedi? Se JHWH è Dio, seguitelo! Se invece lo è Ba'al, seguite lui!» (1Re 18,21; cf. Os 1,2; Ger 2,8ss)
- (c) il diritto esclusivo di Jhwh nelle formulazioni legislative: «Tu non devi prostrarti ad altro Dio, perché il Signore si chiama geloso: Egli è un Dio geloso» (Es 34,14); «Colui che offre un sacrificio agli dèi, oltre al solo JHWH, sarà votato allo sterminio» (Es 22,19)

2.3. L'identificazione dell'unico Dio nelle differenti esperienze storiche della sua azione e della sua presenza:

- (a) Il Dio rivelato (dei Padri) e il Dio nascosto (*El*); (b) Dio come immanenza salvifica (Esodo) e come assoluto etico (Sinai); (c) Dalla conquista al Regno: il Dio degli eserciti e il Dio della terra; (d) Il Dio del giudizio e della salvezza: il Dio dei profeti; (e) Il Dio dell'unico santuario e il Dio dell'universo; (f) il Dio di Israele e la sapienza dei popoli; (g) Il Dio eterno e santo al di là della storia

## 3. Il drammatico incontro divino-umano e la mediazione

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.

(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. 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).

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 suoi.

Su questo versante della tensione il compimento sarà un avvenimento salvifico capace di fondare una libertà nuova, in grado di corrispondere adeguatamente alle esigenze che il dono in cui Dio si comunica porta con sé. 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).

## § 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.

### 2.1. *Il kerigma pasquale e la verità del Padre*

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 empi 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».

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)

### 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 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)

Si manifesta ormai al suo livello più profondo la fonte degli equivoci (soprattutto in Giovanni): 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 diritto 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.

### 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 (Isaia 63,7-64,11).

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

3.1. Due scene di crocifissione: Marco 15,24-39 e Luca 23,44-45

3.2. Il legame tra morte e figliolanza divina: un processo di purificazione fino all'essenziale

I racconti che abbiamo ascoltato mettono in luce lo *stretto legame di morte e filiazione divina*, pur nelle diverse sottolineature. 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). 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. 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.

3.3. La verità del Figlio svelata definitivamente a Pasqua compie il senso della storia della salvezza, 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.

#### 3.4. Il processo analogico delle immagini di Dio:

*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.

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.