

Hans Urs von Balthasar

SOLO L'AMORE È CREDIBILE

«Tout ce qui ne va point à la charité est figure.
L'unique objet de l'Écriture est la charité».

PASCAL

PREFAZIONE

Qual è l'essenza del cristianesimo? Mai, nella storia della Chiesa, il rimando ad una pluralità di misteri da credere ha soddisfatto come risposta ultima: sempre si è mirato a un punto unitario in cui trovasse la sua giustificazione la richiesta che vien fatta all'uomo di credere: un logos, anche se di carattere e natura particolari, ma però così persuasivi, anzi così travolgenti ed irresistibili che, balzando fuori dalle «contingenti verità storiche» conferisca loro il carattere di necessità. Sì, miracoli e profezie che si realizzano vi hanno la loro parte (benché il loro valore e potere interpretativo appaia considerevolmente ridotto un dai tempi della critica biblica dell'illuminismo), ma il punto di riferimento cui essi rimandano si trova collocato al di là di essi. La patristica, il medioevo, il rinascimento, i cui epigoni arrivano sino all'epoca presente, hanno collocato questo punto sul piano cosmico, inquadrandolo nella storia dell'universo; l'era moderna, a partire dall'illuminismo, l'ha invece trasferito su un piano antropologico. Se il primo tentativo risulta limitato e confinato entro i termini del tempo e della storia, il secondo è fallito proprio come impianto: quel che Dio intende dire all'uomo attraverso Cristo non può ricevere sistemazione né nel mondo nel suo insieme, né nell'uomo in particolare: esso è assolutamente teologico, anzi, meglio ancora, teo-pragmatico: atto di Dio nei confronti dell'uomo, atto che si spiega dinanzi all'uomo e per lui (e soltanto così può trovare in lui e con lui la sua spiegazione)¹. Di questo atto va detto ch'esso è credibile soltanto come amore: intendiamo l'amore stesso di Dio, la cui manifestazione è quella della gloria di Dio.

L'autocoscienza cristiana (e quindi la teologia) non può essere spiegata mettendovi a fondamento e giustificazione una sapienza acquisita per divina rivelazione che sublimi e trascenda la cognizione religiosa umana (*ad maiorem gnosis rerum divinarum*), o l'uomo preso e individualmente e come entità sociale, che perviene soltanto attraverso

¹ Sull'aspetto immanente *cfr. Gott redet als Mensch* in: *Verbum caro*, 1960, pp. 73-99.

la Rivelazione e la Redenzione a una coscienza definitiva di sé (*ad maiorem hominis perfectionem et progressum generis humani*), ma unicamente può essere spiegata giustificandola come l'autoglorificazione dell'amore divino: *ad maiorem divini amoris gloriam*. Nell'Antico Testamento, questa gloria (*kabod*) consiste nella presenza dell'augusta maestà di Jahvé nella sua alleanza (e – trasmessa per il tramite di questa – in tutto il mondo), nel Nuovo Testamento questa sublime gloria si spiega come l'amore di Dio in Cristo che discende nell'abisso estremo di tenebra e di morte. Questo *quid extremum* (la vera *escato-logia*), che se si concepisce tutto in termini di cosmo e di uomo è assolutamente inimmaginabile, può essere percepito nella sua realtà soltanto accogliendolo come l'«alterità assoluta».

Questo abbozzo servirà perciò anche a chiarire le linee direttive e gli scopi del mio più ponderoso lavoro intitolato: *Gloria*, un'«estetica teologica» nel doppio senso di una dottrina soggettiva della percezione e di una dottrina dell'autointerpretazione oggettiva della gloria divina. Quest'abbozzo servirà a mostrare che questo metodo teologico, ben lungi dal rappresentare un sottoprodotto irrilevante e superfluo del pensiero teologico, ha invece il diritto e il dovere di avanzare la pretesa di essere collocato come unico metodo definitivo al centro della teologia, laddove la verifica cosmologica ed antropomorfa può tutt'al più essere ammessa come punto di vista di carattere complementare.

E con questo resta specificato che quanto viene qui chiamato col nome di «estetica» è inteso come un qualcosa di puramente teologico, cioè come l'intuizione, possibile soltanto nella fede, della gloriosa manifestazione dell'amore assolutamente libero di Dio. Tale estetica non ha pertanto alcunché in comune con l'estetica cristiano-filosofica ad esempio del rinascimento (Ficino) o dell'illuminismo (Shaftesbury) o dell'idealismo (Schelling, Fries) o della teologia della mediazione (de Wette) e neppure con quello che Schleiermacher (*Christlicher Glaube*, § 9) chiama religiosità estetica; tutt'al più sarebbe possibile un parallelo con il metodo fenomenologico di Scheler, in quanto esso tende a un atteggiamento di pura passività nei confronti dell'oggetto; però nella teologia cade assolutamente fuor di proposito la metodica «messa tra parentesi» dell'esistenza. Non il «disinteresse» filosofico della pura contemplazione (*epoché* come *apatheia* per la gnosi) può essere perseguito, bensì solo quell'«indifferenza» cristiana come unico atteggiamento possibile per la ricezione del *disinteressato* amore divino che non ha altri scopi all'infuori di sé (assoluto).

In questo abbozzo si è badato ad esaminare il punto metodico centrale, si è rinunciato ad una trattazione diffusa e compiuta, per cui esistono lavori eccellenti come quello di Victor Warnach: *Agape, Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie* (1951) e quello di C. Spicq: *Agape dans le Nouveau Testament* (1958-1959), con ricca bibliografia.

Superfluo aggiungere che la trattazione che segue non contiene nulla di fondamentalmente nuovo, che anzi essa cerca di seguire principalmente il pensiero dei grandi santi della tradizione teologica: Agostino, Bernardo, Anselmo, Ignazio, Giovanni della Croce, Francesco di Sales, Teresa di Lisieux... Quelli che amano conoscono Dio meglio di tutti e perciò il teologo deve ascoltarli.

Il punto metodico ricercato è al contempo il *kairos* teologico particolare della nostra epoca: se quest'epoca non ne rimanesse toccata, difficilmente le resterebbe una probabilità di scoprire l'essenza del cristianesimo nella sua diretta e assoluta purezza. Sotto questo rispetto, questo opuscolo può essere considerato come l'integrazione costruttiva e positiva del precedente lavoro: *Schleifung der Bastionen*, dove con un processo di vaglio, di eliminazioni e di selezione si è preparata e spianata la strada a quanto ora sarà

qui detto.

Hans Urs von Balthasar
Basilea, Capodanno 1963

1. LA RIDUZIONE COSMOLOGICA

Per rendere credibile ed accettabile il messaggio cristiano al mondo, i padri della Chiesa collocano questo messaggio sullo sfondo e nella cornice della religione naturale, considerata o nella sua varietà e molteplicità di forme (Eusebio, Arnobio, Lattanzio) o nella sua riduzione filosofico-religiosa (Giustino, Origene, Agostino). La concezione cristiana assume allora, in questa cornice, il carattere di compimento, di completamento della concezione cosmologica frammentaria (*logos spermatikos*), la quale, nel Verbo fatto uomo (*logos sarx*), raggiunge la sua unità, la sua pienezza e riscatta la propria libertà (Clemente, Atanasio). La concezione cristiana si pone, dunque, in questo quadro, come termine di compimento, ma allo stesso tempo come capovolgimento dei rapporti, perché tutti i *logoi* parziali si erano eretti a *logoi* assoluti, contrapponendosi peccaminosamente al vero *logos* (Agostino nella *Civitas Dei*). In questo schema di compimento cosmologico un posto d'eccezione assume il rapporto fra l'antica e la nuova Alleanza², poiché in esso si manifestano con evidenza la struttura profetica dell'antica e il suo adempimento nella nuova. Il cristianesimo, dunque, doveva essere reso credibile presentandolo sia come principio riunificatore di tutti i frammenti, sia come il termine di dipanamento di tutti i confusi sviluppi di pensiero e di raddrizzamento di tutte le storture. La cosa era meno facile quando si descriveva un mondo statico (come in Dionigi, dove a Cristo non era riservato quasi nessun posto nella creazione del mondo); più facile quando si descriveva una «storia» del cosmo, un dramma dualistico (manicheismo) con una felice conclusione (Valentino), una caduta nella «regione del variato e del differenziato» del regno di Dio o Gerusalemme celeste, che peregrina attraverso i tempi, guidata dallo Sposo che la riconduce al Padre (Origene, Agostino nelle *Confessioni*, libri 11-13), una natura che da sé proviene e a sé ritorna (Eriugena, Tommaso, Ficino, Böhme, Schelling), una materia che, fecondata dal *logos*, diventa *sophia* (Solowjew) e si evolve verso il «giorno omega» delle nozze (Teilhard de Chardin).

Un simile metodo era reso possibile non solo dal concetto di un'identità fra religione e filosofia, ereditato dalle civiltà antiche ed accettato come ovvio e evidente, ma più ancora da una concezione unitaria dell'ordine naturale e soprannaturale: Dio è manifesto sin dal principio del mondo, sin da Adamo, il paganesimo è rifiuto di riconoscere quel che si può riconoscere chiaramente (Rom. 1, 18 s.), è rifiuto di obbedienza alla «manifestata potenza e divinità eterna», rifiuto inescusabile e punito con un'idolatria umiliante. Perciò, i concetti di unità del mondo antico, come il *logos* universale degli stoici, la piramide dell'essere del neoplatonismo dalla materia sino all'essere ipersensibile, la mae-

² Senza una netta delimitazione, perché la Bibbia non era letta solo come libro dell'Alleanza di Israele, ma anche come compendio della storia universale.

stà astratta della potenza universale di Roma sono tutti modelli schematici del *Dio-logos personale* che giunge attraverso la storia d'Israele e che riempie di sé cosmo ed ecumene, quel logos nel quale, in quanto vero «luogo delle idee», il mondo è stato creato e in viri del quale soltanto esso può essere compreso. Il cammino vittorioso del cristianesimo verso Roma e da Roma verso il mondo intero, sino ai suoi confini: che altro occorre per dimostrare che il compimento ideale era anche il compimento reale? «Tutto ciò ch'è stato detto di vero, appartiene a noi cristiani»³. Perché non avrebbe dovuto l'accademia carolingia sotto Alcuino, seguendo lo stesso indirizzo, riconoscere alla filosofia antica una speciale ispirazione in virtù del *logos* e vedere in Socrate un discepolo di Cristo? Perché non farsi consolare cristianamente dalla filosofia come Boezio, che contemplando il suo splendore e la sua gloria nell'universo giunge a percepire l'unico *logos*? La concezione cosmologica dell'antichità, permeata dall'idea del divino, fosse essa quella di Platone o di Aristotele o degli stoici o quella neoplatonica di Plotino e di Proclo, includeva sempre, comunque, un concetto di Dio; la sua era la raffigurazione di un mondo concepito come un qualcosa di sacro, raffigurazione e concezione cui mancava soltanto – dal punto di vista formale – un «centro». Quando questo centro s'introdusse, le forze cosmiche dell'amore trovarono in modo sommo il loro adempimento e compimento nell'agape divina, cui secondo l'Areopagita spetta il titolo di vero eros e che è causa e centro di tutte le forze d'amore che agiscono nell'universo. La *sophia* biblica diventando, nell'incarnarsi, erede universale e assoluta di tutto ciò, acquieta ogni brama di sapere delle genti (*philo-sophia*) e ne eredita quindi anche l'intelligibile unità e razionalità: passando dall'universo filosofico all'universo teologico cristiano, l'intelletto illuminato e ravvivato dalla grazia e dalla luce della fede acquisisce la più ampia e più alta concezione dell'unità, per cui la questione di un principio distinto di unità, proprio della Rivelazione, si manifesta praticamente superfluo.

Soltanto una simile concezione permette di comprendere e di giustificare un'opera della fine del medioevo, il *De pace fidei* del Cusano (1453), che attraverso i secoli si riallaccia a Boezio, a Dionigi, ad Alcuino. Cristo come *logos universale* convoca un concilio celeste, perché lo scandalo della molteplicità delle religioni sulla terra è divenuto intollerabile. I rappresentanti di tutte le religioni vi si presentano e in un dialogo con il logos e il suo vicario Pietro vengono convinti dell'unità intrinseca che li accomuna tutti quanti. In tutte le sapienze religiose – dice Cristo – «voi non trovate ogni volta una fede diversa, ma riscontrate invece che premessa di tutte è un'unica e identica fede. Perché... non può esserci che un'unica Sapienza», la quale è la complicazione originaria di tutte le sapienze parziali. Ogni politeismo contiene come premessa l'unità della divinità, ogni sincera credenza sulla creazione può servire a spiegare la dottrina della Trinità, ad ogni religione sinceramente profetica l'Incarnazione deve apparire necessariamente come il debito compimento. Un simile consenso è però possibile soltanto se si riconosce come fondo comune l'alterità di Dio e la sua inconoscibilità e trascendenza: «Dio come creatore è trino e uno; come infinito non è né trino né uno né alcunché che possa essere espresso. Perché i nomi che vengono riservati a Dio sono pensati da creature umane, mentre egli in se stesso è inesprimibile e superiore a tutto quello che si può dire e asserire». Cusano conclude che la pluralità delle religioni è dovuta soprattutto all'ingenuità delle genti ignoranti, che le differenze consistono più nelle forme dei riti che non nella sostanza che quei riti intendono interpretare, e che tutti i sapienti di tutte le religioni dovrebbero agevolmente ritrovarsi uniti e concordi in quel punto spirituale, ch'è il centro

³ GIUSTINO, *Apol. sec.*, 13.

in cui vengono cattolicamente a comporsi tutti i saperi frammentari⁴.

Il rinascimento avrebbe rappresentato un ulteriore trionfo dello stesso metodo: proprio collocando l'insegnamento della scolastica e il principio della tradizione monastica, ormai non più accettabili, sull'aureo sfondo della tradizione della sapienza antica e dell'umanità, esso era cosciente di restituire al cristianesimo il suo punto di riferimento e di rendergli così la sua intrinseca cattolicità e restituirlo alla sua autenticità. Dante aveva dato inizio in modo grandioso a questo compito; Petrarca aveva ritrovato al di là della scolastica l'Agostino esistenziale delle «confessioni», che cerca la perfetta religione nel quadro del platonismo. Lo scritto giovanile di Agostino *De vera religione* può essere considerato il modello di tutta la teologia del rinascimento. Scrive Petrarca a Giovanni Colonna: «Per noi che siamo cristiani, la filosofia può solo essere amore della sapienza: ma la sapienza di Dio è Cristo e perciò noi dobbiamo amarlo se vogliamo essere dei veri filosofi»⁵. Anche il monachesimo riceve da lui e dagli altri umanisti una luce nuova che gli ridà un senso nuovo e lo rende nuovamente accettabile, perché essi lo vedono e lo vivono come forma di vita contemplativa comune a tutta l'umanità: da Lullo arriviamo all'editore delle sue *Contemplationes*, Lefèvre d'Étaples; ad aureo sfondo dell'adorazione della Parola di Dio vengono poste le diverse forme di venerazione che l'umanità esercita nei confronti di logos religiosi (filologia, Erasmo); si approfondisce lo studio e la ricerca delle assonanze e delle concordanze fra sapienza biblica e sapienza antica: nella *Concordantia Mosis et Platonis* del Ficino, Platone assurge a spiegazione razionale del Nuovo Testamento, ma dal suo canto viene fatto dipendere dall'Antico Testamento. Quello che già era avvenuto nella rinascenza del XII secolo, quando evangelismo ed umanismo si determinavano e si condizionavano vicendevolmente⁶, si ripeté nei secoli XV e XVI⁷.

Ma il ritorno al *logos* puro, che per gli umanisti rappresentava anche, nel contempo, un richiamo e un ritorno alla pura Parola evangelica, determina anche il sorgere della riforma la quale, per la prima volta, rinunciando al sostegno della filosofia, porta all'incontro diretto, immediato, senza alcun altro appoggio, senza la ricerca di altri elementi probatori, fra la Parola di Dio e la fede cristiana. Incontro così immediato e diretto che il problema della «credibilità» della Parola viene accantonato perché lo s'interpreta come uno scrupolo che mira a dare alla pura e immediata ubbidienza, propria della pura fede nella pura Parola, un fondamento razionalistico, umano, con il risultato di svigorirla. La disgrazia della riforma è stata che la risposta al problema, che veniva posto sotto una nuova forma e una nuova luce, non solo fu resa difficoltosa da un concetto della fede che, in polemica con gli avversari, veniva interpretato in termini ristretti, ridotti, ma fu praticamente resa impossibile dalla posizione in cui la Chiesa venne a trovarsi a seguito dello scisma. Per l'era moderna che andava ad iniziare, nulla poteva conferire meno credibilità alla fede cristiana della scissione nella Chiesa: proprio mentre si rinunciava ad appoggiarsi alla concezione cosmologica filosofica, la credibilità della Parola evangelica avrebbe dovuto essere assicurata nel mondo, istintivamente, spontaneamente, in semplicità di spirito, dalla pratica dell'obbedienza al comandamento

⁴ *Opera omnia*, Meiner, 1959, vol. VII, 7, 11, 16, 20, 62.

⁵ *Ep. famil.*, IV, 4. Per l'epoca precedente, cfr.: JEAN LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, éd. du Cerf, 1957 – Dello stesso autore: *Études sur le vocabulaire monastique au Moyen-Age*, Studia Anselmiana 48, Roma 1961.

⁶ M. D. CHENU, *La théologie au XII siècle*, Vrin 1957.

⁷ Cfr. i lavori di Renaudet: *Courants religieux et humanisme etc.*, (Colloque de Strasbourg, 1957), P.U.F., 1959.

principale di Cristo, di preservare la sua pace nell'unità⁸. Invece, adesso, la polemica confessionale con cui ci si mette a disputare su questioni interne del cristianesimo rigetta in secondo piano il problema teologico della credibilità del cristianesimo nel suo insieme e finisce addirittura per costringere i contemporanei che assistono alla contesa a imboccare con sempre maggior decisione e sempre maggior coerenza le strade che porteranno alla riforma. Nella storia spirituale dell'era moderna nessun altro avvenimento si presenta forse altrettanto sconvolgente quanto il modo impercettibile, inavvertito in cui si compie questo trapasso dalla concezione cosmologica antica a quella nuova: quello che ancora ieri era o sembrava teologia, non si sa come, ora è divenuto filosofia e razionalismo.

La concezione cosmologica filosofica del rinascimento consisteva nella revivificazione di quella antica, quindi era mitico-religiosa. Già ai tempi di Dante gli spiriti stellari o potenze cosmiche erano chiamati angeli o intelligenze o «dei»: ma anche gli dei del *Timeo* erano creati dal demiurgo e fatti immanenti al mondo. E un cosmo animato, spiritualizzato fa da sfondo, in tutte le concezioni rinascimentali, alla dottrina cristiana dell'Incarnazione e pertanto (come nel *De consolatione philosophiae* di Boezio) l'idea della «religione» intesa in senso generale può anche essere rappresentata come a sé stante, separata dal concetto cristiano, perché per il lettore iniziato, sapiente, resterà sempre presente il riferimento alla sintesi superiore del cristianesimo.

L'*Utopia* di Tommaso Moro (1516) si colloca, in questo quadro, spiritualmente vicino al concilio celeste del Cusano e quindi ancor lontana da quelle concezioni che più tardi saran spacciate per «religione naturale» tollerante nei confronti di tutte le differenze confessionali. La religione degli utopi è una specie di riduzione del cristianesimo alle sue verità essenziali e salienti – tralasciando tutte le deformazioni infiltratesi nella storia della Chiesa – e una forma di benevolo relativismo nei confronti di tutte le eventuali «positività». Per questo, quando viene loro parlato del messaggio cristiano, questo fa agli utopi un'«impressione così incomprensibilmente forte», perché «sembrava corrispondere in massimo grado alla fede che presso di loro raccoglie il maggior numero di fedeli». La tolleranza in tutte le faccende religiose e specialmente per quanto concerne la loro predicazione e diffusione è conforme all'atteggiamento del Cristo; la comunione dei beni corrisponde «alla vita in comune dei primi apostoli, che Cristo tanto approvava»; l'atteggiamento nei confronti di Dio, improntato a genuino rispetto e ad amore gioioso e alimentato da una fervida vita di preghiera individuale e collettiva, è perfettamente aderente alla concezione cristiana; la viva fede nell'aldilà, la concezione della morte, l'ammissione dei miracoli, il disinteressato servizio svolto per il bene del prossimo, servizio compiuto «rinunciando completamente a qualsivoglia gratitudine» e «da ali tanto maggior onore ne verrà loro, quanto più hanno saputo donare di sé come degli schiavi (del prossimo)», la diffusione del celibato e di una specie di monacato, il profondo rispetto dimostrato nei riguardi dei sacerdoti, la pratica della confessione e del

⁸ Lessing, in una parabola satirica, immagina che una notte i vari abitanti di un palazzo balzino su al grido: «Al fuoco!» e cerchino di salvare quello che ognuno di loro crede di possedere di più prezioso: degli schizzi, dei disegni differenti l'uno dall'altro, che si presumono risalire a quello che un tempo era stato il costruttore del palazzo. «Ognuno di loro pensò: "Basta che salviamo questo: il palazzo che brucia lì è tale e quale quello ch'è qui sullo schizzo". E così ciascuno corse sulla strada con il suo disegno, anziché affrettarsi a salvare il palazzo». E gli abitanti si mostrano reciprocamente, ciascuno sulla sua carta, dov'è che sta bruciando, ma nessun s'interessa per quei focolai d'incendio che non risultano sul proprio schizzo: «Lì lo spenga chi vuole, io no di sicuro!» (*Theol. Schriften*, vol. III, p. 95 s.). Con la stessa amarezza Solowjew racconta una parabola analoga riferendola a tutto quanto il cristianesimo e allo scisma orientale e occidentale assieme (*Russland und die universale Kirche*, Werke, Wewel, 1954, vol. II, p. 184 s.).

perdono reciproco, la norma che nessuno assista al sacrificio liturgico prima di essersi riconciliato con il prossimo e di essersi liberato di ogni sentimento passionale, la generale coscienza di vivere della grazia divina: questi ed altri aspetti dimostrano a sufficienza che la religione di Utopia è un simbolo del cristianesimo, esattamente come nel medioevo il Gral era stato il simbolo della vita cristiana fondata sui sacramenti e da essi plasmata. Soltanto nel quadro di questo simbolismo gli utopi possono giungere a domandarsi «se non sia Dio stesso a volere la diversità dei culti e delle fedi, affinché l'una forma serva di stimolo e sprone all'altra»; e quando, alla fine del libro, essi testimoniano a Dio di essere pronti ad accettare «una migliore religione, che a Dio sia più gradita», qualora essa esista, lo fanno però con la limitazione: «salvo che a Dio torni gradita la pluralità delle religioni».

Nel linguaggio simbolico umanista si tratta ancor sempre del logos universale cristiano, seppur espresso e presentato in una forma non esplicita e sottoposto ad un processo di astrazione che io riduce alla sua essenzialità. Questo sarà l'intendimento degli uomini della «terza forza»⁹ e lo sarà in forma sempre più cosciente, man mano che, nel disgusto che provocano in loro le contese che lacerano la Chiesa, essi moltiplicano i loro inviti a tornare all'essenziale. Ma la concezione cosmologica platonica del rinascimento era stata tutta tesa al passato, tutta volta all'indietro e diventava ormai anacronistica di fronte all'avanzare della scienza naturale. Il suo processo di sdivinizzazione aveva portato al medesimo tempo a una rivalutazione dell'uomo: al posto del *logos* assoluto del cristianesimo antico si effettua ora, impercettibilmente, per gradi, il passaggio alla religione, all'etica, alla filosofia «naturali» nelle forme in cui queste sono conformi alla natura comune di tutti i popoli e di tutti i tempi: questa religione naturale possiede una parte del concetto della Rivelazione (in base alla *lettera ai Romani*, capo I, versi 18 e seguenti), l'altra parte la possiedono le religioni «positive», quella cristiana e le altre, le quali ormai vengono sempre più spesso chiamate a rispondere e a scolparsi davanti al tribunale della religione naturale.

In Herbert di Cherbury la frattura da lungo tempo ormai preparata si attua in forma cosciente: conoscenza di Dio e culto di Dio vengono considerati separatamente da ogni premessa cristiana e posti sul terreno di una scienza religiosa autonoma, alla cui legge formale ed ai cui articoli ogni religione rivelata, vera o presunta tale, deve sottomettersi. Il concetto naturalistico di Dio è ancora, come in Moro e nella maggioranza dei deisti inglesi dell'epoca successiva, completamente imbevuto di principi e concetti derivati dalla tradizione cristiana, principi e concetti che si presume possano essere scoperti e cui si pensa possa dare risposta la pura ragione. Il fatto che l'antica teocosmologia del paganesimo e del cristianesimo rimanga in tutti i casi come premessa concomitante (e corresponsabile) rende in tal modo difficile una risposta al problema di stabilire un principio di relazione, un criterio che renda accettabile il cristianesimo. Col pretesto della sintesi fra filosofia e teologia, l'ibridismo domina tutti i grandi tentativi dell'epoca successiva, mentre gli spiriti minori esercitano quel radicalismo della pura «religione razionale» che trasferisce definitivamente il criterio di cui sopra dal campo cosmologico a quello antropologico.

Qual è la posizione di Leibniz? La sua concezione della Rivelazione cristiana s'inserisce senza stridori nella sua concezione cosmologica filosofica. Se la volontà del Creatore è determinata dalla sua assoluta saggezza e bontà, allora egli realizza il migliore dei mondi possibili, e questo implica non solo un universo costituito di monadi spiri-

⁹ FRIEDRICH HEER, *Die dritte Kraft. Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters*, Fischer, 1959.

tuali e razionali che, quanto più si sale nella scala degli esseri tanto meglio riflettono la sua saggezza e bontà, ma anche una progressiva trasformazione di verità rivelate cui si crede in forma puramente esteriore (in quanto *vérités de fait*) in verità «comprese», che a priori non possono essere in contraddizione con l'eterna verità di ragione (e in conformità ad esse devono essere spiegate) ma che devono finire per esprimere in modo compiuto e perfetto queste verità di ragione. La grazia completa la natura, Dio ha insieme voluti e posti inseparabili questi due regni; determinazione individuale e scelta predestinante *de facto* combaciano. E poiché ogni monade spirituale nella sua individualità irriducibile riflette il mondo intero, in essa, in gradi diversi di coscienza e di chiarezza, si può leggere il piano generale dell'universo prestabilito da Dio. Leibniz, cristiano sinceramente credente, apre tutte le strade all'idealismo tedesco. Il principio cosmologico non serve più a controllare il cristianesimo, perché lo ha assorbito completamente e lo ha fuso in sé.

È ovvio che si può proseguire su questa strada e negare, in nome della religione naturale, ogni religione «soprannaturale» e «positiva», ma dal punto di vista filosofico appare più profondo superare, nel concetto della Rivelazione, l'antitesi fra mondo della natura e mondo soprannaturale e quindi anche l'antitesi fra religione razionale e religione positiva. Il pietismo per primo ne indicò la via: l'esperienza spirituale interna, immediata, del divino è umana e tuttavia le spetta di diritto il nome di rivelazione; in base a tale esperienza diventa chiaro ed evidente ogni fatto positivo, sia nel campo dogmatico sia in quello del culto. Ciò significa che il dato positivo (in quanto *verità di fatto*) occupa bensì un posto relativo, determinato in un rapporto storico e temporale, ma che può essere inteso e giustificato come espressione di una necessità storica universale. Herder nelle sue *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* dipinge con vigore da visionario un affresco della pienezza del *logos* cosmico divino che si dispiega, si esplica nelle varie culture e religioni, tra le quali al cristianesimo è riservato un posto d'onore. Lessing, nel suo *Nathan der Weise* accantona la questione dell'anello vero per dare, in ogni forma di religione, la preminenza al principio etico della prassi «che opera i miracoli»; e nella sua *Erziehung des Merzschengeschlechts* § 4, collega le forme al filo conduttore dello «sviluppo»; la rivelazione diventa allora l'estrinsecazione delle dimensioni religiose interne dell'umanità; essa «non dà all'uomo nulla ch'egli non potrebbe anche avere da sé,... ma glielo comunica più rapidamente e più agevolmente». Entrambi questi motivi: la simbolizzazione universale dello spirito divino nelle religioni e nelle culture e lo sviluppo completamente storico delle forme mitico-simboliche raggiungono la loro più alta espressione nel romanticismo e nell'idealismo. Ancor più di Hegel, l'ultima filosofia di Schelling li raccoglie un'ultima volta sotto il segno del cristianesimo: dalla *Philosophie der Mythologie und Offenbarung* siamo riportati alla *Praeparatio evangelica* di Eusebio, al *De vera religione* di Agostino, al concilio delle religioni dinanzi al *logos*, del Cusano. In quella stessa epoca, Drey componeva la sua *Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erseheinung* (1838-1847), in cui la «manifestazione» positiva del cristianesimo ancora una volta si pone come la definitiva e compiuta conclusione di una «generale e progressiva manifestazione della rivelazione», perché se è nella natura dello spirito umano ricevere una rivelazione che provenga dall'Assoluto (e perciò tutta la storia si fonda su una rivelazione originale), è però proprio della natura dell'uomo, in quanto essere organico, accoglierla in forme mitico-simboliche e come «tradizione» storica. Profezie e miracoli servono a dimostrare «il compimento della rivelazione attraverso Cristo». Quando, dopo il crollo della teologia romantica cattolica e col sorgere della neoscolastica vengono rigidamente

fissati i confini fra mondo della natura e mondo della grazia (Scheeben), allora di tutta l'antica verificazione del cristianesimo non resta più nulla: la cornice cosmica e storica, per il suo carattere perlomeno prevalentemente «naturale», non può più giustificare il carattere soprannaturale del cristianesimo; un dinamismo storico, così come l'intendevano Hegel e Schelling, non può più far da mediatore fra il mondo della natura e quello della grazia. Restano soltanto più i segni esteriori delle profezie e dei miracoli, mentre la comprensione (*intellectus*) interiore del nesso e delle relazioni fra i misteri è una questione di fede cristiana.

2. LA RIDUZIONE ANTROPOLOGICA

Frattanto, accanto alla riduzione cosmologica, già da lungo tempo se n'era avviata un'altra, che trasferiva il campo di verificazione del cristianesimo dal cosmo sempre più sdivinizzato (e perciò non più su un piano di concorrenza con il cristianesimo) all'uomo, inteso come quintessenza dell'universo. L'uomo come «confine» (*methorion*) fra il mondo e Dio: la concezione che era stata propria dell'antichità e della patristica rivive nel rinascimento nelle tante esaltazioni della dignità dell'uomo. Egli è l'interlocutore di Dio e il dialogo termina con l'incarnazione di Dio che si fa uomo egli stesso. L'uomo non è soltanto un microcosmo, ma nella scienza naturale che sorge è l'interprete della natura, che allo stesso tempo egli supera e trascende nel suo intelletto. In questa forma lo rappresenterà Kant, concludendo l'illuminismo. Ma per molto tempo prima di lui, il cristianesimo verrà misurato sul metro della natura umana. E quello che ha fatto Pascal nella forma più grandiosa, superando di gran lunga tutti gli altri tentativi: per lui, l'uomo è la mostruosa chimera non spiegabile razionalmente che ha bisogno dello specchio dell'uomo-Dio perché trovino un ordine le sue inesplicabili sproporzioni, il dialettico intreccio e groviglio di grandezza e miseria: in questa visione sta l'inizio dell'apologetica esistenziale o «metodo dell'immanenza».

La polemica confessionale e la smiticizzazione della concezione cosmologica determinano assieme la decisa svolta verso una religione umana e prevalentemente etica: e sulla base di quest'ultima, il cristianesimo può essere spiegato tanto più facilmente quanto sia esso sia la religione puramente naturale perseguono e avanzano diritti universali dell'uomo e devono pertanto avere interiormente anche un'impronta e una forma universali. Da Spinoza (*Tractatus theologico-politicus* del 1670) attraverso Mendelssohn fino a Bergson (*Deux sources de la morale et de la religion*, del 1932) l'ebraismo liberale ha sostenuto questa religione universale che annulla e supera tutte le strette e le limitatezze nazionali. Dalla *Ragionevolezza del cristianesimo* di John Locke (1695), in cui egli inaugura la «prova antropologica di Dio» (lo spirito non può avere alla sua origine che lo spirito), la strada conduce al *Cristianesimo non misterioso* di John Toland (1696) e al *Cristianesimo vecchio come la creazione* di Matthew Tindal (1730): per il primo, l'uomo deve fare del suo intelletto la misura e per così dire il limite della Rivelazione; per il secondo, egli deve rintracciare la pura, genuina rivelazione di Gesù sotto quel travestimento da mistero pagano che il cristianesimo primitivo le ha conferito (travestimento sacramentale e dogmatico-speculativo); per il terzo, l'uomo deve ridurre la

«Civitas Dei ab Abel» a una religione naturale per onorare Dio e per il bene dell'uomo, una religione naturale cui nessuna autorità sacerdotale può permettersi di apportare la benché minima variazione. In tutte queste forme affini, Cristo diventa il maestro della verità pura e il modello della vita pura; mentre invece il paolinismo del Cristo che si sacrifica per tutta quanta l'umanità e della giustificazione che su di esso si fonda appare irrealizzabile e contrario alla ragione (come chiaramente si può vedere in Thomas Chubb, *The true gospel of Jesus Christ*, del 1738). Soltanto Schleiermacher tenterà l'impossibile, cioè di reintrodurre Paolo-Lutero in una teologia antropocentrica.

In Kant la riduzione si conclude e si compie, in quanto per gli uomini tutto quello che, in senso stretto, è scibile, si limita alla sintesi fra esperienza sensibile e intelletto; tutte le «idee» che al di fuori di questo esistono nella «ragion pura» si dimostrano come le condizioni «pratiche» che rendono possibile un comportamento morale. Agendo, io so che non posso agire se non sotto la premessa del valore categorico di una norma universale («cattolica»), che mi trascende assolutamente in quanto soggetto empirico e include in sé l'idea di libertà, immortalità e divinità. E qui si spalancano gli abissi inafferrabili, incomprensibili della natura umana, dinanzi ai quali Kant resta stupefatto e che non fanno che diventargli tanto più incomprensibili quanto più egli vi si sprofonda: «C'è in noi qualcosa dinanzi a cui non cessiamo mai di restare in ammirazione – una volta che l'abbiamo concepito – ed è al contempo quella cosa che, nell'idea, innalza l'umanità ad una dignità che non si saprebbe supporre nell'uomo in quanto oggetto dell'esperienza... Il fatto che noi pure possiamo quello che agevolmente e chiaramente comprendiamo che dobbiamo, questa superiorità dell'uomo *soprasensibile* in noi nei confronti dell'uomo *sensibile*, di quello cioè contro cui quando scoppia il contrasto – quest'ultimo è un nulla, anche se ai suoi propri occhi appare come tutto: questa disposizione morale inseparabile dall'umanità è oggetto di altissima e stupefatta ammirazione, e quest'ammirazione non fa che crescere sempre di più quanto più a lungo si considera questo ideale vero (non immaginato); per cui si possono ben scusare coloro che, sviati dalla sua incomprensibilità, prendono questa realtà *soprasensibile* in noi, poiché essa è concepita praticamente per soprannaturale, cioè per qualcosa che non è in nostro potere e che non ci appartiene come proprio, ma piuttosto per l'influsso di uno spirito diverso e più alto; ma in questo essi si sbagliano...». Qui sta per Kant «la soluzione di quel problema dell'uomo nuovo, ed anche la Bibbia pare non abbia mirato ad altro»; essa consiste nella «dottrina biblica, così come possiamo spiegarla da noi stessi per mezzo della ragione»¹⁰, quel che Kant chiama la «fede pura».

Qui s'incrociano tutte le strade dell'epoca moderna. Innanzitutto, questa teoria costituisce il passaggio da Lutero a Karl Barth, in quanto Lutero aveva spodestato l'intelletto (aristotelico) per far posto alla fede: nell'intervallo, questo intelletto ha assunto aspetto e forma cartesiana, diventando intelletto scientifico, principio di una costruzione metafisica: questa funzione prometeica viene limitata criticamente da Kant a una funzione non creatrice, non trascendentale dell'uomo, che, in quanto tale, non ha nulla a che fare con la religione e diverrà perciò nel primo Karl Barth una «fabbrica di idoli» collocandosi così in opposizione alla fede genuina. E anche se Kant, poi, assegna all'etica come ambito in cui essa si esplica quello spazio che tanto rispetto gli incute e che intercorre fra l'uomo empirico e l'idea umanità, anche questa rimane pur sempre, dopo tutto, una possibilità dell'uomo, seppur una possibilità pratico-esistenziale. Qualora la fede cristiana non venga ricondotta a una di queste due funzioni, essa rimane al di là della filosofia sia

¹⁰ *Streit der Fakultäten*, I, Allgemeine Anmerkung.

teoretica sia pratica. Ma come risolvere la questione, quando la dimensione del soggetto etico indicata da Kant ci porta al concetto dell'infinito, dell'assoluto della soggettività e si verifica così in questo spazio la tensione religiosa tra soggettività finita e soggettività infinita? Alla domanda si può rispondere con un'altra domanda: chi è la soggettività assoluta? La struttura trascendentale dell'uomo? Ma allora è giustificata l'accusa di ateismo mossa a Fichte, allora è Feuerbach l'unica logica continuazione di Kant, in quanto egli pone la tensione fra uomo e umanità, fra finito e infinito come «coscienza del divino» e la identifica come tale.

Per evitare questo, il primo Schleiermacher cerca, al di là della ragion pura e della ragion pratica, della «metafisica e morale» (che egli abbandona al tribunale di Kant, considerandole funzioni proprie dell'uomo prometeico) una terza facoltà del soggetto ch'egli definisce «intuizione e sentimento» in antitesi a «pensiero e azione»¹¹. «Ogni intuizione origina da un influsso dell'intuito sull'intuente», ma quest'impulso è coscienza, è sentimento della totalità; si tratta quindi di un'unità originaria, assoluta, inesprimibile dei due momenti prima della loro scomposizione in «rappresentazione» e «sentimento»¹². Perciò la «dottrina della fede» sostituisce la prima formula con la seconda della «dipendenza assoluta», come primo atto, coscienza prima del processo intuitivo; anche ciò però non è «né sapere né azione, ma una certezza del sentimento o dell'autocoscienza immediata»¹³. Non c'è dubbio che da un punto di vista storico qui ci troviamo ancora una volta di fronte a un ritorno, a un riacciamento, attraverso un Tommaso e un Aristotele intesi kantianamente, alla *illuminatio* immediata agostiniana-platonica del soggetto finito da parte del bene infinito e totale, e quindi a una descrizione del soggetto religioso come passività pura (*patheîn tà theía*), ora però in forma più radicale per via della rinuncia luterana-kantiana-barthiana a qualsiasi «metafisica e morale». Ciononostante, questa coscienza prima del processo intuitivo, in quanto si pone come un'affezione del sentimento religioso, resta una «disposizione» umana¹⁴. Fondandosi su questa disposizione si può ragionare filosoficamente, mostrando (nella *Diaiektik*) l'intrinseca finitudine e polarità di ogni pensiero sull'infinito e quindi la dipendenza da un trascendente-infinito; mentre la realtà storica del sentimento religioso cristiano attraverso la sua autoanalisi e l'accertamento delle condizioni della sua possibilità – permette di scoprire all'origine dell'intuizione l'impulso attivo, operante che ha nome «Gesù»: per effetto di quest'impulso, la soggettività religiosa, inimicatasi a se stessa nella coscienza del peccato, viene riconciliata e rappacificata con l'universo (Dio). La conclusione di tutto è che, nella sua dogmatica, Schleiermacher pone a presupposto della cristologia la coscienza religiosa della Redenzione quale condizione della sua possibilità: solo ruotando attorno a questa coscienza religiosa, tutti i dogmi diventano oggetto di scienza. L'intuizione storica cristiana potrebbe semmai, se non deve restare «puramente empirica» (e quindi priva d'importanza dal punto di vista dogmatico), essere spiegata con la categoria della storicità intrinseca dello spirito (Schelling); così, però, nella migliore delle ipotesi, essa cade nel punto di compimento («Rivelazione») della serie di sviluppo di autorappresentazioni simboliche dello spirito assoluto (nel «mito»). Ma Schleiermacher non seguirà questa via (sulla quale Drey trova la sua soluzione).

Lo schema di Schleiermacher, di derivazione dal pietismo luterano, è stato presentato in tutte le variazioni possibili e immaginabili, ortodosse e liberali, nel corso del XIX e

¹¹ *Reden über die Religion*, ediz. R. Otto, secondo discorso, p. 32.

¹² *Op. cit.*, pp. 42, 46-50.

¹³ *Der christliche Glaube*, 2^a ediz., 1830, Introduzione, 3-4.

¹⁴ *Reden über die Religion*, primo discorso, p. 13.

XX secolo, fino a risorgere a nuova vita recentemente con Bultmann: quello che in Schleiermacher era sentimento, in Bultmann è esistenza, quello che là era coscienza della colpa che ha determinato l'inimicizia, diventa qui esistenza nella *deiezione* al livello del mondo, delle cose utilizzabili, in *cura* ed *angoscia*; quello che là era coscienza della riconciliazione, diventa qui (Platone? Kant? Giovanni?) «distacco dal mondo»: e il processo esistenziale viene riposto in un nesso causale con il *cherigma* della morte redentrice di Gesù di Nazareth, *cherigma* che ci perviene attraverso la storia: nel *cherigma* sta la forza, il potere; i fatti storici, sensibili di questa Rivelazione possono dopo tutto restare in sospenso (d'altronde, anche per la dogmatica di Schleiermacher una precisazione dei valori storici risultava, in ultima analisi, inutile)¹⁵. Non c'è nulla di storico da «vedere», c'è soltanto da cogliere nella parola della Rivelazione la fede, quella fede che a priori è già in noi. Termine di misura della fede (in quanto pietra di paragone) resta anche qui l'esistenza dell'uomo. Nella sua resurrezione sta l'unico, decisivo miracolo che, secondo le parole di Lessing, rende superflui tutti gli altri: «Soltanto colui che deve convincere di cose incomprensibili ha bisogno di compiere miracoli, affinché un mistero renda verosimile l'altro. Ma non colui che non espone insegnamenti e dottrine la cui pietra di paragone ciascuno porti in sé»¹⁶.

A un certo punto, anche la teologia cattolica pensò di doversi servire di questa pietra di paragone divenuta di moda, il che si verificò sul finire del secolo col movimento del cosiddetto modernismo, il cui fulcro di pensiero – per dirla in breve – consiste nel sostenere che ogni proposizione dogmatica oggettiva deve essere valutata in funzione della sua accessibilità, degli influssi benefici che può esercitare e alla stregua della sua funzione di complemento-completamento del soggetto religioso. Naturalmente, quest'ultimo nel processo del suo perfezionamento deve superare tutte quelle piccole e grandi morti e tutti quei travagli e quelle crisi spirituali che la superiore verità esige da lui, affinché egli sia in grado di assimilarla; e naturalmente la soggettività nei confronti di Dio può essere intesa come una pura esigenza, un puro bisogno in assoluta dipendenza: ma qualunque cosa Dio le riveli nella grazia deve essere tale e anche detto in modo tale che essa possa assimilano per svilupparsi sulla sua base. La principale obiezione mossa al modernismo, quella, cioè concernente il principio che gli aspetti esteriori della Rivelazione devono variare in conformità alle variazioni storiche della soggettività religiosa, si presenta oggettivamente meno rilevante che non il presupposto fondamentale di una determinazione antropologica del criterio della Rivelazione. Il «dinamismo» del soggetto può essere visto in forma prevalentemente storica o pietistico-intimistica, può anche presentarsi come lo schema filosofico deterministico secondo il quale l'uomo viene interpretato come spirito finito, come avviene in Maurice Blondel e Joseph Maréchal, il cui pensiero, certamente non modernistico, finisce tuttavia per, sfociare inevitabilmente in una giustificazione antropologica della Rivelazione. In Blondel, in quanto substrato agente della filosofia resta quel principio astratto (*le vouloir, l'action*) che tale era stato anche nell'idealismo tedesco (lo spirito in Hegel, la volontà in Schopenhauer, l'intuizione intellettuale in Schelling) e che in lui, superando tutti i termini finiti in una dialettica, un'antimonia inestinguibile, perviene alla fine ai confini dell'assoluto (Dio),

¹⁵ In *Der chrisiliche Glaube* tutti i principi di fede vengono sviluppati sotto tre visuali: come affezioni del soggetto religioso, come proposizioni cosmologiche e come proposizioni su Dio. Nei confronti della prima, la seconda e terza forma sono delle derivate e sono «in senso stretto propriamente superflue» (*Sensdreiben an Lücke*, ed. Mulert, 1908, p. 47 s.).

¹⁶ LESSING, *Theolog. Schriften*, vol. I, p. 40.

che lo costringe al proprio compimento e a trascendersi nella scelta assoluta¹⁷. Analogamente in Maréchal, essendo il dinamismo dell'intelletto, sulla scia di una mai compiuta realizzazione (*affirmation*) di ogni posizione finita dell'ente (*représentation*), sempre proteso all'«esigenza» di un essere divino infinito rispondente alla sua *capacitas entis*¹⁸.

Le teorie modernistica e dinamistica hanno senz'altro alle spalle un grande passato cristiano: Dio che, nella sua Rivelazione, si accosta clemente alla sua creatura, mira a coglierla e a portarla al proprio compimento non superficialmente, esternamente, ma nel suo intimo. La Rivelazione storica nel Figlio mira all'appropriazione da parte del soggetto, appropriazione che ne determina una trasformazione, mira alla Rivelazione dello Spirito Santo della libertà e della figliolanza nello spirito umano. Già i padri della Chiesa avevano posto in risalto che nessuna Redenzione oggettiva può servire, se essa non si rinnova soggettivamente come partecipazione alla morte e alla Resurrezione insieme a Cristo nello Spirito Santo; il medioevo (san Bernardo, Eckhart e altri) e l'epoca barocca hanno ripetuto instancabilmente questa verità:

Se anche Cristo nascesse mille volte in Betlemme
ma non in te, tu saresti perduto per l'eternità...

La croce innalzata sul Golgota non può liberarti dal Maligno,
se essa non viene innalzata anche dentro di te¹⁹.

Anche Paolo ha parlato di quest'impronta che Cristo deve imprimere profondamente nel cristiano e i mistici si sono spinti sino a limiti pericolosi e li hanno financo oltrepassati, concependo il cristiano «santo» come un «secondo Cristo» (Francesco). D'altronde, anche la dimostrazione dell'esistenza di Dio in base all'appagamento del bisogno o *desiderium* (della *capacitas entis* dello spirito che non trova appagamento nel finito) ha i suoi precedenti cristiani, fra cui si annovera lo stesso san Tommaso d'Aquino²⁰. Però, non si è mai pensato di collocare sul serio il criterio di verità della Rivelazione al di dentro del soggetto religioso umano, non si è mai misurato l'abisso della grazia dall'abisso del *desiderium* o del peccato, il contenuto dei dogmi non è mai stato giudicato in base al loro influsso benefico sull'uomo: lo Spirito non rivela se stesso, ma il Padre nella persona del Figlio incarnato: questi non permette mai un proprio assorbimento attraverso lo spirito, neppure attraverso lo Spirito Santo.

Dal grande crocevia kantiano si diparte ancora un'ultima strada, strada battuta da pensatori che meritano finora di essere presi nella massima e più attenta considerazione: trattasi di quei pensatori che danno una forma e un contenuto risolutamente concreti ai

¹⁷ I *Carnets intimes*, édit. du Cerf, 1961, del tempo della compilazione de *L'Action* mostrano però che sotto l'apparenza filosofica (quasi «apologetica») si nasconde un puro e schietto «cor inquietum» agostiniano e che ogni impulso verso Dio si è di già tramutato, in questo cuore, in un umile e dimesso fiat dell'indifferenza amorosa.

¹⁸ Anche in Maréchal, esiste al di là e al di sopra della dinamica filosofica un'altra esigenza: quella dell'intuizione (seppur oscura) dell'essere assoluto da parte del mistico. Tutta quanta la filosofia non è in fondo che un'introduzione, una grande, agitata via d'accesso a questo stadio dello spirito (cfr. *Mélanges Maréchal*, 1950, vol. I, p. 23 s. e i primi scritti ivi ristampati).

¹⁹ ANGELUS SILESIUS, *Cherub. Wandersmann*, I, 61-62; cfr. V, 160; II, 81; V, 325.

²⁰ Nei suoi fondamenti dell'antropologia: intellettualmente, nel dinamismo del *desiderium* naturale di intuire, conoscere Dio (*Contra Gent.*, I, III, c. 25), eticamente nel dinamismo del desiderio della *Beatitudo perfecta* (*S. th.* I, II, 99 2-3).

principi astratti idealistici. Non è forse lo spazio e la distanza fra l'uomo empirico e l'umanità ideale così grande per il fatto che nessun individuo può essere l'umanità e per il fatto che l'individuo per riuscire a concepire l'umanità deve perlomeno incontrare *l'altro*? Ludovico Feuerbach ha esposto questo principio semplicissimo. L'uomo esiste soltanto in quanto coesiste, è reale soltanto nell'opposizione di *io* e *tu*. L'alterità dell'altro è quel fatto basilare che va ammesso, se nella comune struttura della natura umana (fondo unitario che Feuerbach un po' troppo frettolosamente identifica anche lui con l'«eterno in noi») si deve scorgere in genere una stretta connessione, una stretta comunanza e armonia. Partendo da questa alterità dell'altro, Feuerbach esamina persino l'antica formula dell'analogia del concilio lateranense, naturalmente per rifiutarla come una fantasticheria cervellotica: «Per quanto grande si possa concepire una somiglianza fra il creatore e la creatura, ancor più grande va però concepita la dissomiglianza fra di loro»²¹. Bisogna partire dall'uomo *reale*: soltanto lui è non solo nel suo insieme la chiave della natura, ma anche l'unico oggetto della filosofia: questa non è nient'altro che antropologia²². Vale quindi il principio: «La nuova filosofia si fonda sulla verità dell'amore... dove non esiste amore, non esiste neppure verità»²³. Soltanto nell'amore verso gli altri, soltanto nel superamento della sfera dell'*io* e nel passaggio in una sfera del *tu* l'uomo si trova sul cammino che conduce dall'uomo all'umanità. Da qui si dipartono Marx ma anche i personalisti e i socialisti religiosi (cristiani e non) del XX secolo: Ferdinand Ebner, Martin Buber, Leonhard Ragaz²⁴. L'uomo si realizza pienamente, anzi diventa se stesso soltanto nell'incontro; in quell'evento la verità si appalesa e si manifesta spontaneamente, liberamente, gratuitamente, la profondità dell'essere dell'uomo, che è così abissale che Feuerbach e dopo di lui Scheler l'hanno equiparata al divino. L'antropologia si trasferisce qui dalla concezione astratta dialettica a quella concreta dialogica: non si tratta più di principi che trapassano e si risolvono l'uno nella sfera dell'altro, ma è l'individuo che incontra l'altro proprio nella sua alterità (paradigmaticamente nei sessi) e il duro urto fra le due entità estranee, quell'irrigidirsi uno dinanzi all'altro, fronteggiandosi – anziché imporsi decisamente con la forza fisica o intellettuale – costringe entrambi ad una verità che supera la loro finitudine. Mentre in tutti gli altri casi, al termine della riduzione antropologica sta l'uomo che comprende se stesso e che nell'autocomprensione si fa padrone anche del mondo e di Dio – e questo tanto più, quanto più la relazione cosmologica appare privata dei suoi contenuti religiosi si apre

²¹ *Das Wesen des Christentums*, Introduzione, c. 2 (ed. Werke, 1903-1911, vol. VI, p. 32).

²² *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843, § 54; Werke, vol. II, p. 317.

²³ *Ibid.*, § 34-35, p. 299.

²⁴ Una forma moderata di questo forte movimento è rappresentata da un certo personalismo medio cattolico che, promosso dallo Scheler, si sviluppò dopo la prima guerra mondiale con il movimento giovanile e i cui ultimi sporadici epigoni ancora sopravvivono: suo fine era la formazione della «personalità cristiana» in «libera autoresponsabilità», quale si realizza nel libero incontro di uomini, di valori culturali e di comunità religiose inclusa la Chiesa. In un tale cristianesimo, la croce o appartiene all'«ascesi organica» o è il tragico epilogo di una associazione» tra Dio e l'uomo nell'antica e nuova (reciproca) Alleanza, associazione cominciata sotto migliori auspici. Nel movimento liturgico si riflette paradossalmente qualche cosa di queste concezioni, perché quella maggior partecipazione dei fedeli alla liturgia, che giustamente si vorrebbe realizzare, sotto sotto si tramuta in un'autoesperienza e in un autogodimento della coscienza religiosa comunitaria. Persino nell'architettura troviamo i riflessi di quelle concezioni. Esiste infine una forma popolare della teologia organologica del Corpus mysticum, derivata dalla teologia cosmologica romantica, che pone il cristiano santificato attraverso i Sacramenti e la virtù sul piano di Cristo, abolendo ogni distanza fra di loro, sia che questo avvenga in forma aristocratica (ossia «pneumatica») o democratica (ossia «cosmica»), secondo che si consideri la Chiesa come Gerusalemme escatologica o si pensi a un'incorporazione assoluta di Dio nel cosmo universale (Teilhard de Chardin).

qui una specie di spiraglio verso nuovi orientamenti, nuove soluzioni: se Dio, l'alterità assoluta, volesse mai incontrare l'uomo, il luogo della sua apparizione dovrebbe essere l'uomo che è sempre l'altro, quel «prossimo» che al contempo è sempre anche «il più remoto»; perché è vero che io posso apprendere e sapere molte cose «su di lui» e anche «da lui» e «attraverso lui», ma non posso mai cogliere lui direttamente nella sua essenzialità. Se Dio si manifestasse soltanto come «spirito», spirito che tanto più intrinseco allo spirito proprio dell'uomo, egli non sarebbe apparso nella sua essenziale alterità; egli può presentarsi come «spirito» soltanto per convalidare, spiegare, proclamare questa sua alterità, la sua «Parola», che viene di là, dal di fuori, che viene dall'«altro».

È soltanto uno spiraglio, un accenno, non è una deduzione ricavata da presupposti sulla possibilità di una rivelazione. Ed è subito superato dalla considerazione che due uomini, pur così diversi, s'incontrano pur sempre all'interno della stessa «natura»: perché questa non può essere dissociata dall'«essere della persona» (Scheler). Quindi, non esiste una personologia, ma per così dire una psicologia e una «scienza dello spirito», e alla rivelazione reciproca nell'amore si accompagna, delimitata da esso nella sua ampiezza, una possibile comprensione naturale. Proprio per questo, però, anche quest'ultimo aspetto del pensiero antropologico non può diventare il punto di riduzione per una comprensione della Rivelazione. E neppure può la Rivelazione cristiana trovare un suo posto fra le categorie del principio dialogico²⁵. Fra gli uomini esiste il mezzo di un linguaggio comune, quantunque ogni individuo vi arrechi l'impronta del suo contributo personale e creativo. Ma fra l'uomo e Dio – se si deve trattare di una vera e propria apertura, di un diretto manifestarsi l'uno all'altro e non di una semplice, vaga ed oscura cognizione reciproca – non può esistere che un solo linguaggio, quello della Parola di Dio, se pur piace a Dio rendersi intelligibile all'uomo nella sua Parola, cioè, parlando-gli, spiegargli, chiarirgli la sua Parola²⁶.

Ai margini della riduzione antropologica dell'epoca moderna si collocano due figure di pensatori i cui sforzi mirano tutti – nell'ambito del principio di soggettività – a spiegare, risalendo e rifacendosi a Dio, come sia possibile captare una Parola che non è suscettibile di riduzioni soggettive. Tale è Hamann, l'oppositore del razionalismo illuministico, il cui intendimento fondamentale (per quanto appaia bizzarramente sforzato ed esagerato) consiste nel cercar di cogliere l'aspetto di dimessa e servile umiltà dell'amore divino, che eternamente, incomprendibilmente si abbassa, si umilia. E tale è soprattutto Sören Kierkegaard, che partendo dal principio dialogico (egli parla sotto gli pseudonimi che dialogano confutandosi, parla attraverso i suoi monologhi con Regina Olsen, alla quale egli si apre e si spiega, e alla fine parla soltanto più con Dio), «gesticola con tutta la sua soggettività»; ciò significa ch'egli ne fa un puro segno, che egli – al di fuori di sé, al di sopra di sé – ha visto il segno assoluto di Dio nel paradosso assoluto di Cristo. Bene egli dice: «La soggettività è la verità, cioè il processo di appropriazione

²⁵ Per questo pericolo, cfr. EMIL BRUNNER, *Wahrheit als Begegnung*, 1938. Cfr. anche le opere di DIETRICH VON HILDEBRAND, GABRIEL MARCEL, AUGUST BRUNNER e le opere di MARTIN BUBER che si fondano sul «principio dialogico» (ora in: *Werke* I, 1962). In un'applicazione puramente filosofica, cfr. KARL JASPERS, *Philosophie*, vol. II, 1932. Bibliografia Art. «*Ich-Du-Verhältnis*» RGG 3, III, 1959 (Theunissen).

²⁶ Resta così ampiamente spiegato perché Karl Barth, mentre ripone tutto nella Parola di Dio e nella sua autointerpretazione dell'uomo, rifiuta la «analogia entis». Ma per i suoi scopi era sufficiente (come è sufficiente per la trattazione presente) rifiutare la riduzione della Rivelazione a un'intuizione a priori da parte dell'intelletto dell'esistenza di Dio (della «divinità»). Chi non ha mai incontrato un estraneo, non gli ha mai parlato, non gli è mai stato presentato, può bensì - se sa qualcosa di lui - dire che lo «conosce», ma con altrettanta ragione può anche dire di non conoscerlo.

della verità in contrapposizione ad un'oggettività ortodossa o filosofica-hegeliana. Ma il valore di questo principio si è rovesciato nei confronti di Schleiermacher: in questi la cristologia era presentata come funzione della «autocoscienza religiosa», mentre ora la coscienza religiosa è diventata funzione di quel paradosso assoluto da cui essa coscienza vien afferrata nella fede e che essa non può in alcun modo sviluppare autonomamente da sé. È esattamente «la differenza fra genio e apostolo»²⁷.

Se riuscisse ad un uomo di fare di se stesso, fin nel più profondo della propria soggettività, un apostolo, una funzione di Colui che invia, ci sarebbe allora una probabilità di aver reso credibile nel senso cristiano in questa soggettività il paradosso che Dio sia un uomo, *questo* uomo disperso e confuso nel flusso della storia.

Accanto a Kierkegaard si pongono due o tre altri pensatori: Léon Bloy, che respinge anch'egli sia l'oggettivismo farisaico della soddisfatta e placida ortodossia, sia il soggettivismo farisaico della santità (Huysmans, ecc.), facendo lo stesso richiamo al paradosso della croce; Dostojewskij in *Umiliati e offesi*, ne *L'idiota* e ne *I fratelli Karamazov*, Georges Rouault con i suoi continui, ripetuti tentativi di mettere in luce il lato folle e clownesco della figura di Gesù che patisce e muore. E qui è la fine della riduzione antropologica, anche nelle sue forme più serie, più dialogiche e più esistenziali. Tuttavia anche con l'atteggiamento di Kierkegaard non è ancor risolto tutto. Infatti, se il segno di Dio non trova la sua verifica né nel mondo né nell'uomo, dove lo troverà? Se si riflette un poco sulla storia succintamente tracciata, la domanda non apparirà così banale come potrebbe sembrare alla coscienza media cristiana. Non esiste un altro testo che faccia da chiave al testo divino, che lo renda leggibile e comprensibile o, diciamo, più leggibile e più comprensibile. Esso deve e intende spiegarsi da sé. Se lo fa, una cosa è certa in partenza: in esso non si ritroverà nulla di quanto l'uomo avesse saputo per conto suo – a priori o a posteriori, con facilità o con difficoltà, da sempre o attraverso un'evoluzione storica – scoprire del mondo, di se stesso e di Dio.

3. LA TERZA VIA: QUELLA DELL' AMORE

Né la filosofia religiosa né l'esistenza possono costituire il criterio dell'autenticità e genuinità della concezione cristiana. Nella filosofia l'uomo discopre ciò che gli è dato conoscere da sé delle cause dell'essere; nell'esistenza egli attua e compie quell'esperienze vitali che gli è dato di compiere di per sé. Il principio cristiano resta annullato, se lo si può diluire in un presupposto trascendente della sua autocoscienza nel pensiero o nella vita, nel sapere o nell'azione. Così, l'impostazione estrinsecistica-storica della più recente apologetica appare a tutta prima l'unica via, la quale, se non fallisce del tutto dinanzi alla filosofia e all'esistenza, gli è solo perché in via secondaria ed accessoria cerca in entrambe quelle una certa giustificazione: la fede integra la metafisica e l'etica su di un piano superiore, una volta che sia stata attuata come fede nel *chierigma* storico.

²⁷ Cfr. *Buch über Adler*, Werke, 1962, v. 36, p. 192, Werke, 1960, vv. 21-23, pp. 117-134.

Non esiste dunque una via tra la Scilla dell'estrinsecismo e la Cariddi dell'immanentismo? Non esiste un'intuizione del cristianesimo tale che, evitando sia la fede fanatica dei semplici (*aplousteroi*), sia l'arrogante presunzione gnostica dei saccenti (*gnostikoi*), percepisca in pura, schietta evidenza la luce che scaturisce dalla Rivelazione, senza per questo dover essere riconducibile al metro, alle dimensioni ed alle leggi dell'uomo, cioè di colui che la intuisce?

Due accostamenti si offrono, che finiscono poi per convergere in unità: uno è quello personalistico menzionato da ultimo, perché nessun io ha la possibilità ed il diritto di violentare concettualmente la libertà del tu che gli si fa incontro, di dedurre a priori e di comprendere a priori il suo comportamento. Un amore che mi è donato, posso «intenderlo» sempre e solo come un miracolo²⁸, non posso manipolarlo empiricamente o trascendentalmente, neppur conoscendo il carattere comune della natura umana: perché il tu resta sempre l'alterità a me contrapposta. La seconda concezione consiste nello stato estetico, che rappresenta accanto alla sfera del pensiero ed a quella dell'azione una terza sfera non riconducibile ad una delle precedenti. Nell'esperienza che si fa di una superiore bellezza – nella natura o nell'arte – il fenomeno, che altrimenti si presenta più occulto, più mascherato, può essere colto nella sua differenziazione: ciò che ci sta dinanzi è di una grandiosità schiacciante come un miracolo e in quanto tale non può essere mai colto, raggiunto da colui che ne fa l'esperienza, ma possiede, proprio *in quanto* miracolo, la facoltà di essere compreso: esso vincola e libera al contempo, giacché si mostra in forma inequivocabile come «libertà manifesta» (Schiller) di una necessità interiore indimostrabile. *Se* esiste il finale della sinfonia *Jupiter* – cosa che non posso sopporre, dedurre e spiegare attraverso nulla che sia intrinseco a me – essa non può essere che così com'è: in questa forma sta la sua necessità, nella quale nessuna nota può essere spostata salvo che dallo stesso Mozart. Una simile coincidenza d'incomprensibilità da parte mia con la più convincente plausibilità per me si dà soltanto nel campo del bello puro, disinteressato. È bensì vero che la plausibilità in ogni bello terreno resta-delimitata dalla comune natura terrena nell'oggetto e nel soggetto: conformità, adeguatezza ed opportunità giocano un ruolo connettivo e quindi lo stato estetico – come prima l'accostamento personalistico – può tutt'al più servire come richiamo al cristianesimo. Ma questo richiamo è valido solo in quanto, come nell'amore fra gli uomini incontriamo l'altro *come altro*, che nella sua libertà non può essere da me costretto, violentato, così nell'intuizione estetica è impossibile una riconduzione della forza che si manifesta alla propria immaginazione, alla propria fantasia. «L'intendimento» di ciò che si rivela non è, in entrambi i casi, una riduzione di questo, un suo assorbimento in categorie della conoscenza che lo costringano e gli si impongano: né l'amore nella libertà della sua grazia né il bello nella sua assenza di ogni determinazione finalistica possono «essere manipolati» (Rilke), almeno attraverso un'esigenza del soggetto. Una simile riduzione ad «esigenza» significherebbe diffamare e profanare cinicamente l'amore con l'egoismo; soltanto se viene riconosciuta la pura grazia dell'amore, colui che ama può manifestare la sua compiuta realizzazione attraverso un tale amore. Voler risolvere l'«apparenza» bella – togliendole il suo carattere magico e fascinoso – in una verità di una sfera superiore od inferiore, significa annullare il bello e dimostra che esso, nella sua essenza, non è stato assolutamente intuito.

²⁸ Nell'istante in cui io affermo di avere capito l'amore di un'altra persona per me, cioè lo spiego o con le leggi della sua natura umana o lo giustifico con motivi esistenti in me, questo amore è definitivamente perduto e fallito e la via per il contraccambio è tagliata. Il vero amore è sempre incomprensibile e solo in quanto tale è dono.

Le due teorie convergono: già nella vita della natura, in Eros trova la bellezza il suo sito peculiare: l'oggetto amato – che si tratti di amore profondo o superficiale – appare sempre stupendo, meraviglioso, e colui che lo contempla non ha coscienza del suo splendore, della sua magnificenza, se non in un preciso e determinato rapporto d'amore, per profondo e superficiale che esso sia. Entrambi questi due poli omogenei vengono superati nel quadro della Rivelazione, dove il *logos* divino che discende chenoticamente si manifesta come amore, *agape* e, in quanto tale, come gloria, splendore.

La designazione di Cristo come *logos* in Giovanni sta ad indicare che l'evangelista gli riserba il posto del *nous* universale greco-filonico, attraverso la quale posizione tutte le cose divengono comprensibili; il seguito del Vangelo mostra però che egli non pensa di dimostrare ciò proiettando la vita di Gesù sul piano della saggezza greca (o l'inverso), ma attraverso l'interpretazione e la spiegazione che di se stessa fa la Parola fattasi carne. Ciò avviene con la proclamazione che la Parola fa di sé come la «grazia d'amore» (*cháris*) e pertanto come la «gloria» (il «bello divino», *dóxa*), e proprio per questo come la «verità» (*alétheia*): com'è detto nel *Vangelo di san Giovanni*, cap. I, versetto 14. Così diviene possibile una comprensibilità che illumina e investe il puro carattere storico dei fatti innalzandoli a necessità, e diviene al contempo impossibile una qualsiasi riduzione a un'esigenza umana o a una aspettativa umana, comunque motivata.

Se la parola fondamentale di questo *logos* non suonasse amore e – poiché trattasi di rivelazione divina – amore assoluto, incondizionato e quindi liberissimo, il *logos* cristiano dovrebbe mettersi in fila con i *logoi* di quelle altre dottrine e sapienze religiose che rivelando (in chiave filosofica, gnostica o mistica) i tesori della sapienza assoluta, conducono a un completamento delle conoscenze frammentarie; ma un'iniziazione del soggetto finito nella sapienza dell'assoluto – per quanto grande sia lo stato di grazia in cui essa viene sperimentata – può essere in ultima analisi intesa soltanto in forma socratico-maieutica (come indica Kierkegaard, richiamandosi a Hegel). Ma se la parola fondamentale è amore inteso come amore *divino*, allora le va affiancata la parola fondamentale estetica «gloria», perché questo amore divino che si manifesta garantisce la distanza dell'alterità ed esclude assolutamente qualsiasi possibilità di scambio fra amore e un altro amore (quand'anche personale) che tenda a farsi assoluto. La plausibilità di questo amore divino non risulta da nessuna riduzione comparativa a quello che l'uomo ha sempre conosciuto come amore, ma risulta piuttosto unicamente dalla forma in cui l'amore si rivela e si esplica, forma però in sé così carica di maestà, che, senza esigerlo espressamente, determina, colà dove viene percepito, il distacco dell'adorazione.

Nei confronti di questa maestà dell'amore assoluto, che è il fenomeno originario e fondamentale della Rivelazione, ogni autorità che funge da mediatrice verso l'uomo presenta carattere derivato. L'autorità originaria non la possiedono né la Bibbia (in quanto «Parola di Dio» scritta) né il *cherigma* (in quanto proclamazione viva della «Parola di Dio») né il ministero ecclesiastico (in quanto rappresentazione ufficiale della «Parola di Dio»); tutti e tre sono esclusivamente Parola e non ancora carne, e in tal senso anche l'Antico Testamento come «Parola» rappresenta soltanto uno stadio sulla via che conduce all'autorità definitiva. Questa autorità originaria la possiede soltanto il Figlio, che interpreta il Padre nello Spirito Santo come l'amore divino. Perché unicamente qui, all'origine della Rivelazione, l'autorità (o maestà) può e deve coincidere con l'amore stesso; perciò anche ogni richiesta autoritativa di obbedienza e di fede da parte dell'uomo nella Rivelazione non può che condurre a una giusta visione e alla debita va-

lutazione dell'amore di Dio proclamato²⁹. L'amore divino può manifestarsi in forma così travolgente, che ne irraggia solo più, in veste di ultima parola, la schiacciante maestà della gloria e la risposta dell'uomo si riduce affatto ai modi della pura, cieca obbedienza: ma entrambi, Parola e risposta, acquistano il loro senso soltanto attraverso una donazione che la persona eterna fa di sé alla persona finita, nel qual atto è fatto dono anche della possibile risposta dell'essere finito a quello infinito; una donazione la cui essenza e la cui anima è amore.

Al cospetto della maestà dell'amore assoluto, che nella Rivelazione si fa incontro all'uomo, lo coglie, lo invita e lo innalza a un'intimità incomprensibile, lo spirito finito ha per la prima volta il presentimento di quello che significhi effettivamente che Dio è l'alterità assoluta, «l'incomprensibile, Colui che è essenzialmente altro dal mondo, che è in sé e per sé somma beatitudine e ineffabilmente superiore a tutto ciò che è al di fuori di lui e che può essere immaginato» (*Vatic. I*, ss. 3 c. 1). Al di fuori di questa rivelazione dell'amore, ogni teologia negativa resta così vacua che corre continuamente il rischio di scivolare nell'ateismo (o agnosticismo) o nella filosofia (o mistica) dell'identità. Qui però, dove l'aspetto della Rivelazione resta incomprensibile, salvo che sia spiegato con l'amore divino, *appare* manifesto, tangibile, nella sgomentevole e definitivamente inafferrabile incomprensibilità di questo amore divino, l'alterità assoluta, e l'assoluta, superiore grandezza di Dio in confronto alla creatura. Proprio nel movimento in cui la creatura si vede e si sente attratta al cuore di Dio, essa prende coscienza sin nel più profondo di non essere Dio, le si chiarisce inesorabilmente ed inappellabilmente quel rapporto primo – che tutto quanto informa e condiziona dell'essere assoluto e relativo, divino e finito. Ma questo sgomento che scuote le fondamenta dell'essere finito, lo coglie soltanto quando questo essere ha compreso in che modo vada letta la Rivelazione: non formalmente soltanto come «Parola», ma contenutisticamente come amore assoluto. Soltanto così si può parlare in senso neotestamentario³⁰; l'amore qui non ha un posto accessorio *accanto* ad altri attributivi divini – e l'amore dell'uomo che ad esso risponde non è una virtù *fra e accanto* ad altre (dall'introspezione teologica nella *caritas forma virtutum* consegue immediatamente la *caritas forma revelationis*). E pertanto quest'amore non può neanche essere visto con timore in una «unità di tensione»: il «timore», nella

²⁹ È significativo che in greco non esista alcun termine corrispondente al latino *auctoritas* (il quale d'altronde in prima linea significa ben anche «autenticazione», garanzia che serve di sprone, influenza favorevole e soccorrevole, raccomandazione autorevole, consiglio, esortazione, ecc. e soltanto in seconda linea indica opinione espressa col suggello dell'autenticità, comando ed autorità). Infatti *aidós* indica timore reverenziale, *axíosis* esprime apprezzamento, riconoscimento essenzialmente soggettivi (e solo su questa base esprimo un rango oggettivo), *timé* indica similmente stima, valutazione soggettive, poi, per derivazione, onoranza, e infine dignità.

L'autorità ecclesiastica intesa come «smantellamento delle fortezze innalzate contro Dio» è, secondo Paolo, «asservimento di ogni intelletto all'obbedienza di Cristo» (2 Cor. 10, 5), nel doppio senso dell'obbedienza a Cristo che obbedisce.

³⁰ A differenza dell'Antico Testamento, dove la Parola di Dio pur se perviene all'uomo resta essenzialmente una promessa e permane quindi formalmente in una sospensione (distaccata) tra elezione e rifiuto e tiene perciò in una sospensione (astratta) anche la fede che ad essa risponde, sospensione in cui la fede si differenzia profondamente dall'amore. Si tenga però sempre ben presente quanto si dimostri dinamica questa forma nel superare se stessa per assumere la nuova veste della concezione neotestamentaria. Qui inoltre è già visibile quello che diventerà dopo ancor più evidente, cioè che nella concezione neotestamentaria non è ammissibile un principio formale della Scrittura, una autorità formale della Scrittura (nel senso datole dai riformatori); nel far ciò si compie un'astrazione – da Antico e Nuovo Testamento a «Scrittura in genere» – che nel campo della Bibbia non va e che praticamente inchioda la parola della Scrittura alla bilateralità dell'Antico Testamento (castigo-grazia); principio della Scrittura e doppia predestinazione appaiono allora come due aspetti di una stessa cosa.

prospettiva neotestamentaria, ha la sua forma e la sua misura in quella riverenza (*timor filialis*) che viene suscitata dalla retta comprensione dell'amore che *in tale forma* si rivela.

Che si possa parlare effettivamente di una terza via, lo dimostra chiaramente la controproposta ortodossa con cui si rispose al modernismo: un «integrisimo» di concezione astratta, ecclesiastica, che però non fu in grado di fornire un'integrazione spirituale alla molteplicità dei dogmi, ma che cercò soltanto di spuntarla contro l'avversario usando la forza e i mezzi non spirituali³¹. Una simile sostituzione dello spirito con mezzi e sistemi di forza fa presumere che per il momento una vera soluzione sul terreno spirituale non poteva essere trovata.

La terza via è indivisibile, in quanto l'aspetto della Rivelazione cristiana o viene letto ed inteso in se stesso e per se stesso nell'insieme come l'esaltazione e la glorificazione dell'amore assoluto, o non viene inteso affatto. In questo ha ragione la teoria di Rousset degli «occhi della fede»³²: lo si vede o non si vede; ma per vedere la gloria dell'amore si richiede un amore (incoativo-soprannaturale)³³. Una simile disposizione ammette pur sempre: 1) la possibilità dello scandalo (come rifiuto di riconoscere l'evidenza luminosa e d'imboccare la strada della dedizione quale risposta al dono); 2) la possibilità di un tentativo di approssimazione razionale alla visione suprema: le linee del *cherigma* e del Vangelo convergono visibilmente verso un punto d'unità ancora «invisibile», cioè verso un punto d'unità trascendente, che bisogna ammettere, anche se non si può ancora darlo per certo.

4. IL FALLIMENTO DELL'AMORE

Incontrando l'amore divino in Cristo, l'uomo non solo apprende che cos'è veramente l'amore, ma apprende pure nel contempo ed irrefutabilmente che egli, peccatore ed egoista, non possiede il vero amore. Due cose egli apprende all'unisono: la finitudine dell'amore degli esseri creati e il raggelarsi di quest'amore. Certamente egli possiede un – chiamiamolo così – «concetto a priori», una «precognizione» di che cos'è l'amore: altrimenti non sarebbe in grado d'interpretare il segno di Gesù Cristo. Anzi, il segno resterebbe insolubile e contraddittorio, sotto un profilo oggettivo, perché con Cristo l'amore di Dio si è proprio manifestato nella forma della carne, cioè nella forma dell'amore umano. Ma da questo «concetto a priori», da questa «precognizione», egli non giunge al riconoscimento di questo segno se non attraverso un cambiamento radicale: mutamento non soltanto del suo cuore, che di fronte a questo amore deve ammettere di non avere sinora amato, ma mutamento anche del pensiero che deve cominciare ad imparare che

³¹ Cfr. l'ottimo scritto (anonimo) di MAURICE BLONDEL: *La Semaine sociale de Bordeaux et le Monophorisme* (Parigi, Bloud, 1910) – DANIEL-ROPS: *Une crise de l'esprit: le Modernisme* (in: «La table ronde», nov.-dic. 1962). È stata annunciata una pubblicazione dei documenti del centro integralistico antimoderistico «La Sapinière».

³² Uscito anche in edizione tedesca nel 1963.

³³ Di tutto questo nessuno ha parlato meglio di Pascal nelle parti dei *Pensieri* relative alla Rivelazione biblica. Cfr. il mio saggio *Le yeux de Pascal* in «Pascal et Port Royal» (Fayard, Parigi 1962).

cosa sia veramente l'amore.

Innanzitutto, la finitudine. La natura, salendo sino a noi dagli stadi inferiori dell'essere primitivo, solleva ed innalza con sé incontestabilmente la realtà dell'amore, incorporato nelle strutture fondamentali dell'essere vivente; contro questa evidenza non serve nessuna fredda, realistica teoria che parli di una pura volontà di potenza o di felicità. C'è il gioco dell'*eros*, sottratto ad ogni intento finalistico, c'è la dedizione al servizio della prole, c'è la rinuncia che l'individuo fa di se stesso a pro del gruppo, della collettività. Con l'uomo, il rapporto transitorio e fugace entra nella sfera dei valori spirituali extratemporali: il transitorio rapporto amoroso può diventare la porta che immette in un attaccamento vitale che va oltre ad esso e che gli sopravvive; perciò anche l'attaccamento istintivo alla prole può trasformarsi in un sentimento più profondo, quello dell'amore per la famiglia, istintivo e spirituale insieme; l'individuo vecchio e morente che fa posto e cede il passo alla superiore potenza della specie che a lui sopravvive può determinare il concetto dell'olocausto del singolo a favore della comunità, della schiatta, del popolo o dello stato, e la morte può diventare come la sintesi di tutta quanta l'esistenza intesa come suprema autorinuncia e rappresentare l'intuizione che l'uomo acquista del profondo senso d'amore che ha l'esistenza.

Ma tutto questo va inteso più come orientamento, come indirizzo che come reale e preciso sviluppo, perché altre forze equipollenti o più potenti tendono a limitare il movimento dell'amore: la lotta per il posto al sole, le tante limitazioni e costrizioni che legano e incatenano l'uomo all'ambiente, alla sua schiatta e alla stessa famiglia, la lotta selettiva, lotta per la quale la natura fornisce all'uomo forze e mezzi adeguati, la dura legge del tempo che passa: amicizie che parevano dover durare eterne si raffreddano, si scopre di poter vivere separati l'uno dall'altro; opinioni, mentalità, ed anche i cuori si straniano; gran peso ha in tutto quanto una lontananza materiale, e l'amore deve essere veramente, sinceramente grande e forte per lottare contro tutti questi fattori; giuramenti d'amore fatti per l'eternità vengono rotti, perché l'ondata della passione si è placata, perché un nuovo amore è sorto, perché manchevolezze e limiti nell'essere amato si sono fatti evidenti, forse ancor più evidenti proprio perché la finitudine dell'amore umano pareva non potesse ammetterli: perché amare una donna sola, quando se ne possono amare mille? domanda don Giovanni, che forse per un'intuizione in origine altrettanto valida quanto quella di Faust si trova a cozzare contro la barriera della finitudine: ma come a quello nella molteplicità delle donne sfugge il senso stesso dell'amore, così a questi sfugge, nella molteplicità degli «attimi», l'eternità in essi tanto ricercata.

Anche nella famiglia l'amore trova, nella natura stessa, delle limitazioni: se è fuor di discussione che il suo fondamento primo sta nel vincolo del sangue, proprio questo vincolo può diventare, al distarsi della coscienza e dello spirito, un impedimento ad un libero sviluppo dei rapporti reciproci; il conoscersi reciprocamente troppo bene e troppo a fondo può costituire un elemento di disturbo nella fresca e spontanea attesa del dono dell'amore; può darsi che l'adolescente non ottenga quel margine di libertà di cui ha bisogno dai più anziani, il cui orizzonte comincia a chiudersi attorno al suo proprio centro – centro che si trova situato nel tempo in un punto diverso da quello dei più giovani. E poi, l'amore può bensì concorrere a giustificare o a determinare l'attività dell'uomo: agricoltura e caccia, attività politiche e militari, economiche e commerciali, culturali e scientifiche, ma non può assolutamente informarle di sé e addomesticarle: le altre forze vitali conservano nei confronti dell'amore la loro forza e la loro preponderanza, e l'uomo, esaltando l'amore umano a scapito delle energie agonistiche vitali, va sia biologicamente sia culturalmente contro se stesso – come ha dimostrato Nietzsche. La sfera

media dell'esistenza, quella dei rapporti con l'ambiente umano, conserva una posizione moderata, che, nella migliore delle ipotesi, risulta composta di amore ed interesse, di amore e disamore³⁴.

La morte del singolo – un momento solenne per la comunità, perché essa sperimenta su se stessa e conosce direttamente le forze fatali che sono attorno all'uomo – può bensì essere da lui accettata passivamente, senza resistenza, in una rassegnazione di fronte al destino che forse nella sua durezza lascia anche intravedere le linee di una saggezza e di una bontà che non si possono completamente scoprire; ma la coincidenza di una simile rassegnazione con l'amore umano resta però – come sempre è stato detto da pensatori d'intonazione cristiana – al di là dell'orizzonte della natura umana. Quand'anche la morte introducesse in un regno d'immortalità, a un giudizio purificatore sì, ma comunque temibile, in una qualche sfera divina ed eterna; quand'anche toccasse là all'anima una buona sorte, l'intero processo, che in sé abbraccia e include i singoli eventi, non può rispondere al nome d'amore. E tanto meno può rispondervi, quanto più – con lo scomparire di concezioni religiose antropomorfe e, in seguito, con lo scomparire anche della divinizzazione mitica del cosmo – si fa discutibile e problematica la questione di una provvidenza umanamente intesa.

Anche nell'Antico Testamento, che colloca l'amore fra il Signore d'Israele e il popolo dell'Alleanza (e con ciò, con il creato nel complesso) al centro dell'interpretazione esistenziale, morte e aldilà restano un qualche cosa di marginale e oscuro.

In definitiva, l'amore umano partecipa dell'insolubile contraddizione d'una esistenza al contempo mortale e spirituale: quell'amore che gli innamorati si giurano nei momenti solenni vuol significare qualcosa di duraturo che sopravvive alla morte; ma un «amore eterno» «a termine» è una contraddizione che non può essere vissuta. Eppure: nell'economia della natura visibile non c'è nulla che garantisca una sopravvivenza dell'esistenza umana (integrale, non soltanto spirituale), mentre era proprio questa esistenza e non un'inconcepibile anima indipendente e staccata cui pensava l'amore, che l'amore concepiva. Concepiva e non concepiva: il presente deve essere eterno – eppure non deve esserlo (per non diventare un inferno insopportabile): e così il cuore non capisce nemmeno se stesso. Il momento solenne dell'amore è sempre pieno di promesse: un qualcosa di aperto, che non si chiude in se stesso, la cui fecondità si manifesta, sul piano naturale, nella procreazione, ma che su quello spirituale resta un mistero. L'amore umano è, in quanto puro e semplice amore di creature, un geroglifico; per dirla in termini grammaticali, esso è sempre e soltanto un incoativo, che non può essere trasferito validamente in nessun modo indicativo.

A ciò va aggiunto il peccato. Già s'è detto che soltanto al cospetto della Rivelazione cristiana il peccato si rivela veramente. Proprio nel confronto diretto con il Crocifisso si appalesa l'egoismo abissale anche di quello che noi siamo abituati a definire amore; interrogati in tutta serietà, noi diciamo di no a quello cui per amore Cristo dice di sì e inconsciamente, senza darcene il menomo pensiero, senz'ombra di amore, accettiamo che egli porti i nostri peccati: e pensare che possiamo ben dirci fortunati che lui intenda

³⁴ Ciò hanno compreso, molto obiettivamente e realisticamente, i liberi pensatori inglesi (in opposizione a un umanismo astratto della carità e della virtù): Hobbes in forma più radicale, Locke ed il liberalismo etico in tono più moderato, Bernard Mandeville come qualcosa di inesorabile. Il programma di una moralizzazione completa ed assoluta dell'uomo è problematica, data la sua natura animale; anche visto come progresso storico-culturale, esso pare includere un attacco nascosto (spiritualistico) contro la natura nel suo insieme e contro il suo equilibrio. Senz'altro già sul piano naturale si possono rintracciare certi presupposti delle analisi agostiniana e pascaliana dell'esistenza intesa come *concupiscentia*.

farlo! Perciò Dio non domanda ai peccatori di essere d'accordo con la croce, ma si limita a chiedere l'accettazione in atto d'amore di quanto v'è di più terribile, la morte dell'amato (Gv. 12, 2; cfr. Lc. 1, 38; Gv. 20, 17). Nell'evento della Passione, l'umanità composta di cristiani, giudei, pagani, viene messa in luce nella sua vera realtà: nell'assoluta spietatezza di questa messa a nudo «si chiude ogni bocca» e «tutti gli uomini» che parlano d'amore sono provati «menzogneri»: «Non v'ha chi sia giusto... tutti sono usciti di strada... non v'ha chi cerchi Iddio... non hanno conosciuta la via della pace: non è dinanzi a loro il timore di Dio» (Rom. 3, 4-19, *passim*).

Ma già nell'intimo dell'uomo esiste una coscienza dell'incapacità, del fallimento, che non trova giustificazione sul piano elementare di una compensazione di colpa e castigo. Se ciò bastasse, è evidente che il bene e il giusto potrebbero essere sempre ripristinati in tutta la loro validità. Ma più nel profondo dell'uomo esiste una coscienza di una paralisi, di una corruzione e congelamento del cuore, una coscienza che non soddisfa ad alcuna norma d'amore – ancora poi così vaga e nebulosa. Essa non trova in sé il coraggio per tanto. Non osa pensare alla possibilità di una simile realizzazione dell'esistenza. Tanto gli mancano le energie, che l'uomo pensa di doverne incolpare più alte cause, anziché il suo proprio cuore, il quale – è vero – potrebbe sempre giungere un po' più in là di quanto realmente non faccia, ma non potrebbe però mai (e ben lo sa) percorrere l'intero cammino. E tanto meno, in quanto nessun uomo può immaginarsi dove condurrebbe una simile strada. Le tappe non sono determinabili, esse si perdono subito in un'impenetrabile oscurità. Perciò, la colpa cede a una naturale rassegnazione. Lì, essa si trova al riparo da se stessa, se è capace di trovare la pace al di fuori dell'economia etica di «colpa e castigo».

Manifestamente, la finitudine dell'esistenza giustifica sempre la finitudine dell'amore, che – nel quadro di una vita universale nel cosmo non riducibile al concetto di amore – si raggruppa e contrae in isole di simpatia reciproca: isole di amore terreno, di amicizia, di amor patrio, e infine anche di un certo amore universale basato sull'identica natura umana di tutti gli uomini, anzi sulla identica *physis* di tutti gli esseri viventi che sono compenetrati da un comune *logos*. L'identità della natura che riunisce due esseri amanti in una simile «isola d'amore», si espande qui all'universale, sempre superando ed ignorando la differenza. In tal modo diviene possibile anche una forma d'amore verso i propri nemici (buddismo, stoa) che trascura nell'avversario od in colui che ci odia tutto quello che v'è di nemico, di opposto a noi, per vedervi soltanto quello che di comune c'è e nella natura e nella sostanza.

Tutte le religioni filosofico-mistiche del mondo tendono in questa direzione, cioè alla realizzazione esistenziale di questa identità in e al di sopra di ogni differenza; esse superano i limiti della finitudine e tendono all'identità attraverso l'astrazione, cioè attraverso un procedimento puramente intellettuale; sono essenzialmente gnosi, sapienze, logismi; conducono verso l'assoluto sia che lo si designi come essere (come identità ultima in tutto ciò che esiste) o come nulla (cioè nulla di tutto ciò ch'è finito). Queste gnosi, cui il pensiero incoativo umano necessariamente perviene nella ricerca di una soluzione, dissolvono l'amore reale finito – affinandolo in una sostanza più elevata. Disincarnando la sua sostanza incarnata, ne distillano una pace del cuore e una bontà che sa vedere attraverso ed oltre tutte le barriere finite, una bontà caritatevole, indulgente – quanto evidentemente di più simile all'assoluto sia dato di raggiungere con la sostanza umana per poi nuovamente reinfonderla, questa essenza, ormai distaccata da tutto e superiore allo stesso destino, in tutte le situazioni finite.

Non sfuggirà che questo processo di astrazione che conduce a una simile decantazio-

ne è una forma di conoscenza che può durare solo fintantoché possa essere derivata per astrazione, cioè fintantoché si presupponga una qualche entità (o «nulla») definibile univocamente. E quanto si verifica nell'antica Cina e in India, nel pensiero plotinico e nel sufismo, ma non in misura inferiore nel mondo di pensiero attuale degli scienziati astratti («esatti»), i quali sono perciò portati a sentire in continuazione e necessariamente una forza d'attrazione da parte di quelle dottrine. Il contenuto religioso in queste teorie (sia esso teistico o ateistico) consiste nella rinuncia al concreto, rinuncia che permette di operare su di un piano superiore, ma che rende impossibile l'immediatezza di un amore concreto che impegni tutto se stesso. Perciò tutte queste posizioni religiose e quasi religiose possono essere raggruppate sotto l'insegna delle gnosi e in esse la Rivelazione intesa in senso stretto o si presenta superflua oppure svolge soltanto un ruolo di mediazione, affrettando e facilitando la conoscenza assoluta.

Da ciò si può già rilevare che il cristianesimo, in quanto pura religione rivelata, solo in seconda istanza può essere tramite di conoscenza, cioè una «dottrina». In primo luogo esso non può essere che un atto di Dio, la conclusione del dramma di Dio con l'umanità, cominciato con la stipulazione dell'antica Alleanza. Il contenuto di questo atto non può nella sua essenza essere letto o congetturato a priori in nessuna pagina della natura creata, perché esso si svolge in assoluta e fondamentale libertà, provenendo all'uomo da Dio *in quanto alterità*, né esiste alcuna forma di comunione o addirittura d'identità che crei previamente un ponte d'intesa. Solo nell'autorappresentazione che Dio fa di sé dinanzi agli uomini sulla scena della natura umana, in virtù dell'identità del «poeta» divino, dell'«attore» uomo-Dio e dello Spirito divino, identico in entrambi, che interviene per spiegare l'azione a coloro che nel dramma sono coinvolti dal personaggio principale, sta la chiave per la comprensione dell'opera di Dio.

E il fatto che l'Alleanza di Dio sia la sua lotta d'amore con l'uomo peccatore non serve a rendere questa lotta comprensibile o misurabile da parte dell'uomo. Le trasformazioni che l'amore di Dio determina nell'uomo, convertendolo o incaparandolo e indurendolo, rappresentano gli effetti di quell'amore, ma non sono la sua essenza. Sarebbe un ben strano innamorato quello che volesse misurare l'amore della sua sposa in base agli effetti benefici o ai turbamenti che questo amore provoca in lui. Ciò che Dio ha fatto per l'uomo è piuttosto «comprensibile» proprio soltanto in quanto non può essere compreso e giustificato sulla base del frammentario sapere e delle frammentarie conoscenze umane: misurato sul loro metro, esso appare senz'altro una stoltezza e una follia.

Non esiste una possibilità di elaborare speculativamente questa «follia», perché ciò significherebbe riportare la sfera della infondatezza translogica del dono personale d'amore (quindi la sfera dello Spirito Santo) alla sfera del *logos*, inteso come esclusivo intelletto cosmologico-antropologico, interpretandola in base ad esso – col che si verrebbe a falsare l'interpretazione della «Trinità redentrica» intesa come manifestazione dell'assoluto³⁵.

³⁵ È pertanto del tutto erroneo che Georges Morel S.J. interpreti Giovanni della Croce in base ad Hegel, perché l'unicità assoluta della rivelazione d'amore che Dio, ch'è unico in sé, fa nei singoli santi, ognuno dei quali partecipa di questo carattere d'irrepetibile unicità, non è riducibile a categorie generiche dell'essere e dell'intelletto (cfr. *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix* I-III, Aubier, 1960-1). È perlomeno assai pericoloso che Gaston Fessard S.J. interpreti sulla falsariga di Hegel gli *Esercizi spirituali* (*La dialectique des Exercices spiriuelus de S. Ignace de Loyola*, Aubier, 1956); anche se naturalmente l'automanifestazione di Dio nell'Alleanza s'iscrive nella struttura dialettica del *logos* cosmico e storico, tuttavia Dio non è mai egli stesso questo *logos*, del che il cristiano che ragioni può sempre sincerarsi – sia pure in forma dialettica ed esistenziale. È quindi giusto che Erich Przywara (*Analogia entis*, I-II, 1962) faccia sì che tutta quanta la dialettica del pensiero universale nella filosofia e nella teologia si frantumi e

Questa è la singolare situazione dell'uomo: se egli ragiona onestamente, coscienziosamente, può «pensare» Dio unicamente come un qualcosa di completamente diverso dall'essere terreno, ma tuttavia, qualora gli si manifestasse, non può immaginarselo che come una specie di superiore compimento del principio cosmico e antropologico. Infatti, egli non può da solo forzare e superare i limiti del proprio orizzonte spirituale, il che soltanto Dio, l'alterità assoluta, può effettuare; e se realmente questi limiti vengono oltrepassati, l'azione di Dio che a lui è diretta deve apparirgli – non solo al primo «schock», che uno può superare e vincere, ma profondamente e continuamente – come verità e sapienza «assolutamente diverse» e, al massimo, attraverso questo continuo «schock», come l'incomprensibile adempimento e compimento della sua verità e sapienza. Affinché egli, però, questo «schock» l'avverta come tale, bisogna che esso non si verifichi ai margini astratti della sua esperienza esistenziale – là dove l'uomo eventualmente l'aspetterebbe, perché gli pare che là l'umano trapassi nel divino – ma immediatamente sotto ai suoi occhi, nel più vivo e concreto dell'esistenza umana. Sul cammino gli viene posto un masso ch'egli non può aggirare, contro cui deve cozzare con tutta violenza ed ira, e nell'inciampare gli deve apparire la propria instabilità.

Ma questa trappola (*scandalum*) tesagli da Dio egli può solo spiegarla – se non s'incaponisce e s'incaparbisce nella collera cieca del risentimento come amore di Dio, che gli tende la mano, lo libera dalla fossa e dalle catene e lo colloca nella libertà di un amore divino ed ora anche umano. La «precognizione» incoativa ch'egli ha dell'amore fa sì che egli si faccia attento ad ascoltare quando percepisce il messaggio dell'amore assoluto e scorge l'immagine cui il messaggio accenna; il suo inciampare nella trappola gli dimostra però anzitutto che qui non si tratta assolutamente del suo amore, né per quanto riguarda l'essenza né per quanto riguarda le caratteristiche dell'amore che si offre: quel suo inciampare serve proprio ad attirar l'occhio sulla natura tutta particolare dell'amore che si manifesta e, in questa luce, a smascherare l'amore incoativo della creatura umana assolutamente come non-amore³⁶.

5. LA PERCETTIBILITÀ DELL'AMORE

Se Dio vuol manifestare l'amore che nutre per il mondo, bisogna pure, però, che il mondo sia in grado di conoscerlo. Malgrado e proprio nella sua alterità assoluta. Nella sua realtà intrinseca, l'amore viene conosciuto soltanto dall'amore. Affinché l'amore disinteressato di un innamorato possa essere compreso da un essere amato egoista (non solo come una cosa che, come altre, meglio di altre, può venire sfruttata, ma in quello

si sbricioli automaticamente di fronte al mistero, sempre invitto e che sempre ingigantisce, dell'amore divino.

³⁶ La gnosi «cosmologica» precristiana è quindi scusabile, in quanto nel suo mondo non echeggiava ancora la parola dell'amore di Dio. Invece, essa viene coscientemente addotta contro l'amore di Cristo come un superiore punto di silloge universale, per negare direttamente l'amore e in ciò essa manifesta la propria colpa: cfr. Gv. 15, 22.

ch'esso realmente è) bisogna che in questo essere amato esista un barlume, un sentore, un principio d'amore. Così, anche chi contempla una grande opera d'arte, deve possedere una dote – innata od acquisita attraverso l'esercizio – per intenderne i valori artistici, che la distinguono da opere di fattura inferiore o dalla paccottiglia. Questa preparazione del soggetto, in virtù della quale viene innalzato al livello dell'oggetto della Rivelazione e posto con esso in armonia, è nel singolo individuo quella disposizione spirituale che può essere designata con l'unità trina: fede, speranza, carità, che deve sussistere, perlomeno in forma incoativa, in un primo serio incontro e che può ben sussistere, perché l'amore divino, che è assolutamente gratuito, ha necessariamente in sé le condizioni per la sua conoscibilità e quindi le porta seco e le comunica.

Quando la mamma per giorni e settimane intere ha sorriso al suo bambino, giunge il giorno in cui il bambino le risponde con un sorriso. Essa ha destato l'amore nel cuore del bambino e il bambino, svegliandosi all'amore, si sveglia alla conoscenza: le vacue impressioni sensibili si raggruppano in logica disposizione attorno al nucleo del tu. La conoscenza (con tutto il suo apparato d'intuizioni e di concetti) comincia ad operare perché l'amore è stato messo preliminarmente in moto dalla madre (o, rispettivamente, dal Principio trascendente). così Dio si manifesta all'uomo come amore: è Dio che illumina l'amore e lo fa risplendere e accende nel cuore umano la luce dell'amore, quella luce che è appunto in grado di vedere quest'amore – l'amore assoluto: «Poiché Dio, il quale disse che dalle tenebre splendesse la luce, egli stesso rifulse nei nostri cuori, perché si rendesse chiara la cognizione della gloria di Dio nel volto di Gesù Cristo» (2 Cor. 6). Da quel volto ci sorride paternamente-maternamente la Causa prima dell'essere. In quanto siamo sue creature, il germe dell'amore – come immagine (*imago*) di Dio – è assopito dentro di noi. Ma come nessun bambino si sveglia all'amore se non è amato, così nessun cuore umano può destarsi alla comprensione di Dio senza il libero dono della sua grazia – nell'immagine del suo Figliolo.

Anteriormente, però, all'incontro che il singolo individuo ha in un qualche momento della storia con l'amore di Dio, è necessario un altro incontro, originario, un archetipo, che rientra nelle condizioni che rendono possibile il manifestarsi agli uomini dell'amore divino. Un incontro, in cui questo moto *unilaterale* d'amore da parte di Dio verso l'uomo viene inteso come tale e cioè lo si accoglie e anche gli si risponde adeguatamente. Se questa risposta non fosse adeguata, l'amore non sarebbe affatto rivelato (la sua manifestazione non può essere effettiva e reale se non si accompagna ad una coscienza spirituale e interiore della realtà di questa sua manifestazione). Ma se il moto unilaterale con cui Dio s'accosta all'uomo non portasse seco e non presupponesse la risposta, il rapporto risulterebbe sin dall'inizio bilaterale e ciò significherebbe ricadere nello schema antropologico. Questa parola che risponde non può essere la Sacra Scrittura isolata, perché in sé la lettera, contrapposta allo Spirito, uccide, e lo Spirito in essa è Parola di Dio e non la risposta dell'uomo. Questa risposta non può che essere la viva risposta dell'amore che scaturisce dallo spirito dell'uomo e che l'amore gratuito di Dio opera nell'uomo: la risposta della «sposa», che nella grazia grida: «Vieni» (Ap. 22, 17) e: «Si faccia di me secondo la tua parola» (Lc. 1, 38), che «tiene in sé la semenza sua (di Dio)» e quindi «non può peccare» (1 Gv. 3, 9), ma ritiene «tutte queste parole collegandole in cuor suo» (Lc. 2, 19, 51) e che come la pura, mondata dall'amore di Dio nel sangue di lui, «vestita di gloria, senza macchia» (Ef. 5, 26-27; 2 Cor. 11, 2) dinanzi a lui «ancella» (Lc. 1, 38) «umile serva» (Lc. 1, 48) e quindi come modello ideale di sottomessa e devota fede amorosa (Lc. 1, 45; 11, 28) a lui soggetta, a lui riguarda con rispetto (Ef. 5, 24-33; Col. 3, 18).

Se l'amore divino effusosi nelle tenebre del non-amore non si fosse, già nell'effusione, procurato questo grembo (Maria è pre-riscattata per grazia della croce, cioè essa è il primo frutto della penetrazione di Dio nella notte dell'inanità), allora l'amore non sarebbe mai penetrato in questa notte e neppure l'avrebbe potuto (come risulta da una teologia luterana del giusto e del peccatore se la si applica a questo principio). Piuttosto, all'atto divino deve corrispondere un fiat originario della creatura: da sposa a sposo, ma tale che la sposa sia tutta e solo dello sposo e debba tutto a lui (*kecharitoméne*: Lc. 1, 28), da lui per lui «preparata» e «presentata» (*parastánai*: 2 Cor. 11, 2; Ef., 5, 27).³⁷ e quindi a sua esclusiva disposizione ed a lui tutta votata (tale è il senso di *parastánai*: cfr. la presentazione al tempio, Lc. 2, 22 e Rom. 6, 13 s.; 12, 1; Col. 1, 22-28).

Questo rapporto d'amore originalmente, intrinsecamente giusto (perché adeguato e corrispondente alla realtà) raccoglie in sé come in un nodo tutte le condizioni per la percellibilità dell'amore divino da parte dell'uomo:

- 1) la Chiesa come sposa nella sua essenza immacolata;
- 2) la sposa-madre Maria, come il punto in cui, nel seno della Chiesa, il *fiat* di risposta e di accettazione è fatto reale;
- 3) la Bibbia, che come (testimonianza dello) Spirito non può essere che un indissolubile intreccio della Parola di Dio e della risposta della fede. Una considerazione «critica» di questa Parola come documento storico umano urterà quindi necessariamente contro questo intrecciarsi amoroso di Parola e fede nella testimonianza della Scrittura: il circolo ermeneutico è – ancor prima della dimostrazione della verità di contenuto della Parola – dimostrazione della sua formale giustezza, e nel rapporto in cui *questa* fede sta a *questa* Parola si può e si deve scoprire che qui si tratta della fede come *fiat* umile e dimesso dinnanzi al mistero dell'amore di Dio che si effonde come contenuto della Parola. Ma poiché la Parola della Bibbia appartiene alla sposa-Chiesa, perché essa parola formula la parola viva che nella Chiesa trova espressione, bisogna che:
- 4) questa Parola dall'archetipo della sposa-madre credente sia comunicato al singolo come viva Parola di Dio in una proclamazione viva, la cui funzione (nel senso di «servizio e ministero santo») viene resa – dalla stessa Rivelazione divina –, come la Chiesa e la parola della Bibbia, parte integrante ed elemento costitutivo della risposta originaria a questa Rivelazione, come appare evidente dalla convergenza di Chiesa e Bibbia.

Certo, è vero che la risposta della fede viene dalla Rivelazione di Dio attribuita alla creatura da lui pensata e creata in atto d'amore, di modo che è realmente la creatura con tutta quanta la sua natura e tutte le sue forze naturali d'amore che risponde. Ma questo solo nella grazia, cioè in virtù di una dote, una qualità originaria ottenuta con il dono di una risposta d'amore adeguata alla Parola d'amore di Dio. E quindi nella scia e sotto il «mantello protettivo» di un *fiat*-archetipo pronunciato per tutti dalla sposa-madre Maria-Ecclesia³⁸.

³⁷ *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. V, pp. 835-840.

³⁸ Agostino ha così descritto in forma grandiosa l'archetipo *prius* del perfetto e assoluto fiat: «An illud negatis, subilmem quandam esse creaturam, tam casto amore cohaerentem Deo..., ut quamvis coaeterna ei non sit, in nullam tamen temporum varietatem... ab illo se resolvat ac defluat, sed in eius solius veracissima contemplatione requiescat?... Nam etsi non invenimus tempus ante illam, "prior quippe omnium creata est sapientia" (Sir. 1, 4), nec utique illa Sapientia tibi, Deus noster, Patri suo plane coaeterna et ae-

Non si pretende che la botteguccia di Nazareth ed il collegio degli apostoli servano a misurare e valutare l'importanza della fede prestata in umana semplicità e umana istintività; l'umile granello ivi seminato ha bisogno, per crescere, delle dimensioni dello spirito: dimensioni che nascono dalla parola della Scrittura, in cui trovano il loro fondamento e il loro archetipo, ma che si sviluppano ed ingrandiscono soltanto nella contemplazione della tradizione biblica attraverso i millenni, diventando «tavole di carne del cuore», lettera la quale ormai «è riconosciuta e si legge da tutti gli uomini» (2 Cor. 3, 2-3), e dimostrandosi così, nella persuasiva «manifestazione di spirito e di potenza», spirito come potenza e potenza come spirito (1 Cor. 2, 4). Ma quello che lo Spirito di Dio (e la Chiesa nel suo «ministero dello spirito»: cfr. 2 Cor. 3, 8) illumina potentemente nei cuori altro non è che l'amore stesso di Dio che si effonde e si espande in Cristo, anzi lo Spirito stesso è emanazione del Figlio di Dio, «Spirito del Signore» (2 Cor. 3, 18), perché egli stesso «è lo Spirito» (2 Cor. 3, 17). Se subito dopo (2 Cor. 4, 4) Cristo viene qualificato come «immagine di Dio», a questa espressione non va data un'interpretazione mitica, interpretazione che, nella dimensione della Parola incarnata, viene definitivamente abbandonata, perché viene superata. Cristo è quell'immagine che non è soltanto espressione naturale o simbolica, ma Parola, libera affermazione di sé e proprio perciò Parola senz'altro udita, compresa e accettata (nella grazia della Parola): altrimenti è chiaro che non esisterebbe neppure una Rivelazione. Un'«immagine dialogica» non esiste, salvo che al livello superiore della Parola, la quale invero (e questo va opposto alla teologia protestante ed esistenzialistica) salva tutti i valori del simbolo, innalzandoli sul piano superiore della libertà. Se la Parola incarnata fosse dialogica sin dall'origine (e non solo in un tempo successivo) è evidente che anche il piano, anche il livello dell'insegnamento unilaterale della dottrina (etico-religiosa) sarebbe oltrepassato e superato: non è possibile che Cristo avesse scritto dei libri (su un qualche argomento, magari su se stesso o su Dio o sulla sua dottrina): il libro «su» di lui deve riguardare *quanto s'è svolto* fra lui e l'uomo, che egli incontra, cui egli si rivolge e che egli salva in atto d'amore; cioè: il terreno della manifestazione del suo Spirito Santo (nel libro) deve necessariamente trovarsi nello Spirito stesso (dell'amore rivelato e dell'amore credente) per essere veramente «oggettivo». In altre parole: il punto da cui l'amore può essere osservato e testimoniato non può essere collocato al di fuori dell'amore (nella pura logicità pseudoscientifica); esso può trovarsi solo *in re*, cioè nel dramma della vita stessa. Nessuna esegesi che sia obiettiva può trascurare questo principio.

6. L'AMORE COME RIVELAZIONE

qualis et per quam creata sunt omnia, ... sed profecto sapientia quae creata est... quae contemplatione luminis lumen est: dicitur enim et ipsa, quamvis creata, sapientia. Sed quantum interest inter lumen quod illuminat et quod illuminatur, tantum inter Sapientiam quae creat et istam quae creata est; sicut inter iustitiam iustificantem et iustitia quae iustificatione facta est... Ergo... prior omnium creata est quaedam sapientia quae creata est; mens rationalis et intellectualis castae Civitatis tuae, "Matris nostrae quae sursum est et libera est" (Gal. 4, 26)... O domus luminosa et speciosa..., tibi suspiret peregrinatio mea, et dico ei qui fecit te, ut possideat et me in te, quia fecit et me» (*Confessiones*, l. XII, c. 15; PL vol. 32, p. 833).

Se la Rivelazione non fosse amore, allora l'atteggiamento passivo del puro *fiat*, il quale può essere inteso soltanto come atteggiamento dell'amore che rinuncia e supera ogni desiderio di un sapere autonomo, apparirebbe inumano e indegno di Dio, e la stessa Rivelazione non potrebbe fondare la risposta alla sua Parola su un simile atteggiamento. A priori, l'amore (e così pure la fede) può accordarsi soltanto con l'amore, mai con il non-amore. Ma è evidente che questa deduzione della Parola dalla risposta presuppone obiettivamente una deduzione della risposta dalla Parola: solo in quanto la Parola è sempre stata proclamata e intesa come amore può determinarsi la risposta dell'amore, di modo che la risposta null'altro può essere che la «strada libera» per la Parola, il *nihil obstat* della creazione per Dio, cui piace là giungere dove tutto non è che ostacolo, aperta contraddizione al suo amore. Il principio formale: «Soltanto l'amore è credibile» va ormai dimostrato nel suo valore contenutistico, a) positivamente, b) negativamente.

a) La vita di Gesù, si presenta dapprima come vita d'insegnamento di una dottrina (il cui significato viene spiegato attraverso parabole fantasiose e prodigi); da ultimo però si presenta come vita di passione e di morte. Ma proprio in questo la sua dottrina promette ed esige, in ciò che afferma, una sfolgorante assolutezza, assolutezza che diventa comprensibile solo nella conclusione dell'intera vita sulla croce e nell'avallo che a tutti gli atti del dramma, manifestantisi in fatti e parole, viene da una passione che tutto quanto spiega e tutto rende possibile.

Se questa passione si cerca d'intenderla come un qualche infausto, tragico evento capitato in un certo momento ma in un secondo tempo, ogni singola parola pronunciata da Gesù, fin su al Discorso della montagna, diventa incomprendibile. Non è possibile realizzare seriamente una separazione tra l'insegnamento di Gesù e la sua dottrina ante passione avulsa da ogni riferimento a quest'ultima e una dottrina post passione attribuita a lui. Il *logos* della dottrina, come lo svolgimento dell'intero dramma, va spiegato ed interpretato in relazione a quell'«ora» che egli attende, a quel «battesimo» cui egli ardentemente aspira, a quell'evento che conclude la sua missione profetica e insieme di compimento dell'antica Alleanza ebraica in un nuovo sacrificio dell'Alleanza, in un nuovo sangue dell'Alleanza, in una nuova cena dell'Alleanza.

A questa immolazione per «gli amici» (Gv. 15, 13), per i «molti» (Mt. 10, 28; Mc. 10, 45), per «tutti» (Gv. 12, 32; 17, 21) e cioè alla forma particolarissima e sua propria che Gesù dà a questa immolazione, tende, o in via diretta o in via indiretta, il suo insegnamento. Il suo sacrificio non è una prova di forza umana ed isolata, bensì si presenta come la consumazione estrema di un atto d'obbedienza, anzi come il termine di una vita spesa in un progressivo e sempre più profondo annichilamento al servizio di tutti (Lc. 22, 27; Gv. 13, 3-17); e poiché la dottrina da questa morte è da questo sacrificio riceve il suo *logos*, la sua logica, essa colloca tutti gli adepti, per quanto concerne la loro intera esistenza, sotto lo stesso «*logos* della Croce» (1 Cor. 1, 18); il che rappresenterebbe l'annullamento di qualsiasi *logos* e di qualsiasi logica (perché porrebbe la vita sotto la legge della morte e pertanto l'annullerebbe) se non fosse presupposto che la morte di Gesù, che domina la sua vita, è, in quanto tale, proprio nell'estrema privazione di ogni potere, nella sua ultima umiliazione, atto e manifestazione della forza e della saggezza di Dio (1 Cor. 1, 24). Forza e saggezza, però, che non rimangono gelosamente chiuse in sé (Filip. 2, 6), ma si espandono e si effondono sino ai più umili, agli infimi strati e gradi, in «debolezza» e «stoltezza», e proprio per questo sono – in quanto funzioni dell'amore assoluto – «più forti degli uomini» e «più sagge degli uomini» (1 Col. 1,25).

Nella dottrina Gesù è proclamato, è veracemente «trasmesso»; con la dottrina egli tende e mira, decisamente ed assolutamente, al di là di ogni posizione etica e sociologica, verso un punto ideale e immaginario, un *u-topos* terreno, verso il quale egli si slancia con tutta la sua esistenza, anima e corpo. E in questo slancio verso l'abisso inconcepibile ed inimmaginabile (la morte intesa come abbandono da parte di Dio: Mt. 27, 46, morte seguita dalla disperazione dell'inferno: Ap. 6, 8; 1, 18) nell'assoluta libertà (Gv. 10, 18) egli fa di se stesso l'unico, indispensabile cibo sacrificale per tutti (Gv. 6, 51: «La mia carne per la salute del mondo»; Ebr. 13, 10-12), non in spontanea volontà ed arbitrio, ma in semplice comandamento (Gv. 10, 18).

L'indissolubile legame e relazione che unisce parola e passione ci rimanda quindi in definitiva a un Mandante che può rimanere discutibile e problematico solo finché s'intenda sospettare il suo Inviato di fanatismo, di esaltazione (e, per dirla in parole chiare, di follia) religiosa: una tesi, questa, contro cui parlano il tono sobrio e contenuto di tutti i suoi discorsi, dei suoi concetti, il suo atteggiamento pratico e positivo e l'assenza di qualsiasi esaltazione fanatica e dionisiaca. Egli non parla mai del suo sacrificio nel tono dell'estasi passionale amorosa, ma in parole dimesse, quasi in sordina, che invitano all'obbedienza: senza sottrarsi mai alla responsabilità, egli attribuisce l'intera iniziativa e la responsabilità ultima (e con essi, la gloria dell'altissimo disegno) al Padre. Identificandosi ubbidientemente con la propria missione, egli è la missione stessa personificata e perciò, nell'auto-annullamento del «Figlio di Dio», egli è la manifestazione al mondo del suo amore eterno, ma proprio con ciò anche la manifestazione della sua eterna maestà e regalità, che appunto nell'estrema umiliazione del Figlio si appalesa nel modo più irrefutabile («Io sono re», Gv. 18, 37).

Ma se la regalità di Dio, il quale si manifesta come amore, risplende appunto nell'atto di sommissione e di obbedienza del Figlio verso il Padre, allora diventa evidente che questa obbedienza è per essenza amore: certamente prototipo dell'atteggiamento d'amore della creatura dinanzi alla maestà di Dio, ma, molto più di questo, palese prototipo dell'atteggiamento d'amore di Dio: proprio nella *chenosi* di Cristo (e soltanto in essa) appare l'intimo ed intrinseco mistero d'amore di Dio, che in se stesso «è amore» (1 Gv. 4, 8), e perciò «uno e trino»³⁹. La Trinità divina, pur se si tratta di una luce inaccessibile all'intelletto, è l'unica ipotesi la cui introduzione permette di spiegare il fenomeno Cristo (quale si attua continuamente nella Bibbia, nella Chiesa, nella storia) come fenomenologicamente legittimo, senza forzare i dati di fatto⁴⁰. Se l'Assoluto non fosse amore (come solo il dogma della Trinità afferma), allora resterebbe

³⁹ «Quoniam ipse cum Patre Sanctoque Spiritu disposuerat se non aliter quam per mortem celsitudinem omnipotentiae suae mundo ostensurum». ANSELMO, *Cur Deus Homo*, I, 9 (Schmitt, II, 62, 23-25). Con ciò è chiaro in qual senso la Rivelazione dell'amore di Dio è «indiretta» in Gesù. Non solo Dio si manifesta soltanto nell'uomo (che rappresenta l'altro) ma si manifesta proprio in ciò che nell'uomo più lo fa apparire dissimile da Dio. Ma l'apparente segno di contraddizione è tale proprio soltanto per l'uomo, nel suo intelletto umano e peccatore, non per Dio; e se Dio, in sovrana libertà, sceglie questo segno ad espressione della sua immagine, questo è per lui assolutamente adeguato (e nient'affatto «paradossale»), il ne si vede subito se l'uomo (nella fede) si mette dalla stessa visuale di Dio. Egli vede allora con certezza (*certitudo fidei*) che l'amore di Dio – nella sua incomprendibilità – ha trovato la più eloquente di tutte le parole.

⁴⁰ Dovunque nella Scrittura, attraverso la Rivelazione Cristo-Chiesa, s'intenda una vera e propria Rivelazione di Dio (nella sua essenza), cioè praticamente sempre nella Scrittura, l'immagine assoluta di Dio è intesa necessariamente in senso economico. Comportarsi come se per esempio Paolo pensasse «esclusivamente» ad una Trinità economica, tradisce non minore povertà teologica di quella dogmatica che piano piano finisce per avvolgere la divina Trinità in una rete di categorie, senza insistere, formalmente e contentutisticamente, sull'*evento* della rivelazione economica della Trinità.

appunto logos (*nóesis noéseos*, Sapienza assoluta), il quale o – in una teoria avventistica – resta al di qua dell'amore, *anteriore* ad esso, oppure – in una concezione moderna titanica – io supera di slancio, travolgendolo, e lo «rielabora e riplasma» in sé: il che è possibile soltanto ricadendo nella sfera dell'«intelletto» e morendo allo Spirito (Santo).

Che la rivelazione dell'amore di Dio attraverso Gesù sia, sin dal principio, un'iniziazione tramite lui nello Spirito del divino amore – nel superamento, in nome di una «fede», dei criteri e delle posizioni personali – lo dimostrano all'unanimità i sinottici. Rientra nel quadro di questa infusione dello Spirito la scomparsa della presenza terrena e fisica di Gesù («È meglio per voi che me ne vada»: Gv. 16, 7) per permettere l'avvento dello Spirito suo e dei Padre, che, in quanto pienezza d'amore, adempie e testimonia questa sua scomparsa chenotica in nome dell'amore. Perciò nell'Ascensione è completamente superata ogni «separazione attraverso la morte» (che si verifica al Sabato Santo); la seconda generazione non viene privata di Gesù, «perché l'amore di Dio è stato diffuso nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci fu dato» (Rom. 5, 5); per questo Paolo non conosce più ormai Gesù «secondo la carne» (2 Cor. 5, 16). Ciò non significa che l'evento della elargizione dello Spirito sia stato lasciato dietro di noi; bensì che questo evento particolare e preciso e straordinario, in cui l'amore eterno si è manifestato in forma terrena, è stato incluso ed immesso in un rapporto spirituale valido per sempre: nella continua anamnesi («Fate questo in memoria di me»: 1 Cor. 11, 25) del sacrificio che di sé fa l'amore divino («unde et memores») diventa presente il Cristo vivente risorto (Mt. 18, 20), ma «fino a tanto che egli venga» (1 Cor. 11, 26), quindi sostanzialmente non teso all'indietro, ma all'avanti, colmo di speranza e di avvenire.

Soltanto se mancano la fede e l'amore i cristiani possono restare incatenati al passato; ma lo Spirito li rende liberi per sempre, anzi, in ogni opera che impronti, plasmandolo, il mondo e lo modifichi, essi tendono verso un'«idea» superiore e infinitamente grandiosa⁴¹, che a loro traspare attraverso e al di là delle cose tutte, non soggettivamente, ma oggettivamente. Per questa «idea» di «Gesù che torna a manifestarsi» la Chiesa e il mondo vivono nella storia, mentre lo Spirito divino aiuta a cercare nella totalità della creazione la risposta integrale all'amore di Dio in Cristo e a partorirla da sé nelle estreme doglie (Rom. 8, 19-27): amore di Dio dal basso che anela ardentemente all'amore di Dio dall'alto, finché il compiuto prodigio d'amore non determini l'unione nuziale (Ap., 21, 9 s.).

b) Nei confronti di questo accentramento di tutte le verità rivelate attorno al tema dell'amore divino si leva un'obiezione importante: nell'Antico Testamento l'onnipresente avversario dell'amore non è il giudizio? Un «giudizio senza misericordia» (Giac. 2, 13) su tutto quanto, non solo al di fuori del piccolo retaggio di Dio, Israele, ma su quanto anche in esso si oppone al fiammeggiante, al bruciante amore elettivo e geloso di Dio. Non è Israele stesso collocato in guisa orribile ed esposto allo strazio fra Garizim ed Ebal, i monti della promessa e della maledizione (Deut. 27-28)? Non viene di esso salvata una sola parte, mentre per il resto non merita di implorare (Ger. 7, 16; 11, 14; 14, 11)? Di fronte a questa prima Gerusalemme che senza possibilità di scampo diviene preda dell'instinguibile fiamma dell'ira divina (Ger., 7, 20) Gesù proclama il suo messaggio dell'amore, non senza spalancare abissi più spaventosi di quelli che l'Antico Testamento lasciava prevedere: benedizione e beatitudine, come maledizione e perdizione, potevano ivi avere un senso solo nell'estensione temporale; siccome il non era

⁴¹ Un'idea che perciò per ogni pensiero storico finito resta necessariamente utopica.

spalancato (Ebr. 11, 40) neppure poteva esserlo l'inferno (per entrambi non esisteva che una posizione transitoria: Ades, Scheol). Ora che il cielo si apre, si apre per la prima volta e allo stesso tempo anche l'inferno eterno. Sta scritto. E le parole non possono essere né scavalcate e saltate, né taciute. E il Paraclito convincerà il mondo quanto al peccato, alla giustizia e al giudizio (Gv. 16, 8). Tutto quanto sarà scoperto in rapporto con le potenze del maligno, della corruzione e della fornicazione babilonese, sarà – insieme alla grande Babilonia e alle bestie dell'abisso – gettato nello stesso «stagno di fuoco e di zolfo» per esservi «tormentato di e notte pei secoli dei secoli». «Questa è la seconda morte. E chi non si trovò scritto nel libro della vita, fu gettato nello stagno di fuoco» (Ap. 20, 9-10 e 14-15; 21,8).

Gli estremi abissi della libertà che si oppone a Dio si spalancano allorché Dio, nella sua libertà amorosa, decide di scendere chenoicamente nel gran smarrimento del mondo. Con questa discesa, egli scopre gli abissi di questa libertà: per sé medesimo, quando intende sperimentare l'abbandono di Dio; per il mondo, che soltanto adesso può pienamente misurare – sulle dimensioni dell'amore divino – la dimensione di quella libertà ch'egli può adoperare contro Dio. Ormai si possono esplorare «le profondità di Satana» (Ap. 2, 24). Ora è diventato possibile, per la prima volta, un vero, cosciente ateismo, che prima non poteva realmente esistere mancando un vero e proprio concetto di Dio. L'automanifestazione di Dio in indifesa libertà ha estratto l'uomo dal guscio di un *logos* divino universale cosmico, ponendolo indifeso nella sua – sua, di fronte a quella divina – libertà che tende all'Assoluto. L'Antico Testamento era stato, a questo riguardo, una lunga, dura iniziazione: tutto mira al duplice, libero consenso alla mutua alleanza: l'uomo può ritrarsene, ma anche Dio può farlo, e soltanto quando questa dura realtà è stata meditata ed sperimentata fino in fondo, in tutte le sue conseguenze, solo allora l'uomo è maturo per ricevere al di là di ogni antinomia il messaggio finale e straordinario: che Dio, anche se può respingere e condannare e anche se lo fa, alla fine salverà per l'eternità: «T'ho amata d'un amore eterno» (Ger. 31, 3). Perciò, dopo tutte quante le ripulse e le condanne definitive, tutto Israele sarà salvato in maniera ancor più definitiva (Rom. 11,26).

La parola biblica dell'Antico e del Nuovo Testamento è parola profetica o parola che giudica; sia nell'Antico come nel Nuovo Testamento essa è formalmente unitaria, omogenea, è cioè l'espressione e lo sviluppo di un discorso di un'Alleanza, discorso che, nel suo stato di assoluta esposizione (perché l'Alleanza è fra il Dio dell'amore e l'uomo, sempre pronto a far cattivo uso ed abuso dell'amore), non può che essere sempre oggettivamente bilaterale. La teologia speculativa patristica e medioevale ha collocato questa bilateralità profetica nel quadro di una sistemazione cosmologica (e così facendo ha tolto vigore alla molla della parola), mentre la teologia antropologica dell'era moderna l'ha accentrata intorno all'esistenza umana e l'ha pertanto indebolita con categorie in parte psicologico-pedagogiche, in parte logico-esistenziali (dialettiche). In verità, lo spalancarsi dell'abisso ardente dell'ira divina è strettamente connesso all'aprirsi dell'abisso ardente dell'amore divino, che si è effuso attraverso tutte le tenebre nel costato trafitto sulla croce e nella discesa agli inferi del sabato santo. Il gravissimo, minaccioso avvertimento per così dire di Dio Padre (che offre ai peccatori il suo amore più grande, il Figliolo) di non far cattivo uso di questa sua estrema offerta, perché dietro ad essa non esiste più nessun altro amore cui potersi appellare e da poter offrire (Ebr. 6, 4-8; 10, 26-31) avvolge come un manto protettivo il cuore spezzato di Gesù. E d'altro lato, lo Spirito dell'amore non può far comprendere al mondo la croce se non mettendo a nudo tutti gli abissi della colpa che ha il mondo, colpa che sulla croce diventa manifesta e senza la

quale la croce non è spiegabile. L'abbandono in cui il Crocifisso è lasciato dal Padre ben ci fa capire da che cosa siamo stati liberati e salvati, cioè dalla perdita definitiva di Dio, che nessuno sforzo personale, all'infuori della grazia, avrebbe potuto mai evitarci; ma questa presa di coscienza di fronte alla croce non ci fa andare oltre la croce: meno che mai, vedendo ora oggettivamente i nostri peccati dinanzi a noi, siamo disposti ad abbandonare al suo destino Colui che per noi muore: questo pensiero privo d'amore ci discopre tutta la cattiveria del nostro cuore, l'amore tien desta in noi la paura; e la spaventosa realtà dell'essere abbandonati da Dio (realtà che per colui che Dio ha abbandonato è eterna) ci manifesta chiaramente che l'inferno non è una minaccia inventata per educarci e non è neppure una pura e semplice «possibilità»: esso è la realtà che il Figlio di Dio conosce più di ogni altro, perché nessuno può aver sperimentato anche solo approssimativamente un così spaventoso abbandono quanto Colui che è eternamente consustanziale al suo eterno Padre.

Perciò d'ora innanzi le due sorti della nostra eternità stanno unicamente nella sua mano: proprio perché egli è la nostra grazia, è anche il nostro tribunale, il nostro giudice ma anche il nostro redentore. Noi come cristiani sappiamo che il peccato commesso allorché l'amore è stato conosciuto pesa inconcepibilmente di più di quello commesso nell'ignoranza, nella condizione dell'uomo decaduto: per questo ci è sottratto ogni criterio di misura per il nostro amore di Dio che è messo alla prova, ci è tolta ogni visione sistematica sull'esito del giudizio di noi e del nostro prossimo e dell'intero mondo. Invece di una simile sistematica (la quale o sa «cosmologicamente» che nel giudizio di Cristo una parte dell'umanità andrà in cielo e una parte all'inferno, oppure sa «antropologicamente» che la minaccia dell'inferno esiste solo a fini educativi e che «tutto» finirà benissimo) al cristiano è affidato un qualcosa di molto più prezioso: la speranza cristiana.

Questa speranza, che si distingue nettamente da una speranza puramente umana perché non può essere contrassegnata dall'incertezza, da un numero di probabilità esprimibili percentualmente ma, come la fede, partecipa dell'incondizionalità e dell'universalità dell'amore («L'amore tutto crede, tutto spera»: 1 Cor. 13, 7), e così supera se stessa e la propria natura («Sperare contro speranza»: Rom. 4, 18); questa speranza che come atto spirituale, non unicamente istintivo dell'uomo resta un paradosso razionalmente insolubile, diventa comprensibile soltanto se la si intende fermamente e seriamente come una modalità dell'amore, di un amore di carattere divino – almeno in forma incoativa cioè soprannaturale, e se si scorge in essa l'unico atteggiamento legittimo e perciò anche l'unico autorizzato, quello di vivere protesi al segno di Gesù, che «comparirà nel cielo» (Mt. 24, 30; Ap. 1, 7) e sarà l'ultima «Parola» di Dio al mondo, quando cielo e terra saranno passati (Mt. 24, 35).

Pertanto, non ci è chiesto di conciliare con l'amore di Dio e di rendere credibile un inferno concepito in forma sistematica⁴², o di giustificano addirittura mentalmente come amore (e non piuttosto soltanto come rivelazione della giustizia di Dio, che glorifica se stessa); perché una simile sistematica che sarebbe ideata da un possibile «sapere» al di fuori o al di là dell'amore e che pur tuttavia all'amore si rapporterebbe, non esiste. Ci si chiede solo di non perdere l'amore, che crede e spera e che fede e speranza librano verso l'alto, facendogli crescere le ali cristiane. E nell'avvertire questo librarsi si avverte anche l'abisso che c'è di sotto, ma la sua percezione è sempre e soltanto strettamente personale ed individuale. Dell'inferno si può pertanto parlare soltanto e sempre in forma

⁴² Come si legge sulla porta dell'inferno dantesco: «Fecemi la divina potestate, la somma sapienza e il primo amore» (*Inf.*, c. III, 5-6).

personale, appunto perché io non potrei mai valutare la possibile perdizione e dannazione di un altro come più probabile della mia propria.

Come un amore che non conoscesse l'infinita distanza del rispetto dinanzi alla maestà dell'amore divino sulla croce avrebbe tutte le ragioni di essere diffidente verso se stesso, così pure ne avrebbe un amore che non concepisse più alcun timore del giudizio. Forse, richiamandosi alla *prima lettera di Giovanni*, capo 4, versetti 17-18, un simile amore avrebbe potuto dichiararsi perfetto, ma non avrebbe riflettuto seriamente sul sudore di sangue e sul turbamento dell'anima di Gesù prima della Passione (Gv. 11, 33-38; 12, 27; 13, 27; Lc. 22, 44). Gesù turbato, conforta con amore i discepoli anch'essi turbati (Gv. 14, 1) fra i quali siede il traditore. E come il Redentore nel suo turbamento non vuole e non può far distinzione fra la sua innocenza e la colpa degli altri di cui egli paga il fio, così l'uomo che, nell'ora in cui l'amore è messo alla prova, si lascia, insieme all'amore divino, conturbare e dalla colpa propria e da quella del mondo, può ben più poco discernere qual è la causa della sua afflizione: una cosa sola è evidente: ch'egli ha ogni motivo di provar turbamento per sé.

Chi appena accetti di guardare gli abissi che la vita terrena ci fa manifesti, abissi di odio, di disperazione e di abiezione fra gli uomini, e non chiude quindi gli occhi dinanzi alla realtà, difficilmente arriverà a crearsi una scappatoia per salvare se solo, in una concezione puramente individualistica della salvezza, e abbandonando gli altri alle torture dell'inferno. Come Dio ha tanto amato il mondo da offrirgli tutto quanto il suo Figliolo, così pure colui che è amato da Dio accetterà di salvarsi soltanto insieme ai suoi fratelli e per amore del mondo non rifiuterà di portare la sua parte di espiatione. Lo farà in spirito di speranza cristiana, quella speranza che solo al cristiano è concessa: speranza nella salvezza di tutti gli uomini, ché anche la Chiesa è severamente tenuta a pregare «per *tutti* gli uomini» (e di conseguenza a considerare la sua relativa preghiera logica e fruttuosa), perché «questo è ben fatto e grato nel cospetto del Salvatore Dio nostro, il quale vuole che tutti gli uomini si salvino ed arrivino al conoscimento della verità. Uno infatti è Dio, uno anche il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, il quale diede se stesso in redenzione per *tutti*» (1 Tim. 2, 1-6); il quale, innalzato sulla croce «*tutti* trarrà a sé» (Gv. 12, 32), perché egli di là conserva «potere su *ogni* carne» (Gv. 17, 2), per essere «salvatore di tutti gli uomini» (1 Tim. 4, 10), «per togliere i peccati di molti» (Ebr. 9, 28); «poiché la grazia di Dio Salvatore nostro apparve a *tutti* gli uomini» (Tit. 2, 11), per cui la Chiesa è stata pensata per l'utilità «di *molti*, affinché siano salvi» (1 Cor. 10, 33). Perciò può Paolo (Rom. 5, 15-21) dichiarare annullato il rapporto di equilibrio fra peccato e grazia, timore e speranza, dannazione e redenzione, Adamo e Cristo, annullato a favore della grazia e in tal misura che al peccato, che in vista della Redenzione aumenta e s'aggrava, si contrappone un'abbondanza, una ridondanza inimmaginabile di grazia e redenzione: non solo in Adamo tutti sono destinati alla (prima e seconda) morte, mentre in Cristo tutti sono liberati dalla morte, ma il peccato di *tutti*, che, cresciuto sino a farsi assassino di Dio, si è ripercosso sull'unico innocente, ha arrecato a *tutti* l'assoluzione in una abbondanza incredibile. Così «Iddio ridusse tutti nella disubbidienza, affine di usare a tutti misericordia» (Rom. 11, 32).

7. L'AMORE COME FEDE E GIUSTIFICAZIONE

Il segno di Cristo è intelligibile soltanto se il suo sacrificio umano d'amore spinto sino alla morte è inteso come manifestazione dell'amore assoluto. Ed è proprio questo rapporto che impedisce che noi ingrandiamo la sua umanità con caratteri eroici, sovrumani, semidivini (come hanno fatto l'antica gnosi e l'arianesimo e come sinora è stata incline a fare una cristologia ben intenzionata ma poco illuminata) oscurando in tal modo la reale manifestazione dell'amore. Non è il fatto che Gesù è più potente degli altri uomini (per inauditi sapere e forza di volontà e per altre facoltà psichiche o parapsichiche, che forse spiegherebbero i suoi miracoli) ad attirare energicamente l'attenzione su di lui, ma il fatto che egli vuoi essere così «mansueto e umile di cuore» (Mt. 11, 29) e perciò così «povero di spirito» (Mt. 5, 3) che attraverso questo sentimento umano d'amore può trasparire limpidamente l'amore assoluto e in esso attuarsi. Tale anzi, che questo sentimento non può essere determinato (concepito e realizzato) che a partire da questo amore assoluto. Questo far posto in sé per Dio non è autoritario, bensì esso stesso obbedienza, obbedienza alla volontà del Padre, ma la volontà del Padre è che nel posto stesso fatto per il Padre sia immesso – per quell'amore che è l'amore divino – il peccato del mondo, come «agnello di Dio che toglie il peccato del mondo» (Gv. 1, 29), perciò anche il mio peccato.

Con questo dogma dell'assunzione dei peccati degli altri, diventa sempre immancabilmente chiaro se ci si è fondati sul principio antropologico o su quello veramente cristologico (teologico).

Senza questo dogma si può sempre spiegare ancora tutto sulla base del principio del sapere come possibilità umana, e questo per quante mediazioni storiche si vogliano far intervenire. Il vero scandalo – cioè di non poter risolvere gnosticamente questo dogma – è segnale ed avvertimento che adesso comincia la vera fede. Infatti, proprio con questo atto comincia e termina l'amore divino, quell'amore vero, inafferrabile ed inconcepibile, ma con ciò pienamente evidente *come* amore. In ultima analisi, si può credere in via assoluta *soltanto* a questo atto, perché esso solo, qualora si realizzi, è amore assoluto: amore in quanto l'assoluto, in quanto incomprendibile quintessenza di Dio, l'Altro assoluto: «Noi abbiamo creduto all'amore che Dio ha per noi» (1 Gv. 4, 16).

Se ciò è vero, allora «la vita ond'io vivo adesso nella carne, la vivo nella fede del Figliolo di Dio, il quale mi amò e diede se stesso per me» (Gal. 2, 20). Fede qui significa la risposta elementare all'amore che ha fatto sacrificio di sé per me. Risposta che giunge sempre troppo tardi, perché l'opera di Dio in Cristo, cioè l'assunzione dei miei peccati, si è compiuta anteriormente, prima di ogni possibile risposta, prima di tener conto di una risposta, perciò in assoluta gratuità, il che dimostra l'amore puro ed assoluto: «Dio dà a conoscere il suo amore verso di noi, mentre, essendo noi tuttora peccatori, Cristo per noi morì... Quando eravamo nemici fummo riconciliati con Dio mediante la morte del suo Figliolo» (Rom. 5, 8, 10). Come può un nemico essere riconciliato fintantoché è ancora nemico? È evidente che per Dio è possibile, e da questo principio incomprendibile Paolo conclude che tanto più sicuramente, dopo questa giustificazione mercé la morte di Cristo, che ci riconcilia e ci fa amici, avremo la pace con Dio per lui vivente (*ibid.*, 9-10).

Da ciò traspare chiaro che la fede s'indirizza primariamente all'incomprendibilità dell'amore divino che ci previene e ci supera, e che questa è l'unica realtà, l'unica «realtà» (Martin Buber) a cui soprattutto mira la fede nel senso del credo cristiano. Soltanto l'amore è credibile, ma anche non si deve e non si può credere a null'altro che all'amore. Questo è il compito, l'opera della fede, riconoscere questo *prius* assoluto ed assolutamente inafferrabile. Fede che esiste un amore, un amore assoluto e che questo è

l'ultimo punto d'arrivo e che al di là non esiste altro: contro ogni probabilità dell'esperienza esistenziale («*credere contra fidem*» come «*sperare contra spem*»), contro ogni concezione «intellettuale» del divino, che può ragionare sulla base di una impassibilità, o nel miglior dei casi di una bontà assolutamente distaccata, ma non può assolutamente pensare sulla base di questo principio incomprensibile e irrazionale.

La prima cosa che deve saltare agli occhi del non cristiano nella fede cristiana è il fatto che essa palesemente osa molto, troppo. È troppo bello per essere vero: il mistero dell'essere svelato come amore assoluto, che si abbassa a lavare i piedi, anzi le anime delle sue creature e prende su di sé tutta la bruttura della colpa, tutto l'odio che si scatena contro Dio e tutte le brutali e feroci accuse scagliate contro di lui, tutto lo scherno dell'incredulità che circonda e ricopre la sua apparizione e manifestazione, tutto il disprezzo che conclude nell'inchiodamento sulla croce la sua incomprensibile discesa fra le creature: tutto egli prende su di sé, per scolpare dinanzi a se stesso ed al mondo tutto la sua creatura. Questa è davvero troppa bontà: nulla al mondo giustifica una simile metafisica, quindi neppure può farlo quel segno «Gesù di Nazareth» isolato, così debolmente provato sotto il profilo storico, così difficile da decifrare. Erigere un edificio così grandioso su un fondamento così fragile vuoi dire superare tutti i limiti dell'intelletto. E perché piuttosto non fermarsi (con Martin Buber) a un'interpretazione umana ed ecumenica dell'Antico Testamento e alla sua fede «aperta», non dogmatica? Qui si può parlare indifferentemente da un punto teologico o antropologico e questa «fede aperta» potrebbe esser tutt'uno con l'«intelletto aperto» di Jaspers. Allora si rimane alla «sapienza» e ancora una volta ce la siamo cavata evitando il segno assoluto di scandalo della croce.

Da questo amore, in cui egli crede perché ne ha compreso il segno, l'uomo ha ricevuto la piena possibilità d'amare. Se il figliuol prodigo non avesse creduto all'amore anteriore del Padre, non avrebbe potuto ritornare a casa – anche se questo amore paterno lo accoglie poi in un modo che egli non avrebbe mai potuto sognare. Il fatto determinante è che il peccatore sa di un amore che potrebbe spettargli e in effetti gli spetta; non lui prende l'iniziativa di persuadere Dio: Dio ha sempre visto in lui, nel peccatore a lui estraniato, il figlio diletto, lo ha guardato e valutato in base a questo amore.

Nessuno riuscirà a ridurre questo mistero in aridi concetti: come accade che Dio non veda più la mia colpa in me, bensì nel suo Figlio prediletto, che la porta; che Dio la veda trasformata in amore doloroso e mi ami perché io sono colui che suo Figlio ama dolorosamente. Ma come Dio ci vede nel suo amore, tali noi siamo per lui, cioè per l'assoluta, inappellabile verità. Perciò non si può parlare di una giustificazione «esclusivamente giuridica»; si può unicamente concedere al teorema che noi in virtù dell'amore anteriore creativo di Dio siamo creati quali siamo per lui in considerazione di Gesù Cristo. In quale processo infinitamente misterioso la nostra presenza in Cristo diventa la presenza di Cristo in noi e il suo amore per il Padre e per noi nella sua grazia risveglia una risposta in noi: tutto questo si può cercare di scomporlo in tappe psicologiche o teologiche, esse metteranno in luce sempre solo dei frammenti del processo. Quanto più profondamente penetrano in noi come «santificazione» i raggi dell'amore divino che giustifica, tanto più si rafforza e si afferma la nostra assoluta libertà nei confronti dell'amore, in noi viene suscitata in una specie di «generazione spontanea» una risposta dell'amore che, mentre in noi permane balbettante ed incoativa, acquista nella mediazione dell'assoluto amore del Figlio (e quindi nell'assoluta fede in lui) la sua pienezza e la sua adeguatezza. Perché nel Figlio esiste piena rispondenza tra l'amore divino e umano, e questa rispondenza è da lui (come dimostrato prima) donata alla Chiesa come una

misura pienamente valida, affinché essa possa generare umanamente lui, il Figlio, e i suoi fratelli (Ap. 12, 17).

In questa piena misura (Ef. 4, 13) noi siamo incorporati; la nostra deficienza è di volta in volta superata e completata e noi possiamo in cristiana operosità vivere della fede per diventare quello che, nella sua santa grazia, già sempre ci è concesso di essere agli occhi amorosi di Dio. Che questo orizzonte dell'amore donato stia sempre al di sopra e dinanzi a noi e che la differenza non sia annullabile in questa vita giustifica al contempo tutto ciò che si presenta come lato «dogmatico» della fede: se l'amore che è la verità resta sempre qualcosa di non compiuto, ma non come idea inesistente, bensì come la piena realtà (in Cristo e nella sposa-Chiesa immacolata) che ci mette in grado di aspirare all'alto: allora la nostra dedizione di fede in un amore che resta più grande di noi è necessariamente al contempo una dedizione di fede alla sua verità che è sempre più grande di noi (e che noi non possiamo conoscere gnosticamente attraverso le nostre fonti intellettuali proprio perché essa è il puro amore) e l'incontro con il quale ed il cui dono restano per noi miracolo puro ed incomprensibile. I singoli misteri che «vengono presentati alla fede» non sono altro che le condizioni della possibilità dell'amore percepito in Cristo: il Padre (in quanto l'altra persona) è il mandante, per far sì che il carattere che notico di obbedienza dell'amore del Figlio non si cancelli mai; lo Spirito viene alitato per rendere manifeste sia la libertà e la fecondità dell'amore e la sua interiorità comunicata alle creature, sia la sua istanza di testimonianza e di glorificazione e la sua autonomia e afinalità al di là del *logos*. L'identità di natura delle tre «persone» nella divinità, che sola le garantisce il nome di amore, li sottrae definitivamente – per felicità di coloro che credono nell'amore – ad ogni intromissione di un intelletto indagatore⁴³ e «corroborra» quelli «nei cui cuori Cristo abita..., nell'amore essendo radicati e fondati... a intendere quell'amore di Cristo che sorpassa ogni scienza» (Ef. 3, 17-19).

8. L'AMORE COME OPERA

L'amore non chiede altro compenso che di essere contraccambiato; per questo Dio, in cambio del suo amore, non ci domanda altro che il nostro amore: «Non amiamo a parole e con la lingua, ma con l'opera (*érghon*) e con verità» (1 Gv. 3, 18).

Trasferire primariamente e anzi esclusivamente questo amore operoso in un operato apostolico e continuo da uomo a uomo significherebbe intendere la rivelazione dell'amore assoluto in senso puramente funzionale, come mezzo od impulso ad uno scopo umano e non in senso personale e assoluto; impostando il principio del cristianesimo sul piano antropologico come pura etica si annulla il suo valore teologico. Israele, che non era (e non è), almeno non in senso primario, apostolico, deve a questo proposito restare di ammonimento: il Dio geloso, che si dona nell'alleanza, anzitutto non chiede

⁴³ La dogmatica intesa come «logicizzazione» della chenesi dell'amore divino è possibile e, sia per la proclamazione sia per la meditazione e contemplazione della Chiesa, è necessaria, purché il mistero d'amore resti quel «fuoco centrale» cui essa si richiama con tutto il suo concettualismo. Lo spirito della santità e dell'amore è anche lo spirito della sapienza e della scienza dell'amore, ma sempre e solo uno ed identico: a Verità ed amore sono ali inseparabili – ché la verità non può volare senza amore – né può l'amor librarsi senza verità» (EPHREM, *Hymnen von Glauben* 20, ed. Beck, 1955, pp. 59-60).

altro che l'amore e la devozione appassionata della sposa: per sé. Perché l'amore assoluto dev'essere amato e dev'essere provato, esercitato – in colui che ama – con l'esclusione di ogni concorrenza di oggetti relativi d'amore, che diventano idoli se all'amore assoluto non è mantenuta una fedeltà assoluta. Sposo e sposa nel Cantico dei Cantici non hanno prole: essi sono l'un per l'altra tutto quanto basta, ed ogni fecondità resta compresa in questo cerchio chiuso di vita l'uno per l'altra: *hortus conclusus, fons signatus*.

E così pure ogni apostolato cristiano resta una finalizzazione ed una canalizzazione razionalizzante dell'amore (si veda l'obiezione pseudocaritativa di Giuda contro lo sperpero «illogico» di Maria in Gv. 12, 3-8) se all'amore assoluto non è data la risposta assoluta, che ha fine in se stessa: essa significa pura «adorazione» (Gv. 4, 24; 9, 38; Ap. 14, 7), puro «ringraziamento» a glorificazione di Dio (Mt. 15, 36; Rom. 1, 8 ecc.; 1 Tess. 5, 18; Ap. 4, 9), cui, come sua forma sensata e logica, deve essere improntata l'intera esistenza (1 Cor. 10, 31; Col. 3, 17), e questo con l'assoluta preminenza del restare a disposizione dell'amore di Dio, senz'altro scopo che l'amore stesso, una posizione, questa, apparentemente illogica e insensata da un punto di vista umano: vivere in questa disposizione pur in mezzo a tante e così urgenti e così logiche occupazioni (Lc. 10, 42). La preminenza che fuori del mondo cristiano vien data alla vita contemplativa su quella attiva, al fine di realizzare i principi pratici e gnoseologici che sono in grado di affrancare l'individuo, corrisponde, nel mondo cristiano – e ivi esclusivamente – alla preminenza data a una vita intesa puramente come risposta all'amore di Dio, che fa dono di sé, nella fede che quest'amore, da cui origina ogni fecondità, sia abbastanza potente da ricavare da questo dono nuziale, che non ha altro scopo che se stesso, e da attrarre sull'umanità e sul mondo ogni frutto che a lui sia gradito. Questo è il Carmelo e ogni forma di vita schiettamente contemplativa nella Chiesa: la Parola può essere fraintesa gnosticamente, ma essa significa la vita di Maria ai piedi di Gesù, da Gesù elogiata.

La *preghiera*, della Chiesa o individuale, ha quindi posizione preminente rispetto ad ogni azione: non primariamente come sorgente psicologica di forze («andare a fare il pieno», dicono i contemporanei), ma come un atto di adorante glorificazione che all'amore è dovuto e in cui si mostra originariamente il tentativo di una risposta disinteressata e quindi di aver compreso la Rivelazione divina. È altrettanto tragico quanto comico che dei cristiani della nostra epoca vogliano lasciar perdere questa preminenza elementare, di cui fanno testimonianza tutto l'Antico e il Nuovo Testamento, la vita di Gesù e la teologia di Paolo e di Giovanni, a favore di un puro e semplice incontro con Cristo nel prossimo o addirittura nel lavoro mondano e nell'attività tecnica. Già non sono essi più in grado di far distinzione tra compito terreno e missione cristiana in sé. Ma colui che non conosce il volto di Dio dalla contemplazione, non lo riconoscerà nell'azione, neppure quando esso gli traspare dal volto degli umiliati e degli offesi. Anche la cerimonia dell'Eucaristia è anamnesi e quindi contemplazione in amore e comunione dell'amore con l'amore; e soltanto da essa si diffonde nel mondo un cristiano: «Ite, missa-missio est!». Allora è realizzabile nel quadro dell'azione quella «preghiera continua» che Paolo prescrive (1 Tess. 5, 17), non sulla base di un addestramento tecnico sulla falsariga della preghiera orientale di Gesù, ma in analogia a quanto fa un giovane che anche nelle più eterogenee occupazioni porta viva e palpitante nel cuore l'immagine dei suoi cari, o come il cavaliere degli antichi romanzi che in tutte le sue azioni operava in onore della sua dama. «Buona intenzione» è la debole definizione per una cosa troppo più grande, che per i cristiani si fa divisa e parola d'ordine: essere in tutto «lode della gloria di Dio» (Ef. 1, 6), affinché «Dio venga in tutte le cose glorifica-

to» (san Benedetto) e tutto sia fatto «a sua maggior gloria» (sant'Ignazio).

Questa glorificazione si ha se l'azione umana, ispirata dall'amore, all'amore tende. Come la materia fin nell'infimo è penetrata e plasmata dalla vita, così il «materiale» naturale e psichico, preformato dalle virtù naturali, è plasmato dalla «virtù» dell'amore, che le dà definitivamente forma e senso (*caritas forma virtutum* come principio e base di ogni etica cristiana d'impronta sia agostiniana sia tomistica). La *caritas* è quel certo incontro col prossimo che – visto dall'occhio di Dio che giudica – può essere interpretato come un incontro nell'amore assoluto, cioè nell'amore divino come si è appalesato in Cristo. Si tratta d'interpretare, cioè di rendere visibili, alla luce del fuoco del giudizio, tutte le premesse o le conseguenze implicite nell'incontro col prossimo, si tratta di un'interpretazione assolutamente obiettiva (nessuna forzatura o trasposizione del senso), come appare nella sentenza: «In verità vi dico: quante volte (non) avete fatto qualche cosa (di queste opere di carità) a uno di questi dei minimi miei fratelli, (non) l'avete fatto a me» (Mt., 25, 40). Questa sentenza suscita sia in coloro che hanno operato sia in quelli che non hanno operato un incredulo stupore («Signore, quando mai t'abbiamo visto affamato o sitibondo o pellegrino o ignudo o infermo o carcerato...?»), perché a nessuno se non a Cristo soltanto riesce di compiere la completa riduzione a Cristo di tutto il suo agire, perché nella fede che ama la misura dell'eticità è alla fine sottratta a colui che agisce e trasferita nell'amore di Dio.

Ma ciò che entra in causa fra l'atto del credente e il suo oggetto, il prossimo, è nientedimeno che la Rivelazione stessa e quindi l'intera e *integrale dogmatica*. La dogmatica è la presentazione, alla luce della Rivelazione, delle condizioni della possibilità dell'operare cristiano, cosa che qui può essere soltanto accennata in poche frasi. Non esiste principio della dogmatica di cui l'operare cristiano possa fare a meno, anche se colui che opera non lo conosce esplicitamente o se, conoscendolo, non percepisce nell'incontro il rapporto in cui esso sta con la situazione esistenziale. L'azione cristiana è anzitutto un atto secondario di risposta all'atto primario di Dio nell'uomo («Io t'ho condonato tutto il debito; non dovevi anche tu aver pietà di un tuo conservo...?»; Mt. 18, 32); senza questo presupposto da parte di Dio, l'azione dovrebbe essere misurata sul metro dell'identità della natura umana, e con questo però anche su quella finitudine dei riguardi e rispetti reciproci che è necessariamente data dal fatto della convivenza obbligatoria; dovrebbe essere misurata sull'equilibrio degli interessi di io e tu (*suum cuique*), se non addirittura su una superiorità – altamente dubbia da un punto di vista etico – dell'io, che gratuitamente perdona, sul tu intrinsecamente indegno di tanta magnanimità. Unicamente nel presupposto del perdono incomprensibile e anteriore di Dio vengono sia forzati i limiti della benevolenza umana sia eliminati i pericoli del suo orgoglio: dall'amore di Dio io vengo anzitutto umiliato, perché mi si è dovuto «condonare tutto il debito», ed il mio perdono in linea secondaria non è che un'eco, anzi pura e semplice obbedienza e nient'affatto una mia disposizione sovrana ed autoritaria. Le barriere cadono: poiché Dio mi ha perdonato quando io ero ancora suo nemico (Rom. 5, 10), anch'io devo perdonare al mio prossimo mentre mi è ancora nemico (Mt. 5, 43-48); poiché Dio, senza pensare ad un tornaconto, mi ha fatto dono sino alla perdita totale di se stesso (Mt. 27, 46), io devo rinunciare a tener un conto tra l'elemosine e una ricompensa concreta, tangibile (Mt. 6, 1-4; 6, 19-34); la misura che Dio adotta diventa la misura che io devo adottare ed in base alla quale vengo misurato in conseguenza: questa non è una sentenza di «pura equità», ma la logica dell'amore assoluto: ed è ancora la sua assoluta incondizionatezza che si è operata in noi e che noi a nostra volta dobbiamo operare, che reca in sé il «timore».

Agendo in analogia all'atto di Dio, il credente non fa altro che agire sulla base di quell'atto, il suo operare è essenzialmente escatologico o (perché la parola è troppo forte) *parusiale*. Egli opera per la riapparizione cristiana e necessaria di Cristo al termine (atemporale) della catena di tutti i fatti temporali nella «maestà» dell'amore rivelato che tutto giudica e tutto sublima. L'opera è sempre proiettata in avanti, l'opera ispirata dall'assoluto va verso il futuro assoluto attraverso e al di sopra della storia relativa del mondo (Paul Schütz)⁴⁴. Per questo il «minimo» incontro o l'incontro con il «minimo» ha un posto molto importante nel giudizio. Se Cristo ha preso su di sé questo minimo e lo ha liberato del suo debito, nella mia fede nell'amore io devo vederlo in base a quell'immagine che è negli occhi del Padre celeste: soltanto questa è vera, e la mia, che pur appare così evidente, è falsa. Il cristiano incontra Cristo *nel* prossimo, non fuori di lui o al di là di lui: solo così si ha corrispondenza all'amore incarnatore e di passione di colui che chiama se stesso senza articolo «figlio d'uomo» (Gv. 5, 27) e che si presenta, in ogni uomo che mi sta di fronte, come il mio vero prossimo.

L'intercambiabilità che mi si presenta di «un uomo qualsiasi» e di «figlio dell'uomo» può essere risolta nella fede solo nel senso che io vedo il peccato dell'uomo nel figlio dell'uomo, dove esso ha ricevuto il suo vero posto, perché questi si «fece per noi peccato... affinché noi diventassimo in lui giustizia di Dio» (2 Cor. 5, 21); io vedo quindi nell'uomo stesso la giustizia di Cristo come la verità di quest'uomo che gli è stata data e per cui egli vive. Così questa intercambiabilità deve in effetti essere letta «sulla croce». Nel senso, però, che il debito è annullato sulla croce, perché l'amore l'ha tramutato in amore. Solo la fede mi concede gli occhi per vedere il prossimo sotto questa luce: la fede che io stesso, in virtù della morte di Cristo per me, vivo in Dio e perciò devo interpretare tutte le cose secondo la norma di quest'amore. La giustificazione nella fede è quindi, sia nell'io sia nel tu, la premessa di qualsivoglia incontro cristiano, che perciò implica anche tutto quello che la giustificazione obiettivamente comporta. Così, come appunto detto, l'atteggiamento di un'obbedienza assolutamente cieca, che sola – perché supera ogni evidenza personale (psicologica) – vede rilucere nell'altro l'immagine di Cristo. così la preghiera, perché ogni dialogo esistenziale con il tu presuppone che si sia tutt'e due compresi nella Parola di Dio e perciò nel dialogo trino dell'amore, nel dialogo del Figlio incarnato con il Padre, in cui l'abissale differenza fra il mondo com'è e il mondo come deve essere per Dio viene sofferta fino al fondo e ne viene assunta la responsabilità, quindi annullata con l'estremo olocausto della Parola di Dio, con il suo sacrificio esistenziale. Soltanto in virtù di questo dialogo, il più profondo di tutti i misteri cristiani, in cui la divergenza di opinioni del punto di vista celeste e di quello terreno si appiana e s'annulla: nell'indifferenza del Figlio di fronte alla volontà del Padre e nell'accondiscendenza» del Padre verso la volontà del Figlio (Gv. 17, 24): solo in virtù di questo dialogo l'interesse, la premura umana per il prossimo può non demoralizzarsi e scomparire, quando «non c'è più niente da fare», perché nell'abbandono a Dio l'amore fecondo continua a cooperare, e raggiunge più risultati nel profondo dolore del «non poter far più nulla» che nell'azione decisa e sicura di sé. Per questo Teresa di Lisieux può indicare la vita del Carmelo come la più feconda dal punto di vista apostolico.

Guardare con l'occhio dell'amore di Cristo non vuole dire però non riconoscere le manchevolezze del prossimo: il samaritano deve vedere le ferite che deve curare (*voir sans regarder*, secondo san Francesco di Sales). Come un educatore deve vedere i difetti

⁴⁴ Dio stesso come creatore e redentore pensa ed opera in questo senso progressivamente: in base all'immagine ultima e definitiva che egli ha in mente: «Tales nos amar Deus quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito» (Prospero nel secondo concilio d'Orange, c. 12, Denz. 18).

nel sapere e nelle capacità del fanciullo per poter compiere la sua opera, così il cristiano deve vedere «realisticamente» e dovunque nel mondo tutto quello ch'è contrario a Dio (anzi, egli solo potrà, alla luce della croce, sospettarne e presagirne in qualche modo la profondità), ma deve riguardarlo soltanto con gli occhi della croce, su cui il mondo è già stato vinto (Gv. 21; 16, 33).

L'operare cristiano è quindi un essere accolto per grazia nell'opera di Dio, nella comunione amorosa con Dio, in cui solamente si verifica una (cristiana) *conoscenza di Dio*, perché «chi non ama non ha conosciuto Dio: poiché Dio è amore» (1 Gv. 4, 8). L'amore significa qui quell'impegno e quella dedizione assoluta che implicitamente (cioè, se fosse necessario) arriva sino alla morte: «Nessuno ha amore più grande di colui che dà la vita per i suoi amici» (Gv. 15, 13). «Da questo abbiamo conosciuto l'amore di Dio, perché egli ha dato la sua vita per noi: e anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli» (1 Gv. 3, 16). Cooperare a quello che già è stato fatto nella pienezza e così realizzare e compiere quello che già è stato realizzato e compiuto: questa è la legge fondamentale di ogni etica e addirittura di ogni conoscenza cristiana, perché ciò che è in sé manifesto lo diventa per noi soltanto così: «Carissimi, se Dio ci ha amati in tal guisa, noi pure dobbiamo amarci l'un l'altro. Nessuno ha mai veduto Dio. Se ci amiamo l'un l'altro, Dio abita in noi e l'amore di lui è in noi perfetto» (1 Gv. 4, 11-12). Con questo si chiarisce pure perché in Giovanni – in contrasto con l'apparente unilateralità dell'«amore per il proprio nemico» quale troviamo nei sinottici, un amore cioè che si precipita in un vuoto d'amore – viene posto tanto l'accento e in una forma che all'apparenza può sembrare quasi limitativa, sulla reciprocità dell'amore (Gv. 13, 34-35; 15, 12-13 e 17): soltanto così diviene evidente il presupposto trinitario di ogni amore cristiano, e anche l'inclusione del nemico e della sua notte nel quadro luminoso della comunione eucaristica in Giovanni (Gv., 13, 21-30) presenta ancora questa legge in un caso assolutamente limite.

È stato sopra mostrato quanto i dogmi dell'ecclesiologia e della mariologia entrino nell'aspetto fondamentale della Rivelazione: qui essi riappaiono come condizioni della possibilità di un comportamento cristiano. Non siamo noi – in quanto singoli – a rappresentare di fronte al mondo la giusta misura dell'amore assoluto in forma umana; noi non abbiamo il monopolio del suo Spirito, noi possiamo solo parteciparvi in quanto membri imperfetti di un tutto superiore: ciò che in noi è impuro e fallibile, là, in quel tutto, in quella quintessenza, è immacolato e infallibile. La nostra ubbidienza alla norma assoluta s'incarna nel nostro rapporto verso la Chiesa (come sposa del Signore e madre nostra); come membri noi partecipiamo alla sua perfetta obbedienza da ancella del Signore, mentre, come parti del suo tutto, a questo tutto obbediamo. Ma poiché questa obbedienza, nella sua essenza, è identica all'obbedienza amorosa della Chiesa al Signore, essa non costituisce per noi un puro tramite di passaggio verso Cristo, ma il gradino essenziale della nostra integrazione nella parusia. I suoi sacramenti sono le articolazioni immediate dell'amore dello sposo verso la sua sposa; questo amore lo riceve sempre, immediatamente, il singolo credente nella comunione della comunità; il dispensatore diaconale o il ricevente (matrimonio) svolge il compito di rendere immediata e diretta la sua trasmissione nell'ambito sociale, ma al contempo, come già dimostrato, svolge il compito della rappresentazione della maestà autoritaria superindividuale e della validità normativa («giuridica») dell'amore divino.

Risponde tuttavia alla natura della Chiesa il fatto che non solo il rapporto puramente normativo sposo-sposa – posto sul piano dell'immacolatezza (mariologia ed ecclesiologia secondo Ef. 5, 27) viene presentato come norma canonica, ma pure lo vengono quel-

le approssimazioni umane ad esso che, in virtù di una vita spesa al servizio della fede, meritano, nell'amore della Chiesa, di essere elevate a canone («canonizzate»): questi esseri che vivono esclusivamente dell'amore sono per l'opera dei fedeli non solo dei «modelli morali», ma – poiché essi si votano all'amore fecondo e redentore – intercessori ed eminenti coadiutori; ma essi, nell'eccelso posto che occupano, mirano a porre in risalto non se stessi come singoli, bensì esclusivamente la totale, reciproca integrazione delle opere di tutti coloro che vivono dell'amore, le cui esistenze e le cui attività e virtù, aperte a un infinito intrecciarsi e tendere reciproco, si compenetrano e si condizionano a vicenda («comunione dei santi»). Sotto questo aspetto, ogni incontro cristiano è un evento nell'ambito di tale comunione, ed esiste sempre una vera e propria missione (*missio*), affidata sia da Cristo sia dalla Chiesa, di fronteggiare la situazione come rappresentante della totalità e dell'idea assoluta dell'amore. Questo è l'imperativo categorico cristiano, in virtù del quale l'amore assoluto, superando come «dovere» ogni «inclinazione» individuale, polarizza tutto su di sé con l'inesorabilità della croce di Gesù e con la «durezza» (Hartmann) e la vampa di fuoco del Cristo vivente che combatte attraverso la storia del mondo per far trionfare il suo amore: «i suoi occhi come una fiamma di fuoco, e i suoi piedi simili all'oricalco, qual è in un'ardente fornace, e la sua voce come la voce di molte acque... dalla sua bocca usciva una spada a due tagli: e la sua faccia come il sole quando risplende nella sua forza. E veduto ch'io l'ebbi caddi ai suoi piedi come morto» (Ap. 1, 14-17). La visione del discepolo caro all'amore di Gesù corrisponde in tutta perfezione all'ardente, struggente alito che ispira il suo Vangelo, in cui tutte le vampe dell'antica Alleanza si concentrano e convergono, cercando di superarsi a vicenda; e quel che più è sconvolgente è che l'assoluta impazienza dell'amore divino si cela nell'assoluta pazienza e povertà del cuore (come la grande tempesta del Sinai nel leggero vento che soffia dall'Oreb), per noi proromperne fuori tanto più incomprensibile.

I santi hanno avvertito qualcosa del soffio di questo imperativo categorico: la loro vita e le loro opere lo attestano. Per via di essi l'amore cristiano diventa credibile ed essi servono ai poveri peccatori come stelle guida. Ma essi, tutti quanti, mirano solo a distornare l'attenzione da sé per attrarla sull'amore, e se la differenza fra l'amore assoluto e coloro che ad esso amorosamente accennano e rimandano fosse oscurata in nome di una qualche «identità» – in una teologia pietistica o mistica o spirituale, gioachimitica (Francesco come *alter Christus* o anche solo il *sacerdos* come *alter Christus* ecc.) – allora l'amore della Rivelazione biblica non sarebbe già più credibile. Allora il principio fondamentale del cristianesimo sarebbe minacciato o gravemente offuscato nei confronti di quello generico antropologico. L'amore dei santi si potrebbe allora come un mantello d'oro intorno alla loro compiuta, piena «personalità religiosa» e, seppur ancora in forma nascosta, essi tornerebbero a cercare la propria gloria e verrebbero in nome proprio (Gv. 5, 41 ss.); «l'eterno nell'uomo» (Scheler) rilucerebbe come un fondo aureo continuamente pronto però a tramutarsi nell'«uomo eterno» (come l'ultimo Scheler dimostra con evidenza). I veri santi non bramano altro che la maggior gloria dell'amore di Dio, questa è l'unica condizione della possibilità delle loro opere, e li si contraddice apertamente e completamente quando s'interpretano saccettamente queste opere come loro gloria personale. Essi sono sprofondati in Dio e in lui vivono. La loro perfezione cresce non intorno al centro del loro io, ma intorno a quello di Dio, la cui incomprensibile, incalcolabile grazia è quella di rendere la sua creatura tanto più libera in sé e per sé quanto più libera essa diviene per lui soltanto: un paradosso che può essere risolto solo quando, attraverso il sacrificio di Dio, si è compreso che Dio è l'amore, l'amore geloso che vuole raccogliere solo ed esclusivamente per sé, ma anche al contempo l'amore ge-

neroso che irradia universalmente su tutte le cose e su tutte le creature.

Nei santi, in quanto uomini che hanno cercato di porre tutto nell'unico amore di Cristo, sta dopo Cristo stesso – la sola credibilità della sua istituzione. Diviene chiaro che cosa è «propriamente» la Chiesa, cioè che cosa essa è nella sua essenza, mentre nella sua natura essa viene molto falsata dai peccatori (in quanto uomini che non credono seriamente all'amore di Dio) e viene trasformata in un inutile *rebus* che, come tale, provoca a ragione contraddizione e bestemmia (Rom. 3, 24). L'apologetica di Gesù si riassume però nella frase: «Amatevi l'un l'altro così come io v'ho amati. Se avrete amore l'un per l'altro, da questo tutti riconosceranno che siete miei discepoli» (Gv. 13, 35); ciò però significa dimostrazione della verità del dogma: «Io in essi, tu in me; affinché siano perfetti nell'unità e affinché conosca il mondo che tu mi mandasti e amasti essi, come amasti me» (Gv. 17, 23). L'amore come opera: tanto schiettamente umano (col gran peso che in esso ha la «misericordia materiale») quanto in ciò prettamente divino (perché determinato e istigato dalla pazienza e dall'umiltà divina) – e così attraverso tutta la continua attività della Chiesa (anche attraverso la predica e la messa e i sacramenti e l'organizzazione e il diritto canonico) – questa è la «manifestazione di Spirito e di potenza».

Soltanto allora si può parlare in modo assolutamente definitivo dell'ultimo mistero dell'amore: il grande mistero («*magnum mysterium*») dell'«una carne» (Ef. 5, 31) come «un solo spirito» col Signore (1 Cor. 6, 17), come «un pane solo, un solo corpo» (1 Cor. 10, 17). Mistero d'ineffabile unione: «Ormai non vivono per loro stessi» (2 Cor. 5, 15), per vivere sol pii per Colui che li ha amati, anzi: «Vivo non già io: ma vive in me Cristo» (Gal. 2, 20), «Dio... stesso rifulse, nei nostri cuori» (2 Cor. 4, 6). Una inerenza, una comunione reciproca al di là di ogni immaginazione, partendo da un mirare «a faccia svelata la gloria del Signore» per finire a essere «quasi in uno specchio, nella stessa immagine trasformati di gloria in gloria, come dallo Spirito del Signore» (2 Cor. 3, 18).

9. L'AMORE COME FORMA

Se però l'amore non può essere misurato su nient'altro che se stesso – né sulle «opere», che ne sono soltanto un'eco (se io sono), né sulla fede (in quanto sarebbe la possibilità di una mera credenza nella verità di qualcosa, in una tensione schizofrenica dell'amore), né sul dolore, che può anche essere involontario, né sul sacrificio, che può anche essere giustificato in sé e necessario, né su una forma di esperienza soggettiva di Dio (mistica), cui forse può pervenire anche uno che non abbia in sé l'amore ma soltanto su se stesso: allora esso appare come un quid informale al di là di ogni determinazione creaturale e addirittura come una minaccia per questa. A questa apparente informalità bisogna anzitutto opporsi, perché l'amore significa accordo incondizionato con la volontà di Dio e ciò ch'egli dispone, sia che questa volontà sia già espressa oppure no; esso è assenso dato in anticipo a tutto quanto, di qualunque cosa si tratti, fosse esso la croce e lo sprofondare nell'assoluto abbandono o oblio o inanità o insignificanza. Assenso del Figlio al Padre, assenso della madre all'angelo, perché porta la Parola di Dio, assenso della Chiesa assieme ai suoi membri al suo Signore che dispone sovranamente: «Se

io voglio... cosa t'importa?» (Gv. 21, 22-23). Questo amore è «modo di essere» della Chiesa, soggettivamente verso Cristo e oggettivamente come norma per il modo di essere dei suoi membri.

Ma in questa triplice integrale schiettezza dell'amore come *fiat* si cala, come «semenza di Dio» (1 Gv. 3, 9), il suo amore come un *quid* determinato e con forza formale: «volontà», «beneplacito», «piano», «intenzione», «decreto», «predestinazione» (Ef. 1, 1-11) del Padre, in cui si plasma la missione del Figlio e, in questa, la missione della Chiesa e, in questa, la missione del cristiano e, in virtù dell'intero piano, la struttura integrale della creazione con le sue infinite forme singole nel tempo e nello spazio. Partendo dal creato, le forme della natura si districano, si elevano, si aprono in spirito ed amore all'infinità della grazia fecondatrice e ricevono dall'alto la loro forma finale, che rifonde e ripolarizza ogni loro essenza naturale. Modello di questo processo è il modo in cui la natura umana di Cristo tende (è «ex-statica») verso la sua persona divina, anzi esiste proprio in virtù di quella, perché la missione del Padre non impronta soltanto sino al menomo dettaglio il suo compito e il suo destino di redentore, ma i tratti essenziali e fondamentali della sua natura individuale. Egli intraprende una esistenza umana per sacrificarla a Dio per tutti gli uomini e per il mondo, per conciliare e unire, in questa sua concrezione, Dio e il mondo, e per ricevere nella resurrezione dalla mano del Padre, trasfigurata, eternata, la propria natura sacrificata (e quindi il mondo) e per porre questa stessa natura (e quindi il mondo) per sempre nella mano del Padre.

Questa è la forma, ed in questa forma viene battezzato il cristiano: il suo battesimo «nella morte di Gesù» è un essere «sepolti insieme con lui nella morte, affinché come Cristo. risuscitò da morte per gloria del Padre, così noi viviamo una nuova vita» (Rom. 6, 3-4). Questa non può essere altro che la vita eterna di Cristo, a cui nessun'altra via conduce salvo il *fiat* assoluto. Esso sta quindi sacramentalmente e oggettivamente nel battesimo, e viene pronunciato dalla Chiesa-madre a nome di ogni battezzando e deve di massima essere da questi ratificato nello sforzo di vivere tutta la vita ad approssimarsi al modello di Cristo. La ratifica fondamentale è la fede, che ha la forma di vera fede soltanto quando, a priori e illimitatamente, dà ragione a Dio contro ogni saccente pretenziosità del proprio intelletto. Il tentativo di imitazione è il tentativo dell'amore di realizzare gradatamente questo passaggio a Dio. Libertà dal servaggio del peccato è libertà di servire Dio (Rom. 6, 12-14), in cui l'uomo, nella nudità della morte, attende da Dio la sua nuova forma come abito del battesimo: «Voi tutti che siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo» (Gal. 3, 27), «l'uomo nuovo creato secondo Dio» (Ef. 4, 24) e quindi la forma vitale di Cristo: «Rivestitevi dunque di viscere di misericordia, di benignità, di umiltà, di mansuetudine, di pazienza: sopportandovi gli uni con gli altri e perdonandovi scambievolmente, ove alcuno abbia da dolersi di un altro: come anche il Signore a voi perdonò, così anche voi. E sopra tutte queste cose abbiate l'amore, il quale è il vincolo della perfezione» (Col. 3, 12-14).

L'amore che tutto compie e completa – nel doppio senso di un'estensione nell'infinito e di una concentrazione nel compiuto, nel definitivo – è necessariamente quello che dà la forma e, come *ultima forma*, è quello che dà senso a tutti i precedenti passaggi e processi d'integrazione. L'amore però (come dice chiaramente il fatto che si trova citato all'ultimo posto) non è un amore qualunque, bensì quello di Cristo, della nuova ed eterna Alleanza: amore inteso come «misericordia profonda, sentita», come «un essere aperti ad accogliere con magnanimità e benevolenza», come «senso della propria inferiorità», «mansuetudine indifesa», «sopportazione paziente» e, con questo, vittoria su tutte le contrarietà; sopportazione del prossimo insopportabile, perdono, per-

ché Dio ha perdonato: in breve, quella «virtù» che già il «vincolo della perfezione» imprime in maniera determinante.

Questo amore è anzitutto lo scopo di tutta l'educazione dell'uomo – nell'Antico Testamento – per renderlo atto ad accogliere la forma divina. Nel corso di questa educazione vengono necessariamente attraversati anche i campi delle virtù naturali e terrene che vengono orientati e indirizzati verso la forma finale, ma in maniera che, per il momento, le vivifica solo un dinamismo trascinate, un dinamismo che l'uomo sa (nella sua fede nella guida di Dio) sempre teso ad un continuo superamento di se stesso, senza però che si giunga a percepire la forma finale. così nel campo della politica, dove in nome del potente Dio Jahvé si marcia con mezzi di forza terreni e con guerra, sino all'inesorabile sterminio, contro i nemici di Dio e di Israele; così nel campo dell'etica sociale, dove sin dall'inizio e poi dai profeti in forma sempre più inesorabile vengono inculcati i principi dei diritti sociali dei poveri, dei diseredati e degli oppressi; così nel campo dell'etica individuale, perché il singolo, dietro rinuncia a un'immediata contropartita, viene iniziato al superiore principio della giustizia divina che lentamente, sovrumanamente raggiunge il suo scopo finale. Tutto questo è vero soltanto nel dinamismo teso verso la forma d'amore di Cristo, tanto che tutti i programmi politici, sociali ed etici del mondo dopo la venuta del cristianesimo, programmi che possono essere tappe verso questo amore, sono appoggiati dalla Chiesa, ma quello che per essa conta e su cui insiste è il raggiungimento del compimento finale: essa non vuole «sapere altra cosa se non Gesù Cristo, e questo crocifisso» (1 Cor. 2, 2). Essa non può, quindi, con il pretesto di santificare il potere politico, ritornare al punto di vista dell'Antico Testamento e voler far trionfare l'amore neotestamentario come una derivazione ed una conseguenza di quello, vedendolo sotto la prospettiva di quel potere che un tempo era stato raggiunto attraverso dure lotte nell'Antico Testamento – come è il programma degli integralisti («In hoc signo vinces» dovrebbe significare: in questo segno di bancarotta del mondo tu avrai la vittoria terrena sul mondo?). Essa non può neppure – benché ciò si avvicini già ben di più alla nuova Alleanza – fissare in termini assoluti il programma della giustizia sociale e identificarsi con esso, secondo l'uso dei socialisti cristiani, per colorarlo poi accessoriamente di una tinta cristiana. Già all'origine, la proclamazione di questa giustizia sociale e il suo impegno per la sua realizzazione ricevono la loro informazione dall'amore neotestamentario, come sempre avviene negli apostoli (2 Cor. 8-9; 1 Gv. 3, 17; Giac. 2, 1-5 ecc.) e come ha fatto il povero dei poveri, Cristo, antepoendosi, lui, cioè l'assoluta prodigalità dell'amore, alla ragionata preoccupazione per i poveri; per il proletariato (Gv. 12, 8), perché solo allora l'amore per il prossimo può serbare quel carattere che tende verso l'assoluto, verso il Figlio dell'uomo. Paolo ha sempre continuamente sottolineato che i più alti valori dell'etica individuale sono caduchi senza l'amore: solo l'amore è il compimento di tutte le leggi come loro quintessenza (Rom. 13,10; Gal. 5, 14); al di fuori di esso la legge è soltanto una barriera negativa contro un peccato presupposto (1 Tess. 1, 8 ss.); neppure la fede che ha giustificato Abramo, neppure la donazione di tutti i beni ai poveri (il consiglio di Gesù per la perfezione) men che meno la «conoscenza» religiosa sono «qualcosa» senza l'amore (1 Cor. 13, 1-3). Nella trascendenza, che è il termine compiuto di tutto, esso solo è guida assoluta, come unica «via più sublime» (1 Cor. 12, 31), che ora informa anche fede e speranza (*ibid.*, 7). Tutto quello che nella Scrittura non è amore è allegoria di esso.

Lo stesso rapporto vale fondamentalmente tra virtù naturali, innate, e amore cristiano, e il rapporto può essere sottolineato in una prospettiva più negativa, come nella *Civitas Dei* di Agostino (come l'unica forma necessaria) o più positiva (come la forma

compiuta e perfetta di tutte le forme preliminari). Diventa con ciò chiaro che tutte le religioni e le filosofie pensano necessariamente a forme umane definitive, conclusive, che, affondando le loro radici nell'innato rapporto della creatura con il divino e variamente riflettendolo, in forma più chiara o più oscura, possono presentare dei tratti che si accostano alla forma di perfezione cristiana, benché ancor più traspaia immediatamente evidente la ben maggiore diversità che le separa dall'epifania e dalla vita di Dio vivente, dalla sua morte sulla croce e dalla sua resurrezione. Nella *religio* e *pietas* naturali si ritrovano benissimo virtù come – in Asia e in Grecia – il dominio e l'acquietamento delle passioni (*apatheia*), la mansuetudine e la paziente sopportazione, la elevata *sympatheia*, una certa umiltà nella rinuncia a mettere in risalto le leggi e gli interessi individuali, una superiore sapienza nell'intuizione e nel presentimento della legge assoluta, un senso di sicurezza pur vedendosi in balia del fato. Da questa sfera superiore ricevono la loro informazione le strutture della società, della famiglia, del singolo: i principi delle quattro virtù cardinali: «prudenza» coraggiosa e capace di scelta, «fortezza» vittoriosa, ordinamento gerarchico disciplinato («temperanza»), «giustizia» modellata sulla ragione e sulla provvidenza umana: dal punto di vista cristiano, esse non devono essere menomate, ma soltanto elevate e perfezionate. Ma perfezionate in guisa che tutt'e quattro le dimensioni di queste virtù e, in aggiunta ad esse, i superiori modi del rapporto divino appaiano posti in una misura per essi irraggiungibile coi loro mezzi, incomprensibile e addirittura «folle», in cui il loro senso profondo deve anzitutto diventare un non-senso, per ricevere un senso superiore intravisto solo nella fede, non nella filosofia. In un convento buddista, si entra per acquisire la «saggezza», anche e proprio attraverso l'abbandono di tutti i beni terreni; ma il cristiano sceglie una via che è straordinariamente analoga a questa non per «perfezionare» o addirittura «appagare» se stesso, bensì perché egli ama l'amore che gli si è manifestato in Cristo. E soltanto nell'ambito di questo amore egli può credere che il suo sacrificio, gettato nel crogiuolo del sacrificio della croce, possa avere un senso per l'umanità e per Dio. L'obbedienza al comandamento di offrire l'altra guancia, non ha primariamente un senso etico – vincere se stessi, od offrire agli altri un esempio di controllo delle passioni, di distacco dalle cose terrene – ma il senso dell'amore, che «esige più di patir ignominia insieme al Cristo ricoperto di ignominia che di sopportare omaggi e onori, più di essere considerati pazzi e folli per amor di Cristo (che primo fra tutti così è stato trattato) che di esser considerati saggi e prudenti in questo mondo» (Ignazio di Loyola). La virtù naturale segue sempre la superiore norma del «logico», del «conforme a ragione»; e questo anche in sé e per sé incondizionatamente, in quanto l'io agente è una parte dell'ordine universale (*ordo universi*); in questo ordine, l'amore non può che fondarsi su un coordinamento naturale delle parti dell'universo, su un vivere, agire, sentire e soffrire in comune (*sym-patheia*), su un essere pervasi da un comune soffio cosmico (*sym-pnoia*), e quindi su un superiore equilibrio delle posizioni di io e tu, io e società, io e tutto. Ma se dal «tutto» come Dio vivente irrompe folgorando una legge assoluta di amore (trino), tutti questi sottili esercizi di equilibrio si trovano perturbati, perché li si priva della loro pretesa di essere essi il centro di tutto e si domanda loro di polarizzarsi verso un qualcosa che sta al di fuori di essi e che diventerà in avvenire l'unico centro formale. La presenza di questa esigenza nel mondo cristiano rende impossibile il ritorno all'armonia del mondo antico fra mondo terreno e ultraterreno. Adesso, chi «non è con me, è contro di me» (Mt., 12, 30).

Ma tanto meno c'è da attendersi dall'amore neotestamentario, inteso come forma, qualcosa come una nuova armonia universale. Il principio – come è stato continuamente mostrato – non è rapportabile all'uomo come centro sovrano: Dio resta il centro e

l'uomo viene rapportato – al di là di se stesso – all'assoluto che si manifesta. Egli si limita ad *avere* l'amore, mentre l'amore lo possiede, il che significa che l'uomo non ha mai l'amore in forma tale da poterlo definire una sua possibilità di cui gli sia dato disporre. È vero che l'uomo non l'ha in forma esteriore, ma solo perché l'amore lo possiede nel più intimo, *interius intimo meo*. È l'amore che organizza l'uomo, non l'uomo l'amore; l'amore ne fa – anche se egli non fa che opporvisi e resistere – un suo organo. Quando ha conosciuto l'amore, l'uomo si guarderà bene dal sostenere che ha l'amore. Tutt'al più oserà ripetere, in un senso ecclesiastico in cui la Chiesa è intesa come la sposa, le parole di Giovanni: «Noi sappiamo che siamo stati trasportati dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli» (1 Gv. 3, 14). Ai cristiani mandati nel mondo sono dati poteri e virtù di persuasione, ma questi non mettono in risalto Colui che è stato inviato, bensì il Signore che viene proclamato. Ciò vale anche per la fede, speranza e carità (amore), che devono attirare nel mondo l'attenzione degli uomini sull'immagine di Dio. «Noi non proclamiamo noi stessi, ma Gesù Cristo come il maestro, (consideriamo) però noi stessi come vostri servi per amor di Gesù». Perciò questo principio non può essere una forma ben definita e comprensibile che impronta di sé e a sé riduce tutta l'opera dell'uomo, ma può soltanto come un «profumo di Cristo» annunziare qua e là e ancora là, incomprendibilmente, qualcosa dell'infinità dell'amore, «per gli uni odor di morte per loro morte: per gli altri odor di vita per loro vita» (2 Cor. 2, 16). Soltanto un profumo, che però strappa la decisione, la decisione latente negli abissi dell'essere. Solo in questa forma esiste per il cristianesimo una cultura umana.

La forma dell'amore cristiano nel segno di Cristo è assolutamente indivisibile; non si può parlare di certi cristiani che si specializzino nel campo trascendentale (che viene allora definito «escatologico» o contemplativo) e di altri nel settore immanentistico (cioè quello «attivo» e sociale, mondano). Ciò significherebbe dilacerare Cristo e rendere incomprendibile la sua immagine in tutt'e due i campi. In ogni vita non può essere impressa – o nelle leggi del matrimonio o in quelle della rinuncia cristiana al matrimonio – che l'intera forma dell'*agape*: nel secondo caso, quello della rinuncia, in base ad una più esplicita vocazione di Cristo a una più espressa (e pertanto più espressiva) successione. Nella vita del matrimonio, l'*agape* viene impressa come forma all'*eros* sessuale (e, nell'ordinamento familiare, anche al possesso dei beni e alla libera disposizione di essi e alla decisione responsabile su di loro). Nella «vita secondo i comandamenti», che fu la forma di vita di Gesù, l'esistenza viene direttamente informata alla forma originaria dell'*agape* tra lo sposo-Cristo e la sposa-Chiesa nel vincolo nuziale della croce, contrassegnato in forma essenziale dalla povertà della croce e dall'obbedienza della croce. Così non esistono propriamente tre comandamenti, ma il comandamento a *un'unica* forma di vita, e conformemente non esistono tre forme di voto, di consacrazione, ma una sola consacrazione all'amore, quale ci è mostrato, dalla croce, come l'unica, più alta forma di vita. Tutti i cristiani ricevono col battesimo questa forma di vita (Rom. 6, 3 ss.) ma, nella forma «dell'esplicita vocazione», la forma di Cristo – come «*forma servi*» (Filip. 2, 7; cfr. Mt. 20, 27-28) – diventa «*forma gregis*» che imprime un'impronta feconda (1 Piet. 5, 3) e «*forma omnibus credentibus*» (1 Tess., 1, 7), forma intesa come rappresentazione della forma di Cristo per la Chiesa ed il mondo, che così diventa, come amore al servizio dell'umanità, come ministero, il lievito ascoso in entrambi. Perché la forza della forma di Cristo sta nell'informalità del granello di frumento che, morendo e corrompendosi nella terra, non rinasce eguale a sé, ma spiga (Gv. 12, 24; 1 Cor. 15, 36 e 42-44). Questo tendere verso il basso, verso la terra (*humilis*) è squisitamente cristiano; esso è, pur con accenti diversi, il moto sia degli sposati come di quelli che non io sono,

sia dei cristiani attivi come di quelli contemplativi; esso è il grandioso compimento del movimento biblico verso la conquista e la compenetrazione messianica del mondo, ed è il compimento ancor più grandioso di ogni movimento umano per la civilizzazione del mondo in nome di Dio. Ma il granello di frumento cristiano diventa veramente capace di dar forma solamente se non si rinchiude in una forma speciale, illusoria, che vive accanto ed accessoriamente alle altre forme del mondo e che si autocondanna alla sterilità, ma sé, seguendo l'esempio di Gesù, fa rinuncia di sé e sacrifica il suo carattere di forma speciale, senza lasciarsi turbare dall'angoscia di questo dover sortire da sé e tuffarsi ed essere tuffata nel mondo. Perché per il mondo solo l'amore è credibile.

10. L'AMORE COME LUCE DEL MONDO

L'amore cristiano non è la parola – e neppure l'ultima – del mondo su se stesso, ma la Parola conclusiva di Dio su di sé e proprio perciò anche sul mondo.

Nella croce, alla parola del mondo si giustappone una Parola completamente diversa, che il mondo non vuole ascoltare a nessun costo. Perché il mondo vuoi vivere e risorgere prima di morire, mentre l'amore di Cristo vuoi morire per risorgere oltre la morte, nella morte, in forma di Dio. Questa risurrezione nella morte non si lascia anettere, utilizzare, rimorchiare dalla vita del mondo, che fugge dinanzi alla morte. Ma la vita del mondo, che vuol vivere prima di morire, non trova in sé alcuna speranza (salvo in costruzioni disperate⁴⁵) di rendere eterno ciò che è solo temporale. La Parola di Dio in Gesù Cristo reca inopinabilmente a questa volontà di vita del mondo l'unica speranza, al di là di tutte le possibili costruzioni del mondo. Una soluzione «disperata» per la volontà del mondo, perché le propone la morte, ma che al contempo mostra come «disperata» la volontà del mondo, perché essa non può prevalere contro la morte. Solo alla volontà disperata di vivere la proposta di Dio appare disperata; in sé essa è soltanto e puramente amore, che nella morte si manifesta più forte della morte e perciò trionfa su quello contro cui la volontà del mondo inutilmente lotta. Se il mondo si decide a neutralizzare l'una contro l'altra le due disperazioni, esso scopre che la Parola di Dio a lui destinata non gli resta esteriore, ma intimamente tutto lo penetra, cioè lo conduce colà dove esso, contro voglia, pur deve andare: «In verità, in verità ti dico: quando eri più giovane ti cingevi e andavi dove volevi; ma quando sarai invecchiato, tenderai le tue mani, e altri ti cingerà e ti menerà dove non vorresti» (Gv. 21, 18). E questo «altri» la morte imminente o la croce? O forse è che la croce sta dietro la morte – come condizione della sua possibilità? E forse che tutta quanta la filosofia dell'essere finito – che continuamente va a sbattere contro il muro della morte e alla fine deve decidersi a rassegnarsi alla morte – o di buon grado o contro voglia si risolve per la croce? Certo, questo non può significare che la croce sia una categoria dell'essere terreno occulta, difficile a scoprirsi, ma che

⁴⁵ Immortalità dell'anima: ma che ne è allora dell'uomo, composto di anima e corpo? O un assorbimento nella vita universale (come è per Plotino, per gli stoici, Averroè, la filosofia della vita, l'evoluzionismo): ma che ne è allora della persona e dell'unicità dell'amore? O migrazione delle anime (come nelle teorie indiane, pitagoriche, antroposofiche): e qui si pongono tutt'e due i problemi.

una volta scoperta diventi la chiave per decifrare tutto, una specie di legge dialettica dell'eterno «nascere e morire», un «venerdì santo speculativo» col quale l'intelletto umano viene autorizzato ad amministrare lui la Parola di Dio, a inquadrare la morte nella vita come suo istante intrinseco e crocifiggersi continuamente da sé in tesi, antitesi e sintesi per risorgere ogni volta a nuovo dalla tomba come una fenice. Se la croce diventa una legge che si può maneggiare, anche soltanto come legge elastica del ritmo della vita, ecco che essa ridiventa una legge (nel senso paolino) e l'amore assoluto viene sovrappreso da un sapere che può e dottamente sa, cioè: la libertà sovrana di Dio (che pur ben altrimenti può e sa) viene giudicata dal tribunale dell'intelletto umano – e condannata per quello che essa realmente è.

L'impraticabilità di questa via non rimanda però affatto all'altra, in base alla quale il cristianesimo lascerebbe da parte il «sapere», in quanto scienza e filosofia all'indagine umana, mentre l'incontro con la Parola di Dio è riservato alla «fede» pura e semplice (personale, non giustificabile scientificamente). Perché non solo esiste una vera e propria scienza della fede (quella gnosi di cui il Nuovo Testamento continuamente parla con tanta insistenza), ma proprio per questo esiste pure una concezione che considera l'essere terreno sotto la luce della scienza religiosa; che considera il carattere d'«immagine e somiglianza» della creatura nei confronti del modello divino e di conseguenza scopre, in tutte le nature singole e nella natura intera nel suo insieme, l'impronta dell'amore divino. Questa impronta naturale diventa però visibile soltanto quando si manifesta il segno dell'amore assoluto: alla luce della croce diventa spiegabile il mondo; e la sua essenza e le forme incoative e le strade dell'amore, che altrimenti corrono il rischio di perdersi, trovano il loro fondamento nella loro vera causa trascendente. Se però questo rapporto (di natura e grazia) viene spezzato nel senso della già citata dialettica degli opposti di «sapere» e «fede», allora l'essere terreno viene necessariamente posto sotto il segno del «superiore» sapere e le forze d'amore immanenti al modo sono sovrappresse e soffocate dalla scienza, dalla tecnica, dalla cibernetica. Ne risulta un mondo senza donne, senza bambini, senza rispetto per il carattere di povertà ed umiltà dell'amore; un mondo in cui tutto è visto in funzione del reddito e del potere, e tutto quello che non rende, che è gratuito, che non serve, è spregiato, perseguitato, cancellato; un mondo in cui anche all'arte viene appioppata la maschera e il volto della tecnica.

Se però il creato viene guardato con gli occhi dell'amore, allora esso viene compreso, e ciò in contrasto con tutte le probabilità che sembrano accennare ad un mondo senza amore. Esso viene compreso nella sua definitiva volontà di trovare e scoprire un perché: un perché non solo per quanto concerne la sua natura, che sembra in qualche modo spiegabile per le molte relazioni naturali e sensibili delle singole nature individuali, ma per quanto concerne la sua esistenza in genere, per la quale, in caso contrario, nessuna filosofia può trovare una ragione sufficiente. E infatti, perché qualcosa dovrebbe essere meglio di nulla? Perché diventa indifferente affermare o negare l'esistenza di un essere assoluto? Se questo non c'è, che ragione può avere il fatto che esistano, affondate nel nulla, queste cose finite, transitorie, che, per quanto crescano o si evolvano, pur non potranno mai produrre l'assoluto? Se esso però c'è ed è autosufficiente in quanto assoluto, diventa quasi ancora più incomprensibile capire perché dovrebbe esistere qualcos'altro oltre a lui. Soltanto una filosofia del libero amore può giustificare la nostra esistenza, ma non senza spiegare subito la natura dell'essere finito sulla base dell'amore. Solo sulla base dell'amore e non – in ultima istanza su quella della consapevolezza o dello spirito o del sapere o del potere o del piacere o dell'utile, ma su tutti questi soltanto come modi e presupposti di quell'unico atto che tutto informa e tutto realizza e che risplende

sublimamente nel segno di Dio. E al di là dell'esistenza e della natura e dei modi dell'essere si scopre e s'illumina il carattere dell'essere in sé⁴⁶, che non consiste in altro se non in un «non vivere per sé», in un rinunciare completamente a se stesso per trasfondersi nella concrezione finita, dove però le creature finite possono riceverlo e comprenderlo nella sua essenziale realtà soltanto come assoluto sacrificio di sé per gli altri, e dove esse vengono da lui iniziate all'amore apportatore di bene e grazia: crescente consapevolezza, crescente possesso di sé e dell'essere si verificano soltanto e proprio nella crescente demolizione dell'isolamento e dell'egoismo per trasfondersi nella comunicazione, nel contatto e nello scambio con gli altri esseri, nella simpatia umana ed universale. Tutti i valori del mondo vengono messi nella loro vera luce soltanto attraverso il segno di Dio, perché in tal modo anche tutti i limiti dell'amore, tutte le obiezioni contro l'amore vengono superati ed anche tutti i profondi misteri dell'amore che fa olocausto di sé vengono salvati e preservati e sottratti all'assalto del sottile sapere analitico e dissezionatore⁴⁷. L'uomo anzitutto diventa veramente se stesso soltanto perché egli è l'interlocutore cui Dio si rivolge: creato per questo, egli acquista, nel divenire colui che risponde a Dio, pienamente e compiutamente se stesso. Egli è il linguaggio di cui Dio si serve per rivolgergli la parola: come potrebbe mai non comprendere se stesso in modo eminente? Emergendo nella luce di Dio, egli entra nella sua propria luce, senza compromettere (spiritualisticamente) la propria natura o (per superbia) la propria condizione di creatura. Solo la Redenzione può salvare l'uomo⁴⁸. Il segno di Dio che annulla se stesso, facendosi uomo e morendo nel più completo abbandono, spiega perché Dio, che ha creato il mondo, abbia accettato di scendere in questo mondo, rinunciando a se stesso: rispondeva alla sua essenza e natura assoluta manifestarsi, nella sua infinita e incondizionata libertà, come l'amore incommensurabile, che non è il bene assoluto posto al di là dell'essere, ma che rappresenta le dimensioni stesse dell'essere.

Proprio perciò l'eterno *prius* della Parola divina d'amore s'asconde in una impotenza che concede il *prius* alla creatura amata: l'amore di Dio per il mondo bambino risveglia nel cuore del mondo l'amore in forma tale che lo stesso amore divino può diventare il bambino che la madre genera e in cui essa accende l'amore per Dio. La Parola di Dio genera la risposta dell'uomo, diventando essa stessa corrispondenza d'amore che lascia al mondo l'iniziativa. Circolo chiuso, senza soluzione, da Dio e da lui soltanto pensato e realizzato, che rimane eternamente al di sopra del mondo e proprio per questo vive nel cuore del mondo. Nel cuore sta il centro: per questo si adora il cuore di Gesù; il suo capo lo si adora soltanto quando è ricoperto di piaghe e di sangue: cioè come rivelazione del suo cuore.

E così si compone e si appiana molto semplicemente la contesa se la beatitudine e-

⁴⁶ Si veda in proposito: FERDINAND ULRICH, *Homo Abyssus* (1961); GUSTAV SIEWERTH, *Das Sein als Gleichnis Gottes* (1958); dello stesso: *Metaphysik von Thomas su Heidegger* (1959).

⁴⁷ Nello sguardo con cui l'amore abbraccia insieme l'essere e le creature, nella scoperta di che cosa è il vero amore coniugale e il vero amor filiale nel grembo del fuoco trino della famiglia, e di che cosa è il vero amore per l'amico, il vero amor di patria, scoprendoli quando più sono esposti e messi alla prova, quando i vincoli si spezzano dinanzi all'odio, al tradimento, alla morte, e allorché misteriosamente si trasfigurano al di là di ogni immaginabile limite: ebbene, in tutto questo, l'aurea essenza di tutti i grandi miti e delle religioni mitiche è sempre preservata e presente ed è resa attuale in un mondo sedicentemente smiticizzato: un'essenza, un nocciolo ch'è sempre capace di produrre nuove rappresentazioni di sé. Calderon ha dimostrato quale valore può avere la preservazione di queste rappresentazioni, innalzate nella sfera della superiore rappresentazione cristiana.

⁴⁸ In merito si veda il mio: *Gott redet als Mensch* (in: *Verbum caro*, 1960, pp. 73-99). Sono di prossima pubblicazione, in un'opera di teologia storica (Benziger, 1963): *Die Vollendbarkeit des Menschen e Die Vollendbarkeit des Geschichte*.

terna consista nella contemplazione o nell'amore: essa può consistere solo nell'amorosa «contemplazione» dell'amore: se no, che altro ci sarebbe da vedere in Dio, e in qual altra maniera lo si potrebbe contemplare se non in una corrispondenza amorosa?⁴⁹

RIEPILOGO

Il *logos* in quanto ragione *intelligens* può soltanto *léghein*, il che si verifica quando, radunando dati isolati, verità di fatto, «dogmi», li scevera, li seleziona e li raccoglie attorno a un punto scelto. Questo punto – quando si parla della Rivelazione divina in Gesù Cristo – non può che essere identico ed unico tanto nella teologia fondamentale quanto nella dogmatica.

Questo punto non può trovarsi nella cosmologia (o nell'ontologia religiosa): se un tempo filosofia e teologia marciavano strettamente legate assieme a filo doppio, la riforma e l'era moderna a buon diritto le hanno separate, anche se han fatto male a sopprimere ogni rapporto fra ragione e fede.

Questo punto non può trovarsi nell'antropologia, perché l'uomo non può costituire criterio di misura per Dio né la risposta dell'uomo essere criterio di misura per la Parola che a lui è indirizzata.

Esso può trovarsi solo nella Rivelazione stessa di Dio, che ha in sé il proprio centro assoluto di riferimento, pernio attorno a cui tutto ruota. Questo centro riceve però troppo scarsa considerazione nella corrente concezione cattolica, secondo cui la pluralità dei dogmi trova un suo centro sufficiente di riferimento e di sintesi nell'unità della dottrina della Chiesa, unità che la dottrina propone alla fede legittimandosi come istituzione di Cristo che a sua volta si giustifica come inviato del Padre suo. L'autorità formale e della Chiesa e di Cristo diventa legittimamente credibile soltanto come manifestazione della gloriosa maestà dell'amore divino: e allora lo diventa autenticamente, realmente.

Anche nella dottrina ortodossa e protestante, questo centro viene collocato su di un piano troppo basso, in quanto essa dottrina, anziché il ministero, presenta come punto di riferimento la parola della Scrittura che di se stessa fa testimonianza e interpretazione e a se stessa esige obbedienza; la parola, dunque, nella sua insormontabile bilateralità esistenziale di vecchia e nuova Alleanza, di grazia e giudizio, legge e Vangelo. Ammesso che questo sia l'aspetto formale della Scrittura, essa permane tuttavia, nel suo insieme, pura e semplice testimonianza di Dio incarnato, che spiega se stesso sulla base dell'assoluto amore divino.

La teologia protestante liberale ha fondamentalemente compreso questo principio, riconoscendo in Gesù colui che svela il puro volto d'amore del Padre, al di là della cognizione biblica (del Vecchio Testamento) del doppio volto di Dio – quello dell'ira e quello dell'amore. Ma essa minimizza l'aspetto chenotico di Rivelazione della croce e della Resurrezione riducendolo a una pura e semplice «dottrina» o a un'«allegoria», un «simbolo», anziché leggere quest'aspetto seriamente come la manifestazione drammatica

⁴⁹ Come sa benissimo Tommaso d'Aquino, quando basa la *visio* sulla *connaturalitas*, ma collega questa più al *donum sapientiae* (che presuppone l'amore) che al *donum scientiae*. (Cfr. RAYMOND MARTIN, *Le principe formel de la contemplation surnaturelle*, «Revue Thomiste», ottobre 1909).

dell'amore trino di Dio e come la sua battaglia d'amore per l'uomo, per la salvezza dell'uomo e per conquistarlo a sé. Ma non è certo una dottrina quella che può, con la sua innocuità ed inoffensività, far risorgere dopo tre giorni dal sepolcro chiuso coi sigilli il corpo in putrefazione del peccatore e trasformare dei discepoli disperati e avviliti in testimoni, dinanzi al mondo intero, della sua Resurrezione.

Al di là di questi tre punti di riferimento, caratteristici della teologia speculativa, sta quell'altro qui indicato, cui si perviene – non per approcci o tentativi o supposizioni, bensì in forma inequivocabile – facendo *contentutisticamente* del *cherigma* il centro di se stesso, quel *cherigma* che, come si può agevolmente vedere, comprende in sé i punti di cui sopra e così, soltanto così, dimostra anche di essere il pernio di tutto, collocato al di sopra della dottrina umana e terrena. Perché la «gloria» dell'amore di Dio che si manifesta non mette in questione nessuna autorità formale – né quella dell'insegnamento della Chiesa né quella della Scrittura – anzi, finisce per dar loro una validità definitiva, e l'obbedienza a tale autorità finisce per essere meglio giustificata, sia sul piano teorico sia su quello pratico. Ma la «dottrina» del Dio d'amore solo in questa doppia obbedienza amorosa conserva tutta la sua urgenza e presenza come mistero d'amore che sempre si attua *hic et nunc*. Né vien posta in questione nessuna concezione filosofica di Dio, bensì nel prorompente mistero d'amore trova compimento e realizzazione ogni concezione frammentaria e, d'altro canto, l'ampiezza formale delle ideazioni filosofiche può evitare che lo sguardo del teologo, dell'esegeta, di ogni credente si accentri sull'aspetto storico della Rivelazione di Cristo come se fosse il più importante, trascurando lo Spirito Santo. Infine, la Rivelazione non nega nessuna aspirazione antropologica naturale-sovrannaturale né che a tali desideri del *cor inquietum* venga data risposta in un ambito antropologico: però, essa chiaramente precisa che questo cuore giunge a comprendere se stesso soltanto quando ha scorto quell'amore che il cuore divino prova per lui sino a giungere a morire per noi, trafitto sulla croce.

L'amore si manifesta all'uomo «esternamente», non perché lo spirito dell'uomo sia sensoriale, ma perché l'amore si dà solo fra persone, un principio questo che tutte le filosofie sono sempre inclini a trascurare. Dio, alterità assoluta da noi, si manifesta nell'altro, nel «sacramento del fratello». E solo in quanto «alterità assoluta» (dal mondo) egli è al contempo il *non-aliud* (Cusano), che, nella sua alterità, supera anche l'antitesi finita di *questo* e *quello*. Solo in quanto è *al di sopra*, egli è *entro*. Ma per il fatto di essere al di sopra, egli non perde il diritto, la forza e la parola di rivelarsi a noi come l'amore eterno, di rendersi a noi comprensibile nella sua incomprendibilità e di farci dono di sé. *Consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*⁵⁰.

⁵⁰ ANSELMO, *Monologion* 64 (Schmitt I, 75, 11-12).