

THEOLOGICA

6



Nella stessa Collana:

1. Alister E. McGRATH, *Scienza e fede in dialogo. I Fondamenti*
2. George A. LINDBECK, *La natura della dottrina. Religione e teologia in un'epoca postliberale*
3. Stephen J. PATTERSON, *Il Dio di Gesù. Il Gesù storico e la ricerca del significato*
4. Eberhard JÜNGEL, *Possibilità di Dio nella realtà del mondo*
5. Adolf VON HARNACK, *Storia del dogma. Un compendio*
7. Alberto GALLAS, *Non santi ma uomini*
8. Fulvio FERRARIO, *Dio era in Cristo. Frammenti di teologia dogmatica 2*

Fulvio Ferrario

**DIO
NELLA PAROLA**

Frammenti di teologia dogmatica 1

Nuova edizione riveduta e corretta

Claudiana - Torino

www.claudiana.it - e-mail: info@claudiana.it

Fulvio Ferrario

Ordinario di Dogmatica e discipline affini presso la Facoltà valdese di Teologia di Roma, è professore invitato presso l'Istituto di Studi Ecumenici S. Bernardino di Venezia e la Facoltà Teologica Marianum di Roma.

Fra le sue numerose pubblicazioni ricordiamo: *Rileggere la Riforma. Studi sulla teologia di Lutero* (con L. Vogel, 2020); *L'Etica di Bonhoeffer. Una guida alla lettura* (2018); *Dio era in Cristo. Frammenti di teologia dogmatica 2* (2016); *Il futuro della Riforma* (2016), pubblicati da Claudiana e *Bonhoeffer* (2014) e *La teologia del Novecento* (2011) pubblicati da Carocci.

Scheda bibliografica CIP

Ferrario, Fulvio

Dio nella Parola : frammenti di teologia dogmatica 1 / Fulvio Ferrario

2. ed. - Torino : Claudiana, 2021

417 p. ; 24 cm. - (Theologica ; 6)

978-88-6898-351-2

1. Teologia dogmatica protestante

230.044 (ed. 23) - Teologia protestante

ISBN 978-88-6898-351-2

Seconda edizione riveduta e corretta: Claudiana, 2021

© Claudiana srl, 2008, 2021

Via S. Pio V 15, 10125 Torino

Tel. 011.668.98.04

www.claudiana.it - info@claudiana.it

Tutti i diritti riservati. Printed in Italy

Copertina: Umberto Stagnaro

Stampa: Stampatre, Torino

Sommario dell'opera

<i>Prefazione alla Seconda edizione</i>	I
<i>Abbreviazioni</i>	7
<i>Premessa</i>	11
1. L'unica parola di Dio	15
2. Gesù Cristo come parola della giustificazione	67
3. Gesù Cristo come comandamento	141
4. Gesù Cristo nella Scrittura	193
5. Gesù Cristo nell'annuncio della chiesa	251
6. Gesù Cristo nei gesti della grazia	315
<i>Bibliografia</i>	387
<i>Indice dei nomi</i>	403
<i>Indice dei testi citati</i>	409

Prefazione alla seconda edizione

È con una certa sorpresa, e dunque anche con particolare soddisfazione, che apprendo dall'Editrice l'esigenza di ripubblicare questo primo «Frammento di teologia sistematica»: se la prima edizione, uscita tredici anni fa, è andata esaurita, ciò significa che ha svolto il proprio servizio, in particolare nella formazione teologica di livello avanzato; anche le recensioni, apparse in numero discreto, anche se non esorbitante, sono state in generale favorevoli. Per contro, devo ammettere che le proposte più o meno «innovative» rispetto alla tradizione riformata più classica (due soli esempi: sulla confessione dei peccati e sul battesimo) non hanno praticamente avuto alcun seguito nel dibattito italiano.

Il volume viene ripubblicato senza modifiche, a parte la correzione di qualche refuso: le eventuali *retractationes* saranno incluse nei successivi «Frammenti». In *Dio era in Cristo*, ad esempio, apparso nel 2016, sono ritornato sulla questione della pratica o meno del battesimo da parte del Gesù storico, modificando l'opinione espressa nel presente volume.

Dopo la pubblicazione del secondo «Frammento», che ha assunto proporzioni ancora superiori al primo, ho deciso di ridurre considerevolmente la stazza dei prossimi volumi della serie. Osservando il panorama editoriale, sembra infatti che la stagione delle opere di ampie proporzioni sia terminata. Per alcuni aspetti è un peccato, perché così risulta mortificata la discussione critica del lavoro altrui, e quindi il carattere realmente dialogico della teologia. Non è raro che la retorica del pluralismo si sostituisca all'effettiva e dettagliata analisi dei diversi contributi, e a prese di posizione accompagnate dalla discussione delle opzioni contrarie. Dall'altra parte, forse anche questi «Frammenti», se

vogliono allargare la loro circolazione, devono pagare almeno un certo tributo allo spirito del tempo. Ciò vale però per il futuro: *Dio nella Parola* continua rendere omaggio a uno stile teologico che si prende il tempo e le energie per un argomentare disteso e cerca le proprie lettrici e i propri lettori tra chi ha il gusto per tale forma di pensiero.

Roma, Facoltà Valdese di Teologia,
terza domenica dopo Pentecoste (13 giugno) 2021

FULVIO FERRARIO

1

L'unica parola di Dio

Das Wort sie sol - len wohl las - sen stahn Und
Er ist bei uns wohl auf dem Plan Mit
kein' Dank da - zu ha - ben; Neh - men
sei - nem Geist und Ga - ben.
sie den Leib Gut, Ehr, Kind und Weib laß
fah - ren da - hin, sie ha - ben kein Ge - winn,
das Reich muß uns doch blei - - - ben.

La parola, la devono lasciar stare / punto e basta; / egli scende in campo al nostro fianco / con il suo Spirito e i suoi doni. / Si prendano pure il corpo / i beni, l'onore e la sposa: / non ti turbare, / non ne avranno alcun guadagno, / il Regno rimarrà nostro.

MARTIN LUTERO, *Forte rocca è il nostro Dio* (1529), quarta strofa.

1.1 Nel principio era la parola

La fede cristiana si configura come un'esperienza umana che risponde a una *parola* che la precede e che viene accolta come parola di Dio. *Dio ha parlato*: credere significa riconoscere attivamente questo fatto, accogliere la parola che egli rivolge come effettivamente pronunciata da lui. Sia che tale riconoscimento sia un'esperienza circoscrivibile con chiarezza nello spazio e nel tempo, come accade in alcune vicende di conversione, sia che si verifichi nel corso di un itinerario di formazione cristiana, o, come anche spesso avviene, sia un intreccio di entrambe le cose, la struttura dell'evento non muta. «Nel principio era la parola» (Giov. 1,1): che si tratti direttamente di una parola biblica letta personalmente, oppure della parola della predicazione o della catechesi, o della parola visibile nel battesimo e nella cena, essa risuona con quella specifica autorevolezza che istituisce un rapporto nuovo e unico, che pretende di determinare l'esistenza, pur tra le mille contraddizioni che la caratterizzano: rapporto che la Scrittura chiama «fede».

Tale dinamica è originaria, in un duplice senso: «cronologicamente», come abbiamo detto, essa è all'origine del credere. La fede cristiana, com'è delineata nella Scrittura, non è anzitutto la conclusione di un cosiddetto «itinerario di ricerca», una risposta che l'essere umano elabora alle proprie domande, in prospettiva teoretica, etico-pratica, esistenziale. L'«ipotesi Dio», in altri tempi ritenuta necessaria per fondare l'ordine del cosmo, il postulato della ragion pratica che rende possibile l'imperativo morale, la «fonte del senso» introdotta per rendere ragione delle molteplici esperienze della vita, sottraendole alla disperazione, non sono il Dio di Israele e di Gesù Cristo. Le risposte che troviamo o crediamo di trovare alle nostre domande si situano ancora all'interno dell'orizzonte delle possibilità conoscitive, morali o esistenziali dell'essere umano. Il Dio biblico viene incontro alle donne e agli uomini in una parola che non è interna all'essere umano, ma lo interpella dall'esterno: non possiamo dircela da soli né semplicemente scoprirla in noi, essa non viene da dentro di noi, ma da fuori, è un annuncio. Nemmeno possiamo modellarla a seconda delle nostre esigenze: non è affatto detto che si tratti della risposta alle nostre domande, così come ci sembra giusto formularle. La parola di Dio risponde alle nostre domande solo mettendole in discussione; essa non si limita a risolvere gli enigmi e a colmare i deficit della condizione umana, ma interroga tali enigmi e tali deficit e non raramente smaschera il nostro modo di porre i problemi come espressione della realtà mortale chiamata nella Bibbia «peccato»; interpellandoci, essa stessa pone le domande alle quali risponde, così

come la fedeltà di Dio «non porta a compimento tutti i nostri desideri, bensì tutte le sue promesse» (Bonhoeffer 2002, 530).

Nell'atto di interpellare l'essere umano la parola di Dio manifesta, come vedremo, la propria autorità. La differenza radicale tra le molte parole dell'uomo su Dio e l'unica, ancorché poliedrica, parola di Dio all'uomo verrà illustrata in tutto il corso della nostra esposizione: fin d'ora, tuttavia, dev'essere chiaro che essa non può essere *dimostrata* a priori, ma solo *mostrata* nel racconto del suo manifestarsi. Poiché la parola di Dio si esprime nella storia di Gesù Cristo, essa partecipa, se la si considera formalmente e dall'esterno, dell'ambiguità di ogni evento storico. Il suo carattere decisivo, «escatologico», si manifesta anzitutto nel suo contenuto, il quale opera generando la fede. Ciò significa che la verità della parola di Dio si manifesta all'interno del suo agire. La parola che risuona in Gesù non è mai una grandezza che possa essere oggettivata e, per così dire, «misurata» nella sua pretesa veritativa, accanto ad altre parole che ne avanzano una analoga. Piuttosto, essa agisce rendendo presente Gesù in quella modalità che la chiesa cristiana chiama la «potenza dello Spirito santo» e convocando donne e uomini all'obbedienza della fede. In tale azione la parola si manifesta come «vera», nel suo agire risiede la sua autorità.

La dinamica fede – parola è poi originaria in senso «ontologico». Essa caratterizza il rapporto umano con Dio non solo nella sua fase sorgiva, ma in tutto il suo dipanarsi. La parola di Dio non è mai udita una volta per tutte, ma sempre nuova nel suo manifestarsi come evento della grazia; e sempre di nuovo, nel suo risuonare, essa chiama alla fede, che dunque si configura essa pure come esperienza che può solo e sempre rinascere e che, da questo punto di vista, non può mai dirsi consolidata, men che meno acquisita o posseduta.

Il fatto che Dio si manifesti (si «riveli») nella parola corrisponde, secondo il messaggio biblico, al suo essere. Il prologo di Giovanni, v. 1, afferma che «la Parola era Dio», passo che si può anche tradurre, con Lutero, «Dio era la Parola». La ricerca sul quarto evangelo ha abbondantemente messo in luce le radici della visione giovannea del Logos nella teologia veterotestamentaria e deuterocanonica della Sapienza, identificata con Dio e al tempo stesso da lui o in lui distinta. Nelle sue predicazioni su Giovanni, tuttavia, Lutero si richiama anzitutto a Gen. 1 e al rapporto tra la Parola creatrice di Dio e la Parola che è con lui e con lui si identifica dall'eternità: la realtà della Parola definisce biblicamente l'identità di Dio, Dio è parola, appunto. È vero, com'è stato sottolineato, che nel prologo giovanneo non c'è spazio per un «dialogo tra divinità in cielo» (Kuschel 1996, 517-524) e nemmeno si parla, più sobriamente, di un dialogo in Dio. D'altra parte, il ricorso alla nozione di «parola» per esprimere il radicamento in Dio della storia di Gesù Cristo include in termini ineludibili la dimensione linguistica nella nozione

cristiana dell'essere di Dio. Non solo Dio «parla», ma il suo stesso essere non può venire espresso né pensato indipendentemente da tale parlare: la parola è il luogo di ogni possibile incontro con Dio perché è una modalità dell'essere di Dio. Essa dev'essere pensata

«come un evento che non permette di separare questa parola da colui che l'ha pronunciata come il calzolaio dalla calzatura che egli ha prodotto. [...] Dio non è dunque nella parola come il vino nella botte o il piede nella scarpa. La parola non è un recipiente di Dio. Egli sarebbe allora ancora un volta separabile da questo "recipiente" come suo contenuto, ne sarebbe allontanabile» (Jüngel 1982, 220).

Con ciò si è anche qualificata la parola di Dio come «evento», cioè come azione che viene compiuta, come accadere. La testimonianza biblica parla dell'essere di Dio come di un agire nella parola, in lui essere e agire coincidono. Come non può essere separata da colui che la pronuncia, la parola non può nemmeno essere separata dal suo accadere, essa esiste nell'atto di essere pronunciata. Biblicamente intesa come identificata con la parola, l'eternità di Dio non può essere pensata in chiave astrattamente metafisica, come estranea alla dimensione del tempo e del divenire, che ospita l'evento. Al contrario, l'eternità di Dio è il rinnovarsi della comunicazione legata all'accadere della parola, è evento comunicativo: come si esprime in modo pregnante un teologo contemporaneo, «l'essere di Dio è nel venire» (Jüngel 1982, 212).

La chiesa antica ha elaborato la dottrina trinitaria anche per rendere teologicamente conto di questo essere parola, e dunque evento comunicativo, di Dio, essere che precede l'esistenza di creature alle quali la parola possa essere rivolta. Dio è comunicazione, afferma il dogma trinitario, prima di avere nella creazione e nell'essere umano partner dialogici, dunque egli è dialogo in se stesso, dall'eternità, e tale dialogo viene illustrato dottrinalmente, in un'obbedienza ai testi biblici audace e intellettualmente paradossale, come comunicazione trinitaria tra Padre, Figlio e Spirito santo.

Considerata da questo punto di vista, la dottrina trinitaria articola adeguatamente il pensiero dell'essere di Dio nel suo venire nella parola. Essa deve dunque essere chiamata in causa fin dall'inizio, prima ancora di poter essere sviluppata. La lettura del primo versetto dell'evangelo di Giovanni (certo, non astrattamente inteso, bensì nel quadro dell'insieme del Nuovo Testamento e, anche, sullo sfondo dell'Antico) impone di impostare immediatamente il nostro parlare di Dio in prospettiva trinitaria. Uno sviluppo diverso, che ad esempio iniziasse parlando del Dio «uno», per poi intendere lo sviluppo trinitario come una specificazione di tale approccio monoteista, sarebbe biblicamente astratto, cioè prescinde-

rebbe dall'essere di Dio nella parola che egli pronuncia. Il discorso cristiano su Dio non può che seguire, nel metodo non meno che nei contenuti, la via percorsa da Dio nel suo rivelarsi, che corrisponde, sempre secondo Giov. 1,1, alla sua identità eterna.

1.2 E la parola è diventata carne

L'eterna parola di Dio entra nella storia nella carne di Gesù Cristo: quello che «abbiamo visto e udito» (I Giov. 1,1) nell'uomo Gesù costituisce dunque *il* criterio (non ulteriormente aggettivabile, in quanto unico) di ogni parlare di Dio.

«Gesù Cristo, quale ci è attestato nella sacra Scrittura, è l'unica parola di Dio che dobbiamo ascoltare e in cui dobbiamo confidare e ad essa dobbiamo obbedire in vita e in morte» (*Dichiarazione teologica di Barmen*, prima tesi, in Fabbri 1996, 2169).

Il messaggio del Nuovo Testamento riflette la realtà manifestata nella Pasqua: la risurrezione di Gesù conferisce alla sua vita e alla sua morte, al suo parlare e al suo agire, lo statuto di rivelazione escatologica dell'essere di Dio nella sua parola. Il volto del Dio trinitario è quello di Gesù Cristo. L'affermazione paradossale, oggi spesso contestata proprio a partire da considerazioni trinitarie, in base alla quale l'intera teologia sarebbe cristologia, intende affermare, se interpretata *in bonam partem*, «soltanto» questo. Le virgolette, peraltro, sono strettamente necessarie, in quanto si tratta, con tutta evidenza, dell'affermazione decisiva della fede. Dal punto di vista delle Scritture apostoliche l'identificazione della parola di Dio con Gesù di Nazareth e con lui soltanto non costituisce una compressione della vastità dell'orizzonte della rivelazione, tale da impoverirla o, addirittura, condurla a un corto circuito. Dio parla all'essere umano nella vicenda di Israele testimoniata dalla Bibbia ebraica; parla mediante la sua creazione e la sua voce risuona nelle vicende della storia, nell'opera umana, nella cultura e nell'arte e ogni sana teologia è chiamata a rendere conto di tale multiformità della parola di Dio, che la sapienza credente ha sempre saputo riconoscere. In quanto parola fatta carne, tuttavia, Gesù Cristo riassume in sé l'essere e dunque anche il dire di Dio, fondando, interpretando e ricapitolando la creazione e la storia in quanto volute da lui. La testimonianza apostolica ascolta in Cristo la parola di Dio in modo tale da non poter più separare il suo nome da quello di Gesù. È sulla base della storia di Gesù che la ri-

flessione sulla Sapienza da parte dell'Antico Testamento e del giudaismo successivo, la quale – per sé presa non è certo l'unico centro focale dell'esperienza di fede di Israele – viene riletta come espressione dell'identità di Dio, in prospettiva trinitaria.

Dal punto di vista della storia della dottrina non credo sia esagerato affermare che la piena consapevolezza teologica del fatto che l'intero dogma cristiano, e in particolare quello trinitario, costituisce l'esplicitazione del significato escatologico della persona di Gesù di Nazareth, è l'acquisizione fondamentale della Riforma del XVI secolo e in modo specialissimo di Lutero. Con ciò non si intende naturalmente dire che la chiesa antica e quella medievale non abbiano avuto coscienza del centro del messaggio neotestamentario. È vero, però, che l'«assunzione del concetto filosofico di Dio» (Pannenberg 1975, 330-385) da parte della teologia cristiana ha favorito, sia pure involontariamente, lo sviluppo di un modulo di pensiero nel quale il «Dio cristiano» si declina come specificazione di un concetto generale di Dio, in sé accessibile prescindendo da Gesù. La rivoluzione operata da Lutero ponendo Cristo e questi crocifisso come punto di partenza e unico criterio del discorso teologico costituisce la svolta più significativa del pensiero cristiano. Non è il caso di elencare qui testi che documentino la novità e la portata dell'approccio luterano (cfr. von Loewenich 1975 e soprattutto Miegge 2003): basti dire che si tratta, in sostanza, del contributo ecumenico decisivo che il cristianesimo evangelico ha offerto alla chiesa cristiana. L'annuncio della giustificazione per grazia soltanto ne è la dimensione soteriologica. Nel Novecento, è stato soprattutto Karl Barth a far valere con forza la critica della Riforma a tale impostazione (sul suo debito nei confronti di Lutero, cfr. Hunsinger 2000, 279-304). L'insistenza sulla necessità di articolare il discorso su Dio (o, più semplicemente, la fede) a partire dalla rivelazione in Gesù Cristo gli è valsa l'accusa, che egli a ragione ritiene «stolta» (Barth 1953, 763) di «cristomonismo», ancora oggi superficialmente ripetuta, soprattutto nel quadro del dibattito sulla teologia cristiana delle religioni (cfr. Ferrario 2004, 243-247). Già il fatto che l'espressione, se sono bene informato, derivi dalla critica rivolta dal luterano filonazista Paul Althaus alla *Dichiarazione teologica di Barmen* dovrebbe rendere prudenti coloro che la usano. Althaus sostiene l'esistenza di una «rivelazione originaria» (*Ur-offenbarung*) che si esprimerebbe tra l'altro negli «ordinamenti della creazione», tra i quali, a suo giudizio, è particolarmente importante quello di «popolo», strettamente connesso a quello di «razza». La posizione di Althaus rappresenta un caso piuttosto spettacolare delle possibili conseguenze patologiche di una certa teologia naturale. Di ciò dovremo parlare in questo stesso capitolo.

L'impostazione cristocentrica di Barth è stata però criticata, più recentemente, anche da un altro punto di vista, che intende valorizzare un approccio più decisamente trinitario alla teologia cristiana: tra i molti autori che si sono espressi in questa linea, J. Moltmann è probabilmente colui che lo ha fatto nel modo più incisivo (cfr. soprattutto Moltmann 1983 e i saggi raccolti in Moltmann 1993). In serrato dialogo con la teologia ortodossa, ma anche nel tentativo di fondarsi su un'esegesi del Nuovo Testamento che egli ritiene più completa ed equilibrata, Moltmann sottolinea l'esigenza di conferire alla dimensione pneu-

matologica un peso superiore a quello attribuitole dalla teologia protestante di diretta o indiretta ispirazione barthiana, proponendo dunque una teologia trinitaria all'interno della quale il momento cristologico non sia assolutizzato. Tale intenzione va senz'altro adeguatamente tenuta presente: la teologia occidentale ha in effetti di fronte a sé il compito di sviluppare in modo più adeguato rispetto al passato, in tutti gli ambiti della dogmatica, le ricchezze contenute in un approccio fortemente trinitario (si vedano le piste di riflessione contenute ad esempio in Greshake 2000). Il punto di forza dell'impostazione barthiana (che ripeto, a mio giudizio è quella della Riforma) consiste però nell'evitare anche solo il sospetto di ogni possibile contrapposizione tra il discorso trinitario e la cosiddetta centralità della cristologia (cosiddetta, perché parlare di centralità di Cristo, in ambito cristiano, è tautologico). Sia dal punto di vista storico, sia da quello teologico, il dogma trinitario è il frutto di una comprensione radicale della figura di Gesù. È la parola incarnata e crocifissa che impone di pensare Dio trinitariamente, su questo Moltmann stesso si è sempre espresso in termini inequivocabili. Il massimo di concentrazione cristologia, se così si può dire, coincide dunque con il massimo di pensiero trinitario.

L'identificazione della parola con la persona di Gesù Cristo indica, in primo luogo, che *Dio è amore* (I Giov. 4,8, cfr. Jüngel 2005, 403-416). La *predicazione* di Gesù annuncia il regno di Dio come la grande, festosa occasione, che dev'essere afferrata: Dio è come il padre che attende ansiosamente il ritorno del figlio che lo ha abbandonato, per ricolmare quest'ultimo di immeritato e infinito affetto; è come il datore di lavoro che vuole pagare gli ultimi come i primi, a costo di suscitare il risentimento di questi ultimi; e il suo regno, il trionfo di questa giustizia strana, che gratifica chi non lo merita, viene certamente, anzi sta già sbocciando: non lo si vede, come non si vede il granello di senape, che però, quando germoglia, «diventa il più grande di tutti i legumi» (Mc. 4,32); e tutto questo accade in forza della pura gioia di essere e di amare di questo Dio, senza che la buona volontà delle persone religiose, né delle altre, possa aggiungervi o togliervi alcunché. La presenza di Gesù crea una situazione di gioia e benessere, nella quale il cibo che non basta se è in mano a uno solo diventa sovrabbondante quando viene condiviso: una condivisione materiale che rinvia a una compartecipazione delle gioie e delle ansie, a una comunione che abolisce come futile e cerebrale la distinzione, così spesso evocata dalla religione, tra il «materiale» e lo «spirituale»; una condivisione che non chiede tessere di appartenenza confessionale, che non è subordinata a esami di conformità dottrinale, cosa che la comunità cristiana dovrebbe ricordare quando ne fa memoria nel culto. Certo, la presenza del Regno, cioè l'irruzione dell'amore di Dio nella storia, determina un'urgenza, è come l'invito a un grande banchetto, che va accolto prima che sia troppo tardi: esso resta però un banchetto, che si tiene anche se coloro ai quali era destinato lo «snobano» (Lc. 14,15-24).

La parabola, come si sa, riceve una flessione in parte diversa nel parallelo matteoano (Mt. 22,2-14). L'aggiunta dell'episodio dell'uomo che non indossa l'abito nuziale esprime la preoccupazione, effettivamente decisiva, nei confronti di una prassi culturale e di fede che tenda a porre in secondo piano l'esigenza etica.

L'annuncio di Gesù è impegnativo ma lieto, assai diverso, anche in questo, da quello di Giovanni Battista, nel quale la nota dominante è costituita dalla «scure posta alla radice degli alberi» (Mt. 3,10). Ciò si mostra con nettezza ancor maggiore nel quadro della *prassi* del maestro itinerante di Nazareth. Egli è un pio israelita, cresciuto nell'amore della Torah e dell'insegnamento dei padri; ma è anche colui che ritiene di corrispondere alla volontà, e anzi all'identità, di Dio condividendo i pasti con persone di cattiva reputazione, frequentando con considerevole disinvoltura compagnie ritenute equivoche, per annunciare loro la vicinanza, la solidarietà, l'amicizia di Dio. Un'amicizia trasformante, certo, che non lascia i pubblicani e le prostitute là dove li trova, ma li chiama a conversione. L'accento decisivo, tuttavia, è su questo Dio che in Gesù si rende vicino («prossimo», appunto: Dio è colui che, per primo, «si fa prossimo») a chi sa di non averne diritto. Gesù è anche colui che è capace di infrangere la legge perché il sabato, il riposo di Dio, si festeggia meglio «facendo del bene» (Mc. 3,6) piuttosto che non facendolo, o anche solo rinviandolo; ancor più sorprendentemente, è colui che mette in discussione coloro che ritengono di giudicare, condannare e uccidere, in base alla Torah, una donna adultera (Giov. 8,1-11): Gesù non discute il merito della legge né la legittimità della sentenza, si limita a porre una domanda che nasce dalla sua compassione per la donna e, in essa, per i di lei compagni di umanità. E il grande miracolo di questo strano episodio, finito non si sa come nel quarto evangelo, è che gli uomini della religione e della legge accettano il monito discreto ma fortissimo di Gesù, lasciano cadere la pietra portatrice di morte e se ne vanno, «cominciando dai più vecchi»: a differenza di quanto tanto spesso hanno fatto e fanno altri, che peraltro si proclamavano e si proclamano seguaci del Nazareno. Questi ultimi erano e sono, in realtà, seguaci degli avversari di Gesù, di quanti negli evangeli si scandalizzano per questo Dio troppo buono e vorrebbero ridurlo a più benpensanti consigli. Tutti sanno che Dio ama: quando però Gesù spiega, in parole e opere, che Dio è amore, questo messaggio si rivela destabilizzante e, come si dice con espressione forse abusata ma pertinente, sovversivo. Per questo la religione si ribella nei confronti del messaggio di Gesù: lo fa in nome di dio, ma appunto, si tratta di un altro dio, di un dio che non è amore. È in nome di questo dio che la religione uccide Gesù. Lo fa con l'aiuto decisivo del potere politico pagano e anche questo è istruttivo. Le ragioni della pietà e quelle della *Realpolitik*, da sempre in violento contrasto,

si coalizzano per liquidare la parola destabilizzante della bontà sconfitta di Dio. Il procuratore romano e il sommo sacerdote, ma anche la folla ammassata sotto il palazzo del primo, difendono cause diverse: l'uno quella dell'ordine politico disincantato e violento, gli altri quella della tradizione religiosa dei padri, così come essi la intendono; l'uno quella dello scetticismo che stinge nell'indifferenza cinica («che cos'è la verità?», Giov. 18,38), gli altri quella di un dogma che, a corto di argomenti, non esita a esibire il più disinvolto e scopertamente strumentale servilismo politico («noi non abbiamo altro re che Cesare», Giov. 19,16).

La *morte di Gesù*, tuttavia, non liquida l'annuncio dell'amore di Dio, anzi lo manifesta in modo definitivo come «parola della croce» (I Cor. 1,18). Sulla croce di Gesù l'amore di Dio si rivela come volontà che si espone alla morte e la include in sé, come forza sostanziata dall'accettazione della radicale debolezza dell'Ucciso. Esattamente in essa il Dio che è amore risponde alla preghiera che gli chiede: «non nascondermi il tuo volto» (Salmo 27,9). Se in Gesù di Nazareth «la parola si è fatta carne» e se «la parola era Dio», allora non solo è legittimo, ma anche necessario parlare del «Dio crocifisso» (cfr. Moltmann 1973). La croce di Gesù è e resta un evento storico: essa è però assunta nell'eternità di Dio come concreta modalità del suo essere amore. Come la contingenza storica della persona di Gesù caratterizza l'eternità di Dio, così è per la morte di croce della parola incarnata: da sempre e per sempre Dio è amore integrando nel suo essere trinitario la disponibilità all'offerta totale di sé. In Gesù, e in questi crocifisso, la parola di Dio si manifesta come realtà che si offre e non si impone, come realtà violentata e non violenta, come disponibilità alla morte per amore, che in quanto tale crea vita, nel tempo e nell'eternità. La parola di Dio sulla croce non è altra rispetto a quella pronunciata nell'eternità e l'amore che costituisce la vita del Dio trino non è altro rispetto a quello offerto all'essere umano nella terra sconosciuta del Golgota. Gesù di Nazareth, il Dio nella storia, rivela, in effetti, la storia di Dio (cfr. Forte 1989). Nella parola della croce muore una volta per tutte ogni concetto metafisico dell'impassibilità di Dio. Non è spiritualmente sano comportarsi da giustizieri teologici nei confronti della storia del pensiero cristiano, che riassume in sé la vita, la fede, la passione, il martirio, della *communio sanctorum* nel corso dei secoli, ma su questo punto bisogna affermare senza equivoci che la visione di un Dio impassibile, motivata da ragioni speculative, ha almeno in parte impedito di rendere teologicamente ragione dell'inequivocabile testimonianza biblica. Dio soffre, perché ama. L'impassibilità di Dio trova la sua collocazione in una teologia come quella di Aristotele, nel libro XII della sua *Metafisica*: Dio è impassibile anche perché l'amore, in quanto passione, è considerato espressione di un bisogno, di una mancanza, dunque un'imperfezione (in termini aristotelici, esso è «potenza», cioè

qualcosa di ontologicamente perfettibile). La testimonianza biblica, tuttavia, va nella direzione esattamente opposta: certamente Dio realizza in sé la pienezza dell'essere. Ma di che cosa si tratta concretamente? Lo spirito greco vede nelle diverse forme del patire una *diminutio* ontologica, indegna della perfezione divina. La parola della croce attesta invece che la capacità di soffrire per amore fa parte della pienezza dell'essere, di ciò che la scrittura chiama, sia in riferimento a Dio, sia alla vicenda umana «vita». Il Dio vivente è tale perché ama e la sofferenza fa parte dell'amore il che, come vedremo, è carico di conseguenze antropologiche ed etiche. Dio è sommamente passionale e appassionato, lo si vede in ogni pagina della Scrittura e la passione di Gesù è la passione di Dio, in tutti i sensi del termine: passione come impeto dei sentimenti, come concentrazione assoluta della volontà e del pensiero, e soprattutto, secondo l'etimo, passione come capacità di soffrire e di farlo per amore e nell'amore. Dio è passione nel suo essere trinitario, così come lo è nel suo rapporto con la creazione naturale e storica. Quanto diversa sarebbe la storia della chiesa cristiana, della sua teologia, della sua etica (!), se la parola eterna e incarnata di Dio fosse stata pensata con rigore come rivelazione di un amore che è passione. La tensione tra la centralità neotestamentaria del racconto della passione e una teologia tesa a sostenere l'impassibilità metafisica di Dio è stata una fonte inesauribile di aporie catastrofiche, dalle quali è tempo di prendere congedo con decisione proporzionale all'enorme ritardo accumulato.

La «teologia del dolore di Dio» (cfr. Kitamori 1975) sviluppatasi negli ultimi decenni è effettivamente esposta al rischio di degenerare in una retorica dell'«impotenza di Dio», contro la quale vale la fulminante battuta di K. Rahner: «Al fine – per dirla volgarmente – di tirarmi fuori dal mio fango e dalla mia scalogna, in verità non mi giova a nulla se a Dio – per dirla in modo grossolano – le cose vanno schifosamente allo stesso modo» (cit. in Kreiner 2000, 163). Il Credo confessa infatti un Dio onnipotente, non impotente: la parola della croce afferma tuttavia, una volta per tutte, che non si tratta di un'onnipotenza qualsiasi, ma della qualificata onnipotenza dell'amore (cfr. Ferrario 2000, 45-51), densa di passione e dunque anche di sofferenza.

La *Pasqua* di Gesù non relativizza la parola della croce, ma la attesta come evento di salvezza, come amore che vince, non senza il dolore, bensì attraversandolo. In Cristo, Dio assume il dolore come dimensione di un amore che crea e vivifica. Lo fa attraverso la morte perché si tratta di amore radicale e incondizionato; lo fa, tuttavia, nella potenza creatrice che distrugge la morte, perché l'amore non muore, anzi è, eminentemente, ciò che «dura» (I Cor. 13,13). A Pasqua la parola incarnata si rivela in modo definitivo come la verità, la pretesa avanzata da Gesù risulta confermata da Dio stesso ed è in forza dell'evento pasquale che la parola della croce definisce per sempre agli occhi della fede l'identità

di Dio. Risuscitando Gesù dai morti Dio esplicita la sua identificazione con lui, conferendo alla sua persona e alla sua morte il loro significato proprio: ciò che è vero da sempre risplende nella gloria del mattino del primo giorno dopo il sabato. Questa esperienza permette alla chiesa primitiva di cogliere in profondità le implicazioni della parola incarnata per la comprensione della realtà di Dio.

La parola, in particolare, si manifesta come il tessuto profondo della realtà: «ogni cosa è stata fatta per mezzo di lei; e senza di lei neppure una delle cose fatte è stata fatta» (Giov. 1,3); «in lui [Cristo] sono state create tutte le cose che sono nei cieli e sulla terra, le visibili e le invisibili: troni, signorie, potestà, potenze; tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è la prima di ogni cosa e tutte le cose sussistono in lui» (Col. 1,16 s.). L'amore di Dio rivelato in Cristo crocifisso e risorto è il progetto contenuto nella parola creatrice. Pensare il mondo come creazione significa leggerlo attraverso il punto di guardatura della parola incarnata in Gesù, che è identica alla parola testimoniata da Gen. 1. Qui si è effettivamente tentati di dire che altre epoche della storia cristiana hanno avuto un compito più facile. La visione geocentrica del mondo, ma anche quella precedente alla rivoluzione biologica darwiniana, presentavano un quadro della realtà almeno a prima vista assai meno in tensione con l'idea dell'universo come espressione dell'amore creatore del Padre di Gesù Cristo di quanto lo sia la comprensione odierna della realtà naturale. Non solo, né anzitutto, la teologia, bensì la fede stessa è radicalmente sfidata dall'interpretazione del mondo offerta dalla scienza moderna, che tende a presentarlo come frutto del caso. L'impegno di una teologia della creazione di ripensare l'universo a partire dalla parola incarnata può essere qui soltanto annunciato: esso è in ogni caso implicito in una comprensione adeguata della parola di Dio risuonata in Gesù Cristo. La storia trinitaria di Dio, quella dell'uomo Gesù, quella cosmica e la vicenda umana vivono, secondo le Scritture cristiane, in un intreccio sostanziato dall'amore di Dio, che dunque è la verità del reale o anche, più brevemente, la realtà stessa.

Dietrich Bonhoeffer, nella sua incompiuta *Etica* (Bonhoeffer 1995, soprattutto, per quanto segue, 27-53), scritta mentre era impegnato nella cospirazione antihitleriana, ha cercato di mostrare che cosa possa significare comprendere la parola incarnata come la realtà in senso eminente. Si tratta di superare l'impostazione nella quale Cristo costituisce, nel migliore dei casi, il dover essere, che si contrappone, in definitiva dall'esterno, all'essere della realtà, che esisterebbe indipendentemente da Cristo e in sostanza contro di lui. Rettamente compresa, la teologia cristiana della creazione non può che considerare manichea una simile visione. Il mondo così com'è pur sempre quello creato da Dio e redento in Cristo e ciò prevale su ogni considerazione, pur strettamente necessaria, del peccato e delle sue conseguenze. Trasposta dal piano dell'eti-

ca a quello proprio della teologia della creazione, la visione bonhoefferiana impone di leggere l'universo senza lasciarsi spaventare dall'antievangelo che lo proclama frutto del «caso e della necessità» (Monod 1970): un tale coraggio è però possibile solo a chi abbia «contemplato» (I Giov. 1,1) la parola incarnata nella luce conferitale dall'annuncio pasquale. Anche la teologia della creazione è cristologia: non nel senso di un corto circuito che appiattisca sul Nuovo Testamento il messaggio specifico dell'Antico, ma perché quella che ordina il caos è l'unica parola di Dio, quella pronunciata sulla croce del Risorto.

La parola incarnata dice che Dio stesso, *nella sua divinità, è umano*. Che cosa è umanità, la fede cristiana lo sa solo guardando all'umanità di Dio (Barth 1997). L'incarnazione cioè, e lo stesso, già lo si è accennato, deve dirsi della croce, non vanno considerate come accidentali per quanto riguarda l'essere di Dio, ma lo qualificano nella sua eternità. L'umanità di Gesù è la verità dell'essere umano che il peccato vorrebbe negare; ma è anche la verità di Dio, il modo nel quale egli sceglie di essere e di darsi. Qualunque affermazione su Dio deve essere criticamente verificata sulla base della sua umanità, così come essa si manifesta nella carne di Gesù e qualunque spiritualità cristiana deve sapere di rivolgere la propria preghiera al Dio che ha preso forma umana perché è umano fin dall'eternità. Feuerbach sosteneva che la verità della teologia è l'antropologia, che Dio è in realtà l'essere umano come esso vorrebbe immaginarsi. In questo vi è una particella di verità, ma rovesciata: è la teologia a essere la verità dell'antropologia, è in Dio che l'umanità è reale, prima che nell'uomo. Ogni tentativo di comprendere l'essere umano va svolto a partire dalla realtà dell'umanità così come si presenta in Dio stesso. L'umanità cosiddetta «empirica», cioè la nostra, è corrotta al punto da essere irriconoscibile e in questo senso ogni antropologia descrittiva, che parta dal cosiddetto «dato» antropologico (l'essere umano così com'è o meglio, come crediamo che sia in base a quanto vediamo) sarà inesorabilmente distorta. L'identità dell'essere umano si dischiude a partire da quella di Dio, nella sua parola incarnata. Questo significa anche che la teologia cristiana non può permettersi alcun atteggiamento di indifferenza, sufficienza o addirittura disprezzo nei confronti di quanto è umano e profano: se Dio è umano, la chiesa e la sua teologia possono solo amare in profondità l'umanità e le sue manifestazioni. La parola incarnata evidenzia certo la corruzione dell'umanità che noi siamo, ma si tratta pur sempre della corruzione di quell'umanità che Dio ha voluto come propria e ha redento in Cristo, e che come tale va considerata e servita, anche in presenza del peccato. L'atteggiamento spirituale della chiesa di Gesù nei confronti dell'umanità e dell'umano, dunque anche dei valori profani, dalla cultura, alla politica, alla sessualità, allo sport, non sarà mai sufficientemente cordiale, simpatetico, aperto. L'umanità di Dio vuole trovare corrispondenza in una chiesa sobriamente, ma appassionatamente umana.

1.3 Una parola gratuita

La cultura antica e quella medievale sono caratterizzate da un presupposto comune al paganesimo, all'ebraismo, al cristianesimo, all'Islam: quello in base al quale l'idea di Dio è necessaria per la pensabilità del mondo. Il mondo, cioè, non si spiega né si regge da sé, ma è concepibile teoreticamente e gestibile nella prassi solo tenendo conto di un orizzonte in qualche modo «teologico». Dio è *necessario*. Non c'è unanimità nel pensiero occidentale, questo è vero, circa la necessità teoretica di ammettere un Dio creatore e anzi, l'idea di una *creatio ex nihilo* resta vivacemente discussa anche e proprio all'apogeo della *civitas christiana* medievale: almeno dopo Platone e Aristotele, tuttavia, è pacifico che il divino formi il mondo così come lo conosciamo e ne determini il corso: e la grande operazione culturale del cristianesimo antico, cioè la sintesi tra il messaggio biblico e l'eredità filosofica classica (rimando ancora al fondamentale articolo di Pannenberg 1975, 330-385; cfr. anche Pannenberg 1999, 31-92) rafforza tale acquisizione. Essa si configura nella storia non solo come un assunto filosofico-teologico, ma come la condizione della possibilità di abitare il mondo. Qualcosa di simile a ciò che chiamiamo ateismo è esistito, certamente, anche prima della modernità e in diverse occasioni è anche stato teorizzato filosoficamente, ma sempre in termini che hanno incontrato difficoltà a influenzare significativamente la storia delle mentalità. Ancor più decisivo è il significato del pensiero di Dio per quanto riguarda la fondazione dell'ordine dei valori e dunque dell'etica. Anche qui è vero che già la sofistica greca avanza obiezioni significative nei confronti di un ordine etico oggettivo, sia esso teologicamente fondato o meno: tale contestazione viene però costantemente avvertita come paradossale nella sua empietà, inesorabilmente lesiva della possibilità stessa di una convivenza tra gli umani. Anche e proprio per l'etica, Dio è necessario.

Non stupisce che, in questo quadro, il pensiero *anche* (non solo, ripetiamo) cristiano colleghi tale necessità dell'idea di Dio all'onore che gli è dovuto. Dio è Dio in quanto necessario, sia dal punto di vista teoretico, sia da quello della prassi e della spiritualità cristiane. La divinità di Dio trova la sua esegesi nell'impossibilità di fare a meno del suo pensiero, e della religione che lo articola nel culto e nella prassi, per vivere nel mondo. Ciò significa anche che gli attributi di Dio vengono pensati in questo orizzonte. *Leternità* è concepita come quella particolare e superiore estraneità alla dimensione del tempo che fonda l'ordine della temporalità: essa è alla base della storicità del mondo, ma esclude la storia dall'essere di Dio. Dell'*impassibilità* si è già detto: patire e avvertire sentimenti significa anche mutare e Dio, per governare il divenire, dev'essere immutabile: è evidente che il pensiero cristiano

non può evitare difficoltà considerevoli nel coniugare l'impassibilità di Dio con il suo amore. Ma è soprattutto l'attributo dell'onnipotenza ad essere radicalmente determinato dalla forma di pensiero della necessità di Dio.

Già la storia teologica della parola è interessante. La Bibbia ebraica parla, come si sa, di *YHWH zebaot*, il Signore degli eserciti, o delle schiere, con probabile, ma non assolutamente certo, riferimento alla signoria di Dio sulle creature angeliche; nella traduzione greca dei LXX il genitivo viene reso con *pantocrator*, tradotto poi in latino con *omnipotens*. Il termine non svolge un ruolo significativo nel Nuovo Testamento: si ritrova in II Cor. 6,8, come conclusione di una serie di citazioni veterotestamentarie, nonché in numerosi passi dell'Apocalisse, anche qui come ripresa dell'uso linguistico della LXX. È da rilevare, dunque, che mai l'espressione compare nel quadro di affermazioni relative all'opera creatrice o provvidente di Dio, o alla sua capacità di operare miracoli.

La tradizione cristiana sviluppa filosoficamente il concetto di onnipotenza, prendendo posizione a favore di un Dio le cui possibilità di azione sono illimitate e dipendono solo dalla sua volontà astrattamente intesa. È fatale che in tal modo si affacci, in particolare nel quadro della riflessione sull'elezione e la salvezza e di quella sulla realtà del male nel mondo, il sospetto di un Dio arbitrario, sospetto che però la tradizione respinge ricorrendo alla stessa Scrittura: «avrò misericordia di chiavrò misericordia e avrò compassione di chiavrò compassione» (Es. 33,19, ripreso da Rom. 9,15). L'onnipotenza di Dio non è soggetta a valutazioni morali, perché la sua trascendenza riguarda anche queste ultime: la fonte della morale non può esservi soggetta.

Naturalmente non è difficile rinvenire nella Bibbia un numero assai elevato di testi che possono confermare questa lettura dell'onnipotenza divina: secondo Is. 45,1 ss., Dio può creare tutte le cose, ma anche distruggerle, come un vasaio quando il suo lavoro non lo soddisfa (cfr. Ger. 18,6 e Rom. 9,20); egli crea la luce e le tenebre, la salvezza e la sciagura (Is. 45,7; Ger. 45,5); a lui nulla è impossibile (Ger. 32,6). È degno di nota, però, che l'apostolo Paolo, quando caratterizza l'onnipotenza di Dio senza ricorrere a citazioni anticotestamentarie, si concentra sulla sua potestà creatrice: Dio come colui «che fa rivivere i morti e chiama all'esistenza le cose che non sono» (Rom. 4,17).

La teologia si è naturalmente resa conto dei rischi legati a una simile comprensione dell'onnipotenza divina e ha cercato di elaborarli introducendo, nel Medioevo, la distinzione tra *potentia dei absoluta* e *potentia dei ordinata*. La prima indica la potenza di Dio concepita in linea di principio e in quanto tale (*secundum se considerata*, S. Th., I, 25, 5, ad 1), appunto, non legata ad alcun vincolo. La seconda è la potenza di Dio così come si esercita all'interno del suo progetto salvifico (*quod autem attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, ibid.*). L'intenzione era di evidenziare teologicamente il significato di Cristo in ordine alla comprensione dell'onnipo-

tenza nell'agire di Dio, ma l'esito, com'è stato rilevato (Pannenberg 1990, 468) è stato «funesto». Tommaso d'Aquino mantiene ancora un certo equilibrio: pur argomentando infatti *remoto Christo*, egli sottolinea che in Dio la potenza, l'essenza, la volontà, l'intelletto e la sapienza e la giustizia coincidono e dunque la distinzione tra il suo poter fare assunto in linea di principio e il suo agire concreto è astratta. Egli ha però cura di precisare (*ibid.*, ad 3.), che quello che Dio fa non può che essere giusto appunto in quanto Dio lo fa, il che prelude agli sviluppi successivi della riflessione. Alla fine del secolo XIII e nel secolo successivo, sono soprattutto i teologi francescani Giovanni Duns Scoto e Guglielmo di Ockham a insistere sul tema della libertà divina. Certamente Dio sceglie di agire secondo la sua bontà, ma la sottolineatura dell'onnipotenza esige di mantenere speculativamente aperta anche la possibilità che egli avrebbe potuto o potrebbe fare altrimenti. Quello che potremmo chiamare l'«incidente» teologico risiede già nel separare speculativamente la potenza e la volontà di Dio da un lato e il suo amore dall'altro. Tommaso, ma anche i nominalisti, affermano che essi in realtà coincidono, ma intanto li pensano separatamente. Ciò dipende dal fatto che essi ritengono possibile, in una prima fase, pensare Dio *remoto Christo*, cioè a partire da considerazioni diverse rispetto alla sua storia in Gesù Cristo. Una volta ammesso in linea di principio che la potenza di Dio potrebbe *anche* manifestarsi in modo diverso da come si è manifestata in Cristo, si è già aperta la breccia che consente di pensare un Dio che in qualche modo è anche «altro» rispetto alla parola incarnata, il che si può anche esprimere così: un Dio che ama, ma non è amore. In forme diverse, come vedremo tra poco, sia la dottrina del Dio nascosto come la sviluppa Lutero in alcuni passi del *Servo arbitrio*, sia quella della predestinazione in Calvino, risentono delle conseguenze di una teologia nominalistica che, parlando della potenza di Dio, tende in modo fatale a porre in tensione la sua libertà e il suo amore.

Si potrebbe affermare che proprio tale tensione sia la caratteristica del Dio necessario. Egli è Dio, è il Signore, precisamente in quanto esercita sulla creazione la propria libertà, il che però significa anche: in quanto impone la propria libertà alla creazione, la quale dunque la vive nella forma della necessità. La libertà di Dio si esercita sulla creazione nella forma della necessità:

«*La stessa ragione naturale* è costretta ad ammettere che il Dio vivente e vero deve, in virtù della sua libertà, essere tale da imporci la necessità. Altrimenti sarebbe un Dio ridicolo, o meglio ancora un idolo, che prevede il futuro in forma incerta o che è ingannato dagli eventi; *del resto, anche i pagani hanno attribuito ai loro dei il potere ineluttabile del destino!*» (Lutero 1993, 287, sottolineature mie). Significativo il riferimento alla «ragione naturale», cioè precisamente a un pensiero che metodologicamente prescinde da Cristo.

Dio è necessario per spiegare la realtà; e adeguarsi alla sua volontà è necessario per essere integrati nell'ordine della creazione oltre che, naturalmente, per accedere alla salvezza eterna; la necessità è il modo mediante il quale l'essere umano sperimenta l'agire della libertà divina

(per un'ispezione accurata delle varie accezioni del termine «necessario» cfr. Jüngel 1982, 42 ss., con riferimento a Nicolai Hartmann).

Ebbene, la modernità ha messo radicalmente in questione che Dio sia «necessario» per interpretare il mondo e per viverci. Essa ha liquidato «l'ipotesi di lavoro "Dio"» in un processo che può anche essere considerato lento, ma i cui esiti, almeno col senno di poi, sono individuabili alquanto precocemente.

«Per quanto riguarda l'aspetto storico: quella che porta all'autonomia del mondo è una grande evoluzione. In teologia, anzitutto Herbert di Chisbury, che è stato il primo ad affermare la sufficienza della ragione per la conoscenza religiosa. In morale: Montaigne e Bodin, che elaborano le regole di condotta al posto dei comandamenti. In politica: Macchiavelli, che svincola la politica dalla morale comune e fonda la dottrina della ragion di stato. Più tardi, molto diversamente da lui nei contenuti, ma in modo conforme per quanto riguarda la prospettiva della società umana, H. Grotius, che formula la sua concezione del diritto naturale come diritto dei popoli, valido "*etsi deus non daretur*", "anche se Dio non esistesse". Infine, il contributo conclusivo della filosofia: da una parte il deismo di Descartes: il mondo è un meccanismo che funziona autonomamente, senza l'intervento di Dio; dall'altra il panteismo di Spinoza: Dio è la natura. Kant è in sostanza deista, Fichte ed Hegel sono panteisti. Ovunque, l'obiettivo delle riflessioni è l'autonomia dell'uomo e del mondo. (Nelle scienze della natura la cosa comincia evidentemente con Nicolò Cusano e con Giordano Bruno e la loro dottrina "eretica" dell'infinità del mondo. Sia il cosmo antico sia il mondo creato della concezione medievale sono finiti. Un mondo infinito – comunque esso sia concepito – si basa su se stesso, "*etsi deus non daretur*". La fisica moderna invero rimette in discussione l'infinità del mondo, senza però con questo ricadere nelle modalità precedenti di concepire la sua finitezza) Dio, inteso come ipotesi di lavoro morale, politica, scientifica, è eliminato, superato. Ma lo è egualmente anche come ipotesi di lavoro filosofica e religiosa (Feuerbach). Rientra nell'onestà intellettuale lasciar cadere questa ipotesi di lavoro, ovvero escluderla quanto più completamente possibile» (Bonhoeffer 2002, 495-497, lettera del 16 luglio 1944). Esistono, sia in ambito storico, sia a livello teologico, numerose analisi più ampie e precise del processo che ha portato alla morte del Dio necessario, ma probabilmente nessuna altrettanto efficace. Quanto Bonhoeffer evidenzia a livello di storia della cultura umanistica si verifica ovviamente in modo ancora più spettacolare sul piano delle scienze della natura, con il grande decentramento dell'essere umano operato dalla rivoluzione copernicana in astronomia e da quella darwiniana nelle scienze biologiche e ulteriormente radicalizzata nel secolo scorso, ad esempio dalla nuova cosmologia. Comprendere il mondo naturale a partire dall'idea di un Dio creatore non solo non è più necessario, ma appare, almeno a prima vista, altamente problematico.

Le chiese hanno strenuamente contrastato la grande ritirata del Dio necessario. Sarebbe ingeneroso attribuire tale resistenza solo alla mancanza dell'onestà intellettuale invocata da Bonhoeffer. La solidarietà

teoretica e spirituale dell'idea di Dio con la forma di pensiero della sua necessità ha favorito il sospetto, subito manifestatosi in forme angosciate, che la critica moderna dovesse essere rintuzzata, pena la scomparsa della pensabilità stessa di Dio e della sua parola. In effetti è necessario prendere in seria considerazione la domanda che, ai nostri giorni, è posta con fermezza e notevole rigore teorico, nell'ambito della teologia evangelica, soprattutto da W. Pannenberg (cfr. ad esempio Pannenberg 1990, 75-137: ma la questione costituisce un motivo conduttore di tutta la riflessione di questo Autore): come è possibile fondare in termini concettualmente rigorosi, tali cioè da sottrarlo all'arbitrio, il discorso su Dio, se non articolandone la necessità per la comprensione del mondo? Naturalmente, nessuno, oggi, pone seriamente in discussione la pertinenza di molte obiezioni della critica moderna nei confronti dell'idea di Dio elaborata dal cristianesimo antico e medievale. Si tratta però di capire se abbia ragione Bonhoeffer, quando accetta come definitivamente acquisito il nocciolo duro di tale critica, oppure se la modernità abbia messo in crisi solo una certa idea della necessità di Dio, la quale, in tal caso, andrebbe non abbandonata, ma riformulata. Tale riformulazione viene comunemente elaborata a partire dall'antropologia. Si tratta di elucidare la struttura del fenomeno umano, mostrando che essa è strutturalmente e inevitabilmente aperta alla dimensione della trascendenza; eliminare quest'ultima dall'orizzonte concettuale dell'essere umano vorrebbe dire amputarne in modo arbitrario e violento la ricchezza esperienziale e in ultima analisi condannare l'umanità a quella che potremmo chiamare una implosione ontologica, cioè all'impossibilità di dispiegare le potenzialità in essa contenute.

L'efficacia di una simile strategia per la difesa delle ragioni della fede cristiana è di problematico accertamento. Da un certo punto di vista sembra difficile sfuggire alla tentazione di affermare che argomentazioni del genere convincono solo coloro che sono già convinti in precedenza, e nemmeno tutti. È vero però che l'idea che attribuisce all'essere umano una sorta di apertura trascendentale alla dimensione religiosa, per quanto fortemente contestata, sia all'interno della prospettiva cristiana, sia al suo esterno, non cessa di ripresentarsi nelle forme più diversificate, non senza incontrare consensi. L'obiezione decisiva contro tale progetto, tuttavia, si pone su di un altro piano ed è stata già adombrata nelle pagine precedenti: l'idea della necessità di Dio, comunque articolata, rende giustizia al fatto che il contenuto della sua parola è Gesù Cristo? In altri termini: un Dio che è amore, può essere necessario? Può l'amore essere pensato nell'orizzonte della necessità, oppure non richiede quello della libertà (cfr. Jüngel 1982, 32 s., nota 6, appunto in dialettica con Pannenberg)? La tesi che qui si vuole sviluppare, seguendo da vicino la riflessione jüngeliana (che a sua volta prolunga in questo le linee del pensiero di Barth), è che la teologia ha ragioni ottime e pro-

prie per accogliere la critica moderna all'idea della necessità di Dio e anzi è chiamata a riformularla come critica *biblica*, a partire dalla parola rivolta da Dio in Gesù Cristo.

La parola della croce si presenta come *discutibile*, non perché sia in sé equivoca od oscura, bensì perché in essa Dio si *offre* e non si *impone*. La chiave di volta teologica dell'evangelo secondo Marco (15,29-39) intende dire esattamente questo. «Quelli che passavano lì vicino lo insultavano, scotendo il capo e dicendo: "Eh, tu che distruggi il tempio e lo ricostruisci in tre giorni, salva te stesso e scendi giù dalla croce!"» (Mc. 15,29 s.); e poco oltre: «Il Cristo, il re d'Israele, scenda ora dalla croce, affinché vediamo e crediamo» (v. 32). L'esigenza espressa da costoro è di inserire il Crocifisso all'interno del generale presupposto antropologico in base al quale l'essere umano è strutturalmente aperto a un concetto di Dio centrato sull'idea di onnipotenza, anch'essa pensata a partire da presupposti antropologici (o, più esattamente, «umani, troppo umani»). La prospettiva evangelica è invece incarnata dal centurione, il quale, «avendolo visto spirare a quel modo» (v. 39), confessa la propria fede nel Crocifisso come figlio di Dio. Il centurione, cioè, percepisce nell'evento della croce la rivelazione di un Dio che spezza l'orizzonte della necessità. Si potrebbe obiettare che quello espresso dagli schernitori di Gesù non è l'unico orizzonte antropologico possibile all'interno del quale concepire la necessità dell'idea di Dio: spesso, ad esempio, si fa riferimento all'idea di essere umano come autotrascendenza, che richiede un assoluto per trovare il proprio compimento e, in ultima analisi, per comprendersi autenticamente. La contro-obiezione, però, è che nella croce Dio sceglie di non imporre se stesso all'essere umano come condizione per la possibilità di quest'ultimo di autocomprendersi e di comprendere il mondo. Detto in termini più semplici: la parola della croce è radicalmente indeducibile, da nessun punto di vista può essere qualificata come «necessaria».

A questo punto, tuttavia, la critica della necessità di Dio condotta dalla modernità in nome dell'emancipazione dell'umano e quella teologica, centrata sulla parola della croce, si separano. La prima, infatti, tende a concludere che Dio, non essendo necessario, costituisce un postulato «arbitrario», che significa «meno che necessario», ontologicamente e noeticamente più povero rispetto al piano della necessità. Essa è in ciò d'accordo con l'apologetica di tutti i tempi: la negazione della necessità di Dio conduce (necessariamente: siamo di fronte a una sorta di «nemesi della necessità») alla negazione di Dio stesso.

La fede cristiana, al contrario, sottolinea che quello della necessità non è il massimo livello ontologico e noetico possibile. Rispetto al necessario esistono certamente il superfluo e l'arbitrario, che corrispondono a ciò che è «meno che necessario»; ma esiste anche ciò che è «più che necessario», che cioè attinge un livello ontologico che trascende quello

della necessità. «Più che necessario» non significa ovviamente «necessarissimo» (concetto oltretutto logicamente improprio e dunque grammaticalmente scorretto: la necessità non ammette superlativi), ma ulteriore rispetto all'orizzonte della necessità. Oltre la necessità c'è la grazia, il dono, l'orizzonte, in tale senso stretto, del gratuito. La parola della croce è indeducibile perché è dono, parola che nel suo contenuto non può nemmeno essere «attesa», perché va al di là di quanto è possibile anticipare. La parola gratuita vive, sia per quanto riguarda Dio che la pronuncia, sia per quanto riguarda l'essere umano che (eventualmente: non necessariamente, appunto) la accoglie, nello spazio della *libertà*.

Pronunciando la parola incarnata che, lo ripetiamo, non è altra rispetto a quella creatrice, Dio non agisce in forza della necessità; creazione e rivelazione non sono in alcun modo riconducibili a forme di «emanazione» dell'essere di Dio. La nozione classica della «aseità» di Dio (cfr. Barth 1940, 340) indica con precisione, tra i diversi aspetti, che Dio basta a se stesso. L'essere di Dio come amore non può essere pensato come qualcosa di simile a una «coazione» a creare e a rivolgersi all'umanità. Il dogma trinitario significa anche questo: l'essere di Dio come amore trova già nella comunione trinitaria la sua espressione compiuta, che in quanto tale non richiede altro.

Dall'altra parte, se ci si limitasse a dire che «Dio avrebbe anche potuto non creare» si ricadrebbe in quella tendenziale separazione tra potenza di Dio «assoluta» e «ordinata» che è stata criticata poco sopra. L'essere e la volontà coincidono in Dio in modo tale che il primo si determina attraverso la seconda. Dio è, per così dire, ciò che *vuole* essere, non ciò che *non può non* essere. La sua decisione di chiamare all'essere la creazione mediante la parola, dunque, se da un lato non corrisponde a una «necessità», dall'altro non può essere semplicemente considerata una possibilità accanto a quella opposta. Si tratta invece, per usare ancora il linguaggio di E. Jünger, di quella possibilità nella quale e mediante la quale Dio *corrisponde* a se stesso (sul significato della nozione di corrispondenza nel pensiero di Jünger, cfr. Cislighi 1994). Si tratta di una *possibilità*: l'amore vive nella dimensione della libertà; si tratta, tuttavia, della possibilità che trascrive su altro piano, in forza della libera decisione d'amore, il modo di esistere del Dio trinitario. Come *possibilità* dell'amore, essa sottolinea che Dio è amore e non semplicemente un amante, il quale abbia bisogno dell'altro per amare e dunque per essere se stesso; in quanto possibilità *dell'amore*, essa si manifesta come espressione di una libertà che non è indifferenza tra le alternative, ma volontà di Dio di scegliere se stesso, di corrispondere nell'orizzonte della temporalità creata al proprio essere eterno. In quanto tale, la parola di Dio si presenta come «gratuita», più che necessaria, evento di grazia che scaturisce dalla libertà qualificata dell'amore. Queste due dimensioni, libertà e amore, non vanno contrapposte, ma pensate trinitariamente nella

prospettiva della parola eterna, incarnata e crocifissa. Senza libertà, occorre ripeterlo, non può esservi amore. L'amore è la *decisione* di Dio nella sua parola. La visione aristotelica di Dio come atto puro intende, giustamente, attribuire a Dio la pienezza dell'essere, il massimo livello ontologico. Essa fallisce però in quanto associa in modo fatale questa pienezza alla necessità e non alla libertà, il che porta ad escludere la nozione di amore o, nell'ambito della ripresa cristiana del concetto metafisico di Dio, a riproporla in termini alla fine aporetici. Al contrario, la parola incarnata invita a pensare Dio come libertà. Non però come libertà di indifferenza, ma come libertà che si decide nell'amore, che si determina nel suo essere come amore. Quello rivelato nella parola che è Gesù è «il Dio che ama nella libertà» (Barth 1940, 288; cfr. Rostagno 1990).

La libertà è anche lo spazio nel quale la parola *può* essere accolta. Nel suo darsi come parola della croce, essa non si impone. Entra inattesa nella vicenda umana, non semplicemente completandola, ma interpellandola. L'essere umano che ha liquidato il Dio necessario non ritiene di «averne bisogno», può vivere anche senza di essa. Ciò non impedisce a Dio di parlare, non con l'autorità che viene dalla necessità, ma con quella che viene dall'amore. La logica della necessità, che caratterizza il modo di essere e di pensare dell'umanità così come la conosciamo, viene «interrotta» dalla parola di Dio. Essa raggiunge l'essere umano attraverso la testimonianza della chiesa, come parola scritta (la Bibbia), predicata (annuncio, catechesi, cura pastorale), celebrata (battesimo e Cena del Signore; riserviamo all'ultimo capitolo la discussione della legittimità dell'inclusione della penitenza in questo contesto). In tutti i casi si tratta di una parola in forma umana. Sia nel Gesù terreno, sia nell'annuncio ecclesiale, la parola di Dio entra nella vicenda umana facendosi evento storico, dunque ambiguo, discutibile; in entrambi i casi il Tutto si rende presente nel frammento; in entrambi i casi Dio stesso si rivolge all'umanità, senza che il suo dire risulti in alcun modo sottratto alla precarietà della dimensione storica. Naturalmente l'annuncio ecclesiale non è semplicemente un prolungamento dell'incarnazione, bensì si situa, rispetto ad essa, in un rapporto di analogia. La parola incarnata in Cristo raggiunge l'umanità attraverso quel fatto empirico che è l'annuncio ecclesiale.

1.4 Dio nella parola – Dio nel mistero

«In lui [Cristo] abita corporalmente la pienezza della Deità» (Col. 2,9): se, come abbiamo sostenuto, la dottrina trinitaria costituisce l'esegesi adeguata delle affermazioni centrali di Giov. 1,1-18, se la storia di