

PREGHIERA E FILOSOFIA¹

Tradurrei il titolo del tema che è proposto alla nostra riflessione nella seguente domanda: quale orizzonte dischiude al pensare – a quel pensare che nasce dalla *fides quaerens intellectum*, ma insieme anche dall'*intellectus quaerens fidem* – l'esperienza della preghiera? E per rispondere, in una prospettiva teologica, mi soffermo su quelle che mi sembrano le caratteristiche fondamentali della preghiera nell'esperienza di Gesù Cristo.

A) LA DIALETTICA MODERNA TRA IMMANENZA E TRASCENDENZA DELLA PREGHIERA

Ma prima, per collocarci storicamente, voglio ricordare rapidamente due testimonianze moderne sul significato della preghiera in due autori, per alcuni versi vicini, per altri lontanissimi, come Hegel e S. Bulgakov. Mi riferisco a loro – sullo sfondo della ricca e puntuale panoramica critica offerta su questo tema, rivisitando alcuni dei rappresentanti più significativi del pensiero moderno, ad esempio da I. Mancini nel suo *Filosofia e preghiera*² – perché li ho frequentati entrambi a lungo e perché mi paiono emblematici di una certa parabola del pensiero moderno nel suo confronto con la fede. Entrambe queste testimonianze, in realtà,

¹ Conversazione tenuta presso il Centro culturale “M. Salizzato” di Padova, in dialogo con Massimo Cacciari, sul tema «Preghiera e Filosofia».

² In *Preghiera e filosofia*, a cura di G. Moretto, Morcelliana, Brescia 1991, pp. 75-116.

non possono essere comprese se non nell'orizzonte della preghiera del Cristo.

Negli «Aforismi» del periodo jenense (1803-1806) – una sorta di diario filosofico –, incontriamo un famoso passo hegeliano, assai rivelativo. «La lettura del giornale – annota il filosofo –, la mattina presto, è una sorta di realistica preghiera mattutina. Uno orienta il proprio comportamento nei confronti del mondo o secondo Dio, oppure secondo ciò che è il mondo. Entrambe (le forme di preghiera) danno la stessa sicurezza, quella di sapere come ci si possa stare (*Wie man daran ist*)»³.

L'essenziale è, per l'uomo, di orientarsi, di collocarsi. E, in fondo – anche se negli «Aforismi» le due forme di «preghiera» (l'orientarsi secondo Dio o secondo il mondo) sono parallele –, l'Hegel maturo sottolineerà che il vero orientamento non può venire se non dal sintonizzarsi sullo Spirito di Dio che, per la *Menschwerdung* di Cristo, la sua morte come «morte di Dio» e la sua risurrezione come manifestazione dello Spirito assoluto, s'identifica con lo Spirito del mondo, come storia che si compie. Dunque, in fin dei conti, la preghiera è – speculativamente – inserimento e sintonizzazione sulla lunghezza d'onda della Storia, che è l'Assoluto in divenire.

Altra pagina famosa, e significativa, è quella di S. Bulgakov, una pagina scritta circa un secolo dopo quella di Hegel, carica della lezione di storia dei decenni passati e del personale, interessantissimo itinerario di questo geniale pensatore. «Dal marxismo, all'idealismo, all'ortodossia»: queste le tappe del suo itinerario esistenziale e intellettuale. In un'opera che rappresenta il prologo del suo grande pensiero teologico, pubblicata a Mosca agli inizi del 1917, e titolata, dalla liturgia, «La Luce senza tramonto» (*phôs anéperon*), Bulgakov dedica alcune intense pagine alla preghiera. Tanto più intense, perché egli ha sperimentato – dopo la militanza marxista e l'adesione filosofica all'idealismo più di Fichte e di Schelling, che di Hegel – «il salto della fede», com'egli stesso lo chiama nella sua *Autobiografia*. «La fede – dice ne *La Luce senza tramonto* – è un atto di libertà e di follia insieme, un

³ *Aforismi jenensi*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 63, parentesi nostra.

atto di amore (...): si tratta di lanciare il filo della vita verso il cielo, con la certezza che vi resterà sospeso senza più alcun bisogno di rinforzo»⁴.

In questo senso, la fede è «la percezione del Trascendente, che diventa in questo modo (in quanto percepito) immanente, conservando al tempo stesso la sua trascendenza»⁵. E proprio per questo la preghiera è «la forma essenziale della realizzazione religiosa *kat' exochén*», ed ha un fondamentale «valore gnoseologico» e «significato filosofico»⁶: sia nel senso che è il luogo rivelativo e attuativo del rapporto necessariamente immanente (perché avviene nel suo intimo) dell'uomo col Trascendente; sia nel senso che «tocca il fondamento stesso della persona umana nel suo insieme indivisibile»⁷. Icasticamente, in una pagina di quello che forse è il suo capolavoro teologico, *L'Agnello di Dio*, dirà riferendosi a Cristo, il Verbo di Dio fatto uomo: «la fede è il superamento del proprio essere creato, la preghiera è la sua vita nell'Increato»⁸.

B) LA PREGHIERA DI GESÚ COME TRASFIGURAZIONE TRINITARIA

Fatta questa sorta di rapida premessa storica, avviciniamoci all'esperienza della preghiera di Gesù. Ciò che colpisce, nelle molteplici testimonianze che costellano la narrazione evangelica, è proprio questa intrinseca dialettica di trascendenza-immanenza sottolineata, come caratteristica propria della preghiera cristiana, da Bulgakov. E tutto questo in un contesto profondamente trinitario: da un lato, il riferimento a quel «Tu assoluto» e trascendente la sua persona, che per Gesù è il Padre (*l'Abba*); dall'altro, la presenza misteriosa ed efficace dello Spirito, in cui Padre e Figlio s'incontrano.

⁴ *La Lumière sans déclin*, tr. du russe par C. Andronikof, L'Age d'Homme, Lausanne 1990, p. 43.

⁵ *Ibid.*, p. 21, parentesi nostra.

⁶ *Ibid.*, pp. 36-37.

⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁸ *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato*, tr. it., Città Nuova, Roma 1990, p. 346.

Basti pensare alla scena battesimale, che è scena di preghiera ed è avvenimento trinitario; o al famoso «inno di giubilo» riportato da Matteo e Luca e che, in buona sostanza, rappresenta *in nuce* il contenuto della grande preghiera sacerdotale o dell'unità del quarto vangelo (cito la redazione lucana):

«In quello stesso istante Gesù esultò nello Spirito Santo (*en pneūmati tō aghío*) e disse: “Io ti rendo lode, Padre, Signore del Cielo e della terra, che hai nascosto (*apékrupsas*) queste cose ai dotti e ai sapienti e le hai rivelate (*apekálupsas*) ai piccoli. Sí, Padre, perché cosí a te è piaciuto. Ogni cosa mi è stata affidata dal Padre mio e nessuno sa chi è il Figlio se non il Padre, né chi è il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare”» (Lc 10, 21-22).

Il linguaggio di questa preghiera di lode e di ringraziamento è di stile e di sapore «apocalittico», e cioè «rivelativo». Ma il contenuto di questa rivelazione non è altro che il rapporto di reciprocità tra il Padre e il Figlio. Da sottolineare che questa preghiera avviene «nello Spirito Santo». C'è una reciproca trascendenza del Figlio verso il Padre, e viceversa, e questa reciproca trascendenza attua la reciproca immanenza dell'uno nell'altro: mentre lo Spirito, con discrezione, sembra essere presentato come lo spazio, l'atmosfera (per usare l'espressione del Libro dei Re per descrivere l'incontro tra Elia e Dio sull'Oreb) di questa reciproca estasi. Da notare anche che il Figlio è presentato come il necessario tramite della rivelazione del Padre agli uomini: quasi un invito a prender parte al reciproco rapporto di conoscenza tra il Padre e il Figlio.

Sarà proprio in questa prospettiva trinitaria – sia detto per inciso – che Paolo interpreterà la preghiera cristiana: «E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio (*hó Theós*) ha mandato nei vostri cuori lo Spirito del Figlio suo che grida: *Abbà, Padre!*» (Gal 4, 6). Come noto è solo qui e in Rom 8, 15, che Paolo riporta l'appellativo singolare e proprio di Gesù nel suo rivolgersi a Dio, quello che nei sinottici ci è ricordato unicamente da Mc 14, 36 – nell'episodio della preghiera al Getsemani –, ma che costituisce

con tutta probabilità il sottofondo aramaico di molte delle espressioni riguardanti il «Padre» nei vangeli. È evidente in Paolo – certamente al di là della sua esplicita consapevolezza – la duplice sottolineatura che la preghiera del cristiano non è altro che il rivivere, per sola grazia, lo strettissimo rapporto che sussiste tra Gesù e il Padre – e cioè il «conoscere» e il «pregare» Dio come l'*Abba* –; e che ciò avviene «*en pneumatī*», nello Spirito. Notevole il fatto che in alcuni mistici cristiani la preghiera sbocci nell'unione mistica, proprio nel momento in cui fiorisce spontanea dal cuore sulle labbra l'invocazione: «*Abba!*». E il mistico si trova trasferito da questo mondo nel seno del Padre.

Ma c'è un episodio della vita di Gesù che si pone idealmente a mezza strada tra la scena battesimale – esordio del suo ministero messianico – e la preghiera sofferta del Getsemani: è l'episodio della trasfigurazione (cf., ad es., *Lc* 9, 28-36). In esso, certamente, è già proiettata la luce della Pasqua, ma sono convinto tuttavia che trascriva una reale esperienza di Gesù. Anche se non è detto, si tratta probabilmente di una preghiera notturna (come in *Lc* 6, 12 e 22, 39s.). L'evangelista sottolinea che è proprio «nel mentre egli pregava» (9, 29; come in 3, 21, dopo il battesimo) che Gesù è trasfigurato. Dunque, è il pregare di Gesù il tempo e lo spazio reale che contiene la trasfigurazione, come rivelazione del Padre e gloria del Figlio. Gesù è in stato di preghiera, è «preghiera vivente» – come direbbe Claude Richard, abate benedettino di Timadeuc ⁹, è come trasferito nell'*Abba*. Ed è in questo atto che «cambia d'aspetto», ed è trasfigurato di gloria. La gloria (*kabod, dóxa*) è Dio stesso nel suo splendore di Luce e di bellezza, che ne manifesta la Divinità. Il volto di Gesù che diventa «altro» è identico a questa gloria. Dio, l'*Abba*, è in Gesù: non è, infatti, una Luce che piove dall'esterno a illuminarne il volto; è dal centro del suo essere personale – trasferito in Altro, trasferito nel Padre – che si sprigiona la gloria. È «la luce taborica, tipica delle icone – una luminosità che viene dal di dentro eliminando ogni ombra», e che

⁹ *Jésus en prière aujourd'hui*, Beauchesne, Paris 1984; tr. it., Città Nuova, Roma 1989.

«fa vedere sul volto la realtà nascosta (...). Per questo nelle icone la luminosità è rovesciata, ha il suo centro all'interno, e il punto più lontano e profondo emerge in primo piano, capovolgendo la prospettiva. È la luce che non fa più ombra, perché il sole è dentro»¹⁰.

È questa gloria che i tre apostoli possono contemplare sul volto di Cristo, insieme a Mosè ed Elia, la Legge e i profeti; proprio Mosè, che desiderò vedere la gloria di Dio, ma ottenne di vederla solo di spalle (*Es 33, 18.23*), ed Elia che fu rapito in un carro di fuoco verso l'Altissimo. Per gli apostoli è l'esperienza della bellezza (*kalón estin*): hanno trovato lo spazio del loro esistere all'interno del rapporto tra il Padre e il Figlio. Ma mentre Gesù parla con Mosè ed Elia del «suo esodo», che deve compiersi in Gerusalemme, Pietro e gli apostoli vogliono catturare la presenza della gloria, facendo tre tende. Senza ancora capire che la tenda ormai è una sola, «una tenda più grande e più perfetta, non costruita da mano d'uomo» (*Eb 9, 11*), tenda che è il corpo stesso di Cristo che dev'essere offerto sulla croce al Padre (cf. *Eb 10, 5*). E gli apostoli potranno partecipare della gloria del Figlio solo attraverso la tenda del suo corpo offerto in sacrificio, e glorificato nella risurrezione.

È questo il significato della nube che li avvolge. Anch'essa è segno della gloria di Dio – come nell'Antico Testamento, nell'Esodo e nell'episodio della Dedicazione del Tempio: «La rivelazione di Dio si svela velandosi e si vela svelandosi, come la sua potenza si fa efficace svuotandosi e il suo amore si salva perdendosi»¹¹. È il segno della gloria della croce. E così, mentre una voce dalla nube, come nel battesimo, proclama la figiolanza di Gesù – «Questi è il Figlio mio, l'Eletto. Ascoltatelo!» (v. 35) –, Gesù resta solo (*mónos*).

La preghiera, che è stata lo spazio della trasfigurazione come reciproca abitazione del Padre nel Figlio, e del Figlio nel Padre, cambia timbro, sta già diventando la preghiera del Getsemani e il grido di solitudine della croce. Ma la sua natura profon-

¹⁰ Una comunità legge il vangelo di Luca, EDB, Bologna 1986, vol. I, p. 344.

¹¹ *Ibid.*, p. 347.

da – sembra voler sottolineare l'episodio della trasfigurazione – è la stessa. Proprio perché la strada verso questa trasfigurazione trinitaria passa attraverso l'*esodo* della croce.

Prima di passare a questo punto, ancora una parola sullo Spirito. Ho richiamato prima come la preghiera di Gesù sia intrinsecamente trinitaria, e come il rapporto con l'Abba non possa non avvenire «*en pneūmati*». Ma nella scena della trasfigurazione lo Spirito non è forse assente? Il rapporto non è «a due», tra il Padre e il Figlio? No. Lo Spirito è proprio quella *dóxa*, quella gloria che risplende sul volto del Figlio. Così la intenderà, ad esempio, il quarto evangelista, riportando la preghiera suprema del Cristo, sintesi della sua esistenza e della sua missione.

«Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola» (17, 20): ciò che Gesù chiede al Padre per i suoi è quello stesso «essere uno» che è proprio di loro due, e cioè il partecipare degli uomini al suo stesso rapporto di unità col Padre.

«E la gloria che tu hai dato a me; io l'ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola» (17, 22). È lo Spirito Santo – dicono i Padri, come ad esempio Gregorio di Nissa¹² – ciò che fa uno il Figlio con il Padre, perché gli partecipa la sua stessa Divinità; ed è lo Spirito Santo che, rendendo i discepoli uno in Gesù, li rende, per Lui, uno nel Padre: «Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità» (17, 23).

Questo, il significato ultimo della trasfigurazione cui sono chiamati, in Cristo, i discepoli. È la consumazione di quel rapporto d'immanenza del Trascendente in noi in cui consiste la preghiera: dove però il Trascendente non è più tale, perché è pienamente in noi, restando da noi distinto, come distinti, proprio perché uno e come uno, sono il Padre e il Figlio. «E quando tutto gli sarà stato sottomesso – scrive Paolo –, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti (o in tutto)» (1 Cor 15, 28).

¹² In *Cant. Cantic. Hom.*, 15; PG 44, 1116E - 1117B.

**C) IL GRIDO DELL'ABBANDONO,
«CASO SERIO» DELLA PREGHIERA DI GESÚ**

Ma veniamo all'esodo e alla solitudine della croce preannunciata dall'episodio della trasfigurazione. Il grido della croce – «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» – è l'ultima preghiera di Gesù, il «caso serio» della preghiera di Gesù, sembrandone quasi l'anti-preghiera, ed essendone in realtà la consummazione. Lo nota anche Giovanni Moretto, nel suo *Legge del pregare e legge del pensare*, raccolto in *Preghiera e filosofia*: «posta sulla bocca del morente del Golgota la parola 'Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?', ha acquistato per sempre un contesto ermeneutico totalmente nuovo, nel quale è destinata a conoscere una *Wirkungsgeschichte* universalmente umana, interessante sia i credenti che i non credenti»¹³.

In realtà, nei vangeli di Marco e di Matteo (*Mc* 15, 34; *Mt* 27, 46), il grido dell'abbandono lanciato da Gesù in croce acquista un'importanza tutta particolare, perché certamente rivela la profondità e anche il significato della prova che Gesù ha vissuto morendo in questo modo. È vero che si tratta di una citazione dal *Salmo 22*, ma – come ha notato P. Foresi, e anche von Balthasar, J. Moltmann e lo stesso E. Bloch sono di quest'avviso – «non è Gesù per il Salmo, ma il Salmo per Gesù». In altre parole, non bisogna interpretare l'esperienza vissuta da Gesù semplicemente alla luce del *Salmo 22*, che ci presenta il classico tema biblico della «passione del giusto»; quanto piuttosto, alla luce delle parole da lui pronunciate, nel contesto dei racconti evangelici e, in generale, del significato dell'intero suo ministero, cercare di interpretare l'esperienza che Gesù ha vissuto.

Sia Marco che Matteo, in effetti, vogliono sottolineare il paradosso vissuto da Cristo nella sua Passione. Lui che aveva annunciato, con le parole e con le opere, l'esperienza sconvolgente e radicalmente coinvolgente di un Dio che è l'«Abba!», nel momento culminante della sua missione patisce la radicale assenza di

¹³ In *Preghiera e filosofia*, cit., pp. 117-148, qui p. 142.

un intervento di Lui a suo favore¹⁴, e l' almeno apparente e momentaneo fallimento del suo ministero. Anche se non è possibile – per motivi esegetici e teologici – pensare a un' assenza che provochi la disperazione di Gesù, bisogna però certamente riconoscere che si tratta di una profondissima prova di fede che egli vive. «Il grido d' abbandono – come scrive G. Rossé – rimane essenzialmente una *preghiera* (il disperato non implora più) e quindi la testimonianza di fedeltà a Colui che viene sperimentato come l' Assente, una fede che viene innalzata nel mistero di quel Dio vicino che si nasconde»¹⁵.

Anche la lettera agli Ebrei, forse rifacendosi ad antiche tradizioni sulla storia della Passione, sottolinea che Gesù si rivolse a Dio «con forti grida e lacrime» (*Eb* 5, 7) e che «pur essendo Figlio, imparò l' obbedienza da ciò che patí» (*Eb* 5, 8). Senza dire dell' angoscia provata nel Getsemani, e anche di quella richiesta del Crocifisso morente riportata dal quarto vangelo: «Ho sete!» (*Gv* 19, 28). Com' è stato notato, anche qui c' è un riferimento al *Salmo* 22 (v. 16: «È arido come un cocciolo il mio palato, la mia lingua si è incollata alla gola»); inoltre, nel contesto globale della teologia giovannea, la richiesta di Gesù, che si era autoproclamato il dispensatore dell' «acqua viva» (cf. *Gv* 4, 10-13; 7, 37) per chiunque avesse avuto sete, diventa simbolo di una sete più profonda, spirituale, che Gesù prova al culmine dell' esperienza della croce: la sete di quell' acqua viva appunto – lo Spirito – che zampillava in lui dal Padre e alimentava la sua esistenza filiale.

Dunque, se Marco e Matteo ci fanno intravvedere – attraverso il grido dell' abbandono – che l' evento della croce tocca, al di là dell' esperienza di rigetto degli uomini e di sofferenza fisica e psicologica, il rapporto spirituale – di fede – fra Gesù e il Padre; il vangelo di Giovanni sembra sottolineare che nell' esperienza della morte di croce Gesù prova la misteriosa assenza di quello Spirito che, venendogli dal Padre, ha riempito tutta la sua vita e illuminato il suo ministero, offrendogli appunto l' unione con l' Abbà.

¹⁴ Questo è, infatti, il significato del verbo ebraico usato nel *Salmo* 22, secondo Marco ripreso in forma aramaica da Gesù.

¹⁵ G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, Città Nuova, Roma 1984, p. 117.

Da ricordare infine, che alcune affermazioni di Paolo – quelle, in specie, riportate in *2 Corinzi* 5, 21 («Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore»), e nella lettera ai *Galati* 3, 13 («Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della Legge, diventando Lui stesso maledizione per noi») – propongono già una interpretazione teologica dell'esperienza del Crocifisso morente, facendo intuire che su di Lui – almeno oggettivamente, se non anche soggettivamente – è caduto il peso della «maledizione» causata dal peccato degli uomini.

In una parola, il Nuovo Testamento richiama l'attenzione del cristiano sul mistero abissale della prova che Gesù ha vissuto patendo la condanna della morte di croce. Abisso che, nel suo significato ultimo, è di carattere teologico: tocca cioè il rapporto fra Cristo e il Padre, a partire dalla situazione di solidarietà con gli uomini peccatori che egli ha assunto venendo nella carne e che ha vissuto con coerenza, sino alla fine, nella sua esistenza terrena.

Se veniamo alla tradizione della Chiesa, dobbiamo constatare che questa misteriosa esperienza di abbandono registrata dal Nuovo Testamento, nella teologia successiva non viene percepita in tutta la sua profondità e in tutto il suo significato, rivelativo e soteriologico. E questo – penso – perché era necessario, dal punto di vista dell'evoluzione dogmatica e anche dal punto di vista della maturazione dell'esperienza spirituale della Chiesa, prima mettere a fuoco e formulare precisamente i dogmi fondamentali della fede: soprattutto quelli della divino-umanità di Gesù Cristo e della Uni-Trinità di Dio.

Potremmo distinguere due grandi epoche nella storia dell'interpretazione teologica e spirituale del grido dell'abbandono: quella dei Padri e dei Dottori medioevali, e quella dei mistici dell'epoca moderna. In fondo, i primi «si sono interrogati soprattutto sul perché Gesù ha gridato»; i secondi, invece, si son posti soprattutto la domanda: «per me chi è il Cristo che grida l'abbandono?» (G.M. Zanghí).

L'orizzonte interpretativo dei Padri e dei medioevali, in realtà, è principalmente cristologico e soteriologico. Partendo, infatti, dall'affermazione dogmatica di Calcedonia sull'unità ipostatica dell'umano e del divino in Cristo, essi si chiedono com'è pos-

sibile che Gesù, il Verbo fatto carne, possa lanciare questo grido dalla croce; e quale significato questa esperienza, da Lui in ogni caso vissuta, abbia in rapporto alla redenzione dell'umanità.

I punti fermi acquisiti, non senza ondeggiamenti e diversità anche marcate di posizioni, sono sostanzialmente due. Innanzi tutto, il fatto che Cristo abbia realmente gridato e patito l'abbandono, ma solo in quanto uomo, perché – come spiegherà san Tommaso, utilizzando al meglio le risorse teologiche fino a lui maturate – Dio Padre ha permesso che sulla croce Gesù patisse la sofferenza della sua apparente assenza, in quanto, in quel momento, la gioia che proveniva al Verbo incarnato dalla visione beatifica del Padre non ridondava alla «ragione inferiore» di Gesù (quella, cioè, immersa nella temporalità attraverso il suo corpo) ¹⁶.

E, in secondo luogo, che Gesù ha patito questa sofferenza in quanto capo e membro del suo corpo totale, e cioè dell'umanità peccatrice, che – proprio grazie a questa solidarietà ontologica con essa vissuta dal Verbo incarnato – è redenta e, soprattutto secondo la prospettiva dei Padri orientali, deificata. A partire da Origene, sarà sant'Agostino a esprimere questa concezione:

«queste cose Cristo dice in persona del suo corpo, che è la Chiesa (...) perché dunque disdegnamo di udire la voce del corpo dalla bocca del capo? In Lui soffriva la Chiesa, quand'Egli pativa per la Chiesa, come anch'Egli pativa nella Chiesa, quando per Lui la Chiesa pativa. Come infatti udimmo la voce della Chiesa soffrente in Cristo: – Dio mio, Dio mio... –, così pure udimmo la voce di Cristo soffrente nella Chiesa: – Saulo, Saulo perché mi perseguiti? –» ¹⁷.

I mistici dell'epoca moderna, da quelli renani e fiamminghi, a quelli spagnoli, alla scuola francese, interpreteranno il grido dell'abbandono nel contesto più antropologico e psicologico della modernità, e, soprattutto alla luce della loro esperienza di ascesa e di comunione con Dio attraverso la spogliazione della «notte

¹⁶ Cf. P. Foresi, *L'abbandono di Gesù sulla croce*, in «Mariapoli», V (1962), n. 5, pp. 16-19.

¹⁷ CSEL, VI, 18, 168-169.

oscura». Gesù crocifisso, nel vertice della sua desolazione espressa dal grido dell'abbandono, diventa così il modello e il maestro della vita spirituale e mistica cristiana. Paradigmatica, fra tutte, l'interpretazione di san Giovanni della Croce, formulata, del resto, nella prospettiva teologica e soteriologica propria della precedente tradizione:

«In quanto allo spirito, è certo che negli estremi momenti (Gesù) rimase anche annichilito nell'anima, essendo stato lasciato dal Padre senza consolazione e conforto alcuno, bensì nella più profonda aridità secondo la parte inferiore; tanto che sulla croce proruppe in quel doloroso lamento: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? Questo fu il più grande abbandono che sensibilmente sperimentò nella sua vita mortale. Quindi è proprio allora che compí l'opera più grande di quante mai in vita ne avesse fatte con miracoli e prodigi strepitosi, in terra e in cielo: l'opera con la quale riconciliò e unì il genere umano con Dio, per mezzo della grazia. (...) Il Padre in quei momenti lo abbandonò, affinché scontasse interamente il debito delle umane colpe e unisse l'uomo con Dio. Onde rimase quasi direi ridotto al nulla, secondo il detto del salmista: *Ad nihilum redactus sum, et nescivi* (Ps LXXVII, 22)»¹⁸.

Da ricordare, infine, l'interpretazione data da Lutero, nel contesto della riscoperta di una *theologia crucis* attenta al mistero dell'umanità e della passione di Cristo, e poi ripresa dalle tradizioni kenotiche di varie scuole scaturite dalla Riforma, secondo cui nell'abbandono Gesù avrebbe sperimentato, in sostituzione dell'umanità peccatrice, la pena stessa dell'inferno.

È rifacendosi sia al tronco della mistica moderna (soprattutto renana) sia a quello della tradizione luterana, che il tema della passione di Cristo, della sua kenosi (*Fil* 2, 6), dell'»assenza di Dio» e persino della «morte di Dio», diventeranno centrali nella riflessione speculativa dell'idealismo tedesco (Hegel e Schelling) e, in genere, della filosofia fra l'800 e il '900 (Nietzsche e Heidegger). Ciò che colpisce – nota Moretto – «nella storia della

¹⁸ *Salita del Monte Carmelo*, I. II, cap. 6.

recezione filosofica del grido della croce (...) è la spontaneità con cui esso da lamento e invocazione si trasforma nella sostanza più autentica del pensiero, nella vivente *res de qua agitur* nella conoscenza»¹⁹. Questa riflessione sarà ripresa in un contesto esegetico e teologico più preciso da autori come Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer e Jürgen Moltmann in campo evangelico, Sergej Bulgakov in campo ortodosso, e von Balthasar in campo cattolico.

Potremmo forse riassumere le acquisizioni apportate dalla riflessione teologica contemporanea sul tema dell'abbandono di Cristo con le parole della Commissione Teologica Internazionale, secondo cui oggi, alla luce della testimonianza biblica, «ciò che tradizionalmente veniva chiamato “espiazione vicaria” deve venire compreso, trasformato ed esaltato come avvenimento trinitario»²⁰. In una parola: il grido dell'abbandono ha un significato soteriologico, ma dev'essere approfondito come avvenimento trinitario, e dunque come culmine della rivelazione del mistero di Dio nella realtà di una storia segnata dal limite e dal peccato dell'uomo.

D) LA PREGHIERA CONSUMATA NELL'UNITÀ COL PADRE, E PARTECIPATA AGLI UOMINI

Alla luce di questa storia, ricca di implicazioni teologiche e filosofiche, vorrei tentare una strada per penetrare nel significato di questo grido-preghera di Gesù sulla croce, ispirandomi all'esperienza spirituale e alla dottrina teologica di Chiara Lubich²¹. Perché – come hanno intuito non pochi pensatori moderni, penso per non fare che un esempio a C.G. Jung e al suo *Antwort auf Job* –, in esso si nasconde il segreto della Vita di Dio e della vocazione di libertà dell'uomo. In quest'ultima preghiera del Cristo si nasconde più che in ogni altra – come scriveva Leone Magno – «una dottrina».

¹⁹ G. Moretto, *op. cit.*, p. 143.

²⁰ *Alcune questioni riguardanti la cristologia*, IV, C. 3.5, in «La Civiltà Cattolica», n. 3129 del 1° nov. 1980.

²¹ Cf., in particolare, C. Lubich, *Gesù abbandonato e l'unità*, Città Nuova, Roma 1984, e per una panoramica (cui si ispira il presente contributo), il nostro *Il mistero di Gesù Abbandonato*, in «Unità e carismi», 1 (1991), n. 4/5, pp. 9-16.

È chiaro che il grido dell'abbandono, nell'orizzonte della fede cristiana, non può essere disgiunto dalla gloria della risurrezione. La struttura, la dinamica interiore di questa preghiera non è dunque altra da quella che caratterizza tutta la preghiera di Gesù e, in modo paradigmatico, la preghiera della trasfigurazione, sulla quale già ci siamo soffermati. Occorre sempre un «esodo» da sé per giungere al Padre, perché la gloria di Lui si manifesti nel Figlio. E qui la gloria si manifesta, appunto, nella risurrezione del Crocifisso.

Ma ciò che è radicale e unico – nella croce – è l'abisso dell'esodo del Figlio. Egli qui non solo perde se stesso estasiandosi nel Padre, ma perde di sé l'esperienza d'essere Figlio, di essere Dio. Non invoca più Dio come l'*Abba*, sentendosi perciò stesso Figlio, e Figlio unico; lo chiama semplicemente «Dio» (*Elí*, in Mt; *Eloí*, in Mc). Sperimenta, dunque, d'essere semplicemente uomo, l'uomo: a tanto s'è spinta l'identificazione con l'umanità iniziata nell'Incarnazione! Anzi, si deve dire che l'incarnazione è una storia, un farsi (*sárξ eghéneto*, dice Giovanni nel prologo) che solo qui si compie, sulla croce. Qui il Figlio di Dio è pienamente uomo – di fronte a Dio.

È reale, dunque, quello «svuotarsi» (*kenosi*) di cui parla la lettera ai Filippesi (2, 7): il grido della croce ne è l'attestazione inconfutabile. Come nota Barth, Dio non tiene per sé la sua divinità, come un bottino, come il ladro tiene la borsa, ma Egli si dà. La gloria della sua Divinità sta nel fatto che Egli può essere altruista.

Sí, è l'altruismo trinitario di Dio come *Agape* (1 Gv 4, 8.16) quello che si nasconde, rivelandosi, nel grido della croce. Dunque, il grido della croce rappresenta – paradossalmente – la preghiera rivelativa dell'Evento trinitario dell'*Agape* nella storia di libertà, di caduta e di riscatto, dell'umanità. Non è senza significato che il vangelo di Marco chiuda la scena dell'abbandono con le parole del centurione che, «vistolo spirare in quel modo, disse: "Veramente quest'uomo era Figlio di Dio"» (15, 39).

Nel grido dell'abbandono il Figlio, divenuto pienamente carne, si svuota di Dio, perde l'unione col Padre, ma proprio in questo altruismo non semplicemente umano, ma divino – nel

senso che tocca il suo essere di Verbo del Padre – si rivela per quel che è: Dio, Amore. Dio, infatti, solo Dio, «perché non è, è», perché si dona, perché è Amore, è: è questa la grande intuizione spirituale e teologica di Chiara Lubich come penetrazione del grido dell'abbandono quale avvenimento trinitario. Proprio così il quarto vangelo interpreterà la morte di Cristo in croce: «Per questo il Padre mi ama: perché io offro la mia vita per poi riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie, ma la offro da me stesso, perché ho il potere di offrirla e il potere di riprenderla di nuovo» (*Gv* 10, 17-18). È perdendosi come Dio, è «svuotandosi» di Dio, che il figlio fatto uomo «diventa» Dio, sulla croce, nell'abbandono: come attesta il *kerigma* apostolico: «Tu sei mio figlio, oggi io ti ho generato!» (*At* 13, 33; *Rom* 1, 4; *Eb* 1, 5; 5, 5).

E si capisce anche la grande assenza, la grande kenosi dello Spirito che fa uno il Padre e il Figlio nell'evento della croce. Ciò di cui il Cristo si «svuota», «svuotandosi» di Dio, è appunto lo Spirito che, venendogli dal Padre come gloria, lo fa Dio come il Padre, uno con Lui.

È in questo senso che il grido dell'abbandono è la consumazione della preghiera di Gesù, perché è l'identificazione dell'essere di Gesù con la verità ultima del pregare. Ed è per l'abbandono che diventa possibile e reale la preghiera filiale del cristiano: sempre, in ogni luogo e in ogni tempo, dal fondo di qualunque abisso, di qualunque «perché?» di dubbio, di rivolta, di fallimento, di tragedia...

«La gloria che hai dato a me l'ho data a loro, perché siano uno come Io e Te». Nel grido dell'abbandono Gesù dà la gloria che ha ricevuto dal Padre, se ne svuota, la partecipa agli uomini. La risurrezione manifesta che questa gloria egli non l'ha persa, ma l'ha acquistata: meglio, l'ha ritrovata, e l'ha moltiplicata, rendendone partecipi i «molti», i «fratelli».

Non è più solo (*mónos*), è uno (*eis*) con loro. Ed essendo con loro, in loro, può dire a Maria di Magdala: «va' dai miei fratelli e di' loro: Io salgo al Padre *mio* e Padre *vostro*, Dio *mio* e Dio *vostro*» (*Gv* 20, 17). Il grido di Gesù rende escatologicamente possibile per i discepoli la preghiera filiale dell'Abba:

«Voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: Abbà, Padre! Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria» (*Rom 8, 15-17*).

PIERO CODA