

## IL PASSAGGIO EPOCALE COME PASSAGGIO PASQUALE\*

Per un discernimento dei segni dei tempi  
all'alba del terzo millennio

1. «Sapete discernere (*diakrínein*) l'aspetto del cielo, ma non potete (discernere) i segni dei tempi? Una generazione malvagia e adultera cerca un segno, ma nessun segno le sarà dato se non il segno di Giona» (*Mt 16, 3-4*). Così Gesù nel vangelo di Matteo.

E la lettera agli Ebrei: «La parola di Dio è viva, efficace e più tagliente di ogni spada a doppio taglio: essa penetra fino al punto di divisione dell'anima e dello spirito, e scruta (*kritikós*) i sentimenti e i pensieri del cuore» (*Eb 4, 12*).

Nella prospettiva della fede cristiana, il discernimento dei segni dei tempi è sollecitato e misurato, nella verità della sua intenzione e del suo – sempre rischioso e sempre provvisorio – risultato, dallo scrutare i cuori che fa il *Logos* stesso di Dio. Il *Logos fatto carne* (cf. *Gv 1, 14*). Il *Logos crocifisso* (cf. *1 Cor 1, 18 - 2, 2*).

L'invito a *diakrínein* i segni dei tempi è risposta alla *krísis* escatologica introdotta nella storia dall'avvento del *Logos* in mezzo a noi (cf. *Gv 1, 14*). Non per nulla Gesù invita al discernimento in rapporto a ciò che egli opera e dice, e che testimonia dell'imminente avvento della *basileía* (il Regno) del Padre. Anzi, Egli indirizza e concentra tutti i segni nell'enigmatico “segno di Giona”. E con ciò rovescia – come ben intuisce Paolo nella *1 Cor* – la logica mondana tesa a cercare segni che confermino il desiderio carnale (che è “tentazione”) di autoconferma e di potenza: «mentre i Giudei chiedono

\* Intervento ai “martedì” del «Centro S. Domenico» di Bologna (26 marzo 1996), in dialogo con M. Cacciari.

segni e i Greci cercano sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani» (1, 22-23).

Cristo per primo, come primogenito tra molti fratelli (*Rm* 8, 29), ha vissuto e vinto, in Sé, la “tentazione” – dal momento della prova messianica nel deserto al sarcastico insulto rivoltogli quand’è innalzato sulla croce: «Se tu sei Figlio di Dio, scendi dalla croce!» (*Mt* 27, 40). In Gesù crocifisso avviene come una trasmutazione o, meglio, una transfigurazione dei segni. Occorre, in Lui, farsi “vuoti” d’ogni attesa e d’ogni pretesa per accogliere lo Spirito che «scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio» (*1 Cor* 2, 10).

Possiamo certo chiederci anche oggi – come gli apostoli –: quando avverrà la ricostituzione (*apokathástasis*) del Regno? Ma Gesù risponde a noi – come ha fatto a loro prima di ascendere alla destra di Dio – che non ci spetta «conoscere i *chrónoi* e i *kairói* che il Padre ha deposto nella sua *exousia*» (= autorità); a noi è chiesto piuttosto di accogliere la *dynamis* (= potenza) dello Spirito per essere testimoni del Figlio «a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria fino agli estremi confini della terra» (*At* 1, 8).

La disposizione dei segni dei tempi è deposita nel segreto del Padre, fa irruzione nella storia e in essa si fa strada nel segno paradossale del Figlio Crocifisso e Risorto, ed è accolta e interpretata e fatta dagli uomini per la *dynamis* dello Spirito. Nell’attesa attenta ed attiva dell’avvento definitivo che farà proseguire la storia, transustanziata, al di là di se stessa, nel seno del Padre.

Così, il tempo, che è già compiuto in Cristo (*ho kairós peplóretai* [*Mc* 1, 5]), per disposizione del Padre si distende – offerta di grazia alla libertà dell’uomo – come un invito alla comprensione/realizzazione nello Spirito dell’“ampiezza, della lunghezza, dell’altezza e della profondità”. E cioè come «conoscenza dell’amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, per essere ricolmi di tutto il *pleroma* (la pienezza) di Dio» (*Ef* 3, 19). Nello Spirito: perché è Lui che ci guida «verso la Verità tutta intera» (*Gv* 16, 13).

Il rapidissimo abbozzo di discernimento che cercherò di schizzare si muove in questa prospettiva teologica storico-salvifica.

2. Il primo “segno”, i cui tratti paradossali e persino contraddittori il nostro tempo mi sembra lasciar intravedere è quello,

ancora una volta, del Crocifisso. Ancora una volta: perché è il segno che ci è stato dato *ephàpax*, una volta per tutte. Ma ogni volta che ci è ripresentato dalla storia, esso accade in modo nuovo, pur restando «lo stesso ieri, oggi e sempre» (*Eb* 13, 8).

In questo secolo, con alcune importanti premesse nel precedente, il volto del Crocifisso che si è impresso nelle menti e nei cuori è quello di colui che grida: «Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?» (*Mc* 15, 34; *Mt* 27, 46). Non solo perché si è gridato alla morte di Dio come necessaria condizione dell'approdo a un'agognata terra di libertà; non solo perché – piagati, come non mai, da immensi crimini contro l'umanità – siamo stati costretti a urlare, anche nel silenzio: «Ma Tu, dove sei?»; ma anche perché abbiamo sperimentato quell'estrema povertà di non sentire più l'assenza di Dio come una, anzi come “la”, povertà (Heidegger).

E così il segno del Figlio di Dio Abbandonato ha disteso la sua ombra collettiva sul nostro tempo. E questa “parola” – ma di chi, in realtà? se non è più Parola di Dio? – è stata interpretata in modi tra loro anche opposti. O come negazione di Dio da parte dell'uomo, che nasce dall'autonegazione che Dio stesso farebbe di Sé. O come “sconfitta” di Dio. O come sua angosciante e ormai definitiva assenza dalla storia in attesa di un'apokathástasis del Regno, appesa ormai soltanto all'insindacabile *exousia* del Padre e che dal Suo segreto scenderà di fronte alla desolante rarefazione della fede: «il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?» (*Lc* 18, 8). O ancora come “vocazione all'indebolimento” del Dio non più assoluto dell'epoca post-metafisica.

Ma – per la fede e, direi, non solo per essa ma pure per chi ha il dono, che è sempre *charis* (grazia), della purezza dell'occhio che è rapito nell'*adventus* – il segno dell'Abbandonato non è ancora Parola di Dio, Parola che Dio oggi ci rivolge? Attraverso ciò che di tragicamente abissale ha vissuto e vive il Corpo di Cristo, che è l'umanità con cui il Figlio di Dio s'è identificato non solo facendosi carne, ma anche “peccato” (cf. *2 Cor* 5, 21) e “maledizione” (cf. *Gal* 3, 13)?

Le stigmate dell'Abbandonato non toccano più solo la carne del Cristo, come le piaghe venerate nei secoli passati e impresse a dardi di fuoco in tanti crocifissi viventi, primo fra tutti Francesco

d'Assisi alla Verna. Ma toccano lo spirito dell'uomo, là dov'esso s'apre a Dio e in Dio si ritrova: è piaga interiore. E allora si può dire con Teresina di Lisieux, che sperimenta d'essere gettata nel "tetro tunnel", nel "buco nero" dell'assenza di Dio<sup>1</sup>, che ciò è amore e, perciò, è essere in Dio nell'attimo in cui Lo si "perde": perché è l'esperienza di "sedere" alla tavola "di chi è senza Dio".

Il segno è ancora decifrabile, è, anzi, più che mai, Parola di Dio e risposta dell'uomo. «L'abbandono al momento supremo della crocifissione – esclama S. Weil –: che abisso d'amore dalle due parti! 'Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?'. Questa è la vera prova che il cristianesimo è qualcosa di divino»<sup>2</sup>.

È dunque in atto, proprio quand'essa sembrava sprofondare nell'oblio di ciò che è superato, una *rigenerazione* della fede che conosce una misura inedita di libertà e di penetrazione del mistero di Dio? Così discerne il segno F. Dostoevskij ne *I fratelli Karamazov*: «Tu non scendi dalla croce quando ti gridavano: 'Scendi dalla croce e crederemo che sei Tu'. Non discendi perché non volevi guadagnarti il favore degli uomini mediante il miracolo, e avevi sete di fede libera (...). Avevi sete d'amore fondato nella libertà...».

3. Nella sete del Crocifisso – «Gesù disse, per adempiere la Scrittura: Ho sete» (Gv 19, 28) – s'incontrano e diventano uno la sete che Dio ha dell'uomo e quella che l'uomo ha di Dio... S'incontrano, nel dono e nell'accoglimento dello Spirito, i due volti della sete del Padre: quello di Dio che vuol farsi riconoscere come tale (Padre), e quello dell'uomo che come tale Lo ricerca e Lo accoglie imprevistamente. Questa la Parola che il Padre ci dice nel Figlio: «È giunta l'ora, ed è questa, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in Spirito e Verità; perché il Padre cerca tali adoratori» (Gv 4, 23). E questa la risposta che, nello Spirito, prorompe per grazia dal cuore del F(f)iglio: «che voi siete figli (viene dal fatto che) Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre!» (Gal 4, 6).

<sup>1</sup> Cf. E. Renault, *Teresa di Lisieux e la prova della fede*, Roma 1976.

<sup>2</sup> *L'ombra e la grazia*, Rusconi, 1985, p. 97.

Qui sta – a mio avviso – un altro segno. Certo, l’età dei “padri” è tramontata, perché le scienze dell’uomo ci hanno manifestato le recondite radici di tante degenerazioni dell’immagine della paternità (divina e umana). Ma ancora ha da cominciare l’età del Padre rivelato da Gesù, e che solo lo Spirito sa riconoscere come origine, garante e meta della libertà dei figli nel Figlio. Non è un caso che quando Gesù parla del «cento volte tanto» che è promesso, già da quaggiù, a chi lascia «padre, madre, fratelli e sorelle, figli, campi...», non parli di padri ritrovati (cf. *Mc* 10, 29-30), perché «uno solo è il Padre vostro, quello del cielo» (*Mt* 23, 9). È questo il Padre che c’è sete oggi di ritrovare, Colui che nessun altro conosce «se non il Figlio» (cf. *Mt* 11, 27).

È il Padre di fronte a cui *la libertà* del figlio è libertà autentica, perché reale e definitiva e non illusoria o provvisoria. Ma è al tempo stesso *responsabilità* del figlio che – come tale – vive in relazione di reciprocità, di *agápe* con Colui da cui viene e a cui sta di fronte. Altrimenti, quale senso ha la libertà?

È il Padre che si riconosce e si conosce (e volutamente scambio l’ordine di successione dei due termini che sembrerebbe più logico e naturale) solo *a partire da e nel Figlio Abbandonato*. «La fede – diceva Caterina da Siena – è la pupilla dell’occhio dell’intelligenza»<sup>3</sup>. Il *medium* attraverso il quale l’occhio della nostra conoscenza si fa nulla, e per il quale l’immagine che abbiamo di Dio – proiettata dalle nostre attese mondane – è rovesciata, e passa da esteriore a interiore, per essere poi riproiettata come Luce nel cui orizzonte ogni altra realtà è illuminata e ri-com-presa.

Questa “pupilla”, che è la fede, altri non è – soprattutto oggi – che il Cristo nel suo abbandono. «Gesù Abbandonato – scrive una mistica del nostro tempo, Chiara Lubich – è la pupilla dell’Occhio di Dio sul mondo, un Vuoto Infinito attraverso il quale Dio guarda noi: la finestra di Dio spalancata sul mondo e la finestra dell’umanità attraverso la quale si vede Dio»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> *Dialogo*, c. 45.

<sup>4</sup> Cf. P. Coda, *Sulla teologia che scaturisce dal carisma dell’unità*, in «Nuova Umanità», XVIII (1996), n. 104, pp. 155-166.

Il Padre, ancora, è *la "dimora"* in cui è introdotto, in libertà, grazie al Figlio, tutto ciò che da Lui è pro-venuto: «Nella casa del Padre mio vi sono molti posti. Se no, ve l'avrei detto. Io vado a prepararvi un posto; quando sarò andato e vi avrò preparato un posto, ritornerò e vi prenderò con me, perché siate anche voi dove sono io» (*Ev 14, 2-3*). Da qui, da questa nuova posizione – donata – nell'essere, scaturisce uno sguardo nuovo sulla realtà. Per mezzo di esso lo spaesamento tipico del nostro tempo (la *Heimatslosigkeit* di Heidegger) – perché l'*oikos* nel quale viviamo non è più fisso al centro del *kósmos*, ma, staccato dal sole, vaga nel buio inospitale della notte (Nietzsche) – può accedere ad un nuovo approdo.

4. Anche per l'oggi, il Figlio – come l'Abbandonato – è dunque la *"porta"* che c'introduce nella *"dimora"* del Padre. E lo Spirito ne è *la chiave*. Èra dello Spirito quella che si preannuncia – il prossimo millennio? Certo è che, volgendo lo sguardo indietro, al secondo millennio che ormai ci sta alle spalle, lo spettacolo risulta contraddittorio e per nulla facile da decifrare. Età del *"cristomonismo"* esso è stato definito – dal punto di vista teologico ed ecclesiale – almeno in Occidente, e non da ultimo a motivo della separazione dall'Oriente cristiano.

Eppure, come dimenticare Gioacchino da Fiore, mentre l'Oriente ci ha dato Simeone che – terzo dopo Giovanni evangelista e Gregorio Nazianzeno – ha meritato l'appellativo di *"teologo"*, anzi di *"nuovo teologo"*, grazie all'esperienza nuova che ha fatto e trasmesso dello Spirito Paraclito? Ma i carismi, presenza viva dello Spirito nella storia, non sono mancati neppure da noi: Francesco, Domenico, Ignazio, Teresa, Giovanni della Croce... fin dentro il nostro secolo. E – come ha cercato di mostrare H. De Lubac – tanta parte della storia e della prassi moderna, può benissimo essere interpretata come una *"posterità"*, secolarizzata, della dottrina dell'abate calabrese e come ricerca di una risposta all'oblio dello Spirito.

Il Vaticano II stesso – provvidenziale preparazione al giubileo dell'anno 2000 – è stato visto e vissuto come una *"nuova Pentecoste"*. È un terzo segno. Queste parole di Giovanni XXIII non hanno infatti un valore evocativo soltanto, ma sostanziale. Come

spiegarsi, altrimenti, la vitalità e la capacità di rinnovamento che la Chiesa ha mostrato?

D'altra parte, l'intreccio tra pneumatologia e antropologia – nella luce dell'evento del Figlio – è la vera chiave di volta del Concilio. È ciò che ha messo in evidenza Giovanni Paolo II, affermando nella *Dominum et vivificantem*: «Dio uno e trino, che in se stesso ‘esiste’ come trascendente realtà di dono interpersonale, comunicandosi nello Spirito Santo come dono all'uomo, trasforma il mondo umano dal di dentro, dall'interno dei cuori e delle coscienze. (...) Dono e amore: è questa l'eterna potenza dell'aprirsi di Dio uno e trino all'uomo e al mondo, nello Spirito Santo. Nella prospettiva dell'anno duemila dalla nascita di Cristo si tratta di ottenere che un numero sempre più grande di uomini ‘possa ritrovarsi pienamente... attraverso un dono sincero di sé’, secondo l'espressione di GS 24. Che sotto l'azione dello Spirito Paraclito si realizzi nel nostro mondo quel processo di vera maturazione nell'umanità, nella vita individuale e in quella comunitaria, in ordine al quale Gesù stesso, quando prega il Padre perché ‘tutti siano una cosa sola, come io e te siamo una cosa sola’ (*Gv* 17, 21-22),... ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità (cf. GS 24)».

Lo straordinario progresso scientifico e tecnologico del nostro secolo – lo diceva già H. Bergson – esige un “supplemento d'anima”. La reciprocità tra uomo e donna, tra i popoli, tra le culture, tra le religioni – grande sfida del presente e del prossimo futuro –, come potrebbe realizzarsi senza una capacità di accogliere e riconoscere in sé la presenza dell'altro come altro, per ritrovarsi – insieme a lui – uniti e distinti, senza lo spazio e l'azione d'un Terzo che li accolga nella loro unione e li promuova nella loro identità? E la civiltà della comunicazione, che può senza dubbio assumere il volto diabolico e scimmiesco della schiavitù più massificata e insieme disgregante, non può invece diventare l'icona della piena trasparenza e comunicazione del Padre e del Figlio nello Spirito?

Il fatto è che ci troviamo di fronte all'appello – suscitato e sostenuto dallo Spirito – a una grande transizione antropologica. Essa può trovare una fonte d'ispirazione, a mio avviso decisiva, nel messaggio di Cristo: «come tu, Padre, sei in me e io in te, sia-

no anch'essi uno in noi» (*Gr* 17, 21). È quella che anche Massimo Cacciari – con una formula che mi è cara – ha definito al III Convegno della Chiesa italiana di Palermo l'*antropologia trinitaria*. È questo il punto che va focalizzato e ricercato nel dialogo. È qui che va ritrovato lo spazio d'esperienza della Verità e di gestazione dell'*ethos* del prossimo millennio, vissuti entrambi sempre nella costitutiva apertura (da cui viene loro vita e respiro) all'*eschaton*. La contrapposizione moderna tra l'io e Dio va ripensata teologicamente e filosoficamente nel senso del ritrovamento della verità/libertà dell'io nel Figlio in cui diventiamo figli; così come l'assioma secondo cui il tu è "l'inferno" dell'io (Sartre) va ribaltato nell'esperienza – guidata dallo Spirito – per cui il tu è il "paradiso" dell'io (Chiara Lubich).

Ciò esige, in particolare per i cristiani, un cambio, o meglio un compimento di spiritualità come vita donata/vissuta nello Spirito *tra loro in Dio*. Il Verbo fatto carne non riposa soltanto tra le potenze dell'anima trinitizzando il loro rapporto: così Caterina da Siena, seguendo Agostino, interpretava il «dove due o più sono uniti nel mio nome, ivi sono Io in mezzo ad essi» (*Mt* 18, 20)<sup>5</sup>. Il Cristo è anche il Verbo che dà senso, trinitizzandolo, al rapporto tra le persone<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Cf. *Il dialogo della divina provvidenza*, a cura di G. Corradini, Roma 1980, p. 117. E su tutto questo G.M. Zanghì, *La vita interiore. Riflessioni sull'oggi*, in «Nuova Umanità», XVI (1994), n. 93, pp. 5-40.

<sup>6</sup> È in questa prospettiva che proporrei una risposta alla domanda – peraltro cruciale – che M. Cacciari mi ha posto, dopo aver affermato di condividere, nella sostanza, gli spunti sin qui offerti. Egli mi ha chiesto se l'irruzione dello Spirito nella storia sia riconoscibile – com'è stato sinora – solo attraverso la testimonianza di singoli (come ad es. i carismatici cui prima ho fatto cenno) e se, perciò, risulti evangelicamente improponibile una qualunque *civitas* cristiana, anche dopo gli scacchi già sperimentati nella storia. Risponderei che in Cristo Gesù la "Realtà" escatologica (Dio) ha preso dimora in mezzo a noi e che – come afferma il Nuovo Testamento – Egli salva e introduce già da quaggiù nell'*eschaton* (anche se non in definitiva compiutezza) non solo il singolo, ma anche la *relazione* tra le persone (è il «corpo di Cristo» di cui parla Paolo, l'unità chiesta da Gesù al Padre per i suoi, di Giovanni). Senza l'adesione a questa verità non si attinge il tutto della fede cristiana. Un *kairós* di oggi – penso – è proprio questo: così, per un esempio, nel carisma dell'unità di Chiara Lubich. Ciò, evidentemente, implica l'invenzione di nuove forme e figure di socialità in cui la relazione "salvata" s'esprima secondo la misura della grazia di Dio e della libertà dei figli nel Figlio.

5. Vengo all'ultima cosa che vorrei dire. I due ultimi secoli del nostro millennio sono stati caratterizzati – per la Chiesa cattolica – dalla definizione di due dogmi mariani: l'Immacolata e l'Assunta. E un profondo conoscitore degli archetipi antropologici e religiosi più universali, come C.G. Jung, ha esultato – a prescindere da un fatto di fede – nel vedere la Vergine Madre incastonata, quale icona della creazione, nella SS.ma Trinità. Né va a mio avviso sottovalutata, per la sua immensa portata, la corrente del pensiero sofiologico dell'ortodossia russa: da Soloviev, a Florenskij, a Bulgakov.

Tale affiorare del profilo mariano del mistero della salvezza non riguarda solo un riequilibrio epocale – ancora da compiere – nell'antropologia d'ispirazione cristiana. Riguarda qualcosa di più vasto e di più profondo, ancorché legato e scaturente da questa ritrovata reciprocità.

Riguarda, ad esempio, la possibilità di ri-incontrarsi – come differenze riconciliate – tra le diverse tradizioni e Chiese cristiane. Il profilo petrino della Chiesa di Roma, quello giovanneo della Chiesa ortodossa e quello paolino della Chiesa della Riforma – come li hanno descritti prima Soloviev e poi von Balthasar – hanno bisogno di un grembo verginale che li accolga, li purifichi e li rigeneri nell'unità del Cristo.

Ma occorre più vastamente ancora allargare lo sguardo. Il dialogo con le grandi religioni d'Oriente è ciò che ci aspetta dietro l'angolo del giubileo dell'anno 2000. Il Papa ha proposto un comune pellegrinaggio delle tre religioni monoteistiche nate dalla fede di Abramo a Gerusalemme. Ma il monoteismo di radice abramitica – soprattutto, penso, attraverso quella sua forma originale e inattesa che è il monoteismo trinitario cristiano – è in definitiva con l'Oriente che avrà a che fare. L'aveva intuito – anche se le sue proposte sono discutibilissime e a mio parere fuorvianti – A. Toynbee; e, prima di lui, H. De Lubac. Si tratta di un *kairós* epocale che implica una grazia non meno grande di quella che, attraverso la vocazione di Saulo di Tarso, ha aperto ai Gentili la via al Cristo.

Tale dialogo, per non restare superficiale ed estrinseco, deve infatti toccare la comune radice che precede e rende possibile

l'accoglimento del Logos di Dio nel cuore dell'uomo e nel centro generatore delle tradizioni religiose. Occorre riscoprire la " verginità", l'"immacolatazza", asceticamente cercata e gratuitamente donata – come nostalgia e spazio interiore dilatato nei rapporti reciproci –, dalla quale soltanto può germinare il Verbo della Vita. «Ciò che scende dal Cielo deve nascere dalla Terra» – ripeteva spesso Klaus Hemmerle, geniale autore delle *Tesi di ontologia trinitaria*.

Recentemente, un prestigioso rappresentante del buddhismo theravada della Thailandia, intuendo, nel corso di un soggiorno in Italia, la presenza di Maria all'opera nel cuore della fede cristiana attraverso la testimonianza del Movimento dei Focolari, scriveva questo canto:

«Giorno impregnato di luce  
cielo luminoso sul vasto mondo (...).  
La madre dal volto radioso e splendente  
è scesa dal cielo sulla terra: non finirà mai.  
Le nasce Luce nell'intimo del cuore, senza alcun'ombra,  
inclina giù la pace verso i figli amati (...).  
Tiene in grande amore e come fondamento stabile la verginità (...)  
nascono figli e figlie: sono vari popoli,  
nascono tutti dalla verginità senza alcun'esitazione».

È quasi un'eco del *Sal* 86 che tesse le lodi della città santa, madre di tutti i popoli:

«Il Signore scriverà nel libro dei popoli:  
Là costui è nato.  
E danzando canteranno:  
Sono in te tutte le mie sorgenti!».

Anche in tutto questo, nell'orizzonte di una nostalgia che già si riveste – qua e là – di profezia, occorre forse saper leggere un segno. Quel "segno grande" che primo profetò Isaia (7, 10-14) e di cui parla l'*Apocalisse* al cap. 12, nel chiaroscuro paradossale della «donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e sul suo

capo una corona di dodici stelle», che allo stesso tempo è «incinta e grida per le doglie e il travaglio del parto», ed è minacciata a morte, Lei e il frutto del suo grembo (vv. 1-5).

6. Il parto. Gesù stesso, quando deve spiegare ai suoi il senso della sua morte di croce che nasconde in sé il frutto della risurrezione, non trova immagine migliore: «La donna, quando partorisce, è afflitta, perché è giunta la sua ora; ma quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più dell'afflizione per la gioia che è venuto al mondo un uomo» (*Gv* 16, 21).

Nell'esperienza del Crocifisso Abbandonato il segno del parto s'imprime e diventa leggibile – per lo Spirito – nella storia degli uomini e del cosmo tutto, come fa Paolo nel cap. 8 della lettera ai Romani (vv. 18ss.). È per questo che anche il nostro passaggio epocale diventa/può diventare passaggio pasquale, trasmutando in profezia la memoria trinitaria della nostra fede – secondo l'invito di Giovanni Paolo II nella *Tertio millennio adveniente*.

Ed è per questo che nella fede siamo chiamati a sperare attraverso i «gemiti inesprimibili» dello Spirito: «poiché Egli intercede per noi secondo i disegni di Dio» (*Rm* 8, 26-27).

PIERO CODA