

PAROLE THEOFORE

Siamo tutti consapevoli che, insieme al pensare, soprattutto nell'area della cultura occidentale, la parola attraversa una grande crisi. Non intendo qui analizzarla nella sua fenomenologia e nei suoi percorsi. Mi chiedo invece: che cosa è stato sostanzialmente *dimenticato* (nel senso heideggeriano), per cui pensiero e parola sono entrati in crisi?

È stato dimenticato che il pensare è accoglimento di una realtà in dono perché, «fatta» parola, sia a sua volta donata, e in questo il pensare stesso – e la realtà conosciuta – raggiunge la pienezza di sé. La parola – e il pensare in essa – è dono. E come tale è, prima di tutto, avvenimento e cammino spirituale.

Per i greci la filosofia, il logos per eccellenza, era un autentico *esercizio* spirituale. «Su queste cose [scriveva Platone circa il cuore del suo pensiero] non c'è un mio scritto né ci sarà mai. La conoscenza di queste cose non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma dopo molte discussioni fatte su queste cose, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende da una scintilla che si sprigiona, essa nasce nell'anima e da se stessa si alimenta» (*Lettera VII*, 341C). Platone scrive, con finezza, che la luce si accende da una scintilla: non siamo noi a trovarla, ma essa si fa presente; e «da se stessa si nutre»: non siamo noi che la alimentiamo con la nostra attività concettuale. E questo ci fa attenti – e ce n'è sempre bisogno – al fatto che il pensare germoglia dall'esperienza, mentre l'attività concettuale le va dietro¹.

¹ Rimane sempre vero ciò che scriveva M. Blondel: «La teoria è un'esperienza di vita e di ascesi che esige da noi, insieme a un rigore intellettuale, uno

E mentre conduce la realtà a lui "esterna" a un livello d'essere più intenso, spirituale e unitario, in quella luce che si è accesa "dopo una comunanza di vita", l'uomo di fatto conduce se stesso all'essere, e si conosce nell'essere.

Per i greci l'atto del pensare, la parola che lo esprime, in cui accade, è l'accoglimento della realtà che è "fuori" di noi e cui l'atto conoscitivo ci assimila. *Intellectus fit quodammodo omnia* – l'intelletto diventa in qualche modo tutte le realtà. Io divento la rosa che mi si offre nell'atto conoscitivo: *io sono, conoscitivamente, la rosa*. E la parola è la rosa che si dice in me. Più io non sono io, nel senso di una egoità chiusa e ripiegata su di sé, più la rosa può dirsi compiutamente in me. Più la parola è lasciata *libera* dalla mia presa, più compiutamente è se stessa. Questo lo sanno i poeti e i pensatori autentici.

Non c'è, in questa ottica, la durezza di un'oggettività che non si consuma mai, che sta come un masso impenetrabile davanti a me; né la separatezza di una soggettività dura, chiusa in se stessa. Io divento la rosa – nell'atto conoscitivo *io sono* la rosa. In questa operazione la rosa si mostra, si apre a me, e in me si dice.

Ma perché ciò accada devo andare davanti alla rosa attento solo a farmi sorprendere da essa, con stupore, tutto apertura: devo *farmi meravigliare* dalla rosa. Questo senso di meraviglia – notavano Platone e Aristotele – è l'origine del pensare autentico e della parola autentica, quale è conservata soprattutto dai poeti e dai pensatori veri².

La radice di questo avvenimento solo oggi sta giungendo a comprensione matura: è la *chenosi come essenza dell'essere*, "l'essere dell'essere" – e, dunque, del pensare e della parola. Se mi accosto alla rosa distratto, o prigioniero di precomprensioni, o, so-

sforzo costante di correzione, di esigenza e, se lo si può dire, di realizzazione spirituale. Non si conosce meglio l'essere che applicandosi, giungendo a essere-di-più» (*L'Etre et les êtres*, Paris 1935, p. 31).

Questo lega profondamente il pensare alla complessa tessitura dei rapporti interumani in tutta la loro ampiezza, sia sincronicamente, sia diacronicamente.

² È qui, mi sembra, l'insegnamento profondo del racconto del *Genesi* (2, 19): è nel nome che Adamo darà agli enti che lo circondano, *ma che Dio gli fa passare davanti*, che viene detta, nell'essere della parola, la loro verità.

prattutto, ripiegato su di me, la rosa non mi dirà niente; posso passarle tante volte accanto e non mi dirà niente. In un momento imprevedibile, della imprevedibilità dell'essere, mi parlerà. Ecco, in quell'istante io sono *diventato* la rosa, perché l'ho accolta nella chenosi di me. E in questo istante di grazia, dove la libertà dell'essere incontra la mia *libertà da me*, prendo coscienza di me, una coscienza indissolubilmente legata alla mediazione dell'altezza (nel nostro esempio, della rosa). Perché, lo ripeto, l'essere è chenoticità comunionale.

Nello stesso tempo, però, noi osserviamo che nell'atto del pensare e nella parola, c'è un processo di astrazione: la rosa che si dice in me è *quella* rosa particolare ma che dice in sé, in modo unitario, e quasi cancellando se stessa, tutte le rose. E di rimbalzo, quell'*io* in cui la rosa si dice, è strappato anch'esso alla sua singolarità incompiuta, per essere l'*io* che in sé iconicamente è *tutti gli io*: per nascere persona.

Nella realtà, che cosa si vuole dire con ciò? Che io vengo strappato a me stesso per essere fatto altro, in una sorta di smarrimento nel quale, in comunione con la rosa, attingo però una consapevolezza di me, una autocoscienza nella quale in tanto sono più-*io* in quanto non-sono stato io. A sua volta, diventato io la rosa, la rosa in me *diventa un evento spirituale*, entra nella dimensione dell'Uno che è quella dello Spirito. Anche la rosa ha un rapporto con me chenotico, come io lo ho con essa. Con la mia chenosi permetto che essa mi parli, si riveli parola; la rosa, a sua volta, con la sua chenosi, si offre a me e attraverso il suo darsi accede a un modo di essere che è più intenso – è spirituale – di quello che essa ha in sé, modo di essere in cui diventa icona di tutte le rose. Diremmo, classicamente, che è l'*idea* della rosa che si apre nell'atto conoscitivo, nella parola. Ma questa *idea* è un livello di realtà che la rosa ha, è, in me. È un avvenimento che nasce nell'incontro tra la realtà concreta della rosa e la realtà concreta dello spirito umano nel loro muoversi insieme verso l'Uno in una chenosi reciproca in cui è data una realtà nuova che è nella parola. La pienezza dell'essere è sempre nella pericoresi reciproca degli enti! A condizione, ripeto, che la parola non si appropri del-

realità che in essa si dice, ma la faccia emergere nella sua vocazione all'Uno, *consegnandola*, appunto (e il pensare con essa), a un Altro, nel quale le due chenosi – quella del *mio* pensiero e quella di *questa* rosa – si incontrano³. Quell'Altro che, essendo chenosi d'amore per essenza, fonda la chenosi *della rosa* e la chenosi *del pensare*, nell'unità dell'essere.

Per tutto questo, i greci sapevano perfettamente che un'operazione di tale natura richiede un sole, una luce *interiore* la quale, agendo (dell'agire fondativo dell'essere) sulla rosa e *sull'intelligenza dell'uomo* (il "divino" intelletto agente) fa accadere questa congiunzione, questa unità, questo avvenimento miracoloso che è la parola: la rosa in me, io nella rosa. La parola è l'esodo del pensare da se stesso che si incontra con l'esodo da sé della realtà esterna al pensiero. E ciò accade (ma qui lo affermiamo semplicemente) nello Spirito Uno in cui ogni realtà e ogni pensiero radicalmente è.

Perché ricordo tutto questo? Perché ritengo che dobbiamo ricuperare (pur se ri-compresa nelle maturazioni del moderno e del postmoderno) questa concezione *forte* del pensiero e della parola: il pensiero – e la parola – *come comunione*, il pensiero – e la parola – come quella dimensione che consente all'uomo di essere tutte le cose in lui, e consente alle cose di attingere la dimensione dello Spirito nello spirito dell'uomo.

Rispetto al pensiero greco, sempre in questo orizzonte di considerazioni, la riflessione occidentale a noi più vicina ha condotto quasi all'angoscia la lucida consapevolezza del valore dell'esistenza *concreta*, quella data in questo tempo e in questo

³ Secondo Kant, l'oggetto è reso visibile – ma non nella sua realtà in sé – *dal soggetto*. In realtà, soggetto e oggetto sono resi visibili inseparabilmente nella donazione reciproca. D'altra parte, il non aver colto l'essere come chenosi mi sembra il limite del realismo classico e la causa della sua deriva nel formalismo concettuale. In una intensa ri-lettura del "mito" Antigone, Maria Zambrano scrive: «Ciò che sì, tuttavia, il sacrificio di Antigone offre, è la coscienza. Una coscienza allo stato nascente [nel senso che al termine dà la Zambrano] che si stacca dal sacrificio di un'anima, o meglio di un essere, nella sua integrità» (*La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, vers. it., Milano 1995, p. 64).

spazio, e che l'attività concettuale può smarrire⁴. Nella sua attività (*non nel suo essere!*), il pensiero si scontra di fatto con un limite che – oggi lo si comprende con sofferenza per l'eclissi del mistero – non riesce a valicare: l'in-sé di ciò che io sto conoscendo. Perché, se io divento, pensando, la rosa, posso dire che la rosa *in sé* è tutta raggiunta da me? non mi rimane sconosciuta nel suo più profondo? quello per cui la rosa è *questa* rosa? Il miracolo dell'uno *reale* nei molti *reali*?

Diciamo subito: ma c'è un in-sé della rosa *fuori* della mia relazione con essa? (A condizione, badiamo bene, che questa relazione abbia il suo luogo, il suo grembo [perché è in questa relazione che giungiamo alla luce!] in un Assoluto che "contiene" me e la rosa). Non è forse nella relazione che la verità *accade*, come la rivelazione della pericoresi di una realtà in un'altra, in cui ciascuna è se stessa? Come l'essere, che è di più del "fare"? Per questo, gli antichi ricorrevano al "dio" che si faceva presente nell'atto del darsi reciproco della rosa al pensiero e del pensiero alla rosa. Per questo, la parola era realtà *sacra*, della quale, in Grecia per esempio, erano custodi gli Oracoli, nei quali il dio stesso parlava.

È stata la forte sensibilità soggettiva del pensiero moderno, in un contesto di eclissi del divino, che ha condotto all'acuto quel mistero, facendone una coscienza problematica, cui il pensiero greco da una parte si era sottratto appunto per le radici spirituali e mitiche in esso sempre operanti; e dall'altra parte lo aveva certamente avvertito, ma in una profondità tragica, "sanguigna", lontana dalla cerebralità esangue che è propria del problema.

⁴ Se il pensiero *concepisce*, per comprendere ciò bisogna non dimenticare che, come dice la radice latina del termine "concetto", questo è il frutto di una mutua donazione di soggetto conoscente (ma che si lascia "possedere" nello stupore) e di realtà conosciuta (ma che nel suo darsi si fa "possedere"). Il concetto, allora, è vivente *simbolo*, e non astrattezza formale. Il concetto porta in sé, è, il "nulla" in cui due esseri si incontrano dandosi *e, per questo, sono*. Non è il concetto un "puro diamante" conoscitivo – come voleva J. Maritain –: il concetto custodisce in sé il travaglio della comunione tra l'atto del pensare-questa-cosa, e la parola che la dice; quel travaglio per il quale, mentre io, soggetto pensante, mi spoglio di me per esser fatto – accogliendolo – l'altro, in realtà mi realizzo in una unità inglobante *tutto* di me (quel tutto che un pensiero *puro* può mortificare) e *tutto* del reale: accedo nella verità all'essere.

Scriveva Filone d'Alessandria, nel quale s'incontrano genio greco e genio ebraico: «Migra anche dalla parola proferita, affinché non ti capiti, sedotto dalla parola e dai nomi, di separarti dall'autentica bellezza, la quale è sita nelle realtà soprasensibili che parole e nomi designano. La parola è simile all'ombra, le nature soprasensibili sono i corpi e gli archetipi» (*De migratione Abraham* 16). La parola è simile all'ombra: ciò vuol dire che essa suppone una comunione ineffabile dell'uomo con la Realtà in Sé, al di là della parola. Suppone una Realtà degli enti al di là del loro sussistere nella situazione di creature. Se viene meno questa "fede", il freddo dell'ombra penetra nel cuore dell'uomo. Alla solarità forte dell'essere si sostituisce la lunalità morbida e fredda del soggetto ripiegato su di sé. Le parole si spengono – quando non vengano investite, per un transfert, dalla forza che il soggetto pensante ha perso, e diventino, anziché simboliche, unione di realtà, *dia-boliche*, separazione di realtà. Alla fine, parole "antropofaghe" nelle quali il soggetto consuma se stesso.

Per il pensare cristiano, occorre dirlo, la parola assunta dalla Parola incarnata *non è più ombra*. Questa autentica scoperta stenterà, però, a superare le seduzioni spirituali della grecità. Si comprende, comunque, che la realtà che ci sfugge non è una rosa *in sé*, ma la rosa *in Dio, Dio nella rosa*. È questo il superamento cristiano dell'idea platonica, prima, e del noumeno kantiano, poi. Si comprende che nella parola "convengono" realtà esterne al pensiero e lo stesso pensiero come manifestazione dell'uomo in quanto *nomina-tore* degli enti. Ma questo "convenire" accade nella Parola eterna in cui la parola stessa è assunta e rivelata nella sua verità; quella Parola eterna che è il luogo in cui le "cose" e l'uomo giungono al loro disvelamento.

D'altra parte, che cosa è la rosa in Dio (quella rosa nella quale è data *la rosa nelle rose*), solo Dio me lo può rivelare. Per il cristiano, allora, Dio in Cristo è la chiave di spiegazione ultima delle realtà che vengono colte.

Ma anche qui, il cammino di consapevolezza è ancora oggi non compiuto.

Una cosa è stata certamente acquisita: in Cristo è stato superato l'abisso tra me e Dio, tra la parola umana e il Logos di Dio,

perché Colui che è al di là della creatura mi si è donato chenoticamente nella Sua Parola fattasi creatura. Questo "movimento" iniziato nella creazione, è giunto a pienezza nell'incarnazione: l'Ineffabile, il Nascosto⁵, ha varcato la soglia della dissimilitudine e si è presentato in mezzo a noi ed ha parlato in mezzo a noi, facendo *sue* le *nostre* parole. Non è più il tentare di entrare "di là" da parte della mia parola, restando di fatto crocifissa sulla soglia (Prometeo ne è la metafora!): Dio è venuto in mezzo a noi, varcando, Egli, Parola crocifissa, la porta che conduce a noi.

Ed è qui che comincia la grande sfida storica del pensiero cristiano. In Gesù, Dio, parlando la *mia* parola, mi parla, mi rivelà Se stesso nel quale giace il segreto di tutto quanto è. Ma non posso non chiedermi: la *Sua* Parola qual è? Mi è data, certo, nella parola "umana" del Logos incarnato (come, prima, ma in maniera aurorale, mi era stata data nella parola che è la creazione); ma le differenze restano.

Per rispondere alla domanda che ci poniamo, occorre che come Egli è migrato di qua, io migri di là. La crocifissione della parola alla soglia dell'Assoluto deve, nella Parola incarnata, condurre alla risurrezione come *entrata* nell'Assoluto.

⁵ In alcuni tra i più profondi pensatori del postmoderno, si riaffaccia forte questo senso dell'Ineffabile. Così, il protendersi heideggeriano verso *l'essere dell'essere*, la verità dell'Essere come Impensata; così, l'«avventarsi contro i limiti del linguaggio», di Wittgenstein; così, il «non quietarsi presso di sé» in cui la dialettica negativa di Adorno è l'apertura come *pura speranza* (*pur senza speranza*) di liberazione del mondo da tutte le forme di dominio. Si va riscoprendo un non-dicibile, «necessario» per liberare la ragione dal continuo ricadere su se stessa mediante la negazione dei suoi limiti. Così sintetizza F. Crespi (*L'esperienza religiosa nell'età post-moderna*, Roma 1997, p. 84) l'invito «di Heidegger a vivere attivamente l'attenzione verso l'impensabile»; il riconoscimento «di Wittgenstein della rilevanza vitale di ciò che non può esser detto»; l'esigenza «di Adorno di vigilare sulle possibili ricadute nell'oggettivizzazione, mantenendo l'apertura verso una irraggiungibile redenzione». Il medesimo autore osserva con forza che la condizione dell'uomo è quella «di chi si sporge dal limite del linguaggio e del pensiero, nella consapevolezza che, in ultima analisi, questo limite è insuperabile» (p. 71).

In una linea assai più profonda, e nella quale balugina un orizzonte di risoluzione, si colloca Maria Zambrano, quando scrive, per un esempio, che «è ciò che non si può dire che bisogna scrivere» (Ortega Y Gasset, filosofo spagnolo, in *Spagna: pensiero, poesia e una città*, vers. it., Firenze 1964, p. 5).

Ho la consapevolezza che la parola nella quale Dio fra noi parla a noi, è una parola *non* provvisoria, *non* umbratile (è *Dio che sta parlando!*); ma pure, in essa crocifissa, sono invitato a lasciarmi condurre nel suo segreto, nella sua *divinità*: alla Parola in Sé. *Al Suo ambito di Senso*. Ora, ciò è compiuto da Gesù in modo del tutto particolare nel momento dell'abbandono, quando la Parola nella sua umanità ammutolisce e dà lo Spirito divino, il Senso della Parola di un Dio che è Amore! È come se Gesù dicesse: Io vi parlo, ma se voi volete cogliere tutto lo spessore della Parola, non potete fermarvi alle mie parole umane, dovete penetrare nello spessore di esse, *portati dallo Spirito*. Tommaso d'Aquino ricorda che lo stesso Nuovo Testamento, se bloccato alla sua lettera, se non è penetrato nella luce dello Spirito, diventa anch'esso lettera che uccide.

La grande avventura, allora, è passare *dentro* la Parola attraverso la piaga dell'abbandono⁶, quando la parola umana si squarcia e lascia Essere tra noi lo Spirito della e nella Parola divina. Occorre cogliere la Parola divina nel suo spogliarsi dalla parola umana, uno spogliarsi che non è però esodo *dalla* parola umana ma conduzione della parola umana nel grembo dell'Essere, ove essa, restando se stessa, lascia, in una chenosi compiuta, che l'Essere dica in lei Se stesso. Per questo, la riflessione cristiana ha dato spazio, per esempio, alla teologia come carisma e, più in generale, ha dato rilevanza al pensare, per la consapevolezza che alla destra del Padre, nel Cristo risorto, siede la parola umana. Ma, insieme, ha avuto sempre viva la consapevolezza dell'inadeguatezza storica della parola, e del cammino che incessantemente le si apre nella Via che è Cristo.

Nell'Occidente cristiano si è tematizzato questo cammino del pensiero – e della parola – in un triplice processo: la *via affirmationis*, la *via negationis*, la *via eminentiae*. Il rischio che si può correre è che questi termini siano presi come delle formule⁷, sen-

⁶ Per questo, penso, la crisi della parola – e del pensare – è in gran parte dovuta a questo passo non compiuto; e che è atteso, pur non sapendo come. Si confronti, per esempio, F. Crespi, *op. cit.*, pp. 57-68.

⁷ Non mi sembra azzardato rilevare, qui, che i tre "gradi" del cammino conoscitivo hanno una sorprendente parentela con i tre "gradi" del cammino spirituale.

za capire che già nel momento stesso della via dell'affermazione, quando io predico di Dio delle Realtà che ho colto nella realtà creata, sto compiendo un'operazione mossa da una profonda esperienza interiore: di fatto, io colgo Dio *sotto*, nell'intimo delle cose, riferisco a Dio *qualcosa* che le realtà create, come parole di Dio, mi dicono di Dio. Questa, prima che un'operazione logica, è un'operazione esistenziale profondissima; il richiamo all'analogia è la traduzione epistemologica dello stupore davanti alla Trascen- denza-Immanenza di Dio nelle sue creature.

Così, nella *via negationis*. È questa un'operazione di profondo scavo interiore, che mette in gioco la capacità conoscitiva del pensatore cristiano (come accade, del resto, con tutti i grandi pensatori. Edith Stein nel suo libro sul mistero della croce osservava che pensatori come Platone e Aristotele non possono essere approdati a intuire quello che hanno intuito senza aver passato una vera e propria notte del pensiero). Il momento della negazione non è una formula logica, è qualcosa che coinvolge *tutto* l'uomo facendolo entrare nel buio del *non*, dove la parola naufraga. È da lì che il pensatore deve passare nel suo cammino verso la Verità.

C'è poi una terza tappa, la *via eminentiae* tipica del pensiero cristiano, che non s'arresta all'ineffabilità come approdo della *via negationis*. Superato, per la realtà della Pasqua, il momento della notte dell'intelligenza (e non della sola intelligenza), si ritrova la chiarezza, la possibilità di permanenza della parola, ma trasfigurata nella luce del mistero dell'incarnazione aperto dalla risurrezione. La parola umana, in Cristo, è fatta capace di parlare di Dio – di dire Dio – in una maniera nuova: la parola *sa*, ora, di divino.

Nella ricerca cristiana si è molto parlato della, e nella, *via affirmationis*. Non molti si sono spinti nella *via negationis*. Quanto alla *via eminentiae*, pochi grandi l'hanno battuta: penso ad un Areopagita, con il suo *super-esse*, ai Cappadoci e a Massimo il Confessore, ad Agostino, a Tommaso d'Aquino, a Bonaventura... Oggi, in campo cattolico, a un von Balthasar...

Ma con questo non è detto tutto. L'Occidente cristiano deve maturare, capendola meglio, quella realtà della parola – e del pensiero – che l'Oriente cristiano chiama *apofatica*, che non è affatto la *via negationis*, perché in essa matura del tutto la *via emi-*

nentiae, saldando così parlare umano e parlare divino. Ascoltiamo Dionigi l'Areopagita: «Bisogna tener presente che la tradizione dei teologi è duplice: una tradizione è ineffabile e mistica, un'altra più visibile e più conoscitiva; la prima è simbolica e iniziativa, la seconda filosofica e dimostrativa; l'ineffabile appare quindi intrecciato con ciò che si può proferire. La seconda tradizione persuade e fissa la verità di ciò che si dice, la prima rapisce e fissa in Dio con le sue iniziazioni che non si possono insegnare» (*Epistola IX*, PG 3, 1105D).

Queste affermazioni gettano luce su una parola concreta ed esistenziale, che si dà nel simbolo (e ricordiamo che la *theandria* è il simbolo per eccellenza) e nelle “divine iniziazioni”, nella vita sacramentale come partecipazione alla divino-umanità. Questa parola ha la sua consistenza e la sua concretezza esistenziale nella pericoresi tra le membra del Cristo, nella quale si dà la pericoresi del Figlio con il Padre nello Spirito, e nella quale si fa presente il *nous* stesso del Logos incarnato. Se al limite della *via eminentiae* rimane ancora aperto il grande spazio del silenzio della parola, esso, visto nella luce dell'apofatismo, non è quello dell'Indicibile ma il silenzio dell'Amore che parla nella Sua Parola, il silenzio significante della luce della risurrezione. È l'*apofasi*, cui spinge san Bonaventura nell'*Itinerarium*: adesso, «interroga la grazia, non la dottrina; il desiderio, non l'intelligenza; il gemito della preghiera, non lo studio e la lettura; lo sposo, non il maestro; Dio, non l'uomo; la tenebra, non la luminosità; non la luce, ma il fuoco» (VII, 6).

E qui possiamo porci una domanda: se questo pensare – e dire – dilatato nella risurrezione, intensamente comunionale, pericoretico, è vissuto non solo, come lo è, nella condizione esistenziale del fatto originario di essere chiesa, ma anche come coscienza profonda di questa realtà, si possono aprire spazi ulteriori di comprensione dell'*apofasi*? e della *catafasi*, cioè del pensare “filosofico e dimostrativo”, che si articola nelle tre tappe prima descritte?

Se Dio non fosse Trinità, se fosse l'Uno, l'Unico, non trinitario, avrebbe ragione Plotino nell'affermare che neppure “è” si può dire di Lui: dire “è”, è già porre una dualità! Dio stesso, in fondo, sarebbe muto, non potrebbe neppure avere coscienza di Sé, se non

ci fosse il "gioco" trinitario, se non vi fosse in Lui un'Alterità. La grande rivelazione cristiana è: l'Assoluto è in Se stesso Alterità⁸.

Penso, però, che questa rivoluzione ha ancora troppo poco influenzato il *modo* di pensare cristiano e i suoi contenuti, e così il suo parlare.

Una spiritualità interamente pericoretica, quale vuol essere quella che cerchiamo di esprimere nelle pagine di questa rivista, che cosa di fatto ci rende possibile? Per Gesù abbandonato, ci è data la piaga *interiore* del crocifisso, entrando per la quale precipitiamo nell'interiorità di Dio come Alterità realissima di una Unità realissima⁹. Per l'eucaristia, l'"iniziazione" per eccellenza, siamo fatti in una maniera realissima concorporei del Cristo: il "simbolo" della *theandria* diventa la realtà dell'*uomo nuovo*. Nell'agape dispiegata *esplicitamente* nella reciprocità, questa concorporeità diventa il modo d'essere cristiano compiutamente compreso e attuato: certo, nelle ombre del non-ancora, ma nel già dell'agape operante nella fede.

La reciprocità apre nella grazia alla piena novità della vita interiore cristiana.

⁸ Osserviamo, qui, di passaggio, che se l'Autocoscienza in Dio è trinitaria, l'autocoscienza cui approdano Adamo ed Eva dopo il loro rifiuto è frantumazione della vocazione trinitaria dello spirito creato, caduta in una singolarità non più comunicante nell'innocenza immediata dell'essere. Direbbe Maria Zambrano: la persona rimane non nata! "Fuori" dell'Eden, dell'innocenza metafisica, comincia la lotta tra l'autocoscienza e la realtà "oggettiva".

⁹ In Gesù abbandonato, la teologia centrata sulla divinizzazione (più "metafisica") e quella centrata sulla Passione della croce (più "esistenziale"), mi sembra che possano venire condotte ad una sintesi profonda: Gesù abbandonato è la Passione nella sua dimensione "metafisica"; Gesù abbandonato è la divinizzazione nella sua dimensione "esistenziale". In Gesù abbandonato, d'altra parte, possono riconoscersi alcuni dei nodi – e delle ansie – fondamentali del pensiero postmoderno. Per Heidegger il pensiero, per farsi capace di pensare l'essere nella sua differenza dall'ente, deve lasciarsi condurre nella situazione di povertà, di spossessamento, data nella rinuncia ad ogni fondamento certo e rassicurante. Penso a quanta luce può offrire Gesù nel suo abbandono a parole come queste di Adorno: «Il pensiero che respinge più appassionatamente il proprio condizionamento per amore dell'incondizionato, cade tanto più inconsapevolmente e quindi fatalmente, in balia del mondo. Anche la propria impossibilità esso deve comprendere per amore della possibilità» (*Dialettica negativa*, vers. it., Torino 1970, p. 236).

Dio si dice nella sua Parola perché è Alterità nell'Unità. Ora, posso attingere Dio nella sua intimità *da solo in quanto singolo* (ma, sempre perché *di fatto* sono nella comunione che è la Chiesa e, più originariamente, che è l'umanità!): in questo caso, per la "sproporzione" tra la creatura e Dio, l'alterità è colta come tenebra, come indicibilità e la parola deve tacere. Rimane la vita come parola. Ma se entriamo, *come corpo tra noi in Cristo*, concorporei con lui, partecipando in lui alla *communicatio idiomatum* delle due nature, allora l'alterità che è Dio – e che si dice nella Parola – è aperta nell'alterità che siamo noi – e che si dice nella nostra parola, ora, insieme, umana e divina, e che è il Cristo fra noi –. La parola ritrova la sua dicibilità pasquale. È la parola come vita.

La parola umana viene recuperata.

Certamente, quando Cristo ha parlato *di qua*, prima della morte e risurrezione, si è dato nella mia parola; ecco perché tutti i grandi interpreti della Scrittura hanno cercato di penetrare nello spessore della Parola incarnata perché, nella realtà della divinumanità, si potesse attingere la Parola eterna. Ma Egli, risorto, vive sacramentalmente in noi e fra noi; e si rivela nella chiarezza della Pasqua nel comando dell'amore reciproco attuato. Si apre una mistagogia per la quale, seguendo consapevolmente il Signore risorto *come suo corpo* (dunque, non ciascuno da solo), si potrà, nell'intimo della Trinità, per la comunione tra noi, ritrovare la parola umana nella pienezza della sua significazione aperta su orizzonti impensati.

Seguendo il Signore risorto! Dunque, passando per la croce! Allora, torniamo a chiederci, la parola umana deve morire? Sì, ma come è morta nel Cristo crocifisso dove, proprio per questa morte, essa rimane risorta nel Cristo e fra noi nella reciprocità *voluta*. La parola come darsi dell'uomo all'uomo come espressione della comunione con la totalità (possibile) degli enti, è, nella Pasqua, parola del Cristo fra noi: e nel Cristo ogni realtà è detta, divinamente e umanamente.

Nel mistero della *theantropia*, introdotti come siamo per Cristo in Dio, la parola crocifissa e risorta è fatta *theofora*, capace di dire Dio in un parlare umano che, in Cristo uomo-Dio, dice il divino umanamente e l'umano divinamente.

Qui si apre una metodologia di pensiero inedita. Non si tratta di condurre il pensatore cristiano a concentrarsi sul libro e sui suoi pensieri, ma ad aprirsi al fratello *nell'atto stesso del pensare*, creando le condizioni perché la Parola di Dio detta all'uomo – e continuamente detta nell'attualità dello Spirito – sia la Parola di Dio fatta parola d'uomo nel Cristo e, ora, *nella comunione fra noi in Cristo*.

La parola umana è gravida di possibilità di significati, di ricchezze, che forse ancora non abbiamo esplorato, non abbiamo conosciuto. Dobbiamo immergervi nella *afasia* della parola crocifissa, perdendo la parola nell'abbandono ma per ritrovarla, *risorta*, nella reciprocità in atto del noi-Cristo, la reciprocità delle membra del Cristo: allora, ri-generata in noi e fra noi, l'unica parola crocifissa e risorta dirà Dio umanamente e divinamente, dirà il creato divinamente e umanamente.

La parola umana si carica di una potenza, di una capacità di significati che, ripeto, molto probabilmente non conosciamo ancora.

Il “pensiero debole” che oggi, dopo la caduta delle ideologie ottocentesche, si oppone al “pensiero forte” in nome di una più vera verità, può diventare l’invocazione, proprio nella sua debolezza, di una potenza che lo salvi: della potenza dell’Energia divina che ci è data nel Cristo risorto fra noi. In essa, la tensione «che nasce, da un lato, dalla consapevolezza del limite di ogni forma di mediazione simbolica e, dall’altra, dalla volontà di esplorare ermeneuticamente la vasta sfera dei significati e dei simboli, forzando costantemente quello stesso limite»¹⁰, può comporsi in un *nuovo paradigma di pensiero*, che ha la sua espressione forte nelle persone stesse che, simboli di tutto il reale, si compongono fra loro in un discorso significante per la presenza del Verbo tra esse. E la sua espressione, *non debole ma teneramente creaturale*, nel parlare delle persone tra loro come confessanti a vicenda e ridantisi a vicenda quella singolarità di ciascuno che deve esprimere nella realtà-reale un raggio della Infinita Pienezza che è Dio.

¹⁰ F. Crespi, *op. cit.*, p. 29.

• Oggi la parola, nell'Occidente, nello scavo continuo che fa di sé in sé, raggiunge la massima lontananza dall'innocenza originaria. È questione vitale recuperare quell'innocenza; non più, però, nell'Eden, "paradiso terrestre", ma nella Gerusalemme dall'Alto, "paradiso celeste", dopo aver compreso sino in fondo il grido di abbandono dell'Innocente crocifisso: grido nel quale l'innocenza stessa era violata, per risuscitare nella forma compiuta della divino-umanità.

GIUSEPPE MARIA ZANGHÍ