

QUALE UOMO PER IL TERZO MILLENNIO?

I

*Densissimo silenzio
tra noi uomini e il cielo,
arido
per aridità di mente
o scomparsa degli angeli
rientrati nel Verbo, muti,
alla sorgente,
afasia, anche,
o morte dei profeti.*

MARIO LUZI

Il tempo che siamo chiamati a vivere noi uomini e donne dell'Occidente – e non del solo Occidente – è insieme tremendo e stupendo. Esso è una autentica *Apocalypsis*, giudizio¹ duro e severo dell'esistente; ma anche apertura folgorante su quei cieli nuovi e quelle terre nuove, quell'utopia che il cuore dell'uomo da sempre porta dentro di sé, speranzoso e dubbioso insieme: una speranza che spesso non trova ali per il suo "folle volo"²; una

¹ Possiamo parlare di crisi se per crisi intendiamo «il periodo più o meno lungo, ma sempre intricato e confuso, in cui passato e futuro lottano fra sé» (M. Zambrano, *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, Milano 2000, p. 23). Nell'esame della crisi dell'oggi cercherò di andare alle radici, dalle quali derivano poi quei fenomeni che sono più appariscenti ma non decisivi.

² Anche nella cultura che diciamo cristiana troppo spesso, in vista di una «sistemazione tranquillante», sono stati smarriti quegli orizzonti vasti che soli possono dare alla fede inculturata e inculturanda tutto il suo spessore e la sua forza di continua rivelazione e trasformazione.

dubbiosità dolente e desolata³, ma nel fondo desiderosa d'essere strappata a se stessa⁴.

«Ti supplico, mio Dio,
cerca di esistere, almeno un poco, per me,
apri i tuoi occhi, ti supplico!
Non avrai da fare nient'altro che questo,
seguire ciò che succede: è ben poco!
Ma, o Signore, sforzati di vedere, te ne prego!
Vivere senza testimoni, quale inferno!
Per questo, forzando la mia voce,
io grido, io urlo:
Padre mio,
ti supplico e piango:
esisti!»⁵.

C'è un immenso rimescolamento di realtà. Ricchezze culturali del passato sono scomparse – quasi specie estinte – dal nostro orizzonte, per questo impoverito. Il vuoto lasciato da esse non è stato ancora colmato da nuove realtà del medesimo spessore culturale.

Penso, per un esempio, al concetto occidentale di *democrazia*, che ha dato origine al “popolo” ma orfano di un *vero* capo, di quell’“uno” che dà senso politico ai molti: un “uno” che va

³ Heidegger parlava di una «crescente desolazione dell'esser-ci moderno» (*Saggiorn. Viaggio in Grecia*, Parma 1997, p. 50).

⁴ Mi ha toccato profondamente la meditazione sincera e nobile di Norberto Bobbio: *Religione e religiosità*, in «Micromega», 2/2000, pp. 7-16. «Perché l'essere e non piuttosto il nulla? (...) E negare che la domanda abbia senso, come potrebbe fare una certa filosofia analitica, mi pare un gioco di parole». In lui, come in ogni uomo che non abbia rinunciato alla sua umanità, c'è «un fondo religioso che mi assilla, mi agita, mi tormenta».

⁵ Alexander Zinov'ev, in G. Ravasi, *Pregliere. L'ateo e il credente davanti a Dio*, Milano 2000, p. 20. Non possiamo non notare che il poeta passa, nella sua preghiera, dal termine: Dio al termine: Padre. È il pensare che diventa amore. È, come vedremo, il passaggio che deve compiere la cultura cristiana in un nuovo rapporto con la cristologia.

pensato in chiave “organica”, e che fa del corpo sociale una realtà vitale⁶.

Penso allo smarrimento del concetto e della realtà della *natura*, come grembo generante e custodente ogni uomo: il luogo sicuro in cui affondano le radici di ciascuno, quella terra-madre che si dà a ciascuno custodendolo in una destinazione sicura, libera ma sottratta all’arbitrio del singolo.

Penso, ancora, allo *smarrimento della conoscenza* in labirinti analitici nei quali la densità complessa del reale rimane fuori, e il pensare diventa un girovagare senza fine e senza esiti: un sogno che, orfano della poesia, diventa incubo.

Penso alla difficoltà di “sentire” la ricchezza dei simboli, oggi ridotti a reperti archeologici muti: in essi l’unità del reale era affidata non alle acrobazie di un pensiero tutto soggettivo, ma ad un ponte già dato, da percorrere non da inventare.

L’uomo della modernità è stato vuotato di se stesso, paradossalmente con il proposito di farlo se stesso: ci si è calati in profondità dalle quali, proprio per mancanza di un forte impianto conoscitivo-simbolico, escono forze incontrollate e devastanti. Con un processo simile si scende nelle profondità della natura, ma anche qui operando guasti tragici (quelli dell’ecosistema non sono i soli) che aprono possibilità inquietanti.

Eppure, accanto a questo bilancio *notturno*, non sono poche le aurore.

Penso alla spogliazione dalla sacralità dell’uno socio-politico (ma abbiamo capito, per accedere al giorno, che la “divinizzazione” è tutt’altra cosa della sacralizzazione?).

Penso alla coscienza acuta delle capacità originali attingibili negli atti conoscitivi: orme nella creatura del Dio Creatore (ma abbiamo capito, per accedere al giorno, che questa creatività del-

⁶ Ricordo il più antico ma sempre valido *I due corpi del re*, di E.H. Kantorowicz (Torino 1981) e il più recente *Il corpo del re*, di S. Bertelli (Firenze 1995). Con ciò non intendo contrapporre passate teorie organicistiche alle positive acquisizioni della democrazia, ma porre in evidenza ciò che la democrazia sembra aver perduto e dovrebbe riguadagnare in una nuova forma.

la parola non “termina” in parole ma in quel compimento della parola altro-dalla-parola, che è l’amore? la comunione tra i soggetti che accedono proprio nella comunione fra loro alla Parola che è Amore?).

Penso alla complessità non eludibile delle dimensioni dell’uomo, non solo verso l’alto (già lo si sapeva) ma anche verso il “basso” – e anche questo si sapeva: ma ciò oggi accade non in chiave ontologico-simbolica ma psicologica, toccando di più l’uomo carne e sangue (ma abbiamo capito, per accedere al giorno, che nel fondo dell’io, negli *inferi* dell’io, è sceso il Cristo? e con il Regno del Padre ha riaperto il giardino proibito dell’Eden, come realtà *storica* da tornare ad abitare?)⁷.

Penso alle potenzialità plastiche della natura, portate alla luce (ma abbiamo capito, per accedere al giorno, che la chiave per penetrare in queste realtà e condurle alla loro piena fioritura è solo nell’obbedienza dell’uomo alla Parola nella quale sono state create? Parola che le abita e, fattasi carne, le ha raggiunte nella loro dimensione creaturale per condurle al divino?).

Per tutta questa complessità, non possiamo non essere sempre più consapevoli che «solo un Dio ci può salvare».

Ma come? E quale Dio?

Heidegger, che ha meditato come pochi sulla situazione dell’oggi, si chiedeva, nel suo *Soggiorni*, diario di viaggio in Grecia, se noi dell’Occidente, terra del tramonto, potremo ritrovare, ancora una volta *ma in maniera nuova*, quel Luogo sacro, quella dimora aperta dagli dèi ai greci e custodita da Estia, quel luogo dove il sacro si fa trovare e si dà nella tenerezza del focolare – *presagio* del Divino che da sempre ci ha nel suo grembo: infatti Heidegger si domanda – e si protende nella domanda – se ci può ancora essere concesso un soggiorno familiare «come quello conces-

⁷ È la “naturalità” pensata da Dio, che va riscoperta, abitata, vissuta nelle sue stupende tensioni verso Dio e verso la creatura, ma per “continuarla” in quel “di più” cui il Cristo la chiama attraverso il “salto” della Croce. Di grande valore è tuttora la meditazione di Dom Anselmo Stolz, *Teologia della mistica*, Brescia 1947; soprattutto al cap. II, pp. 20-36.

so un tempo alla greicità, *ma più iniziale e più grande, straordinario eppure più misurato*»⁸.

Uomini di grande e sincera cultura non temono di confessare la loro trepidazione, tanto più toccante quanto più desolata per assenza di fede. L'accostarsi a quanto oggi si scrive – quando la scrittura è resa veritiera dalla confessione e spoglia delle maschere dell'ideologia – ci fa attenti a un mutamento *epocale* del cammino culturale⁹.

Quanto ancor ieri si diceva con convinzione, risuona archeologia. Bella, se si vuole, di una sua bellezza attraversata da lampi di luce, ma complessa e complicata; ricca di una ricchezza che sempre più si avverte eccessiva e che, per questo, raggiunge un obiettivo da essa non posto: la tensione a una innocenza, di corpo e di spirito, di fantasia e di pensiero, nella quale *sentiamo* che giace intatto il segreto di ciò che noi siamo e dobbiamo diventare.

Occorre, per questo, il coraggio di saper “voltare pagina”¹⁰: non per disprezzo dei doni di cultura che la storia ci consegna, e che ci hanno fatti quelli che siamo, ma proprio per accettarli per ciò che essi sono, vita che domanda di vivere. E se la vita *in sé* (non quale noi troppo spesso la facciamo) è dono, è amore, è solo in un continuo trasmutare che il dono dell'ieri può continuare ad esserci compagno di strada.

Un “trasumanare” intenso e forte.

Penso per questo che oggi più che parlare di Dio occorra *rendere possibile una “nuova” esperienza del Divino che può, poi, generare dal suo grembo un “nuovo” parlare di Dio*.

A ragione Mario Luzi dice del silenzio, del cielo arido, degli angeli scomparsi, dell'afasia (anche se mai tanto si è parlato come oggi!), della morte dei profeti. È il volto “oscuro” della cultura di

⁸ Heidegger, *Soggiorni*, cit., p. 44. La sottolineatura è mia.

⁹ Scrive Maria Zambrano: «La cosiddetta “crisi dell'Occidente” non esiste quasi più. Non c'è crisi, ma un senso di abbandono, più forte che mai» (*op. cit.*, p. 2).

¹⁰ «In questo tempo, nel cuore dell'assenza di prospettive, si incomincia ad avvertire la possibilità di una visione che per sussistere deve poter spingere lo sguardo ancora più lontano» (M. Heidegger, *op. cit.*, p. 6).

oggi. È quel sabato santo di cui con coraggio ha parlato il cardinale Martini. Ma c'è anche un volto "luminoso", come l'altra faccia della stessa medaglia, e non meno reale, a condizione che sappiamo vederlo. E per vederlo, ancora una volta, i nostri occhi devono lasciarsi rifare innocenti. Allora, si intravede che l'aridità del cielo è promessa di acque nuove; che gli angeli sono sempre tra noi: il loro silenzio è lo spazio sempre più aperto allo Spirito, a quei "gemiti" dell'amore di cui parla san Paolo.

E i profeti non sono morti: basta saperli incontrare.

Lo Spirito, oggi, è più che mai operante.

Il silenzio del sabato vibra già della Parola pasquale del Risorto.

Ma se è vero che la prima parola del Risorto fu per una donna, non è un caso che oggi nella vita cristiana sta emergendo il volto "femminile" di *tutta* la Chiesa: quel "principio mariano" che solo può annunciare in tutta la sua sconvolgente e semplicissima Verità la grandissima novità, la Risurrezione. È questo, non temo di dirlo, il "segno dei tempi" per eccellenza.

È all'interno di questa novità che si muoveranno le mie poche e brevi riflessioni, sia nella lettura del passato, sia nell'interpretazione dell'oggi, sia nella tensione ad un futuro possibile ma già reale.

II

Qualcosa se ne è andato per sempre, adesso è questione di tornare a nascere, di far nascere nuovamente l'uomo d'Occidente in una luce pura e rivelatrice, che dissipi come in un'alba gloriosa e senza nome ciò che è andato perduto.

(...)

Non bisogna disperare che si ripeta il fiat lux, una fede che attraversi una delle notti del mondo più buie che abbiamo mai viste.

MARIA ZAMBRANO

La mia riflessione si concentra sulla cultura dell'Occidente, inteso nel senso ampio del termine.

Di fatto, la crisi dell'uomo contemporaneo ha qui il suo luogo di nascita e il suo centro di irradiazione. Espansioni coloniali e sopraffazioni culturali prima, sviluppo scientifico, tecnologia e mercato poi, sono gli strumenti che hanno "esportato" in tutto il mondo una vicenda che rivela il suo senso vero solo se letta come storia-destino, diremmo con Heidegger, della cultura occidentale¹¹.

E tutto questo diventa inintelligibile, a mio avviso, se non si riflette su che cosa abbia significato l'entrata del messaggio evangelico nelle viscere della cultura greco-romana.

La "buona novella" cristiana ha avuto il suo grembo, anche culturale, in Israele. Le categorie essenziali di essa erano – e restano – ebraiche. E ciò deve farci sempre più attenti a quella che mi sembra una verità: queste categorie, nelle quali si è data la Rivelazione di Dio sino al suo compimento nel Cristo, non possono non essere *normative in radice* per qualsiasi cultura si voglia cristiana. Penso di non sbagliare affermando che una delle cause, e non l'ultima, della crisi moderna e contemporanea del pensiero cristiano sia proprio nel fatto che quelle categorie sono state sempre più emarginate, disattese, dimenticate. Il pensiero dell'Israele di Dio deve essere sempre più ri-assunto come la "lingua" originaria e normante, nella sua forza plastica, del parlare di Dio all'uomo.

Ma torniamo all'incontro della Rivelazione cristiana con il mondo greco-romano.

Il fatto che la prima – e finora ampiamente sperimentata – inculturazione dell'Evangelo, dopo la sua uscita-rottura dal grembo di Israele, sia avvenuta nel genio greco, ha un senso

¹¹ Per come cercherò di leggere il cammino della cultura occidentale, penso si possa dire che la sua avventura può essere emblematica per tutte le altre culture che non si sono ancora incontrate profondamente con il Cristo. Non nel senso che il cammino di essa sia quello che dovranno percorrere le altre culture, ma nel senso che deve testimoniare ciò che lo Spirito del Cristo opera, magnificamente e terribilmente, quando penetra intimamente nelle viscere di una cultura. Certo, l'Occidente potrà fare ciò a condizione che esca da quella che chiamo la sua "notte". Ma ciò è nell'aria.

provvidenziale¹². La cultura greca aveva aperto categorie di pensiero – e, prima ancora, esistenziali – nuove nel panorama dell'antichità. *Il pensare aveva assunto la forma della filosofia*: non più il *sophos*, colui che si muove nel grembo della sapienza, ma il *philo-sophos*, colui che come amante anela alla sapienza. Di fatto, l'uomo greco era uscito dal grembo dell'Assoluto – quel grembo che era stato la casa del *sophos* – e gli si era posto di fronte. Il *logos*, la parola detta dall'uomo, diventava la categoria fondante del nuovo modo di pensare: è l'uomo-parola che si pone di fronte all'Assoluto *per pensarlo* nell'abisso della distinzione che si è aperto.

Il greco continua ad essere consapevole, certo, che il pensare autentico è il farsi presente di «una mania divina che ci viene concessa per dono divino»: se il vero pensatore «viene accusato dai più di essere uscito di senno, sfugge ai più che egli, invece, è invasato da un dio»¹³.

Ma un passo era stato compiuto. Davanti a Cassandra invasa e lacerata dal dio, un coreuta, nell'*Agamennone*, dirà, non più nello stupore davanti all'epifania del sacro: «Per parlare di questo, bisogna sapere di sicuro: congetturare è diverso dal sapere con certezza»¹⁴. La stessa dea Atena dirà, nelle *Eumenidi*: «Io, dopo avere scelto i migliori dei miei cittadini, tornerò: ed essi questa causa giudicheranno rettamente, senza violare i giuramenti con animo ingiusto»¹⁵.

¹² «Raggiunta la Misia, cercavano di passare in Bitinia, ma lo Spirito di Gesù non lo permise loro; così, attraversata la Misia, scesero a Troade. Durante la notte apparve a Paolo una visione: gli stava davanti un macedone e lo supplicava: "Vieni in Macedonia e aiutaci!". Dopo che ebbe questa visione, subito cercammo di partire per la Macedonia, ritenendo che Dio ci avesse chiamati ad annunziare loro il Vangelo» (At 16, 7-10). «(...) il cammino percorso da Paolo per giungere in Europa era voluto da Dio; l'apostolo era sotto la guida dello Spirito Santo (...)» (*Atti degli apostoli*, commento di G. Rossé, Città Nuova, Roma 1998, p. 602).

¹³ Platone, *Fedro*, 244a-249d, a cura di G. Reale, Milano 1998.

¹⁴ Eschilo, *Agamennone*, in *Tragici greci*, a cura di R. Cantarella, Milano 1977, p. 60.

¹⁵ Eschilo, *Eumenidi*, in *op. cit.*, p. 127. È un passaggio epocale che si drammatizza nello scontro tra la dea giovane e la dea antica: *ibid.*, p. 140.

Il greco saprà sempre, sino al tramonto della grecità con Plotino, che il suo io è abitato dal dio. Ma è sull'io che d'ora innanzi verrà posto l'accento.

La vocazione originaria della grecità, già presente nel mito, con la filosofia era giunta alla maturazione. Le icone arcaiche (ma già percorse dai brividi del nuovo) di Prometeo e di Edipo di fronte alla sfinge, approdano ora all'uomo singolo¹⁶.

La cultura greca era dunque passata al *logos* lasciandosi alle spalle il mito. E questo non poteva non essere evento lacerante, se è vero che il mito «è rivelatore della profonda comunione che lega tra loro il mondo divino, il mondo materiale e il mondo umano»¹⁷. La tragedia greca è la testimone inarrivata della croce culturale che configge in sé un modo d'essere e di pensare¹⁸, e che è la filosofia.

Ma è proprio per tutto questo che non posso non leggere come *provvidenziale* l'incontro del messaggio del *Logos* incarnato – Colui che nel grembo del Padre gli sta *di fronte*, e nel grembo del mondo sta crocifisso e abbandonato “fuori” del Padre – con un pensiero che offriva le categorie buone per *cominciare a dirlo culturalmente* nella universalità umana che quel messaggio domanda.

Certo, l'ideale sarebbe stato che questa assunzione di categorie di pensiero – e di esistere – nuove avesse trovato una sua continuità con le categorie originarie di Israele. Ma ogni inculturazione è sempre crocifissione dolorosa della verità nel relativo, e spesso rottura. È un prezzo che va pagato, in vista della pacificazione definitiva nell'*eschaton*.

Da questa entrata del messaggio evangelico nel grembo della grecità¹⁹, ha origine, nella luce della fede, la stagione dei Padri e

¹⁶ M. Zambrano, *Persona e democrazia*, cit., p. 9.

¹⁷ A. Ponsetto, *L'anima religiosa della filosofia*, Lecce 1999, p. 8.

¹⁸ Quanto è vicino alla sensibilità dell'uomo occidentale moderno questo grido di Eschilo ne *I Persiani*: «Io grido in alto/le mie infinite sofferenze:/dal profondo dell'ombra/chi mi ascolterà?»!

¹⁹ Pur ammirando le analisi di Heidegger, non mi sento di cogliere nell'origine stessa del pensare greco le cause della sua dissoluzione nella tecnica. Il movimento di crisi, a mio parere, può essere spiegato solo con la penetrazione della luce evangelica all'interno di quel pensiero.

dei grandi Concili, nei quali la filosofia greca penetrata dal cristianesimo pone alcune e irrevocabili fondamenta essenziali della fede cristiana che comincia a farsi cultura «fra i Gentili» seguendo il movimento d'amore di un Dio che si è fatto uomo.

Ha avuto inizio così un potente lavoro creativo, che ha toccato nell'Occidente cattolico un suo culmine luminoso nel Medioevo: l'età delle cattedrali, delle Università, delle *Summae*, della *Divina Commedia*, degli Ordini mendicanti, delle aurore politico-democratiche.

Ma qualcosa, in questo corpo che era la cristianità, restava nascosto pur se operante: un brivido critico attraversa tutto il Medioevo, nella coscienza dell'insufficienza evangelica della cristianità. Fino a quando questo brivido critico si solidifica in quella che chiamiamo, con le nostre insufficienti periodizzazioni, età moderna.

In sintesi: il senso dell'io posto inizialmente dalla greicità era maturato nel senso della soggettività, e proprio per la mediazione della fede cristiana. L'io greco diventa il *soggetto uomo*, la *persona*, non più "centro" misterioso abitato da un dio ignoto, ma figlio che, nel Figlio, si protende in dialogo con il Dio, *ho theòs*, che è il Padre.

Ma era insufficiente il legame raggiunto fra cristologia e antropologia.

E questa insufficienza segna drammaticamente il cammino dell'Occidente che diventava Europa. Per fare intendere ciò che penso, vorrei citare un passo di Giovanni Paolo II da un discorso al V Simposio dei Vescovi europei, nell'ottobre del 1982, discorso di grandissima lucidità, autenticamente profetico. «Le crisi dell'uomo europeo sono le crisi dell'uomo cristiano. Le crisi della cultura europea sono le crisi della cultura cristiana. Ancor più profondamente possiamo affermare che queste prove, queste tentazioni e questo esito del dramma europeo, non solo interpellano il cristianesimo e la Chiesa dal di fuori, come una difficoltà o un ostacolo esterno, ma in un certo senso vero sono interiori al cristianesimo e alla Chiesa. Scopriamo, forse non senza meraviglia, che le crisi e le tentazioni dell'uomo europeo e dell'Europa, sono

crisi e tentazioni del cristianesimo e della Chiesa in Europa. In questa luce il cristianesimo può scoprire, nell'avventura dello spirito europeo, le tentazioni, le infedeltà e i rischi che sono propri dell'uomo nel suo rapporto essenziale con Dio in Cristo».

Non si tratta più, suggerisce il Papa, del rapporto dell'uomo *con Dio*, ma dell'uomo *con Dio in Cristo*! E, dunque, del pensare Dio nella novità aperta dalla Rivelazione cristiana²⁰. Rivelazione che investe tutto l'uomo, e dunque anche il pensiero, e *deve* formarsi quelle categorie che possano dirla nella sua autenticità.

La greicità aveva offerto un provvidenziale terreno di inizio. *Ma era solo un inizio.*

La ricerca del dio precristiana (quella greco-latina) si era trovata di fronte all'inaudito annuncio evangelico: *Dio che si fa uomo! E carne*, cioè non eroe o semidio, ma uomo nella sua esistenza passibile, debole, e aperta alla morte! Un Dio che, *proprio in questa incarnazione*, si rivela Trinità di Soggetti in un Soggetto Unico, in cui i Tre sono Uno per l'Essere dell'Uno nell'Altro. Un Assoluto, un Uno, che in un suo modo misterioso è "molteplice".

Questa rivelazione ha "devastato" il pensiero greco²¹: il pensiero moderno e postmoderno ne sono la conseguenza.

Di fatto la Rivelazione cristiana non è solo un annuncio in parole ma una Realtà che si apre e si offre perché l'uomo vi si lasci condurre dentro dalla Parola che ci parla di Dio, Parola che è il Figlio stesso di Dio, di Dio che è l'*Abbà*. Scrive san Paolo: abbiamo ricevuto «uno spirito di adozione filiale che ci fa esclamare: *Abbà!*» (*Rm* 8, 15). Da questo momento *ho theòs*, il Dio, non

²⁰ Osserva giustamente Ninfa Bosco che la figura della modernità «è interna alla tradizione ebraico-cristiana» (*Vladimir Solov'ëv*, Torino 1999, p. 20).

²¹ Ma non dobbiamo dimenticare che questa "devastazione" ha consentito anche l'accesso alla dignità culturale di quello che R. Guardini ha chiamato l'apporto germanico: quel dinamismo interiore, quella «aspirazione all'infinito, quali si esprimono, religiosamente nel carattere della mitologia nordica, e storicamente nelle incessanti migrazioni e spedizioni militari dei Germani» (*La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1993, p. 18). E, più tardi, avremo l'apporto slavo, ancora da apprezzare in tutta la sua grandiosa ricchezza. Tutto questo è stato frutto e causa insieme dello sbrecciarsi della compattezza culturale della greicità abitata dallo spirito cristiano.

dirà più l'Essere ineffabile e assolutamente Altro da noi, ma il Padre-Amore, Principio fontale della Deità triipostatizzata, e Principio fontale, in una chenosi d'amore, della creazione con i suoi poli di sussistenze.

Il Padre *ci genera* come figli nel suo grembo. Siamo, è vero, altri da lui, creature; ma anche e realmente siamo, nell'Amore che si fa Grazia, *il Figlio*.

La grande teologia dei Padri e del Medioevo, nell'inculturazione del messaggio evangelico nelle categorie filosofiche greco-romane, dovette misurarsi con questa verità immensa. E compì il suo capolavoro grazie al forte radicamento nella contemplazione, cioè nel muoversi, pensando, nell'interiorità di Dio: compì una vestizione *concettuale* della Trinità e del mistero del Verbo incarnato (vestizione concettuale necessaria, se è vero che il Verbo ha assunto tutto dell'uomo, tranne il peccato che all'umano originariamente non appartiene, come dicevano i Padri). E su questi punti di luce si è riflettuto per secoli precisando e approfondendo.

Ma le categorie filosofiche usate per questo lavoro, attinte dalla greicità, per quanto corrette, elaborate e dilatate, restavano sempre *anteriori* alla Rivelazione evangelica e alla conduzione battesimale dell'uomo nel seno del Padre²². Così, si è parlato *teo-*

²² Mi sembrano estremamente vere queste riflessioni di H.U. von Balthasar, riferentisi ai grandi carismi cristiani – ma, aggiungo, tanto più vere se riferite al *carisma fondante*, quello di Gesù. «C'è dunque da chiedersi quale sia stata l'espressione filosofica raggiunta dai grandi carismi dei fondatori nella storia spirituale della cultura. Solo raramente l'indifferenza carismatica si è riflessa in purezza nella filosofia e dunque solo raramente la trascendenza filosofica è stata una iniziazione autentica all'incontro con la gloria di Dio. Non ultima ragione fu che la dimensione dell'intersoggettività, su cui si fonda l'etica del Vangelo, non poteva trovare nel pensiero antico classico una fondazione filosofica sufficiente e non è riuscita neppure oggi a farsi tema davvero capitale della filosofia cristiana. È avvenuto, così, che la teologia agostiniana della *caritas* avesse quale sottofondo concettuale una metafisica in gran parte neoplatonica, dunque non dialogica, alla quale anche la teologia benedettina della *caritas* si rivolge come a ritroso (in Bernardo e la sua scuola); mentre lo specifico francescano delle origini trova in Bonaventura pure un'interpretazione a ritroso in Agostino e in Dionigi; il carisma domenicano (arduo da afferrare) la trova inoltre in Aristotele, e presso Eckhart in Parmenide; lo specifico originario ignaziano presso Suarez si ripiega all'indietro verso Scoto cosicché la sua filosofia manca di intima unità con i commenti

logicamente di Dio, ma spesso più nel senso dell'ineffabile e indicibile Uno, rispetto alla cui Realtà siamo "esterni", piuttosto che del Padre-Amore che ci genera nel Figlio come eterno progetto d'amore e ci attua nel tempo e nello spazio come creature (perché l'Amore domanda sempre l'alterità: e se è Amore radicale, domanda un'alterità radicale), ma per condurci «nel regno del suo Figlio amatissimo» (Col 1, 13).

L'antropologia cristiana (e con essa la cosmologia e la riflessione sulle realtà create in genere) non ha raggiunto, per il deficit di concetti "nuovi", i vertici raggiunti dalla cristologia e dalla dottrina trinitaria. E questi, a loro volta, non hanno maturato, per il deficit antropologico, tutti gli elementi di pensiero necessari per approfondire ulteriormente e la cristologia e la dottrina trinitaria.

La teologia di fatto *ha usato* la filosofia greca, ma proprio per questo la Rivelazione evangelica è rimasta in qualche modo "esterna" al pensiero che pensa *nella sua naturalità*. Ma se non si nasce dall'alto, diceva Gesù a Nicodemo (cf. Gv 3, 3), non si può vedere il Regno di Dio: se il pensiero dell'uomo non nasce anch'esso dall'alto, morendo nella sua naturalità raggiunta dal Cristo sulla croce, non può parlare del Regno di Dio.

È da qui che derivano le tensioni non risolte che attraversano tutto il Medioevo. Esso era riuscito certamente a dare una grande forma culturale all'Evangelo, edificando un edificio mirabile per compiutezza e ampiezza, quella cristianità che voleva essere la conduzione all'interno della fede di tutto l'umano in tutti i suoi aspetti. Il piccolo capolavoro di san Bonaventura *Riconduzione delle arti alla teologia*, e *La vita in Cristo* di Cabasilas, sono, per l'Occidente e l'Oriente europeo, i manifesti di una cristianità che nel Verbo fatto carne vede il centro di tutto.

degli *Esercizi*. In tal modo si osserva come il pensiero nel suo sviluppo storico non assorbe le ispirazioni di tempra cristiana, non cerca di camminare di pari passo con esse, ma ricicla per esse un vestito di fortuna dall'enorme magazzino speculativo già esistente. La neoscolastica che nasce in coincidenza con l'impulso carismatico di Ignazio fu appesantita fatalmente dalla zavorra dei sistemi già pensati, erroneamente scambiati per tesori della grande tradizione, al punto che la visione ignaziana originaria della *divina gloria et maiestas* non poté ormai più elaborarsi un'espressione speculativa originale» (*Gloria. Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, Milano 1978, pp. 31-32).

Ma in questo edificio non venivano sottolineati quanto sarebbe stato necessario, rispettivamente nell'Occidente cristiano la vocazione alla divinizzazione che ha nella *theanthropia*, nel Verbo incarnato, il suo modello efficace; e nell'Oriente cristiano il divenire storico dell'uomo, quel divenire per il quale la conduzione della cultura all'interno della fede e la penetrazione della fede all'interno della cultura è sempre di nuovo da farsi, è sempre data ma è sempre nuova. Di più, l'edificio socio-religioso in cui si incarnava la cristianità era troppo immediatamente identificato con la Chiesa come realtà istituzionale, e questa, a sua volta, con il Regno di Dio.

Da qui, le lacerazioni sotterranee che emergeranno nella modernità, e sono la modernità.

Ma è proprio per tutto ciò che vorrei interpretare questo cammino drammatico come una vera *notte* della cultura cristiana dell'Occidente, *notte* che è la cultura moderna e postmoderna. Una notte oscura epocale, nella quale il soggetto si è contratto su di sé, si è smarrito nei labirinti della sua interiorità disabitata, ed ha smarrito il senso della totalità²³.

Eppure, se questo esito lo guardiamo nell'ottica che qui suggerisco, non possiamo non intravedere questa crisi come *inevitabile*, perché dovuta alla penetrazione della luce evangelica nel pensiero offerto come filosofia dalla grecità, per raggiungerne le radici e rifondarlo. «Se il chicco di frumento non muore...». Siamo di fronte a una cultura crocifissa, ma nella quale, appunto per questo, sta maturando nell'Occidente il pensiero dell'Uomo risorto, l'unico capace di pensare e di dire in tutta verità *ho theòs*, il Padre.

²³ Vorrei offrire al lettore il confronto con le parole di una grande mistica quasi contemporanea: «Le nebbie che mi circondano diventano più spesse, penetrano l'anima mia e la avvolgono in modo tale, che non è più possibile ritrovarvi l'immagine così soave della mia Patria. Tutto è scomparso...! Quando voglio riposare il mio cuore stanco per le tenebre che lo circondano il mio tormento radoppia: mi sembra che le tenebre, assumendo la voce dei peccatori, si burlino di me dicendomi: "Avanza, avanza! Rallegrati della morte che ti darà non ciò che sperì, bensì una notte ancora più profonda: *la notte del nulla!*"» (Teresa di Lisieux, *Storia di un'anima*, Milano 1990, p. 262). Questo "nulla" non è il *nada* di san Giovanni della Croce: esso è più vicino al nulla del nichilismo.

E per questo essa è, insieme e inseparabilmente, vero tramonto e vera alba. E «l'alba è l'ora più tragica del giorno, è il momento in cui la luce appare come una ferita che si apre nell'oscurità, in cui tutto riposa»²⁴.

III

*Si vocifera dunque che bisogna ripensare il concetto di Dio.
Ma se ciò si vuole veramente,
allora qui vi si aspetta, miei signori.*

MARIO SGALAMBRO

Le riflessioni che seguono vogliono essere delle *provocazioni* offerte all'intuizione e, perché no?, alla sperimentazione di chi legge.

Dirò subito che la pietra con la quale la cultura che vuole essere cristiana deve sempre misurarsi – ed è pietra d'inciampo! – è il *Verbo nella carne*: l'Incarnazione presenta all'intelligenza ripiegata su categorie, venerabili se si vuole ma antiche, uno scoglio duro da superare. E più ardua, nell'evento-Incarnazione, è la Croce: ma quanto la Croce ha segnato il pensiero cristiano? non dico il pensiero dei mistici, ma quello dei teologi e dei filosofi? Ciò che è «scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani» (1 Cor 1, 23) ha dato la sua *forma* al pensare cristiano? affinché «non venga resa vana la croce di Cristo» (1 Cor 1, 17)?

Se poi nella Croce siamo fatti attenti al grido dell'abbandono, abbiamo bevuto, anche culturalmente, a questo calice sino in fondo²⁵?

²⁴ M. Zambrano, *Persona e democrazia*, cit., p. 35.

²⁵ Sempre più attenta a questo Grido è la cultura contemporanea. Vorrei citare, per un esempio, la folgorante parola del poeta magiaro Attila József: «Guardo l'assenza/tua [di Dio] grande, che si è fatta viso umano» (in G. Ravasi, *op. cit.*, p. 30).

Così scriveva M. Cacciari (in «Adista», 14 ottobre 1995, p. 22): «Ma come ri-vela il Figlio? Non rivela nel momento dell'abbandono? Allora, sì, davvero ri-

Non temo di dire che sulla cattedra della Croce, e proprio nel grido dell'abbandono²⁶, Gesù, aprendo nuovi orizzonti, ha dichiarato chiusa, insieme alla Legge, la Filosofia così come era stata vissuta e pensata in Grecia. Ma questo non è stato capito in profondità dal pensiero cristiano, almeno fino a ieri.

Dopo Cristo, il culmine del cammino della riflessione non è più l'Assoluto. L'approdo è il Grembo del Padre, nel quale il Verbo conduce la sua umanità – e la nostra –, il suo pensare-da-uomo – e il nostro –. Ed è in quella Dimora che il pensare deve lasciarsi custodire e deve muoversi, proprio se vuole essere cristiano, e ormai umano.

Lo abbiamo già accennato: da sempre, sia nella forma del mito sia nella forma del *logos* greco (ma anche, pur se in modo simile-diverso, nelle forme delle grandi speculazioni dell'Oriente), l'uomo ha saputo, per esperienza e per saggezza, che il suo *centro*, laddove egli si dice "io", è aperto, centrato in un Altro Centro, l'Assoluto²⁷. Chi è sincero e libero da pregiudizi è sem-

vela: quando manifesta l'essere-abbandonato dal Padre. Quando è solo – e solo vuole liberamente la volontà del Padre *assente*. Ma come, dove ascoltare ancora questa misura suprema di libertà? Non è essa per noi semplicemente *Impossibile*? La "cultura laica" nulla sa di queste domande. Le vecchie ripartizioni culturali, che hanno fatto la storia degli ultimi due secoli non servono a tracciare questo "nuovo corso". Ma ai loro confini qualcosa si agita, qualche dialogo si accende. Occorre ascoltare: *abbiamo bisogno di orecchie circoncese*.

²⁶ Come studi generali su Gesù abbandonato, rimando ai testi di A. Pelli, *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio Uno e Trino*, Città Nuova, Roma 1995; e di G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Città Nuova, Roma 1984. In particolare, per l'esperienza intellettuale nella quale mi muovo, ricordo: C. Lubich, *L'unità e Gesù abbandonato*, Città Nuova, Roma 1984; C. Lubich, *Il grido*, Città Nuova, Roma 2000; P. Foresi, *L'abbandono di Gesù in croce*, Città Nuova, Roma 1962. Mi permetto, infine, di ricordare il mio *Spunti per una teologia di Gesù abbandonato*, in «Nuova Umanità», XVII, 1995, 6, pp. 9-31.

²⁷ «Benché sia creatura, una certa eternità di creatura, una certa increazione, sono proprie allo spirito. (...) Essere spiritualmente coscienti di se stessi, è per essenza essere coscienti di Dio» (S. Boulgakov, *Du Verbe incarné*, Lausanne 1982, p. 10). Esplorando la possibilità di una "sesta via" per raggiungere Dio nel pensare, J. Maritain, dopo essere penetrato fenomenologicamente nell'insorgere del pensiero allo stato "selvaggio" («Come è possibile che uno che sta pensando, in atto di intelligenza, uno che è immerso nel fuoco del conoscere e del possesso intellettuale di ciò che è, sia stato un tempo puro niente, un giorno non sia esistito?»), afferma: «Prima di esistere in se stessi [gli esseri pensanti] esistevano eter-

pre cosciente di ciò, anche se si professa ateo. «Io credo che siano nel giusto coloro che nel filosofare cominciano dall'uomo. Per me tuttavia significa il tentativo di sbarazzarsene. In effetti l'essere umano trattiene la conoscenza e la rivolge a sé, mentre io ritengo il conoscere un atto che deve collocare il suo oggetto ben al di là. In altre parole, io ho sempre sostenuto che per la conoscenza, o per una conoscenza rispettabile, l'uomo stesso non è umano»²⁸. Per questo Heidegger può affermare che nella parola-dell'uomo dovrebbe apparire «l'elemento invisibile presente in tutte le cose»²⁹.

namente in Dio, dell'esistenza stessa di Dio, come partecipazioni o similitudini dell'essenza divina, eternamente conosciute in questa essenza. Posso dunque affermare, come ho fatto sopra, che io che sono ora nell'atto di pensare, sono sempre esistito – sono sempre esistito in Dio. Stiamo attenti però a comprendere esattamente questa formula. La quale non significa che l'io umano abbia sempre esercitato in Dio l'atto del pensare, o che collabori eternamente in Dio all'atto del pensiero divino: cosa che non ha senso; in Dio l'unico Io che pensa è l'Io divino. La formula in questione significa che la creatura che è adesso io e che pensa, preesisteva eternamente a se stessa in Dio – non come esercitante in lui l'atto del pensare ma come pensata da lui. Essa era immersa nella luce di Dio, viveva di una vita sopra-personale (sopra-personale in rapporto a ogni personalità creata) e divinamente personale, di una vita che è l'atto di inteliezione dell'Io divino pensante se stesso. E i soggetti pensanti, gli *io* capaci di agire al di sopra del tempo, che preesistono in tal modo a se stessi in Dio (...) sono in tutto l'ordine della natura le più elevate di queste cose, perché sono creature o puramente spirituali o composte di materia e di spirito, che una volta che esistono nella loro propria natura esercitano il pensiero a somiglianza dell'Io divino, e possono essere chiamate, per questo, “immagini di Dio”. Le osservazioni che abbiamo presentato in questo capitolo, come anche l'esperienza intuitiva da esse presupposta, sono del tutto indipendenti da ogni contatto con il pensiero indiano. A noi sembra, tuttavia, che esse possono contribuire a chiarire in qualche modo il senso e la genesi del concetto indù dell'Io (*atman*) e a far risalire al tempo stesso le verità metafisiche cui questo concetto si riferisce e la confusione che esso non è riuscito ad evitare tra l'Io divino e l'io umano. D'altro canto l'importanza attribuita all'espressione *non-nato* in molti testi indù ci sembra suggerire una affinità assai notevole coll'intuizione di cui abbiamo parlato in queste pagine, e dimostrare che un'intuizione dello stesso tipo deve avere un ruolo caratteristico nel pensiero filosofico e nella mistica naturale dell'India» (*Ateismo e ricerca di Dio*, Milano 1982, pp. 93. 97-98). Ho citato a lungo questo testo perché in esso, e proprio dalla sua profondità, affiorano nodi teoretici non risolti. Quasi che il pensiero si arresti per mancanza di “ossigeno” quando la speculazione raggiunge i vertici.

²⁸ M. Sgalambro, *Dialogo teologico*, Milano 1993, pp. 12-13.

²⁹ M. Heidegger, *Saggiornî*, cit., p. 41.

Ma chi è capace di entrare in quell'abisso, in quel *vuoto di sé* che è l'io autentico, e soltanto nel quale l'Assoluto può essere raggiunto? Nessuno può condurvi se stesso. Possiamo solo esservi condotti.

E questo è ciò che ha compiuto Gesù, egli stesso l'Assoluto, per la sua umanità – e la nostra –, *proprio nel momento dell'abbandono*. In quel grido, il volto luminoso e affascinante dell'Assoluto si abbuia. La tensione umana all'Assoluto si fa tenebra silenziosa, passando attraverso la piaga d'amore ontologica aperta nell'atto stesso della creazione nel cuore dell'io – e che è l'io –, immagine creata dell'altra piaga d'amore che è l'atto creativo di Dio e dunque Dio stesso. Ma proprio allora è data in Gesù una ulteriore tensione: questa volta, *il Padre*; una ulteriore Parola, quella stessa di Dio.

Nell'evento dell'abbandono, l'Assoluto pensato e amato dall'uomo apre la sua interiorità. E in questo dirsi nella sua abissale intimità, l'Assoluto si rivela Trinità di Persone, come dirà la teologia dei grandi Concili.

La riflessione cristiana si è trovata "gettata" in un nodo teoretico assai difficile: pensare un Assoluto Trino³⁰, un *Uno-molteplice* (se così si può dire), senza che nessuno dei due termini sia in contraddizione con l'altro o lo cancelli o lo riduca a sé con una dialettica che di fatto nega la realtà di uno dei due.

La coscienza di questo è oggi sempre più acuta nei pensatori più attenti, anche non teologi. Vorrei citare dagli appunti di una conversazione di Massimo Cacciari, tenuta a Pordenone nel 1988, su *Cristologia-teologia nell'Idealismo. Hegel-Schelling*.

«Come è pensabile *reale distinzione* (che permane – e necessaria, non solo apparente e toglibile) *nell'unità*.

«Abissale differenza tra la problematica teologica della riflessione cristiana e quella delle altre grandi religioni del Libro.

«Fuori del cristianesimo questo problema non può darsi.

³⁰ Ovviamente, bisogna spogliare il *tre* da ogni riferimento alla quantità: i Tre non fanno numero tra loro.

«È dominante nella tradizione cristiana questa idea: pensare realmente necessaria la distinzione nell'unità. È il grande tema che i Padri della Chiesa avevano affrontato, ben prima dei Concili che poi definiscono il *Simbolo* trinitario (Nicea e Costantinopoli), interrogandosi da un lato sull'*omoousion* e dall'altra sul *tautòn*.

«L'*omoousion* (stessa essenza) non è *tautòn* (l'identico): pensare una unità di essenza (*ousia*) senza ridurla a identità (*tautòn*). Questo equilibrio difficilissimo da tenere.

«Nella tradizione cristiana (non è una scoperta di alcuni allegri filosofi contemporanei!) c'è continua lotta ad ogni posizione di astratta identità.

«*Omoousia* e non tautologia. Le Tre Persone sono *omoousion* e non *tautòn*. Rifiuto di ogni astratta identità e mantenimento dell'unità dell'essenza.

«La sfida è pensare reale distinzione nell'unità.

«Questa riflessione cristiana dei primi tempi nasce sulla base di testi evangelici. La riflessione trinitaria non giunge successivamente per qualche sofisma (bizantinismo), ma è imposta dai testi evangelici.

«Necessità di pensare reale la distinzione senza che essa divenga separazione e l'identità senza ridurla a *tautòn*. Questo è il dramma trinitario, questa la sfida che i testi evangelici pongono alla teologia e alla filosofia, a tutta la cristianità (compresi Hegel e Schelling)».

Occorre "squarciare" culturalmente l'unità dell'Assoluto quale è pensata dal nostro pensiero non innocente perché pauroso d'amare. *Ed è quanto è accaduto nell'Abbandono, squarcio interiore nell'unità dell'Assoluto.*

Di Dio³¹.

³¹ Nell'abbandono Gesù incarna l'Israele che deve "superare" il *suo* Dio («Mio Dio, perché mi hai abbandonato?») nel processo di rivelazione che conduce all'Abbà, al Padre. E, ugualmente, incarna tutta l'umanità che, nelle sue grandi esperienze ed espressioni religiose, deve (dovrà) "superare" i *sui* Dio, "perderli" nella croce del Cristo per entrare nell'intimità del *vero* Dio.

Ma come è possibile che così non sia infranta quell'unità dell'Assoluto che non può non essere pensata se è vero che Assoluto vuol dire, appunto, "Uno"?

È per rispondere a questa domanda che la riflessione cristiana ha considerato, in Dio, Natura e *Persone*.

Diciamo: Persone, perché *una* Persona (meglio: una Soggettività) in Dio già era stata pensata, sia nell'universo spirituale e culturale del continente asiatico sia nell'universo spirituale e culturale ebraico. Ma nel primo la Persona in Dio veniva poi "superata" nell'affermazione di una Impersonalità nella quale si pensava di poter affermare in maniera non contraddittoria l'Unità assoluta di Dio; non sfuggiva, infatti, ai pensatori dell'Asia il carattere relazionale della persona: ma l'Assoluto, così come è pensato dall'"esterno", non può essere relativo a nulla: è, *semplicemente*.

Nell'universo culturale ebraico, la rivelazione di Dio-Persona era consegnata alla fede che accoglie la Parola *sine glossa*. Quando questa fede viene accostata dalla ragione che cerca di comprendere secondo le sue categorie non ancora crocifisse e risorte, riaffiora la soluzione dell'Asia. La letteratura mistico-cabalistica ne è un forte esempio.

Una cosa analoga si può dire dell'Islam.

Di fatto, *una sola* Persona in Dio non può non coincidere del tutto con la Natura divina e restare, allora, *speculativamente* inghiottita dalle esigenze di Essa: l'Uno, è.

Il pensiero cristiano, seguendo il Cristo, dirà: l'Uno, *siamo*. «Io e il Padre *siamo* uno» (Gv 10, 30)³².

È questo mistero che sfida e angoschia ed esalta il pensiero dell'Occidente.

La risposta è aperta proprio nell'abbandono del Cristo, dove la *Natura divina è rivelata*, "*al di là*" dell'Essere, Amore. E poiché la Natura divina è Amore, essa si apre in una Trinità di Soggetti, Persone che si danno l'Una all'Altra in una originaria ed eternamente data distinzione relativa *tra esse Persone e la Natura*, che è, sì, assoluto Essere ma come Amore.

³² Per un approfondimento, mi permetto di rimandare al mio *Dio che è Amore*, Città Nuova, Roma 1991, pp. 106-122.

Distinzione nell'unità, unità nella distinzione.
«Io e il Padre siamo Uno».

È questo *siamo* che, di fatto, è da sempre la spina nella carne della riflessione culturale cristiana. Per accettarlo, infatti, *dobbiamo portare il non nell'intimità dell'Essere*.

Se è vero che il Dio cristiano assolutamente È, è anche vero che nel cuore di questo assoluto Essere *si apre* (e la piaga aperta nella carne e nell'anima del Crocifisso ne è lo spazio rivelante e accogliente) *il non-Essere*. Ciascuno dei Tre è l'Uno, ma *non-è* l'Altro. Il Padre non è il Figlio e viceversa. E così per lo Spirito. E questo *non*, deve essere *reale* come reali sono le Persone Divine.

Ma come pensare questo non-Essere? È qui che la riflessione delle grandi tradizioni culturali si è sempre fermata, dando a questo "non" al massimo una valenza epistemica, come negazione, cioè, del modo in cui l'Assoluto è riflesso nella nostra intelligenza, e proprio per salvarlo in Sé. Ma è proprio qui che il Cristo in croce, nell'abbandono, ci apre una via nuova, inaudita: *il non-Essere è onticamente (nel)l'Essere*.

La storia del pensiero dell'Occidente moderno, dopo la solidità teologica medievale, e proprio perché sganciandosi dalla teologia per trovare se stesso in quanto pensiero come acutamente scriveva J. Maritain, è stata sempre più provocata e angosciata da questa luce-tenebra. Sino a porsi la domanda: «Perché c'è l'Essere anziché il Nulla?». Domanda impensabile per un pensiero che si muova – come nelle culture tradizionali – nell'Assoluto; e anche per il filosofare greco, che di fatto non ha mai voltato le spalle all'intuizione parmenidea.

E non v'è risposta a questa domanda, finché non si comprende che il Nome *proprio* dell'Assoluto è Amore³³, compren-

³³ San Bonaventura, per la sua fedeltà intellettuale al carisma di Francesco di Assisi, scrive che Dio può essere "guardato" in due modi. «Il primo modo fissa lo sguardo, innanzitutto e principalmente, sull'Essere stesso, affermando che il primo nome di Dio è "Colui che È". Il secondo modo fissa lo sguardo sul Bene stesso, affermando che questo è il primo nome di Dio. Il primo modo riguarda in particolare l'Antico Testamento, il quale proclama soprattutto l'unità dell'essenza divina (...). Il secondo modo riguarda il Nuovo Testamento, il quale determina la

dendo che Amore non dice una “modalità” dell’essere, ma l’Esse-
re stesso nella sua Inseità. L’ontologia come Amore³⁴.

Ma affinché tutto ciò possa condurre a quella svolta epocale che travaglia come per doglie di parto la cultura dell’Occidente (e che sarà poi dono per tutte le altre culture), questa riflessione deve calarsi in un’antropologia che la illumini in uno stile di vita che sia, appunto, la proclamazione che l’Assoluto, Dio, è Amore.

Amore che ha – è – in sé tutta la forza dell’Assoluto. Ciascuno dei Tre non è uno-accanto-ad-altri, è *l’Uno*. E si può dire che proprio nel suo abbandono il Verbo-carne manifesta al massimo *l’Uno*. E questo, tradotto in termini di esperienza umana, vuol dire libertà assoluta, solitudine assoluta. Abissali quanto è abissale l’Uno.

Ma poiché questo Uno è Amore, *questa solitudine è comunione*, è libertà che si attua nell’essere-per-l’altro ma che è interno all’essere-uno e dunque non condizionata. È solitudine che sfocia in *vera* comunione perché è tutta e solo amore; ma che rimane *vera* solitudine, perché non abitata da nulla di “esterno”, perché questa alterità non è esterna ma intima all’Uno che è Amore.

Data la temporalità del nostro esistere e pensare, facciamo fatica a capire tutto ciò: che esser-soli possa voler dire essere-comunione: solitudine vera, che non lascia fuori nulla (sarebbe sempre un uno non uno) ma perché è amore! e, perché amore, è comunione!

Gesù abbandonato ha vissuto come uomo, e nella modalità dell’uomo, questa Vita divina. Ciò ha piagato la sua umanità, l’ha fatta morire; ma, nello stesso tempo, l’ha introdotta nel circolo dei Tre.

È l’uomo fatto capace di vivere *come* Dio.

pluralità delle Persone Divine» (*Itinerario dell’anima verso Dio*, Milano 1985, pp. 389-390).

³⁴ Penso che la grandissima riflessione di Meister Eckhart non sia riuscita pienamente nel suo intento, proprio per non aver pensato l’Essere – e in particolare l’Intellettualità divina – come Amore.

IV

*Le persone che in altre spiritualità cercano Dio
in se stesse stanno come in un giardino fiorito
e guardano ed ammirano un solo fiore:
ammirano, amano, adorano Dio in loro.
A noi sembra che Dio chieda di guardare
a molti fiori, perché anche nelle altre persone
è presente il Signore o lo può essere. (...).
Ciò che dà un decisivo impulso
anche alla santificazione personale
è proprio la presenza di Cristo fra i cristiani,
presenza sempre più piena, più grande,
che prende sempre più in profondità la persona.
Un castello interiore perciò,
come santa Teresa
chiamava la realtà dell'anima
abitata da Sua Maestà,
da scoprire ed illuminare tutto.
È il culmine di santità in una via individuale.
Ora è venuto, forse, il momento di scoprire,
illuminare, edificare per Dio,
anche il suo "castello esteriore" per così dire,
con lui in mezzo agli uomini.*

CHIARA LUBICH

Queste ultime pagine della mia riflessione si articolano in due momenti.

Nel primo, cercherò di aprire a una considerazione sempre più intensa del rapporto dell'uomo con il Cristo, nel quale ormai per sempre Dio si è dato compiutamente. E dunque è solo nel Cristo che può essere vissuta la dinamica trinitaria, che ora è la vita dell'uomo. E solo in lui si può avere l'accesso a quello stile di pensare e a quei contenuti di pensiero che il suo messaggio domanda.

Nel secondo, cercherò di rispondere, sempre brevemente, alla domanda: se così siamo nel Cristo, qual è il nostro rapporto tra soggetti umani, tale che in essi maturi quel pensare, quella cultura, che oggi si attende?

1. Vorrei anzitutto ricordare che il mistero del Cristo è realtà tutta data e tutta detta, *ma tutta ancora da accogliere e da dire*. «Per quanto i misteri e le meraviglie scoperte dai santi dottori e intese dalle anime sante nel presente stato di vita siano molti, tuttavia ne è rimasto da dire e da capire la maggior parte e quindi c'è ancora molto da approfondire in Cristo. Questi infatti è come una miniera ricca di immense vene di tesori dei quali, per quanto si vada a fondo, non si trova la fine; anzi in ciascuna cavità si scoprono nuove vene di ricchezze»³⁵.

E questa inesauribile scoperta del Cristo si riflette in una continua scoperta del mistero dell'uomo che del Cristo è "fratello"³⁶. «La storia non avrebbe senso se non fosse la rivelazione progressiva dell'uomo. Se l'uomo non fosse un essere nascosto che deve rivelarsi a poco a poco»³⁷.

Ora, il Cristo ha voluto darci, nella "follia" chenetica d'amore che apre, è, l'infinitezza di Dio, ciò che più propriamente è suo: *il suo rapporto con il Padre – cioè Se stesso, la sua Persona*. E questo in tutta verità³⁸. Così san Giovanni della Croce potrà dire con la forza dei mistici: «Trasformati in Lui, [i redenti] vivranno non la propria, ma la vita divina, anche se parrà il contrario, perché la vita di Dio sarà vita loro»³⁹. «Per tale ragione quando [Dio] ama un'anima, in certo modo la mette dentro di sé e l'uguaglia a sé; egli dunque l'ama in sé e con sé, con lo stesso amore che porta a se stesso»⁴⁰. E ancora: l'anima nello Spirito Santo ri-

³⁵ San Giovanni della Croce, *Cantico Spirituale* B, 37, 4.

³⁶ Cf., per una sola citazione, *Rm* 8, 29.

³⁷ M. Zambrano, *Persona e democrazia*, cit., p. 29.

³⁸ «A quanti però lo hanno accolto ha dato potere di diventare figli di Dio (...) i quali non da sangue né da volere di carne né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati» (*Gv* 1, 12-13). E ancora: «Vedete che grande amore ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente!» (*1 Gv* 3, 1). Sulla asperità di questa forte affermazione, rilevando la difficoltà di leggerla in tutta la sua forza, R.E. Brown scrive: «Questa può essere una difficoltà moderna, perché Atanasio (*De Incarnatione Verbi* 54. 3; SC 199, 458) non esitò a parlare di una futura deificazione (*theopoieisthai*), e teologi medioevali come Tommaso d'Aquino anticiparono una visione beatifica che vedrebbe Dio nella sua essenza» (*Le lettere di Giovanni*, Cittadella, Assisi 1986, p. 584).

³⁹ *Cantico Spirituale* B, 12, 8.

⁴⁰ *Ibid.*, 32, 6.

ceve in dono la «capacità affinché ella spiri in Dio la medesima spirazione d'amore che il Padre spira nel Figlio e il Figlio nel Padre, che è lo stesso Spirito Santo, che in questa trasformazione spira in lei nel Padre e nel Figlio per unirla a sé»⁴¹.

Se vuole chiamare Dio con il nome che ormai le è stato rivelato, Abbà-Padre, il nome dell'intimità di Dio, la creatura non può farlo che nel Cristo, il Figlio unico.

Infatti, chiamare Dio Padre *nel senso di Gesù* significa essere realmente *tu* di Dio. Ma il Padre, nel suo darsi tutto nell'eternità di quell'*unico atto infinito* che è Egli stesso, non può darsi né dire questo suo amore se non in *una Parola unica*. Ed è solo essendo questa Parola unica che possiamo chiamare in tutta verità Dio Padre⁴².

Ma è anche vero che nell'unica Parola il Padre dice tutta la ricchezza che è il suo Essere-Amore chenoticamente infinito: la ricchezza dell'Essenza divina che è Amore⁴³; e il Verbo *uno* la restituisce – e apre – al Padre nel suo Essere-Amore chenoticamente infinito⁴⁴.

Per questo, gli uomini *in Cristo*, «pure essendo molti per generazione carnale, sono con Lui uno per generazione divina»⁴⁵. E san Leone Magno: «Il redento non appartiene più alla discenden-

⁴¹ *Ibid.*, 39, 3.

⁴² Questo è fondamentale per condurre correttamente, da parte cristiana, il dialogo interreligioso. Come c'è un solo Tu *eterno* del Padre, il Verbo, così c'è un solo Tu *nella storia* che può chiamare in tutta verità Dio, Padre: e questo è il Cristo. *Solo in Lui* possiamo essere condotti anche noi a chiamare Dio, Padre.

⁴³ «Per questo Giovanni dice nell'Apocalisse: "E la sua voce era come il rumore delle grandi acque" (Ap 1, 15). Perché veramente grandi sono le acque dello Spirito di Dio, perché ricco e molteplice è il Padre» (Ireneo di Lione, *Adv. Haeres.*, IV, 14, 2).

⁴⁴ Tommaso d'Aquino non teme di affermare – aprendo domande forti – che «nell'intelletto divino bisogna considerare una certa distinzione e pluralità di forme intellettive (...) perché la ragione propria dell'una si distingue dalla ragione propria dell'altra» (*Summa contra Gentes*, I, 55). Ma qui si aprono domande forti, perché occorre ricordare che questa "molteplicità" di forme non può essere, in Dio, *accidentale*: le forme intellettive nel *Logos* non possono non essere l'unico *Logos*! Direi che è nella chenosi di ritorno della Parola che si aprono i molti *logoi*, custoditi nella loro *reale* molteplicità proprio dall'amore chenotico (lo Spirito Santo) del Figlio.

⁴⁵ Isacco della Stella, *Disc.* 51; PL 194, 1862.

za del padre secondo la carne, ma alla generazione del Salvatore che si è fatto figlio dell'uomo perché noi potessimo diventare figli di Dio»⁴⁶.

Il Verbo incarnato non può darci il Padre suo se non dandoci Sé stesso, *dandoci la sua Persona*. Non nel senso che questa si sostituisca alla nostra, ma nel senso che la nostra propria individualità è assunta, salvata e condotta al Padre *nella* Persona del Figlio, *rivestita* di Essa. «Io sono la vite quella vera (...). Rimanete in me ed io in voi! (...) sono io la vite e voi i tralci»⁴⁷. Commenta X. Léon-Dufour: «I tralci sono *nella* vite, esistono solo per la vite che li porta. Il discepolo è trasfigurato dall'interno. Il suo nuovo essere è quello del Figlio»⁴⁸.

La creatura rimane sempre creatura, come "testimone" dell'amore chenotico del Padre, ma nel suo "centro" essa, come individualità, viene a sussistere *in comunione* – se così posso dire – nella Persona del Verbo, grazie all'essersi fatto Egli vero uomo.

Per questo nella *I Lettera di Giovanni* possiamo leggere: «Vedete quale grande amore ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente! (...) Carissimi, noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è»⁴⁹.

Quale realtà è offerta all'uomo, che ha solo da crederci! e lasciarsi condurre! Come potrà la fede cristiana convincere e *inebriare* il mondo se non è dilatata su questa incredibile speranza?

E nulla di meno dice Paolo: «Non c'è Giudeo né Greco;

⁴⁶ *Serm.* 26. Ricordiamo che Gesù invita a lasciare tutto per seguirlo: padre, madre..., promettendo una restituzione centupla in madri e fratelli e sorelle e case: ma non in padri (Lc 10, 20)! E si capisce il severo monito: «E non chiamate nessuno vostro padre sulla terra, perché uno solo è il Padre vostro, quello del cielo» (Mt 23, 9). «La comunità dei discepoli ha un solo maestro e capo, Cristo. Perciò essa è una comunità di fratelli, alla cui base sta una comune dignità di figli, i quali hanno e riconoscono un solo Padre, quello del cielo» (R. Fabris, *Matteo. Traduzione e commento*, Roma 1982, p. 469).

⁴⁷ Gv 15, 1.4.5.

⁴⁸ X. Léon-Dufour, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, III, Milano 1995, p. 213.

⁴⁹ 1 Gv 3, 1-2.

non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina; perché tutti quanti siete stati battezzati, siete uno in Cristo Gesù»⁵⁰.

In sintesi: l'essere-persona è un dono offerto all'uomo, dono che ha il suo inizio aurorale nella condizione di individualità – la condizione edenica dell'Adamo-Eva, piagata e “incurvata” poi dal peccato – per giungere, *e solo nel Cristo*, nel meriggio della persona compiuta che può chiamare Dio: Padre. Quella persona nella quale cielo e terra si incontrano: l'eterna “idea” che Dio ha di me e la “realtà” di me creatura: perfettamente uno, perfettamente distinte. È la *theanthropia* partecipata alla creatura umana. È il dischiudersi del cammino di tutta la creazione verso una condizione conveniente al compimento “personale” dell'uomo in Cristo.

2. Questo è l'uomo in Cristo.

E se è vero che il processo di personalizzazione sarà compiuto nell'*eschaton*, è anche vero che esso è compiuto in ogni istante nel quale l'individuo lascia vivere in sé la Persona del Cristo.

La grande sfida è il superamento sempre da rinnovarsi della tentazione del restare-in-sé, dell'“instasi” che trattiene l'individuo

⁵⁰ *Gal* 3, 28. Mi sono discostato dalla traduzione della CEI: «Una sola cosa», perché mi sembra indebolisca la forza del testo paolino (P. Bonnard osserva che il testo ha imbarazzato non pochi copisti!). «Non si tratta di una semplice teoria filosofica, ma di una nuova realtà religiosa che abolisce le differenze umane, anche quando persistono sul piano sociale. Tutti i battezzati vivono infatti una nuova vita che nel contempo è propria di ciascuno e li riunisce tutti “uno” (*al maschile e non al neutro*) come tutti insieme formassero una specie di persona nuova, unica, in Cristo» (*San Paolo ai Galati*, commento di A. Viard, Roma 1970, p. 109). Tutti i redenti, scrive P. Bonnard (*L'épître aux Galates*, Paris 1972, p. 79), sono «l'unico Gesù Cristo». Secondo una affermazione profonda di Chiara Lubich (al cui pensiero devo tutta la mia riflessione per quanto essa ha di verità), Gesù crocifisso ci raggiunge, nell'abbandono, nella nostra individualità che Egli fa sua e salva e apre in Sé alla divinizzazione. Egli ci fa persona in sé, nell'innesto nella sua Persona divina: «Fa scaturire dal nostro niente la potenza creatrice di Dio nella quale, strappati alla nostra individualità chiusa, siamo fatti persona nell'unica Persona del Figlio» (G.M. Zanghì, *Spunti per una teologia di Gesù abbandonato*, cit., p. 15). E in nota aggiungo: «Senza che con ciò sia cancellata la nostra differenza “individuale” all'interno della realtà personale, poiché il Verbo nell'abbandono ha raggiunto sino in fondo – e salvandola nella sua positività distintiva – proprio la differenza individuale, che diventa, così, celebrazione dell'amore chenetico dell'Unico Figlio nei molti figli». Quell'amore chenetico per il quale l'unico *Logos* è i molti *Logoi* nell'eternità del Padre; e l'unico *Logos* incarnato è i molti *logoi* nel tempo redento.

in sé autocentrandolo – pur se in direzione di un abisso ontologico –, per approdare all’“estasi” che apre l’individuo oltre sé, eterocentrandolo nell’abisso della Trinità⁵¹. Ma non dimentichiamo mai che questo “etero” è più intimo a me di quanto lo sia io a me stesso: è l’Amore generato del Padre! È la Persona del Figlio.

Questo esodo, che coinvolge tutto dell’uomo: corpo, psiche, spirito, è passaggio continuo delle nostre individualità nella Persona del Cristo, conducendovi tutto di noi nel superamento del ripiegamento autopossessivo. Ed è la Persona stessa del Cristo che, nella sua chenoticità, ci custodisce nelle nostre differenze individuali.

Ma non dimentichiamo che la Persona del Cristo mi è data *nella comunione che ho con la sua corporeità*, di cui l’Eucaristia è il sacramento efficace. «Se non mangiate la carne del Figlio dell’uomo e non bevete il suo sangue, non avete in voi la vita» (*Gv* 6, 53). Corporeità del Cristo che, poiché è quella del Figlio di Dio, ricapitola in sé tutte le nostre corporeità.

Direi, allora, che per raggiungere la Persona del Cristo dove essa mi è data, nella *sua* umanità, devo aprirmi a *tutte* le umanità che egli chenoticamente ha fatto sue: è *il novum che a mio avviso va oggi compreso e vissuto!* Allora, è nella comunione *fra noi, creature umane*, che posso raggiungere la Persona del Cristo, e in lui il Padre nello Spirito⁵². Ciò che è dato sacramentalmente nell’Eucaristia si fa realtà, *res*, nella comunione fra noi.

Solo così la vita trinitaria può essere vissuta nella quotidianità dell’uomo, la quale acquista profondità e definitività di eterno.

⁵¹ Il termine ultimo dell’instasi, come testimonia la mistica indù dell’advaita, è il superamento di ogni alterità. Il termine ultimo dell’estasi è l’affermazione dell’alterità. L’Uno dell’instasi è il senza-differenza: inesprimibile e indicibile. L’Uno dell’estasi è la comunione, la *pericoreσι*: dicibile proprio perché alterità, e sperimentabile perché comunione.

⁵² Se non si ha paura della sofferenza, questa realtà, inscritta nel profondo della nostra vocazione, può essere “presentita” e in qualche modo sperimentata, anche se timidamente e oscuramente, pur nell’assenza di fede. Come scrive un grande poeta contemporaneo: «Siamo vicini, Signore, vicini e afferrabili./ Già afferrati, Signore, aggrappati l’un l’altro/ come fosse il corpo di ognuno di noi/ il tuo corpo, Signore» (P. Celan, in G. Ravasi, *Pregbiere*, cit., p. 23).

Se l'estasi è, in radice, l'uscita di me verso l'Altro, il Padre, essa si compie nell'uscita da me verso la Parola *incarnata*, l'Altro Dio-uomo. E, *nel concreto storico*, verso l'altro-ogni-uomo, che il Cristo ha unito corporalmente a sé.

Tutta la vita del singolo diventa allora tensione verso «il prossimo», in una uscita da sé che deve avere la medesima radicalità e forza dell'uscita del Figlio verso il Padre quale è stata vissuta nell'uscita verso noi creature.

È qui che l'essere-non-essere trinitario diventa sperimentabile. È qui che Gesù abbandonato si rivela come la condizione unica che consente ciò, il "luogo" unico nel quale ciò può avvenire. Egli tutto si è dato al Padre *in noi*. Noi "tutto" dobbiamo darci al Padre *nei fratelli*.

Ma l'abbandonato è risorto, "raccolto" – se così posso dire – dal Padre (cf. *Fil* 2, 9): la sofferenza terribile dell'abbandono si tramuta in ciò che da sempre è nella Trinità, l'esultazione gioiosa e gloriosa del Figlio che si ridà al Padre.

Solo se il darsi approda a questo compimento, la vita cristiana è compiuta, è trinitaria.

Ma perché ciò sia, *e sia sperimentabile*, l'altro (chiunque egli sia) verso il quale io esco, deve uscire a sua volta da sé verso di me: più esattamente, verso il Cristo in me, come io devo uscire verso il Cristo in lui, perché è nel Cristo Verbo unico ed eterno che è custodita l'identità-progetto divino di ciascuno, ed è nel Cristo Verbo incarnato che è custodita e data l'identità divina di ciascuno *calata nell'umano*.

Questo uscire dell'uno verso l'altro suppone dunque che il Cristo viva già in quanti si pongono in questo processo: perché egli solo è la spinta ad uscire e il termine dell'uscire di ciascuno da sé. Ma bisogna andare oltre: l'attuazione di questa vita esige che non ci si "aggrappi", non ci si fermi al Cristo *in noi* come nostro «bene esclusivo» (cf. *Fil* 2, 6): ci si deve lasciar condurre "fuori" portando ciascuno la propria croce, seguendo il cammino d'amore dell'Abbandonato⁵³.

⁵³ E questo può essere vero anche per chi non ha fede, perché significa *trovarsi fatti* Gesù abbandonato: è nel fondo della nostra condizione umana, se

È questa estasi, *perché vissuta in reciprocità nello strappo all'individualità chiusa e bloccata, e in più nello strappo al possesso geloso del Cristo in me*, che ci porta a sussistere, al di là di me e di te, nell'unico Cristo, il Cristo fra noi *che è il Cristo in sé*, nel quale il nostro progetto divino-umano è custodito e vivente. Non si tratta di condurre gli io in un "noi" che non può non caricarsi della stessa, e dilatata, ambiguità degli io, ma nell'Io del Cristo. E, in lui, nel "Noi" trinitario, dove ciascuno dei Tre è, perché Amore, *l'unico Io* triipostatico.

Il testo di Chiara che ho citato all'inizio del paragrafo parla di "castello esteriore"; esso è una vera intimità, che per essere autentica deve avere il suo "centro": e questo centro è "fuori" di noi, è *l'intimità stessa* del Cristo. È il castello interiore del Cristo!

Penso sia questo l'uomo cristiano, e l'uomo, che il terzo millennio attende. Un uomo che sappia raccogliere tutto di sé e tutto del cosmo nell'unica Legge dell'Amore nella dimensione dell'Abbandonato-Risorto: nella dimensione della Trinità.

Ciò apre – e qui posso solo accennarlo – a stili di vita compiutamente cristiani. Un volere, che non nasca da e si esaurisca nel singolo, ma nasca dal Cristo *fra noi, dal Cristo in sé*, dal suo proprio volere ed approdi per questo al Padre; un pensare che non nasca da e si esaurisca nel singolo, ma sia il pensare-del-Cristo *fra noi, il suo proprio pensare* che si dice nell'Amore che è lo Spirito⁵⁴; un essere, che non si fermi nell'intimità della singola

accettata sinceramente nell'"innocenza" di una esperienza "senza maschere", che ciò accade, non per il rinnegamento di essa ma per il lasciarsi condurre da essa dove il Cristo nostro fratello ci attende. Si legga il bellissimo *Testamento filosofico*, di G. Renzi, in *Autobiografia intellettuale*, Milano 1993 (I ed. 1939). Convivono in lui scetticismo duro e una forte vena mistica. Spesso sono questi uomini di cultura, tenuti ai margini dell'ufficialità, coloro nei quali il pensiero si manifesta al meglio nel suo scaturire dall'essenziale.

⁵⁴ «Ora, noi abbiamo il pensiero di Cristo» (1 Cor 2, 16). «Il *nous*, a differenza dello *pneuma* che si manifesta nel linguaggio carismatico, indica la facoltà interiore di riflessione e decisione» (*Prima lettera ai Corinzi*, a cura di R. Fabris, Milano 1999, p. 54). A ciò tende nel suo modo – e ricordo Teilhard de Chardin – il pensiero scientifico più aperto. Si confronti, per un esempio, *L'intelligenza collettiva*, di P. Lévy, Milano 1996.

stanza “chiusa” (anche se aperta “intenzionalmente”⁵⁵), ma raggiunga, nel Cristo fra noi, l’intimità propria del Cristo, che è quella stessa della Trinità nella quale l’Uno è Amore, e perché Amore è Uno⁵⁶.

«Si potrebbe dunque credere che la nostra cultura stia morendo, soprattutto nel suo nucleo occidentale più antico, l’Europa».

«Ma potrebbe anche essere tutto il contrario, un’alba»⁵⁷.

GIUSEPPE MARIA ZANGHÌ

⁵⁵ Cioè, nel volere e nel conoscere che sono sempre tracce della destinazione trinitaria del singolo, ma che devono attingere la loro radice in quell’essere-uno che è dato nell’unità con gli altri.

⁵⁶ Che cosa tutto ciò possa significare per la realtà umana, lo lascio all’individuazione di chi legge. Vorrei rimandare alla meditazione attenta di un testo ricco e bello di J. Ratzinger, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Firenze 1991 (l’originale è del 1959). Riporto solo un passo: nelle *Collationes in Hexaëmeron*: «Cristo viene rappresentato come centro di tutte le cose e, pertanto, anche come centro di tutte le scienze, laddove certamente si dovrà penetrare al di là del “senso letterale” delle singole scienze per giungere fino al loro segreto e più profondo significato, così come è elaborato ad esempio nel *De reductione artium ad theologiam*. In questo tipo di concezione Cristo può essere, tra l’altro, quel “medium distantiae”, dunque quel centro di cui tratta il matematico, e Cristo diviene questo “Medium” proprio con la sua crocifissione» (p. 276).

⁵⁷ M. Zambrano, *Persona e democrazia*, cit., p. 28. In questa alba, non dobbiamo sottovalutare quella realtà dirompente che è la “globalizzazione”: uno strumento mai prima avuto per una circolazione unificante del mondo, nel male ma anche nel bene. Come tutti gli strumenti, infatti, è passibile di buono o cattivo uso. E questo dipende dall’anima e dal cuore delle culture che adoperano lo strumento, senza farsene adoperare.