

Nello Spirito Santo

DIVO BARSOTTI



Fondazione Divo Barsotti

Paccagnella Editore

Via Commenda, 38 - S. Lazzaro di Savena (Bo)

Tel. 051/45.36.76 - Telefax 051/45.11.08

E-mail: Paccagnella@iol.it

L'uomo è rapporto con Dio

Le parole del Signore risorto ai discepoli sono parole di consegna: egli promette di essere con loro sino alla fine del mondo. Ma la presenza del Cristo, anche se reale, rimane invisibile: di fatto quello che è visibile sarà precisamente la missione dei discepoli, i quali dovranno annunciare la buona novella e, ammaestreranno le genti, le battezeranno e le dovranno impegnare all'obbedienza di quello che egli ha comandato. In questa consegna è tutta la missione della Chiesa ed è il contenuto della storia dall'ascensione del Cristo fino alla seconda venuta: l'annuncio del Vangelo, l'attività sacramentale, l'obbedienza alla parola di Dio.

Al centro di questa consegna vi è il richiamo e la rivelazione del mistero divino. E il contenuto dell'insegnamento, come la ragione della legge è il dono dei sacramenti. L'esercizio della funzione profetica, sacerdotale e regale della Chiesa, tutto è in ordine a questo mistero. Che altro messaggio deve portare l'apostolo al mondo se non la rivelazione del mistero di Dio? A quale mèta conduce l'azione pastorale se non porta gli uomini a Dio? E quale dono fa la Chiesa con i sacramenti se non il dono della vita di Dio?

Non possiamo separare l'annuncio del Cristo – della sua incarnazione e della sua morte redentrice – dalla testimonianza che ognuno di noi deve rendere al Dio vivente. Il Cristo medesimo non ci avrebbe salvato, non sarebbe per noi speranza di vita, non potrebbe dare a noi nessuna certezza di verità, se noi non dovessimo confessarlo come il Figlio di Dio; d'altra parte i sacramenti in che modo realmente ci farebbero partecipi di una vita divina se non c'inserissero nel mistero del Dio vivente? E la legge poi che noi dobbiamo osservare che altro è se non l'esigenza e l'impegno d'imitare il Dio vivente come veri figli del Padre? «Siate perfetti com'è perfetto il Padre vostro che è nei cieli». È la consegna che chiude il Sermone della montagna, *magna charta* del cristianesimo stesso nei suoi valori morali. *Ut siatis filii Patris vestri*: perché siate figli.

Se per il Cristo noi veramente siamo inseriti nel mistero trinitario – perché fratelli di colui che è il Figlio unigenito, perché figli nel Figlio di Dio – come uomini, dobbiamo vivere da uomini, così essendo figli di Dio, dobbiamo vivere da figli di Dio. È tutto il processo della vita cristiana, è tutta l'obbedienza alla volontà divina, alla legge di Dio. La legge di Dio non è quella di essere uomini, è quella di essere Dio. Noi dobbiamo essere figli. *L'imitatio Dei* era il programma di vita anche dei platonici, tanto più lo è dei cristiani. Nell'epoca patristica e nell'epoca monastica della Chiesa fino al secolo XIII, fino a san Tommaso d'Aquino, l'antropologia teologica si fondava su queste parole della Genesi

(1,26): «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza».

Secondo i Padri *l'imitatio* afferma una partecipazione all'essere di Dio, una certa rinascita per la grazia del nostro essere alla vita divina. Ma la somiglianza implica un processo che non potrà mai finire, perché se *l'imitatio* ci dà la possibilità remota di una partecipazione esistenziale alla vita divina, questa partecipazione non può aver mai fine, dal momento che Dio è infinito. La somiglianza così esige un processo continuo che noi dobbiamo realizzare attraverso un impegno nell'adempimento della legge divina, nel compimento della divina volontà.

Il mistero della divina Trinità è forse il mistero di un Dio inaccessibile all'uomo, il mistero di un Dio che trascende così la nostra natura, l'intelligenza, la volontà dell'uomo, che l'uomo deve soltanto adorare? Il rapporto dell'uomo con Dio può essere per noi cristiani solo il rapporto che vive l'Islam, l'adorazione pura dell'Altissimo? Certo, noi dobbiamo adorare Dio e lo dovremo sempre adorare. La stessa umanità sacrosanta del Verbo vive per tutta l'eternità nell'adorazione del Padre. Se egli come persona divina vive un'uguaglianza di gloria, un'unità di santità e di natura col Padre, nella natura umana che egli ha assunto, egli è creatura che adora. Se il Figlio di Dio nella natura umana assunta vive un'adorazione eterna nei confronti di Dio, tanto più noi!

L'adorazione è un dovere fondamentale dell'uomo. E tuttavia l'adorazione, se esaurisce il nostro dovere

nei confronti di Dio, non esaurisce il nostro rapporto con lui. Proprio perché nel Figlio unigenito noi siamo figli, proprio perché nel Figlio unigenito noi entriamo nel mistero della vita intima di Dio, il nostro rapporto non può essere solo l'adorazione. Lo proclamiamo anche nella prece eucaristica: non tanto siamo stati redenti per adorare Dio, quanto per lodarlo. Con questo non è detto che venga negata l'adorazione, tuttavia nelle preci eucaristiche quasi non si parla di adorazione. È un fatto singolare, non so se veramente cosciente e voluto dai liturgisti, derivante da una certa imitazione delle anafore antiche. Quando si tratta del rituale giudaico o del rituale per esempio islamico l'adorazione è preminente, per quanto riguarda invece la preghiera cristiana quello che è preminente è la lode.

Ora cos'è la lode? Lode di Dio è essenzialmente il Figlio unigenito: il Figlio di Dio è la lode sostanziale del Padre. Dio non è riconosciuto altro che da Dio. La lode perfetta di Dio non può essere che il Figlio unigenito e noi siamo la lode del Padre nel Figlio di Dio. Ma che cosa vuol dire essere la lode di Dio?

Non si loda Dio che per quello che siamo; la lode di Dio è Dio stesso in quanto vive nella creatura. È certo che lode vera di Dio non può essere mai la creatura come tale, perché appunto essa non potrebbe mai riconoscere Dio nella sua pienezza infinita, nella sua santità trascendente. Lode di Dio invece è il Figlio unigenito, precisamente perché il Figlio unigenito è Dio come il Padre: lo loda

perché lo riconosce, lo loda perché lo confessa come egli è.

Noi siamo la lode di Dio in quanto Dio vive in noi; solo nella misura in cui Dio vive in noi, noi possiamo lodarlo. Non si loda che per quello che siamo; le nostre parole sono menzogna, se non sono l'espressione della stessa nostra vita, dell'intimo essere nostro. La parola di Dio è Dio come il Padre; la parola dell'uomo nei confronti di Dio potrà essere lode divina nella misura in cui Dio vivrà in lui. Se noi dobbiamo essere la lode di Dio, bisogna dunque che Dio viva nei nostri cuori, bisogna che noi siamo in qualche modo lui stesso. Se il dovere fondamentale dell'uomo nell'ordine di grazia è di essere la lode di Dio, nel suo inserimento nel Verbo, l'impegno dell'uomo è uno solo: quello di divenire Dio.

Ecco perché non si tratta per noi del riconoscimento della trascendenza infinita di Dio, della sua inaccessibilità – adorazione –: la creatura come tale dovrà riconoscere sempre che Dio trascende ogni valore creato, dovrà sempre riconoscere che Dio per sé è inaccessibile. Ma la creatura che è l'uomo, in Cristo Gesù, è entrata nel seno di Dio. Per Cristo Gesù già siede alla destra del Padre, già vive col Padre l'intimità filiale che è quella dell'unigenito. Noi siamo in Dio, noi viviamo in Dio, noi dobbiamo trasformarci in lui. È per questo che il dovere fondamentale dell'uomo non è di cercare nella santità una sua perfezione: se noi cercassimo nella santità la nostra perfezione, non saremmo ancora

liberati da un nostro egoismo metafisico, vivremo ancora noi stessi e non Dio; ancora l'amore non ci avrebbe strappati alle nostre radici per ordinarci totalmente a Dio. La perfezione invece non è che l'amore, e implica per sé la dimenticanza, la perdita totale di sé. Non si tratta per noi di raggiungere una perfezione propria: tendere al nostro fine, raggiungere il nostro fine vuol dire essere la lode pura di Dio.

Ma che cosa vuol dire essere la lode di Dio? È come se Dio volesse vivere per te, è come se tu impedissi a Dio di essere Dio, finché Dio non vive in te secondo la pienezza infinita dell'essere suo. Se Dio si è comunicato a te – e si è comunicato a te perché ti ha fatto suo figlio – egli ora vuol vivere per te, egli vuol riconoscersi in te; e tu fai violenza a Dio stesso nella misura in cui tu poni un limite alla sua santità nell'anima tua.

Non è per la tua perfezione che devi raggiungere la santità, non è per la tua perfezione e per la tua felicità che tu devi essere santo, ma devi essere santo per non togliere nulla a Dio, per riconoscerlo Dio, perché in te e per te Dio sia Dio. Dio per te non esiste che nella misura in cui egli sussiste nell'intimo tuo, nella misura in cui egli si è comunicato all'anima tua. Tu non lo conoscerai mai, tu non lo possiederai mai se non nella misura in cui egli si sarà fatto presente in te stesso. E Dio non può accettare che tu lo riduca negli angusti limiti della tua povertà.

Vivere la vita cristiana, per me, vuol dire sentirmi

spezzato giorno per giorno da una potenza divina che vuol adeguare l'anima mia alla infinità dell'amore. È possibile che l'umanità possa accogliere Dio senza spezzarsi? La stessa umanità sacrosanta del Verbo visse l'amore infinito di Dio nella sua morte. Così noi non possiamo pretendere che Dio viva in noi se non in un martirio continuo da cui siamo spezzati per dilatarci sempre più, secondo la misura stessa di Dio.

Se tu poni una misura alla tua santità, tu poni una misura non alla tua perfezione ma a Dio. Dio allora non è Dio per te, perché Dio non può essere con misura. Se tu vuoi soltanto raggiungere una certa perfezione, tu fai violenza a Dio perché Dio non possiede «una certa» perfezione. È vero, la creatura non potrà mai identificarsi perfettamente a Dio, ma se non s'identifica a Dio nell'atto, almeno dovrà identificarsi a lui nel desiderio, nell'aspirazione. Per questo la nostra santità, più che consistere in quello che noi abbiamo realizzato, consiste in questa volontà, in questa aspirazione, in questa brama, in questa sete, in questa fame a causa della quale noi non siamo mai contenti e quanto più Dio vive nel cuore dell'uomo, tanto più il cuore dell'uomo si apre ad accogliere Dio nella misura della sua infinità.

È quello che diceva il Padre celeste a santa Caterina da Siena: vi è un'educazione dell'uomo a Dio e di Dio all'uomo: «Come io sono infinito nell'atto, così conviene che l'uomo sia infinito nel desiderio». Che almeno nel nostro desiderio non poniamo alcun

limite, alcuna misura alla divina presenza. Che egli ci consumi e ci bruci, che egli ci distrugga, ma viva solo nella nostra anima, nella nostra medesima vita. Che Dio sia Dio: ecco la nostra preghiera. È certo che egli è Dio in se medesimo, ma che egli sia Dio per me, che egli sia Dio in me, che in me egli sia l'assoluto, l'infinito amore, che egli in me sussista come la pienezza di ogni santità, di ogni purezza, di ogni umiltà, di ogni amore!

Che Dio sia Dio. Allora soltanto la nostra vita può essere lode al Padre celeste; allora soltanto noi possiamo realizzare quello che dice san Paolo nella lettera agli Efesini quando scrive che noi siamo stati creati *in laudem gratiae ipsius*, per essere la lode della sua grazia. La grazia di Dio è Dio stesso, Dio che vive in te per un dono liberale d'amore. Il Figlio unigenito è lode non della grazia ma lode del Padre, eterna, infinita, necessaria, perché egli è uno col Padre della natura. Tu sei lode della sua grazia.

Ma la grazia di Dio, dal momento che è Dio, non è meno di quello che egli è in se medesimo. È sempre Dio, e Dio è l'unico: Dio che vive in se stesso di eternità in eternità. Dio che si comunica all'uomo ora, nel tempo; e nel tempo l'uomo sempre più si adegua, sempre più si dilata ad accogliere il dono infinito. E si dilata nella misura del suo desiderio, nella misura della sua aspirazione, che deve crescere ogni giorno di più, perché almeno in questo vi sia proporzione fra l'uomo e Dio: nel desiderio stesso che l'uomo ha di possederlo senza misura.

Noi siamo stati creati *in laudem gratiae ipsius*. Noi dobbiamo dunque vivere per questo fine, noi dobbiamo dunque realizzare questa nostra vocazione. Si diceva prima che la predicazione cristiana, l'attività sacramentale, l'obbedienza alle leggi, cioè l'adempimento delle norme etiche proprie del cristianesimo, tutto si riassume nel fatto che l'uomo, creato ad immagine di Dio, divenga veramente a lui somigliante. E noi «saremo simili a lui perché lo vedremo come egli è».

Assimilarci sempre più a Dio, trasformarci sempre più in Dio nell'amore. Allora saremo «la lode», perché allora il mistero del Dio vivente non sarà il mistero di un Dio inaccessibile, ma sarà il mistero di un Dio divenuto la ricchezza e la gioia, la vita stessa dell'uomo che lo avrà conosciuto. E l'uomo non deve volere che Dio. Se l'uomo non vuole la stessa perfezione di Dio, allora in qualche modo egli fa violenza a Dio stesso, perché Dio non può essere glorificato dall'uomo se non per il fatto che egli vive in lui. L'uomo non vede più che Dio, egli non è più che quella stessa visione.

Che Dio sia Dio! Si ripetono sempre le stesse cose, ma è proprio questo che dice la verità dei principi. «Che Dio sia Dio, io ne sono causa». Nel mistero insondabile della sua intima vita Dio ci trascenderà sempre infinitamente e non dipenderà certo da noi; ma per noi, né oggi nella vita presente, né domani nella vita futura, Dio sarà colui che avremo conosciuto; egli per me non sarà se non nella misura in cui egli vivrà in me.

Il mistero dell'intima vita di Dio non è mistero di uni-totalità, ma comunione sussistente di amore nell'unità di una sola natura. Quello che distingue i cristiani è precisamente la fede in un Dio che sussiste, distinto nelle persone, nell'unità di una sola natura.

Dobbiamo riconoscere che l'Occidente è stato sempre più o meno tentato, nella sua teologia trinitaria, dal modalismo. Noi insistiamo più sull'unità di Dio che sulle persone divine. Potrebbe sembrare quasi che le persone siano modi dell'essere divino: non potrebbero mai divenirlo, se non altro per il riconoscimento della divinità del Cristo; tuttavia, allontanandoci dal concetto dall'unità di natura, ci accade di non sottolineare abbastanza le distinzioni delle persone. In questo l'Oriente può esserci invece maestro. Potremmo addirittura pensare che la teologia trinitaria dei Cappadoci – san Basilio, san Gregorio Nazianzeno, san Gregorio di Nissa – sia più fedele alla rivelazione di quanto non lo sia la teologia trinitaria di sant'Agostino e poi di san Tommaso d'Aquino. Dobbiamo riconoscere comunque che queste due teologie sono complementari.

Nel tempo dei Padri si sono formate due grandi teologie trinitarie, e tutte e due hanno diritto di cittadinanza nella Chiesa cattolica. Anche se noi occidentali abbiamo fatto nostra la teologia trinitaria di Agostino, approfondita da san Tommaso, questa teologia non esclude affatto la legittimità della teologia dei Cappadoci. I Cappadoci partono dalle divine persone più che dall'unità di natura,

mentre noi partiamo dall'unità di natura per arrivare alle divine persone.

Noi diciamo: vi è un solo Dio, ma in questo unico Dio sussistono le persone divine come relazioni immanenti della Trinità: relazione del Padre col Figlio, relazione del Figlio col Padre nell'unità dello Spirito. Gli Orientali, più fedeli all'apofatismo proprio dell'Oriente, dicono: la rivelazione ci ha insegnato che vi è il Padre, vi è il Figlio, vi è lo Spirito Santo. Noi possiamo capire che il Padre e il Figlio sono distinti come relazione; ma non osiamo dire nulla a proposito dello Spirito Santo perché il nome che la rivelazione divina dona a questa terza persona non è un nome proprio: Spirito è anche il Padre e anche il Figlio, Santo è anche il Padre e anche il Figlio.

Lo Spirito Santo, fra le persone divine, è colui che non ha nome, perciò il suo non aver nome vuol dire per noi – dicono gli Orientali – che dobbiamo adorare in silenzio il mistero indicibile della divina Trinità, che si esprime, sì, nella relazione del Padre e del Figlio, ma si esprime anche nella presenza di una terza persona. Questa, proprio perché non la possiamo concepire allo stesso modo che il Padre nei confronti del Figlio e il Figlio nei confronti del Padre, ci riporta precisamente all'ineffabile silenzio dell'adorazione, al riconoscimento che la deità, nelle sue divine persone, rimane incomprensibile, ineffabile, inscrutabile. Solo il silenzio veramente l'adora e la riconosce.

Noi non vogliamo accettare l'una senza l'altra: co-

me occidentali difficilmente possiamo rinunciare alla concezione che è propria della teologia di Agostino e di Tommaso. Non vogliamo dirimere la questione se sia una teologia più strettamente dipendente dalla rivelazione quella orientale o quella occidentale. Dobbiamo però dire una cosa: quello che distingue noi cristiani, è precisamente il riconoscimento che Dio non è l'uno-tutto ma è il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo. Il fatto che noi dobbiamo riconoscere Dio sussistente nelle tre persone divine implica una cosa enorme: implica il primato della persona sulla natura.

Proprio perché Dio sussiste nella persona del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, anche la creazione non termina e non sussiste nell'unità indifferenziata del tutto, ma si esprime e trova il suo compimento nella persona dell'uomo. Se la creazione sussisterà eterna, sussisterà nella persona dell'uomo che l'assume e la salva – anzi nella persona divina del Figlio di Dio che l'ha assunta e in sé l'ha salvata –. Ma la persona stessa del Verbo non distrugge la distinzione della mia persona creata da lui. Nella persona del Verbo incarnato si fa una tutta la creazione, ma in questa unità sussiste la persona di ogni uomo in una sua distinzione eterna da lui, proprio in quanto egli l'ama ed è amato. Così nella creazione è la persona umana che ha un valore assoluto proprio in quanto essa sola è relazione con una persona divina. Questo distingue il cristianesimo stesso dalle religioni dell'Asia.

Nel Giappone durante la guerra vi fu un corpo di

uomini votati alla morte. Lo Stato accettò che degli uomini si ingaggiassero proprio a morire. Noi occidentali non potremmo mai tollerarlo. È questa la grandezza dell'Occidente. La persona dell'uomo è al di sopra dello Stato, di tutta la creazione. Nemmeno la Chiesa, nelle sue strutture visibili, è al di sopra della persona. Il cristianesimo ha dato all'Occidente il senso del valore assoluto della persona; tutto è a servizio dell'uomo, ma perché l'uomo è rapporto con Dio.

È a servizio di Dio? Dio lo ama, ma anche l'uomo ama Dio. L'uomo non è mai pienamente servo: anche nei confronti di Dio egli vive con Dio un rapporto di amore. Certo, come creature noi possiamo dirci veramente servi di Dio, e lo siamo. Eppure è vero che, elevati all'ordine di grazia, Dio ci fa figli. Al vertice di tutto il creato, l'Occidente ha posto la persona, perché ha conosciuto che un Dio triplicemente personale è in rapporto con lui.

Un Dio che è l'uno-tutto e non è persona – il Brahma, la Buddeità, la luce senza forma – non salva l'uomo. L'uomo deve rinunciare ad essere persona per essere inghiottito nell'unità del tutto. E la morte allora è veramente lo scomparire di ogni distinzione personale nell'unità indifferenziata della luce, della Buddeità, dello Spirito universale. È invece per opera dello Spirito Santo che, come si è compiuta l'incarnazione del Figlio di Dio, così nell'unità del Cristo si salva la persona creata come madre e sposa di colui che è divenuto Figlio dell'uomo.

È vero: la civiltà occidentale, lievitata dalla verità

cristiana, ha compromesso in qualche modo la sua grandezza perché in questi ultimi secoli è andata alla scuola dell'Oriente. Lo spirito assoluto di Hegel non è il Dio della rivelazione. Schopenhauer e Hegel ritornano a un misticismo che precede l'ebraismo e il cristianesimo. La reazione che, in fondo, è all'inizio di un rinnovamento del cristianesimo occidentale, anche se protestante, si deve a Kierkegaard che ha rimesso al centro la persona. Stirner stesso ha qualcosa da dire, anche se non possiamo accettare il suo solipsismo. In fondo si elimina il cristianesimo con l'affermazione del primato dell'essenzialità. All'origine è il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Senza il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, Dio stesso non è. Come l'umanità in concreto non sussiste se non nelle singole persone umane, così anche Dio senza la persona del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Non esiste una deità al di là delle persone divine.

Perché dovrei vivere per un'umanità futura? Chi è questa umanità futura? Se è composta di uomini come me, perché dovrei sacrificarmi per loro? Non è immorale che io debba sacrificarmi, senza compenso, per questi uomini che dovrebbero vivere del mio sacrificio, mentre essi non valgono più di me ed essi sarebbero dispensati dall'ordinarsi ad altri, perché in loro si compirebbe il destino del mondo? Ogni uomo è assolutamente al vertice della creazione e non esiste altro al di sopra di lui, tranne Dio. Anzi tutto è per la persona umana, perché Dio stesso in qualche modo ha voluto ordi-

narsi alla persona umana. Dio, certo, non è per noi: come creature noi siamo al servizio di Dio; ma egli ha voluto essere per noi: «Per noi e per la nostra salute discese dal cielo». Io sono al vertice, sono al di sopra di tutto; la storia, la creazione, la casa stessa nella quale io dimoro sono il concime che mi ha fatto crescere. Il mio corpo abbraccia in qualche modo tutta la creazione e di più ancora, se Dio, che è l'infinito, si lascia possedere da me.

Io non sono parte di un tutto, né parte della creazione, né parte della storia: è la storia piuttosto che è parte della mia vita. La mia vita è più vasta di ogni tempo, ogni mio atto ha lo spessore dell'eternità. Così tutto è per me e tutto diviene intimo a me nella vita futura.

Nella condizione presente l'uomo vive una sua alienazione. E che cosa vuol dire essere nel peccato, che cosa vuol dire aver bisogno di una salvezza? Precisamente questo: siamo schiavi. L'uomo non vive più la regalità a cui Dio l'aveva chiamato; qualcosa è sopra di noi che ci domina. Siamo stati fatti schiavi dalla vanità. Finché siamo schiavi, non abbiamo salvezza: la salvezza sarà la nostra liberazione e la nostra liberazione coinciderà col ritorno dell'uomo alla regalità su tutto il creato. La regalità dell'uomo lo solleva al di sopra di tutto quello che non è Dio. E tuttavia perfino Dio non ha voluto essere al di sopra di noi: egli ha voluto essere intimo a noi per amore. Non che lui non sia al di sopra dell'uomo, ma egli stesso si è fatto Figlio dell'uomo ed è entrato nel seno della Vergine; nel seno del-

l'umanità, egli stesso si è fatto mio servo, si è messo in ginocchio per lavarmi i piedi, egli stesso nell'amore si è dato a me e per me ha dato il suo sangue: «Mi amò e dette se stesso per me». Tutto Hegel non vale questa parola di san Paolo.

Quello che distingue la civiltà occidentale come cristiana, come civiltà che è stata alimentata e fecondata dal cristianesimo, è precisamente il senso che ha l'uomo occidentale del valore della persona. Per questo i termini di libertà, eguaglianza, fraternità, della rivoluzione francese, sono termini cristiani: sono stati resi profani da certa filosofia, ma sono stati ereditati dal cristianesimo. Tutto quello che di veramente vivo e grande l'Occidente ha espresso, è sempre legato alla rivelazione di Dio come persona, poiché questa rivelazione ha dato anche all'uomo la coscienza di essere valore supremo in quanto persona. La persona non è digeribile: tutto può assumere e da nulla può essere assunta. La storia e la creazione nella loro vastità possono inghiottire ogni cosa, ma non hanno il potere di inghiottire la persona dell'uomo. Nulla potrà sopprimere un uomo, nemmeno Dio; anzi è Dio che, vivendo con l'uomo un rapporto d'amore, lo fa eterno come egli stesso, che ama, è eterno. L'amore attraverso il quale egli ama ogni uomo, fa ogni uomo termine di un amore infinito e perciò conferisce a ogni uomo il valore stesso dell'amore attraverso il quale è amato. La mia grandezza non è in quello che sono, ma nell'amore con il quale io sono amato; e Dio mi ama con tutto il suo amore. Il prezzo dell'uomo è

Dio stesso, che è morto per lui. Il Dio della rivelazione non soltanto è personale ma è Padre, Figlio e Spirito; la sussistenza delle persone in Dio ci fa comprendere come Dio, pur essendo amore, non ha bisogno di noi. Si tolga la Trinità, e la creazione diviene intimamente necessaria a Dio. Se poi la creazione è necessaria a Dio, allora Dio diviene uno con la creazione medesima (monismo dell'essere) perché altrimenti Dio non vivrebbe, non potrebbe amare, non avrebbe un rapporto. Là dove dunque Dio non è riconosciuto come triplicemente personale, la creazione stessa diviene l'altro termine di Dio. Se Dio poi non è rapporto necessario con la creazione, tutto termina allora nella pura essenzialità dello Spirito perché anche Dio come persona viene eliminato.

Non si salva né Dio né l'uomo finché Dio non ci rivela la sua intima vita nella Trinità delle persone divine. Ma con la rivelazione della Trinità ci è rivelato anche il valore supremo della creazione nell'uomo, perché come Dio liberamente entra in rapporto con lui, così in lui la creazione risponde all'amore di Dio. Si può leggere in questa luce il primo e il secondo capitolo della Genesi perché la creazione dell'uomo è veramente l'ultimo atto della creazione divina. La creazione non ha senso, non ha valore, non giunge al suo termine finché Dio non crea l'uomo, in cui la creazione stessa acquista degli occhi per contemplare Dio, acquista una parola per entrare in comunione con lui. È attraverso l'uomo che la creazione diviene ora il *partner* di

Dio. Dio non aveva bisogno della creazione per vivere una comunione di amore; eppure ha voluto stabilire un rapporto libero e nuovo con la creazione. È il rapporto nuziale dell'alleanza. La creazione era per questo in ordine all'uomo, perché doveva essere l'uomo «l'altro» cui Dio stesso si ordinava nell'amore. Il rapporto nuziale è rapporto di libertà. E il rapporto di Dio con l'uomo è rapporto nuziale. Dio sceglie l'uomo e lo ama e tutto si dona a lui e vuole che l'uomo a sua volta lo scelga e lo ami. Per questo l'alleanza di Dio con l'uomo si esprime nei profeti e poi nel Nuovo Testamento, con i termini di un rapporto nuziale. La salvezza dell'uomo è il compimento delle nozze divine: «Beati gli invitati alle nozze dell'Agnello!» Così termina, nell'Apocalisse, la parola di Dio. La vita beata è il compimento di questa alleanza nuziale che stringe per sempre, in un amore infinito, Dio all'uomo e l'uomo a Dio.

Abbiamo detto che quello che distingue non solo la mistica cristiana, ma anche la cultura occidentale, è il riconoscimento del valore della persona. La civiltà occidentale ha tratto dalla meditazione del mistero di un Dio che sussiste nelle persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, lo stimolo più efficace al riconoscimento del primato della persona. Ma dobbiamo dire qualche cosa di più.

Questa cultura occidentale si distingue dalla cultura asiatica in quanto è stata permeata, fecondata e come lievitata dalla rivelazione cristiana. Quando la nostra civiltà è tentata di dimenticare questa sua dipendenza, è anche tentata di anteporre la società,

lo Stato alla persona, la creazione alla persona. Questa tentazione è presente non solo nella filosofia, ma forse anche nella teologia e deriva dall'accettazione della metafisica classica quando questa metafisica non ha ricevuto alcuna sostanziale modifica dalla rivelazione cristiana. Per questa metafisica l'essenza della creatura è statica e determina non solo lo spirito, ma anche la persona stessa. Così difficilmente salviamo l'importanza dell'atto umano. L'uomo in realtà non è, ma diviene. Non è la natura che determina lo spirito e la vita dell'uomo, sono piuttosto lo spirito e l'atto dell'uomo che fondano l'essere dell'uomo. L'uomo, dicevo, non è, ma diviene.

Dobbiamo proseguire in questo discorso e vedere come la metafisica classica tenda a mettere l'essere come fondamento di tutto e, proprio perché la metafisica classica non è ancora fecondata dalla rivelazione del mistero trinitario, questa essenza sembra escludere di per sé la persona. Piuttosto che distinguere essenza ed esistenza, si fa distinzione fra materia e spirito, ma tanto la materia quanto lo spirito sono impersonali, e nella materia e nello spirito la persona sembra sempre essere riassorbita. Quanto è visibile, è caduco e soggetto alla morte. L'immortalità sarebbe dote solo dello spirito. Ma se lo spirito non è personale, secondo Averroè (che in questo è più fedele alla metafisica classica), l'immortalità non appartiene più all'uomo come singolo, ma allo spirito. Così Averroè va d'accordo con Hegel ed è in opposizione al Vangelo. La dicotomia

è fra mondo fisico e mondo dello spirito e non si ha riferimento alla persona. Al contrario la rivelazione divina esalta come valore supremo della creazione la persona creata. L'immortalità appartiene meno allo spirito creato che all'uomo persona, in quanto egli è amato da Dio. Così infatti Gesù risponde ai Sadducei che negano l'immortalità dell'uomo: «Il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe non è il Dio dei morti ma dei viventi». A questo argomento agapico si appella Dostojevsky nei «Demoni». Ora dobbiamo procedere oltre e vedere come la persona non è certo indipendente dall'essenza e tuttavia ha una certa sua indipendenza. Non è soltanto distinta: si può dire che ha una certa indipendenza dalla natura. Da che cosa lo rileviamo? Non tanto, certo, dal mistero trinitario, quanto piuttosto dal mistero dell'incarnazione. È il mistero dell'incarnazione che dice precisamente la possibilità per l'uomo d'una deificazione. Non si parla di una partecipazione alla vita divina per noi? Noi dobbiamo intendere questo linguaggio in senso proprio. Dobbiamo rinunciare alla possibilità, non solo di una distinzione, ma di una «certa» indipendenza della persona dalla natura. Questa indipendenza, di fatto, noi la vediamo manifestarsi nell'incarnazione del Verbo. Quando confessiamo l'incarnazione del Verbo crediamo che una persona divina sussiste nella natura dell'uomo.

La persona può anche trascendere la propria natura. Come per l'incarnazione la persona del Verbo sussiste nella natura umana, così la persona creata

può sussistere in Dio? Di fatto l'uomo non è, ma diviene; la persona dell'uomo che non è lo spirito, e non è il corpo, può trascendere la propria natura, può partecipare a qualche cosa che è più grande di sé: come la persona del Verbo può divenire uomo, così la persona dell'uomo è stata assunta a vivere nel seno di Dio: non sussiste più soltanto nella sua natura propria, ma sussiste in Dio, è alla destra del Padre. Per il mistero dell'incarnazione, come Dio si è fatto veramente uomo, così l'uomo può divenire Dio.

Il fine dell'uomo così non è quello di essere uomo: è quello di essere Dio per partecipazione d'amore. Indubbiamente per partecipazione: è chiaro che, com'è gratuito il mistero di una *kénosis* nell'incarnazione del Verbo, così si deve soltanto alla grazia di Dio che la persona di ogni uomo possa essere assunta nel mistero di Dio. Certo, non sussiste nella natura divina, ché altrimenti nella natura divina non sussisterebbero più solo le tre persone divine del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, ma miriadi di persone. Non si può dire altrettanto della persona dell'uomo di quanto si dice della persona del Verbo. Ma, a una certa imitazione di quello che è avvenuto nell'incarnazione, l'uomo ora può trascendere se stesso fino a partecipare precisamente alla vita di Dio.

Forse si può giungere a dire: è meno la natura a determinare la persona, che la persona a determinare la natura. Attraverso la sua attività l'uomo è sollecitato così a superare se stesso fino a vivere

la vita di Dio; l'uomo sembra oltrepassare la propria natura, trascendere anzi tutta la natura creata, non soltanto la natura del mondo visibile ma anche la creazione spirituale, perché la persona dell'uomo unita al Cristo trascende tutti i cori degli angeli e vive alla destra del Padre.

Non è lo spirito il valore supremo: il valore supremo è la persona. È il riconoscimento di questo valore che distingue la civiltà occidentale dalla civiltà orientale. Troviamo lo spirito anche nell'induismo, ma né Dio né l'uomo nell'induismo sono persona. All'immortalità dello spirito si oppone nel cristianesimo l'immortalità dell'uomo che è amato da Dio. L'amore non termina che nella persona. L'amore è personale. Non soltanto chi ama è persona – la persona del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo – ma è persona l'amato. È anzi questo medesimo amore che «personalizza» l'uomo e lo rende immortale. D'altra parte è proprio nel suo amore di risposta che egli diviene puro riferimento a colui che per primo l'ha amato, si strappa alle sue radici e si ordina a Dio. Dio ama me. È in me che egli può veramente sollevare la natura creata alla partecipazione della vita divina, ma immediatamente sono io colui che Dio ama.

Il rapporto che stabilisce la grazia è il più misterioso di tutti. Il mistero della grazia non è meno profondo e meno incomprensibile del mistero stesso di Dio. La grazia di fatto è partecipazione reale alla vita divina, ma partecipazione che non distrugge né la distinzione della persona creata dalle persone

divine, né la distinzione della natura creata dalla natura di Dio.

Gli ortodossi distinguono in Dio la *ousía*, l'essenza inscrutabile e inaccessibile anche nel cielo, e le energie divine – la gloria – per le quali Dio si comunica al mondo. La gloria è Dio stesso, ma in quanto è comunicabile. È difficile accettare una distinzione reale in Dio, perché Dio è semplicissimo; ma, rimanendo fedeli alla rivelazione divina, è nel mistero della Trinità e nel mistero dell'incarnazione del Verbo, che è il fondamento del mistero della grazia.

Questi due misteri non sono soltanto i principali misteri della nostra fede, ma sono anche il fondamento del mistero della grazia.

Il mistero dell'incarnazione, come diceva san Massimo, è il fondamento della conoscenza reale di questo mondo. La conoscenza del mondo creato suppone il compimento ultimo del disegno divino e questo compimento non è tanto l'incarnazione quanto il mistero che, mediante l'incarnazione, è stato realizzato con la «salvezza» degli uomini, dal momento che l'incarnazione è «per noi uomini e per la nostra salvezza». La salvezza è la nostra divinizzazione.

In questa divinizzazione indubbiamente la natura creata rimane, ma colui grazie al quale si compie la divinizzazione dell'uomo è la persona del Verbo che ha assunto la nostra natura; la persona creata dell'uomo viene assunta alla partecipazione, alla vita divina nell'unità del Cristo. Non certo la persona creata sussisterà nell'unità della natura divina: in

Dio vi saranno sempre e soltanto tre divine persone; e tuttavia noi di fatto vivremo la vita divina per il mistero dell'incarnazione. Per questo mistero l'unione di Dio con l'uomo, l'alleanza divina, si compie nell'assunzione della natura umana che in Cristo ritorna ad essere una perché nell'unità del suo corpo sussiste l'amante e l'amato, lo sposo che è il Verbo e la sposa che è la persona creata.

La persona divina del Verbo assume la natura dell'uomo e coloro che vivono in questa natura sono tratti a vivere nel Verbo medesimo, come figli nel Figlio, partecipazione a quell'amore ineffabile che porta eternamente il Figlio nel seno del Padre.

Tutto si risolve in un solo mistero: tutta la realtà creata e increata, la storia, l'eternità, il mondo fisico e il mondo spirituale, tutto si riassume nel mistero dell'incarnazione. La persona del Verbo entra nel mondo umano, la persona dell'uomo entra nel mondo di Dio. La persona del Verbo pur rimanendo il Figlio di Dio diviene anche Figlio dell'uomo e la persona creata della Vergine diviene madre e sposa di Dio. Così la creazione nella persona dell'uomo può trascendere se stessa nella sua divinizzazione. Ecco perché l'azione della grazia nella storia del mondo non è una creazione. La creazione è soltanto la condizione della *kénosis* di Dio e della *théosis* dell'uomo. È l'amore che porta l'essere umano al suo compimento e per mezzo dell'uomo tutto il mondo entra in Dio. Per l'uomo amato dal Verbo tutta la creazione sfugge allo statuto della caducità, dell'imperfezione, della finitudine, ed entra nel ful-

gore immenso della vita divina e s'inabissa nel seno di Dio.

Di qui l'importanza del rapporto nel cristianesimo. Quando la preghiera è uno stato d'animo, quando si parla della preghiera in termini di mistica cosmica, si tradisce il cristianesimo. Tutto è rapporto. Come la vita intima in Dio è il rapporto del Padre al Figlio e del Figlio al Padre, così, al di fuori di Dio, tutto si riassume nel rapporto del Cristo con l'uomo e dell'uomo col Cristo. Ma come il rapporto non compromette l'unità della natura del Padre col Figlio, così il rapporto del Verbo incarnato con l'uomo non compromette l'unità dell'uomo con Dio nel Cristo. E nel Cristo l'uomo vive la vita stessa di Dio. È una cosa immensa! L'anima occidentale sarà sempre tentata di essere riassorbita dall'immensità impersonale della natura o dall'immensità impersonale dello spirito; in questa immensità sparisce ugualmente Dio e l'uomo, non c'è più la persona né dell'uno né dell'altro. Al contrario tutto, come voleva Newman, è nel rapporto «io e tu».

Quando si dice che Dio è amore, l'essere in Dio precede l'amore o è l'amore che fonda l'essere? Siamo e perciò amiamo, o amiamo e perciò siamo? In Dio vi è identità, ma nell'uomo è l'amore che porta l'essere al suo compimento. In qualche modo siamo perché amiamo, tanto più siamo quanto più amiamo. Realizziamo noi stessi nella misura del nostro amore. L'amore non è qualunque predicato dell'essere: è l'essere stesso, perché Dio è il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo: Dio è perché ama. Non

possiamo pensare l'essere se non come comunicazione eterna ed infinita di amore. La divinità, al di là delle persone divine, non è. E ogni persona divina è puro eterno, infinito rapporto di amore all'altra persona correlativa. Così il Padre è al Figlio, così il Figlio è al Padre, pura, eterna lode di Dio: non dice sé, non rivela che il Padre.

Così l'uomo: egli stesso non realizza sé che in quanto ama; realizza sé, quando superando infinitamente se stesso, nel Cristo diviene rapporto totale di sé al Padre e in Dio diviene Dio per partecipazione di amore, figlio nel Figlio, lode nella lode perfetta. La persona del Verbo assume la natura dell'uomo, si fa uomo e rimane la persona del Verbo. Si fa uomo per me: proprio per farsi uomo, egli diviene rapporto con me, si chiama Gesù. Il rapporto realizza l'unità, e reciprocamente si realizza l'unità di una sola natura umana, per cui il Verbo, volgendo al Padre questa natura, trae con sé al Padre tutti noi che siamo uno con lui.

La vita cristiana così è essenzialmente amore perché è essenzialmente rapporto. Dio nella sua incarnazione si ordina tutto a te e tu a lui nell'unità del Cristo, ma nel rapporto tu divieni più partecipe di quell'ineffabile amore che porta eternamente il Figlio nel seno del Padre. È in questa partecipazione al rapporto del Figlio che si consuma la vita di ogni uomo e di tutta l'umanità; e l'uomo e l'umanità, trascendendo anche la vita angelica, al di là di ogni limite, portano con sé, nel seno infinito del Padre, tutta la creazione glorificata.