

IL DIO CROCIFISSO

Nella tragica realtà del male l'autoumiliazione e la passione di Dio

Così Elia Wiesel rievoca l'impiccagione di tre prigionieri in un campo di concentramento nazista: due uomini adulti e un bambino.

Una folla di compagni di prigionia è radunata nel piazzale, mentre il sole volge al tramonto. I tre son fatti salire su tre sedie, ciascuno col nodo scorsoio stretto al collo. I due adulti gridano "Viva la libertà!", il piccolo tace.

Nei pochi attimi di silenzio che seguono, Wiesel ode dietro di sé la voce di qualcuno, che chiede: "Dov'è il buon Dio? Dov'è?"

A un cenno del capo-campo le tre sedie vengono sottratte di colpo e i tre corpi vengono giù, e tutti e tre penzolano: subito immobili quelli dei due adulti, mentre il corpicino del bimbo continua a dibattersi nell'agonia per mezzora.

"Scopritevi!" è l'urlo rauco del capo-campo. E poi: "Copritevi!". E intorno ai tre cadaveri i prigionieri cominciano a sfilare in lenta processione.

Dietro di sé, Wiesel ode di nuovo la voce di prima, che ancora chiede: "Dov'è, dunque, Dio?"

E dentro di sé percepisce il sussurro di un'altra voce, che gli viene dall'intimo e mormora: "Dov'è? Eccolo: è appeso lì, a quella forca" (E. W., *La notte*, cit. da Carlo Angelino nell'Introduzione a *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Genova 2002, pp. 9-10).

Un Dio appeso ad una forca, coinvolto nel destino di ciascun sofferente, di ciascun oppresso è, senza dubbio, un Dio debole. Dov'è andata a finire la sua famosa onnipotenza? È il problema che si pone Hans Jonas nel saggio *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*. Vediamo, in estrema sintesi, in che termini lo pone e come si sforza di risolverlo.

Egli lo vede nascere in seno all'ebraismo e alla sua teologia. È l'antica questione degli ebrei che si interrogano sull'origine e il senso delle loro sofferenze storiche; è la domanda stessa di Giobbe: come fa Dio ad accettare che un uomo, una collettività umana, il genere umano nel suo insieme e in modo particolare il suo popolo eletto siano costretti a subire le sofferenze più atroci?

I profeti giustificavano tali sofferenze dicendo che erano il castigo che Dio infliggeva per punire l'infedeltà del suo popolo. Ma, sempre per quanto concerne gli ebrei nella loro esistenza storica, come si fa ad accusare di infedeltà proprio quelli che per lunga serie di secoli si erano mantenuti così gelosamente e caparbiamente fedeli a tutte le loro tradizioni?

Può Dio punire così crudelmente i suoi giusti? A questo punto subentra un altro tentativo di spiegazione. Si ricorre all'idea, nata nell'epoca dei Maccabei, che "proprio gli innocenti e i giusti sono chiamati a sopportare lo scandalo del male" (Jonas, op. cit., p. 22). La loro è testimonianza, è martirio.

Ora gli ebrei tradotti ai campi di sterminio, così come sarebbe gravemente improprio definirli “infedeli”, nemmeno si potrebbero chiamare “giusti” e “santi”, a dire il vero. Non sono che una moltitudine di infelici ridotti a uno stato di umiliazione e degradazione estreme, e nemmeno per la loro fede o convinzioni, ma per la balorda quanto banale motivazione della loro mera appartenenza biologica ad una determinata razza. C'erano, tra loro, innumerevoli bambini nemmeno giunti all'uso della parola.

Dio permise che tutto questo accadesse. Ma un tale Dio come è definibile? La teologia ebraica, e anche cristiana, afferma di Dio tre essenziali attributi: la comprensibilità, la somma bontà e l'onnipotenza.

Gli ebrei non hanno mai concepito Jahvè come un *Deus absconditus*. Egli stesso ha voluto rivelarsi, ha voluto comunicare di sé almeno qualche barlume, nel linguaggio umano – imperfettissimo quanto si voglia – dei profeti.

In ogni caso Egli si è rivelato come l'Essere dalla bontà senza limiti.

La terza proprietà che la tradizione attribuisce a Dio è l'onnipotenza. Ma, si chiede Jonas considerando fino in fondo la condizione degli uomini e del mondo e in maniera particolare il fenomeno Auschwitz, è mai possibile concepire un Dio che sia, insieme, bontà pura illimitata e onnipotenza? Un Dio che unisse questi due attributi sarebbe incomprensibile.

Le proprietà non possono coesistere tutte e tre insieme. Affermarne due è escludere la terza. Affermare che Dio è infinitamente buono e che, insieme, potendo eliminare certi mali estremi, li tollera, li “permette”, è contraddittorio anche in termini strettamente logici. Perciò un Dio infinitamente buono che lasci sussistere tanti mali, tante sofferenze così atroci, è, di necessità, un Dio dalla potenza limitata.

In un quadro più vasto di quello del rapporto di Dio con Israele, cioè in quello del suo rapporto con la generalità degli uomini, trovo concetti simili già espressi da Nicolai Berdjaev.

Cediamo la parola a questo illustre pensatore russo, che è tra i capiscuola della filosofia esistenziale di impronta cristiana: “L'unico serio argomento dell'ateismo si manifesta nella difficoltà di accettare l'esistenza di un Dio buono e onnipotente, nei confronti del male e della sofferenza del mondo...”

“Se Dio onnipotente è presente in ogni male e in ogni sofferenza, nella guerra, nelle torture d'ogni specie, nel colera e nella peste, in Dio non si può credere, è giusto insorgere contro Dio...”

“Dio è presente... in ogni verità, giustizia, bellezza, amore, libertà, atto eroico. Mi è assolutamente estraneo il sentimento di un Dio come forza, onnipotenza; Egli è meno potente di un'ordinaria polizia del mondo...”

L'immagine di Dio-Padre è invero sfigurata dalle associazioni che può suscitare in noi con l'idea del potere, dell'autorità (idea sostenuta – mi permetterei di aggiungere – dal nostro infantile bisogno di protezione). Perciò, confessa Berdjaev, “ho sempre sentito più fortemente il Dio-Figlio, il Cristo, il Dio-Uomo, il Dio umano, che non il Dio-forza, il Dio creatore... In Dio si può credere soltanto nel caso che si tratti di un Dio-Figlio, espiatore, liberatore, Dio del sacrificio e dell'amore... Soltanto un Dio che soffre è in accordo con le sofferenze dalla creazione. Il puro monoteismo non è accettabile e rappresenta l'ultima forma di idolatria”.

Se posso qui esprimere un piccolo commento, direi: certo, nella prospettiva cristiana, alla fine il Padre dominerà tutto, estenderà su ogni cosa il suo regno, il suo potere, la sua autorità; ma questo avverrà solo in ultimo, allorché il Figlio avrà vinto col suo amore ogni opposizione e potrà quindi rassegnare al Padre ogni dominio conquistato. Come

dice Paolo, “quando tutto sarà sottomesso a lui, allora lo stesso Figlio si sottometterà a colui che gli ha sottomesso tutte le cose, affinché Dio sia tutto in tutti” (1 Cor. 15, 28). Sarà quello il trionfale avvento del regno di Dio; ma le parole “regno”, “potere”, “autorità” e simili saran tali da non potere più turbare la sensibilità di alcuno: sarà, quello, il regno dell’amore perfetto e del massimo bene.

Berdjaev trae dal suo discorso un’altra importante conseguenza: un Dio attivo, coinvolto nella sua creazione, sofferente ha necessità di un aiuto dell’uomo, di una sua “risposta creativa” (N. Berdjaev, *Autobiografia spirituale*, Vallecchi, Firenze 1953, pp. 199-202).

Jürgen Moltmann ha intitolato un suo libro *Il Dio crocifisso* (Queriniana, Brescia, 5^a ed., 2002). L’ebreo Jonas non usa questa espressione, di sapore più cristiano; però parla di un “Dio sofferente”. È “un Dio che soffre nell’atto di creare” (Jonas, p. 28).

Riportando dati e rilievi di altro autore, Moltmann espone in sintesi il pensiero dei “rabbini della nuova era” circa la cosiddetta “autoumiliazione di Dio”. Questa si verifica ai più diversi livelli: nella creazione come nella chiamata di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, come nei vari episodi e fasi della storia di Israele.

Jahvè è il Dio degli dei, ma ad un tempo rende giustizia alle vedove e agli orfani. Il Sublime volge lo sguardo al misero. Dio “è quindi presente in modo duplice e opposto”.

Già nell’atto iniziale del creare l’universo, Dio “rinuncia al proprio onore. Come un servo apre la via all’Israele che cammina nel deserto e come un servo si prende sulle spalle il popolo e i suoi peccati. Discende sul rovelto, nell’arca dell’alleanza e nel tempio. Le persone cui si rivolge sono limitate, umiliate, semplici.

“In queste *accomodazioni* di Dio ai limiti presenti nella storia umana si trovano anche le *anticipazioni* del suo futuro prender dimora nella creazione intera, quando negli ultimi tempi tutta la terra sarà piena del suo onore.

“Egli non si immerge soltanto nella situazione della creatura limitata, ma anche in quella dell’uomo, colpevole e sofferente. Le sue lamentazioni e afflizioni per l’Israele dell’esilio mostrano che l’intera esistenza di Dio soffre con l’Israele sofferente...”

Un tal Dio “accompagna Israele nell’esilio di Babilonia. ‘Abitando’ in mezzo al popolo, patisce con il popolo, entra nelle carceri, prova il tormento dei martiri. La liberazione di Israele significa dunque anche liberazione di Dio dalle sofferenze che il suo abitare in mezzo al popolo comporta” (Moltmann, *Il Dio crocifisso*, 5^a ed., 2002, pp. 320-321. L’altro autore è P. Kuhn; cfr. il suo studio *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, 1968).

Moltmann rileva come questo nuovo indirizzo della teologia dei rabbini reagisca alla loro più antica adesione al concetto di impronta greca, aristotelica e stoica, che Dio nella sua perfezione non può amare le sue creature, e tanto meno soffrire per esse. Quella filosofia giudaica della religione, di chiara ispirazione ellenistica, aveva per propri esponenti un Jehuda Halevi, un Maimonide, uno Spinoza. Ai nostri tempi vi ha reagito per primo Abraham Heschel (nel suo libro *Die Prophetie*, del 1936). Considerando l’annuncio che i profeti han fatto di Dio, lo ha qualificato *theologia pathetica*).

Dice Moltmann che “la teologia cristiana ha tutto da imparare dall’interpretazione che oggi gli ebrei danno della storia di Dio vissuta nell’antico testamento e presente nelle sofferenze che questo popolo travagliano anche ai giorni nostri” (M., p. 314).

È possibile riformulare questo concetto in termini cristiani? Certamente: anzi proprio qui il cristianesimo avrebbe da esprimere qualcosa di originale, che scaturisce dal suo profondo. Il teologo evangelico tedesco traccia questa chiara distinzione: “Il teismo dice che Dio non può patire, non può morire, e questo lo afferma per dare un valido riparo

all'essere che patisce e muore. La fede cristiana invece sostiene che Dio soffrì nella passione di Gesù. Dio morì sulla croce di Cristo, e questo affinché noi vivessimo e risorgessimo nel suo futuro. Sul piano psicologico-religioso, la fede cristiana libera quindi dalle proiezioni infantili dei bisogni umani... Libera dalle figure divinizzate del padre, cui l'uomo ricorre per conservare la propria infantilità" (M., p. 251).

Ma, ora, come spiegare questa autolimitazione di Dio, questa sua "autoumiliazione" in puri termini metafisici? In ogni forma, ad ogni stadio del suo creare, Dio pone in essere degli esistenti, i quali debbono avere, necessariamente, una consistenza propria.

Quelli che finora hanno concluso per l'onnipotenza divina hanno affermato – rileva Jonas – che "la potenza di Dio ha il suo limite in qualcosa la cui esistenza" Dio stesso riconosce "in virtù di un diritto che le è proprio e di un potere di agire per autorità propria". Come viene, però, interpretato un tale riconoscimento? È "una concessione da parte di Dio che può essere revocata in ogni qualsiasi momento..." (J., p. 34).

Se mi è consentito di riesprimere quest'ultimo pensiero in parole povere, è come se Dio dicesse alle sue creature: "Care creature, accordo alla vostra libertà tutto il possibile spazio; ricordate, però, che vi lascio libere fin tanto che voglio io".

Il Creatore qui si contiene, per così dire, come un maestro di scuola che ammonisce i suoi alunni dicendogli: "Cari ragazzi, ora vi do ricreazione. Siate buoni e non fatevi male, altrimenti batto le mani, interrompo il gioco, e vi do subito un compito in classe di aritmetica o di analisi logica, così per un'altra volta imparate a comportarvi meglio".

Creando, dice Jonas, Dio si autolimita. Conferisce alle creature quella "libertà" che è "un autonomo potere di decisione anche nei confronti del proprio creatore" (J., p. 36). Dice ancora che "la creazione fu l'atto di assoluta sovranità, con cui la Divinità ha consentito a non essere più, per lungo tempo, assoluta" (p. 37).

Cerco di rendere meglio comprensibili questi concetti anche a me stesso, riformulandoli come segue. Una volta che Dio, creando, pone in essere degli esistenti, accorda loro uno spazio di libertà che non gli potrà più togliere. Gli esistenti si autodetermineranno in maniera autonoma; e da quel momento Dio può solo ispirarli a far bene, lasciandoli liberi di assecondare quelle buone ispirazioni, o anche di rifiutarle, di chiudersi ad esse, finanche di agire nella direzione esattamente opposta.

Il pieno trionfo del regno di Dio avrà luogo solo allorché le sue creature si saranno tutte convertite e aperte e abbandonate alla sua grazia per farsene in tutto cooperatrici.

A quel punto Dio sarà onnipotente. Fino ad allora il suo potere si dimostrerà limitato, si proverà incapace di agire su quella che Jonas chiama la "realtà fisica" (J., p. 36). L'idea di quella che ancora chiama l'"impotenza di Dio sul piano delle realtà fisiche" appare scandalosamente inaccettabile alla mentalità dei tradizionalisti ebrei. Per essi "Dio è in modo eminente signore della storia" (J., p. 22).

In questa visione, la Divinità può, volta per volta, permettere certi mali, lasciar libere le creature di agire in senso contrario alla sua volontà; ma fa questo, per sue motivazioni insindacabili, solo nei momenti in cui sovranamente decide di farlo. Rimane, pur sempre, intatta la sua onnipotenza, pur quando Egli decida di sospenderne l'esercizio.

Nel mondo va sempre tutto bene, poiché lo stesso negativo o è da Dio stesso inflitto quale punizione, o è da Lui tollerato per sue ragioni e finalità che, malgrado ogni suo rivelarsi agli uomini, rimangono pur sempre in certa misura imperscrutabili.

Come già si diceva, in termini umani, certo inadeguati, Dio è pur sempre paragonabile a quel maestro che lascia i suoi piccoli alunni liberi di giocare e di dare sfogo alla loro vivacità come vogliono, ma è tuttavia pronto a battere le mani per sospendere il gioco ogni volta che lo giudichi sveniente o pericoloso.

È quanto, però, non succede mai su questa terra: è smentito dallo scatenarsi di tutte le guerre e di tutti gli orrori che umana fantasia possa concepire, è smentito da quegli stessi fenomeni di vastissima orrenda portata di cui gli uomini stessi appaiono del tutto incolpevoli: eruzioni, terremoti, uragani, l'imperversare di tutte le possibili malattie e, tra di esse, delle più atroci.

Jonas riconosce le difficoltà che gli ebrei più tradizionalisti possono provare ad accettare l'idea che il mondo sia tutt'altro che il regno di Dio. Egli ammette che già ai cristiani appare più accettabile l'idea di un mondo che, a seguito del peccato, è divenuto regno di Satana: di quel Satana che non a caso Gesù chiama "il principe di questo mondo" (Gv. 12, 31; 14, 30; 16, 11).

Possiamo ben dire che il cristiano tradizionale vede nella terra la "valle di lacrime" e anela al cielo: lì è propriamente già in atto quel regno di Dio, che sulla terra non è ancora disceso, ed è solo presente in germe, tanto che il credente invoca, nel Padre Nostro, "venga il tuo regno, come in cielo, così in terra".

È un fatto che il cristianesimo tradizionale, per quanto mantenga la divina onnipotenza tra i propri articoli di fede ("Credo in Dio Padre onnipotente..."), prepara la strada alla considerazione di un Dio limitato e debole e perfino crocifisso: tale, invero, se non nella propria divina essenza, chiaramente nel proprio incarnarsi nell'uomo Gesù di Nazaret.

Viene ora da chiedersi se, nella visione cristiana, non possa trovar posto, accanto alla crocifissione dell'uomo Gesù, quella stessa del divino Verbo.

C'è da osservare, anzitutto, che tra il divino Verbo e l'uomo Gesù si dà una stretta e piena identità personale: Gesù è il Verbo fatto carne.

Comunque "ciò non vuol dire", osserva Jacques Dupuis, "che non si possa parlare di un'azione del Verbo come tale, distinta dalla sua attività attraverso l'umanità di Gesù", attraverso la sua stessa umanità risorta e glorificata (Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni*, Queriniana, Brescia 2001, pp. 267-268).

Il noto padre gesuita professore della Gregoriana traccia questa distinzione: "...Mentre il mistero dell'incarnazione del Verbo è un evento storico e dunque particolare nel tempo e nello spazio, il Verbo come tale esiste nell'eternità del mistero divino. Esiste anche ed è presente e operante attraverso l'intera storia del mondo e dell'umanità – la quale infatti diventa storia della salvezza in quanto comprende la totalità delle automanifestazioni di Dio nell'umanità attraverso il suo Verbo" (ib., p. 268).

Vedo qui tracciata una chiara distinzione tra due aspetti del Verbo: il Verbo nella sua absolutezza, infinità, eternità, e il Verbo stesso nel suo manifestarsi attraverso lo spazio e il tempo a illuminare gli uomini e a sollecitare l'intera evoluzione cosmica.

Il Verbo, o Logos, o Parola di Dio, o Immagine del Padre lo definirei come la Coscienza divina assoluta, eterna indiveniente, nel cui "profondo", per dirla con le parole del sommo Poeta, "s'interna, / legato con amore in un volume, / ciò che per l'universo si squaderna" (*Paradiso*, XXXIII, 85-87).

In questa assoluta eterna Coscienza sono presenti insieme, e in contemporanea, tutte le realtà che si dispiegano attraverso gli spazi, tutti gli eventi che accadono via via attraverso la successione dei tempi.

La Coscienza eterna di Dio, che è la seconda Persona della Trinità, si incarna nell'uomo Gesù di Nazaret attraverso la mediazione dello Spirito Santo; e parimenti, sempre attraverso la mediazione del divino Spirito, si manifesta nell'interiorità di ciascun uomo e nella totalità dei fatti e degli eventi del mondo, in ogni realtà, in ciascun singolo atomo.

Lo Spirito Santo è Spirito di Gesù Cristo: Egli “prende” da Gesù (Gv. 16, 14) ed è il tramite per cui il Cristo risorto e asceso al cielo si manifesta gloriosamente nella Pentecoste, imprimendo il più potente impulso alla Chiesa delle origini.

C’è, poi, nello Spirito Santo, l’aspetto secondo cui Egli è lo Spirito del Padre e, insieme, del Figlio-Logos. Come tale, lo Spirito media non solo l’incarnazione del Verbo in Gesù Cristo, ma, più in genere, la manifestazione del Verbo, come tale: per così dire, la canalizza in tal maniera, che dalla dimensione dell’eternità divina possa il Verbo stesso manifestarsi nella dimensione temporale, per infondere vita alla varia molteplicità degli esistenti dell’intero universo.

Nel suo incarnarsi nell’uomo Gesù Cristo, il Verbo appare chiaramente limitato e debole. Soprattutto, e senza alcun dubbio, nella sua *kénosis* (cioè “svuotamento”), che culmina nella crocifissione. Crocifissione non apparente (come affermano i docetisti e gli stessi islamici), ma, ahimè, ben reale, con tutto il carico di sofferenze atroci che comporta.

Il Verbo che si incarna in Gesù vi si fa realmente uomo, sotto ogni aspetto, ad eccezione del peccato. Gesù appare limitato anche nella rivelazione di cui è portatore.

Osserva Jacques Dupuis che “la ‘pienezza’ della rivelazione in Gesù Cristo deve essere intesa correttamente e non senza le dovute precisazioni. È una pienezza qualitativa, non quantitativa; di intensità singolare, però non ‘esaustiva’ del mistero. E, pur essendo insuperata ed insuperabile, rimane pertanto limitata. Rimane anche incompiuta e lo sarà fino alla compiutezza della rivelazione nell’*éschaton*” (cioè nell’ultimo, nella fase ultima del compimento di tutte le cose; J. D., op. cit., p. 253).

Quanto al Verbo che si manifesta nell’intera creazione, è fin troppo chiaro come le sue illuminazioni vengano sovente a filtrare attraverso l’immaturità, la limitatezza spirituale e culturale degli uomini che agiscono da suoi veicoli; vengano sovente soffocate dall’ignoranza, dai pregiudizi, dal fanatismo, dalla superstizione, dalle passioni più insane, dall’egoismo e da ogni tendenza di segno negativo.

Il manifestarsi della Divinità appare, così, deformato e maltrattato in tutte le maniere. E il sole della Verità divina deve farsi strada ben faticosamente attraverso un folto intrico di nubi che ne lasciano passare solo tenui barlumi.

Non equivale, tutto questo, a dire che, mentre la Verità divina è luce piena, perfetta, assoluta, incontaminata nella sua eternità, al contrario le sue manifestazioni sono ben relative, imperfette, limitate, prigioniere e – diciamo pure – crocifisse, uccise e tuttavia risorgenti?

Il manifestarsi del Verbo attraverso l’evoluzione cosmica è imperfetto, e pur mirante via via al meglio, anelante all’ultimo traguardo, all’*éschaton* della pienezza totale irreversibile.

L’esigenza di una terminologia corretta mi induce ad usare la parola *incarnazione*” solo quando parlo del Verbo che si fa uomo in Gesù Cristo.

Quando invece mi riferisco all’agire del Verbo, come tale, nella vita degli esseri umani, nella storia degli uomini, nell’evoluzione delle specie viventi e più in genere della terra e dell’intero universo, preferisco usare la parola *manifestazione*.

L’incarnazione è una delle manifestazioni del Verbo e va ben distinta da quella che è chiamata la manifestazione in genere, pur essendo in stretta continuità con essa, pur essendone anzi il punto centrale.

Nel distinguere l’*incarnazione* del Verbo dalla sua *manifestazione* più in generale, non ho nulla in contrario ad attribuire, sia al Verbo incarnato in Gesù che più in genere

al Verbo manifesto nel mondo, la condizione di *kénosis*, e, insieme, l'essere crocifisso, il morire, il risorgere, e in ultimo il trionfare su ogni realtà ad ogni livello di esistenza.

Lo scritto presente è tutto concentrato sul tema del Dio incarnato e crocifisso e non si propone di ricercare le cause del male, che determina la condizione di *kénosis* di Dio stesso.

La tradizione biblico-cristiana fa riferimento ad un peccato originale e lo identifica nel peccato dei progenitori del genere umano.

Certo, far derivare tanti mali da un atteggiamento di peccato dell'uomo può essere anche giusto, in qualche misura, a sottolineare le grandi responsabilità che all'uomo sono affidate quale amministratore della creazione. Oggi più che mai l'ecologia ci dimostra i danni cosmici che possono derivare da una cattiva amministrazione della terra da parte dell'uomo. Una gestione così cattiva trova, senza dubbio, la sua causa in uno sfruttamento ad oltranza delle risorse del pianeta e il suo movente in un atteggiamento umano di oblio della propria missione, di supremo egoismo e, diciamo pure, di peccato.

Detto questo, va precisato che a rigore non si può far risalire proprio ogni male al peccato dell'uomo. L'avvento dell'uomo è preceduto dall'evoluzione delle specie animali.

E già qui sono presenti tutti quelli che, poi, negli uomini saranno qualificati come i comportamenti più negativi, a cominciare dalla violenza, dalla sopraffazione, da tante forme di crudeltà.

Che non dire, poi, dei mali che vengono dalla natura stessa - eruzioni, terremoti, uragani, malattie sovente atroci - dei quali si è dato cenno più sopra e dei quali, inoltre, si diceva, gli uomini appaiono del tutto incolpevoli?

Henri Bergson rileva che lo "slancio vitale" che muove l'evoluzione del cosmo e delle specie viventi è in continua lotta con una controforza, identificabile con la resistenza della materia, con una tendenza alla materialità.

Questa controforza è una sorta di egotismo, che induce ogni nuovo essere o specie a ripiegarsi su di sé. È una forza antievolutiva. È presente e in azione, si può dire, da sempre (vedi, tra "I testi del Convivio", quello intitolato *La mente plasma la materia, ne è autonoma e le sopravvive*, cap. IX, §§ 4 e 5). Nel nostro Sito internet è pubblicata anche la traduzione inglese di questo Testo.

Il vero peccato originale che pone in essere questa tendenza involutiva non può non apparire ancor più originario di quello attribuito a Adamo ed Eva; e, per ragioni che altrove si cerca di spiegare più diffusamente, può essere identificato in un peccato degli angeli, che sarebbe avvenuto proprio all'inizio primissimo del processo creativo.

Questo argomento è fin troppo complesso perché possa essere trattato qui per inciso. Possiamo rinviare il lettore interessato alla seconda parte del Quaderno della Speranza n. 25. Il Quaderno è intitolato *La vita e il tempo nello specchio dell'eterno* e la seconda parte "Riscoperta degli angeli". Questo Quaderno è pubblicato nella sezione italiana di questo Sito internet.

Se la *kénosis* di Dio, se il condizionamento di Dio ha inizio già col primo avvio del processo creativo, ne consegue che l'azione creativa di Dio è il medesimo della sua azione redentiva.

Dio nella propria absolutezza è l'Eterno, l'Assoluto, l'Incondizionato. Questo modo d'essere di Dio precede metafisicamente, non temporalmente, qualsiasi altro suo modo d'essere. Il Dio che contempla se stesso e la totalità della creazione *sub specie*

aeternitatis, in una visione tutta contemporanea sottratta ad ogni limite e ad ogni divenire, indubbiamente precede il Dio-manifestazione.

Se Dio nella propria absolutezza è l'Eterno, nella propria manifestazione è un Dio che ben corrisponde a come Jonas lo ha caratterizzato. È un Dio infinito nella sua bontà, ma tutt'altro che onnipotente: è un Dio limitato e debole, diveniente, coinvolto nella creazione, teso a darle ogni bene e, certo, sofferente di ogni male che l'affligge: un Dio sofferente che, in una terminologia più cristiana, nulla impedirebbe di definire un Dio crocifisso.

La crocifissione di Gesù Cristo, come più estesamente del Verbo nel suo universale manifestarsi, è seguita dalla resurrezione e dal trionfo glorioso.

Gesù illumina gli uomini, ma altresì li guarisce e trasforma ad ogni livello. Questo soprattutto opera dopo che ha infuso il suo Spirito, nella nascente Chiesa, come un lievito destinato a trasformare l'umanità intera. E lo Spirito di Gesù si apre una strada, a poco a poco, attraverso mille difficoltà ed ostacoli di forze che gli resistono.

Gesù è crocifisso e ucciso di continuo: dice Pascal che "Gesù sarà in agonia fino alla fine del mondo" (*Pensieri*, 553). Ma il suo amore inestinguibile, infinito, lo fa di continuo risorgere per convertire a sé ogni forza nemica, per trionfare infine universalmente ad ogni livello, per affermare ovunque il regno di Dio.

Nondimeno risorgendo ogni volta con la forza del suo amore senza limiti, lo Spirito di Gesù finirà per convertire a sé ogni forza avversa o indifferente. Il medesimo si può dire del divino Verbo in quanto, pur costituendo con Gesù un tutt'uno, opera al di fuori di questa sua particolare singolarissima incarnazione storicamente definita.

Sempre operando attraverso quello Spirito Santo che è il "suo" Spirito, il Verbo ispira tutti gli uomini, nella tensione continua a sempre meglio illuminarli, non solo, ma a trasformarli ad ogni livello. Alla fine l'azione del Verbo nel suo manifestarsi universale, la quale è tutt'uno con l'azione del Verbo incarnato in Gesù, confluirà con essa anche nelle attuazioni, allorché il regno di Dio celebrerà infine il suo pieno avvento. Finché, però, è in corso il processo dell'evoluzione cosmica e storica, le forze avverse, o indifferenti, che comunque resistono, sono realtà ben concrete: perciò l'azione divina è costretta a procedere solo per gradi con estrema lentezza.

A dire il vero, che l'agire della Divinità proceda con gradualità, lentezza e fatica – in una situazione aleatoria di rischio, aggiungerebbe Jonas – è un'idea che informa di sé, chiaramente, un po' tutte le religioni pre-bibliche, pre-monoteistiche.

Tra i popoli della Mesopotamia, della Fenicia, di Canaan, del Mediterraneo ricorre frequente il mito del dio che, ucciso, poi risorge. Si tratta di una divinità che presiede alla vegetazione e rende possibili i buoni raccolti. Il calore estivo inaridisce le piante. Viene, poi, la desolazione dell'inverno: la natura pare come morta; ed è allora che viene pianta la morte del dio. Il quale, però, risorge nella rinnovata fioritura della primavera, tra l'allegrezza e le gioconde feste dei suoi devoti.

In tali contesti religiosi le attuazioni della Divinità sono pur sempre temporanee: il rifiorire della vegetazione dura pochi mesi dell'anno, perché poi si rientra in una fase involutiva in cui tutto pare annullato. È la tipica visione ciclica dei primitivo-arcaici, nella quale ogni cosa ritorna, e tutto di continuo ricomincia, e nessuna superiore meta si attinge mai in maniera definitiva.

È lo zoroastrismo che per primo afferma con forza l'idea che una meta ultima, irreversibile, di perfezione suprema compie e corona l'intero divenire cosmico. Ed è un'idea che la tradizione ebraica e poi cristiana farà propria. Si può pensare che l'attinga dallo zoroastrismo, al pari di quelle della resurrezione finale e dell'universale giudizio.

C'è, però, una differenza importante. Il Dio buono e supremo degli zoroastriani, Ahura Mazda, combatte una lunga asprissima lotta contro le forze del male. I progressi sono lenti e gli esiti incerti, a differenza di quello ultimo, che secondo la profezia di Zarathustra si avrà alla fine del mondo. Tutto questo riceve la sua spiegazione dal fatto che, nella presente economia, il potere di Ahura Mazda è bilanciato e limitato da quello del dio malvagio, Ahriman, e da tutte le forze negative che a costui fanno capo.

Ed ecco la differenza, cui si accennava. Gli israeliti si sentono posti in essere, assistiti e salvati, guidati e corretti, puniti se necessario, dal loro Dio nel corso stesso della loro esistenza storica e personale quotidiana su questa terra. In una parola, si sentono "creati" da Jahvè ad ogni momento. Si avvertono costantemente nelle mani di Dio. E questo di sentirsi, giorno per giorno, istante per istante, nelle mani di Dio diviene in loro un bisogno psicologico insopprimibile.

Certamente questo sentirsi protetti e aiutati da un Dio onnipotente può infondere in un uomo, in un intero popolo, un grande senso di sicurezza. Perfino il sentirsi puniti: chi è certo che le proprie stesse disgrazie son volute da un tal Dio per punire l'infedeltà, potrà sentirsi più al sicuro allorché avrà fermamente deciso di correggersi.

La sensazione che tutto dipende dalla propria moralità e fedeltà a Jahvè indurrà l'ebreo a nutrire la ferma fiducia che un comportamento più morale, di migliore osservanza della legge, riceverà senz'altro il suo premio.

Sempre in rapporto alla problematica interna di Israele, valgono pienamente le conclusioni di Hans Jonas: quale senso ha dire che le più tremende sciagure che affliggono il popolo di Israele, e in un ambito più vasto l'umanità intera, rappresentano una giusta punizione? Di che mai dovevano essere punite le vittime dell'olocausto? A che infierire su una massa di poveri sprovveduti che, come osserva Dio stesso a Giona (4, 11), "non sanno distinguere la mano destra dalla sinistra?"

Se ci si vuole rinserrare in un cieco fideismo fanatico si possono opporre le spiegazioni più azzardate e fantasiose e cervelotiche; ma, se si vuol ragionare almeno un poco, il dilemma di Jonas è ineccepibile. Liberarsi di paraocchi e pastoie intellettuali d'ogni sorta, rinunciare ad ogni falsa consolazione, aprire gli occhi sulla realtà è essenziale premessa per potere avviare un discorso veramente serio e corretto su quel Dio che è Verità e non giova cercare nell'illusione.