

Il mistero dell'ascensione al cielo. Note intorno alla post-esistenza del Figlio

L'articolo di fede che professa l'ascensione di Gesù al cielo afferma, da un lato, il compimento pasquale del Crocifisso-Risorto e, dall'altro, anticipa il dono dello Spirito santo. Nella riflessione teologica, questo articolo di fede appare come un'appendice del tema della resurrezione¹, costantemente inglobato all'interno del mistero pasquale.

Tuttavia il mistero dell'ascensione, ponendo il tema della mancanza del corpo del Crocifisso, esclama che egli "non è qui" (*Mc* 16,6 e *par.*), aprendo ad un qualcosa di più rispetto alla glorificazione e all'intronizzazione. Infatti, l'ascensione è posta tra il dono che il Figlio fa di se stesso al Padre nello Spirito e il dono che il Padre fa dello Spirito del Crocifisso-Risorto. L'assenza del Risorto chiede pertanto che sia pensata la sua presenza, come un passaggio dal Verbo incarnato al Risorto che è «nel seno del Padre» (*Gv* 1,18). Se «è tornato da dove è venuto», allora «con l'ascensione di Gesù al cielo, nella Trinità ha fatto il suo ingresso l'umanità crocifissa e gloriosa del Figlio»². Oseremo in qualche modo affermare che se con l'incarnazione avviene qualcosa *dalla* Trinità, con l'ascensione avviene qualcosa *nella* Trinità. Inoltre, se l'evento pasquale è decisivo in ordine alla rivelazione del volto di Dio, allora nel suo venire e andare al Padre nello Spirito, con la sua presenza del seno del Padre viene ad essere decisa escatologicamente la presenza stessa dell'umano nel mistero di Dio.

Pensare questo rapporto significa esporre, più che quanto avvenuto – una narrazione del Gesù storico –, una verità creduta e pertanto trovare un pensiero capace di "dire" quanto "creduto". La resurrezione, come 'detto', appartiene ad una interpretazione soggettiva del vero, simbolicamente dicibile nell'annuncio: «è risorto» (*Lc* 24,33). Se dunque è possibile distinguere dati, eventi e fatti, la resurrezione non può certo essere annoverata tra i dati pervenuti fino a noi oggi e in questo senso non può essere detta; ma se i fatti storici sono *interpretazioni* dei dati, allora la resurrezione di Gesù è l'interpretazione di un'interpretazione. Passare dal non dicibile al dicibile significa affermare qualcosa di vero, di un vero che ha a che fare con la comprensione che di Lui si è attuata nella memoria fidata, affetta, segnata, per quella comprensione di sé che Egli ha impresso in coloro che sono divenuti suoi testimoni, proprio per l'effetto che quegli eventi hanno avuto³. Si richiede pertanto un preliminare ascolto del dato biblico.

1. Il dato biblico

L'evento dell'ascensione al cielo del Cristo Risorto è narrato dall'evangelista Luca nella sua duplice opera, *Lc* 24,50-53 e *At* 1,1-11, ma è presente poi anche nella finale lunga di *Mc* 16,19-20.

¹ Si noti qui la dipendenza della riflessione teologica dall'impostazione teologica dell'Aquinate e della lettura dell'articolo dell'ascensione all'interno dello studio dei misteri della vita di Cristo. S. Tommaso infatti legge il mistero dell'ascensione in relazione alla resurrezione, vuoi per una sua esemplarità, vuoi per una sorta di anticipazione della condizione umana dei risorti. La questione fondamentale sarebbe quindi «quella del rapporto tra i diversi misteri e Gesù Cristo, in particolare Cristo Risorto [...] nel senso di studiare gli "influssi" delle azioni di Cristo su di lui stesso, costituito così mediante la risurrezione e l'esaltazione, lo "strumento" o il principio sempre in atto della salvezza: costituzione "oggettiva", dalla quale proviene l'applicazione ai vari soggetti», I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso D'Aquino*, tomo I, Milano 1994, p. 394.

² M. GRONCHI, *Gesù suo unico figlio*, Cinisello Balsamo 2002, p. 84.

³ «Nessuno che abbia studiato i dati può dubitare che la testimonianza cristiana su questo tema abbia preso il via da una serie di esperienze interpretate come visioni di Gesù vivente dopo essere stato morto. Non è accaduto che qualche convinzione su Gesù abbia assunto in un secondo tempo la forma della storia di un'esperienza della resurrezione di Gesù. Le storie vennero ricordate come esperienze visive o visionarie perché è così che furono sperimentate; questi furono gli effetti che si fissarono nel cuore della tradizione»: J. D.G. DUNN, *Gli albori del cristianesimo*, vol. 1: *La memoria di Gesù*, tomo 3: *L'acme della missione di Gesù*, Brescia 2007, p. 915.

L'analisi storico-esegetica ha mostrato scarsa attenzione al tema dell'ascensione al cielo⁴, inoltre, i contributi si risolvono in ultima analisi nella storia dell'applicazione dei modelli esegetici succedutisi nel tempo, mostrando come quella dell'ascensione sia una questione tutta interna all'opera lucana. Si è passati quindi dalla ricerca di un nucleo letterario originale⁵ – come il testo alessandrino o testo “non occidentale” –, all'essenziale recupero dei dati provenienti dall'analisi della *Religionsgeschichte* per interpretare ed analizzare le scene di ascensione rispetto al *Entrückungsmotiv*⁶. Infine, l'impatto con la letteratura giudaica e inter-testamentaria ha fatto intravedere, in una continuità con il *milieu* biblico-giudaico, una discontinuità in grado di fornire quei temi essenziali per una ripresa teologica del tema⁷. Così si è passati da una lettura dell'ascensione di Gesù come evento a sé stante alla sua inserzione nel mondo in cui è stata generata con le annesse immagini del cielo, del giusto esaltato e glorificato, del giorno escatologico; l'*unicità* della narrazione evangelica emerge appare così stagliarsi in modo più preciso. Chi ascende infatti non è rapito e preservato, la sua anima non sale al cielo, né si tratta di un viaggio, ma con l'ascensione si dà compimento ad un'esistenza che si conclude non prima della morte, bensì dopo. L'ascesa a Dio del Crocifisso non avviene in una condizione di pre-morte, bensì come certificazione, assunzione permanente della croce.

Il tema dell'ascensione appare sempre più come un modello teologico, che funziona a vari livelli e registri, capace di rendere la dinamicità dell'evento Pasquale. Un modello che si ritrova, modulato sulla dinamica discesa/ascesa, *kénosis/hýpsosis*. Sebbene in Giovanni non si trovi la narrazione dell'evento dell'ascensione al cielo di Gesù Cristo⁸ ed il termine “esaltare” non indichi l'ascensione di Cristo bensì un riferimento alla sua morte in croce⁹, per Brown l'«“ascensione” è soltanto l'uso del linguaggio spaziale per descrivere l'esaltazione e la glorificazione»¹⁰, in un contesto che dunque mira a narrare, per mezzo di un contrasto spazio-temporale, «la natura transitoria della presenza di Gesù nelle sue apparizioni dopo la resurrezione, e la natura permanente della sua presenza nello Spirito»¹¹. L'esaltazione infatti è posta in relazione al dono dello Spirito consegnato proletticamente

⁴ Sicuramente di effetto è la cronologia bibliografica dal 1900 al 1996 di 394 studi censiti che A.W. ZWIEP inserisce nel suo studio: A.W. ZWIEP, *The ascension of Messiah in Lukan christology*, (*Supplements to Novum Testamentum*, vol. LXXXVII), Leiden - New York - Köln 1997, pp. 200-215.

⁵ Il primo studio che si muove in tal senso è forse proprio quello del padre V. LARRAÑAGA, *L'Ascension de Notre-Seigneur dans le Nouveau Testament*, Roma 1938. La questione è stata anche recentemente ripresa negli studi seguenti: M.C. PARSONS, «A Christological Tendency in P75», *JBL* 105 (1986) 463-79; ID., *The departure of Jesus in Luke-Acts. The Ascension Narratives in Context*, JSNT.S 21, Scheffild 1987; A.W. ZWIEP, «The text of the ascension narratives (Luke 24.50-3; Acts 1.1-2,9-11)», *NTS*. 42 (1996), pp. 219-244.

⁶ G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu: Untersuchungen zu den Himmelfahrts - und Erhöhungstexten bei Lukas*, München 1971.

⁷ Sulle ragioni circa l'insorgere di questi racconti, lo Zwiép crede si possa ipotizzare l'esistenza di un clima apocalittico, incentrato sull'imminenza del giorno del Signore e vicino alle speculazioni circa il giorno escatologico. Queste speculazioni, intrise di scrittura dell'A.T. (cfr. *Gen* 5,24; *2Re* 2; *Mal* 3; l'ascesa di Mosè al monte Sinai) rendono possibile ipotizzare un certo coinvolgimento da parte del lettore del primo secolo, una capacità di sentire tutto questo come un *climax* familiare. Pertanto, afferma lo Zwiép, «non è forse errato affermare che nel pensiero giudaico rapimento (ascensione) e parusia (ritorno dal paradiso) erano visti insieme come due facce di un'unica medaglia. Vista in questa luce la somiglianza con gli eventi descritti nei versetti in apertura nel libro degli Atti è molto forte. Gesù, dopo un periodo di 40 giorni di istruzioni finali (*At* 1,3) è portato in cielo dove è tenuto fino alla fine dei tempi (*At* 3,21) per fare la sua apparizione ancora alla parusia (*At* 1,11; 3,20-21). Sembra quindi che lo schema giudaico *rapimento-preservazione in cielo* dia un contesto plausibile alla comparsa e all'orizzonte di comprensione di una *sachgemässe di comprensione dell'ascensione di Gesù*», in: ID., *The ascension of Messiah*, p. 79.

⁸ «Per il Quarto Evangelista la ἀνάβασις di Gesù non è un momento nel tempo, ma un evento globale, un viaggio dalla croce alla gloria. Se a questo aggiungiamo l'osservazione che il “vedere (θεωρέω) il Figlio dell'Uomo” nel Quarto Vangelo di solito denota percezione spirituale (6,40; 12,45), è chiaro che il Quarto Evangelista non conosce una conversazione tra i discepoli con Gesù che affermi un'ascensione effettivamente visibile al modo degli *Atti* 1,9»: *Ibid.*, p.136.

⁹ Cfr. I. DE LA POTTERIE, «L'esaltazione del figlio dell'uomo (Gv 12,31-36)», in: ID., *Studi di cristologia giovanea*, Genova 1992.

¹⁰ R. BROWN, *Giovanni*, Assisi 1979, p. 1273.

¹¹ *Ibid.*, p. 1275.

da Gesù morente in 19,30 e apertamente in 20,22: «ricevete lo Spirito Santo». Che il motivo teologico dell'ascensione al cielo di Gesù sia ben conosciuto da Giovanni lo attesta inoltre il prologo: «il *Verbo* si è fatto carne, l'unigenito venuto da presso il Padre, la grazia della verità» (1,14) è posto in parallelo a «Gesù Cristo, il Figlio Unigenito, tornato nel seno del Padre, la grazia della verità» (1, 17s.).

Anche gl'inni di *Fil* 2,5-11 e *IPt* 3,21 non fanno altro che interpretare il Risorto come l'Elevato, secondo una visione cosmologica che riesce a rendere comprensibile come il corpo del Risorto abbia avuto accesso alla dimensione divina, al luogo stesso di Dio: il cielo è il luogo di Jahvè, il luogo della sua presenza, fonte di ogni benedizione, sede della vita eterna. Così la dinamica di intronizzazione, con il ricorso al *Sal* 110, l'immagine spaziale viene ora ad essere precisata per l'azione che dal cielo il Crocifisso-Risorto inaugura: Gesù è il *Kύριος*, è il Signore. La Regalità del *Kύριος* è resa evidente dall'agire salvifico che dal cielo espleta: entra in possesso dello Spirito e lo dona (cfr. *At* 2,34-35), esercita la sua regalità sulle potenze (cfr. *Ef* 1,20), è Sommo Sacerdote (cfr. *Eb* 8,1). Certo, «si tratta di un procedimento per rendere presente una realtà *invisibile* (ossia sfuggita all'esperienza, sensibile o altro) e *indicibile* (ossia non conoscibile né esprimibile adeguatamente, neppure per concetti) per mezzo di una rappresentazione sensibile»¹², più prossima al linguaggio allegorico e simbolico.

Anche nella *Lettera agli Ebrei* il mistero della passione-glorificazione di Cristo interpreta il senso offerto dal mistero dell'ascensione. L'ascensione non viene narrata, ma si parla del corpo glorificato di Cristo come la tenda più grande e più perfetta, dell'entrata di Cristo nel santuario celeste (cfr. 9,11-12) e della nuova creazione realizzata nella sua passione e resurrezione. L'umanità di Cristo, resa gloriosa nella risurrezione, diviene la «via nuova e vivente», la «tenda perfetta»: egli è la via per arrivare a Dio, nel suo santuario¹³. Nell'offerta suprema l'autore di *Ebrei* intravede l'azione dello Spirito («mediante spirito eterno offrì se stesso immacolato a Dio»: 9,14) che lo rende capace di realizzare un'oblazione che opera una salvezza eterna conforme alla sua identità filiale: se per una redenzione «è necessario anche un sacerdote capace di offrire, cioè di far salire la vittima fino a Dio, aspetto attivo del sacrificio», allora «Cristo è stato sacerdote capace, perché ha avuto in sé 'lo Spirito eterno', che gli ha dato, se così si può dire, la forza ascensionale necessaria per elevarsi fino a Dio»¹⁴. Questo stesso Spirito rende Cristo sacerdote proprio nella sua forma di risorto-asceso:

«Cristo è sacerdote capace di far salire attivamente (e non solo come vittima passiva) la sua offerta fino a Dio, perché ha avuto in sé lo 'Spirito eterno' ... che, come fuoco, ha operato la trasformazione dell'essere sacrificale di Gesù, la sua umanità terrestre, fatta di carne. Così è 'lo Spirito' che, non solo anima il movimento attivo dell'amore di Gesù verso il padre e gli uomini (culminante nell'evento della croce), ma opera la stessa trasformazione esistenziale, la glorificazione del suo essere umano, facendone la 'via perfetta' verso il Padre ... La passione-glorificazione di Cristo ha così, oltre l'effetto di trasformare Gesù stesso, quello di porlo in condizione di trasformare gli altri, i suoi fratelli, gli uomini. Questa trasformazione, che inizia dalla creazione del 'cuore nuovo' (*Eb* 10,14-17; cfr. *Ger* 31,33-34), non avviene nella tradizione biblica che attraverso l'azione dello Spirito (*Ez* 36,26), quello che ha plasmato il cuore stesso umano di Gesù rendendolo docile, obbediente nelle cose che patì»¹⁵.

Il mistero dell'ascensione si inserisce pertanto tra la preesistenza, l'umiliazione e l'esaltazione del Risorto: è un mutuo intreccio tra i titoli cristologici di *figlio*, di *signore* e *sacerdote*. Come afferma *Ebrei*, «Dio ... ci parlò mediante un figlio» (1,2). Il *Figlio* preesistente ha preso parte alla creazione e ne svolge la funzione di mediatore sia in ordine al mistero pasquale che all'incarnazione. La *novità della resurrezione* sta tutta nella *novità del Risorto*. Questi appare

¹² M. GOURGUE, *À la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Pasume 110:1 dans le Nouveau Testament*, Paris 1977, p. 221.

¹³ Cfr. A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote*, Torino 1990, p. 151-154.

¹⁴ *Ibid.*, p. 156.

¹⁵ M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995, pp. 254-255.

rinnovato nel corpo e nello Spirito. Il Crocifisso è il Signore. Il Gesù conosciuto si fa riconoscere in una profonda continuità con il Risorto: così com'era vissuto per gli altri e aveva dato la propria vita per essi, altrettanto ora vive per lo Spirito ricevuto dal Padre e si dà loro nuovamente per essere riconosciuto come lo stesso Crocifisso. È proprio nell'azione del riconoscimento che dà identità tra il Crocifisso e il Risorto: come Gesù aveva chiesto di riconoscere in lui l'opera del Padre, così il Risorto chiede che ancora si riconosca in lui l'agire escatologico di Dio.

Nell'incarnazione Dio si è offerto nel Figlio e ci ha donato Gesù, nella croce Gesù si è offerto al Padre che ci ha donato il Risorto; nell'ascensione il Risorto si dona al Padre, perché possa con il Padre essere ri-donato nello Spirito. La sua presenza continua nell'offerta e nell'azione del Padre. L'agire del Padre e del Figlio li identifica proprio nell'essere inerente loro il donarsi offrendosi, cosicché il mistero dell'ascensione sta in quest'identità e questa identità sta in un riconosciuto modo di agire. L'Asceso compie lo stesso agire del Risorto: si dona "con" e "nel" donare del Padre.

Da questa interrogazione del dato biblico emergono delle direttrici su cui si incanala una riflessione più propriamente sistematica. Pensare il mistero dell'ascensione significa, da un lato, intravedere il senso definitivo della relazione inaugurata col mistero dell'incarnazione, dall'altro, comprendere il mistero della discesa dello Spirito nell'offerta che Cristo fa di sé al Padre. Nella sua attività di cerniera (secondo l'immagine *Lc-At*), il mistero dell'ascensione sta tra questi misteri come compimento della discesa *kénotica*, suo intrinseco adempimento, che inizio di una presenza del Cristo in Dio e contestualmente dello Spirito nel mondo.

Da qui dunque due questioni. Anzitutto, la *dicibilità* del Risorto che è asceso: nel mistero dell'ascensione si dice qualcosa di più preciso circa il *mistero di Dio*, proprio per quella presenza dell'Asceso nel seno del Padre. Inoltre, se il Figlio, che torna al Padre come il Crocifisso-Risorto, come colui che dallo Spirito ha trovato forza e nello Spirito si è compreso Messia, se questo Figlio torna al Padre come il Cristo, allora anche il dono dello Spirito, evento che segue l'ascensione, risulta determinato dalla presenza/ritorno del Figlio/Crocifisso-Risorto.

2. È asceso il Figlio che si è incarnato

Quanto si afferma col teologumeno *homo capax Dei* stabilisce una qual certa realizzazione della stessa incarnazione proprio nella definitività della natura umana assunta espressa dal mistero dell'ascensione. In quell'uomo deforme «si dimostra che l'incredulità può abitare, con il suo tragico corredo di violenza», l'umanità dell'amore: sia che lo si faccia in nome di Dio o in nome dell'uomo. È comunque «nell'atto del "dare la vita" che risplende sempre il fondamento», quell'umano dell'umanità che trasforma «la propria morte in pane e vino per la vita dell'altro»¹⁶. Ma se è quel corpo straziato che ci rivela il modo tipico con cui l'uomo si umanizza, allora è in quella forma che Dio è capace di dire veramente l'uomo: *Deus capax homini*¹⁷.

Così come l'esperienza affettiva, quale apertura all'altro, pre-determina la visione del mondo¹⁸, altrettanto l'evento dell'incarnazione e quello pasquale pongono il loro sguardo sulla dif-fidenza per giungere alla con-fidenza¹⁹ tra l'umano e il divino:

¹⁶ P. SEQUERI, *L'estro di Dio*, Milano 2000, p. 7.

¹⁷ Cfr. A. GESCHÉ, *Dio per pensare. Il Cristo*, Cinisello Balsamo (MI) 2003, p. 253-255.

¹⁸ «Senza la mediazione dell'immaginario, e al di fuori di ogni energia attivata dai simboli del mondo in cui il mondo risuona in noi, lo spirito è cieco e muto [...] L'interiorità non prende forma per l'uomo, né giunge a sapere di sé, senza la mediazione simbolica del sensibile. La verità desiderata dall'uomo si annuncia attraverso i solchi tracciati nella coscienza dagli incanti del "mondo che esiste"»: P. SEQUERI, *L'estro di Dio*, p. 13.

¹⁹ «L'eccesso della ragione calcolante nella nostra epoca conviene, non per caso, con la crescente ingovernabilità degli stati emozionali. Un gioco senza regole in effetti, non è neppure un gioco. E quando si tratta del gioco delle emozioni, la stato confusionale suscita ansia e aggressività», *Ibid.*, p. 14.

«per la coscienza cristiana la possibilità e il senso di tale ricerca sono emblematicamente disegnate nel tragitto che unisce la trasfigurazione con l'ascensione. Anticipazione e compimento di quella "spiritualità" del corpo dell'Uomo e di quella "corporeità" dello Spirito di Dio che rappresentano il desiderio segreto della Sapienza creatrice (quel mistero che il primo Adamo fraintese, appunto; e al quale il secondo si abbandonò fiducioso). La bellezza di un simile progetto non è conseguita nell'evitamento ossessivo della scissione in cui l'altro è caduto: ma proprio attraverso il duro confronto con essa, a favore dell'altro. Perché si tratta di bellezza non effimera, né illusoria: essa non ha bisogno infatti, per risplendere persuasivamente, di rimanere nella beata ignoranza del dolore e nella artificiosa incontaminatazza della gelosa cura di sé»²⁰.

Inoltre, l'affermazione secondo cui *relatio Dei ad extra est una*, con quell' *una* è determinata non solo l'azione 'comune', ma anche, all'uso latino del termine, 'la sola'. Se Dio si impegna nella creazione in modo tri-personale, questo può anche significare che il suo unico modo di operare deriva dal fatto che l'opera o è di tutti e tre o *non è*. Come già affermava Hemmerle «il donar-si di Dio dona Dio»; pertanto quell'unico «atto del donar-si, Padre e Figlio e Spirito», in cui «ognuno a suo modo», ma anche «in modo che gli è specificatamente proprio»,²¹ opera in modo che quella realtà, da loro creata, mantenga una struttura originale, una matrice *analoga* al modo tri-personale di affermarsi di Dio. L'affermazione *opera trinitatis ad intra sunt divisa, opera trinitatis ad extra sunt indivisa*²², porta con sé per noi due verità: da una parte che il mondo sorge da un atto libero di Dio, dichiarando così la propria contingenza, frutto ed espressione del volere di Dio, e, a differenza del Figlio e dello Spirito, «non è sin dall'eternità il correlato dell'esistere di Dio come Padre»²³; dall'altra, «se il Dio Uno è dono di sé, e se proprio nella Trinità "immanente", con un intento chiaramente "economico", vale a dire il dono della partecipazione e l'accoglienza in ciò che v'è di più intimo in Dio, allora l'analogia dell'essere diventa analogia della trinità»²⁴. Questa dilatazione dell'idea dell'agire di Dio vuole affermare che tutto «compie e realizza la sua essenza più propria, conquistando la propria relazionalità, il proprio trascendimento di sé, il proprio posseder-si nell'ambito del donar-si, la capacità di rivolgersi all'altro e di essere per l'altro»²⁵.

Il mistero dell'incarnazione, affermando che «ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο» ("il Verbo si fece carne", *Gv* 1,14), dicendo di Dio che "*diviene*" uomo significa conferma, da un lato, la possibilità da parte di «*colui che è in se stesso immutabile*» di poter «*essere mutabile nell'altro*»²⁶, dall'altro, se si assume criticamente la tesi che stabilisce nel valore retroattivo dell'evento storico di Gesù la condizione strutturale della sua appartenenza alla realtà eterna di Dio, si perviene alla conclusione che soltanto a partire da ciò che avviene nel tempo, con il peso del definitivo, si decide con valore retroattivo ciò che è vero nell'eternità di Dio. Si prende qui in considerazione non più solo l'elemento iniziale pre-esistente, ma necessariamente anche quello post-esistente: «se la filosofia afferma che una *res realior* è perciò una *res anterior*, noi non discutiamo e conveniamo di parlare anche di una priorità cronologica»; ma «se la filosofia del tempo futuro dovesse ammettere che una *res realior* è necessariamente una *res posterior*»²⁷, allora ciò che pre-esiste convenientemente post-esisterebbe. È proprio in questo senso che l'evento della risurrezione, quale presenza dell'*eschaton*, rappresenta il compimento definitivo dell'evento di Gesù: è la risurrezione che decide retroattivamente l'appartenenza dell'essere di Gesù all'essenza eterna di Dio²⁸. Per cui, nella risurrezione vi è la

²⁰ *Ibid.*, p. 16.

²¹ K. HEMMERLE, *Tesi di un teologia trinitaria*, Roma 1996, p. 67.

²² Questa affermazione tuttavia non è una regola impostasi con Agostino (cfr. C. H. RATSCHOW, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung II*, Gütersloh 1966, p. 158), bensì risultato di una complessa evoluzione dell'intendere l'agire di Dio nella teologia cattolica latina.

²³ W. PANNENBERG, *Teologia sistematica II*, Brescia 1994, p. 11.

²⁴ K. HEMMERLE, *Tesi di un teologia trinitaria*, p. 66.

²⁵ *Ibid.*, p. 66-67.

²⁶ K. RAHNER, «Teologia dell'incarnazione», in: ID., *Saggi di Cristologia e Mariologia*, Roma 1965, p. 108

²⁷ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Milano 1988, p. 402.

²⁸ «Dalla sua eternità e grazie alla risurrezione di Gesù, che è sempre presente la sua eternità, Dio ha contratto l'unità con questo uomo, un'unità in un primo tempo nascosta agli uomini, la quale ha gettato anticipatamente la sua

pretesa da parte di Dio stesso di affermare che quella storia, quell'obbedienza al progetto di dedizione al Dio di Israele, in quella dedizione all'umano, «nell'atto di questa donazione, Gesù è il Figlio. Egli si dimostra quindi identico al termine correlativo di Figlio, già implicato nella comprensione di Dio come Padre»²⁹.

Nel mistero dell'incarnazione Dio ci ha incontrato nella sua umanità, che altra non è se non la nostra ma realizzata nella piena relazione al Padre, pensata come *partner* di Dio. Così Rahner vi intravedeva l'esplicitarsi della dinamica trinitaria stessa:

«l'immanente auto-asserzione di Dio nella sua eterna pienezza è la condizione dell'auto-asserzione di Dio fuori di sé e questa continua quella. Per quanto la pura posizione dell'altro, diverso da Dio, sia opera di Dio in modo assoluto, senza differenza di persone, la possibilità della creazione può bensì avere il suo *prius* ontologico, il suo fondamento nel fatto che Dio, primogenito, esprime se stesso in sé e per sé e vuole così la distinzione originaria divina in Dio stesso»³⁰.

La relazione che la Trinità è in se stessa, è la condizione di possibilità dell'incarnazione e della creazione; infatti, «quest'uomo, in quanto uomo, è precisamente l'automanifestazione (*Selbstäußerung*) di Dio nella sua *autoespressione* (*Selbstentäußerung*), poiché Dio *si* manifesta proprio quando si *estrinseca* e annuncia se stesso come l'amore, quando egli cela la maestà di questo amore e mostra se stesso come uomo ordinario»³¹.

Se dunque «la cifra di Dio è l'uomo»³², allora non si può dire che Dio sta in cielo mentre noi, distanti, restiamo lontani sulla terra, bensì

«di Dio, che noi professiamo in Cristo, bisogna dire che egli è precisamente dove noi siamo e solo lì noi lo possiamo trovare. E se egli contemporaneamente rimane l'infinito, non è detto che egli lo sia "pure" ed in altro luogo, ma che il finito stesso ha ricevuto un'infinita profondità, che non è più in antitesi con l'infinito, ma è ciò che lo stesso infinito è diventato per aprire ad ogni finito, nel quale egli stesso è divenuto una parte, un varco nell'infinito, anzi per fare di se stesso un'uscita, una porta della cui esistenza in poi Dio stesso è divenuto la realtà della realtà nulla»³³.

In questo senso l'espressione ripresa da A. Gesché, *homo capax Dei*, è capace, in un linguaggio evocativo, di proporre una immagine di Dio che si espande nel costituirsi e nel dipanarsi della vicenda umana di Gesù³⁴. Bernardo di Chiaravalle, parlando di "*Verbum incarnandum*"³⁵, vedeva il *mysterium*, il proposito divino, operare la salvezza nel mondo in modo che l'intima unione delle due natura fosse il destino custodito nell'eternità di Dio, da qui l'uso di questo gerundivo del deponente *incarnari* per descrivere il Verbo destinato ad incarnarsi. Il *Lógos*, se è «qualificato come *ensarkóteos* (*incarnandum*, capace della carne) e non solamente come *énsarkos* (*incarnatum*)», è allo stesso modo «*enanthrōpótheos*, capace dell'uomo, o *christóteos*, capace d'essere Cristo»³⁶. L'espressione più alta e sinteticamente avvincente crediamo di poterla trovare in Ippolito di Roma, nella sua *Refutatio omnium haeresium*:

luce sulla vita di Gesù; il suo fondamento nella sua realtà però, si sono manifestati solo per opera della risurrezione di Gesù»; PANNENBERG, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Brescia 1974, p. 445.

²⁹ PANNENBERG, *Cristologia*, p. 467.

³⁰ K. RAHNER, «Teologia dell'incarnazione», p. 108.

³¹ *Ibid.*, p. 113.

³² *Ibid.*, p. 114.

³³ *Ibid.*, p. 115.

³⁴ «Per la fede cristiana il Verbo non è solamente *Lógos*, è Figlio. Non è come dire che c'è, in Dio, grazie alla presenza del Verbo, un mistero umano, quello stesso mistero che, ci dicono, turbò gli angeli? Come se non "bastasse" a Dio essere semplicemente Dio, ma "avesse bisogno", con il mistero della paternità e della figliolanza, di ciò che costituisce il cuore stesso della nostra umanità e, con la maternità, di ciò che costituisce l'esperienza più viva? Natura divina capace di espandersi, "*exuberans*" ... L'intima relazione di Dio con ciò che costituisce l'uomo è, insomma, nel Figlio, anteriore alla creazione e all'incarnazione ... una logica di Dio consistente nell'essere anzitutto, per sé e in sé, ciò che sarà e ciò che farà in noi e per noi»: A. GESCHÉ, *Dio per pensare. Il Cristo*, p. 260.

³⁵ S. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Commento del cantico dei cantici*, 2,7

³⁶ A. GESCHÉ, *Dio per pensare. Il Cristo*, pp. 264.

«cos'è quel suo Figlio che Dio mandò nella carne, se non il Verbo che chiamerebbe Figlio perché doveva diventare uomo? Ed è il nuovo nome dell'amore per gli uomini che egli prese, chiamandosi Figlio, perché senza carne e in se stesso il Verbo non era Figlio»³⁷.

Con l'ascensione il mistero dell'incarnazione è come se trovasse la propria definitività: non già perché questa non si fosse realizzata compiutamente, infatti *quell'uomo, che il Lógos può essere, è quel Gesù che è il Cristo. Quell'umanità di Dio, che è l'essere umano di Gesù, passa per la volontà d'essere il Figlio nella forma del Cristo*. In questo modo vogliamo affermare che, se l'incarnazione è l'*autoespressione* di una sorgiva capacità di Dio di realizzare se stesso mediante la propria libertà, come automanifestazione nel proprio *estrinsecarsi e annunciarsi* come amore, e se questa forma non è in lui per nulla necessitata ma da sempre voluta ed accolta³⁸, allora l'esistenza di Gesù, il modo in cui vuole ed accoglie ciò che lui è in relazione al Padre nella carne - «Agnello sgozzato fin dalla creazione del mondo» (Ap 13,8) -, questa esistenza è il modo in cui lui solo interpreta nello Spirito la sua figliolanza nel suo essere il Messia, il Cristo. Che Dio sia amore lo si può vedere solo nel modo in cui ama; il modo in cui Dio ama l'uomo è Gesù; il modo in cui Gesù ama l'uomo è da Figlio. In questo senso in lui «abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col 2,9), «è irradiazione della sua gloria, impronta della sua sostanza e sostiene tutto con la potenza della sua parola» (Eb 1,3). Proprio questa umanità è assunta permanentemente e definitivamente nel salire a Dio; il «cielo» così non si è ritratto e rinchiuso in una aseità inviolabile ma, portando la sua immagine terrena crocifissa e risorta, ne è in-formato affinché l'umano lo possa abitare corporalmente (cfr. Col 2,9). La scelta di essere quell'uomo, quel «tu» di fronte all' «io» del Padre, è rivelazione della piena relazione tra Gesù e il Padre, tra il Figlio e Dio, tra Dio e l'uomo nell'umanità di Dio³⁹. Quell'umanità mostrata da Gesù è in Dio eternamente, perché nel tempo si è data compiutamente, senza riserve.

La presenza del corpo del Risorto in seno alla Trinità ci apre anche una finestra *pericoretica* tra il Figlio *incarnandum* e Gesù che è il Cristo. Nel mistero dell'incarnazione si è rivelato un movimento sostanziale, un' *ékstasis* del Figlio che si accompagna ad una «*kénosis* assimilatrice, ove avviene "l'accoglimento affettuoso dell'alterità"»⁴⁰. Secondo l'immagine della pericoresi intratrinitaria, per cui ad una reciproca interpenetrazione dinamica delle Persone divine (*circum-in-cessio*) corrisponde un permanere l'una nelle altre (*circum-in-sessio*). L'effetto è una rappresentazione dinamico-estatica, per cui ciascuna persona si muove verso l'altra «non solo *ad aliam*, ma anche *in aliam*, e così anche *in alias*»⁴¹, eppure in modo tale da essere tutte e tre in una relazione che le costituisce permanenti in se stesse.

Questa affettuosa accoglienza esplicita, in senso cristologico, il compenetrarsi della componente divina ed umana in Gesù Cristo, salvandone la distinzione senza indurre una mescolanza⁴² in modo che si possa riconoscere in Gesù la Persona divina in relazione con la natura umana, in una

³⁷ IPPOLITO DI ROMA, *Ref. Haer.*, 15.

³⁸ «Io sono io in senso pieno, in quanto sono riconosciuto, accettato e amato da te e tu sei tu in senso pieno perché sei da me riconosciuto, accettato e amato. In tal modo costituiamo entrambi un "noi" comune, quale nuovo "risultato" di quella citata *communio* aprioristica – che però è appunto potenziale e va realizzata mediante la libertà – dell'essere insieme», in: G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia Trinitaria*, Brescia 2005, p. 170.

³⁹ «Dio non ha bisogno che l'umanità venga esclusa, non ha bisogno di alcuna non-umanità o addirittura inumanità, per essere veramente Dio ... *racchiude in sé* l'umanità ... Sarebbe una falsa divinità di un falso Dio quella in cui e con cui non ci venisse incontro immediatamente anche la sua umanità ... Non che Dio abbia bisogno di un altro e in particolare dell'uomo per essere, come suo *partner*, veramente Dio ... anche senza l'uomo, anzi, anche senza l'intero cosmo creato, Egli non sarebbe davvero un Dio solitario né egoista ... Egli non vuol essere senza l'uomo, bensì *con* lui, e, nella sua stessa libertà, non contro di lui, bensì *per* lui, senza il merito umano e contro di esso. Egli vuole essere, nei fatti, il partner dell'uomo ... di intrattenere una comunione proprio con *lui*, di essere proprio il *suo* Dio, il *suo* Signore, il *suo* Dio misericordioso ... In questo atto sovraneamente libero di volere e di scegliere, in questa sovrana decisione ... Dio è *umano*»: K. BARTH, *L'umanità di Dio*, Torino 1997, pp. 100-101.

⁴⁰ M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, Brescia 2008, p. 1005.

⁴¹ G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, p. 98 nota 154.

⁴² Cfr. G. L. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, Bologna 1968, pp. 297-305.

relazione tale che l'«unico e medesimo Figlio unigenito Dio Lógos Signore Gesù Cristo» sia al contempo «in due nature senza confusione (ἀσυγχύτως), senza mutamento (ἀτρέπτως), senza divisione (ἀδιαίρετως), senza separazione (ἀχωρίστως), senza che in alcun modo la differenza delle due nature sia stata annullata a causa dell'unione, ma piuttosto conservata la proprietà di ciascuna delle due nature anche quando concorrono a formare una sola persona e una sola ipostasi»⁴³. Con l'uso di quattro avverbi si manteneva questa circolarità di elementi, senza pensarli mai uniti in modo tale da confondersi o annullarsi. Da qui il passaggio in trinitaria: si poteva pensare i tre persone, Padre, Figlio e Spirito Santo «talmente uniti tra di loro, da compenetrarsi e comprendersi totalmente, da non riservarsi nulla, ma da accogliere ed offrire reciprocamente tutto ciò che essi sono»⁴⁴.

I due misteri si illuminano reciprocamente: l'incarnazione getta una luce sull'essere personale di Dio, il mistero pasquale sull'essere tri-ipostatico e questi, a sua volta, sul modo in cui avviene l'ingresso di Dio nella storia dell'uomo. L'effetto che ne risulta è dato proprio da questo movimento, dalla forza di dire l'essere personale in una relazione che non abbia il timore della differenza, che sappia prendere sul serio

«la sfida a divenire (maggiormente) persona. La persona è nella misura in cui *deve essere*, ovvero nella misura in cui interagendo con altre “allarga” lo spazio del proprio essere persona, o meglio, lascia allargare. Il divenire-persona è infatti un dono, che necessita, naturalmente, di un'accettazione e di una risposta ... Tra l'io e il tu spira un “tra” particolare che, prescindendoli entrambi, li rimanda l'uno all'altro»⁴⁵.

Secondo questa dinamica personale il mistero dell'uomo avviene in un sempre maggiore inveroamento: essere in relazione con gli altri e pur sempre in divenire. Questo mistero umano non può essere stato misconosciuto dal Figlio incarnato e asceto. Occorre pensare anche per lui questo divenire, senza essere persona umana, eppure restando immutevole persona divina. Lungo questa linea ha trovato spazio tutta la questione dell'autocoscienza di Gesù⁴⁶. A noi però qui interessa piuttosto la relazione che Gesù vive come persona divina che personalizza la propria natura umana.

⁴³ DS 302.

⁴⁴ G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, p. 99. Le Persone si caratterizzano proprio per essere presenti ed operanti l'una nell'altra e così correggere un facile scivolamento in una comprensione sostanziale dell'individualità facile al modalismo, da un lato, e una difficile comprensione personalistica facile al triteismo, dall'altra. La questione cristologica ha in fondo aperto una strada feconda: si trattava di pensare una relazione e la sua forma come pericoreti.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 171.

⁴⁶ «Se la coscienza di Gesù circa una missione assoluta (divina) deve coincidere con la sua autocoscienza, come può il bambino Gesù essere affiorato alla sua autocoscienza senza aver saputo insieme, almeno implicitamente, della sua missione? Ci sono pure delle immagini devote che lo raffigurano mentre gioca alla croce con i bastoncini... una lunga e seria tradizione teologica considera cosa conforme alla dignità del Salvatore del mondo la necessità di attribuirgli fin dal primo istante della sua incarnazione non solo un sapere a riguardo della sua missione, ma di ogni cosa umanamente conoscibile, quantomeno legata a un valore salvifico... Di qui l'imbarazzo profondo che arreca ai Padri la frase secondo cui il Figlio non conosce il giorno del giudizio; Tommaso D'Aquino dice ancora che questo non sapere significa un non voler far sapere... Qui l'apriorismo scolastico collide contro una elementare verità dell'essere umano: un bambino che non si desta alla sua autocoscienza mediante un tu che lo interpellava, non sarebbe un bambino umano. La proposizione tomistica urta contro la logica dell'incarnazione. Neppure Gesù può sfuggire alla legge psicologica fondamentale che Maurice Nédoncelle ha definito “*réciprocité des consciences*” e dietro alla quale egli non ammette appelli... Giacché non è assolutamente postulabile, anzi sarebbe illegittimo che la coscienza della sua missione sia stata in questo bambino suggerita e insegnata da fuori; è necessario soltanto che il suo primo risveglio si sia trovato in un'armonia “prestabilita” con la distinzione della sua (imprensabilmente propria) autocoscienza; e che quindi l'iniziazione del bambino da dentro, da parte del suo Padre divino, si sia verificata in accordo con la sua iniziazione esterna, umana comune e storica»: H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. III: Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1992, pp. 164-166. Cfr. ID., «L'autocoscienza di Gesù», *Comm(I)* 42-43 (1978-79), pp. 74-84.

Sulla questione e per una riformulazione del problema: cfr. M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, pp. 1007-1019.

Il mistero dell'incarnazione, come aveva intuito così profondamente Rahner, sta tutto in questo «comprendersi come vacuità»⁴⁷ che il Figlio vive in pienezza.

«Il paradosso – afferma M. Gronchi – sta al centro dell'evento stesso della rivelazione, ove la carne del Figlio si fa vera immagine di Dio, nella sua libera e radicale autodonazione – assumendo in modo nuovo il rapporto tra infinito/perfetto e finito/imperfetto – da dove muove la storia, verso il suo compimento escatologico nella ricapitolizzazione in Cristo»⁴⁸.

Di più: la *kénosis* dal basso dell'uomo può essere vista come spoliazione, ma dall'alto di Dio assume tutta la forma dell'arricchimento perché le due dimensioni costitutive dell'evento pasquale sono proprio la «passione spinta sino all'abbandono e morte, da una parte; risurrezione / effusione dello spirito sino al ritorno nel seno del Padre, dall'altra»⁴⁹.

Si potrebbe allora sintetizzare, proprio per mezzo della *circum-in-cessio*, di matrice dinamico-trinitaria, una pericorese tra il Figlio/Lógos e il Figlio/Cristo – *alter in altero* secondo la formula del Vittorino⁵⁰ –, tra il Verbo discendente e il Cristo ascendente, tra il dono del Figlio da parte del Padre nello Spirito e il dono del Cristo stesso al Padre risorto nello Spirito. Questa pericorese viene svelata nell'ascensione in modo significativo.

Gesù, Verbo generato dal Padre nello Spirito, si è incarnato per opera dello Spirito *assumendo* la natura umana e non solo *kenotizzandosi*. Gesù, il Risorto dal Padre nello Spirito, ascende al Padre, e là, dal Padre e con il Padre, dona lo Spirito *evangelizzato* e divenuto *antropo-ferente*, assurgendo alla sua gloria e donando un nuovo posto, preparato proprio da Lui (cfr. *Gv* 14,2). Questo rapporto tra il Figlio, che è il Cristo, e il Padre, vissuto come esperienza concreta dell'amore di Dio, avviene nello Spirito. La prospettiva ascendente ha aperto e ha fatto pensare ad un *preordinamento* di Gesù al mistero di Dio, ad una sua *predestinazione* come Figlio. Ma è Gesù che, decidendo di vivere come il Cristo, ci ha consegnato questa comprensione del mistero stesso di Dio. Il Padre accoglie Gesù, accoglie il Cristo glorioso nel suo seno (*Gv* 1,18): «la conoscenza/comunione di e con Dio/Abbà è ristabilita e compiuta, alla fine, in Gesù crocifisso risorto. È in Lui, e solo in Lui, che accediamo per grazia – e cioè per l'azione in noi dello Spirito Santo – alla relazione ricreata con Dio»⁵¹. In questo senso l'incarnazione è “reale” in Dio, perché “realtà eterna”. Il Padre invia il Verbo e accoglie il Cristo. L'essere di Dio si mostra come questa apertura. La stabilità del suo essere non è intaccata nella capacità di accogliere.

In seconda istanza, riprendendo il rapporto tra *kénosis/hýpsosis* in una pericoreticità nello Spirito, permette di far emergere la singolare esperienza vissuta da Gesù in relazione al Padre⁵²: questa «avviene nello Spirito e al tempo stesso è il luogo da cui si sprigiona lo Spirito». È questa l'«esperienza carismatica di Gesù ... luogo del singolare suo rapporto con Dio (il Padre)»⁵³, la stessa in cui appare «lo slancio che guida e illumina l'obbedienza e la dedizione di Gesù al Padre e il suo servizio e l'offerta della propria vita ai fratelli»⁵⁴; in altre parole la sua missione.

«L'identità e l'autocoscienza di Gesù – scrive P. Coda – sono così stagliate da apparire uniche, proprio perché egli si sa e agisce come il Figlio di Dio/Abbà: e come Figlio tutto si riceve e si dona a Dio, il

⁴⁷ K. RAHNER, «Teologia dell'incarnazione», p. 104.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 1005-1006.

⁴⁹ P. CODA, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Roma 2003, p. 334.

⁵⁰ M. VITTORINO, *Adv. Ar.* I, 42, 56.

⁵¹ P. CODA, *Il logos e il nulla*, p. 334.

⁵² «L'esperienza religiosa di Gesù, in altri termini, così come ci diventa disponibile attraverso la testimonianza scritturistica, va individuata come il luogo in cui Gesù esprime dinamicamente – con eventi e parole (cfr. DV 2) – la coscienza di sé e della sua missione a partire da Dio in relazione Dio conosciuto, e annunciato, come l'Abbà. In questo senso preciso, l'esperienza religiosa di Gesù designa l'orizzonte imprescindibile entro il quale si configurano concretamente e indissolubilmente sia l'identità di Gesù stesso nella sua relazione Dio/Abbà, sia l'identità di Dio/Abbà in relazione Gesù», in: *Ibid.*, p. 149.

⁵³ M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995, p. 47.

⁵⁴ P. CODA, *Il logos e il nulla*, p. 151.

quale, essendo *Abbà*, nulla tiene per Sé solo, ma tutto di Sé comunica al Figlio. L'identità (e l'autocoscienza) di Gesù con-siste nel suo ex-sistere, nella sua relazionalità: egli si sa Figlio di fronte, anzi, *nel rapporto d'intima comunione con il Padre: Io e il Padre siamo uno (Gv 10,30)*. Tale rapporto s'esprime, umanamente, nella dinamica della fede: come esperienza/conoscenza del Padre e come fiducia/affidamento in Lui e a Lui – un rapporto che, pur essendo percepito da Gesù come immediato, è al tempo stesso da Lui vissuto storicamente, e dunque per sé esige la crescita, il rischio della libertà, la prova»⁵⁵.

Questa relazione, sperimentata e coscientizzata da Gesù, è la base di tutta la predicazione apostolica e senza di questa «non solo la cristologia, ma anche tutta la soterologia sarebbe priva di fondamento»⁵⁶.

Il testo che fa da discriminare, sia per la sua audacia⁵⁷ che per la sua introspezione del mistero dell'incarnato, è *Eb 5,7-9*. Il Figlio nell'incarnarsi *impara ad essere Figlio nell'obbedienza vissuta come Gesù che è il Cristo*⁵⁸. M. Gronchi afferma che «è a partire dall'evento pasquale che va compresa la figliolanza divina di Gesù prima ancora che dalla generazione eterna»; pertanto «è certo che l'ultima parola non spetta alla *kénosis* e alla morte, ma all'elevazione/esaltazione ... ove l'azione trasformante salvifica ha come protagonista lo Spirito»⁵⁹.

Quindi, se nell'incarnazione abbiamo accesso all'ἔξουσία di Gesù, ossia alla sua pretesa personale d'essere «l'inaudito e ultimo intervento di Dio»⁶⁰, se nel suo modo di vivere ed interpretare questa esigenza si manifesta l'autodonazione e la dedizione a Dio/*Abbà*, allora nella *kénosis* abbiamo una *nuova determinazione del Figlio obbediente nella forma del Cristo*. Così nel Cristo che ascende al Padre viene ad essere esibita una *nuova* forma, rispetto a quella dell'incarnazione: egli è passato per l'obbedienza perfezionatrice fino alla forma della *hypsosis* glorificatrice nello Spirito del Padre che lo fa Risorto, e questo proprio perché «l'esternarsi di Dio (nell'incarnazione) ha la sua possibilità ontologica nell'esternabilità eterna di Dio, nella sua donazione tripersonale ... la 'potenza' divina è così costituita che può gestire in se stessa la possibilità dell'autoannichilimento»: la sua persona non può più essere descritta come solo «essere-in-sé, ma più profondamente ... come "ritorno-a-se-stessa (*reflexio completa*) dall'essere ogni volta già fuori-di-sé" e "stare-fuori-di-sé come dentro che si dona e si spiega»⁶¹.

3. Colui ascende fa discendere il suo Spirito

Come abbiamo già notato più volte, l'evento dell'ascensione sta, nell'opera lucana, tra la resurrezione e il dono dello Spirito a Pentecoste (*At 2*). L'esperienza dello Spirito è legata a quella del Risorto nel mandato missionario (cfr. *At 1-2*). La stessa distanza tra resurrezione e pentecoste ne è un sintomo. La pentecoste diviene così una nozione teologica e l'ascensione viene ad essere introdotta per scandire il passaggio del dono di Dio Padre: dal Risorto *nello* Spirito all'effusione dello Spirito *per* il Risorto.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 165. Cfr. H. KESSLER, «Cristologia», in: T. SCHNEIDER (ed.), *Nuovo Corso di Dogmatica*, vol. 1, Brescia 1995, pp. 462-464.

⁵⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «La coscienza che Gesù aveva di se stesso e della sua missione», in *CivCatt.* 3 (1986), p. 59.

⁵⁷ Cfr. A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Torino 1985, p. 105

⁵⁸ «In Lui è stato creato un uomo nuovo, che corrisponde perfettamente al progetto divino, perché si è costituito con l'accettare l'obbedienza più totale. Il tirocinio dell'obbedienza e l'esaudimento della preghiera si ricongiungono così al livello più profondo. Da una parte come dall'altra, l'azione di Dio e l'azione di Cristo si congiungono in un'ammirabile unità. L'azione di Cristo consiste nell'invocare l'azione di Dio nella preghiera e nell'accoglierla nell'obbedienza. L'esaudimento della preghiera si confonde con la trasformazione di Cristo, compiuta attraverso la sofferenza educatrice»: *Ibid.*, p. 106.

⁵⁹ M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, p. 1016.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 1012.

⁶¹ H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, Brescia 1990, p. 80.

Alla *pneumatologia cristologica lucana* si affianca una *cristologia nello Spirito del quarto vangelo*. In Giovanni la relazione Risorto-Spirito viene descritta per mezzo dell'innalzamento, l'esaltazione del Crocifisso; il dono dello Spirito si trova lungo la direzione che va dal Padre, per mezzo del Figlio fattosi carne, ai credenti: «il credente attingerà allo Spirito venendo a contatto con il corpo di Cristo»⁶² e questo corpo è il corpo glorioso, il corpo del Risorto.

In Paolo, Gesù è risuscitato dallo Spirito (cfr. *1Tm* 3,16), vive dello Spirito, a tal punto che «il Signore è lo Spirito» (*2Cor* 3,17). Lo Spirito del Signore immette in relazione con lui. Lo Spirito è «di Dio» (cfr. *1Cor* 2, 11.12; 3,16; 6,11.19), Gesù lo riceve e lo comunica, vi agisce fino a dividerlo.

Il mistero pasquale è dunque composto dalla dinamica esibita nel mistero di *resurrezione-ascensione-spirazione*. Il Risorto è tale perché è depositario del dono dello Spirito, il Crocifisso è il Risorto perché lo Spirito lo ha risuscitato. Lo Spirito del Padre lo ha stabilito Signore, Spirito lui stesso, datore nello stesso modo in cui lo ha ricevuto. Questa dinamica è stata resa, per mezzo di modelli rappresentativi, un contenuto teologico rivelato: la vita di Gesù nello Spirito è condotta dall'incarnazione fino alla croce e nello Spirito è vissuta la passione fino alla resurrezione. In questo rapporto riecheggia il ritmo stesso trinitario.

Ora come il Crocifisso-Risorto ha mostrato il volto del Figlio di Dio, rendendo possibile il passaggio da una cristologia di discesa-ascensione ad una di preesistenza-incarnazione-glorificazione, così il Cristo-Risorto nel mistero dell'ascensione fa comprendere come l'azione dello Spirito ha ammantato tutta l'esistenza del Figlio, operando dall'incarnazione, nel battesimo, sino all'effusione sulla croce – nella visione giovannea – o – nella dinamica lucana – coimplicata al dono del Risorto glorificato dal Padre.

La tradizione scritturistica, nel presentarci il dono dello Spirito, ci rinvia ad una doppia prospettiva teologica presente nell'opera lucana e nell'opera giovannea.

In Giovanni la promessa dello Spirito passa proprio per la sua dipartita: «è bene per voi che io me ne vada, perché, se non me ne vado, non verrà a voi il consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò» (*Gv* 16,7). Il Cristo esaltato pregherà il Padre di mandarlo ai discepoli (*Gv* 14,16), anzi lui stesso lo manderà dal Padre (*Gv* 15,26). È sulla croce che il Figlio dell'Uomo viene esaltato. L'ascensione è dunque una realizzazione della profezia di Isaia⁶³. Questo stesso Spirito viene poi effuso ancora una volta dal Risorto ai suoi discepoli: «Ricevete lo Spirito Santo» (*Gv* 20,20). Alla missione del Figlio corrisponde la missione dei discepoli: «come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi» (v. 21). Lo Spirito apre all'intelligenza della Scrittura. La testimonianza di fede prende il posto del mancato riconoscimento: «Mio Signore e mio Dio» (v. 28). Se quindi lo Spirito effuso dalla croce è lo Spirito della salvezza, lo Spirito alitato sui discepoli è quello che muove l'intelligenza stessa della fede: questi dona la comprensione dell'andare al Padre, dell'evento della resurrezione ed implica il movimento della missione.

La visione lucana, nonostante le differenze temporali e spaziali rispetto alla recensione giovannea, ci sembra si muova nella medesima direzione teologica del quarto vangelo. Luca individua un evento, la festa dell'alleanza del Sinai, come il momento del nuovo radunarsi del popolo di Dio (cfr. *Is* 60) in attesa della nuova alleanza (cfr. *Ger* 31,31ss.). In questa occasione lo Spirito discende sulla comunità radunata ed impaurita (*At* 2). La conclusione del vangelo è la scena dell'ascensione. Il dirigersi di Gesù verso Gerusalemme (cfr. 9,51), verso i giorni della sua passione, è di fatto il cammino verso il compimento della sua glorificazione con la salita al cielo. I brani degli *Atti degli apostoli* continuano nella stessa direzione. Di nuovo la promessa del dono dello Spirito («avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi», *At* 1,8) precede la narrazione dell'ascensione. I

⁶² F.X. DURRWELL, *La risurrezione di Gesù. Mistero di salvezza*, Brescia 1993, p. 85.

⁶³ Cfr. I. DE LA POTTERIE, «La passione secondo S. Giovanni (18,1-19,42)», in: ID., *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1992, p. 158.

discepoli stanno chiusi e riuniti nello stesso luogo (*At* 2,1), quando irrompe la forza dello Spirito che dona loro la franchezza e la forza dell'annuncio secondo la promessa. *At* 2,33 lega la promessa di Gesù al dono dello Spirito della resurrezione e il dono dello stesso ai discepoli: «innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo, che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire».

Per Luca è essenziale che lo Spirito lo si possa ora ricevere come lo Spirito di Gesù, così come in Giovanni lo Spirito spirato non può essere separato dal corpo donato di Gesù⁶⁴. Decisivo è che lo Spirito è donato da Gesù, perché su di Lui è sceso, ma è donato, perché su di Lui resta. Il rimanere è condizione del dono: si intravede così attuata la profonda relazione tra *Cristo che giunge fino alla croce e dona lo Spirito* e il *Crocifisso che viene glorificato dallo Spirito nella resurrezione*. La relazione è costituita dal *rimanere* dello Spirito sull'incarnato, dal Figlio su cui riposa lo Spirito del Padre (*Gv* 1,33). Questa è una nota teologica imprescindibile per la comprensione dell'evento pasquale. Bulgakov vi vede una intima e spinta *duo-unità* sofianica, una *duo-identità* nel duplice ruolo della rivelazione del volto del Padre⁶⁵, tanto da parlare di una vicendevole *kénosis*: là dove è massimo il discendere della condizione del Figlio, è anche massima la condizione di spirazione. La croce è il luogo più in basso in cui è spirato lo Spirito, perché nulla là sia più trattenuto e, al contempo, piena espressione dell'assunzione della condizione umana. La croce è così forma plastica e piena rivelazione drammatica dell'agire divino: lo Spirito è promessa di vita proprio là dove il Padre dona il Figlio e questi si abbandona al Padre. Lo Spirito suggella questa azione, è il respiro comune *del e nel* dono reciproco del comune spirito divino. Lo Spirito così è colui «che a un tempo tenendo aperta la differenza (come essenza dell'amore) la suggella e, quale unico Spirito di entrambi, le serve da ponte»⁶⁶.

In questo modo il dono dello Spirito è lì sovrabbondante, *va oltre* la misura del dono, perché lì è *oltre* la misura dell'amore. L'unità della rivelazione del Padre è compiuta così dal sacrificio visibile del Figlio e dal dono invisibile della sua vita, la stessa che nella gloria dell'innalzato viene rivelata simbolicamente: dal suo fianco ora esce la sovrabbondante sua vita divina, la promessa del dono della vita è portata a compimento nell'effluvio dell'acqua che disseta (cfr. *Gv* 7,37-39).

Pertanto, alla prospettiva unitaria si lega la prospettiva della glorificazione reciproca del Padre e del Figlio nell'azione comune del dono dello Spirito. Questa prospettiva è mantenuta, sorretta in un abbraccio pneumatico: sul Figlio *rimane* lo Spirito, promessa di resurrezione e al contempo caparra del dono. Gesù diventa Signore nello Spirito.

Il dono dello Spirito ci appare quindi, a conclusione della vicenda terrena di Gesù, come l'ultimo dono di colui che è stato obbediente al Padre fin dal principio. Fin dall'inizio infatti l'agire del Figlio si commisura al dono dello Spirito. Il mistero dell'incarnazione, come abbiamo poc'anzi visto, è stato nel segno dell'opera dello Spirito, quasi fosse una regola⁶⁷ costante dell'agire trinitario. A questa regola si piega, secondo von Balthasar, la stessa *taxis*: è la difficile questione

⁶⁴ «Secondo Giovanni, il corpo donato e abbandonato, il sangue effuso non si possono separare un solo istante da questo Spirito spirato, eppure il fluire di acqua e sangue adempie senza dubbio la promessa della rinascita dall'acqua e dallo Spirito e quella del cibo spirituale vivificante», in: H. U. VON BALTHASAR, «Lo Spirito Santo come amore», in: ID., *Spiritus creator*, Brescia 1983, pp. 105-106.

⁶⁵ «Nella divina diade, ambedue le ipostasi fanno trasparire l'amore divino; durante l'ultimo discorso [*Gv* 13,31-16-33], questa identificazione è talmente spinta, che il vero soggetto non è né il Figlio che parla, né lo Spirito Santo di cui si parla, ma la loro duo-unità nella quale si rivela il Padre. L'ultimo discorso terreno di Cristo espone il mistero trinitario e glorifica, per il fatto stesso, la santissima Trinità; è la meraviglia delle meraviglie, il Vangelo dei Vangeli, la parola più dolce di Gesù dolcissimo», in: S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, Bologna 1971, p. 326.

⁶⁶ H. U. VON BALTHASAR, *TeoDrammatica. IV: L'azione*, Milano 1986, pp. 301-302

⁶⁷ Cfr. ID., *TeoLogica. III: Lo Spirito della verità*, Milano 1992, pp. 180-188

dell'inversione trinitaria operata da Dio nel piano dell'economia della sua stessa rivelazione ed in vista della redenzione universale⁶⁸.

Lo Spirito ad un tempo «mostra ed espone il doppio movimento del Padre al Figlio (incarnantesi) e del Figlio (risorto) di ritorno al Padre», ma al contempo «la definitiva (non superata neppure nella resurrezione) incarnazione del Verbo a rivelazione del Padre e la gloria, divinità, intima infinità del Figlio (rivelatesi nel ritorno al Padre) e in ciò, infine, l'amore reciproco tra Padre e Figlio»⁶⁹. Così questo stesso *Spirito espone, e non da fuori, l'intero stesso movimento di Dio*: nel e sopra il Figlio lo Spirito si *ex-pone*, fino alle sue estreme conseguenze, fino alla croce. Qui, in questo estremo abbandono, nel fondo stesso della pienezza dell'«ultima incarnazione», la massima *ex*-posizione della volontà resa dal Figlio al Padre coincide con «la perfetta pneumatizzazione del Figlio»⁷⁰.

All'ascendere del Cristo corrisponde il discendere dello Spirito per cui alla pienezza dell'incarnazione si rivela il volto del Padre in modo nuovo, nella novità dello Spirito. Si tratta pertanto di intravedere come attuata la profonda relazione tra *Cristo che giunge fino alla croce e dona lo Spirito* e il *Crocifisso che viene glorificato dallo Spirito nella resurrezione*.

Il ritorno al Padre del Figlio allora «non è che l'esecuzione di quell'indicazione che già conteneva l'annunciarsi del Verbo, quell' 'autoeliminazione' che risolve il dire in ciò che viene detto, quel togliere sé, che si compie in ogni genuina affermazione»⁷¹. Questo ritorno nel seno del Padre è un ritorno della Parola, ma nel «silenzio eterno, in quanto espressione dell'amore, al tempo stesso è processione dello spirito dell'amore nella libertà cui è giunto; ormai l'amore può esplicitare all'infinito il duplice mistero del Padre e del Figlio: silenzio-Verbo, Verbo-silenzio»⁷². Tocca allo Spirito esplicitare tale silenzio, perché coimplicato proprio da questo riposo del Verbo nel seno del Padre, un silenzio orante, una preghiera continua del Figlio per i suoi (cfr. *Gv* 17, 9-11), mediatore della nuova alleanza (cfr. *Eb* 9,15). Lo Spirito stesso «*supplica* insieme al Figlio e nel Figlio»: su di lui infatti rimane e in lui e con lui supplica «perché il Figlio *possa* inviarlo dal Padre»⁷³. Così è compiuta ogni opera. Nell'opera del Figlio, glorificato nello Spirito, Cristo lo possiede per inviarlo. La sua missione trova una *inversione delle competenze*: il modo in cui ora lo Spirito scende è secondo l'invio del Cristo.

Non è più possibile allora «separare la restituzione della missione (in cui è presente lo Spirito Santo assistendola), dalla restituzione della sua esistenza terminata (in vista della quale e nella cui sfera il suo spirito umano è vissuto)»⁷⁴. La resurrezione trova così il suo compimento trinitario nell'ascensione, in cui il dono dello Spirito è dal Crocifisso Risorto: spirato umanamente tanto quanto divinamente. Non nel senso che l'umano spira il divino, ma nel senso che l'umano è coimplicato nella *ex*-posizione della spirazione. Come nell'incarnazione lo Spirito non ha dato il Figlio se non nel sì di Maria, così non è dato lo Spirito del Risorto se non nel «tutto è compiuto» del Crocifisso. L'obbedienza lo ha reso perfetto, lo ha reso capace di un sacrificio e lo ha reso corpo pneumatico, lui stesso Spirito datore di vita (cfr. *ICor* 15,44s.).

Lo Spirito dona in tutto ciò se stesso, perché è lui, persona, il dono stesso; egli è colui che ha sondato e provato nella profondità dell'amore reciproco tra Padre e Figlio la vertigine della morte, della croce, e là è stato dono dell'uno nell'altro e gioia pasquale dell'uno di fronte all'altro e del Figlio nel seno del Padre.

⁶⁸ Mentre nella *TeoDrammatica* l'inversione riporta all'identità di missione e persona, dove il Figlio riceve mandato dal Padre per mezzo dello Spirito, la rilettura della stessa inversione nella *TeoLogica* avviene a partire dalla persona dello Spirito. Cfr. ID., *TeoDrammatica. III: Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, pp. 142-176; ID., *TeoLogica. III: Lo Spirito della verità*, pp. 144-145.

⁶⁹ ID., *TeoLogica. III: Lo Spirito della verità*, p. 154.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 159.

⁷¹ ID., «Lo sconosciuto al di là del Verbo», in: ID., *Spiritus creator*, p. 95.

⁷² *Idem*.

⁷³ S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, p. 453.

⁷⁴ H. U. VON BALTHASAR, «Lo Spirito Santo come amore», p. 105.

4. Dalla pre-esistenza alla post-esistenza

L'immagine del mistero dell'ascensione al cielo ci rimanda alla dimensione e all'azione del Figlio; nel dialogo tra i misteri della sua vita, racchiusa tra l'evento dell'incarnazione e la sua passione e resurrezione, echeggia il passaggio da una pre-esistenza ad una sua post-esistenza del Figlio ordinata al mistero di Dio.

Nel porli in relazione al mistero di Dio, incarnazione e ascensione si illuminano reciprocamente: se l'incarnazione termina con il Crocifisso Risorto asceso al Padre, ossia con l'evento del venire di Dio, e se tale umanità è il luogo del sì di Dio, posto in modo permanente e definitivo, e se l'incarnazione è un evento reale del Figlio *pre*-esistente, allora, *a fortiori*, l'ascendere al Padre è un evento reale del Cristo, il Figlio *post*-esistente in Dio, in una continuità di "essere" mostratasi nell'incarnazione: Lui è colui che esiste "per", è il *pro*-esistente⁷⁵. Pensare partendo dalla Trinità economica per giungere all'immanente significa stare innanzi alla «storia primordiale» dell'alleanza tra Dio e l'uomo, di fronte al Figlio di Dio che «non può essere pensato in questa storia senza l'uomo Gesù», al λόγος eterno che «non può essere pensato come λόγος ἄσαρκος. Se in questa storia Dio è *già* presso l'uomo, allora quest'uomo deve per la stessa ragione essere *già*, da parte sua, presso Dio»⁷⁶. È questo il passaggio dall'ontologia per *essenza* all'ontologia per *relazione*: l'incarnazione così è l'ingresso di Dio nell'uomo e l'ascensione è l'ingresso in Dio dell'uomo, di quell'uomo che, in fin dei conti, è già sempre di Dio.

Questa *post-esistenza* sta affermando in fondo la novità che si trova nel seno della Trinità: da un lato, il parallelismo tra il *Verbo* «venuto da presso il Padre, la grazia della verità» (Gv 1,14) e «Gesù Cristo, il Figlio Unigenito, tornato nel seno del Padre, la grazia della verità» (1, 17s.), passando dalla formula εἰς τὸν κόλπον (v. 18) a ἐν τῷ κόλπῳ di (13,23) in un dinamismo ascensionale⁷⁷, significa affermare che in questo modo «Gesù non è più semplicemente un personaggio del passato; egli attualmente "è tornato nel seno del Padre"»⁷⁸. Dall'altro lato, questa sua presenza avviene nello Spirito, che su di lui *rimane* (cfr. 1,33) e proprio per questo è inviato dal seno del Padre.

Il ritorno al Padre, la dinamica di *exitus* e *reditus*, non è priva di effetti. Questo ritorno è di una novità che passa proprio per quella dinamica pericoretica, «osmosi dell'unica comune natura umana»⁷⁹ operata dall'incarnazione verso un'osmosi dell'unica condizione divina del Cristo glorificato che siede alla destra del Padre. Nuovo nel senso che in Gesù la coscienza di essere l'inviato rinnova l'immagine stessa della salvezza: è lui la forza sanante del Padre creatore, è lui la forza liberante dal peccato del Padre misericordioso, lui cresce nella dedizione attraverso la sua obbedienza libera fino alla croce, apertura escatologica del Padre, fino alla resurrezione.

È nuovo il suo ritorno nel seno del Padre. Come infatti nell'incarnazione vi è «l'accoglienza di Sé, come Verbo del Padre, da parte dell'uomo Gesù, Verbo incarnato, nell'adempimento sino in fondo della volontà del Padre», così nella croce «il Verbo è diventato sino in fondo uomo» e nuova è la sua stessa umanità glorificata e assisa alla destra del Padre: nel Cristo asceso «il Verbo diventa Gesù, Gesù diventa il Verbo, essendo/restando il Verbo Se stesso, distinto e uno con Gesù, come il Padre è distinto e uno con il Verbo»⁸⁰.

È nuovo il suo darsi-donandosi al Padre, perché è nuovo il dono dato dal Padre. Solo Dio può dare Dio. Solo Dio, che è Padre, donando lo Spirito dona il Figlio ed è solo Dio, che è il Figlio, che donandosi al Padre rimette lo Spirito al Padre e così lo effonde (immagine giovannea); così come è

⁷⁵ Cfr. H. SCHÜRMAN, *Regno di Dio e destino di Gesù. La morte di Gesù alla luce del suo annuncio del regno*, Milano 1996, p. 104.

⁷⁶ E. JÜNGEL, *L'essere di Dio è nel divenire*, Casale Monferrato 1986, p. 145.

⁷⁷ Cfr. F. X. DURRWELL, *La risurrezione di Gesù*, p. 112.

⁷⁸ I. DE LA POTTERIE, «Struttura letteraria del prologo di S. Giovanni», in: ID., *Studi di cristologia giovannea*, p. 52-53.

⁷⁹ H. U. VON BALTHASAR., *TeoLogica II: Verità di Dio*, Milano 1990, p. 249.

⁸⁰ P. CODA, *Il logos e il nulla*, p. 209.

solo il Cristo Risorto che donandosi al Padre permette il dono dello Spirito (immagine lucana). Chi dona lo Spirito è il dono stesso del Padre, il Cristo risorto e ascenso. Questo dono è la persona-dono dello Spirito, il dono che il Padre ha fatto al Figlio incarnatosi: così Cristo «si rivela, in quanto donato e sperimentato, come Colui che, nella *kenosi* di Sé, *sollecita* la libertà ad “autolimitarsi”, a donarsi anzi senza residui dall’altro da Sé, per farlo essere e farlo capace a sua volta di autodonazione. E, al tempo stesso, è proprio così il frutto personale, e sempre adveniente in novità, di tale reciproco autotrascendersi»⁸¹.

Nuova è quindi la prospettiva in cui immette il Cristo. Non più *partners* di un patto nei confronti del Dio Altissimo e solo asintoticamente incontrato ma, per il dono del Cristo, riceviamo il dono del suo Spirito, il quale realizza la relazione accolta e vissuta trinitariamente da Cristo col Padre e ci permette di entrare in quella stessa in modo da stare, da dentro Dio, di fronte a Dio come coloro che hanno lo Spirito del Figlio e, sebbene altri, ammessi alla loro alterità reciproca come *aliis* eppure *alieni*. Lo Spirito del Figlio incarnato, crocifisso, risorto e ascenso è donato perché sia possibile alla nostra umanità una nuova relazione.

Se di novità si può parlare, questa si identifica con lo Spirito stesso che da sempre è nella Trinità. Lui è il “nuovo”, nel senso che nella relazione intratrinitaria Lui intende il Padre e il Figlio che si chiamano e corrispondono, come coloro che amano e si rinnovano vicendevolmente amore. Lui li rinnova alla loro scelta dell’altro, questo rinnovamento è posto ogni volta dal Padre come rinuncia alla propria aseità⁸²; questa originaria novità in lui è sempre sorgiva del Tu del Figlio, un Tu originalissimo che ricevendosi glorifica il Padre e in questa estaticità realizza il suo Tu come Figlio. Lo Spirito realizza se stesso nella misura in cui si riceve come originario e corrispondente da entrambi in un essere presente a se stesso solo nella forma del dialogo: come monologo è forma di colloquio⁸³, perché è la gioia amorosa del loro reciproco scambio, comunicazione di ciò che sperimentano nel loro Io di fronte al Tu dell’altro. Questa novità sta alla base della rinnovata creazione in Cristo Gesù, che a partire dall’incarnazione rinnova l’immagine stessa della salvezza e dall’ascensione rinnova l’agire umano sull’impronta del Cristo glorificato.

Questa cornice permette ora di compiere una duplice riflessione: da un lato guardare a questo amore come condizione di possibilità per la comprensione dell’evento-Cristo e dall’altra come orizzonte ultimo e definitivo della rivelazione stessa di Dio che dispiega il mistero che l’uomo è a se stesso. Pertanto è possibile che nell’evento pasquale si possa avere accesso al mistero stesso di Dio, perché là l’immagine economica è un tutt’uno con il mistero immanente. L’evento è rivelazione, perché il contenuto è la stessa immagine esibita. Solo l’amore rende credibile l’evento pasquale, perché al di fuori di questa verità dell’amore nulla è proferito con altrettanta audacia e autorevolezza. In questa dinamica compiuta è posta l’apertura all’altro: è amabile l’altro. Questa alterità è ciò che custodisce l’amore: non è un processo, semmai un eccesso. Fino alla croce giunge questo amore, fino ai confini della morte e là apre un oltre. Nel silenzio della morte la Parola si lascia dire dall’altro, lascia il posto alla promessa. La memoria ecclesiale ricorda la Parola. L’evento della resurrezione è quest’opera dello Spirito che viene celebrata là dove viene compartecipata: il Padre sta innanzi al silenzio del Crocifisso, questi ama perché è l’Amato. La sua identità è amata nella sua missione accolta e adempiuta fino alla fine. Ne porterà le stimmate, saranno questi nella comunità proprio i segni gloriosi del Cristo: segni di quell’amore che ha tenuto, nello Spirito, il Padre e il Figlio l’uno riverso sull’altro, segni sacramentali che *mystice* generano il corpo ecclesiale.

Inoltre questo Spirito porta in Dio il Risorto e con lui l’esperienza dell’uomo e delle profondità della creatura. In qualche modo la capacità di dare la vita di Dio è resa possibile e supportata dalla

⁸¹ *Ibid.*, p. 231.

⁸² Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *TeoDrammatica IV: L’azione*, Milano 1986, p. 301.

⁸³ Cfr. E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarische Analogik des Christentums*, Roma 1986, p. 277.

dilatazione dell'umano, operata dallo Spirito che in Lui discende e su di Lui rimane. Si conferisce così una «forma all'interna relazione reciproca tra mondo e Dio», il dono dello Spirito spetta al Figlio proprio in virtù di questa relazione:

«la restituzione dello Spirito nella morte è una cosa sola col rivolgersi del Figlio verso il Padre nella gloria, da cui Gesù fa dipendere la missione dello Spirito Santo. Ed è come se al Figlio, anche dopo la sua elevazione al cielo, inerisse quel duplice rapporto col Padre, che egli ha conseguito in particolar modo attraverso la sua esperienza di vita e di morte: come colui che è morto, che ha reso il suo Spirito al Padre, 'prega' il Padre di "inviare un altro avvocato" alla Chiesa e il Padre lo farà in suo nome; ma come colui che proprio nello spirare ha disposizione sullo Spirito, Egli lo invia altrettanto originariamente da se stesso»⁸⁴.

5. Conclusione

Come faceva notare già K. Rahner, «una teologia dei misteri della vita di Gesù, che sia veramente all'altezza del problema, praticamente non c'è»⁸⁵; alla ricerca storica deve infatti affiancarsi – e non opporvisi né divenire un'appendice – una teologia dei misteri, perché in quella storia si rivela il *mysterion* di Dio. La demitizzazione delle asserzioni dogmatiche prima, la ricerca storica come luogo interpretativo della originalissima persona di Gesù dopo, hanno portato ad una demisterizzazione della teologia. Con questo contributo abbiamo creduto necessario porre invece in atto una lettura del mistero di Dio per mezzo della quale il *nexus mysterii* riesce a leggere in una sincronicità sia l'incarnazione che la passione e la resurrezione in un movimento esplicitato dell'ascensione. L'incarnazione non può essere letta in modo "puntuale": la sola unione delle nature nel Verbo preesistente non è il compendio della vicenda umana di Gesù, così come la resurrezione del Crocifisso non lo è della vicenda storica di Gesù. La vicenda storica di Gesù è il centro della fede, perché la salvezza si mostra in una struttura teandrica dinamica. Il mistero dell'incarnazione chiede d'essere compreso in un movimento, interno al mistero stesso di Dio e implicitamente interno al mistero dell'uomo. Il tema del *divenire* in Dio non ha spazio al di fuori di questa logica. Per quanto sia possibile ed affascinante – per certi versi perfino necessaria – una ricerca ontologico-trinitaria, questa ha pur sempre la sua ultima ragione nel mistero di Dio e pertanto nei *mysteria*. Come la *communio sanctorum* poggia sui *sancta* – la Parola di Dio, i sacramenti, i doni, i carismi – edificando così i *sancti* nella *communio* col *Sanctus*, così il *nexus mysterii* poggia sui *mysteria* edificati ed è rivelazione del *Mysterium* donato e partecipato *mystice*. Al centro c'è il mistero di Dio, rivelato storicamente come una storia di salvezza a cui si è resi partecipi e, in essa, introdotti per mezzo dei *sancta*.

Mario Bracci

⁸⁴ H. U. VON BALTHASAR, «Lo Spirito Santo come amore», p. 107.

⁸⁵ K. RAHNER, «Mysterien des Lebens Iesu», in *LTK* vol 7, Freiburg im Br. 1962, p. 722.