

Semestre invernale 2001/2002

UNIVERSITÀ di FRIBURGO
Facoltà di TEOLOGIA

IL GRIDO D'ABBANDONO DI GESÙ,

UN MISTERO D'AMORE

Una rassegna del tema nel pensiero di alcuni autori del XX secolo

Tesi di licenza

presentata da Giovanna Maria Porrino

sotto la direzione di

Padre Gilles EMERY, O.P.

Friburgo, 1 dicembre 2001

Introduzione

Il dolore, la sofferenza accompagnano la vita di ogni uomo. Il perché del dolore si incide profondamente nel cuore di ciascuno, man mano che la vita scorre. Al confronto con quest'ineluttabile realtà, un interrogativo si alza, da sempre, verso il Cielo: Perché il dolore? Perché la sofferenza? Perché la morte?

All'età di 18 anni, la perdita improvvisa di un'amica carissima mi mette inesorabilmente di fronte al dilemma che dolore e morte suscitano. Con un senso di rivolta profonda nell'anima, grido a Dio: perché? A questo interrogativo sconcertante¹, non trovo risposta alcuna. Qualche mese più tardi, in un incontro di giovani, un sacerdote mi parla di Dio Amore e della croce, del grido d'abbandono di Gesù quale culmine dell'Amore di Dio per gli uomini. Intuisco, per la prima volta, che la croce è il mistero più grande della vita di Gesù e anche della mia. Conoscendo più da vicino la spiritualità del Movimento dei Focolari, il mistero di Gesù che in croce grida l'abbandono del Padre mi si disvela in parte.

A qualche anno di distanza, questo grido risuona nuovamente e fortemente in me, prima di fronte all'individualismo, alla scristianizzazione crescente, all'ateismo dilagante della società europea d'Occidente, poi di fronte al collettivismo, all'ateismo programmatico e militante della società europea d'Oriente, durante un mio soggiorno di cinque anni nella Cecoslovacchia comunista. Un vescovo dei paesi dell'Est, affermava infatti: "La Chiesa del silenzio è un grande Crocifisso che grida: Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?"².

Oggi, per le tante divisioni esistenti nell'umanità, per le lotte fratricide fra popoli e razze diverse, per il crescente divario fra ricchi e poveri, per gli immani e tragici problemi della nostra umanità alle soglie del terzo millennio, quel grido si alza nuovamente implorante verso il Cielo. Ma di fronte a queste diverse problematiche che sembrano insolubili, un'intuizione profonda, una certezza che diventa faro di luce nel più profondo e che devo al mio incontro con Chiara Lubich e al carisma datole dallo Spirito Santo per la Chiesa di oggi, mi ha sempre sostenuta: nel perché gridato dall'Uomo-Dio, nel mistero della passione e morte del Figlio di Dio trovano risposta tutti i perché dell'uomo, come afferma Giovanni Paolo II: "Cristo mediante la propria sofferenza salvifica si trova quanto mai dentro ad ogni sofferenza umana"³.

Per tutti questi motivi - sofferenza personale di ogni uomo, sofferenze dell'umanità⁴, che oggi possiamo definire, secondo un'espressione di Giovanni Paolo II, come un accumulo incomparabile di sofferenze, fino al punto da poter parlare di sofferenza del mondo⁵ - a conclusione di questi anni di studi universitari di teologia, mi è nato ardente nel cuore il desiderio di penetrare almeno un po' il mistero d'Amore del Verbo Incarnato che "umiliò se

¹ Il Santo Padre, Giovanni Paolo II, afferma, nella sua lettera apostolica *Salvifici doloris*, che solo l'uomo, soffrendo, sa di soffrire e se ne chiede il perché. È questa una domanda difficile, molto affine ad un altro interrogativo altrettanto difficile: perché il male? Questi interrogativi sono posti dall'uomo a Dio, in quanto Creatore e Signore del mondo (*Salvifici doloris*: lettera apostolica di Giovanni Paolo II sul senso cristiano della sofferenza umana, 11 febbraio 1984, n. 9).

² Jim GALLAGHER, *Chiara Lubich: dialogo e profezia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1999, p. 100.

³ *Salvifici doloris*, n. 26.

⁴ Fra i gravi problemi del mondo odierno, vi sono: il dissesto ecologico del pianeta, i problemi della pace a livello nazionale e mondiale, il disprezzo dei diritti umani fondamentali, i problemi legati alla mondializzazione, con la crescente povertà d'interi popoli.

⁵ *Salvifici doloris*, n. 8.

stesso facendosi *obbediente fino alla morte e alla morte di croce*”⁶ per redimerci ed essere la risposta al dolore dell’umanità.

Nel XX secolo, per le terribili vicende storiche vissute dall’Occidente e dall’Oriente cristiano, per le atrocità commesse contro intere popolazioni in un non lontano passato, il paradosso della croce è riemerso al centro della riflessione teologica, con tutta la sua sconvolgente attualità. Vari teologi, infatti, hanno colto *l’importanza e la centralità del* misterioso grido di Gesù morente in croce, che manifesta lo scandalo di colui che si sente abbandonato da Dio e lo scandalo del silenzio di Dio; in questo grido di dolore, culmine della passione di Gesù, si può cogliere infatti “la manifestazione più alta di chi è Dio e lo svelarsi più profondo di chi è l’uomo”⁷.

Nel presente lavoro - partendo dall’intensità del grido di Gesù che manifesta la solitudine radicale dell’Innocente per eccellenza, abbandonato dai suoi amici e, apparentemente, persino da Dio che sembra rimanere sordo, muto o lontano⁸ alla supplica del Figlio - mi propongo di offrire una panoramica del tema, cogliendo da una parte i frutti prodotti dalla riflessione teologica di alcuni autori, negli ultimi cinquant’anni, e ponendo dall’altra un’attenzione particolare all’azione dello Spirito Santo, che suscita continui doni nella sua Chiesa e ciò nell’intento di offrire una teologia viva, in cui speculazione e santità, dottrina e vita, riflessione e contemplazione siano inscindibilmente unite⁹. La panoramica inizierà con gli scritti di tre teologi¹⁰ che hanno marchiato il secolo che si è appena concluso, presenterò in seguito l’intuizione carismatica di una donna per, poi, concludere con l’insegnamento dell’attuale pontefice.

Nel primo capitolo, il cardinal Charles Journet, grande ecclesiologo, discepolo di San Tommaso, ci offre – nel suo piccolo libro, *Les sept paroles du Christ en croix* – una profonda meditazione teologica sul grido d’abbandono. Nel secondo, ci avvicineremo al pensiero del teologo riformato Jurgen Moltmann, in particolare al suo libro, *Il Dio crocifisso*. Non si poteva, poi, lasciare nel silenzio un pensatore e un teologo come Hans Urs von Balthasar, nonostante la difficile impresa di compendiare in poche pagine un pensiero poliedrico e complesso: nel terzo capitolo, cercherò dunque di proporre una sintesi della cristologia balthasariana, con una particolare attenzione al libro *Teologia dei tre giorni*. Nel quarto capitolo presenterò le intuizioni su Gesù abbandonato di Chiara Lubich, fondatrice del Movimento dei Focolari, uscendo dal campo specificatamente teologico per entrare in quello della spiritualità. Ma le intuizioni della Lubich “manifestano, fin dagli inizi, l’irruzione di un nuovo carisma nella storia” e “costituiscono un nuovo orizzonte di comprensione aperto alla

⁶ Fil 2,8. Le citazioni bibliche sono tratte dalla *Bibbia di Gerusalemme*, nona ed., Bologna, 1989.

⁷ Anna PELLI, «L’apporto di un carisma all’approfondimento teologico dell’abbandono di Gesù. Il pensiero di Chiara Lubich», *Nuova Umanità* XVIII/2 (1996), p. 137.

⁸ Cf. Jean.-Noël ALETTI, «Mort de Jésus et théorie du récit», *RSR* 73/1(1985), p. 149.

⁹ Joseph RATZINGER ha scritto a questo riguardo: «Quello della connessione tra teologia e santità non è un discorso sentimentale o pietistico, ma ha il suo fondamento nella logica delle cose e ha dalla sua parte la testimonianza di tutta la storia. Non è pensabile Atanasio senza la nuova esperienza di Cristo fatta da Antonio abate; Agostino senza la passione del suo cammino verso la radicalità cristiana; Bonaventura e la teologia francescana del secolo XIII senza la nuova gigantesca riattualizzazione di Cristo nella figura di san Francesco d’Assisi; Tommaso d’Aquino senza la passione di Domenico per il vangelo e l’evangelizzazione». (*Communio* 87 [1986], p. 101, cit. da Elio GUERRIERO, in *Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Balsamo, 1991, p. 146).

¹⁰ Dati i limiti della ricerca, non mi sarà possibile volgere lo sguardo ad Oriente, per indagare il pensiero di filosofi e teologi russi quali Paul Evdokimov e Sergej Bulgakov, che hanno anch’essi sviluppato ampiamente il tema che ci interessa.

teologia su Gesù abbandonato”¹¹, che rimane ancora da sondare. Nell’ultimo capitolo, percorreremo alcune pagine di Giovanni Paolo II, tratte da due sue lettere apostoliche, la *Salvifici doloris* e la *Novo millennio ineunte*, che presentano brevemente il mistero dell’abbandono vissuto da Gesù nel pensiero dell’attuale Pontefice.

L’interesse che porto alla questione dell’abbandono è essenzialmente cristologico, di conseguenza la mia attenzione verterà principalmente sul mistero della passione di Gesù, il Verbo di Dio fatto carne, culminante nel grido d’abbandono; essendo però tale mistero il culmine della rivelazione del Dio trinitario nel suo amore assoluto per gli uomini¹², non potrò non accennare al legame esistente tra il grido d’abbandono di Gesù e le sue implicazioni per la teologia trinitaria, di cui mi limiterò ad indicarne gli aspetti essenziali, senza però sviscerarne la difficile problematica che vi è connessa e che richiederebbe uno studio a parte.

Ovviamente questo lavoro non ha nessuna pretesa di esaustività, né di originalità: con esso si vuole semplicemente aprire uno squarcio sul misterioso grido d’abbandono che rappresenta, secondo un’espressione di Giovanni Paolo II, “la punta più drammaticamente lacerante di tutta la passione”¹³. Essendo consapevole quanto le parole umane siano povere, limitate ed incapaci di sondare l’abissale mistero del Figlio dell’Uomo, mi avvicino ad esso con tremore, con trepidazione e con una grande umiltà, cosciente che ciò che si potrà cogliere di esso sono soltanto briciole. La croce infatti nasconde, secondo un’espressione di Bernard Sesboüé, una logica divina¹⁴ che rimane e rimarrà un mistero accessibile solo al cuore. L’attitudine più consona per penetrare negli abissi di Dio è infatti la contemplazione, ma la mente umana desidera penetrare il mistero, vuole comprenderlo almeno un po’, vuole di esso balbettare qualcosa e ciò non per superbia, ma per poter amare di più Colui che ci ha amati fino a dare la sua vita per noi¹⁵.

Con queste pagine desidero, inoltre, esprimere la mia profonda gratitudine a Chiara Lubich che in tutti questi anni mi è stata maestra nell’insegnarmi a riconoscere il Volto dell’Abbandonato ed ad amarLo nelle circostanze più varie della vita.

Ringrazio vivamente il professore Gilles Emery, o.p., che ha seguito questo mio lavoro, dandomi preziosi consigli nel corso della sua elaborazione; il mio più sentito grazie va anche a Mons. Mamie che mi ha concesso un profondo colloquio, in cui ho potuto conoscere alcuni aspetti della vita e dell’opera del cardinal Charles Journet e che è stato un aiuto prezioso nella redazione delle pagine a lui dedicate.

Cordiali ringraziamenti infine a tutti coloro – amici e parenti – che mi hanno sostenuto con la loro preghiera e col loro amore.

¹¹ A. PELLÌ, «L’apporto di un carisma ...I», p. 138.

¹² È quanto afferma Bernard SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l’unique médiateur*, tome I: Problématique et relecture doctrinale, “Jésus et Jésus Christ 33”, Paris, 1988, p. 145.

¹³ Allocuzione del mercoledì 3 febbraio 1988, n. 8.

¹⁴ B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l’unique médiateur*, tome I, p. 29.

¹⁵ Cf. Gv 15,13.

Capitolo I

Il cardinale Charles JOURNET: Les sept paroles du Christ en croix

A. Introduzione

Les sept paroles de Jésus en croix font entrer dans le drame d'un Dieu crucifié pour le monde. Chacune d'elles découvre un aspect de ce mystère unique, passant toute parole, capable d'illuminer toutes les agonies des hommes et des peuples. Entrer dans ce mystère par un peu de contemplation silencieuse, c'est le seul moyen de l'honorer, et de donner, à son âme à soi, la dimension de la profondeur.

Questo breve testo, scritto dal cardinale Charles Journet¹⁶, nel Natale del 1951, fa da prefazione all'opera che ci occuperà in queste pagine: *Les sept paroles du Christ en croix*. Si tratta, senza dubbio, di conferenze tenute dal cardinale in occasione di un ritiro spirituale in un monastero di contemplative, pubblicate successivamente¹⁷.

La lettura di queste pagine ci fa scoprire le due vocazioni che Journet ha sempre portato in sé: quella contemplativa e quella teologica. Dopo l'incontro con Caterina da Siena da cui riceve un'illuminazione senza pari su cosa è la Chiesa in tutto il suo splendore¹⁸, il giovane seminarista si accosta ad un altro maestro: Tommaso d'Aquino.

Il padre Pierre-Marie Emonet, amico ed erede spirituale del cardinale, afferma in proposito: "Entre sa forme d'intelligence et la pensée de l'Aquinat se révéla comme une

¹⁶ Nato a Meyrin, nei pressi di Ginevra, il 26 gennaio del 1891, Charles Journet fu ordinato sacerdote il 15 luglio del 1917 a Friburgo, dove ritornò nel 1924 come professore di teologia dogmatica, compito che svolse fino al 1970. Il 6 luglio 1922, incontrò per la prima volta Jacques Maritain. L'amicizia con il grande filosofo tomista, tenuta viva da vari incontri e tramite una corrispondenza continua, avrà un influsso sul suo pensiero teologico. Nel 1926, fondò in collaborazione col futuro vescovo, Mons. François Charrière, *Nova et Vetera*, rivista trimestrale di riflessione teologica, filosofica, spirituale e culturale che dirigerà fino alla sua morte. In questa rivista, pubblicò, oltre i suoi studi sulla Chiesa, degli articoli in cui - con coraggio - prendeva posizione in difesa dei diritti umani, nel periodo fascista e durante la seconda guerra mondiale. Nel 1960, Giovanni XXIII lo nominò membro della Commissione teologica che aveva il compito di preparare il Concilio e, il 22 febbraio del 1965, fu eletto cardinale da Paolo VI. Partecipò, in seguito, alla 4ª sessione del Concilio Vaticano II con degli interventi importanti. La sua passione per la verità ha fatto di lui - sull'esempio del suo maestro, san Tommaso d'Aquino - un grande teologo e un grande umanista attento ai problemi del suo tempo. L'esperienza spirituale emerge in tutti i suoi scritti. Tra i principali citiamo: *L'Eglise du Verbe Incarné, Exigences chrétiennes en politique, Destinées d'Israël, La Messe, Entretiens sur la grâce, Le Mal*. Morì a Friburgo il 15 aprile del 1975 e fu sepolto, per sua volontà, nel cimitero della Certosa della Valsainte, in Gruyère. Le precedenti note biografiche sono state tratte da: P.-M. EMONET, *Le cardinal Charles Journet, portrait intérieur*, "Veilleurs de la foi 1", Chambray-les-Tours, 1984, p. 171-173; Ch. JOURNET, *Dieu à la rencontre de l'homme: la voie théologique*, Fribourg, 1981, nota biografica di copertina; G. BOISSARD, *Quelle neutralité face à l'horreur? Le courage de Charles Journet*, Saint-Maurice, 2000, p. 433-439.

¹⁷ Cf. Georges M.-M. COTTIER, « L'œuvre de Charles Journet », *Nova et Vetera* L/4(1975), p. 257. P.-M. EMONET dice a proposito: "Le petit livre qui porte ce titre et qui contient cette méditation est certainement son chef-d'œuvre" (*Le cardinal Charles Journet...*, p. 151).

¹⁸ *Ibid.*, p. 13. Il cardinale Charles Journet ha elaborato, tra le due guerre, un progetto ecclesiologico grandioso compendiato nella sua opera maggiore, *L'Eglise du Verbe Incarné* che comporta più di tremila pagine e testimonia il suo amore immenso e appassionato per la Chiesa. In essa, l'autore dispiega una teologia della Chiesa le cui sorgenti maggiori provengono dall'ampiezza della sua erudizione e dalla profondità della sua vita contemplativa. La sua teologia avrà un influsso discreto ma profondo per il rinnovamento dell'ecclesiologia al Concilio Vaticano II. Cf. E. LEMIERE, *Charles Journet: l'aurore d'une théologie de l'Eglise*, tesi di dottorato presentata alla Facoltà di Teologia dell'Università di Friburgo, Saint-Maur, 2000.

harmonie pré-établie. Le lycéen avait trouvé une Source. Il y buvait à longs traits. Jamais au cours de sa longue vie cet attachement passionné à ce Maître ne connut d'éclipse"¹⁹.

Journet ha saputo quindi fondere in una grande unità la vocazione contemplativa e quella teologica sull'esempio del suo Maestro, in cui aveva visto realizzata l'unione delle tre sapienze: la sapienza mistica, la sapienza teologica, la sapienza metafisica. Egli era cosciente che la saggezza dell'amore è superiore alla teologia²⁰ e che la conoscenza contemplativa²¹ è di un valore inestimabile, quest'ultima ha orientato non solo la sua teologia ma ha marchiato la sua personalità²² fino al punto che, nei suoi scritti, la teologia non è mai disgiunta dalla mistica²³.

La lettura di questa profonda meditazione del mistero della croce lascia trasparire l'anima contemplativa e teologica di Journet: in un lirismo fuori del comune, la più profonda teologia e un'attenta esegesi s'intrecciano con la mistica, con la poesia²⁴, con l'arte. Il piccolo volume, pubblicato nella collezione "La vigne du Carmel", mostra ad ogni pagina la profonda conoscenza che l'autore ha della Scrittura, di Sant'Agostino, San Tommaso, San Giovanni della Croce, cui si uniscono autori a lui contemporanei, quali Jacques Maritain.

Concludo questa breve introduzione con un'eloquente definizione che il Padre Emonet ha dato del cardinale: "Une méditation théologique qui s'achève dans un dialogue brûlant: voilà Charles Journet"²⁵.

B. Le sette parole del Cristo in croce

Il cardinal Journet ci offre, in sette quadri, delle profonde meditazioni sulle parole pronunciate da Cristo nell'ora suprema della sua passione: l'ora in cui è stato trafitto in croce. Ognuna ci fa entrare profondamente nel cuore del mistero cristiano.

La struttura del libro è di per sé semplice: dopo un primo capitolo introduttivo intitolato *Les paroles du Verbe*, seguono sette capitoli, ciascuno dedicato ad una parola pronunciata da Gesù sulla croce. Sono pagine, come ho già detto, in cui spiritualità e teologia si uniscono in

¹⁹ P.-M. EMONET, *Le cardinal Charles Journet...*, p. 22.

²⁰ Ibid., p. 24.

²¹ Nella sua opera maggiore, *L'Eglise du Verbe Incarné*, Journet esprime così il suo pensiero sull'argomento: « Les âmes spirituelles sont savantes quand elles parlent des grâces par lesquelles le Christ attire à lui et change en lui son Eglise, la rend Christo-conforme. A leur école, les théologiens ont, croyons-nous, bien des lumières à découvrir » (*L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, p. 632).

²² P.-M. EMONET, *Le cardinal Charles Journet...*, p. 18-20.

²³ Ecco un testo in cui Journet tesse le lodi della teologia mistica: "La théologie mystique, avec une souveraine liberté, tour à tour parle et se tait. Elle parle quand elle sort de Dieu; elle se tait quand elle rentre en Lui. Elle peut célébrer dans sa poésie, en langue de prose ou de vers, toutes les manifestations de l'immensité divine; elle se tait devant cette immensité. Elle est tour à tour la plus silencieuse et la plus lyrique. Car elle ne parle que pour chanter l'ineffabilité divine dont la Création est pleine. Elle ne peut écouter, aimer, goûter sous chaque bruit de l'univers, que les dimensions du silence éternel" (Ch. JOURNET, *Connaissance et inconnissance de Dieu*, p. 145, cit. in P.-M. EMONET, *Le cardinal Charles Journet, ...*, p. 147).

²⁴ P.-M. EMONET afferma: « L'abbé Journet était un poète. Celui qui, pour le connaître, n'aurait lu que les premières années de sa revue en aurait pu tirer même la conclusion qu'il était par-dessus tout un passionné de l'art et de la poésie. La place qu'il y faisait à l'activité créatrice était en effet très grande. C'est peut-être par la voie de l'art que Jacques Maritain et lui se sont reconnus si profondément fraternels ». Nello stesso libro, troviamo un'altra affermazione: « ... chez Charles Journet la théologie entretient toujours une complicité avec la poésie » (*Le cardinal Charles Journet...*, p. 42 e p. 84).

²⁵ Ibid., p. 79.

una profonda sintesi e bellezza, da cui scaturisce una luce segreta: la contemplazione del Cristo in croce²⁶.

1. Le parole del Verbo

Questo capitolo che fa da introduzione agli altri sette è una meditazione sul Verbo incarnato: *Et Verbum caro factum est*²⁷. Journet, in modo sintetico ed incisivo, offre, per prima cosa, una bellissima pagina sul Verbo eterno, sulla generazione e relazione del Verbo a Dio Padre:

“AU COMMENCEMENT ETAIT LE VERBE... Verbe signifie Parole. Dieu, qui est transparent, en se connaissant, s'exprime nécessairement, éternellement, totalement, dans une Parole intérieure à lui. Il y a Celui qui conçoit, engendre, profère la parole: c'est le Père. Et il y a la Parole conçue, engendrée, proférée: c'est le Fils. Celui qui engendre est distinct réellement de Celui qui est engendré, le Père est distinct réellement de Celui qui est engendré, le Père est distinct réellement du Fils. Mais ce qui est donné par le Père et reçu par le Fils, c'est toute la substance divine, toute la nature divine, tout l'être divin. Celui qui est Père n'est pas Celui qui est Fils, mais ce qu'est l'un, à savoir la divinité tout entière, l'autre l'est. L'un comme la donnant, l'autre comme la recevant; l'un comme une éternelle Origine par rapport à l'autre Terme éternel. Et le Verbe était relatif à Dieu, le Fils était relatif au Père, pure relation subsistante au Père, et le Verbe était Dieu. Le Père est Dieu comme se disant, le Fils est Dieu comme étant dit. D'où son nom de Verbe. Le Verbe est Parole dite par Dieu à Dieu. Parole silencieuse. Elle contient l'infini silence de Dieu; le Silence qu'est Dieu”²⁸.

Questa Parola silenziosa può essere ascoltata, essa è discesa fino a noi, si è fatta carne, in una donazione totale, realizzatasi in due maniere:

- a) la Parola sussistente, silenziosa, ineffabile, si è fatta carne per abitare in mezzo a noi;
- b) il Verbo si è fatto carne per dirsi a noi nelle molteplici e fuggitive parole di una lingua umana, che Journet chiama “parole di carne”.

Possediamo quindi tutto di Lui: la Parola che è Gesù e le parole di Gesù. Ogni sua parola testimonia di Lui. La prima parola, pronunciata da Gesù al Giordano e che inaugura la sua vita pubblica, è già una rivelazione. Accettando il battesimo di Giovanni per la remissione dei peccati, Gesù, che è senza peccato, inaugura pubblicamente la missione del Servo di Jahve annunciato da Isaia²⁹. Journet evidenzia due frasi della Scrittura, che si richiamano vicendevolmente. Alla voce che scende dal cielo su Gesù dicendo: “Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto”³⁰ fa eco quanto già annunciato in Isaia: “Ecco il

²⁶ Cf. «Notes bibliographiques», RT 53 (1953), p. 652.

²⁷ Gv 1,14.

²⁸ Ch. JOURNET, *Les sept paroles du Christ en croix*, Seuil, Paris, 1998, p. 9-10. Corsivo nel testo. Il paragrafo termina con una citazione di Giovanni della Croce: « Le Père n'a dit qu'une parole, qui fut son Fils, et il la dit toujours en éternel silence, et c'est en silence qu'elle peut être écoutée de l'âme » (*Maximes*, ed. Silverio, t. IV, p. 242).

²⁹ Is 53,2. Anche B. SESBOÛÉ vede nell'episodio del battesimo di Gesù il suo manifestarsi nella condizione di servitore, pur essendo Egli senza peccato. Con un atto di totale solidarietà, Gesù accetta di prendere su di sé la condizione e il destino del peccatore, di assumere - nella sua persona - tutte le conseguenze negative del peccato. Il teologo legge l'evento del battesimo alla luce della passione, che rivela tutto il peso contenuto dal gesto di Gesù che inaugura il suo ministero evangelico (*Jésus-Christ l'unique médiateur*, tome II: Les récits du salut, proposition de sotériologie narrative, “Jésus et Jésus-Christ 51”, Paris, 1991, p. 155-156).

³⁰ Mt 3,17.

mio servo che io sostengo, il mio eletto di cui mi compiaccio”³¹. La profezia del Servo di Jahve si compie, dunque, in tutta la sua pienezza, nel Figlio diletto. La continuità esistente tra l’Antico e il Nuovo Testamento è in tal modo evidenziata da Journet, che ne rileva, inoltre, la novità imprevedibile: il Verbo riprende delle parole già dette, ma con una solennità fino allora sconosciuta.

I Vangeli ci hanno poi tramandato le parole che Gesù ha pronunciato durante la sua passione. Le sette parole pronunciate da Gesù sulla croce sono le ultime parole della sua vita: il dramma da esse contenuto è già stato annunciato nelle sette beatitudini. Le parole pronunciate da Gesù sul monte Calvario sono viste, infatti, da Journet in stretta connessione con quelle pronunciate sulla montagna delle beatitudini: l’avvenimento del Calvario è la risposta al monte delle beatitudini. Si può esitare sul modo in cui far susseguire queste sette parole³², però – afferma Journet – un ordine interno lega fra loro queste frasi: è l’ordine che si deduce dallo svolgimento della passione redentrice. Esse rappresentano delle tappe dell’approssimarsi del Cristo alla morte che, dando voce al suo dolore, ci fanno intravedere il mistero da esso contenuto. Il dramma nasconde una luce : quella del Verbo “caché au cœur de la croix sanglante”³³.

2. Le tre prime parole

Journet afferma che “LA LUMIÈRE infinie du Verbe brille au sein de la souffrance de Jésus”³⁴ e ciò traspare dalle prime tre parole, che sono aperte sugli altri: con la prima Egli perdona al mondo, con la seconda beatifica il ladrone, con la terza ci dà sua Madre. La Prima parola del Cristo in croce è una parola d’immensa misericordia per il mondo, un’eco della

³¹ Is 42,1.

³² Mettendo in sinossi le parole pronunciate dal Crocifisso, così come ci sono tramandate dai vangeli, si giunge ad una constatazione evidente: le tre tradizioni veicolate dai vangeli non hanno in comune nessuna parola. Ecco la sinossi:

<i>Marco/Matteo.</i>	<i>Luca</i>	<i>Giovanni</i>
Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato? non sanno quello che fanno. <i>Mc 15, 34/Mt 27,46</i>	Padre, perdona loro perché fanno. <i>23,34</i>	Donna, ecco tuo figlio. Ecco la tua madre. <i>9,26s.</i>
	In verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso. <i>23,43</i>	Ho sete. <i>19,28</i>
	Padre, nelle tue mani affido il mio spirito. <i>23,46</i>	Tutto è compiuto. <i>19,30</i>

Per tale motivo, la maggior parte degli esegeti rigetta il concordismo che sommava le diverse parole lette nei Vangeli, giungendo alla conclusione che Gesù, storicamente, aveva pronunciato sette parole in croce (Gérard ROSSÉ, *Il grido di Gesù in croce, una panoramica esegetica e teologica*, Roma, 1984, p. 37-62). Non voglio entrare, per motivi di spazio, nella questione esegetica, ma mi limito a segnalare, la posizione di Pierre BENOIT sull’atteggiamento da avere di fronte alle parole pronunciate da Gesù in croce. Il noto esegeta, pur affermando che è difficile decidere quale parola sia stata realmente pronunciata da Gesù, ribadisce quanto segue: “Il faut recevoir les évangiles comme il sont, chacun selon ses traditions propres qui sont vraisemblables, les recevoir avec joie en renonçant à une compréhension qui nous échappe. Toutes ces paroles autorisées par l’inspiration des écrivains sacrés ont l’intérêt de nous donner autant d’aperçus divers, autant d’entrevues sur l’âme profonde du Seigneur” (*Passion et résurrection du Seigneur*, “Lire la Bible 6”, Paris, 1966, p. 225-226). È l’attitudine che mi sembra abbia assunto il cardinal Journet in questo libro, ed è con questa consapevolezza che mi avvicino, in queste pagine, al misterioso grido d’abbandono, senza prediligere l’una o l’altra fonte evangelica, tenendo conto delle diverse tradizioni tramandateci dai quattro evangelisti e della ricchezza di accenti contenuta da ognuna.

³³ Ch. JOURNET, *Les sept paroles ...*, p. 18.

³⁴ *Ibid.*, p. 35.

beatitudine “Beati i misericordiosi...”³⁵. Con la seconda parola, dopo aver implorato dal Padre il perdono per il mondo, Gesù perdona al ladrone, promettendogli il Paradiso. La terza parola di Gesù in croce è anch’essa rivolta agli altri, a tutta l’umanità. Con essa, Gesù non vuole gridare la sua sofferenza, ma introdurre la Madre nel cuore stesso del dramma della redenzione del mondo³⁶.

Oramai, Gesù non ha più niente: dandoci la Madre, ci ha dato tutto.

C. La quarta parola: Eloi, Eloi, lama sabachtani?

Mentre le tre prime parole di Gesù manifestano l’infinita chiarezza che brilla nella sua immensa sofferenza, le due parole successive -“Mio Dio, Mio Dio...”³⁷” e “Ho sete”³⁸”- esprimono l’intensità del suo dolore. Sono dei gridi, delle suppliche rivolte al Cielo. Il teologo si propone di scrutare il mistero da esse contenuto, rifacendosi al racconto di Marco³⁹ cui integra dei dati forniti dall’evangelista Giovanni.

1. Parola che è scandalo

Il messaggio di Gesù, contrastando con tanti aspetti della religiosità giudaica, ha suscitato una veemente reazione dei capi religiosi che, dopo un ulteriore miracolo operato da Gesù⁴⁰, decidono di condannarlo a morte. Gesù ha dichiarato di essere il Messia, il Figlio di Dio, la condanna a morte come bestemmiatore è dunque giusta, la causa dei difensori dell’ordine costituito è pura, santa e benedetta da Dio. Gesù viene crocifisso e quelli che sorvegliano l’esecuzione si fanno beffe di lui: “Ha salvato altri, non può salvare se stesso! Il Cristo, il re d’Israele, scenda ora dalla croce, perché vediamo e crediamo”⁴¹. Ai loro occhi, è ben visibile che egli muore come un maledetto, come un abbandonato da Dio. A questo punto dalla croce sale una supplica⁴²: Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?

³⁵ Mt 5,7.

³⁶ Ch. JOURNET, *Les sept paroles ...*, p. 72-73.

³⁷ Mc 15,34.

³⁸ Gv 19,28.

³⁹ Mc 15,33-35. Lo stesso racconto si ritrova in Mt 27,45-47.

⁴⁰ Si tratta della risurrezione di Lazzaro. Cf. Gv 11,1-49.

⁴¹ Mc 15, 31-32.

⁴² Mgr. Pierre Mamie, vescovo emerito della diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo (dal 1970 al 1995), allievo e poi segretario del Cardinal Journet e attuale presidente della Fondazione Charles Journet, in un colloquio avuto con lui nel maggio scorso, ricordava che il cardinale dava una grande importanza al fatto che la frase è riportata da Marco in *aramaico*, la lingua materna di Gesù. Il cardinale che accompagnava spesso dei moribondi, aveva notato che negli ultimi istanti della vita, una persona parla la sua lingua materna. Il cardinale vedeva nel fatto che Marco abbia riportato la frase in aramaico un segno inconfondibile della sua autenticità storica.

Simon LÉGASSE afferma che il grido di Gesù è una preghiera: sono le prime parole del salmo 22 secondo la versione aramaica traslitterata poi in greco dall’evangelista: si tratta di un caso unico nel vangelo di Marco in cui una frase della Scrittura è riprodotta in una lingua semitica (*L’Évangile de Marc*, tome II, “Lectio divina, commentaires 5”, Paris, 1997, p. 972-973). Anche Claude TRESMONTANT afferma che il Rabbi ha gridato sulla croce la traduzione aramaica del salmo 22 (*L’Évangile de Marc*, Paris, 1988, p.466). P. BENOIT ne afferma l’autenticità: « Cette parole est authentique; jamais les chrétiens n’auraient inventé une parole si tragique, si dure. Ne la craignons pas, elle jette une grande lumière sur la souffrance de Jésus et le rend très proche de nos propres désolations » (*Passion et résurrection du Seigneur*, p. 223).

Giovanni Paolo II, nell’allocuzione tenuta durante l’udienza del mercoledì 30 novembre 1988, afferma: « Marco riporta le parole in aramaico. Si può supporre che quel grido sia parso talmente caratteristico che i testimoni auricolari del fatto, quando narrarono il dramma del Calvario, abbiano

Questo grido non è forse una suprema confessione di Gesù? Non dà forse ragione ai suoi nemici? Gesù è stato condannato dai capi religiosi e politici come sovversivo e bestemmiatore; è stato fischiato dalla folla, consegnato agli stranieri, assimilato ai criminali, tradito da un discepolo, rinnegato da un altro, abbandonato da quasi tutti. Ha poi come distolto da sé coloro che gli avevano testimoniato suprema fedeltà: la Madre e il discepolo prediletto. Gesù raggiunge così lo spoliamento totale. È questo, secondo Journet, il momento che il Padre attende per la prova ultima: il peso di una desolazione interiore, di un'angoscia indicibile incombe sulla sua anima.

“Alors, comme si l'épreuve était excessive et ses forces de résistance sur le point de se rompre, il les rassemble et crie d'une grande voix: *Mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné?* Il ne dit plus ici: 'Père', comme au temps de la première parole; il dit: 'Mon Dieu, mon Dieu...’”.

Journet, difendendo la parola d'abbandono come parola fatale, si interroga sullo scandalo che essa suscita: come potranno i contemporanei di Gesù vedere, in quest'uomo sommerso dal dolore, il Messia venuto a liberare il popolo dalle secolari umiliazioni? Il grido d'abbandono, inoltre, nasconde per la fede di tanti uno scandalo ancor più grande, scandalo che rimarrà tale fino alla fine del mondo: se Egli è Dio come può dire che il suo Dio l'abbandona? Contemporaneamente, il cardinale definisce la quarta parola come parola adorabile, poiché essa ci svela il fondo ultimo del mistero dell'Incarnazione, ci svela “les anéantissements du Verbe fait chair”⁴³.

2. Parola che rivela uno scandalo più violento: l'Incarnazione

Se la creazione è uno scandalo⁴⁴, in quanto l'universo creato non aggiunge nulla all'Assoluto, a Colui che è, l'Incarnazione nasconde uno scandalo ancor più violento: è il mistero dell'Onnipotente che si fa debolezza, della Parola infinita che è questo bambino che balbetta. Con parole forti, Journet esprime questo scandalo; la ragione umana sarà sempre tentata di razionalizzare il mistero nell'alternativa tra “un Jésus, pur homme passible, et un Jésus, pur Dieu inaccessible aux agonies”⁴⁵.

Il cardinale mette in guardia, con una formulazione molto sintetica⁴⁶, contro i due secolari errori che minacciano la cristologia: il docetismo che, affermando che Gesù è vero Dio, ne

trovato opportuno ripetere le parole stesse di Gesù in aramaico, la lingua parlata da lui e dalla maggior parte degli israeliti suoi contemporanei. A Marco, esse potrebbero essere state riferite da Pietro, come avvenne per la Parola 'Abba' = Padre (cf. Mc 14,36) nella preghiera del Getsemani ».

⁴³ Ch. JOURNET, *Les sept paroles ...*, p. 82-83.

⁴⁴ Journet ha esposto il problema rappresentato dallo scandalo della coesistenza di Dio e del mondo, in suo articolo dal titolo « Dieu; I. Paradoxes divins. II. L'Esprit sur les eaux », in *Nova et Vetera* XXXIV/2 (1959), p. 133-150. Per approfondire il pensiero dell'autore sull'universo di creazione come dono del primo amore e sull'universo di redenzione come dono del secondo amore, cf. anche l'articolo « La Rédemption, drame de l'amour de Dieu », pubblicato in *Nova et Vetera* XLVIII/1-2 (1973), p. 46-75; 81-103; tr. it. 1975.

⁴⁵ Ch. JOURNET, *Les sept paroles ...*, p. 83.

⁴⁶ Il testo è il seguente : « Ou bien [...] Jésus est vrai Dieu, mais alors il est impassible et sa souffrance n'est qu'apparente : et voilà l'erreur des docètes ; ou bien Jésus a vraiment souffert notre souffrance, mais alors il n'est pas Dieu : et voilà l'erreur des nestoriens » (p. 83). La formulazione ci sembra inesatta, probabilmente si è trattato di un lapsus e Journet aveva piuttosto presente l'eresia ariana. La posizione di Nestorio è più complessa ; la sua preoccupazione è quella di opporsi ad ogni confusione tra l'umano e il divino in Cristo. Il problema di Nestorio risiede particolarmente nel non riuscire a salvaguardare del tutto l'unità delle due nature che avviene al livello della persona, del *prósopon* di Cristo; ma questo *prósopon* tende a presentarsi, nella visione nestoriana, come un composto non ben

ribadisce l'impassibilità rigettando la sua sofferenza come apparenza; l'arianesimo e l'adozianismo che negano la divinità di Gesù in quanto egli ha veramente sofferto. La ragione umana, afferma Journet, sarà incapace fino alla fine dei secoli di sostenere da sola lo choc della rivelazione dell'Incarnazione e cercherà di rifugiarsi in uno di questi due errori. Solo la fede riconosce la vera identità di Gesù, "Celui par qui et pour qui tout a été crée, et qui pourtant souffre si atrocement sur la Croix, qu'il s'écrie: Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?"⁴⁷.

3. Beatitudine e sofferenza del Cristo

Il cardinale si propone, poi, di entrare nel cuore di un altro mistero: come è possibile che in Gesù possa coesistere insieme alla beatitudine la più immensa sofferenza? Come è possibile che Gesù "est heureux et il souffre atrocement. Il est Dieu et il est abandonné par son Dieu"?

Gesù – vero Dio e vero uomo - è felice non solo come Dio ma anche come uomo. Come Dio, egli è, unitamente al Padre e allo Spirito, "le pur Océan de la béatitude infinie"⁴⁸. Come uomo, possono coesistere in lui, in modo intenso, beatitudine e dolore. Il Vangelo ci mostra, infatti, questi due aspetti dell'umanità del Cristo: *l'aspetto glorioso* sia nell'esultanza profonda di Gesù allorquando esclama: "Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli"⁴⁹, sia nella Trasfigurazione; *l'aspetto doloroso* allorquando la tenebra sommerge l'umanità di Gesù ed egli sperimenta paura ed angoscia; la sua anima è triste fino alla morte, fino al punto da supplicare il Padre di allontanare il calice⁵⁰. In questo apparente paradosso, si cela l'aspetto più profondo del mistero dell'Incarnazione, che San Tommaso⁵¹ ha cercato di spiegare aprendo un varco: la parte superiore dell'anima è in Paradiso, mentre le parti inferiori sono alla tortura⁵². Di fronte a tale mistero, afferma il cardinale, non rimane che tacere e adorare.

definito e per nulla unitario, di umanità e di divinità, dove non è sufficientemente chiaro che in Cristo si realizza una vera unità, che ha come soggetto lo stesso Verbo del Padre. Cf. Mario SERENTHÀ, «La cristologia di Nestorio», in *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*. Saggio di cristologia, 2ª ed., Torino, 1986, p. 211-213.

⁴⁷ Ibid., p. 84.

⁴⁸ Ibid., p. 84.

⁴⁹ Mt 11,25.

⁵⁰ Cf. Mc 14,33-36.

⁵¹ III, qu. 46, a. 7 e 8. Per una presentazione del pensiero di San Tommaso cf. Jean-Pierre TORRELL, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'œuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, tome II, "Jésus et Jésus Christ 79", Paris, 1999, p. 330-339.

⁵² Segue, a questo punto, un brano di San Giovanni della Croce sulla quarta parola di Gesù nella *Salita del Monte Carmelo*. Ne cito un passaggio che mi sembra più rispondente al tema che ci interessa: «È evidente come, al momento della morte, Egli fosse annichilito anche nell'anima, senza alcun sollievo e conforto, essendo stato lasciato dal Padre, secondo la parte inferiore, in un'intima aridità così grande che fu costretto a gridare: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?". Quello fu l'abbandono più desolante che avesse sperimentato nei sensi durante la sua vita e, proprio mentre ne era oppresso, Egli compì l'opera più meravigliosa di quante ne avesse compiute in cielo e in terra durante la sua esistenza terrena ricca di miracoli e di prodigi, opera che consiste nell'aver riconciliato e unito a Dio, per grazia, il genere umano. Ciò dunque avvenne nel momento in cui Nostro Signore raggiunse il massimo del suo annichilimento in ogni campo: nella reputazione degli uomini i quali, vedendolo morire, invece di stimarlo, si burlavano di Lui; nella natura, nel cui confronto si annichilì morendo; nell'aiuto e nel conforto spirituale del Padre che in quel momento lo abbandonò affinché pagasse fino all'ultimo centesimo i debiti e unisse l'uomo con Dio. In tal modo Cristo rimase annichilito e ridotto

La pena, cui Gesù è sottoposto, è un continuo crescendo dal giardino del Gethsémani al Golgota. La sofferenza interiore, derivante dall'opera immane della redenzione del mondo che Gesù deve compiere, sottende in modo segreto tutte le sofferenze esterne della passione, riapparendo con una violenza nuova allorché Gesù in croce si rivolge con un grido al suo Dio:

“A l'agonie, il supplie, il dit: Abba! Père! A ce moment de sa passion, il ne supplie pas, il se plaint d'être abandonné, il dit seulement: Mon Dieu, mon Dieu! Comme si les liens de la filiation ne se faisaient plus sentir. A l'agonie, «il lui apparut un ange du ciel pour le fortifier»; à la Croix, le ciel, semble sourd à sa plainte...”⁵³.

4. Sofferenza luminosa

Anche se la desolazione che incombe sulle regioni inferiori dell'uomo-Dio non può essere misurata, il cardinale afferma che “Jésus vit par le sommet de son âme dans la vision bienheureuse”, definendo follia il tentativo di Calvino che, nella sua *Institution chrétienne*, allorché parla della Discesa agli inferi⁵⁴, pensa che il Cristo in questo momento della sua agonia abbia sperimentato gli spaventosi tormenti dei dannati e dei perduti, che abbia temuto la maledizione e l'ira di Dio, discendendo così agli inferi. Journet afferma fortemente che Gesù non ha temuto per la salvezza della sua anima, né ha creduto che il supplizio impostogli fosse una punizione di Dio, né ha provato il tormento dei dannati. La sofferenza di Gesù è la sofferenza del Salvatore del mondo, non quella di un dannato: essa è riparazione, non punizione. La sofferenza di Cristo è la sofferenza luminosa di un Dio che muore in croce per noi, essa è più straziante della sofferenza di un dannato. Il cardinale sottolinea che solo una tale sofferenza è capace di misurare l'abisso che separa il bene dal male, il cielo e l'inferno, l'amore e l'odio, l'adesione a Dio o il rifiuto di Dio. Solo una tale sofferenza è capace di assumere interamente tutto l'umano, riscattando dal male e operando la nuova creazione. La sofferenza luminosa⁵⁵ di un Dio che muore in croce è un nuovo aspetto del mistero dell'Incarnazione: essa supera tutta la sofferenza dei dannati ed è la più intensa sofferenza che sia stata mai vissuta.

5. Cristo, fatto maledizione, trattato da peccato

San Paolo ci dice che Cristo è divenuto “lui stesso maledizione per noi”⁵⁶, che “Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo

quasi nel nulla, come dice Davide: *Ad nihilum redactus sum et nescivi* (Sal. 72,22) » (*Salita del Monte Carmelo*, l. 2, c. 7, par. 11, in *Opere*, Roma, 1979, pp. 92-93).

⁵³ Ch. JOURNET, *Les sept paroles ...*, p. 88.

⁵⁴ *Institution chrétienne*, libro II, chap. 16, n. 10-12.

⁵⁵ Ch. JOURNET, *Les sept paroles ...*, p. 90. Questa stessa idea è stata riproposta da Journet in un'altra sua opera: la morte di Gesù, che è al contempo Dio e uomo, pur essendo luminosa è allo stesso tempo molto più dolorosa della morte di un semplice uomo. Il suo dolore è, in qualche modo, infinito, ben più grande della disperazione di Giuda e di quella di tutti i dannati. La sofferenza da lui provata per la dannazione dei peccatori ostinati, non è la sofferenza di un semplice uomo, ma quella del Verbo fatto carne: ecco la causa misteriosa dell'agonia al Getsemani e del grande grido, che manifestano il dramma di un Dio inchiodato in croce, che supplica e muore per liberare il mondo dalla fatalità del peccato e che soffre nel vedere che ci sarà chi rifiuterà definitivamente il suo Amore (*Exigences chrétiennes en politique*, « Notes sur le tragique », éd. Saint Augustin, Saint-Maurice, 1991, p. 382-383).

⁵⁶ Gal 3,13. Journet, a questo proposito, cita in nota un'osservazione fatta dall'esegeta M.-J. LAGRANGE: San Paolo non dice che il Cristo è maledetto e peccatore, ma che è maledizione e peccato. Sostituendo il nome concreto con quello astratto, l'apostolo ha inteso liberare da ogni responsabilità la personalità concreta del Cristo (Ch. JOURNET, *Les sept paroles ...*, p. 91).

diventare per mezzo di lui giustizia di Dio”⁵⁷. Quale il significato di questi testi, di queste terribili parole?

Il cardinale tenta una risposta, distinguendo i due sensi racchiusi nelle parole dell’apostolo. Il primo, più evidente, è implicito nella condanna stessa alla morte di croce: Gesù è stato condannato da parte dei suoi nemici alla maledizione divina. Il secondo è più misterioso, esso nasconde un legame esistente tra il piano divino di salvezza del mondo e l’apparente identificazione di Gesù con la maledizione ed il peccato. La rivelazione ci insegna che l’uomo è stato creato in uno stato di felicità, ma a causa della caduta nel peccato, la sua condizione è diventata drammatica fino alla fine del mondo. Gesù è sceso nella profondità di tale dramma, prendendolo su di sé, fino alla morte di croce, identificandosi – lui che era senza peccato – alla nostra condizione di maledizione e di peccato per riscattarci da essa. Cristo è divenuto per noi peccato, perché noi diventassimo in lui santità⁵⁸.

6. Gesù ha conosciuto tutti i dolori

Gesù ha provato sulla croce i dolori più intensi⁵⁹ e il cardinale, in una sintesi propria, mostra con quale tenerezza il Dottore angelico ha cercato di scrutare le sofferenze di Gesù. San Tommaso distingue i dolori corporali e quelli spirituali⁶⁰ affermando che Gesù sulla croce ha provato: i più intensi dolori corporali: Egli infatti possedeva la più delicata sensibilità che sia mai esistita, essendo stato il suo corpo formato miracolosamente dallo Spirito Santo nel seno della Vergine; inoltre la vita che egli abbandonava era, per l’unione ipostatica, di un prezzo inestimabile; i più intensi dolori spirituali: la sua anima era come dilaniata dalla visione dell’infinita santità di Dio e dalla marea continua del male che sale dalla terra; Gesù si è volontariamente precipitato sulla sofferenza per abbracciarne la quantità proporzionata all’immensità del frutto che ne sarebbe conseguito, cioè la liberazione dell’uomo dal peccato⁶¹.

7. Le due facce della quarta parola

Journet mette in luce, successivamente, un duplice aspetto della quarta parola. Essa è, allo stesso tempo, il grido spontaneo di Gesù e *la ripresa dell’inizio del salmo 22*⁶² che descrive le prove del giusto in modo così penetrante che sembra predire, in modo profetico, il supplizio futuro del Giusto per eccellenza, del Messia. Il grido di Gesù è una domanda posta al Cielo dal Giusto e una risposta data dal Giusto a coloro che lo perseguitano. È un lamento

⁵⁷ 2 Co 5,21.

⁵⁸ Ch. JOURNET, *Les sept paroles ...*, p. 91-93.

⁵⁹ Ibid., p. 96.

⁶⁰ III, qu. 46, a. 6.

⁶¹ Ch. JOURNET, *Les sept paroles ...*, p. 96-97.

⁶² È da tener presente una spiegazione data da Journet in riferimento alle parole dell’Antico Testamento citate nei testi evangelici. Infatti, a proposito del compimento delle Scritture in Gesù, il cardinale afferma che Gesù non è venuto per adempiere le profezie dell’Antico Testamento, ma per fare la volontà del Padre, ma, proprio facendo la volontà del Padre, Egli compie le profezie veterotestamentarie in maniera così alta, così piena, così divina da superare in modo mirabile le attese dello stesso Israele. Journet si rifà, inoltre, all’autorità di San Tommaso: affermare che Cristo abbia chiesto da bere perché le Scritture l’avevano predetto, equivarrebbe a dire che il Nuovo Testamento è ordinato all’Antico. Bisogna, invece, capovolgere la prospettiva e affermare che le predizioni sono state fatte perché un giorno sarebbero state vissute da Cristo (*Commentaire de saint Jean*, XIX, 28). Quando l’opera affidatagli dal Padre è compiuta e tutte le profezie sono realizzate, Gesù può dire: *Tutto è compiuto* (*Les sept paroles ...*, p. 113 e p. 139).

straziante che sale a Dio e un'accusa terribile che pesa sulla giustizia degli uomini⁶³. È un grido di dolore, ma non di disperazione, che esprime lo sconforto dell'anima del Cristo. È un *grido d'angoscia*, non di rivolta. È *l'inizio di un canto della speranza messianica* e allo stesso tempo una supplica straziante che sale al cielo⁶⁴.

Gesù, prostrato dall'eccesso del suo dolore e della desolazione della sua anima, per rivolgersi a Dio fa proprie le parole del salmo messianico e grida con forte voce: Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato? Ciò che la quarta parola ci rivela è quindi *l'indicibile* agonia del Salvatore, nel momento in cui, sulla sensibilità e le regioni inferiori della sua anima, scende la notte di una infinita desolazione⁶⁵, cui partecipano, senza saperlo, tutti gli abbandonati, le vittime della notte, coloro che muoiono come reietti dell'esistenza terrestre⁶⁶.

Dopo aver descritto, alla luce della beatitudine "Beati i poveri in spirito...", la povertà di Cristo, povertà dalle cose esteriori, povertà terribile del dolore corporale, povertà più spaventosa dell'agonia in croce, il cardinale conclude il capitolo sulla quarta parola con una supplica, in cui chiede a Dio la grazia che il suo proprio dolore diventi corredentore, e il privilegio di intuire, almeno per qualche istante, il mistero dell'abbandono e della notte redentrica del Cristo⁶⁷.

D. Le tre ultime parole

La quinta parola, riportata da San Giovanni, esprime, come la quarta, l'estrema sofferenza di Gesù: la quarta parola è un grido che esprime lo sconforto interiore, la quinta, ancor più umile, è il grido dell'afflizione fisica. Nella quarta parola, c'è il dialogo tra Gesù e il suo Dio, nella quinta non c'è che il lamento dovuto al supplizio provocato dalla sete. Ma eccoci, nuovamente di fronte al mistero dell'Incarnazione, poiché colui che grida: Ho sete, è il Verbo divino. Come la precedente, anche questa parola ha due facce: essa è un lamento estremo strappato a Gesù dal dolore fisico, essa è la ripresa volontaria di un salmo messianico⁶⁸. Alla sete fisica che tortura Gesù se ne aggiunge un'altra ancor più straziante: il suo desiderio di salvare il mondo. La sesta e la settima parola – ossia le due ultime parole del Cristo in croce – fanno trasparire il dialogo segreto e continuo che egli ha con il Padre. Esse esprimono "la maîtrise qu'il a de lui-même, et la sérénité divine qui habite son cœur"⁶⁹.

⁶³ Ibid., p. 99.

⁶⁴ J.-N. ALETTI, nel già citato articolo, afferma che, poiché il salmista si rivolge al suo Dio, che è l'unico a poterlo salvare dal suo apparente abbandono, il grido del derelitto non può essere interpretato come espressione di disperazione o di rivolta. Inoltre l'autore asserisce che il grido del supplicante, nel salmo 22,2, non è un grido di speranza, anche se il gridare verso Dio implica di per sé che si spera in lui, ma piuttosto una *domanda*: infatti la forza dei versetti 2-11 del salmo sta nel fatto che essi si presentano come una confessione d'incomprensione rivolta a Dio che implica l'esigenza di una risposta, non soltanto sull'ingiusta sorte del salmista ma sulle stesse vie di Dio, quindi su Dio stesso. Per Aletti, la domanda rivolta da Gesù a Dio, provocata dalla crescente progressione degli oltraggi cui è sottoposto, deve rimanere tale (Ibid., «Mort de Jésus ...», p. 150-151).

⁶⁵ Ch. JOURNET, *Les sept paroles ...*, p. 104-105.

⁶⁶ Il cardinale cita a proposito un brano di Jacques MARITAIN tratto da *Bienheureux les persécutés*, in *Raison et raisons*, Paris, 1947, pp. 348-349.

⁶⁷ Ch. JOURNET, *Les sept paroles ...*, p. 109.

⁶⁸ Secondo Journet, l'evangelista allude probabilmente a due salmi: al versetto 16 del salmo 22, "È arido come un coccio il mio palato, la mia lingua si è incollata alla gola" e al versetto 22 del salmo 69, "Hanno messo nel mio cibo veleno e quando avevo sete mi hanno dato aceto".

⁶⁹ Ch. JOURNET, *Les sept paroles ...*, p. 137.

La sesta parola è riportata da Giovanni: Gesù, dopo aver preso l'aceto, dice: Tutto è compiuto. Sono compiute le profezie che annunciavano la venuta di Dio, la manifestazione della sua santità, la venuta del re vittorioso, del figlio di Davide, del Principe della pace, del Servitore di Jahvé, trafitto dai nostri peccati. Tutte queste figure convergono in modo ammirabile e spontaneo in Gesù⁷⁰. Tutta la profezia concernente l'opera di Gesù è, quindi, realizzata. Ma la frase pronunciata da Gesù ha un significato più segreto, più immediato: il piano d'amore del Padre di salvare il mondo, attraverso l'obbedienza di Gesù, è adempiuto in tutta la sua pienezza. Con la sesta parola, Gesù pervenuto al termine dell'itinerario terreno rimette nelle mani del Padre la sua opera redentrice. Con la settima parola, conservata da Luca, avendo compiuta la redenzione del mondo, Gesù pronuncia l'ultima parola: Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito. L'ultima parola di Gesù, come la quarta - Mio Dio, mio Dio... - è la ripresa di un salmo: al momento di entrare nella morte, Gesù, che è Dio, rimette al Padre il suo spirito, cioè la sua anima, creata ma immortale "le plus précieux, le plus grave des dépôts qui aient jamais été mis en de telles mains"⁷¹. Dopo aver detto queste parole, "Gesù, chinato il capo, spirò"⁷². Il Cristo è morto, la Chiesa nasce, il mondo è salvato.

E. Bilancio e conclusione

La conclusione concernente queste pagine, che hanno gettato una luce diffusa sul mistero della croce e del grido d'abbandono di Gesù, verterà su due punti. In un primo tempo cercherò di fare una sintesi del pensiero di Journet, mettendo in evidenza gli aspetti più salienti della riflessione del nostro primo autore; in un secondo tempo vorrei brevemente rispondere ad una domanda: la riflessione del cardinale su tale mistero ha tenuto presente la dimensione trinitaria di esso?

1. Sintesi del pensiero di Journet sul grido d'abbandono

Il cardinale, in queste pagine luminose d'intensa spiritualità, offre anche una sintesi di profonda teologia. Egli evidenzia, con delicatezza e con un rispetto adorante, alcuni aspetti del grido d'abbandono, che resterà un mistero insondabile. Ne enumero quelli che mi sembrano i principali, riassumendo il pensiero dell'autore.

a. La parola scandalosa dell'abbandono rivela lo scandalo dell'Incarnazione

La supplica, che sale dalla croce verso il Cielo, cela lo scandalo della kenosi del Verbo fatto carne che il teologo definisce come gli annientamenti del Verbo. Di fronte a tale mistero, la ragione umana – tentata dai due errori che da secoli minacciano la cristologia - ha bisogno del sussidio della fede per riconoscere in Gesù, che soffre sulla croce fino a gridare l'abbandono, Colui per mezzo del quale ogni cosa è stata creata. Il mistero dell'Incarnazione percorre come una trama di fondo tutto lo scritto.

b. Beatitudine e sofferenza del Cristo abbandonato

Journet vuole penetrare un altro mistero abissale, legato al grido d'abbandono: Gesù è Dio ed è abbandonato dal suo Dio, in lui coesistono la beatitudine e la sofferenza più immensa; è questa una realtà che i Vangeli ci hanno tramandato mostrando l'aspetto glorioso e quello doloroso dell'umanità di Gesù. Per far luce, almeno in parte, su tale mistero, il cardinale si rivolge alla via aperta da San Tommaso: la fruitio beata era una prerogativa della parte

⁷⁰ Ibid., p. 141.

⁷¹ Ibid., p. 162-164.

⁷² Gv 19,30.

superiore dell'anima del Cristo e la gloria che avrebbe dovuto inondare l'anima del Cristo e da lì riflettersi sul suo corpo, era ritenuta in questa parte superiore dell'anima per una disposizione dell'economia divina, in modo da non intaccare la verità dell'incarnazione e lasciare all'umanità di Gesù la possibilità di una vera sofferenza⁷³. La ragione ha cercato di dare una spiegazione, ma il mistero dell'Incarnazione sussiste, non rimane che tacere e adorare.

c. La sofferenza del Cristo abbandonato è una sofferenza luminosa

Affermando ciò il cardinale contesta in modo forte la posizione di Calvino: pur essendo la sofferenza dell'uomo-Dio smisurata, essa non può essere confusa con il tormento dei dannati. Essa è la sofferenza luminosa di un Dio che muore per noi, essa sola può misurare pienamente l'abisso che separa il bene e il male, il cielo e l'inferno. Essa sola può offrire a Dio il prezzo della redenzione dal male. La sofferenza luminosa di un Dio che muore per noi è più intensa d'ogni altra sofferenza e più straziante del dolore, provocato dalla disperazione. Ecco un nuovo aspetto del mistero dell'Incarnazione.

d. Cristo, fatto maledizione, trattato da peccato

Il cardinale tenta di dare una risposta a queste due sconcertanti affermazioni dell'apostolo Paolo e ne mette in luce due significati, uno più evidente, l'altro più misterioso. Il primo è più evidente: senz'altro i nemici di Gesù lo hanno condannato alla maledizione⁷⁴, come bestemmiatore, come peccatore. Ma questo primo significato ne nasconde un secondo, legato al piano divino di salvezza: il Cristo si è identificato alla maledizione che la nostra condizione umana comporta, per riscattarci da essa, perché noi potessimo portare la maledizione della nostra condizione nella grazia del suo Spirito; il Cristo, senza peccato, si è identificato alla condizione tragica in cui il peccato ci ha scagliati, affinché noi potessimo vivere riconciliati con Dio.

e. Il Cristo ha conosciuto tutti i dolori

Journet, fondando sempre la sua argomentazione su San Tommaso, afferma che Gesù - nella sua umanità, dotata di una sensibilità senza pari in quanto il suo corpo è stato formato dallo Spirito Santo nel seno di Maria - ha conosciuto tutti i dolori, sia quelli fisici che quelli spirituali, nel modo più intenso.

f. Il Cristo ha vissuto una desolazione infinita

La quarta parola ci rivela l'indicibile agonia del Salvatore, nel momento in cui la Divinità lascia discendere sulla sua sensibilità e le regioni inferiori dell'anima la notte di un'infinita desolazione. Al tempo stesso Journet sottolinea fortemente che il grido d'abbandono è un grido d'angoscia e non di rivolta; è il grido spontaneo di Gesù ma anche la ripresa dell'inizio di un salmo, ciò sta a significare, per il cardinale, che si tratta dell'inizio di un canto della speranza messianica e, allo stesso tempo, di una supplica straziante che sale verso il cielo.

2. Il grido d'abbandono e il mistero trinitario

A questo punto possiamo chiederci se il cardinale ha considerato in chiave trinitaria l'abbandono vissuto dal Cristo. Anche se l'autore non fa un riferimento esplicito ad

⁷³ San Tommaso si rifà all'autorità del Damasceno il quale aveva affermato che la divinità del Cristo permetteva alla sua umanità di fare e di patire ciò che le era proprio (*De fide ortodossa*, PG 94, cap. III 19, col. 1080). Per approfondire l'argomento, cf. « Souffrance et joie du Christ en croix », in J.-P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères...*, p. 330-339.

⁷⁴ Cf. Dt 21,23.

un'interpretazione trinitaria dell'evento⁷⁵, tre indizi, rilevati dal testo, ci permettono di affermare che la Trinità è presente e fa da sfondo a tutta la riflessione di Journet:

- 1) la meditazione iniziale sulla generazione del Verbo eterno da parte del Padre e la relazione esistente tra il Padre ed il Figlio fa da introduzione all'intero libro: mi sembra questo un indizio che ci orienta ad affermare che, con questa premessa, Journet abbia voluto dare una chiave di lettura e di interpretazione trinitaria alla sua riflessione sulle sette parole;
- 2) durante la passione, l'interlocutore principale di Gesù è Dio stesso, al Getsemani come al Golgota; al suo Dio egli rivolge la sua straziante supplica, anche se il cielo sembra sordo alla sua preghiera⁷⁶; non lo chiama più Padre, come nella prima e nella settima parola, ma Mio Dio come se i legami della filiazione non si facessero più sentire⁷⁷. Ma è pur sempre il Dio d'Amore e non il Dio della collera⁷⁸. Il Dio, verso cui sale il grido d'abbandono, è pur sempre il Padre, nelle cui mani Gesù rimetterà il suo spirito;
- 3) nelle ultime pagine del libro, il cardinale fa allusione ad un quadro di El Greco, rappresentante la Trinità: il Padre, avendo udito il grande grido di Gesù prima di morire, sembra sconvolto. Ecco le parole con cui Journet descrive la tela:

“Il y dans son regard une tendresse affolée. A le voir soutenir avec tant de pitié le corps de son Fils entré dans la mort, et qui s'abandonne avec une étrange noblesse entre ses mains, on dirait qu'il découvre maintenant l'excès de ses peines et qu'il se repent de l'avoir envoyé à un tel martyre. Au-dessous, la Colombe de l'Esprit verse sur le drame la lumière de la Trinité”⁷⁹.

Per penetrare, seppur brevemente, il pensiero di Journet a questo proposito è necessario ricorrere ad un altro suo scritto. Si tratta di un articolo dal titolo “La Rédemption, drame de l'amour de Dieu”, pubblicato nel primo numero della rivista *Nova et Vetera* del 1973. Questo saggio, in cui teologia e spiritualità si intrecciano profondamente, mette in luce - articolandole fra di loro - alcune problematiche teologiche; enumero quelle che mi sembrano essere le principali: il rapporto di Dio con gli uomini, il vero concetto di amore di Dio, la possibilità di una quasi sofferenza di Dio, il significato del male⁸⁰. L'articolo si compone di otto capitoli; alla nostra ricerca interessano particolarmente i primi tre, di cui cercherò di presentare in sintesi i punti salienti⁸¹.

⁷⁵ Sull'argomento, cf. “L'aspetto trinitario della croce di Gesù Cristo o il problema della «sofferenza di Dio»”, nel documento *Teologia-Cristologia-Antropologia* della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, in EV 8, 448-460.

⁷⁶ Ch. JOURNET, *Les sept paroles ...*, p. 88.

⁷⁷ Ibid., p. 88.

⁷⁸ La CII ha asserito con forza che “la morte di Gesù non è l'atto di un Dio crudele che esige il sacrificio supremo; non è un «tri-comprare» da qualche potere alienante che ha reso schiavi. È il tempo e il luogo in cui un Dio che è amore e che ci ama si rende visibile. Gesù crocifisso rivela quanto Dio ci ami e afferma che in questo gesto d'amore un essere umano ha dato un assenso incondizionato alle vie di Dio” (CII, *Alcune questioni sulla teologia della redenzione*, in EV 14, 1881).

⁷⁹ Ibid., p. 175-176.

⁸⁰ Il cardinale ha trattato del mistero del male, da un punto di vista teologico e filosofico nel suo libro: *Le mal, essai théologique*, Bruges, 1961. Dopo aver posto il problema del male e delle sue forme, il teologo affronta la questione centrale del libro: il male in relazione ad un Dio onnipotente e infinitamente buono.

⁸¹ Per la sintesi del pensiero di Journet sviluppato in questo breve saggio, vedi l'introduzione alla traduzione italiana dell'articolo citato, realizzata da Domenico CARADONNA, p. 5-12.

La linea generale che conduce il pensiero del cardinale e sottende tutto l'articolo è la seguente: Dio che è essenzialmente Amore lo dimostra alla sua creatura in un primo tempo attraverso la creazione, poi attraverso la redenzione realizzata per mezzo della croce. Il primo capitolo presenta ciò che il cardinale chiama "l'universo di creazione o dono del primo amore"⁸²: Dio ha creato l'uomo per amore lasciandogli la libertà di accettare o rifiutare tale amore. Avendo l'uomo scelto il male, ecco che Dio mette in opera un piano d'amore ancor più grande: è "l'universo di redenzione o il dono del secondo amore"⁸³, che l'autore non esita a definire "le temps de la folie de l'Amour de Dieu"⁸⁴. Rifiutando, come una bestemmia, l'idea dell'insensibilità di Dio, egli afferma:

«Nous voilà devant un profond mystère. Il y a en Dieu une indicible tristesse causée par le spectacle de notre péché et de notre misère, consécutive à notre péché. Elle a son contre-coup, elle trouve sa suprême expression visible dans l'agonie terrible et la mort de son Fils unique. Mais cette mystérieuse souffrance, cette quasi-souffrance, au lieu de désagréger la divinité, révèle en elle l'existence d'une grandeur insoupçonnée; la grandeur qui permet aux magnanimes de surmonter leurs souffrances dans la lumière en est ici-bas quelque lointain reflet»⁸⁵.

Dio, offeso dal peccato dell'uomo, risponde con l'amore⁸⁶: quest'aspetto dell'amore è la misericordia. Ma qual è il significato profondo della misericordia?

L'esigenza di un approfondimento della realtà della misericordia conduce Journet ad ammettere in Dio l'esistenza di una quasi-sofferenza⁸⁷, intesa nel senso positivo di una misteriosa perfezione che corrisponde a ciò che è, per la nostra realtà umana, la misericordia. Ciò non impedisce a Dio di rimanere impassibile e immutabile, ma non nel senso "privativo" che questa parola evoca per noi. In Dio l'impassibilità non è indifferenza, ma eccesso di amore e di gioia che non può conoscere nessuna vicissitudine, ma che conosce le nostre vicissitudini, poiché le vede con una lucidità infinita e in un amore infinito⁸⁸.

Journet, facendo proprio il pensiero di Maritain, sostiene che esiste in Dio una compassione indicibile che commuove Dio non certo nella sua essenza, ma nel suo rapporto con il nostro peccato e la nostra miseria, e che lo porta a venire in nostro aiuto con una bontà infinita. Questa compassione *non comporta in Dio un'alterazione*, ma indica in Lui una

⁸² Ch. JOURNET, « La Rédemption, drame de l'amour de Dieu », *Nova et Vetera* XLVIII/1 (1973), p.46-52.

⁸³ Ibid., p. 52-60.

⁸⁴ Ibid., p. 46.

⁸⁵ Ibid., p. 55-56.

⁸⁶ Per Journet, che ha trattato da un punto di vista teologico e filosofico il mistero del male, l'abisso della miseria causato dal peccato suscita in Dio l'abisso della misericordia. Il cardinale ha parlato di quest'aspetto in un altro suo articolo, pubblicato in *Nova et Vetera*, in cui egli afferma: «L'abîme de la misère appelle l'abîme de la miséricorde. L'abîme des péchés appelle l'abîme des grâces» e ancora: «... le spectacle de la misère des hommes est si intolérable à Dieu qu'il envoie pour les secourir, non seulement les prophètes, mais son Fils unique, dans une crèche à Noël, à la croix le Vendredi Saint» (*La miséricorde divine suprême recours de notre espérance*, capitolo VI. dell'articolo «De l'espérance», *Nova et Vetera* XLV/3 [1970], p. 201 e 204).

⁸⁷ Journet riprende il pensiero di due autori, André Molinié e Jacques Maritain, facendo riferimento al libro di André MOLINIÉ, domenicano de Nancy, *Le Mystère de la Rédemption*, 1970, e all'articolo di Jacques MARITAIN « Un grand problème », pubblicato in *RT* 69 (1969), p.14-27.

⁸⁸ È questa la posizione di A. Molinié. Precedentemente Journet ha precisato, riportando un pensiero di J. Maritain, che la colpa morale colpisce l'Increato non in se stesso, perché egli è assolutamente invulnerabile, ma nelle cose, negli effetti che vuole ed ama, in questo senso si può dire che Dio è il più vulnerabile degli esseri (Ch. JOURNET, « La Rédemption... », p. 53-54).

perfezione nascosta dietro le perfezioni per mezzo delle quali noi definiamo Dio come l'Essere, la Verità, la Bontà, l'Amore. Essa è in Dio un titolo di nobiltà inimmaginabile, fa parte della sua essenza, ma rimane per noi innominata e innominabile, essa corrisponde a quella pietà che ci porta a soccorrere gli altri e che noi chiamiamo misericordia⁸⁹.

È dunque la follia dell'amore misericordioso di Dio che spiega il mistero della redenzione, vista da Journet come "supercompensazione" data dall'amore innocente⁹⁰: la redenzione attraverso la croce è l'effetto supremo dell'amore di Dio nei confronti della creatura umana, caduta nel peccato. Tale supercompensazione d'amore passa attraverso il mistero dell'abbassamento di Cristo che per noi "diventa maledizione" affinché possiamo comprendere la gravità del peccato e l'infinità dell'amore di Dio⁹¹. Con Maritain, Journet afferma che le sofferenze di Cristo non fanno altro che riflettere, in modo umano, il mistero assolutamente divino dell'amore trinitario ferito dal nostro rifiuto⁹². Ritroviamo, inoltre, in questo saggio il passaggio che fa riferimento al quadro di El Greco che Journet qualifica come straordinario e in cui vede la rappresentazione del dramma della Redenzione⁹³. Possiamo quindi affermare che il mistero dell'abbandono del Cristo in croce è contemplato dal cardinale in relazione al mistero trinitario.

3. La croce, mistero di luce

Una profonda meditazione sulla Croce, divenuta oramai mistero di luce, conclude il libro sulle sette parole del Cristo in croce. Essa ci mostra la Croce non più come un mistero di dolore, ma piuttosto come *un'insondabile mistero di luce*, che diventa sorgente di speranza per ogni cristiano e per ogni uomo⁹⁴.

⁸⁹ Ibid. p. 57-58. In questo lavoro, mi limiterò soltanto ad accennare alla tematica trinitaria che sottende il mistero del grido d'abbandono, senza svilupparla e ciò per mancanza di spazio. Per una presentazione della posizione di J. Maritain, cf. Gilles EMERY « L'immutabilité du Dieu d'amour et les problèmes du discours sur la "souffrance de Dieu" », *Nova et Vetera* LXXIV/1 (1999), p. 17-20.

⁹⁰ Ch. JOURNET, « La Rédemption... », p. 61.

⁹¹ Ibid., p. 60-67. Il cardinale precisa, anche in queste pagine, che ciò non vuol dire accettare l'assurda interpretazione di Lutero che pensava ad un Cristo divenuto realmente peccato e ad un Padre che scarica su di lui il suo sdegno.

⁹² Ibid., p. 56.

⁹³ Ibid., p. 67.

⁹⁴ «La Croix est plus un mystère de lumière qu'un mystère de souffrance. La souffrance n'est pas foncière, elle passera. La lumière est caché dessous: par moments, elle traverse le voile de la douleur et irradie au dehors. La lumière est foncière, elle durera toujours. Mais, en passant par la souffrance, elle se sera revêtue d'une étrange beauté, assumant en sa splendeur ce qu'il y a de dignité et de noblesse dans l'aventure de notre terre et nos destinées humaines. «Le fardeau léger de notre affliction du moment présent produit pour nous, d'une manière et pour une fin qui dépassent toute mesure, un poids éternel de gloire» (2 Co 4,17-18; Ch. JOURNET, *Les sept paroles ...*, p. 180).

Capitolo II

JÜRGEN MOLTMANN: Il Dio crocifisso

A. Introduzione

Il pensiero del teologo Jürgen Moltmann⁹⁵ ha radici profonde nella teologia dialettica, in autori come Karl Barth, Adorno e Horkheimer, si ispira alla teologia di Lutero e alla filosofia di Hegel. Egli sviluppa inoltre il suo pensiero tenendo conto del dibattito suscitato da teologi contemporanei quali Bultmann, Pannenberg e Rahner. Una conoscenza approfondita dell'entroterra culturale e teologico che ha formato l'humus in cui si è forgiata la riflessione del teologo luterano sarebbe quindi necessaria, ma - data l'ampiezza del lavoro - non mi è possibile allargare l'orizzonte ad altri autori, se non in modo circoscritto e frammentario.

Nell'analisi del pensiero di Moltmann, la mia attenzione si limiterà quindi alla comprensione che il teologo ha dell'abbandono di Gesù riferendomi particolarmente al suo libro *Il Dio crocifisso*⁹⁶. In un primo tempo esporrò il pensiero del teologo sull'argomento e solo in un secondo tempo ne presenterò un bilancio enunciando anche le perplessità suscitate in me dalla lettura, anche se parziale, dell'autore.

B. Il Dio crocifisso

1. Introduzione

Il sottotitolo del libro - *La croce di Cristo fondamento e critica della teologia cristiana* - ci fa già intravedere quanto la teologia della croce occupi un posto centrale in tutta la riflessione teologica di Moltmann. L'autore vede in Gesù crocifisso il criterio interno di ogni teologia e di ogni Chiesa che vogliano dirsi cristiane: egli vede nella "parola della croce" il criterio della loro verità. Il Cristo crocifisso è la sfida lanciata alla teologia e alla Chiesa⁹⁷.

⁹⁵ Jürgen Moltmann, teologo tedesco di tradizione riformata, è nato ad Amburgo nel 1926. Pastore a Brema, professore a Wupental, Bonn e poi a Tubinga è divenuto celebre per il suo libro *Teologia della speranza* (1964). Negli anni settanta si è molto interessato alla teologia politica, esercitando un profondo influsso sulle teologie della liberazione. A partire dagli anni ottanta è diventato il porta-parola di una teologia ecologica che rispetti l'uguaglianza tra gli esseri viventi e particolarmente quella tra l'uomo e la donna. L'insieme delle riflessioni di Moltmann si iscrivono in un pensiero a sfondo trinitario. Tra le sue opere ricordiamo: *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana* (1964; tr. it. 1970), *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo fondamento e critica della teologia cristiana* (1972; tr. it. 1982); *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio* (1980; tr. it. 1983); *Jésus le Messie de Dieu: pour une christologie messianique* (1989; tr. fr. 1992). Questi dati biografici sono stati tradotti e adattati da un breve articolo di J. Pierre THÉVENAZ, *Encyclopédie du protestantisme*, dir. d'edizione Pierre GISEL, Cerf, Paris/Labor et Fides, Genève, 1995, p. 1012.

⁹⁶ Nelle sue pubblicazioni successive - *Trinité et Royaume de Dieu, Jésus, le Messie de Dieu, L'Esprit qui donne la vie* - Moltmann continua la sua riflessione, riprendendo sostanzialmente quanto già esposto in questo libro sull'argomento. Per un'analisi critica del pensiero esposto da Moltmann in *Trinité et Royaume de Dieu*, cf. Jean GALOT, «Le Dieu trinitaire et la passion du Christ», in *Dieu en trois personnes*, Saint-Maur, 1999, pp. 165-187 e la recensione dettagliata a *L'Esprit qui donne la vie*, fatta da G. EMERY, RT 99 (1999), p. 553-556.

⁹⁷ Jürgen MOLTMANN, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, "Cogitatio fidei 80", Paris, 1974, p.7-12. Non avendo potuto accedere alla traduzione in italiano delle opere di Moltmann, ho usato la traduzione in lingua francese. Le citazioni riportate nel lavoro sono state tradotte dall'edizione francese, tranne per alcuni passaggi citati da A. PELLI, nel suo libro *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio Uno e Trino: un'interpretazione teologica del nuovo orizzonte di comprensione aperto da Chiara Lubich*, "Collana di Teologia 31", Roma, 1995.

Per Moltmann, non si tratta di una teologia della croce e della sofferenza astratta, ma di una teologia del Crocifisso.

Dopo essersi interessato precedentemente alla teologia della speranza⁹⁸, l'autore, in quest'opera, volge lo sguardo alla teologia della croce, che ne costituisce, come egli stesso afferma, l'altra faccia della medaglia. La teologia della croce è vista da Moltmann come un approfondimento della teologia della speranza.

Il libro⁹⁹ si articola in otto capitoli. In essi l'autore, partendo dal suddetto criterio, sviluppa successivamente una cristologia, una teologia, un'antropologia, un'ecclesiologia e una politica cristiana. La mia attenzione si volgerà soprattutto alla cristologia e particolarmente alla comprensione di Gesù in quanto "abbandonato da Dio" e, in modo più sommario, alle conseguenze per la teologia trinitaria che Moltmann fa scaturire dalla croce di Cristo.

a. Identità e significato della fede¹⁰⁰

Partendo dalla crisi d'identità della fede cristiana culminata nel XX secolo, Moltmann afferma che essa non può comprendersi che come un atto di identificazione al Cristo crocifisso: la teologia cristiana in quanto tale trova la sua identità nella croce del Cristo, nell'imitazione del Crocifisso. In seguito, Moltmann stabilisce il metodo della sua ricerca che si fonda sul principio della conoscenza dialettica:

"Applicato alla teologia cristiana, questo principio significa: Dio si rivela come Dio nel suo contrario, nell'assenza di Dio e nell'abbandono di Dio. Concretamente, Dio si rivela nella croce del Cristo abbandonato da Dio"; "Il principio della teoria della conoscenza che sgorga dalla teologia della croce non può essere che un principio dialettico: la divinità di Dio si rivela nel paradosso della croce"¹⁰¹.

La teologia della croce comincia per Moltmann con la contraddizione.

b. Le resistenze poste dalla croce alle diverse interpretazioni di essa¹⁰²

In questo capitolo, Moltmann ripercorre le diverse interpretazioni della croce avvenute nei secoli. Egli afferma che agli inizi del cristianesimo, la croce non era un simbolo religioso, né un segno di vittoria o di trionfo per la Chiesa. La croce era percepita sia dagli ebrei che dai pagani come scandalo, follia, maledizione. La fede dei primi cristiani nel Crocifisso era per i Romani come per i Giudei una bestemmia. Per gli Israeliti, colui che è appeso al legno è maledetto dal Dio della Legge¹⁰³ e Gesù è stato scomunicato ed escluso dalla comunità perché condannato come bestemmiatore¹⁰⁴. Per i Romani, la crocifissione era il castigo più ignominioso e presentare un Dio crocifisso cui si dovessero rispetto e adorazione non era conforme all'idea di Dio contemplata nel Pantheon romano.

Di conseguenza Moltmann afferma:

⁹⁸ Cf. J. MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance. Etudes sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, "Cogitatio fidei 50", Paris, 1978.

⁹⁹ Per una visione sintetica dell'opera, cf. l'articolo di Paul RICOEUR, *Le Dieu Crucifié de Jürgen Moltmann*, in «Le Christ, visage de Dieu», *Les quatre fleuves* 4 (1975), p. 109-114.

¹⁰⁰ J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 13-39.

¹⁰¹ Ibid., p. 37.

¹⁰² Ibid., p. 41-93.

¹⁰³ Cf. Dt 21,23.

¹⁰⁴ Cf. Gv 19,7.

“la nostra fede comincia in questo rigore e questa potenza che è la notte della croce, dell’abbandono, della tentazione, del dubbio”¹⁰⁵;

“è proprio la passione di Dio nel Cristo rigettato e messo a morte nell’abbandono di Dio che qualifica la nostra fede come fede”¹⁰⁶.

Quindi, per l’autore, la fede cristiana è caratterizzata dalla fede nella croce ed è questa peculiarità che la distingue dalle altre religioni come pure dalle ideologie, dalle utopie laiche e dalla superstizione. Una fede cristiana radicale è per Moltmann un impegno senza riserve per il Dio crocifisso. La religione della croce produce lo scandalo e attraverso di esso porta la liberazione ad un mondo alienato. Essa è contraddizione in se stessa, perché il Dio crocifisso è, in essa, contraddizione.

Successivamente, l’autore cerca di mostrare come nel cristianesimo, attraverso i secoli, si è svolto un processo di superamento della croce, nel doppio senso di conservazione e di annullamento. Questo processo si è attualizzato nelle varie forme, in cui il Crocifisso è stato reso presente e cioè nel culto della croce, nella mistica della croce, nell’imitazione della croce, nella teologia della croce. In questo capitolo, l’autore afferma ancora una volta che il Crocifisso è il criterio interno di tutte le parole dette su di lui: “nel Crocifisso si nasconde una realtà che non si lega a nessun logos e che possa essere superata da esso”¹⁰⁷.

c. Il processo storico di Gesù¹⁰⁸

Dopo aver analizzato le diverse questioni su Gesù - Gesù è il vero Dio? Gesù è il vero uomo? Sei tu Colui che viene? Chi dite voi che io sia?¹⁰⁹ - Moltmann affronta, nel capitolo IV, il processo storico di Gesù. Egli vuol comprendere il Crocifisso prima di tutto alla luce della sua vita e della sua azione che lo condussero alla crocifissione, in un secondo tempo, nel capitolo V, tenterà un approccio del Crocifisso alla luce della sua risurrezione dai morti.

Moltmann vuole risolvere il dilemma moderno tra gesuologia e cristologia – cioè tra il Gesù terrestre accessibile alla ricerca storica e il Cristo della fede e della Chiesa, oggetto di predicazione - cercando di :

- 1) “cogliere il compito storico della presentazione della morte di Gesù nell’ambito della sua vita come compito teologico, perché la sua vita, la sua predicazione e la sua azione, come la sua morte, hanno un intrinseco significato teologico”;
- 2) “cogliere il compito teologico di presentazione e d’interpretazione della fede pasquale come compito storico, nella misura in cui tutti gli enunciati della fede nella resurrezione e esaltazione di Gesù da parte di Dio come anche le sue funzioni come Cristo, Kyrios e Figlio di Dio si rapportano alla sua vita e alla sua morte”¹¹⁰.

¹⁰⁵ J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 46-47.

¹⁰⁶ Ibid., p. 48.

¹⁰⁷ Ibid., p. 93.

¹⁰⁸ Ibid., p. 129-180.

¹⁰⁹ Ibid., p. 95-127. Per Moltmann, la vera domanda su Gesù è quella che troviamo sulla sua stessa bocca : *chi dite voi che io sia ?* (Mc 8,29). Si tratta di una domanda sulla sua identità come Cristo, domanda aperta al futuro di Gesù e della stessa fede. Peccato che Moltmann metta, in un certo senso, tra parentesi le domande sulla divinità e l’umanità di Gesù che costituiscono un approfondimento teologico di chi sia il Cristo.

¹¹⁰ Ibid., p.131.

2. La questione dell'origine della cristologia

In questa prima sezione, seguendo il cammino tracciato da M. Kähler, che voleva ingaggiare la cristologia sulla stretta via della croce, Moltmann vuole trovare il fondamento permanente della cristologia. La questione centrale dell'inizio della cristologia è la seguente:

“in che modo Gesù annunciatore è divenuto Gesù-Cristo annunciato? Perché e come il “testimone della fede” è divenuto il “fondamento della fede”? Quale è la relazione del messaggio cristiano primitivo sul Cristo al Gesù storico? Con quale diritto la comunità ha annunciato Gesù come Cristo dopo la sua morte pubblica sulla croce?”¹¹¹.

Per rispondere a questa domanda, formulata in diversi modi, Moltmann, propone di percorrere tre momenti della tradizione cristologica, per cercare la verità storica di Gesù:

- a) egli individua, già nel Nuovo Testamento, l'esistenza, di un processo per la verità di Gesù; da esso sono nate le confessioni di fede; e il nome di Gesù diventa il fondamento e la misura delle cristologie primitive;
- b) all'epoca della Riforma, il processo per la verità di Gesù fu condotto sul terreno del dibattito tra Scrittura e Tradizione. Il principio riformato della “sola scriptura” diventa il criterio della vera predicazione della Chiesa di Cristo;
- c) all'epoca moderna, la questione del Gesù storico nasce contemporaneamente al sorgere del pensiero storico-critico, la cui pretesa è stata quella di liberare l'immagine del Gesù storico dai ritocchi apportati dalle cristologie ecclesiali e precedentemente dal kerigma post-pasquale, per incontrare il Gesù della storia; il principio riformato della conformità alla Scrittura è stato sostituito dal canone scientifico del sapere storico-critico, che ha messo il fondamento della fede nella libera soggettività.

Il pensiero storico-critico si è però urtato al problema della discontinuità temporale e della differenza di contenuto tra l'annuncio del Regno fatto da Gesù e l'annuncio del Cristo fatto dai primi cristiani, fino a sottolineare che la fede al Cristo della Chiesa ha poco da vedere con Gesù di Nazareth. La critica storica volge il suo sguardo all'umanità di Gesù, visto come “maestro di morale” e “fratello degli uomini”, “contro l'autorità del Cristo celeste nelle Chiese”¹¹². Ciò ha condotto a perdere di vista il legame esistente tra il kerigma pasquale e il Gesù storico. Moltmann vuole superare questa discontinuità effettuando il lavoro storico come lavoro teologico, cercando di cogliere così la relazione che il primitivo messaggio cristiano ha col Gesù storico.

Dopo aver analizzato, seguendo Bultmann, l'importanza della predicazione di Gesù e l'identificazione di Gesù con la sua parola, Moltmann afferma che la morte in croce di Gesù segna un cambiamento nella sua stessa predicazione: “o la sua morte rappresenta anche la fine della sua parola escatologica, o la sua parola deve essere predicata a partire da un fondamento completamente diverso, cioè come ‘parola della croce’. La predicazione del Cristo da parte della comunità primitiva è dunque la forma apostolica della predicazione del Regno fatta da Gesù”¹¹³. Il Gesù annunciatore è divenuto il Cristo annunciato per la fede nella Resurrezione. Di conseguenza, il kerygma del Cristo Crocifisso e Risorto “rende possibile la ‘gesuologia’

¹¹¹ In tutto il libro, si ha l'impressione che Moltmann abbia talmente lo sguardo fisso sul Crocifisso, che la realtà del Risorto scompaia dal suo orizzonte: in effetti, la comunità apostolica ha annunciato Gesù come Cristo dopo la sua Resurrezione e non unicamente dopo la sua morte pubblica in croce.

¹¹² Ibid., p. 137.

¹¹³ Ibid., p. 143.

come cristologia e la cristologia come 'gesuologia' »¹¹⁴. Per Moltmann, il problema fondamentale della cristologia e il suo inizio sono dunque da situare nello scandalo e nella follia della croce.

3. Il cammino di Gesù verso la croce

In questa seconda sezione, Moltmann cerca di capire le *causae crucis*. Ne individua tre¹¹⁵.

a. Gesù e la Legge: il bestemmiatore

Il fatto che Gesù sia stato condannato come bestemmiatore è difficilmente contestabile, dal punto di vista storico. Diverse sono le pretese che hanno condotto Gesù alla condanna; fra esse, soprattutto il fatto che Egli pone la sua predicazione su Dio al disopra dell'autorità di Mosè e della Legge e, perdonando i peccati, annuncia la giustizia di Dio che promette paradossalmente il Regno ai peccatori. Per i custodi della Legge la bestemmia consisteva nel fatto che Gesù, considerato da tutti il figlio del carpentiere di Nazareth, con le sue parole e il suo agire si faceva Dio. La vita di Gesù fu dunque un conflitto teologico tra lui e il modo predominante di comprendere la Legge. La sua morte in croce costituì per i giudei il compimento della maledizione della Legge.

b. Gesù e il potere: l'agitatore politico

Gesù non ha subito il castigo riservato ai bestemmiatori, cioè la lapidazione, ma è stato crocifisso dal potere romano. Moltmann afferma che ciò è avvenuto non solo per dei motivi politici che tendevano a mantenere la tranquillità a Gerusalemme, ma in nome degli dei dell'Impero che garantivano la Pax Romana. Il vero processo fu dunque quello politico davanti a Pilato¹¹⁶ e Gesù fu condannato come criminale politico. Dopo aver percorso i tratti che potevano avvicinare la persona di Gesù alla corrente degli Zeloti e i tratti che invece lo separano da essi, Moltmann afferma che “la libertà di Gesù e la sua predicazione del diritto di Dio fondato sulla grazia non riguardava soltanto Farisei e Zeloti, ma anche e non di meno i fondamenti culturali e politico-religiosi della Pax Romana, come pure le concezioni arcaiche della giustizia di tutti gli uomini”¹¹⁷. Il Vangelo di Gesù e tutto il suo agire hanno avuto, secondo il teologo luterano, un significato altamente politico. Questo aspetto politico del Vangelo di Gesù è per Moltmann la seconda dimensione teologica che porterà Gesù alla crocifissione come agitatore politico.

c. Gesù e Dio: l'abbandonato da Dio

Partendo dal presupposto che Gesù non ha avuto una morte come quella di Socrate o dei martiri dello stoicismo e del cristianesimo e basandosi sul versetto di Mc 15,37, che attesta che Gesù è morto dopo aver emesso un grande grido inarticolato¹¹⁸, Moltmann vuole capire il

¹¹⁴ Ibid., p. 145.

¹¹⁵ Anche Ch. DUQUOC, nel suo saggio di cristologia, individua tre aspetti della passione del Cristo. Gesù: è il *condannato*: perde il suo processo; Gesù è il *crocifisso*: muore come un malfattore; Gesù è l'*abbandonato*: muore sotto il segno dell'abbandono di Dio (*Christologie, essais de dogmatique*, vol. II : *Le Messie*, “Cogitatio fidei 67”, Paris, 1972, p. 19-51).

¹¹⁶ L'interpretazione di Moltmann del ruolo di Pilato nel processo e della responsabilità della condanna di Gesù messa interamente sull'occupante romano mi sembra non faccia giustizia ai testi evangelici, in particolare al Vangelo di Giovanni (J. MOLTSMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, “Cogitatio fidei 171”, Paris, 1993, p. 203-204; p. 233-234).

¹¹⁷ J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 168.

¹¹⁸ Moltmann afferma che l'evangelista ha espresso questo grido di Gesù morente servendosi delle parole del salmo 22,2: “Mio Dio perché mi hai abbandonato”; per il teologo queste parole sono da attribuire in modo sicuro all'interpretazione che la comunità post-pasquale ha avuto del grande grido.

mistero di questa morte, tenendo conto del contesto della vita e dell'agire di Gesù e mettendo in rilievo il rapporto di comunione che Gesù aveva con Dio, che Egli chiamava "Padre mio".

Il legame che univa Gesù a Dio non era più mediato dall'alleanza, dal popolo e dalla tradizione, ma era immediato cioè senza mediazioni. Moltmann deduce ciò dalla pretesa di Gesù di perdonare i peccati. Di conseguenza, Gesù che aveva vissuto e predicato nella prossimità di Dio, del suo Regno e della sua grazia

“non poteva comprendere il suo abbandono alla morte maledetta della croce come una semplice disgrazia, ma doveva provarlo come abbandono dallo stesso Dio che Egli osava chiamare 'Padre mio'. Se consideriamo la sua Passione e la sua morte senza miracolo e senza aiuto, nel contesto della sua predicazione e della sua vita, il suo 'sconforto che grida verso il cielo' diventa comprensibile: è l'esperienza dell'abbandono da parte di Dio in qualcuno che sa che Dio non è lontano, ma vicino, che non è giudizio, ma grazia. Ed essere così abbandonato da Dio e consegnato alla morte di reietto avendo la piena coscienza della prossimità benevola di Dio, è il tormento dell'inferno”¹¹⁹.

Il carattere particolare dell'abbandono di Gesù può essere capito, secondo Moltmann, solo alla luce dell'abbandono da parte del suo Dio e Padre. Il tormento dei tormenti per Gesù è stato questo abbandono di Dio. A partire da questa riflessione, Moltmann è condotto a capire l'evento della croce come evento tra Gesù e il suo Dio e inversamente tra suo Padre e Gesù. La sorgente della cristologia si situa dunque “nella storia tra Gesù e il suo Dio e tra questo 'Padre' e Gesù, così come si è espressa nella sua predicazione e nei suoi gesti, così come è stata letteralmente annullata nell'abbandono che ha segnato la sua morte”¹²⁰.

Esaminando la relazione esistente fra Gesù e il suo Dio, alla luce dell'interpretazione delle parole del salmo 22,2, Moltmann sottolinea che si tratta di un appello a Dio in nome di Dio. Gesù si appella alla fedeltà del Padre in quanto Figlio:

“Con le parole 'Mio Dio, perché mi hai abbandonato?' non è in gioco soltanto l'esistenza personale di Gesù, ma proprio la sua esistenza teologica, la sua intera predicazione su Dio. Ma con tale abbandono sono allora fundamentalmente in gioco anche la divinità del suo Dio e la paternità del Padre suo, che Gesù aveva reso accessibili agli uomini. Se così stanno le cose, sulla croce non è in agonia soltanto Gesù, ma anche colui per il quale Egli visse e predicò, cioè suo Padre (...) Egli invoca la divinità e fedeltà di suo Padre, contro l'abbandono e la non divinità del Padre suo. Caricando le tinte, si potrebbe dire che il grido di Gesù, formulato con le parole del Salmo 22, non significa soltanto: 'Mio Dio, perché mi hai abbandonato?', ma insieme: 'Mio Dio, perché ti hai abbandonato?'. Fino a questo punto bisogna sottolineare l'unità tra Gesù e Dio, quando si tiene presente il contesto teologico della sua predicazione vissuta”¹²¹.

Per Moltmann, quindi, l'abbandono mette in gioco la divinità e la paternità del Dio di Gesù. Il grido d'abbandono di Gesù esprime uno sconforto profondo quanto la comunione che Egli aveva con il Padre. L'abbandono pone una domanda che mette in gioco Colui di cui Egli parlava:

“Nel contesto teologico della sua vita e della sua predicazione, ciò che è in causa nella sua morte non è il paradosso generale della fiducia in Dio nell'abbandono di Dio, ma in modo particolare la divinità del suo Dio e di suo Padre. L'abbandono, espresso dal

¹¹⁹ Ibid., p. 173.

¹²⁰ Ibid., p. 174-175.

¹²¹ Ibid., p. 179.

grido che egli emette spirando e correttamente interpretato dalle parole del salmo 22, deve essere strettamente capito come un evento tra Gesù e suo Padre e quindi come evento tra Dio e Dio. L'abbandono sulla croce che separa il Figlio dal Padre è un evento in Dio stesso, è dissenso in Dio – 'Dio contro Dio' – se si deve peraltro mantenere che Gesù ha testimoniato e vissuto la verità di Dio. Non si deve nascondere a sé stessi questa 'inimicizia' tra Dio e Dio non prendendo sul serio sia l'abbandono di Gesù, sia il suo messaggio vissuto, sia il suo ultimo grido sulla croce"¹²².

Questa terza dimensione della vita di Gesù - l'essere abbandonato da Dio - è per Moltmann la più importante: si tratta della dimensione propriamente teologica che distingue la croce del Golgota da quelle degli altri condannati. Essa deve essere assunta con rigore dalla teologia della croce. Moltmann vede l'abbandono di Gesù come un "processo teologico tra Dio e Dio". Egli afferma:

"La croce del Figlio separa Dio da Dio fino all'inimicizia e alla completa differenza. La resurrezione del Figlio abbandonato da Dio unisce Dio a Dio nella comunione la più intima"¹²³.

Cogliere Dio nel Crocifisso abbandonato esige, secondo il nostro autore, una rivoluzione nell'idea stessa di Dio.

Dalla lettura di queste pagine, si ha l'impressione che Moltmann metta il Padre contro Gesù. Moltmann parla di dissenso, di inimicizia, di differenza completa tra il Padre e il Figlio. L'autore, interpretando il grido d'abbandono come una denuncia giuridica da parte del figlio, conclude che la morte di Gesù mette in gioco la divinità del suo Dio e Padre. L'abbandono rivela Dio contro Dio¹²⁴.

4. Il processo escatologico di Gesù¹²⁵

Dopo aver cercato di capire la morte di Gesù in croce nel contesto storico della sua vita e del suo agire, Moltmann si propone di comprendere la vita e la morte di Gesù nel contesto della sua resurrezione e della fede escatologica compito che espleta in tre tappe.

a. Escatologia e storia

In questa sezione Moltmann, dopo aver affermato l'identità tra il Cristo Risorto e il Gesù storico, si pone la domanda seguente: la fede cristiana rende conto della vita e della morte di Gesù o ha messo qualche altra cosa al suo posto?

Per capire e cogliere Gesù nella sua verità storica, secondo le testimonianze del Nuovo Testamento, l'autore si propone di seguire due vie: leggere la storia di Gesù a partire dal suo inizio e a partire dalla sua fine.

La fede cristiana primitiva ha letto la storia di Gesù a partire dalla sua fine: la sua croce è capita alla luce della sua resurrezione che non è vista come un miracolo isolato che riguardava la sola persona di Gesù, ma come l'inizio della resurrezione generale dei morti e come l'inizio della trasformazione definitiva del mondo da parte del suo Creatore. La speranza pasquale getta dunque luce sull'avvenire, ma anche sul passato, sulla persona di Gesù di Nazareth, il Crocifisso. Per Moltmann - che non tenendo conto delle categorie filosofiche di natura umana e natura divina preferisce parlare di persona storica, concernente Gesù di Nazareth, e di

¹²² Ibid., p. 177.

¹²³ Ibid., p. 178.

¹²⁴ Ibid. p. 175-177.

¹²⁵ Ibid., p. 181-224.

persona escatologica, cioè il Cristo Risorto - questa doppia dimensione storica ed escatologica è molto importante per penetrare il mistero di Gesù, il Cristo.

b. La resurrezione dai morti

L'autore si domanda a questo proposito ciò che la fede pasquale dice e ciò che essa invece non dice. La fede pasquale si fonda sul "vedere". Rifacendosi alla tradizione profetica e apocalittica e vedendo, nella vocazione e nella missione dei profeti, una rivelazione anticipata dell'avvenire di Dio, Moltmann afferma che le apparizioni del Risorto hanno la struttura di una visione con valore di anticipazione; si è trattato "di una visione della manifestazione del Dio che viene sul volto del crocifisso e quindi dell'esperienza dell'essere presi dalla venuta della trasformazione del mondo attraverso la gloria di Dio"¹²⁶.

Cosa hanno visto i testimoni oculari?

"... i testimoni oculari (1) hanno visto la manifestazione della gloria a venire del regno di Dio nella persona di Gesù e (2) hanno riconosciuto Gesù dai segni della crocifissione"¹²⁷.

"I testimoni oculari hanno percepito il Gesù terrestre, crocifisso e passato nella gloria del Dio che viene e ne hanno tirato le conseguenze nell'esperienza di una vocazione e di una missione".

Per Moltmann, ciò significa anche che "la gloria del Dio che viene è stata rivelata nell'impotenza e nell'obbrobrio di Gesù crocifisso. Il giudizio definitivo è già stato pronunciato nella sua esecuzione"¹²⁸. L'avvenire della nuova creazione è iniziato già nelle sofferenze di Gesù.

L'autore viene poi a parlare di ciò che la fede pasquale non dice. Poiché non ci sono stati testimoni oculari del processo della resurrezione di Gesù, il teologo si chiede come mai i testimoni abbiano parlato di resurrezione. La risposta è la seguente: i testimoni oculari hanno parlato di "resurrezione dai morti" - scegliendo così un simbolo apocalittico per esprimere l'azione di Dio nella nuova creazione - perché la visione di Gesù risorto ha "la struttura dell'anticipazione sulla base della manifestazione del suo avvenire nel Dio che viene". Essa esclude l'idea di una rianimazione del corpo di Gesù morto e designa "una vita qualitativamente nuova che non conosce più la morte e non può essere una continuazione di questa vita mortale"¹²⁹.

Nell'apocalittica giudea si attende la resurrezione dei morti, nella fede pasquale si crede alla resurrezione dai morti di Gesù. Ciò significa un cambiamento importante nel simbolo stesso della resurrezione dei morti, perché in Gesù, la morte è già vinta, il mondo è stato salvato. La resurrezione dai morti ha, per Moltmann, un significato d'anticipazione: "la fede pasquale ha predicato la 'fine della storia', nella quale Dio si rivela lui stesso perfettamente, come 'anticipata' in Gesù in virtù della sua resurrezione"¹³⁰. Però, per l'autore, la predicazione della resurrezione dai morti di Gesù ha senso solo nell'orizzonte della resurrezione dei morti alla fine della storia. La manifestazione della resurrezione di Gesù ha condotto immediatamente alla fede in lui, alla speranza certa della sua venuta e alla pratica

¹²⁶ Ibid., p. 190.

¹²⁷ Ibid., p. 190.

¹²⁸ Ibid., p. 191.

¹²⁹ Ibid., p. 192-193. Ambiguo il passaggio, in cui Moltmann afferma che la resurrezione dai morti esclude l'idea d'una vita dopo la morte, venendo così a negare l'immortalità dell'anima.

¹³⁰ Ibid., p. 195.

dell'apostolato¹³¹, ma egli afferma che la resurrezione di Gesù “non parla ancora ‘il linguaggio dei fatti’, ma prima di tutto il linguaggio della fede e della promessa, cioè il ‘linguaggio della speranza’ ”; per Moltmann, “solo la nuova creazione in e per Cristo proverà la novità della predicazione di Gesù e la novità della sua risurrezione dei morti anticipata”¹³².

Tutto è rinviato ad una “verifica escatologica”.

c. Il significato della croce del Risorto

La prima comunità cristiana, alla luce dell'evento di Pasqua, ha prima di tutto guardato in avanti: la resurrezione investe Gesù di una missione e di una vocazione divine, espresse nei titoli cristologici a Lui attribuiti. Ma la speranza suscitata dalla resurrezione getta anche una luce retrospettiva sul mistero della Passione e Morte del Signore esaltato: che significato ha il suo cammino verso la croce? Che significato ha la sofferenza del Cristo?

Dopo aver sottolineato il significato dell'affermazione paolina “Cristo è morto per noi”¹³³ e dell'idea del sacrificio espiatorio, Moltmann, per poter capire veramente la croce come croce del Cristo, propone ancora una volta di leggere la storia dal punto di vista escatologico:

“Nel senso della storia e del tempo che era il suo, Gesù è prima morto, poi è stato risuscitato. Ma, nel senso escatologico del tempo, la realtà ultima diventa la realtà primitiva: è come risorto che egli è morto ed è in quanto egli è Colui che viene che si è fatto carne”¹³⁴.

In quest'inversione il teologo trova la risposta ad una domanda che si era posto in precedenza: che senso ha la caratteristica di anticipazione propria della resurrezione di Gesù per tutti gli altri uomini?

“L'anticipazione in lui della resurrezione dai morti acquista il suo senso salvifico per noi solo nel suo sacrificio per noi sulla croce”¹³⁵.

Per Moltmann:

“La teologia pasquale della speranza deve essere capovolta in una teologia della croce, se essa intende essere in contatto con la realtà della morte del Cristo e della nostra propria morte”¹³⁶.

Di conseguenza:

“La croce del Cristo modifica la resurrezione del Cristo, nel contesto della storia delle sofferenze del mondo, per farne, di un semplice evento del futuro, l'evento dell'amore liberatore”¹³⁷.

Moltmann può affermare che solo la sua morte in croce rivela il significato della sua resurrezione per noi, essa è da capire come prova della sua resurrezione.

¹³¹ Ibid., p. 196.

¹³² Ibid., p. 197.

¹³³ Rm 5,8.

¹³⁴ J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 210. E' difficile seguire Moltmann in questo pensiero. Mi sembra che a noi in quanto uomini sia accessibile solo l'esperienza pienamente storica e umana fatta da Gesù, in cui la morte in croce precede la Resurrezione pur costituendone il prodromo. Gesù non può morire in quanto Risorto; infatti, una delle peculiarità del Risorto è quella di mostrare i segni della crocifissione.

¹³⁵ Ibid., p. 211.

¹³⁶ Ibid., p. 211.

¹³⁷ Ibid., p. 212.

d. L'avvenire di Dio sotto il segno del Crocifisso

Moltmann conclude il capitolo riflettendo sul concetto di Dio che scaturisce dalla resurrezione del Crocifisso e dalla croce del Risorto. Egli afferma che, nella storia dell'evoluzione del kerigma primitivo, ci sono stati due tipi di processi.

- 1) Il messaggio pasquale contiene un nuovo messaggio su Dio: nella resurrezione di Gesù è Dio che è all'opera: resuscitare è l'attributo caratteristico del Dio di Gesù Cristo; la resurrezione di Gesù costituisce la filiazione divina di Gesù. La filiazione divina è in seguito legata all'invio del Figlio da parte del Padre.
- 2) Il sacrificio del Figlio ha condotto all'interpretazione della sofferenza e della morte di Gesù. Infatti una delle affermazioni più inaudite del Nuovo Testamento è che Dio consegna il suo proprio Figlio¹³⁸. Paolo e Marco, nelle loro teologie della croce e della passione, hanno capito il Risorto in quanto Crocifisso: Dio si manifesta nella croce di Cristo, Dio si rivela nel sacrificio di Gesù, nella sua passione e nella sua morte in croce. La frase di Paolo "Dio era nel Cristo" (2 Cor 5,19), implica per Moltmann il parallelo seguente: "Dio stesso ha sofferto in Gesù, Dio stesso è morto in Gesù per noi"¹³⁹.

La Resurrezione appare come la risposta di Dio al grido del Figlio agonizzante, ma nello stesso tempo essa rende l'abbandono di Gesù enigmatico. Cosa ha fatto il Dio che ha risuscitato Gesù durante la crocifissione del Figlio suo? Per rispondere a questa domanda, Moltmann traspone in Dio la passione del Cristo. Partendo dalla domanda: Cosa ha fatto dunque Dio nella crocifissione di Gesù?, Moltmann afferma che Dio non ha tenuto il silenzio, non è rimasto senza agire, non era assente nell'abbandono di Gesù:

"Egli ha agito in Gesù, il Figlio di Dio: nello stesso tempo in cui gli uomini lo tradivano e lo consegnavano alla morte, Dio stesso lo ha sacrificato. Nella passione del Figlio, il Padre stesso soffre il dolore dell'abbandono. Nella morte del Figlio, la morte colpisce Dio stesso e il Padre subisce la morte di suo Figlio nel suo amore per gli uomini abbandonati. L'evento della croce deve di conseguenza essere capito come un evento tra Dio e il Figlio di Dio. [...]"

La croce di Gesù, capita come croce del Figlio di Dio, rivela dunque in Dio un capovolgimento, un'opposizione interna a Dio: 'Dio è altro'. E quest'evento in Dio è l'evento della croce. Nel cristianesimo, ciò è ridotto alla formula, semplice ma che contraddice tutte le idee possibili che la metafisica e la storia del mondo hanno di Dio, 'Dio è amore' »¹⁴⁰.

In questo testo Moltmann afferma che la Croce di Gesù è azione di Dio e passione di Dio e che Dio agisce non solo in Gesù ma anche, in certo modo, su se stesso: poiché Dio è

¹³⁸ Cf. a proposito la posizione di François-Xavier DURRWELL, *Il Padre: Dio nel suo mistero*, Roma, 1995, p. 49-70 e particolarmente p. 57: Dio consegna il suo Figlio generandolo in questo mondo: « ... Dio lo consegna diversamente dal modo in cui fanno i nemici, gli Atti degli apostoli attribuiscono la morte di Gesù solo agli avversari. Secondo gli Atti, il ruolo di Dio nel dramma del quale Gesù è la vittima non fu quello di condannare, come hanno fatto gli uomini, ma di riabilitare "il Giusto", "il Santo". Certamente la passione di Gesù è conforme alla prescienza e al disegno di Dio (cf. At 2,23), ma Dio entra in azione solo per glorificare colui che i capi del popolo hanno umiliato. Egli contraddice solennemente il loro crimine ... Dio non è compromesso nell'ingiusta opera di morte, la sua parte è nella risurrezione ».

¹³⁹ J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 219.

¹⁴⁰ Ibid., p. 220.

simultaneamente nel Cristo, la croce del Figlio rivela un capovolgimento, un'opposizione interna in Dio stesso.

Tutto questo processo è ricondotto all'affermazione: "Dio è amore" (1Gv 4,16), che, nel capitolo successivo, è spiegata come un esistere di Dio nell'amore. Dio "esiste come amore nell'evento della croce"¹⁴¹.

Il teologo vuole ricercare una nozione di Dio capace di comprendere l'abbandono di Gesù da parte di Dio stesso. Contemplando il Verbo in persona che soffre e muore sulla croce, Moltmann si interroga su Dio stesso. Entriamo così nella teologia trinitaria dell'autore¹⁴².

La domanda centrale cui Moltmann vuole rispondere è la seguente: cosa significa la croce di Gesù per Dio stesso? Come abbiamo già messo in evidenza, la morte di Gesù sulla croce è, per Moltmann, il centro di tutta la teologia cristiana: il Crocifisso rivela una "rivoluzione nella nozione di Dio"¹⁴³. Ciò è evidente nel brano che segue:

"Ciò che accade al Cristo in croce è cosa che accade a Dio stesso. Inversamente ciò che accade a Dio è quella stessa cosa che accade alla croce del Risorto. Qui Dio non ha soltanto agito verso l'esterno dal profondo della sua gloria e della sua eternità inviolabili. Qui Egli ha agito in sé stesso e ha dunque sofferto in sé stesso"¹⁴⁴.

La croce deve essere quindi al centro della riflessione trinitaria, perché essa rivela le relazioni di Gesù, in quanto Figlio, al Padre e viceversa:

"La croce si trova al centro, nell'essere trinitario di Dio, essa separa e unisce le persone nelle loro relazioni reciproche e le fa vedere concretamente. Poiché la dimensione teologica della morte di Gesù, ..., è l'evento dell'abbandono e dell'offerta tra Gesù e suo Padre nello Spirito. In queste relazioni è la persona di Gesù pensata totalmente come Figlio ad essere in primo piano, e il rapporto della divinità e dell'umanità nella sua persona indietreggia in secondo piano. Chi dice veramente Trinità, parla della croce di Gesù e non specula su degli enigmi celesti"¹⁴⁵.

L'abbandono provato da Gesù segna tra il Padre e il Figlio nello stesso tempo la separazione la più profonda e l'unità la più intima:

"...ciò che arrivò alla croce fu un evento tra Dio e Dio. Ci fu una profonda divisione in Dio stesso in quanto Dio abbandonava Dio e si contraddiceva, e, nello stesso tempo, ci fu un'unità in Dio in quanto Dio era d'accordo con Dio e corrispondeva a ciò che è lui stesso"¹⁴⁶.

Ciò conduce Moltmann ad affermare una stretta identità tra la croce e la Trinità:

"La dottrina della Trinità non è più allora una speculazione straordinaria e non pratica su Dio, ma essa è nient'altro che un condensato del racconto della passione di Cristo nel suo significato per la libertà escatologica della fede e per la liberazione di vite

¹⁴¹ Ibid., p. 282.

¹⁴² Ibid., p. 225-324.

¹⁴³ Ibid., p. 231. Sarà nel libro successivo *Trinità e Regno di Dio* che il nostro autore approfondirà la teologia trinitaria, stabilendo un legame dialettico molto stretto tra sofferenza e amore, facendo notare che la capacità di soffrire scaturisce dalla capacità di amare. Per la critica al problema dei rapporti tra amore e sofferenza in Dio, cf. J.-H. NICOLAS, «Aimante et bienheureuse Trinité», *RT* 78 (1978), 271-292.

¹⁴⁴ J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 233. Questo testo pone il problema tanto dibattuto dell'impassibilità di Dio, che non posso sviluppare in questo contesto e di cui parlerò brevemente nel paragrafo concernente la critica volta al pensiero del teologo riformato.

¹⁴⁵ Ibid., p. 235.

¹⁴⁶ Ibid., p. 282.

opresse. Essa protegge la fede sia contro il monoteismo che contro l'ateismo, perché mantiene il credente ai piedi della croce. Il contenuto della Trinità è la croce di Cristo. La forma del Crocifisso è la Trinità¹⁴⁷.

B. Bilancio e conclusione

Dopo aver esposto, in sintesi, i punti salienti del pensiero del teologo riformato sul significato della croce e del grido d'abbandono di Gesù, vorrei in questa seconda sezione proporre un breve bilancio. In un primo tempo metterò in evidenza l'idea centrale e ciò che mi sembra essere l'apporto originale di Moltmann, in un secondo tempo sottolineerò invece le mie riserve nei confronti della riflessione teologica dell'autore.

1. L'idea centrale e l'apporto originale

Il cuore della teologia di Moltmann sta nel *rimettere l'evento della croce e il grido d'abbandono al centro della predicazione cristiana* e di proporre, partendo da una profonda riflessione sull'abbandono vissuto da Gesù in croce, un approccio rinnovato del mistero trinitario. Moltmann ha quindi elaborato un'ampia e profonda teologia della croce¹⁴⁸, ponendo il Dio Crocifisso come fondamento e principio critico della teologia cristiana e pensando la fede come atto di identificazione al Cristo crocifisso.

Un altro aspetto importante della teologia di Moltmann è l'aver messo in evidenza la dimensione teologica della morte di Gesù come abbandonato da Dio. Il mistero dell'abbandono di Gesù sulla croce ci svela l'amore di Dio, esso apre uno squarcio su un altro mistero insondabile: quello del Dio Uno e Trino.

Però la riflessione teologica di Moltmann, nonostante la sua profondità e grandezza, suscita tanti interrogativi, tante perplessità che cercherò di enumerare nei paragrafi successivi.

2. Riflessioni di carattere generale

La mia prima riflessione porta sul principio della teoria della conoscenza, su cui Moltmann fonda tutto il suo discorso. Dopo aver affermato che il principio analogico è unilaterale se non è allargato al principio dialettico, l'autore sostiene che il principio che scaturisce dalla teologia della croce non può essere che un principio dialettico: la divinità di Dio si rivela nel paradosso della croce. Dio si rivela tale nel suo contrario, nell'assenza di Dio e nell'abbandono di Dio¹⁴⁹. La teologia della croce comincia per Moltmann con la contraddizione e tutta la riflessione teologica dell'autore si fonda sul principio dialettico e, oserei dire, sulla contraddizione stessa. Avendo posto la contraddizione come fondamento di tutto il suo discorso su Cristo e su Dio, è difficile seguire l'autore in alcune sue conclusioni ed aderire al movimento dialettico del suo pensiero. Cito ad esempio questo passaggio dal libro *Il Dio Crocifisso*:

“Soltanto se ogni perdizione, abbandono di Dio, morte assoluta, maledizione senza fine della dannazione e immersione nel nulla si trovano in Dio stesso, la comunione con questo Dio sarà la salvezza eterna, la gioia che non conosce fine, l'elezione che non verrà compromessa e la vita divina”.

Faccio mie le domande che si pone J.H. Nicolas, o.p., a proposito di questo brano:

¹⁴⁷ Ibid., p. 284.

¹⁴⁸ L'espressione è di J.-H. NICOLAS, o.p., in « Aimante et bienheureuse Trinité », p. 271.

¹⁴⁹ J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 37.

“S’agit-il de communier à Dieu dans la perdition même, dans la dérélition (de Dieu?), dans la mort? (...) S’agit-il de trouver le salut au-delà de la perdition, la vie au-delà de la mort, l’élection au-delà de la dérélition? Mais comment Dieu peut-il faire pour nous sortir de la perdition et de la mort s’il y est enfoncé lui-même réellement?”¹⁵⁰

Quindi, una delle mie principali perplessità nei confronti del discorso teologico sviluppato da Moltmann si situa proprio a livello dell’incongruenza del linguaggio¹⁵¹. Senz’altro attraverso il paradossale grido d’abbandono di Gesù – Figlio dell’uomo e Figlio di Dio, segno di contraddizione, pietra angolare scartata dai costruttori – Dio vuole mostrarci una logica più grande della nostra, un amore che si nasconde nella debolezza, nella povertà, nell’umiltà, nell’abbassamento. La croce e l’abbandono ci svelano il mistero d’amore che è Dio stesso, ma non al prezzo di trasporre la contraddizione, il dissenso, l’inimicizia nel seno di Dio stesso. La contraddizione semmai è nell’uomo, e deriva dalla sua condizione di peccatore.

Un’altra riflessione di ordine generale riguarda la posizione di rottura o di forte critica che Moltmann assume in linea generale nei confronti della cristologia della Chiesa antica e della cristologia speculativa, e particolarmente della dottrina cristologica del Concilio di Calcedonia. La Tradizione non è da situare in opposizione alla Scrittura, come si ha l’impressione che Moltmann faccia. Essa è un dato fondamentale e appartiene all’evento Gesù, che ci è reso accessibile solo tramite una tradizione. Inoltre, bisogna considerare le grandi categorie dogmatiche sempre in riferimento alla Scrittura, di cui esse sono un’interpretazione¹⁵². Non sarebbe più fruttuoso per il lavoro teologico accogliere l’immenso patrimonio elaborato dai Padri sia occidentali che orientali e metterlo come fondamento a nuove elaborazioni teologiche, tenendo sempre conto che si è di fronte ad un mistero ineffabile e che si arriva ad un punto “où la théologie devient doxologie, où les concepts s’ouvrent en adoration”¹⁵³ ?

3. L’esegesi che fonda il pensiero di Moltmann

Una prima critica più specifica che indirizzerei a Moltmann è quella di non effettuare, nel libro in questione, un’esegesi approfondita del grido d’abbandono nel contesto dei racconti della passione. La sua posizione a riguardo può riassumersi brevemente in due punti:

¹⁵⁰ Nota 3 in J.-H. NICOLAS, « Aimante et bienheureuse Trinité », p. 272.

¹⁵¹ F.-X. DURRWELL, nel suo libro, *Il Padre : Dio nel suo mistero*, parlando dell’abbandono sulla croce così come è concepito da J. Moltmann afferma : « Ci troviamo qui di fronte a un pensiero non solo paradossale ma che, perlomeno a livello di linguaggio, si esprime in una contraddizione radicale. Questa teologia del dissenso instaurata in seno a Dio non viene giustificata da nessun testo della Scrittura, contraddice le ripetute affermazioni dell’amore indefettibile che il Padre ha nei confronti del “suo Figlio diletto” » (p. 62-63). Cf. anche l’analisi critica di H. U. von BALTHASAR, *Le Dieu crucifié (trinitaire) selon Jürgen Moltmann*, in *La Dramatique divine, IV. Le dénouement*, Namur, Culture et Vérité, 1983, p. 206-208.

¹⁵² Per una panoramica sulla situazione della cristologia contemporanea cf. B. SESBOÛE, *Jésus-Christ dans la tradition de l’Église : pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine*, “Jésus et Jésus-Christ 17”, Paris, 1982. Sesboüé denuncia un rischio della ricerca cristologica contemporanea, cioè quello di « revenir à un nouveau type de *scriptura sola* et d’opérer une sorte de court-circuit entre la foi d’aujourd’hui et les témoignages originels, que l’on entend restituer dans leur authenticité. Une telle attitude ... véhicule une sous-estimation, voire un oubli ou un procès, de la donnée massive de la tradition [...]. Mais l’oubli ou le procès, vise principalement le moment ecclésial de la tradition post-apostolique qui a véhiculé jusqu’à nous la confession de Jésus comme Christ, c’est-à-dire la christologie des conciles et du dogme » (p. 31- 43).

¹⁵³ L’espressione è tratta dall’articolo di Paul VIGNAUX, *Penser Dieu révélé en Jésus : philosophie et christologie*, in «Le Christ, visage de Dieu», *Les quatre fleuves* 4 (1975), p. 75.

- 1) la parola d'abbandono e il grido di Gesù morente, riportato da Marco e da Matteo, costituiscono per lui il nucleo storico più sicuro riportato dai racconti della passione: la parola di abbandono è considerata come l'interpretazione più corretta della morte di Gesù, altrimenti questo "grido di disperazione"¹⁵⁴ così scioccante non avrebbe potuto radicarsi nella cristianità primitiva;
- 2) nella storia dei racconti della passione, si è cercato di attenuare ciò che nel grido d'abbandono poteva risultare come sconvolgente per i lettori ed infatti Luca e Giovanni hanno sostituito il grido di abbandono con delle parole più accettabili, presentando la crocifissione come martirio esemplare o come glorificazione vittoriosa¹⁵⁵.

Moltmann fonda quindi la sua interpretazione unicamente sul Vangelo di Marco, dando a quest'ultimo una priorità esclusiva rispetto agli altri racconti evangelici della passione, e ciò in nome di una concezione legata ad una esegesi storicizzante che sospetta gli altri racconti di non essere autentici solo perché posteriori.

4. Perplexità suscitate dalla cristologia del teologo riformato

a. Il primato della croce e la resurrezione di Gesù

Pur avendo elaborato una profonda e ampia teologia della croce, la pretesa di Moltmann che essa sia la "seule théologie chrétienne possible"¹⁵⁶ va riequilibrata: dal primato esclusivo che Moltmann dà alla croce – che egli pone come fondamento unico di tutto lo sviluppo del suo pensiero sia cristologico che trinitario - scaturisce una visione teologica che mi sembra troppo unilaterale.

Che il tema della croce sia centrale e importantissimo per la fede cristiana è innegabile, però si ha spesso l'impressione che lo sguardo di Moltmann, nel suo libro *Il Dio Crocifisso*, si limiti all'analisi della sola croce. Affermazioni come le seguenti - "La nostra fede comincia in questo rigore e in questa potenza che è la notte della croce, dell'abbandono, della tentazione, del dubbio"¹⁵⁷ oppure "E' proprio la passione di Dio nel Cristo rigettato e messo a morte nell'abbandono di Dio che qualifica la nostra fede come fede"¹⁵⁸ - non sembrano rispondere alla realtà storica vissuta dai primi cristiani.

Il solo evento della morte in croce di Gesù non avrebbe di per sé dato origine alla fede cristiana; la radice del cristianesimo è nella Resurrezione del Crocifisso¹⁵⁹ che illumina il mistero salvifico della croce. Inoltre, mi sembra che nello sviluppare il suo pensiero

¹⁵⁴ L'espressione è usata da Moltmann nel suo libro *Trinité et Royaume de Dieu*, p. 104 e 107.

¹⁵⁵ Cf. D. JEANNERAT, *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? Le cri d'abandon de Jésus dans l'évangile de Marc et sa réception* par H.U. von Balthasar et Jürgen Moltmann, Mémoire de licence, Université de Fribourg, 1987, p. 88-89 ; G. ROSSE, *Il grido di Gesù in croce*, Paris, 1983, p. 37-62.

¹⁵⁶ J.-H. NICOLAS, « Aimante et bienheureuse Trinité », p. 271.

¹⁵⁷ J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 46-47.

¹⁵⁸ Ibid., p. 48.

¹⁵⁹ Cf. Ac. 2, 22-36 ; 5, 29-39. Cf. B. SESBOÛÉ, *Le Dieu du salut*, « Histoire des dogmes 1 », Paris, 1994, p. 17-19 e p. 136-137. In un altro suo libro, Sesboüé afferma che il tema della redenzione costituisce sempre una vera teologia della croce ; essa è sempre una teologia della croce luminosa e gloriosa che non oppone il venerdì santo a Pasqua, né la *theologia crucis* alla *theologia gloriae* : il crocifisso è già il Signore, il Risorto è sempre Gesù, il crocifisso (B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, tome I, p. 171). Cf. anche Ch. DUQUOC, *Christologie ...*, p. 13. In questo suo saggio di cristologia, Ch. Duquoc espone, inoltre, la riflessione teologica sulla Resurrezione di vari autori, fra cui R. Bultmann, K. Barth e J. Moltmann, mettendo in evidenza la novità del loro pensiero ma anche mostrandone i limiti (p. 93-162).

Moltmann non tenga sempre conto della sua stessa affermazione: la teologia della croce è l'altra faccia della medaglia della teologia della speranza.

Il crocifisso diventa quindi per Moltmann il criterio interno e direi *l'unico criterio* di tutta la teologia e di ogni parola che può essere detta sul Cristo. Questo criterio assunto da Moltmann non tiene sempre conto del fatto che non si può scindere il Crocifisso dal Risorto.

Anche se Moltmann parla della croce del Risorto, sembra che non sempre tenga conto che il Crocifisso sia realmente Risorto - anche se lo afferma - e che è questa la speranza dei cristiani di tutti i secoli. Il criterio interno di ogni teologia e anche della teologia della croce non si può limitare al Dio Crocifisso, ma deve contemplare realmente Gesù Crocifisso e Risorto. Al Venerdì Santo – alla passione e morte di Gesù – è legato il mattino di Pasqua, dove la tomba vuota attesta la Resurrezione del Crocifisso.

Per quanto riguarda poi la resurrezione di Gesù, Moltmann la presenta soprattutto nel suo aspetto di anticipazione escatologica: la specificità della sua riflessione sta proprio nell'aver stabilito, in modo irrecusabile, che la Resurrezione di Gesù è inseparabile dalla sua dimensione escatologica¹⁶⁰. Egli parla della resurrezione come di un "simbolo apocalittico". La parola simbolo mi sembra non esprima, in tutta la sua realtà anche storica, l'esperienza che gli apostoli e le donne hanno avuto del Crocifisso Risorto; sarebbe più giusto parlare di evento accaduto nella storia degli uomini pur transcendendola. Tale evento trova un suo fondamento nella tradizione apocalittica della resurrezione dai morti, arricchendola però di un contenuto tutto nuovo.

Il teologo Piero Coda scrive:

"Il Cristo crocifisso/risorto, infatti, in quanto è la parola di Dio, non è presente a noi semplicemente nel ricordo del passato; né semplicemente come garanzia del futuro escatologico: nel senso che – secondo un'interpretazione riduttiva della sua parola consegnata per iscritto nel Nuovo Testamento e dei suoi sacramenti (battesimo ed eucaristia, prima di tutto) – Egli comunichi e applichi a noi una rivelazione e una salvezza che, come tale, va solo creduta e percepita nel regime del segno, per essere poi fruita come realtà nell'aldilà. La testimonianza della comunità post-pasquale è unanime, pur nella differenza degli accenti che maggiormente la illuminano, nel testimoniare la realtà del Cristo crocifisso/risorto in quanto presente come inclusiva del passato storico-salvifico culminante nell'ephapax pasquale, e insieme come prolettica (anticipatrice) del futuro definitivo"¹⁶¹.

Moltmann afferma inoltre che il mondo vecchio, il mondo non salvato, il mondo della sofferenza, del peccato e della morte non è qualificato per provare questa nuova creazione dove non ci saranno più né sofferenze, né gridi, né lacrime; la stessa resurrezione di Gesù potrà essere verificata solo alla fine dei tempi. Anche questa visione mi sembra non renda giustizia ai germi di speranza posti nel cuore degli uomini dal messaggio cristiano: la verifica della Resurrezione di Gesù è nella vita di ogni cristiano, nell'esperienza del Crocifisso Risorto che ogni cristiano può fare nel quotidiano; la vita nuova, la nuova creazione ha avuto inizio

¹⁶⁰ Ibid., p.161.

¹⁶¹ P. CODA, *Teo-logia: la Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, "Sapientia christiana, manuali", Pontificia Università Lateranense, Roma, 1997, 194-195. Giovanni Paolo II, nella sua breve allocuzione, letta durante l'udienza del mercoledì 1 marzo 1989, parla del valore storico e al tempo stesso metastorico della risurrezione, affermando che pur essendo un evento cronologicamente e spazialmente determinabile la risurrezione trascende e sovrasta la storia. Il Santo Padre afferma che la risurrezione di Cristo è il più grande evento nella storia della salvezza, che da senso definitivo alla storia dell'umanità: croce e risurrezione costituiscono l'unico mistero pasquale nel quale la storia del mondo ha il suo centro. Cf. anche *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano, 1992, 638-655.

« già » qui, su questa terra, pur rimanendo sempre nella dimensione del « non ancora ». Soltanto in questa dinamica vitale, l'esistenza cristiana diventa una prassi che trasforma l'uomo e le sue condizioni di vita come afferma lo stesso autore.

b. Il processo di superamento della croce

Moltmann vede il culto della croce, la mistica della croce, l'imitazione della croce, la teologia della croce come un processo di superamento della croce stessa. Queste stesse realtà possono invece esser viste non come un processo di superamento, ma come un approfondimento, una comprensione sempre crescente del mistero di Gesù Crocifisso e Risorto avvenuto nel corso dei secoli. Questa comprensione crescente del mistero - corrispondente alla percezione che ne hanno avuto credenti di un determinato luogo e di una determinata epoca storica - ha da una parte alimentato la vita dei fedeli e dall'altra, con l'approfondimento della riflessione teologica, ha contribuito a penetrare sempre più il mistero insondabile del Cristo. Che il Verbo di Dio Incarnato - con il mistero della sua morte in croce e la sua risurrezione - non possa essere contenuto in parole umane e le trascenda è un dato di fatto; che l'uomo - nel divenire della storia, nella fedeltà alla Tradizione e al Magistero - abbia voluto con parole umane balbettare qualcosa dell'Indicibile ne è un altro. La molteplicità di queste parole, la molteplicità degli sguardi posti sul Cristo lungo i secoli ce ne dicono l'ineffabilità e nello stesso tempo ci fanno penetrare almeno un po' nel Suo mistero d'amore. La Dei Verbum sottolinea:

“cresce la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cf. Lc 2,19.51), sia con la esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. La chiesa, cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio”¹⁶².

c. La dottrina delle due nature e la sofferenza del Cristo ¹⁶³

Moltmann indirizza una dura critica alla dottrina delle due nature¹⁶⁴, che lui considera principalmente a partire dalle posizioni dei Riformatori, in particolare di Lutero che esprime la scissione sopravvenuta nella coscienza dei cristiani di due aspetti : il primo concerne l'identità o meglio l'ontologia del Cristo, il secondo invece concerne la sua missione salvifica. La posizione di Lutero, che d'altronde segue la cristologia di Calcedonia, è “la première expression de la scission entre christologie ontologique et christologie fonctionnelle”¹⁶⁵. Questa presa di coscienza ha creato una distanza pericolosa tra il linguaggio della fede e l'esperienza del credente. Per i Padri di Calcedonia invece non c'è distanza tra ciò che Cristo è e ciò che Cristo opera: le due realtà sono intimamente legate e una cosa dipende dall'altra. Perciò i Padri a Calcedonia cercano di costruire un linguaggio coerente per esprimere l'identità di Cristo.

¹⁶² DV 8.

¹⁶³ Per approfondire l'argomento, cf. B. SESBOÛE, *Jésus-Christ dans la Tradition de l'Église : pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine*, “Jésus et Jésus-Christ 17”, Paris, 1982 ; B. SESBOÛE, « Le procès contemporain de Chalcedoine : bilan et perspectives », *RSR* 65/1 (1977), 45-80 ; J.-M. CARRIERE, « Le mystère de Jésus-Christ transmis par Chalcedoine », *NRT* 101 (1979), 338-357. Cf. anche la sintesi cristologica offerta dal documento elaborato dalla CTI, *Questioni di cristologia*, in EV 7, 631-694.

¹⁶⁴ J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 261-271.

¹⁶⁵ B. SESBOÛE, *Jésus-Christ dans la Tradition de l'Église*, p. 144.

Moltmann muove in particolare due critiche alla dottrina delle due nature. Una è quella di *limitare l'esperienza della sofferenza solo alla natura umana*: “Se si considera l'evento della croce tra Gesù e il suo Dio nell'ambito della dottrina delle due nature, allora l'assioma platonico della necessaria ‘apatheia’ di Dio eleva tanti ostacoli di fronte alla percezione della sofferenza di Cristo¹⁶⁶, poiché un Dio sottomesso alla sofferenza come tutte le altre creature non può essere ‘Dio’. Il Cristo Uomo-Dio non può dunque aver sofferto che ‘secondo la carne’ e ‘nella carne’, cioè nella sua natura umana”¹⁶⁷. L'altra sta nel fatto che la dottrina *delle due nature comprende l'evento della croce in modo statico*¹⁶⁸, “come relazione e scambio tra due nature qualitativamente differenti, la natura divina incapace di soffrire e la natura umana capace di soffrire”¹⁶⁹.

Moltmann afferma che “Lutero ... ha preso sul serio il fatto che non si deve pensare a due nature dello stesso valore nell'unica persona, ma che una persona divina ha assunto una natura umana senza ipostasi. Per lui, nel Cristo Uomo-Dio, l'unità ha luogo ed è determinata dall'azione della persona divina”. Perciò Moltmann può dire con Lutero che “la persona divina soffre e muore nella sofferenza e nella morte di Cristo”¹⁷⁰.

Per salvaguardare il fatto che “una sola persona è uomo e Dio”¹⁷¹, sembra che Moltmann, seguendo Lutero in un'interpretazione che tende al monofisismo¹⁷², ponga un'ombra sulla natura umana del Cristo. Questa dissolvenza della natura umana permette al teologo di introdurre la sofferenza nel cuore di Dio stesso¹⁷³. Mi sembra che Moltmann isoli la formula di Calcedonia non tenendo conto che essa presuppone tutto un cammino antecedente e anche

¹⁶⁶ M.-J. RONDEAU, nel suo articolo « Et le Verbe s'est fait chair, la christologie à l'époque patristique : logique de son développement », nella rivista *Les quatre fleuves* 4 (1975), afferma che la formula del Concilio di Calcedonia « n'existe que comme réponse à des questions qui ont été suscitées par l'Écriture même avant d'être mises en forme à l'aide de catégories empruntées à la philosophie païenne, et comme éclairage pour lire l'Écriture. Mieux, cette réponse n'apparaît si “ philosophique ” qu'à ceux qui ignorent l'ensemble de la déclaration de Chalcedoine : “ Suivant les saints Pères, nous enseignons tous unanimement un seul et le même Fils, Notre Seigneur Jésus-Christ, le même parfait dans sa divinité et le même parfait dans son humanité, le même Dieu en vérité et homme en vérité, d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon sa divinité et, le même, consubstantiel à nous selon son humanité, semblable à nous en tout hormis le péché, né du Père avant les siècles selon la divinité et, le même, dans les derniers temps, né de Marie la Vierge Mère de Dieu pour notre salut selon l'humanité, un seul et même Christ, Fils, Seigneur, Monogène, reconnu en deux natures sans mélange, sans transformation, sans division, sans séparation, sans que l'union supprime en rien la différence des natures, mais chacune conservant sa manière d'être propre et rencontrant l'autre dans une unique personne et une unique hypostase, lequel n'est pas partagé ou divisé en deux personnes, mais qui est l'unique et même Seigneur Jésus-Christ, Fils, Monogène, Dieu Verbe, comme les prophètes l'ont jadis annoncé, comme Jésus-Christ lui-même nous l'a enseigné et comme le symbole des Pères l'a transmis ”. La déclaration, on le voit, utilise très peu de termes techniques, juste assez pour prévenir les ambiguïtés de formules traditionnelles, telle que “vraiment Dieu, vraiment homme”, qui les colorent en retour. Elle situe la christologie par rapport au mystère trinitaire et à l'économie du salut » (p. 40).

¹⁶⁷ J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 262.

¹⁶⁸ Cf. J.-M. CARIERE, « Le mystère de Jésus-Christ transmis par Chalcedoine », *NRT* 101 (1979), 338-357. L'autore aiuta a scoprire la dinamicità della formula di Calcedonia.

¹⁶⁹ J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p.283.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 268-269.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 268.

¹⁷² Cf. P. HENRI, «Kénose», *DBS* 5 (1950), col 138. Nell'articolo l'autore presenta il tema della kenosi dal punto di vista esegetico e storico.

¹⁷³ In una sua pubblicazione successiva - *L'Esprit qui donne vie, Une pneumatologie intégrale*, Suivi de *Mon itinéraire théologique*, “Cogitatio fidei 212”, Paris, 1999 - Moltmann incorre nella stessa ambiguità, attribuendo la sofferenza a ogni persona della Trinità. Cf. la recensione dettagliata del libro fatta da G. EMERY, *RT* 99 (1999), 553-556.

un cammino successivo. La formula di Calcedonia, elaborata e conservata da una Chiesa per la quale la Scrittura è sorgente e punto di riferimento della regola di fede, vuole affermare l'unità di un solo e medesimo Figlio, salvaguardando pienamente l'umanità del Cristo accanto alla sua divinità. La novità del concilio calcedonense consiste proprio nell'esprimere l'umanità di Gesù attraverso delle formule parallele a quelle già divenute tradizionali e che affermavano la sua divinità. Uno degli apporti specifici di Calcedonia sta quindi nel proclamare la consustanzialità del Cristo con noi uomini per l'umanità (in essa è in gioco la nostra salvezza), tenendo sempre presente che si tratta "di un solo e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo"¹⁷⁴.

Calcedonia ci chiede di rispettare il momento concettuale della dualità in cristologia. Lo stesso kerigma primitivo parla di Gesù fatto Signore e l'antica cristologia distingue due tempi: "secondo la carne" e "secondo lo Spirito"¹⁷⁵. Questa distinzione - fatta da Paolo nell'epistola ai Romani - è già un'elaborazione teologica; essa afferma in nuce il mistero del Cristo ed ha in sé in germe la questione cristologica che sarà esplicitata da Calcedonia:

"... il y a un seul Jésus Christ, doté d'un double mode d'existence, puisqu'il est à la fois 'selon la chair' et 'selon l'Esprit', suivant une formule qui revient plusieurs fois et que les historiens du dogme, [...], considèrent comme l'élément fondateur de tout développement christologique"¹⁷⁶.

D'altronde, lo stesso Moltmann parla, dal punto di vista storico, di Gesù di Nazareth e, dal punto di vista della fede escatologica, del Cristo di Dio il "rappresentante del Dio che viene"¹⁷⁷.

L'insegnamento di Calcedonia, va inoltre interpretato unitamente ai concili successivi e particolarmente al concilio di Costantinopoli II che vuole soprattutto dire come capire la definizione di Calcedonia proponendo "une lecture logique très vigoureuse de l'union hypostatique en deux natures"¹⁷⁸.

Per quanto riguarda la sofferenza del Cristo, l'insegnamento della Chiesa è costante nel confessare che il Figlio di Dio stesso ha sofferto, nella sua carne e nella sua anima, per la salvezza del mondo. Ciò vuol dire in altre parole che la persona del Figlio di Dio, anche se impassibile nella sua natura divina, ha realmente sofferto nella sua umanità. La formula tanto dibattuta "Unus de Trinitate passus est"¹⁷⁹ sarà sanzionata dal secondo concilio di

¹⁷⁴ DZ, 301.

¹⁷⁵ Rm 1,3-4. B. SESBOÛE, « Le procès contemporain de Chalcedoine : bilan et perspectives », RSR 65/1 (1977), p. 69. Inoltre già nell'Antico Testamento possiamo scorgere due figure premonitrici della dualità racchiusa nella persona del Cristo Gesù : quella del Servo di JHWH nel Deutero Isaia e quella del Figlio dell'Uomo di Daniele; a questo riguardo Cf. L. SABOURIN, *Rédemption sacrificielle, une enquête exégétique*, Paris, 1961, p. 192-301.

¹⁷⁶ M.-J. RONDEAU, *Et le Verbe s'est fait chair, la christologie à l'époque patristique : logique de son développement*, in «Le Christ visage de Dieu», *Les quatre fleuves* 4 (1975), p. 41.

¹⁷⁷ J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 185.

¹⁷⁸ Per un approfondimento della questione cf. B. SESBOÛE, « Le procès contemporain de Chalcedoine, bilan et perspectives », RSR 65/1 (1977), 45-80.

¹⁷⁹ Cf. J. CHENE, « Unus de Trinitate passus est », RSR 53 (1965), p. 545-588. Nel documento sulla teologia della redenzione, elaborato dalla CTI, leggiamo : "La redenzione... è un processo che coinvolge sia la divinità che l'umanità di Cristo. Se egli non fosse divino, non potrebbe pronunciare il giudizio efficace di Dio di perdono né potrebbe far partecipare alla vita trinitaria intima di Dio. Ma se non fosse uomo, Gesù Cristo non potrebbe compiere opera di riparazione in nome dell'umanità per le offese commesse da Adamo e dalla posterità di Adamo. Solo perché ha ambedue le nature egli ha potuto

Costantinopoli in questi termini nel canone 10 sul mistero dell'Incarnazione: "... il signore nostro Gesù Cristo, crocifisso nella sua carne, è vero Dio, signore della gloria e uno della santa Trinità..."

P. Philippe de la Trinité, o.c.d., nel suo opuscolo intitolato *A propos de la conscience du Christ: un faux problème théologique*, scrive:

“Jésus crucifié entre deux larrons était le Verbe de Dieu, ayant conscience de souffrir, non dans sa nature divine, mais dans sa nature humaine... La foi nous donne d'admettre que Jésus souffrant physiquement dans sa chair était la personne du Verbe de Dieu ayant conscience de souffrir en homme... Cet homme est Dieu dans sa personne : la personne du Fils de Dieu souffre dans sa chair et verse son sang pour notre salut. Tel est le mystère des mystères, dépassant infiniment toute intelligence créée”¹⁸⁰.

Il Figlio di Dio, come uomo, ha dunque conosciuto realmente per esperienza le forme del dolore e della sofferenza. Moltmann, rimettendo in questione la dottrina delle due nature che limita la sofferenza del Cristo nell'ambito della natura umana, afferma che il grido d'abbandono del Cristo in croce è da attribuirsi a tutta la persona divino-umana del Figlio¹⁸¹. Quest'affermazione mi sembra accettabile nella misura in cui è mantenuta la distinzione che tutta la Tradizione ci tramanda: il Figlio di Dio, in quanto uomo, ha subito realmente tutta la passione, è stato realmente crocifisso e realmente ha gridato e sofferto l'abbandono.

Siamo di fronte al mistero insondabile che la persona di Gesù - Figlio dell'Uomo e Figlio di Dio – racchiude, e i concetti umani saranno sempre inadeguati per poterlo esprimere. L'enunciare una novità su di esso va espletato nella piena fedeltà alla Scrittura e alla Tradizione, con la coscienza che in definitiva non rimane che la contemplazione.

5. La teologia trinitaria di Moltmann

Come già ho sottolineato precedentemente, un aspetto importante della teologia di Moltmann è quella di aver messo in evidenza la dimensione teologica dell'abbandono di Gesù e il suo intimo legame col mistero del Dio Uno e Trino. Questa intuizione è però da inserire nella continuità dell'insegnamento che ci viene dalla Scrittura e dalla Tradizione. Nella riflessione trinitaria del teologo riformato che egli sviluppa a partire dall'esperienza dell'abbandonato mi sembra di cogliere alcuni punti deboli, che pongono il teologo in rottura con la tradizione precedente; ne individuo principalmente tre:

- 1) il primo sta nel fatto che l'autore cancella la distinzione tra l'essere eterno della Trinità, la Trinità immanente, e il suo agire nell'economia, la Trinità economica¹⁸²; da questo primo punto, ne scaturiscono gli altri due;
- 2) l'annullamento della distinzione tra Trinità immanente e Trinità nell'economia sembra condurre l'autore ad una pretesa e cioè voler capire cosa significhi la croce e l'abbandono di Gesù in Dio stesso;
- 3) inoltre, la teologia trinitaria di Moltmann che scaturisce dalla sua teologia della croce - non rispettando la suddetta distinzione e non accettando la distinzione delle due nature in

essere il capo rappresentativo che offre soddisfazione per tutti i peccatori e che dà loro la grazia” (CTI, *Alcune questioni sulla teologia della redenzione*, in EV 14).

¹⁸⁰ Citazione riportata da J. CHENE, nel suo articolo « Unus de Trinitate passus est », p. 583-584.

¹⁸¹ J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 263.

¹⁸² Sull'argomento, cf. “*La cristologia e la rivelazione della Trinità*”, nel documento della CTI, *Teologia - Cristologia - Antropologia*, in EV 8, 421-427.

Gesù - pone la croce, la sofferenza in Dio stesso, rimettendo in questione di conseguenza l'immutabilità e l'impassibilità divina.

Moltmann sviluppa molto quest'ultimo punto. Egli introduce la croce e la sofferenza nel cuore stesso della vita trinitaria¹⁸³: l'abbandono in croce è un evento che Moltmann situa in Dio, è un dissenso, un'inimicizia in seno a Dio stesso: Dio contro Dio; la croce è un processo teologico tra Dio e Dio. Pur parlando di dissenso, di rifiuto e persino di maledizione, il teologo vuole mantenere un'eterna comunione tra Padre e Figlio. Secondo Durrwell, Moltmann, pur rifiutando l'interpretazione giuridica della morte di Gesù tipica della tradizione luterana, sembra suo malgrado invischiato in essa e addirittura ne rinforza il linguaggio¹⁸⁴. E' difficile seguire Moltmann in questa sua interpretazione dell'abbandono di Gesù: "il s'agit d'une théologie, profondément pensée et élaborée à partir du drame de la souffrance, mais trop personnelle, trop peu fondée sur l'Écriture, trop manifestement contraire à la Tradition pour qu'on puisse la tenir pour vraie"¹⁸⁵. L'idea di un conflitto tra il Padre e il Figlio è infatti completamente estranea ai Vangeli.

Dalla teologia di Moltmann scaturiscono altre problematiche connesse, mi limito ad elencare almeno due:

- 1) come conciliare la concezione biblica che presenta sempre la sofferenza e la morte come conseguenze del peccato con la concezione di Moltmann che introduce la sofferenza in Dio stesso affermando che se Dio è incapace di soffrire, è anche incapace di amare?
- 2) da questa prima problematica ne scaturisce una seconda, quella della salvezza dell'uomo: come può Dio salvare l'uomo dalla morte, dalla maledizione, se Egli stesso è implicato realmente in esse?

6. Conclusione

Il pensiero di Moltmann, seppur avvincente e profondo, suscita più interrogativi che risposte. Mi limito a ricordare le principali questioni sollevate dalla riflessione del teologo:

- a) si è notato nell'autore un pensiero che accorda un primato unico e quasi esclusivo alla teologia della croce, che sembra lasciare nell'ombra la realtà della resurrezione;
- b) discutibile è sembrata la posizione dell'autore che considera il culto della croce, la mistica della croce, l'imitazione della croce come un processo di superamento di essa e non come una comprensione crescente del mistero della passione, morte e resurrezione del Cristo;
- c) inaccettabile è sembrata anche la posizione così dura nei confronti della tradizione e in particolare la critica che il teologo muove alla dottrina delle due nature così come è stata elaborata a Calcedonia;
- d) si sono inoltre riscontrati dei punti deboli nella teologia trinitaria di Moltmann, in particolare l'annullamento della distinzione tra Trinità immanente e Trinità economica; l'aver introdotto la croce nel cuore della Trinità fino alla rottura della Trinità stessa, cioè la croce vista come processo teologico fra Dio e Dio, che pone Dio contro Dio.

Della riflessione teologica di Moltmann, colgo principalmente due aspetti da lui messi in evidenza e cioè *la dimensione teologica dell'abbandono di Gesù* e la rivelazione del mistero

¹⁸³ A questo proposito vedi l'eccellente articolo di J.-H. NICOLAS, « Aimante et bienheureuse Trinité », p. 271-292.

¹⁸⁴ È quanto afferma F.-X. DURRWELL nel suo libro *Il Padre : Dio nel suo mistero*, nota 37, p. 62.

¹⁸⁵ J.-H. NICOLAS, « Aimante et bienheureuse Trinité », p. 290.

trinitario che scaturisce dalla croce di Gesù¹⁸⁶, non accettandone però le conseguenze estreme cui egli giunge.

¹⁸⁶ J. GALOT sottolinea, nella riflessione di Moltmann, il merito di una ricerca teologica che si è sforzata di approfondire nello stesso tempo il senso del mistero trinitario unitamente al mistero della croce. L'autore così si esprime: «Ce qu'il importe de retenir de cette réflexion, c'est l'engagement de la Trinité dans la souffrance de la croix. La Trinité y demeure ce qu'elle est, avec toute sa transcendance, mais s'engage vraiment dans le drame rédempteur en vertu du libre amour que le Père, le Fils et l'Esprit vouent à l'humanité. Par là, le mystère trinitaire, si élevé en soi, s'approche au maximum des hommes et illumine plus particulièrement le problème de la souffrance humaine» (*Dieu en trois personnes*, Saint-Maur, 1999, p. 187).

Capitolo III

Hans Urs von BALTHASAR: Teologia dei tre giorni

A. Introduzione

Hans Urs von Balthasar¹⁸⁷ è fra i più celebri e fecondi pensatori del Novecento. Il nostro autore ha lasciato una vastissima opera per la quale gli è stato conferito, il 23 giugno 1984, il Premio Internazionale Paolo VI, patrocinato dall'Istituto Paolo VI. La motivazione del Premio evidenzia pienamente la specificità dell'opera e della figura del teologo svizzero, dicendo tra l'altro:

“La vastità e la profondità della cultura, la multilateralità e l'ampiezza della sua opera, l'originalità e l'audacia delle sue concezioni hanno oggettivamente meritato al teologo svizzero Hans Urs von Balthasar un ruolo di preminente rilievo nell'ambito delle figure dominanti nella teologia di questo secolo. Già indiscutibilmente apprezzato per il suo intrinseco valore, il pensiero di von Balthasar è certo destinato a diventare un “classico” della tradizione teologica e della nuova sistematica cattolica in particolare. Egli è di fatto l'unico teologo contemporaneo che abbia osato – da solo – la formidabile impresa di una summa teologica : la quale per unità di concezione e grandiosità di impianto può essere a buon diritto collocata nella linea delle grandi sintesi che hanno segnato il cammino della teologia occidentale”¹⁸⁸.

Hans Urs von Balthasar è stato quindi un grande scrittore, colto, poliedrico, versatile, dotato di un grande carisma spirituale e intellettuale e sostenuto da una capacità impressionante di lavoro. Henri de Lubac (1896-1991) che è stato il suo maestro di studi patristici e amico carissimo così lo ha definito come l'uomo “più colto del suo tempo”¹⁸⁹. Ciò basta per farci comprendere che ci troviamo di fronte ad un gigante della cultura contemporanea, di cui bisogna anche accennare il ricco itinerario spirituale: infatti senza la molteplice trama di relazioni con molti pensatori – fra cui ricordiamo Erich Przywara, Henri de Lubac, Adrienne von Speyr, Karl Barth - con cui Balthasar si è incontrato e confrontato non è possibile capire la sua vita e la sua vasta opera¹⁹⁰. Si tratta di un'opera sinfonica, immensa e complessa che si

¹⁸⁷ “Hans Urs von Balthasar, nato nel 1905 a Lucerna, conseguì la laurea di dottorato in germanistica e filosofia a Zurigo (con una tesi sul problema escatologico nella letteratura tedesca moderna); entrato nella Compagnia di Gesù nel 1929, studiò filosofia a Pullach e teologia a Lione; determinanti per la sua vita e il suo pensiero furono gli incontri con Przywara, De Lubac, Barth e A. von Speyr; dal 1950, divenne guida spirituale della Comunità di San Giovanni (per la quale esce, con grande sofferenza, dalla Compagnia di Gesù), editore (Johannesverlag), scrittore di teologia (con sede a Basilea), fu impegnato in molteplici attività di conferenziere e predicatore. Dopo il Vaticano II, cui non partecipò, divenne membro della Commissione Teologica Pontificia. Morì nel 1988, poco dopo essere stato eletto cardinale”.

Le precedenti indicazioni biografiche sono tratte dal libro di A. TONIOLO, *La theologia crucis nel contesto della modernità: il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jünger, H.U. von Balthasar e G.W.F. Hegel*, Pubblicazione del Pontificio Seminario Lombardo in Roma, 1995, p. 85.

¹⁸⁸ ISTITUTO PAOLO VI, “Hans Urs von Balthasar. Premio Internazionale Paolo VI – 1984”, in *Notiziario* n. 8 (1984) 25.

¹⁸⁹ H. de LUBAC, “Un testimone del Cristo nella Chiesa : Hans Urs von Balthasar “, in *Paradosso e Mistero della Chiesa*, Milano 1980, p. 137.

¹⁹⁰ Per una panoramica dell'itinerario spirituale di Balthasar, cf. G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria...*, p. 23-73.

articola su quattro grandi direttrici: la filosofia, le traduzioni¹⁹¹, le opere spirituali e la riflessione teologica. Di fronte ad un tale uomo, di fronte alla vastità della sua opera, tentare una sintesi in poche pagine che pur si limita ad un unico aspetto, è un'impresa ardua. Cosciente delle difficoltà, mi accingerò, nelle pagine che seguiranno, a presentare brevemente l'esperienza di abbandono e di morte vissuta dal Figlio di Dio così come è capita ed esposta dal teologo svizzero, prendendo in esame particolarmente l'opera "Teologia dei tre giorni: *Mysterium Paschale*", integrando stralci sull'argomento tratti da altre opere¹⁹².

Poiché "il mistero di Cristo, morto e risorto, ha costituito come il *cantus firmus* dell'opera vastissima e sinfonica che Balthasar ha prodotto nella sua lunga vita di scrittore e teologo"¹⁹³, spero di riuscire a indicarne gli aspetti più salienti in una breve presentazione, che non ha la pretesa di essere esaustiva. In un primo tempo, evidenzierò alcuni aspetti peculiari della cristologia di Balthasar che ci aiuteranno, in un secondo tempo, a penetrare nella visione balthasariana del mistero della croce e dell'abbandono di Gesù.

B. L'unicità irripetibile della Figura di Gesù Cristo¹⁹⁴

1. La scoperta della "Gestalt"

Balthasar ha costruito il primo pannello della sua Trilogia, Gloria (*Herrlichkeit*), su un postulato fondamentale: la capacità di percepire Gesù Cristo - nella sua totalità e nella sua piena armonia - come la Gestalt¹⁹⁵, come la figura centrale della rivelazione di Dio e della *sua contemplazione da parte dell'uomo*. La figura di Cristo è vista da Balthasar "quale archetipo e modello sia della rivelazione di Dio, sia della possibilità data all'uomo per grazia, di conoscere l'Inconoscibile, di potersi avvicinare all'Inaccessibile, di entrare in comunione di vita col mistero stesso del Dio trinitario"¹⁹⁶. Per il teologo svizzero, Gesù Cristo è, quindi, la Figura per eccellenza della rivelazione di Dio. Egli è il Patto diventato Persona, è l'incarnazione dell'alleanza e delle sue esigenze tra Dio e l'uomo.

2. Gesù Cristo, la Figura assolutamente unica

Ciò che contraddistingue Gesù, rispetto a tutte le altre personalità della storia umana - compresi i grandi inviati di Dio, come i fondatori di religione o i profeti - è che Egli in persona è il Verbo di Dio fatto uomo. In questa singolarità di Gesù Cristo, uomo-Dio, si rivela la profondità di Dio stesso. Alcuni elementi importanti, fanno emergere l'unicità della Figura,

¹⁹¹ L'opera di traduzione di H.U. von Balthasar è iniziata già durante gli studi giovanili ed è proseguita fino alla morte; essa abbraccia traduzioni di opere dei Padri della Chiesa, dei moderni poeti e scrittori francesi, dei teologi e pensatori, medievali e moderni, dei mistici e degli spirituali.

¹⁹² Per una comprensione più globale della cristologia di Balthasar, vedi il libro di G. Marchesi: "*La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*" che ne offre una eccellente sintesi. Per una breve presentazione dell'opera del teologo, rimando il lettore alle sintesi realizzate da E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Balsamo, 1991; Angelo SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Milano, 1991; Mgr Philippe BARBARIN, *Théologie et sainteté*, Introduction à Hans Urs von Balthasar, Saint-Maur, 1999.

¹⁹³ G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria...*, p.11.

¹⁹⁴ Per trattare l'argomento, mi ispiro a G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria ...*, p. 191-321.

¹⁹⁵ L'idea di Gestalt, Balthasar, da germanista, la trova in Goethe; egli stesso, in un'intervista, afferma: "... Una figura, una forma, la si può abbracciare, le si può girare attorno e vederla da tutte le sue parti. Ogni volta si contempla qualcosa di diverso e tuttavia si vede sempre la stessa cosa" (M. ALBUS [ed.], *Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, in *HK 30* [1976], p. 75ss.; cit. in G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria...*, p. 17).

¹⁹⁶ G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria...*, p. 193.

propria di Cristo. La figura di Cristo è, infatti, inserita “in un insieme di verità che costituiscono il contenuto della predicazione di Gesù e lo situano sia storicamente sia dogmaticamente in varia maniera; in un insieme di avvenimenti che in parte condizionano la persona storica di Gesù e in parte vengono da essa condizionati e provocati; in un insieme di verità ecclesiali mediatrici che si presentano come causate da lui e a lui vogliono rimandare, come alla loro origine”¹⁹⁷.

La figura di Cristo tocca l’apice della rivendicazione del suo essere assolutamente unico e irripetibile, allorché Gesù dà un’audace definizione di se stesso: “Io sono la via, la verità e la vita” e ancora: “Io sono la risurrezione e la vita”¹⁹⁸; queste due affermazioni costituiscono una provocazione unica nella storia umana, in quanto Gesù, attraverso di esse, afferma la sua identità. Altre due rivendicazioni, proprie della figura del Cristo e che ne sottolineano l’unicità, sono la sua morte per noi e la sua risurrezione. Infine, l’unicità della Figura di Cristo è determinata dal fatto che in essa appare la gloria di Dio: in Gesù, Verbo fatto carne, morto e risorto, non è solo una parte della divinità che si manifesta, ma è il Dio trinitario che appare nel suo mistero più profondo.

3. Gesù Cristo, la figura centrale della Rivelazione

Più volte Balthasar afferma l’unicità della Figura del Cristo la cui autenticità e credibilità scaturiscono dall’intimo della sua essenza. Il Cristo è la figura centrale della rivelazione di Dio, sia sul piano dell’essere e dell’uomo, sia soprattutto nella storia biblica di salvezza. Il teologo svizzero evidenzia alcuni *criteri interni dell’unicità del Cristo Gesù*.

a. La semplicità di Gesù

Tutta la sua vita, la sua parola e la sua azione sono un dispiegamento continuo di quell’unità, semplicità e sintesi che è Cristo in se stesso; il nucleo di questa semplicità è indicato da Balthasar nel *mistero dell’unione ipostatica*. In Cristo non c’è complessità perché egli è vita nella trasparenza, nella quale “il Verbo-Dio e l’uomo-espressione-di Dio sono diventati inscindibili”¹⁹⁹.

b. L’amore come qualifica essenziale del dispiegamento della figura di Gesù

Balthasar definisce il Cristo come “identità di essere e di amore”²⁰⁰; l’amore è l’essenza della figura del Cristo, esso fonda e garantisce la sua credibilità. Balthasar afferma con forza: *solo l’amore è credibile*²⁰¹.

c. L’accordo tra missione e Colui che è mandato

Balthasar fonda questo elemento sull’affermazione di Gesù in Gv 6,38: “Io sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato”; questo termine non vuole semplicemente esprimere la semplice esecuzione obbediente della volontà

¹⁹⁷ H. U. von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*, Bd I. : Schau der Gestalt , 1961; trad. it. *Gloria. Una estetica teologica*, vol. I: *La percezione della forma*. Milano, 1994, p. 191. Per una sintetica presentazione di quest’opera, cf. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Balsamo, 1991, p. 253-296.

¹⁹⁸ Gv 14,6; 11, 25-26.

¹⁹⁹ H1, p. 471.

²⁰⁰ H. U. von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, 1963; trad. it. *Solo l’amore è credibile*, Roma, 1977, 35-37.

²⁰¹ GL, 55, 67. La frase completa di Balthasar è la seguente: “Solo l’amore è credibile davanti all’uomo che soffre, che piange, che ha fame”.

paterna; “esso significa che tutto l’essere del Padre è volto a mandare il Figlio, che è costitutivo del Figlio, già in seno alla Trinità, di essere l’Inviato del Padre”²⁰².

d. La perfetta corrispondenza tra missione divina di Gesù e sua esistenza umana

Intendendo con questo termine la vita di Dio calata e immersa nella temporalità e nella storicità, di cui la passione e la croce fanno parte essenziale. Gesù proprio “in quanto uomo è identico con la missione del Padre”²⁰³. La missione consiste nella pienezza di potere e nell’autorità, conferite al Cristo dal Padre. Il punto d’incontro della missione divina e dell’esecuzione umana è costituito dall’obbedienza di Gesù, elemento strutturale e fondamentale nella cristologia del teologo.

e. *L’identità tra missione e dottrina, tra dottrina e vita*

L’origine divina della missione del Cristo conferisce ai discorsi di Gesù “incomparabilità assoluta” e “trascendenza”²⁰⁴, con quest’ultimo termine Balthasar intende il carattere unico ed irripetibile della parola di Cristo: essa è sia la parola di Dio, la sua espressione adeguata, sia la totalità della parola umana.

C. Incarnazione e rivelazione trinitaria di Gesù Cristo²⁰⁵

La visione cristologica di Balthasar è profondamente trinitaria: il mistero del Verbo incarnato è continuamente visto in relazione alla rivelazione della Trinità di Dio. L’umanità del Cristo, assunta dal Verbo, è “espressione” visibile di Dio. Gesù è “la lingua”, “l’interprete”, è “l’esegesi” del Padre.

1. Gesù Cristo: il Verbo di Dio divenuto carne

Il concetto centrale della cristologia del teologo svizzero non è il Logos eterno, ma Gesù Cristo, Parola di Dio fatta carne²⁰⁶. L’orientamento fortemente cristocentrico della teologia di Balthasar si fonda da una parte sul Vangelo di Giovanni (Verbum-Caro) e dall’altra sulle lettere di S. Paolo, da cui risulta evidente l’identificazione del Figlio eterno col Figlio incarnato. Il Verbum Caro è il punto di partenza della teologia cristiana e la centralità dell’incarnazione del Verbo nella fede cristiana, nella teologia della Chiesa costituisce uno dei punti fermi della riflessione balthasariana.

2. *L’incarnazione: rivelazione della Trinità*

L’incarnazione ha per il nostro autore un duplice senso: è un atto propriamente trinitario ed è, al contempo, rivelazione di tutta la Trinità. Gesù è l’Inviato del Padre, Egli è venuto nel mondo “dall’alto”²⁰⁷. L’incarnazione è vista come movimento discendente²⁰⁸ dell’iniziativa di

²⁰² G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria ...*, p. 270, corsivo nel testo.

²⁰³ H1, 451.

²⁰⁴ H. U. von BALTHASAR, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, tr. it. *Verbum Caro. Saggi teologici I*, Brescia, 1968, 54-55; cit. in G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria ...*, p. 275.

²⁰⁵ Cf. G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria ...*, p.323-404; E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar ...*, p. 200-206.

²⁰⁶ Gv 1,14.

²⁰⁷ H. U. von BALTHASAR, *Theologik. Bd. II: Wahrheit Gottes*, 1987; tr. it. *Teologica. vol. II: Verità di Dio*, 1990, p. 247, cit. in G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria ...*, p. 353.

Dio, del suo infinito amore per noi peccatori: l'evento dell'incarnazione non ha altra origine che in sé stesso e, quindi, nella decisione trinitaria. Balthasar accentua fortemente il primato del movimento discendente dell'incarnazione e ciò significa da parte della creatura riconoscere la trascendenza di Dio e allo stesso tempo l'unicità irripetibile di Gesù.

La contemplazione balthasariana dell'incarnazione - oltre che alla dinamica dell'incarnazione espressa dalla teologia giovannea e dall'inno cristologico della lettera ai Filippesi²⁰⁹, che mette in luce l'obbedienza filiale fino all'annichilimento di sé - si ispira anche all'interpretazione teologica della Scuola alessandrina²¹⁰.

Per Balthasar, la kenosi dell'incarnazione - che abbraccia tutta la vita di Gesù, fino alla morte di croce e alla resurrezione - è nello stesso tempo cristologica e trinitaria. Il teologo individua, infatti, una prima kenosi o kenosi primordiale (Ur-kenose) del Padre che consiste nella sua "auto-donazione" nella generazione del Figlio consustanziale al Padre. Questa auto-donazione, che Balthasar chiama anche "auto-espressione del Padre nella generazione del Figlio" o "auto-disappropriazione", "auto-dedizione", consiste nel separarsi da tutto ciò che è proprio, senza ritenere niente per sé, donando tutto se stesso come puro amore²¹¹. In questa kenosi primordiale, Balthasar radica la possibilità delle altre kenosi di Dio: la seconda kenosi riguarda allo stesso tempo la libertà donata alle creature ed il Patto di Dio con Israele; la terza kenosi è quella cristologica dell'incarnazione orientata alla croce²¹².

3. La croce, fine e termine dell'incarnazione del Verbo

L'affermazione centrale del *Mysterium Paschale*, ripresa poi nella cristologia di Gloria è la seguente: "Chi dice incarnazione, già con questo dice croce"²¹³. La domanda sul motivo dell'incarnazione del Verbo²¹⁴, si trasforma per Balthasar in un'altra: perché la passione del Figlio di Dio?

²⁰⁸ Il movimento discendente dell'incarnazione del Verbo fonda e orienta tutto il movimento ascendente dell'uomo verso l'alto: la discesa del Verbo di Dio nell'abisso dell'abbandono, della solitudine e della morte, si trasforma nell'ascesa di tutti dallo stesso abisso, in cui gli uomini sono sprofondata a causa del peccato (H. U. von BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*. Neue Fassung, 1959; tr. it. *Teologia della storia*, Brescia, 1964, p. 4-15; *Teologia dei tre giorni, Mysterium Paschale*, Brescia, 1990, p. 161). Balthasar afferma: "in Cristo, che è Dio e uomo, Dio si è aperto al mondo e ha stabilito in questo movimento di discesa il senso di qualunque ascesa dell'uomo verso di lui. Cristo è l'unica ed esclusiva misura concreta tra Dio e l'uomo, tra la grazia e la natura, tra la fede e la ragione, e Cristo, sebbene abbia una natura umana, è una Persona divina" (VC, p. 174).

²⁰⁹ Fil 2,6-11.

²¹⁰ Origene, Cirillo, Massimo il Confessore. Cirillo afferma che «l'incarnazione è per se stessa un abbassamento», «l'abbassamento di ciò che è alto» (S. CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Ad Reginas*, 2, 19 [PG 76, 1,360 B]). Per approfondire l'apporto patristico alla teologia balthasariana, cf. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar ...*, p. 41-82.

²¹¹ H. U. von BALTHASAR, *Theodramatik*, III. *Die Handlung*, 1980; tr. it. *Teodrammatica*, vol IV: *L'Azione*, 1986, p. 303; *Theodramatik*, IV. *Das Endspiel*, 1983; tr. it. *Teodrammatica*, vol V: *L'ultimo atto*, 1986, p. 73-78. Per Balthasar, questa kenosi primordiale tra il Padre e il Figlio si realizza da sempre in relazione alla processione dello Spirito Santo, comunicazione e dono dell'amore tra il Padre e il Figlio. Per una breve sintesi su quest'aspetto del pensiero del teologo svizzero, cf. G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria ...*, p. 526-531.

²¹² Balthasar deve l'idea di una gradualità della kenosi (Teologia, creazione, croce) a S. Bulgakov, idea che egli sviluppa cercando di liberare l'intenzione fondamentale del teologo russo "dai suoi presupposti sofologici" (MP, p. 45); Cf. l'articolo di G. EMERY «L'immutabilité du Dieu d'amour ...», p. 23.

²¹³ MP, p. 142.

²¹⁴ *Cur Deus homo?* È questo il titolo di un'opera di sant'Anselmo d'Aosta e presenta un interrogativo che in epoche passate ha appassionato grandi teologi, che si proponevano di capire il rapporto tra

Interrogando la Scrittura e poi la Tradizione, il teologo afferma che tutta la vita di Gesù deve essere compresa come un cammino verso la croce e che “la croce è il primo e ultimo fine dell’incarnazione, e ogni partecipazione al gaudio della risurrezione non può sostituire l’obbligo di essere redenti attraverso la croce, partecipando in modo insondabile alla condivisione della stessa passione”²¹⁵.

4. La necessità del molto patire e l’ora della croce

Balthasar approfondisce l’orientamento di tutta l’esistenza del Verbo incarnato verso la croce alla luce di due dati complementari dei Vangeli: il dei²¹⁶ dei Sinottici, cioè la necessità del molto patire e l’ora giovannea. Già i Sinottici sottolineano la necessità che il Figlio dell’uomo deve molto patire: il cammino di Gesù verso la passione è ritmato dalle sue predizioni della morte in croce²¹⁷. Gesù è consapevole del suo destino di passione e di morte. Nei Sinottici, il termine ora designa il tempo destinato alla passione di Gesù²¹⁸. Giovanni evangelista usa la parola ora per indicare l’evento cristologico della glorificazione del Figlio di Dio e Figlio dell’uomo attraverso la croce e la risurrezione²¹⁹. Da questi dati scritturistici, Balthasar deduce che *la croce è la misura dell’intera esistenza del Cristo*: Gesù vede tutta la sua vita in prospettiva di quest’ora oscura della passione. Nell’ora si riassume il senso della sua missione: “là è il peso e il centro, là è la prova del fuoco della sua missione”²²⁰. Facendo appello a questi dati scritturistici, Balthasar può affermare che *l’incarnazione non ha altra finalità che la croce*, essa è ordinata ultimamente alla croce, cioè al pro nobis salvifico dell’intera missione di Gesù²²¹.

D. Il mistero pasquale: l’azione salvifica del Figlio di Dio²²²

1. Introduzione

In continuità con questa presa di coscienza dell’ordinamento dell’incarnazione alla croce, il mistero pasquale “costituisce il centro di polarizzazione e di irradiazione”²²³ di tutta la

l’incarnazione, la nascita e la morte in croce di Gesù. Nel XIII secolo, si erano delineate due tendenze che facevano capo alle due scuole teologiche più importanti del medioevo : tomisti e scotisti. Secondo questi ultimi, Dio avrebbe deciso l’incarnazione del Verbo indipendentemente dalla caduta del peccato originale e prescindendo dalla missione redentrice del Cristo. L’altra ipotesi, della scuola tomista, asseriva che senza la caduta dell’uomo, il Verbo di Dio non si sarebbe incarnato. Nella teologia moderna la questione ha perso la radicalizzazione dei secoli precedenti, per una più forte connessione tra cristologia e soteriologia. Balthasar, secondo G. Marchesi, si pone al di là della prospettiva tomista o scotista, poiché l’oggetto principale della sua teologia è « la persona concretissima del Verbo incarnato, sofferente “per me”, “per noi”, discendente agli inferi e risorgente » (MP, p. 154).

²¹⁵ VC, 120.

²¹⁶ Cf. Mc, 8,31 ; Mt 16,21; Lc 9,22; 17,25; 24,7.26.44; Gv 3,14; 12,34; 20,9; At 17,3.

²¹⁷ Mc 8,15 ; 9,30-31; 10,12-13 e par.

²¹⁸ Mc 14,35.41; Mt 26,45; Lc 22,53.

²¹⁹ Gv, 12,23; 13,31.

²²⁰ TD IV, p. 216; cf. G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria ...*, p. 366.

²²¹ B. Sesboüé parla a questo riguardo di “*unité indéchirable* de l’incarnation et du mystère pascal”, affermando che allorquando i Padri parlano dell’incarnazione non si preoccupano soltanto della concezione verginale del Verbo di Dio o della nascita di Gesù, ma pensano a tutto ciò che costituisce la persona del Cristo per tutta la durata della sua esistenza in quanto uomo e nel pieno compimento di tutti i suoi misteri (*Jésus-Christ l’unique médiateur*, tome I, p. 215).

²²² Per la trattazione di questa sezione mi riferisco all’opera di BALTHASAR *Teologia dei tre giorni, Mysterium Paschale*, Queriniana, Brescia, 1971.

riflessione balthasariana. Bisogna però tener conto che la meditazione del teologo svizzero su temi quali la passione, croce e discesa agli inferi ha subito l'influsso delle esperienze mistiche di Adrienne von Speyr, di cui Balthasar è stato per 27 anni guida spirituale, consigliere, confidente e redattore degli scritti. L'incontro, il carisma e l'opera di Adrienne sono inscindibili dall'intelligenza della fede del teologo per quanto riguarda il tema che ci interessa. Sarebbe quindi necessario conoscere a fondo l'esperienza mistica della von Speyr per delimitare la riflessione propria di Balthasar dalle intuizioni mistiche di Adrienne. Mi limito qui semplicemente a segnalare questa influenza, non potendo spingere oltre, per mancanza di tempo e spazio, la ricerca sull'argomento²²⁴.

Prima di immergerci nella riflessione balthasariana del *Mysterium paschale*, vorrei sottolineare alcuni aspetti del *Verbum Caro* messi in evidenza dal teologo, in altre opere, e che conducono al *Triduum mortis*.

a. Gesù Cristo: Parola, Non-Parola, Superparola

Mentre Giovanni è la voce di colui che grida nel deserto, Gesù è la Parola, il *Verbum caro factum*. Balthasar nel volume *Nuovo Patto della Herrlichkeit* sottolinea tre aspetti del *Verbum Caro*. Il primo aspetto è costituito dall'autorità di Gesù di giudicare tutta la Legge, mettendo così la sua autorità al di sopra di quella di Mosè. Tale autorità è però affermata in una assoluta povertà, nella rinuncia del potere umano e di ogni bene terrestre. La povertà di Gesù non è soltanto un'esigenza e una prescrizione ma è soprattutto solidarietà: è l'incarnazione della solidarietà di Dio con i poveri che avrà per Gesù una conseguenza tragica. La Parola incarnata viene considerata, poi, in un terzo aspetto: *l'abbandono*. La Parola assume un'esistenza umana limitata, un'esistenza votata alla morte poiché legata alla temporalità, alla precarietà, alla vanità. La Parola, abbreviata nel grido della croce, si fa silenzio, si fa non-parola, in una dimensione d'abbandono senza riserve²²⁵.

Nel silenzio della morte, la Parola si fa «Non -Parola» (*Nichtwort*) e - restando centro della rivelazione di Dio - diventa essa stessa la «Super-Parola» (*Überwort*) di Dio all'uomo: pur in modo nascosto ma eloquente, sulla croce si attua la rivelazione suprema dell'amore che intercorre trinitariamente tra Padre e Figlio nella missione dello Spirito Santo²²⁶.

b. Il Cristo obbediente fino alla morte e alla morte di croce

In diversi suoi scritti, Balthasar evidenzia l'obbedienza totale e filiale di Gesù al Padre. L'obbedienza di Cristo è per sua natura amore; Balthasar individua un rapporto molto stretto tra obbedienza e amore trinitario. Il Figlio lascia al Padre la libertà di disporre perfino della propria morte, e il Padre lascia al Figlio la libertà d'essere obbediente sino alla croce.

²²³ G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria ...*, p. 493.

²²⁴ Lo stesso Balthasar, nel suo libro *Il nostro compito*, Milano, 1991, scrive: « Sia notato ... che tutti i temi fondamentali dell'opera di Adrienne fin qui descritti non hanno parte alcuna alle mie conferenze o nei miei libri prima del 1940, per quanti Padri della chiesa o anche teologi potessi aver letto. Se questi temi affiorano dopo il 1940 nelle mie opere e conferenze, avviene per riporto di quanto imparato da Adrienne... Voler chiaramente separare in queste mie opere successive ciò che è mio e ciò che è suo dovrebbe essere una impresa senza prospettive ». Quest'affermazione esprime l'autocoscienza che il teologo ha circa la relazione del carisma di Adrienne von Speyr con la propria opera teologica. Per l'argomento, cf. P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario*, Milano, 1996, pp. 53-75.

²²⁵ H. U. von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*, Bd. III/2, 1. Teil: *Neuer Bund*, 1966, tr. fr. *La gloire et la croix : les aspects esthétiques de la révélation*, vol III/2 : *Nouvelle Alliance*, Paris, 1975, p. 31-140.

²²⁶ Gv 19,30. Cf. G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria ...*, p. 477-478.

L'obbedienza di Gesù al Padre è assoluta, egli obbedisce al Padre in tutto, anche nell'esperienza di morte, quando il Figlio, nella "debolezza estrema", si abbandona alla "potenza del Padre"²²⁷.

c. La "struttura eucaristica" dell'esistenza di Gesù²²⁸

L'Ultima Cena rivela che tutta l'esistenza di Gesù – caratterizzata da una donazione di se stesso senza uguali - ha una struttura eucaristica, che viene espressa chiaramente dalla sua coscienza di dare la propria vita in sacrificio²²⁹. La natura eucaristica del Verbo incarnato raggiunge il suo vertice nell'istituzione eucaristica, le cui parole indicano chiaramente la crocifissione e ne spiegano anticipatamente il significato salvifico universale. Nell'Eucaristia, Gesù dona tutto se stesso anticipando l'evento violento della passione.

d. Il mistero della kenosi

Abbiamo già visto precedentemente quanto l'affermazione "chi dice incarnazione, già con questo dice croce" sia uno dei pensieri ricorrenti della riflessione cristologica balthasariana. Per Balthasar l'incarnazione del Figlio di Dio è avvenuta in vista della redenzione dell'umanità attraverso la croce di Cristo. Essa ha comportato per Dio l'assunzione dell'uomo, il farsi carico del fardello di peccato e di miserie, del suo destino di morte, d'allontanamento da Dio, fino a sperimentare l'abbandono di Dio. Tutto ciò costituisce il mistero della kenosi del Verbo incarnato che non si limita all'evento dell'incarnazione, ma accompagna la vita intera del Verbum Caro. L'agonia di Gesù nell'Orto degli ulivi, il suo grido d'abbandono sulla croce, la sua morte e la conseguente discesa agli inferi costituiscono per il teologo i momenti culminanti della condizione kenotica del Verbo incarnato.

Tutta l'esistenza di Gesù è una "esistenza nella kenosi come obbedienza fino alla morte di croce"²³⁰. Un ultimo aspetto della kenosi del Verbo incarnato è costituito dalla rivelazione trinitaria che in essa si realizza: nel mistero della croce, nella carne mortale, umiliata e crocifissa del Verbum Caro, si svela la più grande rivelazione della Trinità.

2. Il Triduum mortis

Il primo contributo sistematico del teologo sul Triduum mortis è costituito dal saggio inserito nell'opera collettiva *Mysterium salutis* con il titolo *Mysterium paschale* che è stato poi pubblicato successivamente in un volume autonomo sotto il titolo *Teologia dei tre giorni*²³¹ del 1968. Lo stesso autore ha affermato essere uno scritto compilato "in fretta", dovendo egli rimpiazzare l'indisposizione di un altro autore²³².

²²⁷ THG, p. 43; MP, p. 274.

²²⁸ Cf. G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria ...*, p. 514-516.

²²⁹ Cf. allocuzione del Santo Padre nell'udienza del mercoledì 5 ottobre 1988: *La consapevolezza di Gesù Cristo della sua vocazione al sacrificio redentivo*, che presenta in una breve catechesi i diversi momenti della vita di Gesù, da cui traspare la sua coscienza circa la sua sorte futura ed il senso definitivo della sua missione e della sua vita.

²³⁰ MP, p. 185. Per approfondire la riflessione balthasariana sul mistero della kenosi che non posso trattare in tutta la sua ampiezza cf. MP, 35-47; G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria ...*, p. 516-535; H. DANET, *Gloire et croix de Jésus-Christ*, "Jésus et Jésus-Christ 30", Paris, 1987, p. 83-133.

²³¹ Per una breve recensione del saggio, cf. M.-V. LEROY, «Christologie», *RT* 76 (1976), p. 641-644. Interessante anche il già citato libro di H. DANET, *Gloire et croix de Jésus-Christ*, che offre una presentazione della meditazione balthasariana del mistero pasquale. Balthasar ha nuovamente trattato l'argomento, in modo più sintetico, nel volume *Nuovo Patto della Herrlichkeit*, pubblicato nel 1969.

²³² P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario*, Milano, 1996, p. 82.

Balthasar vuole offrire in questo studio una rassegna sulla “teologia della passione, della discesa agli inferi e della risurrezione”, essa ha come oggetto principale “la personalità concretissima del Verbo incarnato, sofferente ‘per me’, ‘per noi’, discendente agli inferi e risorgente”²³³. Il testo rivela una massiccia presenza dell’esperienza di Adrienne von Speyr, in particolare per l’ampio spazio dato al mistero del Sabato Santo. Il saggio si articola in cinque capitoli:

- 1) incarnazione e passione;
- 2) la morte di Dio, luogo originario della salvezza, della rivelazione e della teologia;
- 3) il cammino verso la croce (venerdì santo);
- 4) il cammino verso i morti (sabato santo);
- 5) il cammino verso il Padre (Pasqua).

La mia attenzione si volgerà soprattutto ai tre capitoli centrali, che toccano da vicino l’argomento che ci interessa, avendo già trattato in precedenza, anche se in modo succinto, le tematiche sviluppate nel primo capitolo.

a. La morte di Dio, luogo originario della salvezza, della rivelazione, della teologia

1) Lo iato

L’esperienza della morte, vissuta da Gesù, è designata da Balthasar col termine iato; con tale parola il teologo vuole indicare quel giorno in cui il Figlio muore e Dio è inaccessibile. Il trionfo del Figlio di Dio “si compie nel grido dell’abbandono di Dio nelle tenebre (Mc 15,33-37), nel ‘bere il calice’, nel ‘ricevere il battesimo’ (Mc 10,38), nella morte e nell’inferno”²³⁴. È la morte della Parola di Dio. Nella morte dell’uomo Gesù, Verbo incarnato, la manifestazione e la comunicazione di Dio s’interrompe. Per Balthasar questa interruzione è “la caduta del «maledetto» (Gal 3,13) lontano da Dio, del «peccato» personificato (2 Cor 5,21) nel luogo dove viene «scagliato» (Apc 20,14) perché si «autodistrugga» (Apc 19,3)”. Lo iato della morte costituisce, nella riflessione balthasarina, un “paradosso assoluto” da conciliare con la realtà del Risorto, per la continuità esistente tra Colui che era morto e adesso vive²³⁵.

2) Il ponte sullo iato

Il ponte sullo iato della morte si situa nell’assoluta identità del Crocifisso col Risorto. Gesù, nel vangelo di Giovanni, proclama se stesso come la vita, la risurrezione poiché “egli solo può essere l’identità di ciò che per Dio soltanto (che non muore) e per l’uomo soltanto (che non risorge) sarebbe una pura contraddizione”²³⁶. Balthasar sottolinea l’assoluta identità tra il Crocifisso e il Risorto, identità che nei vangeli è espressa dal gesto di mostrare le mani e i piedi, il fianco ferito: Egli “ha ... assunto lo iato nella sua continuità”. Il contenuto dell’annuncio cristiano deve rappresentare “la chiusura dello iato stesso, cioè la salvezza, a partire da Dio, dell’uomo irrimediabilmente frantumato nella morte del peccato; l’annuncio deve cioè essere evento esso stesso”²³⁷.

²³³ MP, p. 47.

²³⁴ Ibid., p. 53.

²³⁵ Gal 5,11.

²³⁶ Cf. Gv 11,25; MP, p. 67. Corsivo nel testo.

²³⁷ Ibid., p. 68. Balthasar mostra, poi, la possibilità – data da Dio alla Chiesa – di annunciare sia lo iato, sia il suo ricongiungimento in Gesù e ciò avviene in triplice modo. In Marco, la narrazione del sepolcro vuoto e l’annuncio di un’apparizione futura in Galilea lasciano sussistere *l’identità della risurrezione e della parusia*; “l’annuncio della sutura del crepaccio” (la risurrezione) viene fatto “a partire

3) Approccio esperienziale allo iato

Balthasar cerca poi di cogliere il significato dello iato stesso, momento in cui «Dio è morto». Nel vangelo di Marco le uniche parole di Gesù sulla croce sono il grido d'abbandono e il grido della morte, cui bisogna aggiungere la scena d'angoscia nell'orto degli ulivi, dove Gesù sperimenta l'abbandono dei discepoli che dormono, dove l'unione con il Padre è rappresentata dal calice che egli deve bere e che vorrebbe fosse allontanato. Il legame con Dio che nel giardino degli ulivi è espresso dalla frase: «non come voglio io, ma come vuoi tu»²³⁸, sulla croce viene sperimentato come abbandono da parte del Padre:

“ «Con un grande grido», nella ‘tenebra’, egli sprofonda nel mondo dei morti, dal quale non si sente più alcuna sua parola. La solitudine, anzi l'assoluta unicità di questa sofferenza sembra impedire qualsiasi ingresso nel suo intimo: nel migliore dei casi è possibile solo un' ‘assistenza’ silenziosa «da lontano» (Mc 15,40)”²³⁹.

b. Il cammino verso la croce (venerdì santo)

del crepaccio stesso” (il sepolcro vuoto), con una forte sottolineatura del suo carattere escatologico. Il secondo modo è da trovarsi nella parola di Gesù allorché spiega espressamente la sua morte e risurrezione: si tratta della necessità (*dei*) del molto patire, legato all'annuncio della risurrezione. È Gesù stesso che spiega, prima ai discepoli di Emmaus (Lc 24,26), poi agli apostoli riuniti (24,46), la necessità del *dei*, dimostrando l'identità di tutta la parola di Dio con lui stesso, il Risorto. In Giovanni, il ponte sullo iato è gettato già nel discorso di addio, allorché Gesù, che è in procinto di iniziare il suo cammino verso il Padre, annuncia ai suoi un vuoto, durante il quale i discepoli lo cercheranno invano, e che egli chiama *un poco* (la parola ricorre sette volte in Gv 16,16-19). Per il tempo dello iato, Gesù deposita tutto ciò che ha in parte presso i discepoli (la sua pace, le sue parole, il suo amore fino alla morte, la sua gioia, etc.), in parte presso il Padre (i discepoli che rimangono nel mondo, affinché Egli li custodisca e li conservi nell'unità) [Ibid., p. 70-71].

²³⁸ Mc 14,36.

²³⁹ Ibid., p. 72. Balthasar si chiede, in seguito, se è possibile un approccio a questa dimensione del dramma, e ricerca nell'Antica Alleanza e nel tempo della Chiesa delle esperienze di abbandono. Nell'Antica Alleanza, la sofferenza del Cristo è stata, secondo l'autore, non solo predetta, ma anche vissuta in anticipo ed in maniera molteplice. Israele ha potuto sperimentare l'abbandono da parte di Dio proprio perché ha conosciuto una presenza unica e autentica di Dio. L'esperienza d'abbandono, fatta dal popolo eletto, è duplice. Vi è *l'abbandono del singolo* che è possibile riscontrare nella figura di Mosè, in Geremia, nei salmi di lamento (Sal 22,2) ed in Ezechiele fino a Giobbe e al Deuteronomio. Vi è, al contempo, *l'abbandono del popolo* da parte di Dio, allorché Dio lascia il tempio e la città santa a causa dell'idolatria. Le varie immagini, con cui viene descritto questo stato di abbandono (*pozzzo dell'abisso* [Sal 55,24; 140,11], *luogo della perdizione* [Sal 88,12; Gb 26,6; 28,12; Prov 15,11; Ap 9,11], *essere incatenati e murati* [Sal 142,8; 88,9; Lam 3,7; Gb 19,8; ecc.], *fuoco eterno dell'ira* [Ger 21,12]), vogliono esprimere la coscienza della perdita della grazia dell'alleanza, la gravità del peccato d'infedeltà e ciò in modo più vivo e carico di conseguenze che non il semplice sprofondare nel regno dei morti. Successivamente, Balthasar concentra la sua attenzione su quelle esperienze carismatiche di notte e di abbandono avvenute nel tempo della Chiesa, di cui offre in una rapida rassegna. Il teologo parte dalla consapevolezza che lo Spirito – colui che guida alla verità tutta intera (Cf. Gv 16,13) - introduce, attraverso i secoli, ad una maggiore comprensione delle indicibili profondità della croce e della discesa agli inferi. In Oriente, s'incontrano esperienze carismatiche di notte e d'abbandono già nei monaci e nei mistici greci. Massimo il Confessore, riprendendo le considerazioni di Diadoco ed Evagrio, parla di quattro specie d'abbandono da parte di Dio: 1) quello conosciuto da Cristo; 2) quello inflitto come prova; 3) quello imposto in vista di una purificazione; 4) quello che costituisce una punizione, come nel caso dei giudei. Queste quattro specie di abbandono sono tutte ordinate alla salvezza. Anche in Occidente, si ritrovano esperienze d'abbandono e Balthasar enumera i vari santi che nel corso dei secoli hanno avuto simili sofferenze d'inferno, descritte dettagliatamente da Giovanni della Croce. Balthasar ritrova in esse un riflesso delle esperienze veterotestamentarie: “solo chi ha «posseduto» veramente Dio nell'alleanza, sa cosa significa essere realmente da lui abbandonato”. Ma esse sono solo “accenni lontani all'inaccessibile mistero della croce, in quanto come è unico il Figlio di Dio altrettanto è incomparabile il suo abbandono da parte del Padre” (MP, p. 79).

1) La vita di Gesù tende alla croce

Balthasar - che ha mostrato in precedenza quanto la vita di Gesù, secondo la Scrittura e la tradizione, sia un cammino verso la croce – presenta in seguito l'evento del venerdì santo sotto diversi aspetti.

Il primo aspetto della vita di Gesù che il teologo evidenzia è la sua esistenza nella kenosi come obbedienza fino alla morte di croce. Infatti, tutta l'esistenza umana di Gesù è contrassegnata dall'obbedienza, vista da Balthasar come la “traduzione kenotica del suo amore eterno di Figlio davanti al Padre”²⁴⁰. Un secondo aspetto è rappresentato dal fatto che la vita di Gesù è un'esistenza *nella consapevolezza dell'ora che viene*. Il teologo rileva, quale ultimo aspetto, che la vita di Gesù è un'esistenza nella condivisione, soprattutto con coloro che ha scelto per seguirlo. Ma il suo cammino verso la passione è essenzialmente irripetibile: soltanto dopo iato della morte, dopo il compimento dell'opera redentiva, i discepoli saranno in grado di seguirlo come testimoni, anche fino alla morte. Gesù chiama i discepoli a seguirlo in un cammino “che lui solo può indicare, per aprire solamente attraverso se stesso, ossia attraverso la sua croce portata fino in fondo, un accesso alla propria persona”²⁴¹.

2) Il giardino degli ulivi

Balthasar rileva tre aspetti vissuti da Gesù nell'agonia del giardino degli ulivi.

Il primo elemento è la solitudine del Cristo. Nel vangelo di Marco, la passione vera e propria inizia nell'intimo di Gesù che si trova: “solo di fronte a Dio che si allontana, ma che non è ancora scomparso”; “solo di fronte ai discepoli che prende con sé”, ma che sono incapaci “di sostenere Gesù, nella lotta solitaria, con la preghiera”²⁴².

Il secondo elemento è *l'ingresso nel peccato*. Nel giardino degli ulivi, i diversi fattori che annunciano la passione – l'angoscia che isola, il turbamento, la preghiera per superare l'ora, il fatto di bere il calice – si manifestano “come l'ingresso del peccato del mondo nell'esistenza personale, corporale-psichica del nostro rappresentante e mediatore” e l'autore vede nell'unione ipostatica la “condizione della possibilità di una reale assunzione del peccato degli uomini”²⁴³. Balthasar s'interessa, per illustrare il suo punto di vista, ad autori del Medioevo e particolarmente alle speculazioni medievali sul modo in cui l'unicità della sofferenza di Cristo era condizionata dall'unicità della sua unione ipostatica. Fondandosi sulla distinzione introdotta da Bonaventura sul patire e com-patire²⁴⁴, Balthasar vede l'angoscia, vissuta da Gesù nell'orto degli ulivi, come un com-patire con i peccatori: il Dio fatto uomo assume su di sé, nella forma di timor gehennalis, la perdita reale di Dio (poena damni) che

²⁴⁰ Ibid., p. 85.

²⁴¹ Ibid., p. 88-89.

²⁴² Ibid., p. 93-94.

²⁴³ Ibid., p. 94.

²⁴⁴ Bonaventura introduce questa distinzione, dopo aver dimostrato che la visione beatifica non costituisce un ostacolo alla sofferenza anche della parte spirituale dell'anima di Cristo, poiché è l'uomo nella sua integralità di anima e corpo a dover essere salvato. Il patire concerne le sofferenze sensibili legate al corpo, il com-patire invece la parte spirituale. Bernardo e Ugo orientano questa distinzione in due direzioni opposte: il dolore fisico spinge l'anima di Cristo al com-patire, ma il dolore spirituale per i nostri peccati si tira dietro anche il corpo per cui egli piange sui nostri peccati. Il com-patire è molto più intenso del patire per due motivi: 1) il motivo del dolore spirituale si radica nell'offesa fatta a Dio che ha avuto come conseguenza la separazione da lui; 2) l'inclinazione a soffrire era maggiore nel Cristo a causa della sovrabbondanza del suo amore (MP, p. 96).

minaccia gli uomini. Gesù, carico dei peccati del mondo, non distingue più il proprio destino da quello dei peccatori, sperimentando così al loro posto angoscia e terrore²⁴⁵.

Il terzo elemento che emerge dal racconto evangelico è *l'obbedienza*: infatti, la lotta espressa dalla preghiera nel giardino degli ulivi si concentra tutta nel sì alla volontà di Dio. Ciò trova una conferma nell'interpretazione della vita di Gesù alla luce della teologia del servo di Dio nei primi discorsi degli apostoli, mentre l'inno di Fil 2 e la lettera agli Ebrei estendono questa obbedienza fino alla preesistenza. Per entrambi i testi, tutta la vita di Gesù tende verso un vertice: l'agonia del Gethsemani e la morte di croce²⁴⁶. Nel giardino degli ulivi, è preclusa qualsiasi prospettiva in avanti, verso la glorificazione. Tutto è "ridotto all'umile preferenza della volontà del Padre per se stessa". Secondo Balthasar, Gesù ha percorso il suo cammino, fino alla fine, senza la prospettiva sull'aldilà della morte vergognosa.

3) 'Consegnato'

Balthasar analizza, poi, il concetto fondamentale espresso dal verbo tradere. Di questa consegna il Nuovo Testamento parla più volte, nella forma passiva e con il Figlio dell'uomo come soggetto. La forma passiva indica che è Dio colui che agisce "con l'inesorabilità e la irrevocabilità (dei) di un atto di giudizio", anche se le tradizioni più recenti del Nuovo Testamento mettono in risalto "il dono che Gesù fa di se stesso"²⁴⁷.

Accanto al Padre che consegna, al Figlio che si auto-consegna, appare anche Giuda come "colui che consegna". Per Balthasar la teologia della "consegna" può essere capita fino in fondo solo in senso trinitario²⁴⁸: la consegna che il Padre fa del Figlio è segno del suo amore per noi, e l'amore assoluto del Padre si rende manifesto nel libero dono che Cristo fa di sé²⁴⁹.

4) Processo e condanna

Il teologo vuole qui trattare del contenuto teologico delle grandi scene del processo sotto un triplice aspetto.

Cristiani, giudei e pagani come autori della condanna. L'autore rileva una triplice catena di consegna rappresentata da Giuda, uno dei dodici, colui che consegna in senso vero e proprio; dai giudei cui Giuda consegna Gesù; questi ultimi lo consegnano poi a Pilato, rappresentante dei pagani. In loro Balthasar vede raffigurata tutta l'umanità: i pagani, i giudei,

²⁴⁵ Ibid., p. 97. Balthasar spiega in seguito che «la possibilità di una siffatta assunzione dello stato di peccato di tutti i peccatori deve essere compresa a partire da un triplice punto di vista: 1) dal fatto che tutta la coscienza umana del Cristo è *determinata* dal *Lógos* e dal suo eterno amore per il Padre; 2) dalla *disponibilità* assoluta, implicita in questa determinazione, della natura umana ad essere lo spazio di questo genuino (com-)patire [...]; 3) dalla comunicazione (solidarietà) reale della natura umana assunta con tutta l'umanità concreta ed il suo destino escatologico».

²⁴⁶ Cf. Eb 5,7s.; 10,5-10; Fil 2,8.

²⁴⁷ Ibid., p. 100-101.

²⁴⁸ Balthasar riporta a proposito una citazione estratta dal libro di W. POPKES, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff des Dahingabe im NT*, Zurigo 1967, pp. 286-287: Che Dio 'consegna' il Figlio suo « appartiene alle affermazioni tra le più inaudite del Nuovo Testamento; noi dobbiamo intendere il 'consegnare' nel suo senso più pieno e non dobbiamo edulcorarlo con un 'inviare' o un 'donare'. Qui è accaduto ciò che Abramo non ebbe bisogno di fare con Isacco: Cristo venne abbandonato con assoluta premeditazione dal Padre al destino della morte: Dio lo ha spinto in braccio alle potenze della corruzione, sia che queste prendano il nome di uomini o della morte... 'Dio ha reso il Cristo peccato' (2 Cor 5,21), Cristo è il maledetto di Dio... Qui viene espressa una *theologia crucis* della quale è impossibile pensarne una più radicale ». Balthasar poi aggiunge che questo aspetto, messo in rilievo da Popkes, va completato dalla consegna attiva che Cristo fa di se stesso.

²⁴⁹ MP, 102.

i cristiani, tutti implicati nella colpa per la morte di Gesù. Egli evidenzia anche il modo con cui i vari colpevoli tentano di sottrarsi alla colpa: Giuda che restituisce il denaro, i giudei che non mettono il denaro nel tesoro del tempio, il gioco vicendevole tra Pilato ed Erode, la condanna emessa da Pilato sotto una fortissima pressione politica, di cui però declina ogni responsabilità morale. “Nessuno vuole essere responsabile e proprio così vengono tutti convinti di colpa”²⁵⁰.

L'atteggiamento della Chiesa. Il teologo sottolinea qui due elementi: l'assenza della chiesa gerarchica e degli uomini (tradimento di Pietro e fuga degli altri discepoli), l'apparire della chiesa delle donne, “molte” secondo Marco²⁵¹, accanto alle tre che nomina. Il vangelo di Giovanni parla della presenza di una chiesa dell'amore sotto la croce, rappresentata principalmente dalla Mater dolorosa e dal “discepolo che egli amava”²⁵².

L'atteggiamento di Gesù. La piena spontaneità della consegna che Gesù fa di se stesso viene qui sottolineata: questa auto-consegna è da una parte obbedienza al Padre e dall'altra decisione di non difendersi²⁵³. Balthasar rileva il silenzio insistente di Gesù, “silenzio che suscita stupore e che Marco pone senza dubbio (15,14s.) sullo sfondo di Is 53,7: l'agnello non apre bocca”. La scena dell' Ecce Homo è per il teologo una “sintesi che presenta, come in un quadro, colui che è ‘consegnato’ come l'‘uomo qui’ posto sulla scena del mondo e, nell'Ecce Homo, l'Ecce Deus”²⁵⁴.

5) Crocifissione

L'evento della crocifissione è anch'esso presentato sotto tre aspetti.

La croce come giudizio. Balthasar afferma di voler dare solo una risposta parziale alla questione dei rapporti tra croce e giudizio, percorrendo il cammino che dall'Antico Testamento porta a Paolo e da quest'ultimo a Giovanni. Nell'Antico Testamento, Dio è il giudice e custode del suo diritto istituito col patto stipulato con Israele. Ma l'uomo è venuto meno al patto e la domanda che emerge è: chi sarà capace di “restaurare il diritto di Dio”, che l'uomo ha distrutto?

Nella Nuova Alleanza è “Dio stesso che assicura le due facce del patto, quella divina e quella umana, e realizza in quanto Dio-uomo tutta la sua giustizia”²⁵⁵. È questo il “vangelo di Paolo” che nella croce e nella risurrezione di Gesù vede il compimento di tutta l'Antica Alleanza. Dio, incarnandosi in Cristo, passa dalla parte dell'uomo per difendere la causa di Dio. Con una radicalità che supera quella di Paolo, anche Giovanni mostra il carattere di giudizio della croce. Elevazione e glorificazione costituiscono per Giovanni un unico evento e l'ora è al tempo stesso giudizio e glorificazione²⁵⁶.

Le parole di Gesù sulla croce. Balthasar mette al primo posto il grido d'abbandono che in Marco è l'unica parola della croce; si tratta “di una parola che ‘punta’ intenzionalmente su Gesù e nient'affatto dell'inizio della recita di un salmo che finisce con la glorificazione del sofferente e dovrebbe essere interpretato nel contesto del salmo stesso”²⁵⁷. Delle restanti parole, l'autore ricorda quella sulla sete in Giovanni: è la sorgente d'acqua viva che essendosi

²⁵⁰ Ibid., p. 104-106.

²⁵¹ Mc 15,41.

²⁵² MP, p. 107-108.

²⁵³ Cf. Gv 18,11; Mt 26,53.

²⁵⁴ MP, p. 108-109.

²⁵⁵ Ibid., p. 110-111.

²⁵⁶ Cf. Gv 12,20-36.

²⁵⁷ MP, 114.

totalmente profusa si è essa stessa esaurita; quella che affida la madre al discepolo contenente un significato teologico: la sua partecipazione alla croce del Figlio²⁵⁸. Dopo aver ricordato le varie parole riportate da Luca, Balthasar afferma che la sostituzione del salmo 22,2 col salmo 31,6²⁵⁹ interpreta l'abbandono nel senso di Giovanni che conosce la «resa dello spirito» e il compimento dell'opera²⁶⁰.

Gli avvenimenti della croce. Il teologo fa qui una riflessione sui vari avvenimenti che accompagnano la morte di Gesù: la lacerazione del velo del tempio, che in Marco significa soprattutto l'abolizione della legge e del culto antichi e, in Matteo, la lacerazione del vecchio eone; l'ottenebramento del cosmo che sta ad indicare non solo la partecipazione cosmica al dolore di Cristo ma la tristezza di Dio stesso²⁶¹; seguono il terremoto, le rocce che si spezzano, i sepolcri che si aprono. È l'aspetto escatologico dell'evento della croce interpretato apocalitticamente dai sinottici. La testimonianza di Giovanni sull'apertura del fianco di Gesù rimanda allo stesso contesto apocalittico, come anche la parola profetica «Essi guarderanno a colui che hanno trafitto»²⁶² riportata in Gv 19,37, in cui giunge a compimento anche la teologia del serpente innalzato²⁶³. Giovanni riporta anche il racconto dettagliato sul perché a Gesù non furono spezzate le gambe, con riferimento all'agnello pasquale le cui ossa non potevano essere rotte; inoltre, secondo Giovanni, Gesù venne crocifisso alla stessa ora in cui nel tempio venivano sgozzati gli agnelli pasquali. «Per questo – afferma Balthasar – Gesù non poteva essere lapidato. La legislazione rabbinica prescriveva invece: «All'agnello sgozzato si apra il cuore e si lasci colare il sangue»»²⁶⁴.

6) Croce e Trinità

Dopo una riflessione sul legame profondo esistente tra Croce e Chiesa - dalla croce di Cristo nasce il mondo nuovo, nasce la Chiesa - Balthasar rileva un altro aspetto di quest'evento unico: la croce come rivelazione suprema dell'amore trinitario, nell'impotenza del Crocifisso si è manifestata l'onnipotenza di Dio, nel silenzio della croce è risuonata la Parola eterna di Dio. Balthasar vede nella croce l'azione del Dio trinitario, in quanto Colui che agisce per primo è Dio Padre²⁶⁵. La croce di Cristo diventa così luminosa, quale mezzo di riconciliazione tra il Padre e noi. Il Crocifisso è, quindi, l'espressione trinitaria dell'amore di Dio.

c. Il cammino verso i morti (sabato santo)

Balthasar prosegue con una lunga riflessione sul sabato santo²⁶⁶: il movimento della kenosi raggiunge il suo apice nello iato della morte del Figlio di Dio²⁶⁷. Mi limito qui a presentare una breve sintesi di tre elementi evidenziati dal teologo.

²⁵⁸ Ibid., p. 115-116.

²⁵⁹ Cf. Lc 23,46a.

²⁶⁰ Cf. Gv 19,30.

²⁶¹ Balthasar fonda la sua interpretazione su due testi dell'Antico testamento : Am 8,9-10 e Zc 12,10.

²⁶² Zc 12,10.

²⁶³ MP, p. 118.

²⁶⁴ Ibid., 119.

²⁶⁵ Il teologo fonda questa affermazione su 2Co 5,18s.: «*Tutto ha origine da Dio Padre che ci ha riconciliati con sé attraverso il Cristo ed ha affidato a noi (apostoli) il ministero della riconciliazione. È stato Dio, infatti, che in Cristo si è riconciliato il mondo*».

²⁶⁶ Questo punto cardine del contributo della von Speyr è espresso da Balthasar nei seguenti termini: «Dopo il Venerdì Santo, in cui l'amore del Figlio rinuncia ad ogni sensibile contatto con il Padre, per esperire in se stesso l'alienazione dei peccatori da Dio – e nessuno può essere più abbandonato dal Padre del Figlio, perché nessuno lo conosce e tanto vive di Lui come il Figlio – segue l'ultimo passo, il

1) La solidarietà nella morte

Il teologo sottolinea la solidarietà di Gesù, morto in croce, con tutti gli altri uomini morti nello sheol veterotestamentario: il cadavere è messo nella terra e l'anima è presso i morti²⁶⁸. Cristo dovette quindi soggiornare tra i morti nell'Ade per tutto il tempo che il suo corpo restò nel sepolcro, per espiare tutta la pena imposta ai peccatori, in una solidarietà con i morti che significa “trovarsi nella stessa solitudine”²⁶⁹. Cristo, il Redentore, sperimenta la poena damni, “la pena inflitta all'umanità ‘pre cristiana’ a motivo del ‘peccato originale’ ”²⁷⁰, che consiste nella privazione della visione di Dio. In Cristo, Dio tocca tutte le profondità del mondo sotterraneo.

2) L'esser morto del Figlio di Dio

Il teologo trae dalla riflessione precedente una conseguenza necessaria: il Redentore, nella totale solidarietà con i morti, ha preso su di sé tutta l'esperienza della morte. In questo modo, “egli si dimostra l'unico che, andando al di là della comune esperienza della morte, ha misurato le profondità dell'abisso”²⁷¹.

Balthasar rifiuta una teologia della morte che limiti la solidarietà di Gesù con i peccatori all'atto di donazione dell'intera esistenza nell'istante della morte, “affinché la morte di Cristo possa essere inclusiva, deve nello stesso tempo essere esclusiva e unica nella sua forza di espiazione sostitutiva”. Il teologo propone tre diversi approcci di tale teologia. Gesù fa l'esperienza della seconda morte; essa per il teologo svizzero, che si fonda su uno scritto di Niccolò Cusano, consiste nella discesa all'inferno dell'anima di Cristo dove si ha la visione della morte.

Gesù fa l'esperienza del peccato in quanto tale. Cristo appartiene ormai ai *refā'im*, a coloro che sono senza forza: secondo il teologo, Egli non può né condurre una lotta attiva contro le forze dell'inferno, né trionfare. Gesù, nella sua debolezza estrema fa l'esperienza di ciò che Balthasar chiama la seconda morte, che è da lui identificata con il puro peccato, non più il peccato dell'uomo singolo, ma “il peccato astratto da questa individuazione, contemplato nella sua nuda realtà, in quanto peccato”²⁷².

La discesa agli inferi è un evento trinitario. L'essere del Redentore con i morti “è l'ultima conseguenza della missione ricevuta dal Padre. È quindi un essere nell'obbedienza

più paradossale e misterioso di questa obbedienza d'amore : la discesa agli inferi, il che nella nuova esperienza ed interpretazione dell' « inferno » di Adrienne esattamente significa : discesa in quella realtà di peccato, che la croce ha separato dall'uomo e dall'umanità, realtà che è ciò che è eternamente e definitivamente da Dio riprovato e gettato via dal mondo, ciò in cui Dio non può mai e mai più essere, e attraverso cui il Figlio morto, per ritornare al Padre, deve passare in una estrema obbedienza cadaverica, per imparare a conoscere anche questo estremo limite, questa estrema alienazione da Dio, questo pozzo nero del mondo, causato dalla abusata libertà umana » (*Il nostro compito*, p. 45s., cit. in P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario*, Milano, 1996, p. 56).

²⁶⁷Cf. M. JÖHRI, *Descensus Dei : teologia della croce nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Roma, Libreria ed. della Pontificia Università Lateranense, 1981, p. 60.

²⁶⁸ MP, p. 143-144. Ne riporto uno stralcio significativo: «Lo stato di morte comporta tenebra [...]; anche eterna [...], polvere [...]; silenzio[...]. Non c'è ritorno possibile[...]; non c'è attività[...], gioia [...], conoscenza di ciò che accade sulla terra [...]. Ivi non si loda più Dio[...]. Privati di forza e di vitalità [...], i morti vengono chiamati *refā'im*, i senza forza, essi sono come se non esistessero [...], si trovano nel paese dell'oblio [...]” e il teologo conclude citando J. Nelis: “Anche Cristo dopo la sua morte è disceso in questo luogo» (p. 143).

²⁶⁹ Ibid., p. 146-147.

²⁷⁰ Ibid., p. 147.

²⁷¹ Ibid., p. 150.

²⁷² Ibid., p. 154.

estrema²⁷³. Questo inabissarsi del Figlio di Dio nell'inferno più profondo “ha trasformato ciò che era un ‘carcere’ in una ‘via’ ”²⁷⁴; Cristo ha aperto così agli eletti la strada per il cielo. Il cammino verso i morti, essendo un evento trinitario, è necessariamente un evento salvifico; infatti, l'evento del sabato santo ha una portata soteriologia inaudita in quanto la salvezza è offerta a tutti, anche ai morti.

d. Il cammino verso il Padre (Pasqua)

Il libro si conclude con un capitolo sulla resurrezione, dal titolo “In cammino verso il Padre”. Dell'evento pasquale l'autore sottolinea: l'affermazione teologica fondamentale, la situazione esegetica dell'evento stesso, lo sviluppo degli aspetti teologici contenuti nelle diverse rappresentazioni di esso²⁷⁵. Balthasar mette in luce, in questa ultima sezione, l'originalità unica della resurrezione, la sua forma propriamente trinitaria, il suo contenuto concreto presentato sotto forma di racconto, che è una confessione di fede²⁷⁶.

E. Bilancio e conclusione

Tentare un bilancio del pensiero di Balthasar mi è molto difficile, soprattutto perché - per poter differenziare i molteplici influssi sulla sua teologia di autori passati e contemporanei e offrire una sintesi più articolata della riflessione balthasariana – sarebbe stato necessario uno studio integrale delle opere del teologo che sarebbe andato aldilà di quanto richiesto a questo lavoro. Mi limiterò quindi a rilevare ciò che mi sembra l'apporto specifico del teologo, ma anche qualche perplessità suscitata in me da alcune sue affermazioni. La lettura di vari passaggi dell'opera balthasariana ha, infatti, provocato in me sia un'adesione entusiasta, sia un sentimento di smarrimento e di delusione, o di esitazione che mi ha spinto ad analizzare più in profondità alcune asserzioni di Balthasar.

1. Originalità della riflessione cristologica balthasariana

La riflessione sul mistero del Cristo Gesù offertaci da Balthasar è una riflessione originale e appassionante, inseparabilmente legata ad un approccio del mistero del Dio Uno e Trino, che “si è manifestato e si è offerto come dono d'amore, di vita e di salvezza”²⁷⁷ in tutta l'esistenza terrena del Verbum Caro. Tutto il mistero del Cristo è colto da Balthasar in un'accentuata dimensione trinitaria: “la specificità teologica della cristologia di Balthasar è che essa è trinitaria²⁷⁸ dall'inizio alla fine: incarnazione del Verbo, vita pubblica di Gesù, suo nascondimento o kenosi, crocifissione, risurrezione e definitiva glorificazione”²⁷⁹. Inoltre, con il suo contributo per il terzo volume di “Mysterium salutis”, Balthasar ha inteso mettere in evidenza il ruolo centrale del Triduum Mortis per tutta la teologia²⁸⁰. Tre mi sembrano i punti salienti che caratterizzano la cristologia trinitaria di H. U. von Balthasar che ho cercato di presentare nelle pagine precedenti.

²⁷³ Ibid., p. 156.

²⁷⁴ Ibid., p. 157.

²⁷⁵ Ibid., p. 166.

²⁷⁶ Per un'analisi più dettagliata, cf. M.-V. LEROY, «Christologie», p. 641-644.

²⁷⁷ G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria ...*, p. 605.

²⁷⁸ In questa mia sintesi, non ho dato spazio per esigenze di brevità al ruolo che lo Spirito Santo occupa nella riflessione cristologica di Balthasar. Nella visione trinitaria dell'opera presa in analisi, il ruolo dello Spirito è quello di condurre il Figlio lungo il suo cammino di obbedienza; esso viene spirato dal Figlio morente. Cf. M. JÖHRI, *Descensus Dei ...*, p. 89.

²⁷⁹ G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria ...*, p. 616, corsivo nel testo.

²⁸⁰ Cf. M. JÖHRI, *Descensus Dei ...*, p. 22.

Gesù Cristo, Verbum Caro. Nell'opera del teologo svizzero il mistero dell'incarnazione occupa un posto centralissimo. Nel Verbo di Dio fatto carne si rivela tutta la Trinità. Come afferma G. Marchesi, la realtà dell'incarnazione “è l'asse portante della cristologia balthasariana”²⁸¹, da essa scaturisce una profonda riflessione sull'unicità irripetibile della figura del Cristo e sulla sua centralità nell'opera della rivelazione e della salvezza. Il mistero dell'incarnazione ha il suo culmine nel mistero della croce.

Gesù Cristo, obbediente fino alla morte e alla morte di croce. La cristologia elaborata dal teologo svizzero è “una cristologia fortemente obbedienziale”²⁸². Un elemento della kenosi di Cristo è, infatti, per Balthasar *l'obbedienza filiale*, obbedienza assoluta alla volontà del Padre “fino alla morte di croce”; obbedienza che è abbandono senza limiti al Padre. Essa è un elemento fondamentale e costitutivo della cristologia del teologo svizzero e si manifesta nella povertà di Gesù, nel suo non voler disporre di sé per aderire pienamente alla volontà di Colui che lo ha inviato, in una totale disponibilità, in un perfetto abbandono a lui. Il Verbum Caro vive il suo nascondimento, la sua kenosi fino al silenzio della croce, fino al grido d'abbandono che “sono in se stessi rivelazione e manifestazione dell'amore di Dio in Gesù Cristo, ed egli è essenzialmente espressione visibile dell'amore trinitario”²⁸³.

È, dunque, nel mistero pasquale che Balthasar evidenzia particolarmente l'obbedienza filiale e la totale disponibilità di Gesù al Padre, la struttura eucaristica della sua esistenza, l'abbandono sulla croce che è per il teologo l'essenza della kenosi. Il termine può significare essere abbandonato da e abbandonarsi a ed entrambi i momenti fanno parte della passione di Gesù: dalla terribile esperienza d'agonia al grido inarticolato sulla croce. L'esperienza d'abbandono fatta da Gesù è unica e assoluta. Balthasar afferma: “Solo chi ha «posseduto» veramente Dio nell'alleanza, sa cosa significa essere realmente da lui abbandonato [...] come è unico il Figlio di Dio altrettanto è incomparabile il suo abbandono da parte del Padre”²⁸⁴. Per Gesù, uomo-Dio, l'essere abbandonato dal Padre ha costituito la prova suprema, infinitamente più grave che qualunque altra esperienza umana. Quest'esperienza d'abbandono è unica e assoluta poiché nessuno come il Figlio sa che cosa sia il Padre e cosa significhino il suo amore, la sua vicinanza, la vita con Lui, il riposo presso di Lui, il servizio per Lui. L'abbandono significa per Gesù: solitudine, agonia, angoscia mortale. Il figlio dell'Uomo porta su di sé il peccato del mondo, facendo dal di dentro l'esperienza più profonda della lontananza da Dio²⁸⁵.

Gesù Cristo, Crocifisso e Risorto. Il punto di congiunzione tra umiliazione e glorificazione, tra abbassamento ed esaltazione è situato da Balthasar nell'assoluta identità del Crocifisso col Risorto. L'evento della resurrezione ha una dimensione profondamente trinitaria: Cristo è “glorificato dal Padre e dallo Spirito Santo, Spirito che è comune al Padre e al Figlio”²⁸⁶. Il teologo evidenzia ampiamente l'iniziativa del Padre nella glorificazione del Figlio: è il Padre, verso cui è orientata tutta l'esistenza di Gesù fino alla morte di croce, il primo agente della glorificazione del Figlio. Essa è la risposta del Padre alla totale obbedienza del Cristo²⁸⁷.

²⁸¹ G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria ...*, p. 612.

²⁸² L'espressione è di M. JÖHRI, *Descensus Dei ...*, p. 89, corsivo nel testo.

²⁸³ G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria ...*, p. 521, corsivo nel testo.

²⁸⁴ MP, p.79.

²⁸⁵ G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria ...*, p. 584.

²⁸⁶ Ibid., p. 585.

²⁸⁷ Ibid., p. 587.

2. Alcuni elementi della cristologia balthasariana che suscitano perplessità

Mi limiterò qui ad evidenziare alcuni aspetti²⁸⁸ del pensiero di H.U. von Balthasar che hanno suscitato in me titubanze e perplessità, fondando la mia argomentazione su articoli di teologi che discutono la pertinenza di alcuni concetti teologici ampiamente sviluppati da Balthasar.

a. Il concetto di sostituzione vicaria

L'idea di sostituzione appartiene alle categorie fondamentali della rivelazione biblica²⁸⁹. Nell'Antico Testamento il concetto acquista il suo punto culmine nella figura di Mosé, così come ci viene presentata nel Deuteronomio, e nei canti del Servitore di Dio del Deutero-Isaia; il Servitore diventa, poi, la luce che illumina i pagani, la salvezza che egli apporta arriva ai confini della terra; la stessa linea di pensiero si ritrova nell'uomo trafitto di Zaccaria²⁹⁰, la cui morte è il punto di partenza della salvezza del popolo. Nel Nuovo Testamento, tutte queste idee trovano il loro compimento nella figura di Gesù, il Cristo. Con grande probabilità, la riflessione cristologica più antica aveva il suo fulcro in una cristologia del Servitore di Yahvé e la profezia del Servitore sofferente sembra aver avuto un ruolo importante nell'intelligenza e la predicazione primitiva della passione²⁹¹. L'idea di sostituzione sembra essere, dunque, uno dei dati primitivi della testimonianza biblica.

Con la Riforma, il concetto di sostituzione ha assunto una particolare interpretazione. Infatti, negli scritti dei primi Riformatori, si possono distinguere varie affermazioni che precisano l'idea di sostituzione in quanto sostituzione penale:

“le Christ a été regardé comme pécheur par Dieu lui-même; il a été condamné par une condamnation qui atteignait notre péché; il a été puni par Dieu en raison de nos fautes; il a subi la peine de l'enfer ou une peine équivalente à celle du dam”²⁹².

²⁸⁸ Per l'aspetto esegetico, mi limito a segnalare che la teologia di Balthasar, per quanto riguarda il grido d'abbandono e la morte di Gesù, implica una scelta esegetica comune a quella fatta da Moltmann vale a dire quella di preferire la tradizione di Mc e Mt. Bisogna però anche aggiungere che il teologo svizzero non ignora né la tradizione lucaniana, né quella giovannea. Cf. G. REMY, «La déréliction du Christ: terme d'une contradiction ou mystère de communion?», *RT* 98 (1998), p. 88. L'autore presenta le diverse posizioni di due teologi sul grido d'abbandono: quella di Hans Urs von Balthasar e quella di François-Xavier Durrwell.

²⁸⁹ J. RATZINGER, art. «Substitution», in *Encyclopédie de la foi*, sous la direction de H. FRIES, tome IV, Paris, Cerf, 1967, p. 267-277. Secondo B. SESBOÛÉ, invece, la categoria della sostituzione non è biblica, anche se bisogna riconoscere ad essa un certo legame scritturistico. Nel suo saggio sulla redenzione e la salvezza, egli sottolinea che la salvezza degli uomini è l'opera dell'unico mediatore, il Cristo Gesù la cui mediazione si realizza seguendo due movimenti: uno *ascendente* che va da Dio verso gli uomini, in Gesù, l'altro *discendente* che, attraverso il Cristo, ristabilisce la relazione di comunione tra Dio e l'uomo. L'autore sviluppa una soteriologia della mediazione, passando in rassegna le diverse categorie, che sono state usate per esprimere la teologia della redenzione secondo i due movimenti di essa. Per la mediazione discendente, vengono presentate le categorie di rivelazione, redenzione, liberazione, divinizzazione, giustificazione; per la mediazione ascendente, le categorie di sacrificio, espiazione-propiziazione, soddisfazione, sostituzione e solidarietà. L'insieme è ricapitolato in una bella riflessione sulla riconciliazione (B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, tome I). Cf. anche Ch. DUQUOC, *Christologie*, essai de dogmatique, vol II, p. 171-226, in cui viene presentata una valutazione critica delle varie teologie della Redenzione.

²⁹⁰ Zc 12,10ss.

²⁹¹ Cf. M.-J. NICOLAS, «Pour une théologie intégrale de la Rédemption», *RT* 81 (1981), p. 41.

²⁹² J. GALOT, *La rédemption mystère d'alliance*, Paris, 1965 p. 250.

Vi è quindi sostituzione nella colpa, nella condanna, nel castigo, nel tormento infernale²⁹³. Una tale interpretazione del concetto di sostituzione, particolarmente caro alla teologia protestante, suscita nell'odierna riflessione teologica molte riserve da parte di esegeti e teologi cattolici. M.-J. Nicolas, allorché parla del concetto di sostituzione, fa una giusta osservazione:

«pour appliquer au Christ un pareil concept, il faut se garder de l'idée antique de l'animal immolé et offert à a place des hommes, détournant sur lui colère et châtement, du « bouc émissaire » concentrant sur lui la colère suspendue sur la tête de tous. Il s'agit bien plutôt d'une solidarité entre le Christ et les hommes»²⁹⁴.

Anche J. Galot critica la teoria della sostituzione penale, in quanto essa non tiene conto sufficientemente della santità del Cristo e perché si appoggia sulla concezione di una redenzione espressione della collera divina²⁹⁵. Ma per Galot, il concetto di solidarietà non basta per rendere conto interamente del ruolo avuto dal Cristo nel suo sacrificio; egli accetta la solidarietà, ma una solidarietà che va fino alla sostituzione²⁹⁶. L'autore precisa:

“La substitution ne doit donc être admise que dans certaines limites ou suivant certaines modalités. Le Christ ne s'est substitué à nous dans le sacrifice que pour nous rendre aptes à y prendre part. Dès lors, loin de nous dispenser d'un concours à la Rédemption, la substitution a pour but de le promouvoir. Elle implique une exigence de collaboration. Le Christ n'a tenu notre place devant le Père dans la satisfaction que pour entraîner l'humanité dans le mouvement de son offrande”²⁹⁷.

Altri teologi, come ad esempio P. Ternant, rigettano, invece, in modo forte il concetto di sostituzione²⁹⁸: la morte di Cristo, vista come sacrificio non implica di per sé l'idea di sostituzione penale e nemmeno di sostituzione oblativa; l'autore afferma che il concetto di solidarietà è più adatto per spiegare il mistero della sofferenza e della morte in croce di Gesù senza cadere nelle ambiguità cui dà adito il concetto di sostituzione.

Nel pensiero di Balthasar, il tema della sostituzione vicaria – già presente nel *Mysterium paschale* e sviluppato ampiamente nella *Teodrammatica* - occupa un posto centralissimo, esso è legato ad un'interpretazione drammatica dell'abbandono di Cristo e ad una visione altrettanto drammatica della salvezza e della storia del mondo²⁹⁹. Il concetto ricorre, come un leitmotiv, al punto tale da costituire una componente essenziale dell'edificio teologico costruito dall'autore³⁰⁰. Il limite più evidente mi sembra sia l'aver utilizzato un unico

²⁹³ Questi diversi aspetti sono presentati e criticati da J. GALOT nell'opera citata, p. 250-280.

²⁹⁴ M.-J. NICOLAS, «Pour une théologie intégrale...», p. 42.

²⁹⁵ Cf. J. GALOT, *La rédemption ...*, p. 262-280.

²⁹⁶ Ibid., p. 268.

²⁹⁷ Ibid., p. 278.

²⁹⁸ Il teologo afferma che: «... “la substitution” de l'innocent aux coupables est bien présente dans le quatrième poème du Serviteur ; mais c'est une idée païenne, développée dans un discours attribué aux rois païens, et ni le prophète hébreu qui les fait parler, ni son traducteur grec alexandrin, ni les auteurs du Nouveau testament ne la reprennent à leur compte » (P. TERNANT, *Le Christ est mort pour tous : du serviteur Israël au serviteur Jésus*, Paris, 1993, p. 12).

²⁹⁹ Cf. G. REMY, « La dérélition du Christ ... », p. 40.

³⁰⁰ Per un'analisi del concetto teologico di sostituzione nell'opera di H. U. von Balthasar, cf. G. REMY, «La substitution: pertinence ou non –pertinence d'un concept théologique», *RT*, 94 (1994), 559-600.

concetto, per penetrare nel mistero della croce e dell'abbandono³⁰¹, legandolo intimamente all'idea di una *teologia dell'ira di Dio*, difficile da accettare. M.-J. Nicolas, infatti, nel suo articolo "Pour une théologie de la Rédemption", spiega che il pericolo di ogni riflessione teologica che tratti del mistero della Redenzione è quello di concepire un sistema di pensiero che ruoti intorno ad un'idea unica che di per sé è incompleta. È invece necessario, per una comprensione integrale del mistero della salvezza, "faire droit à tous les aspects du mystère, les ordonner entre eux, et laisser pourtant dans l'au-delà de la pensée définie l'immense horizon de l'inconnu, de l'incompréhensible, du pressenti"³⁰². La tradizione della Chiesa primitiva per cercare di spiegare il mistero della croce di Gesù, la fede nella potenza di salvezza della sua sofferenza e della sua morte, si è servita di diversi concetti teologici parlando quindi di sacrificio, di redenzione, di espiazione, di riconciliazione, di purificazione, di riscatto³⁰³, di vittoria sul nemico. È necessario quindi far ricorso all'intero mosaico che questi concetti compongono, per spiegare il mistero della sofferenza e della morte del Cristo. Essi hanno però bisogno "d'être purifiés, approfondis, étayés les uns par les autres, traités avec toute les ressources de l'analogie et situés dans tout l'ensemble de l'économie chrétienne et de son esprit"³⁰⁴.

In Balthasar il concetto di sostituzione, oltre ad avere un posto essenziale e centrale nell'opera, è legato ad un'interpretazione drammatica dell'abbandono di Cristo compreso come rottura³⁰⁵. Per la nostra comprensione, invece, l'abbandono e la morte di Cristo in croce sono essenzialmente rivelazione d'amore³⁰⁶: rivelazione dell'amore di Cristo che accetta la morte di croce per obbedienza filiale alla missione di salvezza ricevuta da Dio e per amore verso noi uomini; contemporaneamente la croce è rivelazione dell'amore di Dio Padre come afferma Giovanni nella sua prima lettera:

"In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui. In questo sta l'amore: non siamo

³⁰¹ G. EMERY afferma nel suo articolo già citato: «Les vues de Balthasar apparaissent, à certains égards, grandioses. Le problème central réside cependant dans sa compréhension de la substitution et de la dérédemption du Christ» («L'immutabilité du Dieu d'amour ... », p. 24).

³⁰² M.-J. NICOLAS, «Pour une théologie intégrale ...», p. 38. Nell'articolo l'autore presenta le due vie d'accesso al mistero della Redenzione che hanno permesso alla riflessione cristiana di spiegare in che modo la morte di Cristo ci ha salvato dalla morte e dal peccato. La prima via, chiamata anche teoria *fisica* della Redenzione, tratta della redenzione della natura umana in quanto è stata assunta dal Verbo; la salvezza che l'uomo riceve dalla morte di Cristo ha il suo fondamento nella solidarietà tra il Cristo e gli uomini che scaturisce dall'Incarnazione. La Redenzione appare prima di tutto come "acte de Dieu par et sur l'humanité"; è il cammino di Dio verso l'uomo. Questa concezione ha svolto un grande ruolo nella teologia dei Padri. La seconda via potrebbe essere chiamata *morale* in quanto non è più considerata la natura ma la libertà degli atti umani: viene qua considerato il valore dell'offerta fatta a Dio, il valore della vita e della morte umana del Cristo. La Redenzione appare come atto dell'uomo che si rivolge a Dio: sono gli atti liberi di Gesù che, per il loro valore morale e spirituale, hanno la potenza di inclinare il cuore del Padre verso gli uomini e di operare così la loro salvezza.

³⁰³ L'idea di riscatto costituisce il fondamento di una interpretazione più elaborata, quella della soddisfazione, tematizzata da Sant'Anselmo d'Aosta, vescovo di Canterbury (1033-1109) nel suo trattato *Cur Deus homo?* Per una breve, ma chiarificante sintesi sull'argomento, cf. J.-H. NICOLAS, «Le Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures», *RT* 76 (1976), 209-234 e B. SESBOÛE, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, tome I, p. 325-345.

³⁰⁴ M.-J. NICOLAS, «Pour une théologie intégrale ...», p. 36.

³⁰⁵ Cf. G. REMY, «La dérédemption du Christ ... », p. 39-40.

³⁰⁶ Cf. P. TERNANT, *Le Christ est mort pour tous...*, p. 169-175.

stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati”³⁰⁷.

b. Il concetto di “*Urkenose*” o kenosi primordiale

Come abbiamo visto tutta la riflessione cristologica del nostro autore è intimamente legata alla profondità del mistero trinitario. La kenosi economica del Verbo è capita alla luce di una kenosi primordiale: nell’amore del Padre che genera il Figlio da tutta l’eternità il teologo individua una rinuncia assoluta di essere Dio per se stesso, un abbandono della divinità per amore. Le kenosi di Dio nell’alleanza e nella croce hanno il loro fondamento in questa kenosi primordiale. Di conseguenza, la passione e la morte di Cristo non solo toccano la persona del Figlio nella sua natura umana, ma anche nella sua relazione col Padre, introducendo così il dramma della sofferenza nelle processioni eterne della Trinità. E’ questa interpretazione così radicale della kenosi e dell’abbandono di Gesù in croce, intimamente legato all’idea di sostituzione penale, che mi sembrano problematici in quanto “... Balthasar – avec Adrienne von Speyr – va jusqu’à signifier que, au Vendredi-Saint, la Trinité qui prend part à l’abandon du Fils se trouve comme « détruite » (zerstört) en elle-même”³⁰⁸.

c. La personificazione del peccato

La morte di Gesù è presentata da Balthasar come “la caduta del «maledetto» (Gal 3,13), lontano da Dio, del «peccato» personificato (2 Cor 5,21) nel luogo dove viene «scagliato» (Apc 20,14) perché si «autodistrugga» (Apc 19,3)”. Il teologo parla di una seconda morte la cui essenza sta nel fatto che “ciò che è stato maledetto e scacciato definitivamente da Dio nel «giudizio» (Gv 12,31) sprofonda là dove deve cadere”³⁰⁹. Queste affermazioni - che mi sembra scaturiscano dal fatto che l’autore abbia incentrato tutta la sua riflessione sul concetto di sostituzione vicaria - non possono a mio avviso essere accettate. Ci troviamo di fronte ad una teologia della contraddizione³¹⁰, da cui scaturiscono diversi interrogativi: cosa intende l’autore quando parla di peccato in sé³¹¹? In che modo Gesù ha potuto identificarsi col peccato, e come conciliare quest’affermazione del teologo con la sfida di Gesù lanciata agli ebrei in Gv 8,46? Quale immagine di Dio scaturisce da questa teologia, in cui “la figure paternelle de Dieu s’efface derrière celle da la justice vindicative”³¹²?

d. La discesa agli inferi

Questo mistero della fede cristiana è lontano dall’orizzonte culturale del mondo contemporaneo e, forse proprio per questo motivo, nel ventesimo secolo la riflessione

³⁰⁷ 1 Gv 4,9-10.

³⁰⁸ Per una breve analisi di quest’aspetto del pensiero di Balthasar, cf. G. EMERY, « L’immutabilité du Dieu d’amour ... », p. 22-24. La mia critica a quest’aspetto della riflessione balthasariana, si fonda sull’articolo citato.

³⁰⁹ MP, p. 54.

³¹⁰ L’espressione è usata da G. REMY, « La dérélition du Christ ... », p. 47.

³¹¹ Sembra più realista e accettabile la posizione di F.-X. DURRWELL : “Quant au péché, il faut le redire : Jésus n’en est pas solidaire. Car il ne l’a pas commis (2 Co 5,21) ... Mais il est solidaire de l’humanité. Or, celle-ci est pécheresse, et combien pécheresse ! S’il ne porte pas en lui le péché, il porte cependant tous les pécheurs en lui. Il les porte, parce que tous sont créés dans le Fils. Il les porte en raison de sa filiation, et donc de sa sainteté et non pas en raison du péché. Les portant en son être filial, il a charge de les « filialiser », de les « expier » tous, au sens biblique du terme, c’est-à-dire de les ramener de la rupture qu’est le péché à la communion en laquelle il meurt vers le Père” (*Jésus fils de Dieu dans l’Esprit Saint*, “Jésus et Jésus Christ 71”, Desclée, Paris, 1997, p. 71-72).

³¹² G. REMY, « La dérélition du Christ ... », p. 77. L’autore tratta l’argomento nello stesso articolo da p. 64 a p. 78.

teologica è tornata a “riappropriarsi”³¹³ del tema della discesa agli inferi, anche se in modo piuttosto discreto. Balthasar ha dato un contributo consistente e significativo all’interpretazione di quest’articolo di fede. Infatti, le tematiche del Venerdì e Sabato Santo costituiscono, come abbiamo visto, il momento centrale della profonda riflessione del nostro autore. Per il teologo, la discesa agli inferi del Cristo esprime anzitutto ed essenzialmente la solidarietà di Gesù con gli uomini nella morte: il cardine dell’interpretazione balthasariana sta proprio nel sottolineare la “solidarietà più estrema di Cristo con gli uomini nella morte e con i morti di ogni tempo, ai quali viene aperto il cammino verso il Padre”³¹⁴. Ma la riflessione balthasariana sul sabato santo – così come viene esposta nel saggio *Mysterium Pascale* – ha degli aspetti sconcertanti ed è oscura in molti punti; essa presuppone una concezione escatologica propria al teologo: Gesù è con i morti, in una solidarietà che significa essere nella solitudine come gli altri, partecipare dal di dentro alla passività assoluta che comporta l’essere morto e all’assenza di comunicazione di questo stato. Tutto ciò implica che Gesù, privato della visione di Dio, soffre anch’egli la poena damni³¹⁵. Affinché la salvezza sia offerta a tutti, Cristo ha dovuto penetrare in tutte le profondità dell’inferno e contemplare “la pura sostanzialità dell’inferno, come ‘peccato in sé’ ”³¹⁶.

Nella concezione balthasariana della discesa agli inferi, due idee mi sembrano inaccettabili: la passività assoluta di Cristo ed il fatto che anch’egli soffra la poena damni. Faccio mie le domande che si pone M.-J. Nicolas, nel suo libro *“Théologie de la Résurrection”*:

“Les pages assez extraordinaires dans lesquelles von Balhasar développe sa pensée, en rassemblant des textes patristiques ou théologiques saisissants, mettent en lumière la portée sotériologique de la Descente aux Enfers comme participation de l’«âme» de Jésus à l’état de « mort » que le «Shéol» symbolise. Mais, dans cet état, son âme est-elle déjà glorieuse, annonçant le salut aux morts et à toutes les puissances infernales, ou au contraire y continue-t-elle sa passion en ce qu’elle a de plus dramatique, de plus rédempteur? Faut-il voir dans la Descente aux Enfers l’accomplissement même du Mystère rédempteur, la déréliction sur la Croix n’y suffisant pas et ne pouvant atteindre une pareille profondeur d’expérience du «Mal»? ”³¹⁷.

L’interpretazione di Balthasar di quest’articolo della fede cristiana³¹⁸ sembra contrastare con i dati neotestamentari. Infatti, la dottrina della discesa agli inferi, così come ci è riportata dai testi del Nuovo Testamento³¹⁹ e come è stata recepita dalla Tradizione, pur facendo appello ad una realtà che rimane nel mistero, è molto semplice e può essere ricondotta ad alcune idee fondamentali³²⁰:

³¹³ L’espressione è di Giovanni ANCONA, che nel suo saggio, storico e sistematico, offre una panoramica delle interpretazioni dell’articolo di fede (*Discesa agli inferi: storia e interpretazione di un articolo di fede*, “Contributi di teologia 26”, Roma, 1999, p. 85).

³¹⁴ Ibid., p. 111.

³¹⁵ Cf. M.-V. LEROY, «Christologie», p. 643. Balthasar si appoggia a materiale offerto dalla tradizione e particolarmente all’interpretazione di Nicolò Cusano.

³¹⁶ MP, p. 155.

³¹⁷ M.-J. NICOLAS, *Théologie de la résurrection*, Paris, 1982, p. 233, note 13.

³¹⁸ In Occidente, l’articolo sulla discesa agli Inferi è stato introdotto nel Credo nel IV^e secolo, probabilmente sotto l’influsso orientale. Una tradizione costante attesta però l’affermazione della discesa agli inferi già nel II secolo. Cf. J. GALOT, *La rédemption mystère d’alliance*, Paris, 1965, p. 285.

³¹⁹ Ac 2,31; Rm 10,6-7; Ep, 4, 8-10; Ap. 1,18; 1 P 3,18-20; 4,6.

³²⁰ Oltre al già citato saggio di G. ANCONA, da cui traggio le idee fondamentali contenute dall’articolo di fede, cf. sull’argomento: J. CHAINE, «Descente du Christ aux enfers», *DBS* 2 (1934), col. 395-431; H.

il descensus , così come viene interpretato nell'intera storia della tradizione, è un avvenimento soteriologico; esso va interpretato nella dinamica salvifica dell'intero evento pasquale;

il descensus annuncia la realtà-verità della morte di Gesù e afferma che, tra il momento della morte e quello della resurrezione, l'anima di Cristo è andata nel soggiorno dei morti; il Catechismo della Chiesa cattolica afferma che il senso primo dato dalla predicazione apostolica alla discesa di Gesù agli inferi sta proprio in questa verità: Gesù ha conosciuto la morte come tutti gli uomini e li ha raggiunti con la sua anima nella dimora dei morti³²¹;

il descensus annuncia la realtà-verità della resurrezione di Gesù, la cui solidarietà non è solo dentro la morte, ma oltre la morte; l'annuncio della discesa agli inferi è un annuncio della salvezza universale che abbraccia tutte le potenze cosmiche e tutti gli uomini da Adamo in poi³²²; il CCC sottolinea che Gesù è sceso agli inferi come Salvatore, proclamando la Buona Novella agli spiriti che vi si trovavano prigionieri³²³.

Nell'articolo di fede due sono gli aspetti messi in rilievo da tutta la Tradizione: la liberazione dei giusti - Gesù infatti non è disceso agli inferi per liberare i dannati, né per distruggere l'inferno della dannazione, ma per liberare i giusti che l'avevano preceduto e per aprir loro le porte del cielo, ed il *pieno compimento dell'annuncio* evangelico della salvezza, che rappresenta la fase ultima della missione messianica di Gesù, cioè l'estensione dell'opera redentrice a tutti gli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi³²⁴. Nella discesa agli inferi viene quindi espressa, come anche Balthasar sottolinea, la solidarietà di Cristo con gli uomini di tutti i tempi – “Cristo è disceso nella profondità della morte, affinché i morti udissero la voce

QUILLIET, «Descente de Jésus aux enfers», *DTC* 4 (1939), col. 565-619; CCC, 631-635; J. GALOT, «La glorification du Christ dans la mort», in *La rédemption mystère d'alliance*, Paris, 1965 p. 285-308 ; «Il est descendu aux enfers», *Lumière et vie* 87 (1986); Ch. DUQUOC, «Il est descendu aux enfers», in *Christologie*, vol II, p. 51-69; Ilarion ALFEEV, « La discesa di Cristo agli inferi nei primi testi cristiani », *La Nuova Europa*, 2/2001, 49-61.

³²¹ Cf. CCC, 632.

³²² Ricca di significato è l'antica Omelia sul Sabato Santo, riportata nel saggio di G. ANCONA, *Disceso agli inferi...*, p. 123-124: «... il Dio fatto carne si è addormentato e ha svegliato coloro che da secoli dormivano. Dio è morto nella carne ed è sceso a svuotare il regno degli inferi. Certo egli va a cercare il primo padre, come la pecorella smarrita. Egli vuole scendere a visitare quelli che siedono nelle tenebre e nell'ombra di morte. Dio e il Figlio suo vanno a liberare dalle sofferenze Adamo ed Eva che si trovano in prigione. Il Signore entrò da loro portando le armi vittoriose della croce. [E Cristo disse ad Adamo]: Io sono il tuo Dio, che per te sono diventato tuo figlio; che per te e per questi, che da te hanno ricevuto origine, ora parlo e nella mia potenza ordino a coloro che erano in carcere: Uscite! A coloro che erano nelle tenebre: Siate illuminati! A coloro che erano morti: Risorgete! A te comando: Svegliati, tu che dormi! Infatti non ti ho creato perché rimanessi prigioniero dell'inferno. Risorgi dai morti. Io sono la vita dei morti. Risorgi, opera delle mie mani! Risorgi mia effigie, fatta a mia immagine! Risorgi, usciamo di qui! Tu in me e io in te siamo infatti un'unica e indivisa natura» (PG 43,439).

³²³ Cf. 1 Pt 3,18-19; CCC, 632. I Padri hanno polarizzato la loro attenzione soprattutto intorno a due temi: quello dalla *liberazione* e quello della *predicazione*. Il primo ha soprattutto marchiato l'Occidente: il Cristo ha liberato i giusti dell'Antico Testamento. La discesa agli inferi è legata ad un'attività vittoriosa del Cristo, con essa si realizza la salvezza per gli uomini che sono vissuti sotto l'Antica Alleanza. Cf. Ch. DUQUOC, «La descente du Christ aux enfers, problématique théologique», *Lumière et vie* 87 (1986), p. 52.

³²⁴ Cf. CCC, 633-637.

*del Figlio di Dio e, ascoltandola, vivessero*³²⁵ -, ma anche il trionfo del Cristo risorto che ha ormai “potere sopra la morte e sopra gli inferi”³²⁶.

Per concludere, possiamo affermare con G. Rossé, che “nella concezione di von Balthasar sulla Discesa agli inferi manca l’elemento di risurrezione”³²⁷.

e. Abbandono e discesa agli inferi

La teologia della kenosi, sviluppata da Balthasar, non si limita alla morte in croce, essa viene condotta fino all’esperienza dell’inferno, alla sopportazione della poena damni. Sembra quasi che Balthasar prolunghi l’abbandono di Cristo nella discesa agli inferi: come nella sua passione Gesù è stato abbandonato da Dio, così nella sua esperienza dell’esser morto, egli ha conosciuto un abbandono senza misura nella perdita di ogni luce spirituale proveniente dalla fede, dalla speranza, dalla carità. Come allora interpretare la frase di Gesù riportataci da Giovanni: Tutto è compiuto?³²⁸ Mi sembra quindi difficile seguire Balthasar in quest’idea di una durata dell’abbandono nella discesa agli inferi del Cristo, che significa per Gesù esperire la dannazione³²⁹.

³²⁵ CCC, 635.

³²⁶ Ap 1,18. Charles Perrot afferma che la discesa di Gesù nell’Ade può essere compresa solo in funzione della sua risalita dall’Ade stesso: “Le sens profond de la descente aux enfers, c’est la remontée des enfers, c’est-à-dire le triomphe du Christ ressuscité” («La descente du Christ aux enfers dans le Nouveau Testament», in *Lumière et vie* 87 [1986], p. 28).

³²⁷ G. ROSSÉ, *Il grido di Gesù in croce*, p. 109-115. La frase citata è situata alla p. 114, il corsivo è nel testo.

³²⁸ Gv 19,30.

³²⁹ Per una critica di quest’aspetto della teologia di Balthasar, cf. la recensione di B. SESBOÛÉ all’opera *Herrlichkeit*, in *RSR* 59 (1971), p. 88-89, l’autore solleva vari interrogativi che possono scaturire dall’interpretazione balthasariana del *descensus*, fra cui la prospettiva dell’apocatastasi.

Capitolo IV

Chiara Lubich : *L'unità e Gesù abbandonato*

A. Introduzione

“Il libro di luce, che il Signore va scrivendo nella mia anima, ha due aspetti: una pagina lucente di misterioso amore: Unità. Una pagina luminosa di misterioso dolore: Gesù Abbandonato. Sono due aspetti di un'unica medaglia”³³⁰.

Queste brevi righe sono tratte da una lettera di Chiara Lubich³³¹ del 1948 ed esprimono con semplicità la sua esperienza di vita e l'ispirazione avuta da Dio su questi due elementi della spiritualità cristiana, che richiamano alla memoria due momenti decisivi della vita di Gesù: la sua preghiera per l'unità³³² ed il grido d'abbandono sulla croce³³³. Questi due elementi nel pensiero della Lubich, e ancor più nella vita e nella spiritualità che lo Spirito Santo le ha elargito, sono legati da una inscindibile reciprocità³³⁴ e sono, direi, onnipresenti nell'opera che la Lubich ha tessuto in sessant'anni di servizio alla Chiesa.

³³⁰ Chiara LUBICH, *L'unità e Gesù Abbandonato*, Roma, 1984, p. 66-67.

³³¹ Chiara Lubich, fondatrice e attuale presidente del Movimento dei Focolari o *Opera di Maria*, è figura a noi contemporanea ormai molto nota, sia nell'ambito della Chiesa che al di fuori di essa, per il suo originale e notevole contributo di vita e di dottrina, che è stato più volte riconosciuto da Paolo VI e da Giovanni Paolo II. Nata a Trento il 22 gennaio 1920, la giovane ha una prima intuizione della sua particolare chiamata all'età di 19 anni: l'insegnamento come maestra, lo studio della filosofia all'università, l'impegno nell'Azione Cattolica nel terz'ordine Francescano non le bastano più e matura in lei il desiderio di una totale consacrazione a Dio. Negli anni della seconda guerra mondiale, mentre la città è bombardata, invita alcune compagne a leggere il Vangelo e a vivere insieme; propone loro una spiritualità nuova, mirante a ripristinare l'unità fra tutti gli uomini. Il successo è immediato: al fascino della chiamata cristiana rispondono donne e uomini da ogni parte del paese, suscitando un vasto movimento di spiritualità che ha coinvolto, nel mondo intero e in più di cinquant'anni di vita, sacerdoti, religiosi, giovani, famiglie, laici, con ripercussioni notevoli anche nell'ambito economico (Economia di Comunione) e politico (Movimento dell'Unità). Il Movimento, fondato da Chiara Lubich, ha avuto il primo riconoscimento diocesano da mons. Carlo De Ferrari, nel 1947, e la prima approvazione pontificia da Giovanni XXIII, nel 1962. L'ultima approvazione dell'Opera di Maria e dei suoi Statuti generali, rivisti e aggiornati, è avvenuta il 29 giugno 1990, con Decreto della Santa Sede. Chiara ha partecipato come uditrice al Sinodo Straordinario dei Vescovi del 1985, al Sinodo Ordinario del 1987 sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa, e al II Sinodo speciale per l'Europa del 1999. L'impegno di Chiara raggiunge l'intero mondo cattolico, ma non si ferma ad esso. Vi è il dialogo ecumenico con ortodossi (iniziato già con il patriarca Athenagoras nella seconda metà degli anni sessanta), evangelici, anglicani e riformati, ma vi è anche il dialogo interreligioso con ebrei, buddisti, islamici. Sono stati assegnati alla Lubich, nel 1977, a Londra, il Premio Templeton per il “Progresso della Religione”; nel 1987, a Siena, la “III Targa Cateriniana”. Nel 1996, l'UNESCO le conferisce, a Parigi, il *Premio per l'Educazione alla pace* e, nel 1998, il Consiglio d'Europa le ha assegnato il *Premio Diritti Umani* per la sua opera “in difesa dei diritti individuali e sociali”. A Chiara Lubich sono stati inoltre conferiti diversi riconoscimenti per il suo indefesso lavoro in favore dell'ecumenismo, del dialogo interreligioso e vari dottorati *honoris causa* da varie università italiane ed estere in varie discipline, fra cui il dottorato in teologia dalla Pontificia Università Santo Tomás di Manila, nelle Filippine (1997).

Tra le varie pubblicazioni esistenti sulla vita e l'opera di Chiara Lubich, mi limito a segnalare: F. ZAMBONINI, *Chiara Lubich: l'avventura dell'unità*, Alba (Cuneo), 1991; M. BELLINI, G. DE CARLI, *Quando la Chiesa è donna*, Milano, 1996, p. 93-102; J. GALLAGHER, *Chiara Lubich: dialogo e profezia*, Cinisello Balsamo (Milano), 1999.

³³² Gv 17.

³³³ Mt 27,46; Mc 15,34.

³³⁴ L'espressione è di Jesús CASTELLANO CERVERA, ocd, docente di teologia presso il *Teresianum* di Roma che così si esprime nell'introduzione al libro di Chiara Lubich che esamineremo in queste

L'incontro con l'Amato, il Crocifisso, che sulla croce grida: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?», rappresenta il punto focale, il centro di tutta l'esperienza di Chiara Lubich³³⁵ si da diventare “il criterio ermeneutico del suo pensiero”³³⁶. Non potendo in poche pagine presentare la ricca e feconda opera della fondatrice dei Focolari, che comporta più di una trentina di titoli, senza tener conto dei moltissimi discorsi pronunciati nelle occasioni le più varie, mi limiterò a presentare un suo libro dal titolo *L'unità e Gesù abbandonato*, edito nel 1984, in cui l'autrice espone il suo pensiero sul tema che c'interessa, completandolo con stralci tratti dall'ultimo libro pubblicato sull'argomento³³⁷.

Il libro - *L'unità e Gesù abbandonato* - si suddivide in tre sezioni. Nella prima, l'autrice parla della meravigliosa scoperta del Testamento di Gesù con l'intuizione soprannaturale di esser nata per realizzare questa pagina del Vangelo: portare l'unità nel mondo sarà da quel momento la sua chiamata e il suo anelito più profondo; ma perché l'unità non rimanga mera utopia, è necessario che qualcuno ne indichi la via: ed è Gesù crocifisso e abbandonato, l'autore ed il modello dell'unità fra Dio e gli uomini e degli uomini fra loro. La seconda sezione, partendo soprattutto da stralci di lettere che risalgono alla seconda metà degli anni quaranta, si concentra sul mistero di Gesù Crocifisso e Abbandonato, visto come chiave dell'unità con Dio. Nell'ultima parte del libro, l'autrice mostra come Gesù, nel momento dell'abbandono è divenuto, non solo chiave dell'unità con Dio, ma chiave dell'unità con i fratelli, ponte fra Cielo e terra.

Una premessa, che ritengo necessario fare, è che non ci troviamo di fronte ad un libro di speculazione teologica, ma di fronte a delle pagine che veicolano un'esperienza cristiana limpida, che racchiude in sé una novità. Accanto all'approccio razionale del mistero è sempre emerso, nel corso dei secoli, la contemplazione del mistero stesso nell'apporto imprescindibile di santi o di persone depositarie di carismi per il bene di tutta la Chiesa³³⁸, mi sembra che Chiara Lubich rientri in questa scia e che si possa parlare, anche nel suo caso, di conoscenza contemplativa³³⁹, destinata poi a veicolare una penetrazione teologica sempre più profonda³⁴⁰ del mistero racchiuso nel grido d'abbandono di Gesù.

pagine : « L'unità e Gesù abbandonato, nella loro inscindibile reciprocità, costituiscono una assoluta novità nella spiritualità cristiana; sono una rivelazione, un carisma, un dono per la Chiesa del nostro tempo, tanto aperta al mistero dell'unità e tanto bisognosa, in un mondo come il nostro, di scoprire il volto ed il cuore di Gesù Abbandonato, presente nell'umanità. Quali parole altissime del Vangelo, l'unità e Gesù Abbandonato, sono una rivelazione del Verbo Incarnato, di Gesù, l'unico Maestro; ma una rivelazione di Dio che è Amore nell'unità trinitaria che Egli vuole comunicare al mondo, nell'abisso dell'identificazione con l'umanità che ci svela il grido dell'Abbandonato. Come vette dell'esperienze di Gesù, non sono semplici aspetti della spiritualità cristiana da mettere accanto ad altri, ma vertici del Vangelo nei quali splende tutta l'originalità del messaggio di Cristo» (Ch. LUBICH, *L'unità e Gesù Abbandonato*, p. 9).

³³⁵ Cf. la prefazione del Card. Paul POUPARD al libro, *Il grido*, p. 6.

³³⁶ A. PELLI, «L'apporto di un carisma ...I», p. 146.

³³⁷ Ch. LUBICH, *Il grido: Gesù crocifisso e abbandonato nella storia e nella vita del Movimento dei Focolari dalla sua nascita, nel 1943, all'alba del terzo millennio*, Roma, 2000.

³³⁸ Il teologo G. GRESHAKE afferma che i santi e i carismatici «non vivono di una dottrina, ma è proprio la loro vita a produrre una dottrina» (*L'uomo e la salvezza di Dio*, in AA.VV., *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Brescia, 1983, p. 301, cit. in A. PELLI, «L'apporto di un carisma ...I», p. 140).

³³⁹ L'espressione è del cardinale Journet, già citata a p. 6 del presente lavoro.

³⁴⁰ A. PELLI, *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio Uno e trino ...*, p. 251.

B. L'Unità

L'unità è vista dall'autrice come la vocazione specifica del Movimento dei Focolari da lei fondato; essa è la parola sintesi della spiritualità³⁴¹ elargita dallo Spirito Santo. L'autrice ricorda il momento in cui, come una fiamma, l'unità si è accesa nel suo cuore e in quello delle sue prime compagne:

“È la guerra. Siamo – alcune giovani ed io – in un ambiente buio, forse una cantina. Leggiamo al lume di candela il Testamento di Gesù. Lo scorriamo tutto. Quelle parole difficili sembrano illuminarsi, ad una ad una. Abbiamo l'impressione di comprenderle. Avvertiamo, soprattutto, la certezza che quella è la 'magna charta' della nostra nuova vita e di tutto ciò che sta per nascere attorno a noi. Qualche tempo dopo, conscie della difficoltà, se non della impossibilità di mettere in pratica un tale programma, ci sentiamo spinte a chiedere a Gesù la grazia di insegnarci il modo di vivere l'unità. Inginocchiate attorno ad un altare, offriamo a Lui le nostre esistenze perché con esse – se crede – Egli la possa realizzare. È – a quanto ci ricordiamo – la festa di Cristo Re. Ci colpiscono le parole della liturgia di quel giorno: « Chiedi a me, ti darò in possesso le genti e in dominio i confini della terra »³⁴². Abbiamo fede e chiediamo. [...]. Nel nostro cuore una cosa è chiara: l'unità è ciò che Dio vuole da noi. Noi viviamo per essere uno con Lui e uno fra noi e con tutti. Questa splendida vocazione ci lega al Cielo e ci immerge nella fraternità universale. Niente di più grande. Per noi, nessun ideale supera questo”³⁴³.

Un appunto, assai sintetico, probabilmente del '46, parla dell'unità vista come realizzazione della fratellanza universale nell'unico Padre; in esso si legge:

“L'anima deve, sopra ogni cosa, puntare sempre lo sguardo nell'unico Padre di tanti figli. Poi guardare tutte le creature come figlie dell'unico Padre. Oltrepasare sempre, col pensiero e con l'affetto del cuore, ogni limite posto dalla vita (semplicemente) umana e tendere costantemente e per abitudine presa alla fratellanza universale in un solo Padre: Dio”.

L'appunto continua descrivendo l'umiltà, virtù necessaria alla realizzazione dell'unità: è l'umiltà che unisce l'anima a Dio, essa presuppone l'annullamento totale di sé; anche l'unità con i fratelli si raggiunge grazie all'umiltà, che significa mettersi al servizio del prossimo. Colui che desidera realizzare l'unità ha un solo diritto: servire tutti, perché in tutti serve Dio:

³⁴¹ La spiritualità dell'unità, elargita dallo Spirito Santo a Chiara Lubich, è una spiritualità con una spiccata dimensione comunitaria, che viene vissuta da più persone insieme, ma che indica in ogni fratello, in ogni prossimo, la strada per arrivare a Dio. Essa affonda le sue radici in parole del Vangelo, che si illuminano reciprocamente inanellandosi una nell'altra. Ecco alcuni dei suoi punti fondamentali: la vitale scoperta di *Dio come Amore* (1 Gv 4,8.16) e Padre della famiglia umana; la *volontà di Dio* (Mt 7,21), vista come via di santità per ogni uomo e come risposta al Suo Amore; *l'amore al fratello* (Mt 7,12; 22,34-40), Parola in cui è riassunta tutta la legge e i profeti e regola d'oro di ogni religione; *l'amore reciproco* (Gv 13,34; 15,12; 1 Gv 2,7s), comandamento nuovo di Gesù, cuore del Vangelo; la presenza di *Gesù in mezzo ai suoi* (Mt 18,20), promessa a coloro che sono uniti nel suo nome; *Gesù crocifisso e abbandonato* (Mc 15,34; Mt 27,46), contemplato nel culmine del suo dolore e che realizza l'unità (Gv 17), con Dio e fra gli uomini; Maria (Gv 19,26-27), contemplata nella sua desolazione ai piedi della croce e come madre dell'unità, imitata come modello d'amore per l'umanità; *lo Spirito Santo*, che con i suoi doni invade l'anima del cristiano (cf. i vari testi paolini che parlano dello Spirito); *la passione per la Chiesa* e la fedeltà alla *gerarchia* (Mt 10,40; Lc 10,16).

³⁴² Sal 2,8.

³⁴³ Ch. LUBICH, *L'unità e Gesù Abbandonato*, p. 28.

“Come San Paolo: da liberi farsi servi di tutti per guadagnare a Cristo il maggior numero. L’anima che vuol portare l’unità deve mantenersi costantemente in un abisso d’umiltà, così da perdere a favore e nel servizio di Dio nel prossimo anche l’anima sua. Non rientra in sé se non per trovarvi Dio e pregare per i fratelli e per sé”³⁴⁴.

Ma cos’è l’unità? In una lettera del ’47, la Lubich, non trovando parole adeguate per definire questa realtà inenarrabile, esclama:

“Oh! L’unità, l’unità! Che divina bellezza! Non abbiamo parole umane per dire che cosa sia! È Gesù”.

La ricchezza contenuta dall’unità viene espressa dall’identificazione di essa con la stessa persona di Gesù. In un’altra lettera del ’48 si legge:

“... L’unità! Ma chi potrà azzardarsi a parlare di essa?
È ineffabile come Dio.
Si sente, si vede, si gode ma... è ineffabile!
Tutti godono della sua presenza,
tutti soffrono della sua assenza.
È pace, gaudio, amore.
Ardore, clima di eroismo, di somma generosità.
È Gesù fra noi”³⁴⁵.

L’unità è, dunque, quella particolare presenza del Risorto fra i suoi, secondo la sua promessa: “Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo”³⁴⁶. Per la Lubich, l’unità è una delle presenze di Cristo nella sua Chiesa, accanto a quella nell’Eucaristia, nella sua Parola, in chi deve governare la comunità, nei poveri in cui Cristo si nasconde³⁴⁷. In un’altra lettera del medesimo anno, si scopre tutto l’ardore con cui la giovane fondatrice dei Focolari trasmetteva ad altri questo suo struggente anelito all’unità:

“Fratelli che tutto cada. L’unità mai! Dov’è l’unità ivi è Gesù!...
E non temete di morire. Già l’avete sperimentato che l’unità esige la morte di tutti per dar la vita all’UNO! Sopra la vostra morte viva la Vita!
La Vita che a vostra insaputa vivifica molte anime. L’ha detto Gesù: ‘Pro eis, santifico me ipsum!’, ‘per gli altri santifico me stesso’³⁴⁸. Per fare l’unità (della vostra città) e del mondo, state uniti fra di voi. Quell’unità, in cui vive l’Amore, vi darà forza di affrontare ogni disunità esteriore e di riempire ogni vuoto...”³⁴⁹.

La chiamata che Chiara Lubich ha sentito nel più profondo - agli albori del vasto movimento di spiritualità che andava formandosi attorno a lei - è stata dunque quella di concorrere alla realizzazione del testamento di Gesù, *l’ut omnes unum sint*³⁵⁰. “Non c’è dubbio che una soprannaturale sapienza, un carisma dello Spirito Santo, sia stato alla base di una scoperta così nuova e così alta, ... inedita fino a questo momento nella Chiesa, anche se intuita e predicata nella spiritualità cristiana. Si può affermare di trovarsi qui davanti ad un carisma nato da una pagina del Vangelo che questa volta non è la pagina della povertà, della

³⁴⁴ Cf. 1 Cor 9,19; Ibid., p. 29-30.

³⁴⁵ Ibid., p. 33-34. Nel libro, l’autrice cita vari stralci di lettere, che rappresentano i più numerosi documenti rimasti di quell’epoca. Le lettere erano indirizzate alle compagne, ai genitori ed altri parenti, a sacerdoti e religiosi.

³⁴⁶ Mt 28,20.

³⁴⁷ Ch. LUBICH, *L’unità e Gesù Abbandonato*, p. 34.

³⁴⁸ Gv 17,19.

³⁴⁹ Ch. LUBICH, *L’unità e Gesù Abbandonato*, p. 38.

³⁵⁰ Gv 17,11.

preghiera o delle opere di misericordia, ma quella che rivela il mistero dell'unità, lo scopo stesso della venuta di Cristo fra gli uomini, della sua morte e della sua risurrezione"³⁵¹.

C. Gesù Abbandonato, chiave dell'unità con Dio

Chiara Lubich afferma che lo stesso Spirito Santo, mentre ha indicato sin dall'inizio al nucleo del movimento nascente l'unità come loro caratteristica via spirituale, ha anche rivelato contemporaneamente la chiave per poterla realizzare:

“... ancor prima di avere idee sul modo di realizzare l'unità, ci è stato proposto un modello, una figura, una vita: quella di Colui che ha saputo veramente ‘farsi uno’³⁵² con tutti gli uomini che furono, che sono e che saranno; che ha operato l'unità pagandola con la croce, il sangue ed il suo grido; Colui che fruttato alla Chiesa la sua presenza come Risorto per tutti i giorni, sino alla fine del mondo: Gesù crocifisso e abbandonato”³⁵³.

La Lubich parla, in un primo momento, della scoperta della realtà vissuta da Gesù nel suo abbandono, come il culmine della sua sofferenza qui in terra, poi mostra come Gesù abbia operato, col suo abbandono, la riunificazione degli uomini con Dio.

1. Gesù crocifisso e abbandonato agli albori del Movimento dei Focolari

a. La scoperta

L'incontro con Colui che Chiara Lubich chiamerà lo Sposo avviene il 24 gennaio del 1944, in casa di un'amica ammalata³⁵⁴ che così racconta l'avvenimento:

“Si andava a trovare i poveri e da questi, probabilmente, avevo preso un'infezione al volto. Ero piena di piaghe e le medicine non fermavano il male... Faceva freddo, e uscire in quelle condizioni poteva essere dannoso. Poiché i miei me lo proibivano, Chiara chiese ad un padre cappuccino di portarmi la Comunione. Mentre facevo il ringraziamento, quel sacerdote domandò a Chiara qual era stato, secondo lei, il momento nel quale Gesù aveva sofferto di più durante la sua passione. Ella rispose d'aver sempre sentito dire che era stato il dolore patito nell'orto degli ulivi. Ma il sacerdote: ‘Io credo, invece, che sia stato quello in croce, quando ha gridato: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?’. Appena il Padre se ne andò, avendo udito le parole di Chiara mi rivolsi a lei, sicura di una spiegazione. Mi disse invece: ‘Se il più grande dolore di Gesù è stato l'abbandono da parte del Padre suo, noi lo scegliamo come Ideale e lo seguiamo così’... Da quel giorno Chiara spesso, anzi sempre, mi parlò di Gesù Abbandonato. Era il personaggio vivo della nostra esistenza”³⁵⁵.

b. Una scelta unica, radicale

³⁵¹ È quanto afferma J. CASTELLANO CERVERA, ocd, nell'introduzione al libro (Ch. LUBICH, *L'unità e Gesù Abbandonato*, p. 12).

³⁵² Cf. sviluppo dell'argomento a p. 76.

³⁵³ Ch. LUBICH, *L'unità e Gesù Abbandonato*, p. 50-51.

³⁵⁴ Si tratta di DORIANA ZAMBONI, una delle prime compagne della Lubich. L'autrice ricorda, nel libro *Il grido*, che l'incontro con quel sacerdote fu una circostanza esterna, in cui ha in seguito visto la risposta di Dio ad una loro preghiera, allorquando, affascinate dalla bellezza del suo Testamento avevano chiesto a Gesù d'insegnar loro a realizzare l'unità, per la quale Egli aveva pregato il Padre, prima di morire (p. 34).

³⁵⁵ Ch. LUBICH, *L'unità e Gesù Abbandonato*, p. 52.

Le letterine, che la Lubich scriveva in quell'epoca alle sue compagne, rivelano la decisione di una scelta unica e radicale: Gesù Abbandonato; ne riporto gli stralci più salienti³⁵⁶.

“Dimentica tutto,... anche le cose più sublimi; lasciati dominare da una sola Idea, da un solo Dio, che ha da penetrare ogni fibra del tuo essere: da Gesù crocifisso”³⁵⁷.

“Conosci la vita dei santi?... Essa era una sola parola: Gesù crocifisso; ... le piaghe di Cristo, il loro riposo; il sangue di Cristo, il bagno salutare della loro anima; il costato di Cristo, il cofanetto che si riempiva del loro amore. Chiedi a Gesù crocifisso, per il suo straziante grido, la passione della sua passione... Lui deve essere tutto per te”³⁵⁸.

“Ma soprattutto istruisciti in un libro solo... nel crocifisso Gesù, che fu da tutti abbandonato! Che grida: ‘Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?’. Oh! Se quel volto divino contratto dallo spasimo, quegli occhi arrossati, ma che (ti) guardano con bontà, dimenticando i peccati miei e tuoi, che l’hanno così ridotto, fossero sempre davanti al tuo sguardo!...”³⁵⁹.

La scelta di Dio che aveva caratterizzato la vita delle prime focolarine, nella Trento bombardata durante la seconda guerra mondiale, si andava precisando in un frase densa di significati, trasmessa poi alle generazioni successive: scegliere Dio in Gesù abbandonato³⁶⁰:

“È in Lui il Dio-Amore che abbiamo scelto, è in Lui la volontà di Dio su di noi, è in Lui la possibilità d’attuazione del Comandamento Nuovo, della misura cioè dell’amore che esso richiede. È Lui la Parola per eccellenza, che Gesù ha seminato sulla terra quando ha suscitato il Movimento. È Gesù Abbandonato vissuto la possibilità, l’unica possibilità per avere Gesù fra noi. È amando Lui che riusciremo ad esser «altra Maria». Amando Lui concorreremo efficacemente a realizzare il Testamento di Gesù. Con Lui vivremo veramente la Chiesa. Con l’amore a Lui daremo spazio nel nostro cuore e in quello di molti allo Spirito Santo”³⁶¹.

c. Gesù abbandonato, vertice d’amore

Gesù, contemplato nel mistero dell’abbandono, è “l’unico libro”³⁶² in cui Chiara Lubich e le sue prime compagne vogliono leggere. Ma cosa lo Spirito Santo faceva leggere loro in quel libro?

³⁵⁶ Ibid., p. 54-55. Le date delle lettere saranno indicate in nota.

³⁵⁷ 21.7.1945.

³⁵⁸ 21.7.1945.

³⁵⁹ 30.1.1944.

³⁶⁰ Come non ricordare qui la predicazione di San Paolo ai Corinti, tutta incentrata sull’annuncio di Cristo crocifisso, « scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani ». Ma l’apostolo afferma che « ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini » (1 Cor 1, 18-25). Sul mistero della croce come scandalo e follia, cf. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l’unique médiateur*, tome I, p. 28-29.

³⁶¹ Ibid., p. 56-57.

³⁶² Nel libro *Il grido*, la Lubich riporta uno stralcio di una lettera del 1944 che riporta proprio questo concetto:

«Vi mando un pensiero, che sintetizza tutta la nostra vita spirituale: Gesù crocifisso!
Ecco tutto. È il libro dei libri. È il sunto di ogni sapere.
È l’amore più ardente. È il modello più perfetto.
Proponiamocelo come unico ideale della vita.
Fu lui a trascinare san Paolo a tale santità...
L’anima nostra, bisognosa d’amare, se lo metta davanti sempre in ogni attimo presente.
Non sia sentimentalismo il nostro amore.

“S’è contemplato in Lui immediatamente il vertice del suo amore³⁶³ perché culmine del suo dolore. In Gesù abbandonato è rivelato infatti tutto l’amore di un Dio”³⁶⁴.

Una lettera del gennaio del ’44, la Lubich afferma che l’abbandono quale culmine del dolore di Gesù rappresenta il vertice dell’amore.

In un’altra lettera, l’autrice ribadisce: “... lì è tutto. È tutto l’amore di un Dio”³⁶⁵.

d. Da Gesù abbandonato sgorgano fiotti di luce

La Lubich, scorrendo gli scritti rimasti di quell’epoca, ricorda questo periodo come un’inondazione di luce:

“Questo amore a Gesù Abbandonato è entrato, è penetrato, è esploso nel nostro cuore come un fuoco che tutto divora, che nulla salva, come una passione divina che travolge e coinvolge cuore, mente, forze; e come una folgore che illumina. Si vedeva. Si capiva. Erano fiumi di luce”³⁶⁶.

Ecco alcune comprensioni, squarci nel mistero divino, che sgorgavano nell’anima della Lubich dalla contemplazione dell’abbandono di Gesù.

Gesù abbandonato illumina il dolore. Una delle illuminazioni, avute dalla Lubich in quel periodo, riguardava il posto che il dolore ha nell’economia divina. Nell’immenso dolore del Cristo abbandonato, la Lubich e le sue prime compagne scorgevano l’amore nella sua espressione più alta, l’amore totalmente dispiegato; ciò le conduceva a valorizzare ogni dolore personale quale espressione del proprio amore per il Cristo crocifisso e a diventare, con Lui e in Lui, corrententori.

“Lui m’ha infuso nel cuore una grande passione: è Lui crocifisso e abbandonato! Lui che dall’alto della croce mi dice: ‘... tutto ho fatto tramontare del mio ... tutto! Non son più bello; non più forte; qui non ho più pace; quassù la giustizia è morta; la scienza non si sa; la verità scompare. Resta solo il mio Amore, che ha voluto versare per te le mie ricchezze di Dio...’. Così mi dice e mi chiama... a seguirlo... È Lui la mia

Non sia compassione esterna.
Sia conformità (a lui)» (p. 33).

³⁶³ Più tardi, la Lubich illustrerà maggiormente il suo pensiero sull’Abbandonato, vedendo in Lui la Parola definitiva del Padre, «la Parola pienamente dispiegata» (*La vita, un viaggio*, Roma, 1984, p. 88), il vertice della rivelazione, la sintesi del Vangelo. Per la Lubich, Gesù nell’abbandono può ripetere in sé tutte le beatitudini: «Gesù abbandonato è il modello perfetto di un povero di spirito: è così povero che non ha, per così dire, nemmeno Dio che lo abbandona. [...]. È lì soprattutto che si mostra sommamente misericordioso, che versa tutta la sua misericordia; che si mostra affamato e assetato di giustizia; è lì che appare perseguitato misteriosamente persino dal Cielo; dove lo ammiriamo mite e mansueto, staccato anche da ciò che ha di più sacro e divino. Gesù abbandonato è il modello del rinnegamento di sé e della mortificazione evangelica. Egli infatti non è solo mortificato in ogni senso esterno, perché crocifisso, ma anche mortificato nell’anima: nell’anima rinuncia in certo modo a ciò che ha di più caro: la sua unione con Dio. [...] Il Vangelo dice: “Se il chicco di grano non cade in terra e vi muore, resta solo; ma se muore porta molto frutto” (Gv 12,24). Gesù abbandonato è veramente la figura del chicco di grano che muore ma che non resta solo, perché porta come frutto il Popolo di Dio, la Chiesa. Gesù abbandonato è il modello di colui che confida: “Confidate - aveva detto - io ho vinto il mondo!” (Gv 16,33). Infatti nessuno ha avuto una fiducia più grande di Lui che, abbandonato da Dio, si fidò di Dio; abbandonato dall’Amore, si affidò all’Amore. Gesù abbandonato è il modello di chi vuole dar gloria a Dio: Egli, nell’abbandono, annullando completamente se stesso, afferma, con i fatti, che Dio è tutto» (Ch. LUBICH, «Frutti ed effetti della Parola», in A. Raggio [Ed.], *Nuova evangelizzazione e parrocchia. Una proposta di vita*, Roma, 1992, p. 32-33).

³⁶⁴ Ch. LUBICH, *L’unità e Gesù Abbandonato*, p. 59.

³⁶⁵ 07.06.1944.

³⁶⁶ Ibid., p. 60.

Passione!”. “Dinanzi a Lui ogni dolore mi sembra un nulla ed attendo il dolore piccolo o grande come il più grande dono di Dio, giacché è quello la prova del mio amore per Lui!”³⁶⁷.

In Gesù abbandonato è il segreto della santità. In Gesù crocifisso e abbandonato si contemplava, per l'esempio dato dai santi, il segreto per raggiungere la santità:

“Ricordi santa Rita? Nello sfondo oscuro della sua cameretta, dove dormivano i suoi due fanciulli, c'era l'Uomo-Dio crocifisso. Fu Lui il segreto del suo amore. Lui e Lui solo. Da quella croce scendeva a lei l'esempio della pazienza, del perdono, dell'amore durevole e tenace fino alla morte e alla morte abbandonato! Fu Lui che la guidò per le vie più alte della santità, perché Rita amava prima di tutti Gesù crocifisso...”³⁶⁸.

Gesù abbandonato è la perla preziosa. Poiché, nell'Abbandonato, la Lubich andava scoprendo tante ricchezze, ecco che ella lo vede, in uno scritto del 1948, come la perla preziosa che Dio offriva loro:

“Oh! Abbiamo trovato, sì, l'abbiamo trovata la perla preziosa!
Oh! Il nostro Amore! Oh! Quell'uomo, quel 'verme della terra', ... È 'nostro'!
L'anima, che l'ha trovato, lascia tutto per abbracciare Lui! E, come la Sposa dei Cantici, anch'essa va in cerca del suo tesoro e Lo ama e Lo adora!
Simile amore quale amante non attirerà a sé? Io vorrei correr per il mondo e raccogliergli cuori e avverto che tutti i cuori del mondo non bastano per un Amore grande come Dio!”³⁶⁹.

2. Gesù abbandonato, chiave dell'unità con Dio

a. Gesù abbandonato, segreto e garanzia dell'unità

Col passar del tempo, la Lubich - sentendosi chiamata da Dio a portare nel mondo l'unità - intuisce che Gesù abbandonato ne è il segreto: Lui è la condizione per attuare la preghiera, il testamento del Cristo riportato da Giovanni nel suo vangelo. In alcune lettere del 1948, indirizzate ad un religioso, la Lubich comunica una sua convinzione e cioè che l'unità è veramente compresa da colui che ama Gesù Abbandonato:

“... Sono convinta che l'unità nel suo aspetto più spirituale, più intimo, più profondo, non può essere capita che da quell'anima che ha scelto per sua porzione nella vita... Gesù Abbandonato che grida 'Dio mio, perché mi hai abbandonato?' ”.

Successivamente, la Lubich afferma che Gesù, nel suo abbandono, è il segreto e la garanzia dell'unità: ogni luce sull'unità scaturisce da quel grido³⁷⁰. Nella stessa lettera si afferma, già da allora, la consapevolezza che due sono i cardini della spiritualità nascente: *l'Unità* e Gesù abbandonato, che la Lubich definisce come due facce d'una stessa medaglia³⁷¹. Gesù Abbandonato era definito in quell'epoca come il grande Potato, che né terra né Cielo sembravano volere: perché sradicato dalla terra e dal Cielo, Egli portava all'unità i “tagliati”, gli sradicati da Dio, era la via obbligata all'unità. Per realizzare l'unità, lo Spirito Santo indicava un'unica strada: accogliere Gesù Abbandonato nella disunità³⁷². È ciò che testimonia questo scritto del 1949:

³⁶⁷ Ibid., p. 60-61.

³⁶⁸ 1948. Ibid., p. 62.

³⁶⁹ Ibid., p. 62-63.

³⁷⁰ Ibid., p. 66.

³⁷¹ Cf. cit. all'inizio del capitolo.

³⁷² Ibid., p. 67-68.

“E non è stato ancora compreso... che l’Ideale più grande che un cuore umano possa desiderare – l’unità – è un vago sogno ed una chimera se chi lo vuole non pone nel suo cuore come unico tutto: Gesù da tutti abbandonato, anche dal Padre suo? [...]

È solo a forza di abbracciare con tutto il cuore Gesù Abbandonato, tutto una piaga nel corpo e tutto una tenebra nell’anima, che vi formerete all’unità... Lì è il segreto del più grande ed ultimo sogno del nostro Gesù: ‘Ut omnes unum sint!’. E voi e noi, fatti partecipi di questo infinito Dolore, contribuiremo effettivamente all’unità di tutti i fratelli!”³⁷³.

b. Gesù Abbandonato *realizza l’unità con Dio*

Quest’amore a Gesù, contemplato nel suo abbandono, spingeva la Lubich e le sue prime compagne a cercare il suo Volto dappertutto³⁷⁴: lo trovavano nel cuore d’ogni uomo, nelle persone abbandonate a se stesse a causa della guerra, nella nostalgia per i genitori lontani, nei dolori e nelle incomprensioni che incontrava il movimento nascente, nei poveri, negli ammalati, nei carcerati, in chi aveva errato. Colpite dall’amore di Cristo nell’abbandono, nasceva nel cuore della Lubich il desiderio di consolarlo³⁷⁵, dividerne il dolore, imitarlo, preferirlo. L’amore a Gesù Abbandonato, incontrato in ogni prossimo, in ogni circostanza, portava dolcezza all’anima, era consolazione, compagnia, pienezza, serenità, amore:

“Quando nella vita tutto ti scomparisse, ritroverai Lui fedelmente fedele: Lui, il tradito, per consolare tutti i traditi; il fallito per consolare tutti i falliti; il vuoto per riempire ogni vuoto; il malinconico, che rasserenava ogni malinconia; il non amato, che sostituisce – divinamente – ogni amore perduto o non trovato. Amalo nella cella interiore del tuo cuore che è e rimarrà tutta e sempre sola sua...”³⁷⁶.

Vivendo così, si sperimenta il gaudio pieno:

“Preferire fra tutti gli attimi (della giornata) quelli dolorosi (specie gli abbandoni che si provano nell’anima) perché lì è Gesù crocifisso e abbandonato che ‘sposa’ l’anima. Questa preferenza, che è sempre dapprima di volontà, ben presto diventa affettiva ed allora ci si butta in un mare di dolore e ci si trova in un mare di amore, di gaudio pieno. [...] Sempre più ho luce su questa possibilità di vincere la morte dell’anima (cioè privazione di amore o di luce, di gaudio, o di pace), con la vita che è CRISTO CROCIFFISSO E ABBANDONATO!”³⁷⁷.

³⁷³ 17.02.1949. Ibid. p. 68.

³⁷⁴ A. PELLI così commenta questo slancio di Chiara e delle sue prime compagne: « Gesù abbandonato - l’Uomo dei dolori, il Dolore - riconosciuto e accolto nelle infinite sfaccettature dei dolori personali e altrui, diviene, per la Lubich, luogo della presenza di Dio e dell’incontro con Lui e, quale manifestazione somma di Lui Amore, si fa modello, “stile d’amore”» (A. PELLI, «L’apporto di un carisma all’approfondimento teologico dell’abbandono di Gesù. Il pensiero di Chiara Lubich. II», *Nuova Umanità* XVIII/3-4 (1996), p. 343).

³⁷⁵ Chiara Lubich precisa il senso di queste parole: « Il verbo consolare, che ricorre in queste lettere, questo atteggiamento da assumere nei confronti di Gesù Abbandonato, potrebbe apparire oggi come preso dalla pietà popolare, come assunto da qualche spiritualità tradizionale ancora un pò medievale. Si può osservare, infatti, che Gesù, ora in Cielo alla destra del Padre, non ha bisogno della nostra consolazione. Ma, se analizziamo bene questi scritti, ne possiamo intendere il senso preciso. Se Gesù storico nel momento del suo abbandono era così vivo nel nostro cuore da sembrare presente, tuttavia Egli non era mai considerato disgiunto dal Gesù che alzava il suo grido d’abbandono nel Corpo mistico, nell’umanità di quel tempo ed aveva veramente bisogno del nostro aiuto, della nostra consolazione » (*L’unità e Gesù Abbandonato*, p. 73-74).

³⁷⁶ 20.08.1949. Ibid., p. 77.

³⁷⁷ 23.8.1948. Ibid., p. 78.

Il gaudio che riempie l'anima, dopo aver abbracciato il Volto dell'Abbandonato in un dolore, è come un ingresso trionfale di Dio in essa, una vera Pasqua:

“... solo nell'estrema povertà dell'anima, che si perde per amore, Iddio fa il suo ingresso trionfale con la pienezza del gaudio. Ecco perché Pasqua fu per noi 'passaggio' ad una vita, che è gioia, che mai tramonterà, finché vivremo conforme all'ideale scelto. Vuoi ora il nostro Modello Eterno? Gesù crocifisso e abbandonato. L'anima sua di Uomo-Dio ripiena del più grande dolore che Cielo e terra conoscano, il dolore d'un Dio abbandonato da Dio, non esita un attimo ad offrirlo al Padre Suo: 'Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito'³⁷⁸. Così sempre anche noi. E sai che risponderà Gesù alla tua offerta? Tutto ti darà, tutta la pienezza del suo gaudio...”³⁷⁹.

Come appare da questo testo, anche nel pensiero della Lubich, l'abbandono è visto nel suo duplice significato di “essere abbandonato da” e “abbandonarsi a”, con l'invito ad imitare Gesù, rivolto ad ogni uomo. All'offerta del dolore, Gesù risponderà con la pienezza del gaudio. Da tale esperienza, la Lubich penetra nel mistero della redenzione: è dal dolore del Crocifisso, culminante in quel grido, che sgorga la redenzione, la santificazione, la deificazione:

“ ‘Al di là della piaga'³⁸⁰ si capiva veramente cos'è l'Amore, ci si fondeva con l'amore e si partecipava della sua luce: la luce dell'Amore. Era questo un modo per esprimere la vocazione che si sentiva di passare attraverso l'abbandono, per trovare Dio, l'Amore”³⁸¹.

I frutti straordinari che scaturiscono da questa vita, da questo amore per Gesù crocifisso e abbandonato sono: vita soprannaturale, virtù, dolcezza, fuoco, riposo, pace, serenità, luce dell'Amore, Amore, Gesù, Dio. In una pagina del 1949 si legge:

“Gesù Abbandonato abbracciato, serrato a sé, voluto come unico tutto esclusivo, consumato in uno con noi, consumati in uno con Lui, fatti dolore con Lui Dolore: ecco tutto. Ecco come si diventa (per partecipazione) Dio, l'Amore”³⁸².

La teologa Anna Pelli, che ha approfondito questo aspetto dell'abbandono negli scritti della fondatrice dei Focolari, così si esprime a proposito. “L'ora del grido di Gesù – culmine del suo dolore da Lui trasformato in amore -, essendo l'ora della sua offerta suprema, è anche l'ora della redenzione: proprio a quel Padre, la cui presenza sembra vanificarsi, Egli offre sé ed, in sé, quel mondo che in Lui trova la sua rigenerazione”³⁸³. È del 1959 questo stralcio della Lubich che formula la convinzione che il grido d'abbandono è l'urlo del parto divino degli uomini a figli di Dio:

“Proprio quando il Cielo tacque e Cristo provò il supremo abbandono sul Golgota, allora avveniva la redenzione del mondo che significò: vita. Il grido di Gesù era l'urlo del parto divino degli uomini a figli di Dio”³⁸⁴.

³⁷⁸ Lc 23, 46.

³⁷⁹ 15.4.1945. Ch. LUBICH, *L'unità e Gesù Abbandonato*, p. 80-81.

³⁸⁰ Con quest'espressione, usata da Chiara Lubich agli inizi, si voleva indicare l'amore che si aveva per Gesù crocifisso e abbandonato, si da trovarsi al di là del dolore, nell'amore.

³⁸¹ Ch. LUBICH, *L'unità e Gesù Abbandonato*, p. 82.

³⁸² Ibid., p. 83.

³⁸³ A. PELLI, «L'apporto di un carisma ... II», p. 339.

³⁸⁴ Ch. LUBICH, «Natale in Occidente», in *Città Nuova* 3 (1959), 23, p. 2. Questa stessa convinzione è espressa con parole diverse ma altrettanto suggestive in un altro scritto:

Gesù abbandonato, il Redentore, proprio perché si è annientato fino alla morte e alla morte di croce, fino all'abbandono, è il Mediatore fra Dio e gli uomini, è "varco che apre la nostra anima all'unione con Dio"³⁸⁵.

c. Gesù Abbandonato e il dono dello Spirito

Dai frutti – consolazione, pienezza, serenità, riposo, ardore, pace, amore, gioia³⁸⁶ - che scaturiscono nell'anima dall'amore al Crocifisso abbandonato, la Lubich intuisce che c'è un'intima relazione fra Gesù crocifisso e abbandonato e il dono dello Spirito Santo. Gesù ci ha procurato lo Spirito tramite la croce. Ma, essendo l'abbandono il vertice dei dolori che il Cristo ha sperimentato sulla croce, vi è di conseguenza una profonda relazione fra Gesù crocifisso e abbandonato e lo Spirito Santo. Attraverso l'amore al Cristo crocifisso e abbandonato, lo Spirito Santo può effondere, pienamente, i suoi frutti non solo alla comunità, ma anche ad ogni singola persona, dal cui seno sgorgeranno fiumi di acqua viva³⁸⁷. L'Abbandonato diviene, per gli uomini, *fonte dello Spirito d'amore*.

D. Gesù abbandonato, chiave dell'unità con i fratelli

Gesù crocifisso e abbandonato, nella visione di Chiara Lubich, non è soltanto via, chiave per l'unità di ogni uomo con Dio, Egli è anche chiave dell'unità con ogni prossimo; in un altro scritto, l'autrice parlerà di Lui come "vincolo d'unità" degli uomini fra loro³⁸⁸. Lo Spirito Santo, nelle linee di luce che andava suggerendo, aveva tra l'altro spinto la Lubich e le sue prime compagne a realizzare nella loro vita quotidiana il comandamento di Gesù: "Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri". Modello di questo amore è Lui stesso poiché ha aggiunto: "come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri"³⁸⁹,

«Per Te, sceso dalla Trinità in terra, era volontà del Padre ritornarvi, però non hai voluto tornarvi da solo, ma con noi. Ecco dunque il lungo tragitto: dalla trinità alla Trinità, passando per i misteri di vita e di morte, di dolore e di gioia» (*Scritti spirituali*/4. Dio è vicino, 2a ed., Roma, 1995, p. 21).

³⁸⁵ ID., «Anche la vital», in *Città Nuova* 36 (1992), 9, p. 32.

³⁸⁶ ID., *L'unità e Gesù Abbandonato*, p. 76-81. Tra i frutti che lo Spirito Santo elargisce a colui che scorge nel dolore un Volto dell'Abbandonato e lo ama, la Lubich individua particolarmente la gioia: «dopo ogni incontro con Gesù abbandonato amato e accettato, trovavamo Dio in modo nuovo, più faccia a faccia, più aperto, in una unità più piena.. Tornavano la luce e la gioia e con la gioia, la pace che è frutto dello Spirito» (« Il punto di contatto », in *Gen* 18 (1984), p. 5. Al tema della gioia, la Lubich dedica ampio spazio, ne riporto qui solo un breve stralcio: «La gioia! [...] la gioia è un effetto dell'amore a Gesù Abbandonato, sempre perché frutto dello Spirito: la gioia che manifesta spesso altri frutti, che li riassume, che li corona: la gioia fiore dell'amore, espressione di vita, di pienezza, di consolazione, di felicità, di beatitudine; quella gioia che testimonia la luce nell'anima...». La gioia del cristiano è la gioia promessa da Gesù "Che abbiano in sé la pienezza della gioia" (Gv 17,13), «non solamente la gioia serena dei bimbi, non certamente l'allegria dei giovani semplicemente umana; non il buon umore, non la felicità terrena... Gesù ha la 'sua' gioia, come ha la 'sua' pace» (*L'unità e Gesù Abbandonato*, p. 91-92).

³⁸⁷ Cf. Gv 7, 37-38. L'autrice cita a proposito il cardinale J. Ratzinger, che afferma: « La fonte dello Spirito è Cristo il crocifisso. Ma, grazie a questi, è fonte di Spirito ogni cristiano » (J. RATZINGER, « Lo Spirito Santo come 'communio' », in *La riscoperta dello Spirito Santo*, Milano, 1977, p. 258). La Lubich ha presente anche l'insegnamento della Chiesa, in particolare la *Mystici Corporis* in cui si legge: "Cristo, col versare il proprio sangue, ci meritò in croce questo Spirito...". "Dopo che Cristo fu glorificato in croce, il suo spirito si comunica alla Chiesa con abbondantissima effusione" (PIO XII, *Mystici Corporis*, Roma, 1948, n. 30 e 54).

³⁸⁸ «Perché gli uomini, per Gesù crocifisso, hanno potuto ristabilire il dialogo con Dio, ne è scaturito il dialogo anche fra di loro: Gesù crocifisso è il vincolo di unità anche fra gli uomini» (Ch. LUBICH, «L'uomo del dialogo», in *Città Nuova* 26 [1982], 10, p. 30).

³⁸⁹ Gv 13,34. Ch. LUBICH, *L'unità e Gesù Abbandonato*, p. 101.

dandone anche la spiegazione: “nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici”³⁹⁰. Da questo semplice ragionamento tirato dal Vangelo, la Lubich conclude:

“Sì: Gesù crocifisso e abbandonato è il modo di amare i fratelli. La sua morte in croce, abbandonato, è l’altissima, divina, eroica lezione di Gesù su cosa sia l’amore”³⁹¹.

1. Farsi uno

L’amore per il prossimo richiede, quindi, la disponibilità a “dare la vita”, che può tradursi quotidianamente in un atteggiamento di servizio; l’autrice afferma, infatti, che non c’è modo migliore di servire che “farsi uno” con i prossimi. Con quest’espressione, Chiara Lubich, fin dagli inizi della sua esperienza spirituale, ha indicato quel particolare atteggiamento d’amore verso il prossimo, espresso in modo così incisivo da San Paolo: «Mi sono fatto debole con i deboli, per guadagnare i deboli; mi sono fatto tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno» (1 Cor 9,22). Il “farsi uno” esige che il cristiano sia povero di spirito: solo così è possibile l’unità. Per imparare quest’arte d’esser poveri di spirito, arte che porta il Regno di Dio, il regno dell’amore nell’anima secondo la promessa evangelica³⁹², si guarda a Gesù Abbandonato:

“Nessuno è più povero di Lui: Egli, dopo aver perso quasi tutti i discepoli, dopo aver donato la madre, dà anche la vita per noi e prova la terribile sensazione che il Padre stesso lo abbandoni. Guardando Lui, si comprende come tutto va dato o posposto per amore dei fratelli: vanno donate o posposte le cose della terra e anche – se occorre – in certo modo, i beni del Cielo”³⁹³.

2. Gesù abbandonato aiuta a ricomporre l’unità

Gesù Abbandonato è via all’unità con i fratelli anche perché aiuta a ricomporre l’unità, allorché essa viene infranta. L’amore reciproco vissuto nella comunità cristiana porta la presenza del Risorto³⁹⁴ fra due o più con i suoi frutti caratteristici di gioia piena, pace, luce, ardore, ma ecco che un atto di superbia, d’orgoglio, un moto d’egoismo possono infrangere l’unità costruita. Allorché il disagio invade l’anima perché “manca Lui che aveva reso piena la nostra vita, colmato la nostra gioia”, il ricordo del nero abbandono in cui l’anima di Gesù era piombata può essere di luce:

“... turbati ora nell’anima dalla piccola o grande disunità, consci di partecipare un po’ a quella sua agonia, si va in fondo al cuore e si abbraccia il nostro dolore e poi ... si corre dal fratello a ricomporre la piena armonia. E Gesù torna fra noi e con Lui di nuovo la forza e la felicità”³⁹⁵.

³⁹⁰ Gv 15, 13. In un altro scritto della Lubich si legge: “Egli aveva insegnato che nessuno ha maggior carità di colui che pone la vita per gli amici suoi. Egli, la Vita, poneva tutto di sé. Era il punto culmine, la più bella espressione dell’amore. Amava da Dio! Con un amore grande come Dio” («Mistero d’amore», in *Gen 18* [1984], p. 3).

³⁹¹ Ch. LUBICH, *L’unità e Gesù Abbandonato*, p. 104.

³⁹² Cf. Mt 5,3.

³⁹³ Ch. LUBICH, *L’unità e Gesù Abbandonato*, p. 105.

³⁹⁴ Cf. Mt 18,20. Un aspetto molto forte del pensiero della Lubich, che non viene abbastanza in rilievo nel libro che ci occupa è l’intima identità tra l’Abbandonato ed il Risorto; mi limito a riportare uno stralcio di un articolo: « non si può separare la croce dalla gloria, non si può separare il Crocifisso dal Risorto. Sono due aspetti dello stesso mistero di Dio che è Amore » (« Il Crocifisso-Risorto », in *Città Nuova* 27(1983), 24, p. 8).

³⁹⁵ Ch. LUBICH, *L’unità e Gesù Abbandonato*, p. 108-109.

Gesù Abbandonato è quindi sempre la chiave di ogni unità ricomposta³⁹⁶.

3. “Quando sarò elevato da terra attirerò tutti a me”³⁹⁷

In tutti coloro che soffrono, la Lubich ha sempre scorto il Volto dell’Abbandonato, una sua qualche sembianza³⁹⁸:

“Lo si vede negli afflitti, negli sconsolati, negli abbandonati, nei falliti, nei traditi, negli emarginati, in chi subisce insuccessi o si trova in situazioni senza via d’uscita, nei disorientati, in chi è senza difesa o è disperato o è sommerso dalla paura... Lo si vede anche nel peccatore, perché Egli s’è fatto per noi peccato, maledizione. In tutti questi e in tutti coloro che soffrono pene nell’anima e nel corpo, non è difficile ravvisare il suo volto. E perché si vede il suo volto, lo si ama. Così la sua figura, che queste creature nel dolore ricordano, è causa del nostro amore. Gesù Abbandonato è la via all’unità con loro. Ed esse, poi, amate, il più delle volte amano a loro volta. Ed ecco ancora l’unità”³⁹⁹.

4. I dialoghi

Chiara Lubich, fin dagli inizi, ha intravisto che il Movimento nascente aveva per scopo di concorrere a realizzare il Testamento di Gesù nel mondo. La sua vita è scorsa alla ricerca delle sembianze dell’Abbandonato nei mille volti di una umanità sofferente, smarrita, disunita⁴⁰⁰. La fondatrice dei Focolari ha individuato e realizzato, con una sensibilità profetica in anticipo sullo

³⁹⁶ La Lubich parla di Lui anche come *medicina* di ogni dolore dell’anima e *sollievo* di ogni dolore del corpo (*Il grido*, p. 49).

³⁹⁷ Gv 12,32.

³⁹⁸ Ecco un altro stralcio dal libro, *Il grido*, che esprime in altre parole la stessa realtà:

«Ci attirava a sé, lo si scopriva in ogni dolore fisico, morale o spirituale: erano un'ombra del suo grande dolore. Sì, perché Gesù abbandonato è *la figura* del muto: non sa più parlare, non sa che altro dire: “et nescivi”: e non capivo (Sal 73 [72], 22).

È la figura del cieco: non vede; del sordo: non sente.

È lo stanco che si lamenta.

Sembra rasenti la disperazione.

È l'affamato... d'unione con Dio.

È figura dell'illuso, appare fallito, del tradito.

È pauroso, disorientato.

Gesù abbandonato è la tenebra, la malinconia, il contrasto, figura di tutto ciò che è strano, indefinibile, che sa di mostruoso perché è un Dio che grida aiuto!... » (p. 43).

³⁹⁹ Ch. LUBICH, *L'unità e Gesù Abbandonato*, p. 110-111. Nel libro *Il grido*, la Lubich ribadisce questo stesso concetto: «Lo vedevamo poi in ogni fratello sofferente. Allora, avvicinando quelli che a Lui somigliavano, *parlavamo loro* di Gesù abbandonato. E a quanti si vedevano simili a Lui e accettavano di condividere con Lui la sua sorte, ecco che Egli risultava: al muto la parola, a chi non sa, la risposta, al cieco la luce, al sordo la voce, allo stanco il riposo, al disperato la speranza, all'affamato la sazietà, all'illuso la realtà, al tradito la fedeltà, al fallito la vittoria, al pauroso l'ardimento, al triste la gioia, all'incerto la sicurezza, allo strano la normalità, al solo l'incontro, al separato l'unità, all'inutile ciò che è unicamente utile. Lo scartato si sentiva eletto. Gesù abbandonato era per l'inquieto la pace, per lo sfollato la casa, per il radiato il ritrovo. Così, con Lui le persone si trasformavano e il non senso del dolore acquistava senso. [...] Gesù abbandonato l'abbiamo amato specialmente nei peccatori. Egli, fattosi maledizione, peccato seppur non peccatore, per tutti noi, era il punto di contatto con chiunque si chiama uomo. Egli è il piano inclinato per tutti gli uomini, anche i più miserevoli. [...] E Gesù abbandonato appariva veramente la perla preziosa per tutti gli uomini che, in fondo, sono tutti peccatori» (p. 45-46).

⁴⁰⁰ A. PELLI, «L'apporto di un carisma II», p. 350.

stesso Vaticano II e poi all'unisono con esso⁴⁰¹, i tre principali scopi dell'Opera di Maria, attraverso tre grandi dialoghi⁴⁰²: il dialogo con i fratelli cristiani di altre confessioni; il dialogo con membri di altre religioni; il dialogo con i non-credenti, che la Lubich ama chiamare "amici di convinzioni diverse". Gesù, nel suo abbandono, è visto come la possibilità di ogni dialogo:

"Il divino eterno Dialogo fra Padre e Figlio nello Spirito Santo, che è la vita della Santissima Trinità, non appariva forse sospeso, quando Gesù emise il grido, quando sembrò che in Dio l'unità si spezzasse per poi ricomporsi? Era in Gesù abbandonato che si riabbandona al Padre, quindi, la possibilità di ogni dialogo fecondo"⁴⁰³.

Questi dialoghi hanno il loro fondamento nella vita evangelica, o in quei valori profondamente umani che creano un consenso tra le persone delle più diverse convinzioni.

a. Il dialogo ecumenico

Fin dagli inizi degli anni sessanta, questo dialogo si è aperto con fratelli appartenenti ad altre Chiese o Comunità ecclesiali⁴⁰⁴. Chiara Lubich ha l'intima convinzione che è stato per l'amore a Gesù crocifisso e abbandonato che si è potuto costruire qualcosa in questo campo:

"... la sua figura sfigurata l'abbiamo sempre scorta nel mondo cristiano chiamato alla più perfetta unità ed ora suddiviso in centinaia di Chiese. È per Lui, per il suo grido che s'eleva da tanti traumi, divisioni, separazioni, che il Movimento si sente mobilitato a lavorare per ricomporre l'unità nella Chiesa"⁴⁰⁵.

b. Il dialogo interreligioso.

⁴⁰¹ Ibid., p. 351.

⁴⁰² La Lubich, oltre ai tre summenzionati dialoghi, si è impegnata ad incrementare una profonda e viva comunione con le varie forme associative e le diverse vocazioni in seno alla Chiesa cattolica, intessendo rapporti di stima e di aiuto spirituale e concreto. Il Movimento ha collaborato e collabora, su richiesta dei Vescovi, per l'organizzazione di grandi manifestazioni mondiali, come i Giubilei e le Giornate per le famiglie e per i giovani. Il 30 maggio 1998, vigilia della Pentecoste, il Santo Padre, Giovanni Paolo II, ha convocato i Movimenti ecclesiali e le nuove comunità, in piazza S. Pietro. È stato un incontro storico. In risposta al desiderio del Papa, Chiara Lubich gli ha assicurato l'impegno di contribuire a realizzare la comunione tra i Movimenti ecclesiali. Da allora si sono susseguiti vari incontri tra i fondatori e responsabili di Movimenti e Nuove Comunità proprio allo scopo di incrementare la comunione; ricordo particolarmente l'incontro tenutosi a Speyer in Germania il 7-8 giugno 1999, cui hanno partecipato 41 rappresentanti di Movimenti e Nuove Comunità da vari paesi d'Europa.

⁴⁰³ Cf. Ch. LUBICH, *Il grido*, p. 88.

⁴⁰⁴ La Lubich racconta: «... durante il pontificato di Paolo VI, ho avuto l'avventura di conoscere e di amare un Volto di Gesù abbandonato specialissimo, portatore non di dolore da abbracciare, ma unicamente di *intensissimo amore*: quello che splendeva nel grande Athenagoras I, Patriarca Ecumenico di Costantinopoli. La Provvidenza, infatti, ha voluto che mi trovassi ad essere tramite ufficiale fra lui e il Santo padre Paolo VI; che conoscessi il suo pensiero, il suo struggente anelito all'unità della Chiesa ortodossa con la nostra Chiesa, che diventassi per anni ambasciatrice del *suo tenero*, delicato amore per il papa. Ed infine latrice delle risposte del papa a Lui. Athenagoras era un grande *carismatico*, il più grande da me conosciuto al di là della Chiesa cattolica. E, come tale, anche un *profeta*, per cui vedeva l'avvenire e soffriva che il presente fosse solo attesa. Mi diceva: "Giorno verrà..., il sole salirà alto, gli angeli canteranno e danzeranno e noi tutti, vescovi e patriarchi, attorno al papa, a celebrare nell'unico calice" » (*Il grido*, p. 91-92). Per una breve panoramica del lavoro ecumenico della Lubich cf. J. GALLAGHER, *Chiara Lubich: dialogo e profezia*, p. 130-144.

⁴⁰⁵ Ch. LUBICH, *L'unità e Gesù Abbandonato*, p. 116-117.

Per la diffusione mondiale del Movimento, si è venuti in contatto con fedeli di altre religioni: ebrei, musulmani, buddisti, taoisti, sikhs, induisti, ecc. Con tutti si è trovato un motivo d'aggancio⁴⁰⁶:

“Se agli ebrei ci unisce il patrimonio, senza prezzo, dell'Antico Testamento, ed i musulmani trovano interessante – per il concetto che loro hanno della vita religiosa – il nostro vivere la fede non solo come singoli, ma come comunità, con i fedeli delle Religioni Orientali ci lega in modo speciale Gesù Abbandonato. Anche gli altri ne sono incuriositi: abbiamo sentito più volte degli ebrei affermare – dopo aver conosciuto questo culmine della Passione di Gesù -: « Allora, Egli era veramente Dio»⁴⁰⁷. Ma sui fedeli delle Religioni Orientali quel tipico dolore di Gesù, che l'ha portato all'annientamento totale, suscita un fascino tutto particolare. Essi, infatti, spesso cercano quella «energia» – così la chiamano – che a tutto sottostà, o Dio, che amano a volte come persona, attraverso la mortificazione dei sensi e di ogni desiderio. Ed è ammirabile la loro ascetica, che li porta tanto in alto da poter avere una certa percezione della vita soprannaturale cristiana, quando incontrano cristiani autentici. È l'«essere», infatti, che ha valore per loro. E quando qualcuno muore a se stesso per 'farsi uno' con loro e lascia con ciò vivere Cristo in sé, o quando vengono a contatto col Risorto in mezzo a cristiani uniti, frutto anch'esso dell'amore alla croce, sanno distinguere quella luce e quella pace, effetti dello Spirito, che irradiano dal loro volto; ne sono attratti e chiedono spiegazione. Di qui il parlare della nostra religione, il dialogo che diventa evangelizzazione”⁴⁰⁸.

c. Il dialogo con il mondo ateo.

Si può affermare che esso è il primo dialogo nato in seno al Movimento, fin dagli anni quaranta, per la consapevolezza che i più disgraziati, i più miseri non sono coloro che muoiono di fame, ma coloro che hanno respinto Dio. Ciò ha spinto Chiara ad inviare focolarini nel blocco comunista dell'Europa dell'Est fin dagli inizi degli anni sessanta, per esser messaggeri dell'amore di Dio, in un mondo in cui si è cercato per decenni di bandire il nome di Dio dal cuore degli uomini. Il libro si conclude con il richiamo ad amare, ad amare tutti gli uomini, a vivere in sorta che tutti conoscano cos'è l'amore e si amino a vicenda come Gesù desidera. Ecco l'anelito profondo che anima la Lubich:

“vivere all'unisono con la Chiesa attuale e poter perseguire con essa il suo scopo di oggi e di sempre: attuare il Testamento di Gesù: «Che tutti siano uno»”⁴⁰⁹.

E. Bilancio e conclusione

Il carisma di Chiara Lubich, di cui in queste pagine si è cercato di evidenziare i due cardini fondamentali, Gesù abbandonato e *l'unità*, porta in sé un'intuizione fondamentale: il mistero dell'abbandono di Cristo in croce, visto come il momento culmine⁴¹⁰ della vita e della

⁴⁰⁶ La Lubich vede possibile il dialogo con le altre religioni, soprattutto perché, in queste altre fedi, si possono cogliere *i semi del Verbo*, come ad esempio la cosiddetta *regola d'oro*, comune a tutte le principali religioni. Cf. ID., *Il grido*, p. 90.

⁴⁰⁷ Cf. Mc 15, 39.

⁴⁰⁸ Ch. LUBICH, *L'unità e Gesù Abbandonato*, p. 117-118.

⁴⁰⁹ Ibid., p. 119. Si ritrova lo stesso anelito nel libro, *Il grido*, in cui l'autrice così si esprime: “E quale il mio ultimo desiderio ora e per ora? Vorrei che l'Opera di Maria, alla fine dei tempi, quando, compatta, sarà in attesa di apparire davanti a Gesù abbandonato-risorto, possa ripetergli - facendo sue le parole che sempre mi commuovono del teologo belga Jaques Leclercq: «... il tuo giorno, mio Dio, io verrò verso di Te... Verrò verso di Te, mio Dio (...) e con il mio sogno più folle: portarti il mondo fra le braccia» Padre, che tutti siano uno!” (p. 129-130).

⁴¹⁰ In un testo inedito, la Lubich afferma: «Mai Gesù è Parola più viva di quando là in croce gridò: “Dio mio, Dio mio...”». Là parla l'Amore, esprime l'Amore, l'Amore che è Dio. Gesù abbandonato ci

missione di Gesù, costituisce il ponte, la chiave che realizza l'unità degli uomini con Dio, rendendoli partecipi dell'Amore uni-trinitario, e che rende capace ogni uomo di buona volontà di costruire, in Cristo, l'unità della famiglia umana. Non si tratta, come si è accennato nell'introduzione di un approccio speculativo del tema, ma di un'illuminazione dello Spirito Santo che ha generato una spiritualità⁴¹¹, una vita evangelica, che contiene in sé, seppur in germe, una dottrina⁴¹². La Lubich esprime del resto la consapevolezza, che da sempre l'ha accompagnata, della presenza di "una luce" nella sua vita. La dottrina spirituale della Lubich poggia quindi su due pilastri, che sono due aspetti del "libro di luce" che il Signore ha scritto nella sua anima e nella sua vita: la "pagina lucente di misterioso amore": *l'unità*, culmine e sintesi dell'insegnamento di Cristo; la "pagina luminosa di misterioso dolore": Gesù abbandonato, culmine e sintesi dei suoi dolori. Questi due aspetti sono nel pensiero della Lubich inscindibili l'uno dall'altro, sono le due facce di uno stesso mistero che racchiude in sé una "straordinaria densità esistenziale e dottrinale"⁴¹³.

1. L'unità è Gesù

Nel pensiero della Lubich, il concetto di unità è un crescendo continuo fino all'identificazione con lo stesso Gesù. L'unità è la chiamata a concorrere alla realizzazione del Testamento di Gesù "che tutti siano uno"⁴¹⁴. L'unità è tendere costantemente alla fratellanza universale in un solo Padre. L'unità è lo scopo stesso della venuta di Cristo fra gli uomini, della sua morte e della sua risurrezione. L'unità è Gesù, cioè quella particolare presenza del Risorto fra i suoi secondo la sua stessa promessa "io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo" e "dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro"⁴¹⁵, presenza ineffabile che scaturisce dalla realizzazione del comandamento per eccellenza lasciatoci dal Cristo, alla veglia della passione: "questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati"⁴¹⁶. La misura di questo amore è il "dare la

era apparso come la Parola per eccellenza, la Parola tutta spiegata, la Parola aperta completamente». Questo stralcio è riportato nell'articolo di Fabio CIARDI, «Ogni parola di vita contiene il Verbo», in *Nuova Umanità* XVIII/5 (1996), p. 533.

⁴¹¹ Chiara Lubich, in un suo articolo così si esprime a proposito: «Dal cuore squarciato di Gesù Abbandonato è sgorgata quella spiritualità particolare-universale (come il suo dolore è uno dei tanti della passione, ma tutti li riassume) che genera l'unità. Quella spiritualità che ci insegna ad essere uno con Dio e fra noi, come Gesù è uno col Padre; quella spiritualità che, vissuta dal singolo, accresce la sua unione con Dio e, vissuta da più, stabilisce la sua presenza in mezzo a loro; quella spiritualità sociale che tanto si addice al giorno d'oggi, perché epoca della socialità, la quale - portando Cristo nelle case, nelle fabbriche, nelle scuole, negli ospedali, nelle parrocchie, nei congressi - consolida la fede vacillante, fa sprigionare dalle coscienze turbate la voce di Dio, toglie ai dogmi la loro rigidità (perché li comprende di più e li ama), avvicina l'uomo a Dio perché Dio s'avvicini di più a lui» («Maestro d'unità», in *Gen* 18 [1984], p. 5, cit. in A. PELLI, «L'apporto di un carisma ... I», p. 138).

⁴¹² L'originale e rilevante contributo di vita e di pensiero della Lubich è stato più volte riconosciuto da Paolo VI e da Giovanni Paolo II, che - in occasione della sua visita al Centro Internazionale dei Focolari il 19 agosto 1984 - ha collocato fra i «tanti radicalismi dell'amore», che, scaturiti dal «supremo radicalismo di Cristo Gesù», hanno costellato la storia della Chiesa - come quelli di san Francesco, di sant'Ignazio di Loyola, di Charles de Foucauld - il «radicalismo evangelico dell'amore di Chiara». Cf. «Al Movimento dei Focolari: colmate il vuoto d'amore del mondo», in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII/2 (1984), p. 223-225, cit. in A. PELLI, *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio Uno e trino...*, p. 250.

⁴¹³ Cf. A. PELLI, «L'apporto di un carisma II», p. 352.

⁴¹⁴ Gv 17,21.

⁴¹⁵ Mt 28,20; 18,20.

⁴¹⁶ Gv 15,12.

vita per i propri amici⁴¹⁷ e la virtù necessaria a realizzare l'unità è l'umiltà più eroica, l'annullamento totale di sé. L'unità si realizza lasciando vivere Cristo in noi⁴¹⁸ e realizzando il suo comandamento di amarci reciprocamente.

2. Gesù abbandonato, modello per realizzare l'unità

La Lubich afferma che, contemporaneamente all'intuizione della chiamata all'unità, lo Spirito Santo le ha anche mostrato il modello, la figura per poterla realizzare: l'unità è stata pagata da Gesù, tramite la sua croce, il suo sangue, il suo grido d'abbandono. L'abbandono di Gesù in croce è contemplato come *vertice dell'amore* di Gesù perché culmine del suo dolore: nel dolore del Cristo abbandonato si scorge la più alta *espressione dell'amore*, l'amore totalmente dispiegato. Gesù abbandonato viene inoltre contemplato come il segreto per raggiungere la santità, come la perla preziosa offerta da Dio agli uomini.

3. Gesù abbandonato, chiave dell'unità degli uomini con Dio

Gesù abbandonato è quindi il segreto, la garanzia, la chiave per attuare la preghiera, il testamento di Gesù: Colui che la Lubich vede come il grande Potato è la via obbligata⁴¹⁹ all'unità. L'amore al Cristo abbandonato, di cui si scorge il Volto in ogni dolore, in ogni prossimo, in ogni circostanza, riempie l'anima di gaudio: "solo chi passa per il gelo del dolore, arriva all'incendio dell'amore"⁴²⁰. Il dolore del Crocifisso, che culmina nell'abbandono, ci ha ottenuto la redenzione, la santificazione, la deificazione. In un altro scritto del 1949, la Lubich evidenzia il motivo più profondo della morte del Cristo, la nostra salvezza:

"Padre, Gesù, Maria, noi. Il Padre permise che Gesù si sentisse abbandonato da Lui per noi. Gesù accettò l'abbandono del Padre e si privò della Madre per noi. Maria condivise l'abbandono di Gesù e accettò la privazione del Figlio per noi. Noi dunque siamo messi al primo posto. È l'amore che fa queste pazzie"⁴²¹.

Il Cristo muore abbandonato, percorrendo e misurando tutto il peso dell'infinita distanza scavata dal peccato tra l'uomo e Dio per annullare con l'infinito dono di sé ogni peccato e per riaprire all'uomo la comunione con Dio⁴²². Il Verbo, facendosi in Gesù nostro fratello, ci ha fatti partecipi della sua Divinità, ci ha resi per il suo Amore simili a

⁴¹⁷ Gv 15,13.

⁴¹⁸ Cf. Gal 2,20; Fil 1,21; 2 Cor 4,10.

⁴¹⁹ H. BLAUMEISER, ha approfondito questo aspetto del pensiero di Chiara Lubich che concerne il ruolo di mediatore del Cristo: Egli che è Tutto si fa *nulla* per amore, ricongiungendo, senza diaframma alcuno, Dio e l'umanità («Un mediatore che è nulla: prospettive teologiche alla luce di alcuni scritti di Chiara Lubich», *Nuova Umanità* XX/3-4 [1998], 385-407).

⁴²⁰ Ch. LUBICH, *Scritti spirituali/1. L'attrattiva del tempo moderno*, 4ª ed., Roma, 1997, p. 233. Nel pensiero della Lubich è presentissimo il tema della fecondità del dolore, che porta all'unione con Dio; nello stesso libro, si legge:

«Non è tanto vero che colui che ama la croce, perché Cristo gliel'ha comandato, trovi il dolore. Colui che si butta generosamente fra le sue dure braccia trova piuttosto l'amore, trova Dio» (p. 132).

«Una croce nuda, vette tempestose, bufere... Ma se tutto questo è amato come unico tutto, di là troveremo un sole senza tramonto: Dio amore che ci ha chiamati, prediligendoci» (p. 141).

«"Beati voi che ora piangerete..." Non amiamo il dolore soltanto quando altro non possiamo fare perché esso ci visita, ma preferiamolo sempre per arrivare all'unione divina. "... Perché riderete" » (p. 235).

⁴²¹ ID., *Scritti spirituali/4. Dio è vicino*, 2ª ed., Roma, 1995, p. 204.

⁴²² Cf. A. PELLI, «L'apporto di un carisma ... I», p. 150.

Lui⁴²³ in tal modo che possiamo dire di essere – e lo siamo realmente - figli di Dio, cui possiamo dire: “Abbà, Padre”⁴²⁴.

4. Gesù abbandonato, chiave dell'unità con i fratelli

Con la croce, Gesù ci ha mostrato la misura dell'amore: dare la vita per i propri amici. Per la Lubich, la morte in croce che culmina nell'abbandono è l'altissima, divina ed eroica lezione su cosa sia l'amore. Amare il prossimo richiede un atteggiamento di servizio che la Lubich definisce “farsi uno”, che richiede una grande povertà di spirito, il cui modello è ravvisato ancora una volta nell'Abbandonato, che dopo averci donato la madre, dà per noi anche la sua vita, fino alla prova suprema, l'abbandono del Padre. Gesù abbandonato è visto come la chiave di ogni unità ricomposta e, in ogni uomo che soffre la Lubich ha sempre scorto un Volto di Lui. L'amore per l'Abbandonato ha spinto la Lubich ad andare lì dove la disunità ha provocato divisioni o scissioni, dando così origine ai grandi dialoghi, in una visione profetica che ha percorso il Vaticano II: il dialogo ecumenico, il dialogo interreligioso, il dialogo con il mondo ateo.

5. Gesù abbandonato svela l'amore del Padre

Nel pensiero della Lubich, Gesù abbandonato si manifesta come porta d'accesso al mistero di Dio. Questo aspetto però non appare esplicitamente, nel libro che ci ha interessati in queste pagine, bisogna ricorrere ad altri scritti per evidenziarlo. Abbiamo già visto come l'abbandono è contemplato come vertice dell'amore di Gesù per gli uomini: nell'abbandono Gesù si dà totalmente divenendo così espressione dell'indicibile amore del Padre per gli uomini:

“Gesù sulla terra... Gesù nostro fratello... Gesù che muore fra ladri per noi: Lui, il Figlio di Dio, accomunato con gli altri. [...]

Se sei venuto fra noi è perché la nostra debolezza ti ha attirato, la nostra miseria ti ha ferito a compassione.

Certo non c'è madre o padre terreno che attendano un figlio perduto e facciano ogni cosa per il suo ritorno come il Padre celeste”⁴²⁵.

Nel libro *Il grido*, la Lubich evidenzia come l'abbandono di Gesù, che ci disvela il mistero del suo amore che opera la salvezza degli uomini⁴²⁶, è da capirsi alla luce della sua intima unione con Dio, cui Egli si rivolge col nome di Abbà:

“Il dolore dell'abbandono di Gesù da parte del Padre, mistero dell'amore di Gesù per gli uomini, così intenso, così acuto, incominciava a penetrarci, a farsi un po' conoscere, ad attrarci, a farsi amare. Era bello questo Uomo-Dio ridotto per amore a cencio, a vergogna, 'al nulla', secondo il detto del salmista: ‘*Ad nihilum redactus sum...*’ (Sal 73 [72], 22 Vulg.), estromesso dalla terra e dal cielo, per introdurci nel Regno, coeredi con Lui, pieni della sua luce, del suo amore, della sua potenza, ricolmi di dignità, altissimi.

⁴²³ Ch. LUBICH, *Scritti spirituali*/1, p. 65.

⁴²⁴ Cf. Rm 8,15.

⁴²⁵ Ch. LUBICH, *Scritti spirituali*/1, 4a ed., Roma, 1997, p. 54-55.

⁴²⁶ Quest'idea è altrove così precisata dall'autrice: «Gesù abbandonato non sembra operare, non ha miracoli da compiere, né discorsi da fare. Ha il suo corpo e la sua anima per soffrire con noi tutti lontani da Dio, e perciò per amare. Egli lì non parlava d'amore; era l'Amore che nascondeva la sua divinità per essere come noi miserabili. E proprio lì ha compiuto il suo più grande miracolo, la sua più grande opera: la salvezza dell'umanità intera. Proprio lì ha fatto la sua più eloquente predica» (*In cammino col Risorto*, Roma, 1987, p. 56).

Aveva dato tutto. Una vita accanto a Maria nei disagi e nell'obbedienza. Tre anni di predicazione rivelando la Verità, testimoniando il Padre, promettendo lo Spirito Santo e facendo ogni sorta di miracoli d'amore. Tre ore di croce, dalla quale ha dato il perdono ai carnefici, ha aperto il Paradiso al ladrone, ha donato a noi la Madre e, finalmente, il suo Corpo ed il suo Sangue, dopo averceli dati misticamente nell'Eucaristia.

Gli rimaneva la divinità. La sua unione col Padre, la dolcissima e ineffabile unione con Lui, che l'aveva fatto tanto potente in terra, quale Figlio di Dio, e tanto regale in croce, questo sentimento della presenza di Dio doveva scendere nel fondo della sua anima, non farsi più sentire, disunirlo in qualche modo da Colui col Quale aveva detto di essere uno: 'Io e il Padre siamo una cosa sola' (Gv 10,13). L'amore in Lui era annientato, la luce spenta, la sapienza taceva⁴²⁷.

È la prova dell'annichilimento totale del Figlio, che manifesta la totale obbedienza al Padre. La Lubich parla di un abbandono reale per l'umanità di Gesù, perché Dio la lascia nel suo stato senza intervenire e di un "abbandono irreali per la sua divinità, perché Gesù, essendo Dio, è Uno col Padre e con lo Spirito Santo e non può dividersi; semmai può distinguersi. Ma questo non è più dolore: è amore". L'abbandono è visto dalla Lubich come *un'operazione di distinzione* che il Padre opera verso Gesù: "sussulto di nuova gioia in Dio-Amore sempre nuovo. Grido di infinito dolore nell'umanità del Cristo: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»"⁴²⁸. L'abbandono è visto come "il vertice della spoliatura esteriore, ma soprattutto interiore"⁴²⁹ dell'Uomo-Dio che apre l'accesso alla più intima realtà di Dio che è Amore⁴³⁰. L'abbandono del Cristo è per la Lubich rivelazione dell'amore trinitario, esso "si manifesta come la chiave interpretativa per eccellenza del mistero di Dio rivelato nella storia"⁴³¹.

Il mistero pasquale sta a testimoniare che "Gesù è vita che vince la morte, luce che rompe le tenebre, pienezza che annulla il vuoto"⁴³². Per il dono dello Spirito Santo effuso dalla croce di Cristo, all'uomo è dato di partecipare a questa dinamica di morte-vita, tenebre-luce, di rivivere in sé lo stesso mistero del Crocifisso-Risorto, fino a partecipare – come è possibile già da questa terra - alla vita di ineffabile unità tra il Padre e il Figlio nello Spirito⁴³³.

⁴²⁷ ID., *Il grido*, p. 37-38.

⁴²⁸ Ibid., p. 19-20.

⁴²⁹ *Statuti dell'Opera di Maria*, parte I, cap. I, art. 10, Roma, 1962.

⁴³⁰ Cf. A. PELLI, «L'apporto di un carisma ... I», p. 153.

⁴³¹ A. PELLI, «L'apporto di un carisma ... II », p. 339.

⁴³² Ch. LUBICH, *Scritti spirituali/1*, p. 98.

⁴³³ Cf. A. PELLI, «L'apporto di un carisma ... II », p. 341.

Capitolo V

Il grido d'abbandono nell'insegnamento di Giovanni Paolo II

A. Introduzione

L'intento di questo capitolo è quello di scrutare, nell'insegnamento di Giovanni Paolo II⁴³⁴, alcune piste di riflessione sul grido d'abbandono offerte dal Pontefice. La nostra attenzione verterà su due lettere apostoliche del Santo Padre: la *Salvifici doloris*, sul senso cristiano della sofferenza umana, scritta dal Pontefice nel febbraio del 1984 in occasione dell'Anno della Redenzione, e la *Novo millennio ineunte*, pubblicata al termine del grande giubileo del 2000, nella solennità dell'Epifania del 2001.

B. *Salvifici doloris*

La lettera apostolica *Salvifici doloris* è il primo documento del Magistero a trattare, in modo tematico ed organico, del problema della sofferenza, argomento che ha avuto tanta parte nel pensiero e nella tradizione della Chiesa e che è stato affrontato da molti pontefici. Una trattazione organica del tema fu richiesta al Papa alla fine del XVI Congresso Mondiale delle Associazioni dei Medici Cattolici⁴³⁵, tenutosi a Roma nell'ottobre del 1982. In risposta a tale richiesta, nella ricorrenza liturgica della Madonna di Lourdes, l'11 febbraio 1984, il Santo Padre rese pubblica la lettera apostolica *Salvifici doloris* con l'intento di vivere quell'anno dedicato alla Redenzione⁴³⁶, "in speciale unione con tutti coloro che soffrono"⁴³⁷. La mia attenzione si soffermerà particolarmente su tre capitoli della lettera apostolica, che toccano il tema che ci interessa: il terzo capitolo, che cerca di dare una risposta all'interrogativo sul senso della sofferenza, il quarto che si sofferma sulla figura di Gesù Cristo, in cui la sofferenza è vinta dall'amore, il quinto che prende in analisi la sofferenza umana, resa partecipe, grazie alla Redenzione, delle sofferenze di Cristo.

⁴³⁴ Ritengo superfluo dare delle informazioni biografiche concernenti la vita e l'opera di Giovanni Paolo II, mi limito ad indicare tre libri che possono dare al lettore ampie informazioni sia biografiche, sia concernenti il pensiero del Santo Padre: Bernard BALAYN, *Jean-Paul II le Grand, prophète du III millénaire*, Hauteville (Suisse), 2000, contenente una ricca tavola cronologica dei vari avvenimenti della vita del Pontefice e degli eventi ecclesiali dei suoi ventidue anni di pontificato; Rocco BUTTIGLIONE, *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Milano, 1998; André FROSSARD, *Portrait de Jean-Paul II*, Paris, 1988.

⁴³⁵ Nella mozione finale del Congresso infatti si legge: "... consapevoli che malattia e sofferenza sono condizioni che non negano l'uomo ma che in lui manifestano «le opere di Dio», si osa chiedere al Santo Padre una Enciclica o altro suo documento sulla malattia e la sofferenza nella vita dell'uomo, con indicazioni e riflessioni: storica, teologica, pastorale e sociale, a dimostrazione della loro valenza nella vita dei singoli e dei popoli". Questo stralcio è citato da Salvino LEONE, nel suo libro *Oltre il dolore: la qualità della vita alla luce di una rinnovata teologia della sofferenza*, Palermo, 1992, nota 2, p. 83. L'autore presenta sinteticamente le linee generali della lettera, rintracciabili in un modello di «circolarità ermeneutica» che ha il suo punto di partenza nella sofferenza umana e ad essa ritorna, dopo un fruttuoso percorso. Le varie tappe di questo itinerario si possono così schematizzare: sofferenza umana, il perché della sofferenza, la risposta in Gesù Cristo, partecipi delle sofferenze di Cristo, Vangelo della sofferenza, Buon samaritano, sofferenza umana (cf. p. 84-84).

⁴³⁶ Nel 1984, il pontefice aveva indetto l'Anno della Redenzione come giubileo straordinario della Chiesa.

⁴³⁷ *Salvifici doloris*, n. 31.

1. Il perché della sofferenza

Giovanni Paolo II, con questo documento che è un vero trattato teologico, biblico, catechetico e umano della sofferenza umana⁴³⁸, si propone di penetrarne “il senso salvifico”⁴³⁹. La sofferenza, afferma il Pontefice, sembra appartenere alla trascendenza dell’uomo, sembra contenere la grandezza di uno specifico mistero⁴⁴⁰. Dopo aver operato una distinzione tra sofferenza fisica, come dolore del corpo e sofferenza morale come dolore dell’anima⁴⁴¹, il Santo Padre si rivolge alla Sacra Scrittura, che definisce come il grande libro sulla sofferenza⁴⁴², per scrutare tale mistero particolarmente nell’esperienza di Giobbe, che pone il problema della sofferenza dell’uomo innocente⁴⁴³. Il libro di Giobbe, che è in un certo modo un annuncio della passione di Cristo⁴⁴⁴, “pone in modo acuto il «perché» della sofferenza”, soprattutto allorquando essa colpisce anche l’innocente; ma in esso non viene data “la soluzione al problema”⁴⁴⁵.

Per trovare la vera risposta al perché della sofferenza, Il Pontefice volge poi lo sguardo “verso la rivelazione dell’amore divino”, verso il Cristo che “ci fa entrare nel mistero e ci fa scoprire il «perché» della sofferenza”. La risposta a tale interrogativo “è stata data da Dio all’uomo nella Croce di Gesù Cristo”⁴⁴⁶. La lettera ci fa quindi entrare nel mistero del dolore redentore del Cristo, nella sua missione di riscatto dell’umanità. In Gesù, per la sua passione, morte e resurrezione, la sofferenza è vinta dall’amore, ed essendo stata legata all’amore, essa entra in una dimensione completamente nuova, per cui ogni uomo può diventare partecipe della sofferenza redentiva di Cristo.

2. Gesù Cristo: la sofferenza vinta dall’amore⁴⁴⁷

a. L’amore salvifico

Secondo le parole rivolte da Gesù a Nicodemo⁴⁴⁸, l’evangelista Giovanni ci introduce nel centro dell’azione salvifica di Dio, che ha dato il suo Figlio al mondo per liberare l’uomo dal male, dalla sofferenza, dalla morte. In ciò si manifesta l’amore infinito sia del Padre sia del Figlio, che è amore che salva.

Giovanni Paolo II fa notare che ci troviamo qui in una dimensione completamente nuova del tema trattato: la dimensione della Redenzione. Precedentemente si era cercata una risposta chiudendo la ricerca del significato della sofferenza entro i limiti della giustizia, invece le parole di Gesù a Nicodemo riguardano la sofferenza nel suo senso fondamentale e definitivo: “Dio dà il suo Figlio unigenito, affinché l’uomo «non muoia», e il significato di questo «non muoia» viene precisato accuratamente dalle parole successive: «ma abbia la vita eterna»”⁴⁴⁹.

⁴³⁸ Cf. Bernard BALAYN, *Jean-Paul II le Grand*, p. 538.

⁴³⁹ *Salvifici doloris*, n. 1.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, n. 4.

⁴⁴¹ *Ibid.*, n. 5.

⁴⁴² *Ibid.*, n. 6.

⁴⁴³ *Ibid.*, n. 11.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, n. 11.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, n. 12.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, n. 13.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, n. 14-18.

⁴⁴⁸ Cf. Gv 3,16.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, n. 14.

In ciò consiste la missione del Figlio: vincere il peccato con la sua obbedienza fino alla morte e vincere la morte con la sua risurrezione.

b. Cristo ha assunto su di sé la sofferenza umana

Nella sua attività messianica, Gesù “si è avvicinato incessantemente *al mondo dell’umana sofferenza*”, guarendo gli ammalati, consolando gli afflitti, liberando gli uomini da ogni sorta di male; ma ancora più Egli ha assunto questa sofferenza su di sé. Cristo è consapevole delle sofferenze e della morte che lo attendono e, nella piena coscienza che ha da compiere proprio così la sua missione, va incontro alla sua passione e morte. È per mezzo della croce che Cristo compie l’opera della salvezza; Gesù si incammina verso la propria sofferenza, consapevole della sua forza salvifica, in obbedienza al Padre e unito a lui nell’infinito amore verso l’uomo.

c. *L’Uomo dei dolori*

La passione di Cristo è illustrata dal Santo Padre alla luce del quarto carne del Servo di Jahvé, che descrive in modo espressivo e toccante l’Uomo dei dolori⁴⁵⁰. Colpisce particolarmente la profondità del sacrificio di Cristo, che pur innocente, si addossa le sofferenze di tutti gli uomini, proprio perché prende su di sé i peccati di tutti. Il peccato dell’uomo, in tutta la sua estensione e profondità, è la vera causa della sofferenza del Redentore che è sofferenza sostitutiva, ma soprattutto redentiva. L’Uomo dei dolori descritto da Isaia è veramente quell’«agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo»⁴⁵¹:

“Nella sua sofferenza i peccati vengono cancellati proprio perché egli solo come Figlio unigenito poté prenderli su di sé, assumerli *con quell’amore verso il Padre che supera il male di ogni peccato*; in un certo senso annienta questo male nello spazio spirituale dei rapporti tra Dio e l’umanità, e riempie questo spazio di bene”.

Appare qui “la dualità di natura dell’unico soggetto personale della sofferenza redentiva”. La lettera continua sottolineando alcuni aspetti di tale mistero:

- 1) Colui che con la sua passione e morte sulla croce opera la Redenzione, è il Figlio unigenito che il Padre ha dato al mondo;
- 2) Il Figlio consostanziale al Padre soffre come uomo: la sua sofferenza ha dimensioni umane che raggiungono però una profondità ed un’intensità, uniche ed incomparabili nella storia dell’umanità, proprio perché l’Uomo che soffre è in persona lo stesso Figlio unigenito;
- 3) Soltanto il Figlio unigenito, dunque, è capace di abbracciare la misura del male contenuta nel peccato dell’uomo “secondo le dimensioni dell’esistenza dell’umanità sulla terra”⁴⁵².

d. La sofferenza di Gesù al Getsemani e al Golgota

In questi due luoghi, si è adempiuto il Carne del Servo sofferente, che si addossa quelle sofferenze in modo del tutto volontario⁴⁵³. Cristo, innocente, soffre volontariamente, accogliendo con la sua sofferenza quell’interrogativo espresso in modo radicale da Giobbe. Egli porta con sé la stessa domanda, ma al tempo stesso porta anche “il massimo della possibile risposta a questo interrogativo”, e ciò non soltanto col suo insegnamento, ma prima

⁴⁵⁰ Segue la citazione dei versetti di Is 53, 2-6.

⁴⁵¹ Cf. Gv 1,29.

⁴⁵² *Salvifici doloris*, n. 17.

⁴⁵³ La lettera continua riportando il seguito del carne, Is 53,7-9.

di tutto con la sua sofferenza. La parola della Croce⁴⁵⁴ “è l’ultima, sintetica parola” dell’insegnamento di Cristo.

Le parole di Gesù al Getsemani sull’accettazione della volontà del Padre provano la verità dell’amore, che il Figlio dà al Padre nella sua obbedienza, e attestano la verità della sofferenza e la sua incomparabile profondità ed intensità, che si rivelano “davanti agli occhi dell’anima di Cristo”⁴⁵⁵.

Anche le parole del Golgota testimoniano questa profondità della sofferenza, unica nella storia del mondo. Riporto qui integralmente il testo del Pontefice sul grido d’abbandono:

“Quando Cristo dice: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?», le sue parole non sono solo espressione di quell’abbandono che più volte di faceva sentire nell’Antico Testamento, specialmente nei Salmi e, in particolare, in quel Salmo 22 [21], dal quale provengono le parole citate⁴⁵⁶. Si può dire che queste parole sull’abbandono nascono sul piano dell’inseparabile unione del Figlio col Padre, e nascono perché il Padre «fece ricadere su di lui l’iniquità di noi tutti»⁴⁵⁷ e sulla traccia di ciò che dirà San Paolo: «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore»⁴⁵⁸. Insieme con questo orribile peso, misurando «l’intero» male di voltare le spalle a Dio, contenuto nel peccato, Cristo, mediante la divina profondità dell’unione filiale col Padre, percepisce in modo umanamente inesprimibile questa sofferenza che è il distacco, la ripulsa del Padre, la rottura con Dio. Ma proprio mediante tale sofferenza egli compie la Redenzione, e può dire spirando: «Tutto è compiuto»⁴⁵⁹.

Si può anche dire che si è adempiuta la Scrittura, che sono state definitivamente attuate nella realtà le parole di detto Carme del Servo sofferente: «Al Signore è piaciuto prostrarlo con i dolori»⁴⁶⁰. L’umana sofferenza ha raggiunto il suo culmine nella passione di Cristo. E contemporaneamente essa è entrata in una dimensione completamente nuova e in un nuovo ordine: è stata legata all’amore, a quell’amore del quale Cristo parlava a Nicodemo, a quell’amore che crea il bene ricavandolo anche dal male, ricavandolo per mezzo della sofferenza, così come il bene supremo della redenzione del mondo è stato tratto dalla croce di Cristo, e costantemente prende da essa il suo avvio. La Croce di Cristo è diventata una sorgente, dalla quale sgorgano fiumi d’acqua viva⁴⁶¹”.

Quattro elementi emergono da questo bellissimo stralcio della Salvifici doloris:

- 1) le parole d’abbandono di Gesù nascono sul piano dell’inseparabile unione del Figlio col Padre, perché il Padre ha fatto ricadere su di lui l’iniquità di noi tutti, secondo la profezia del Servo sofferente;
- 2) oppresso dal peso del peccato del mondo, Cristo, mediante la divina profondità dell’unione filiale, percepisce in un modo umanamente inesprimibile, la sofferenza del distacco dal Padre, la rottura con Dio;
- 3) proprio mediante l’abbandono, Cristo compie la Redenzione;
- 4) di conseguenza, la sofferenza umana che ha raggiunto il suo culmine nella passione di Cristo, è entrata in una dimensione nuova, è stata legata da Cristo a quell’amore

⁴⁵⁴ Cf. 1 Cor 1,18.

⁴⁵⁵ *Salvifici doloris*, n. 18.

⁴⁵⁶ Sal 22 [21],2.

⁴⁵⁷ Is 53,6.

⁴⁵⁸ 2 Cor 5,21.

⁴⁵⁹ Gv 19,30.

⁴⁶⁰ Is 53,10.

⁴⁶¹ Cf. Gv 7, 37-38. *Salvifici doloris*, n. 18.

capace di trarre il bene dal male; la croce di Cristo è diventata sorgente da cui sgorgano fiumi d'acqua viva.

3. Partecipi delle sofferenze di Cristo

I versetti successivi del Carme del Servo sofferente⁴⁶² gettano una luce sulla sofferenza umana, che, con e per la passione di Cristo, viene a trovarsi in una nuova situazione. Nella Croce di Cristo non solo si è compiuta la redenzione, ma la stessa sofferenza umana è stata redenta⁴⁶³. Infatti, avendo Cristo operato la Redenzione tramite la sofferenza, il dolore di ogni uomo è stato elevato da Cristo a livello di redenzione, per cui ogni uomo “ha una sua *partecipazione alla redenzione*”, ciascuno di noi è “chiamato a partecipare a quella sofferenza, mediante la quale si è compiuta la redenzione” Ogni uomo, nella sua sofferenza, può diventare partecipe della sofferenza redentiva di Cristo⁴⁶⁴.

4. L'eloquenza della Croce e l'eloquenza della risurrezione

Il Pontefice afferma che *l'eloquenza della Croce* e della morte viene completata con *l'eloquenza della resurrezione*, in cui l'uomo trova “una luce completamente nuova che lo aiuta a farsi strada attraverso il fitto buio delle umiliazioni, dei dubbi, della disperazione e della persecuzione”⁴⁶⁵. Il mistero della passione è dunque racchiuso nel mistero della risurrezione, che ha, infatti, rivelato la gloria di Cristo, completamente offuscata, nella Croce, dall'immensità della sofferenza. La Risurrezione, che è, prima di tutto, manifestazione della gloria di Cristo, mette in evidenza due aspetti inscindibili della Croce: lo spogliamento di Cristo agli occhi degli uomini, la sua elevazione agli occhi di Dio. Sulla croce, Gesù realizza in pienezza tutta la sua missione: nella debolezza si è manifestata la sua potenza e nell'umiliazione la sua grandezza messianica⁴⁶⁶.

C. Novo Millennio ineunte

Il giorno della chiusura del grande Giubileo del 2000, il 6 gennaio 2001 - nella solennità dell'Epifania - Giovanni Paolo II, dopo aver chiuso la porta santa della basilica di San Pietro, ha firmato pubblicamente la sua ultima lettera apostolica, *Novo Millennio Ineunte*. La lettera apostolica, indirizzata a vescovi, sacerdoti, diaconi, religiosi e religiose e a tutti i fedeli laici, si divide, sotto il profilo tematico, in tre parti. La prima ricorda i momenti più importanti del Giubileo appena concluso; nella seconda, il Santo Padre invita il popolo cristiano a contemplare sempre il volto di Cristo; nella terza, sono trattati i problemi e le sfide che la Chiesa deve affrontare alle soglie del nuovo millennio per far risplendere anche davanti alle generazioni future il volto di Cristo⁴⁶⁷. Nella parte centrale della lettera, dedicata alla contemplazione del volto di Cristo, il Santo Padre accenna nuovamente al mistero del grido d'abbandono di Gesù. La mia attenzione verterà particolarmente su questa seconda parte della

⁴⁶² Is, 53,10-12.

⁴⁶³ Il Santo Padre cita successivamente gli apostoli Pietro e Paolo che parlano del prezzo della Nuova Alleanza stipulata nel sangue di Cristo. Cf. 1 Pt 1,18-19.; Gal 1,4; 1 Cor 6,20.

⁴⁶⁴ *Salvifici doloris*, n. 19.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, n. 20.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, n. 22.

⁴⁶⁷ Cf. l'editoriale «Concluso il Giubileo, la Chiesa “riparte da Cristo”, la lettera apostolica “Novo millennio ineunte”» della rivista *La Civiltà Cattolica*, n° 3614 del 20 gennaio 2001, 123-135.

lettera apostolica, evidenziandone le linee generali e soffermandoci particolarmente ai paragrafi che trattano il tema del “Volto dolente”⁴⁶⁸.

1. Un volto da contemplare⁴⁶⁹

Nella lettera, il Pontefice sottolinea il compito primordiale della Chiesa: riflettere la luce di Cristo, in ogni epoca della storia; per far ciò, ogni cristiano è chiamato ad essere contemplatore del suo volto. Dai Vangeli emerge “con sicuro fondamento storico” il volto del Nazareno⁴⁷⁰, ma solo la fede può aiutarci a varcare il mistero di quel volto e permetterci di raggiungerne la profondità, per confessare con Pietro: “Tu sei il Cristo, il figlio del Dio vivente”⁴⁷¹.

2. La profondità del mistero⁴⁷²

La profondità del mistero offertaci da tale Volto sta nell’identità stessa di Cristo che consta “*nell’unione* intima e indissociabile” di due polarità: “il Verbo e la carne, la gloria e la sua tenda tra gli uomini”⁴⁷³. Il Pontefice accenna qui all’insondabile mistero dell’Incarnazione: “Il Verbo si è fatto carne”. Con questa affermazione, irrinunciabile per la Chiesa, si vuole asserire con forza che il Verbo “ha assunto tutte le dimensioni *dell’umano*, tranne il peccato”⁴⁷⁴. Il Santo Padre vede l’Incarnazione come “una kenosi, uno «spogliarsi», da parte del Figlio di Dio, di quella gloria che egli possiede dall’eternità”⁴⁷⁵. Questo abbassamento del Figlio di Dio tende però “alla piena glorificazione di Cristo, anche nella sua umanità”.

3. Volto del Figlio⁴⁷⁶

L’identità divino-umana del Cristo “emerge con forza dai Vangeli”; essi ci offrono vari elementi che ci introducono in quella che il Pontefice chiama *l’auto-coscienza* di Cristo⁴⁷⁷. Già dalle prime parole di Gesù dodicenne, nel tempio di Gerusalemme, traspare la sua consapevolezza di essere in una relazione unica con Dio, quella propria del Figlio⁴⁷⁸. Varie frasi di Gesù, riportate sia dai sinottici che da Giovanni, dicono a diverse riprese la profondità del mistero che avvolge la persona di Gesù. Il Pontefice asserisce con forza: “Nella sua auto-coscienza Gesù non ha alcun dubbio: «Il Padre è in me e io nel Padre»⁴⁷⁹”.

⁴⁶⁸ *Novo Millennio Ineunte*, lettera apostolica di Giovanni Paolo II, 06.01.2001, n. 25, 26, 27.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, n. 16-19.

⁴⁷⁰ Il Santo Padre precisa che i Vangeli non pretendono di essere una biografia completa di Gesù secondo i canoni della moderna scienza storica.

⁴⁷¹ Mt 16,16.

⁴⁷² *Novo Millennio Ineunte*, n. 21-23.

⁴⁷³ Vi è qui un’esplicita allusione alla formulazione del Concilio di Calcedonia: una persona in due nature.

⁴⁷⁴ Cf. Eb 4,15.

⁴⁷⁵ Cf. Fil 2,6-8; 1 Pt 3,18.

⁴⁷⁶ *Novo Millennio Ineunte*, n. 24.

⁴⁷⁷ Sull’argomento, cf. il testo della CII, «La coscienza che Gesù aveva di se stesso», EV 10, 681-723, in cui si afferma la coscienza che Gesù aveva d’essere il Figlio unico di Dio e la conoscenza che egli aveva della sua missione: annunciare il Regno di Dio, rendendolo presente nella sua persona, tramite la sua vita e le sue parole, per riconciliare il mondo con Dio.

⁴⁷⁸ Cf. Lc 2,49. J. GALOT fa notare che, nel Cristo, tutte le attività della natura umana, così come sono descritte nei Vangeli, portano il marchio di una personalità filiale. Il soggetto di tutta la vita umana è la persona del Figlio (*Dieu en trois personnes*, p. 47).

⁴⁷⁹ Gv 10,38; cf. anche Mt 11,27; Lc 10,22.

Gesù, quindi, già nella sua esistenza storica, ha la consapevolezza della sua identità di Figlio di Dio. La sua coscienza umana sarà sottoposta a dura prova al Getsemani ed al Golgotha, “ma nemmeno il dramma della passione e morte riuscirà a intaccare la sua certezza di essere il Figlio del Padre celeste”⁴⁸⁰.

4. Volto dolente⁴⁸¹

La contemplazione del volto di Cristo, afferma il Pontefice, ci fa avvicinare all’aspetto più paradossale del suo mistero così come emerge nell’ora della Croce. È un mistero nel mistero: l’uomo non può che “prostrarsi in adorazione” davanti al Volto dolente di Cristo.

a. Nell’orto degli Ulivi

Il Papa volge lo sguardo alla scena dell’agonia nell’orto degli Ulivi: Gesù oppresso dalla prova che lo attende, invoca Dio “con la sua abituale e tenera espressione di confidenza: «Abbà, Padre»”, chiedendo di allontanare da lui il calice della sofferenza.

“Per riportare all’uomo il volto del Padre, Gesù ha dovuto non soltanto assumere il volto dell’uomo, ma caricarsi persino del «volto» del peccato”⁴⁸².

b. Eloì, Eloì, lemà sabactàni?

Questa frase esprime l’abisso di un mistero che non si finirà mai di indagare e che il Santo Padre commenta come segue:

“È tutta l’asprezza di questo paradosso che emerge nel grido di dolore, apparentemente disperato, che Gesù leva sulla croce: « Eloì, Eloì, lemà sabactàni?, che significa: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34). È possibile immaginare uno strazio più grande, un’oscurità più densa? In realtà, l’angoscioso «perché» rivolto al Padre con le parole iniziali del Salmo 22, pur conservando tutto il realismo di un indicibile dolore, si illumina con il senso dell’intera preghiera, in cui il Salmista unisce insieme, in un intreccio toccante di sentimenti, la sofferenza e la confidenza. Continua infatti il Salmo: «In te hanno sperato i nostri padri, hanno sperato e tu li hai liberati [...] Da me non stare lontano, poiché l’angoscia è vicina e nessuno mi aiuta» (22[21], 5.12)”.

c. Preghiera del Figlio che offre la sua vita al Padre per la salvezza di tutti

Il Santo Padre afferma che il grido di Gesù sulla croce “non tradisce l’angoscia di un disperato”, ma è “la preghiera del Figlio” che offre la sua vita al Padre nell’amore, per la salvezza di tutti:

“mentre si identifica col nostro peccato, «abbandonato» dal Padre, egli si «abbandona» nelle mani del Padre. I suoi occhi restano fissi sul Padre. Proprio per la conoscenza e l’esperienza che solo lui ha di Dio, anche in questo momento di oscurità egli vede limpidamente la gravità del peccato e soffre per esso. Solo lui, che vede il Padre e ne gioisce pienamente, misura fino in fondo che cosa significhi resistere col peccato al suo amore. Prima ancora, e ben più che nel corpo, la sua passione è sofferenza atroce dell’anima”⁴⁸³.

⁴⁸⁰ *Novo Millennio Ineunte*, n. 24.

⁴⁸¹ *Ibid.*, n. 25-27.

⁴⁸² Segue la citazione di 2 Cor 5,21.

⁴⁸³ *Ibid.*, n. 26.

d. Beatitudine e abbandono

La lettera presenta poi una questione che la tradizione teologica si è posta: in che modo Gesù ha potuto “vivere insieme l’unione profonda col Padre, di sua natura fonte di gioia e di beatitudine, e l’agonia fino al grido dell’abbandono”?

La comprensione di queste due dimensioni apparentemente inconciliabili – afferma il Pontefice – è in realtà radicata nella profondità insondabile dell’unione ipostatica⁴⁸⁴. Per capire questo mistero, in cui coesistono beatitudine e abbandono, un aiuto rilevante può venire da quel grande patrimonio della Chiesa, costituito dalla teologia vissuta dei Santi, i quali - sia per un dono ricevuto dallo Spirito Santo sia perché hanno vissuto dei terribili momenti di prova che la tradizione mistica descrive come notte oscura – ci “consentono di accogliere più facilmente l’intuizione della fede” relativa a tale mistero. I Santi, infatti, hanno a volte vissuto “qualcosa di simile all’esperienza di Gesù sulla croce nel paradossale intreccio di beatitudine e di dolore”.

Il Santo Padre cita a proposito due stralci: uno è tratto dal Dialogo della Divina Provvidenza, in cui “Dio Padre mostra a Caterina da Siena come nelle anime sante possa essere presente la gioia insieme alla sofferenza”; l’altro è invece tratto dagli scritti di Teresa di Lisieux, in esso si può notare come la santa viva “la sua agonia in comunione con quella di Gesù, verificando in se stessa proprio il paradosso di Gesù beato e angosciato”⁴⁸⁵. Ecco i due testi:

“E l’anima se ne sta beata e dolente: dolente per i peccati del prossimo, beata per l’unione e per l’affetto della carità che ha ricevuto in se stessa. Costoro imitano l’immacolato Agnello, l’Unigenito Figlio mio, il quale sulla croce era beato e dolente”⁴⁸⁶.

“Nostro Signore nell’orto degli Ulivi godeva di tutte le gioie della Trinità, eppure la sua agonia non era meno crudele. È un mistero, ma le assicuro che, da ciò che provo io stessa, ne capisco qualcosa”⁴⁸⁷.

Queste testimonianze dei santi sono – afferma il Pontefice – illuminanti. D’altronde, gli stessi evangelisti hanno dato “fondamento a questa percezione ecclesiale della coscienza di Cristo”, allorché ricordano che “pur nel suo abisso di dolore, egli muore implorando il perdono per i suoi carnefici (cfr Lc 23,34) ed esprimendo al Padre il suo estremo abbandono filiale: “Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito” (Lc 23,46)”⁴⁸⁸.

5. Volto del Risorto

Ma la contemplazione del volto insanguinato di Cristo, che la Chiesa commemora il Venerdì ed il Sabato santo, “non può fermarsi all’immagine di lui crocifisso”. Infatti il Crocifisso è Risorto! E la Chiesa oramai guarda a Lui. La risurrezione è stata “la risposta del Padre”⁴⁸⁹ all’obbedienza del Figlio.

Nel volto di Cristo, Crocifisso e Risorto, la Chiesa, sua Sposa, contempla ancora oggi “il suo tesoro e la sua gioia” e annuncia al mondo Colui che «è lo stesso ieri, oggi e sempre»⁴⁹⁰.

⁴⁸⁴ Ibid., n. 26.

⁴⁸⁵ Ibid., n. 27.

⁴⁸⁶ *Dialogo della Divina Provvidenza*, n. 78.

⁴⁸⁷ *Ultimi colloqui. Quaderno giallo*, 6 luglio 1987: *Opere complete*, Città del Vaticano, 1997, 1003.

⁴⁸⁸ *Novo Millennio Ineunte*, n. 27.

⁴⁸⁹ È quanto afferma Pietro, nel suo primo discorso riportato in At 2,22-24.

⁴⁹⁰ Eb 13,8. Cf. *Novo Millennio Ineunte*, n. 28.

D. Bilancio e conclusione

Nel pensiero di Giovanni Paolo II, ritroviamo varie intuizioni incontrate negli autori precedenti, enunciate in una profonda sintesi, che abbraccia come ho già detto una riflessione biblica, teologica, catechetica ed antropologica. In questa breve conclusione, mi propongo di mettere in luce i diversi elementi che emergono dalla riflessione del Santo Padre, articolando fra loro le varie peculiarità della passione e del grido d'abbandono, così come vengono presentate nelle due lettere apostoliche.

Le due lettere sono state scritte a quasi vent'anni di distanza l'una dall'altra; ognuna ha la sua specificità e vuole rispondere a delle esigenze e a delle problematiche completamente diverse. Nella *Salvifici doloris*, l'intento principale, come abbiamo visto, è quello di penetrare il senso salvifico della sofferenza dell'uomo, il perché della sofferenza umana. La risposta a tale interrogativo, afferma il Pontefice, è stata data da Dio all'uomo nello specifico mistero dell'Uomo dei dolori, che ha assunto su di sé la sofferenza umana per compiere, per mezzo della sua Croce, l'opera della salvezza dell'intero genere umano. Nella *Novo millennio ineunte*, dopo aver passato in rassegna i momenti salienti del Giubileo del 2000, con lo sguardo fisso al Volto del Crocifisso-Risorto, Giovanni Paolo II presenta degli orientamenti, delle linee⁴⁹¹ che devono guidare la Chiesa alle soglie del terzo millennio; non si tratta d'inventare un nuovo programma: esso c'è già, è quello di sempre, raccolto dal Vangelo e dalla viva Tradizione: "Cristo da conoscere, amare, imitare per vivere in lui la vita trinitaria e trasformare con lui la storia fino al suo compimento nella Gerusalemme celeste"⁴⁹².

Pur in una così grande diversità di intenti, le due lettere apostoliche ruotano su un unico centro, da cui emerge una luce che illumina il cammino dell'umanità e della Chiesa: Cristo, Signore, nel mistero della sua vita, passione, morte e resurrezione. La parola della Croce è al centro della riflessione del Pontefice, essa rappresenta *l'ultima, sintetica parola dell'insegnamento di Cristo*. Nella *Salvifici doloris*, tutta la passione di Cristo è illustrata alla luce del quarto carne del Servo di Jahvé, nell'ultima lettera apostolica, la riflessione del Pontefice si incentra su un Volto da contemplare così come esso emerge dai Vangeli: il Volto del Nazareno che racchiude un profondo mistero accessibile solo alla fede e che si manifesta come Volto del Figlio, Volto dolente, Volto del Risorto.

La riflessione del Santo Padre sull'abbandono del Cristo in croce, così come emerge dalle due lettere, poggia su alcuni punti cardini, che possiamo riassumere come segue.

1. Il mistero dell'Incarnazione

I Vangeli ci offrono un Volto da contemplare che racchiude un profondo mistero; è la fede che ci aiuta a penetrare la profondità del mistero che sta nell'identità di Cristo stesso, vale a dire l'intima ed indissociabile unione del Verbo e della carne, della gloria e della sua tenda fra gli uomini. Nell'Uomo dei dolori appare, dunque, la dualità dell'unico soggetto personale

⁴⁹¹ Il Santo Padre parla, nella lettera, di santità, preghiera, eucaristia, sacramento della riconciliazione, primato della grazia, ascolto e annuncio della Parola, testimonianza dell'amore, spiritualità di comunione (*Novo Millennio Ineunte*, n. 30-45).

⁴⁹² Cf. *Novo Millennio Ineunte*, n. 29.

della sofferenza redentiva. Nelle due lettere apostoliche, il Santo Padre è molto sintetico a riguardo. Troviamo un'esplicazione ulteriore del pensiero del Pontefice sull'argomento, in un'allocuzione tenuta durante l'udienza del mercoledì 19 ottobre 1988.

All'interrogativo - chi è colui che pende dalla croce? chi è questo sofferente? - viene data una chiara risposta: è il Figlio di Dio, uomo vero, ma anche Dio vero, come emerge dai Simboli della fede⁴⁹³. Il Concilio di Efeso ha offerto, poi, una sintesi mirabile del grande mistero del Verbo incarnato, precisando "Dei Verbum passum carne"⁴⁹⁴: le sofferenze umane del Cristo Gesù appartengono sì alla natura umana, ma devono essere attribuite, come ogni sua azione, alla persona divina.

È questa, afferma Giovanni Paolo II, una verità sconvolgente: in Cristo si ha un Dio che soffre. Nel proclamare il mistero dell'Incarnazione, la teologia ha precisato che ciò che non possiamo attribuire a Dio in quanto Dio, se non per una metafora antropomorfa che ci fa parlare della sua sofferenza, Dio stesso lo ha reso possibile nel suo Figlio, il Verbo che ha assunto la natura umana in Cristo. Egli è Dio che soffre nella natura umana, come vero uomo nato da Maria e sottoposto alle vicende e ai dolori di ogni figlio di donna, nello stesso tempo Egli come Verbo, una persona divina, dà un valore infinito alla sua sofferenza e alla sua morte, toccando senza scalfirla la gloria e la felicità della Trinità. Dio, nella sua essenza, rimane al di sopra dell'orizzonte della sofferenza umano-divina, ma con l'Incarnazione, il Figlio di Dio, con la sua passione e morte, ha voluto penetrare, riscattare e nobilitare tutta la sofferenza umana, in una solidarietà senza pari con l'umanità, che Egli ha aperto alla comunione con Dio, nella fede e nell'amore.

2. Il Volto del Figlio

L'identità divino-umana di Gesù emerge fortemente dai Vangeli; vari elementi mostrano, infatti, l'autocoscienza di Gesù di essere in una relazione unica con Dio, quella propria del Figlio: Gesù è consapevole della sua identità di Figlio di Dio. È, quindi, il Figlio consustanziale al Padre che soffre come uomo, sì da divenire l'Uomo dei dolori. Ma proprio perché l'Uomo che soffre è in persona lo stesso Figlio unigenito, la sua sofferenza raggiunge una profondità ed intensità incomparabili nella storia dell'umanità. Tramite la sofferenza dell'Uomo dei dolori, dell'agnello di Dio che toglie i peccati del mondo, vengono cancellati tutti i peccati, proprio perché solo lui, in quanto Figlio unigenito, ha potuto assumerli con quell'amore verso il Padre che supera il male di ogni peccato. Per riportare all'uomo il volto del Padre, Gesù ha dovuto non soltanto assumere il volto dell'uomo, ma caricarsi del "volto" di peccato.

3. Il grido d'abbandono

a. L'asprezza di un paradosso

Le parole del Golgota testimoniano della profondità, unicità e intensità della sofferenza di Cristo; il grido d'abbandono, apparentemente disperato, esprime l'abisso di un mistero insondabile, da cui emerge l'asprezza di un paradosso: "Mio Dio, mio Dio perché mi hai abbandonato?". Il grido d'abbandono contiene uno strazio e un'oscurità inimmaginabili.

⁴⁹³ Il Pontefice accenna al concilio di Nicea che proclama Cristo "Dio vero da Dio vero... che per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso, si è incarnato e... ha sofferto" (DZ 125).

⁴⁹⁴ "Il Verbo di Dio ha sofferto nella carne" (DZ 263).

Queste parole, infatti, non sono solo espressione di quella desolazione che si riscontra nell'Antico Testamento, ma esse *nascono sul piano dell'unione inseparabile del Figlio col Padre*, poiché il Padre “fece ricadere su di lui l'iniquità di noi tutti” e lo trattò da peccato in nostro favore, lui che non aveva conosciuto peccato. Nell'abbandono, Cristo, mediante la divina profondità dell'unione filiale col Padre, percepisce la sofferenza che scaturisce dal distacco, dalla ripulsa del Padre, la rottura con Dio. La passione di Cristo oltre ad essere sofferenza del corpo è prima di tutto *atroce sofferenza dell'anima*.

In un suo discorso⁴⁹⁵, il Santo Padre ha illustrato maggiormente in cosa consista quest'atroce sofferenza dell'anima. Gli avvenimenti esterni sembrano manifestare l'assenza e il silenzio del Padre, che lascia crocifiggere suo Figlio, senza intervenire per impedire tale supplizio. Il silenzio di Dio grava sul morente come la pena più pesante, tanto più che gli avversari di Gesù considerano quel silenzio come una sua riprovazione⁴⁹⁶. Nella sfera dei sentimenti e degli affetti, questo senso dell'assenza e dell'abbandono di Dio è stata la pena più pesante per l'anima di Gesù, che ha reso più dure tutte le altre sofferenze. Quella mancanza di conforto interiore è stata il maggior supplizio sperimentato da Gesù.

Il “perché” rivolto a Dio da Gesù crocifisso esprime, infatti, il suo «dolente stupore» per una tale sofferenza che non ha una spiegazione semplicemente umana, ma costituisce un mistero di cui solo il Padre possiede la chiave. La domanda nasce dalla memoria del salmo, letto o recitato nella sinagoga, ma, allo stesso tempo, racchiude un significato teologico in relazione al sacrificio, mediante il quale Cristo, in piena solidarietà con l'uomo peccatore, sperimenta in sé l'abbandono di Dio. In quel “perché” rivolto al cielo, Gesù stabilisce, inoltre, un nuovo modo di solidarietà con noi, che così spesso leviamo gli occhi al cielo, per esprimere a Dio il nostro lamento.

b. La preghiera del Figlio

L'angoscioso perché di Gesù, pur conservando tutto il realismo di un indicibile dolore, si illumina con le successive parole del salmo, che unisce sofferenza e confidenza; il grido d'abbandono non esprime, infatti, l'angoscia di un disperato. Nel “perché” di Gesù non c'è alcun risentimento che porti alla rivolta, o che indulga alla disperazione; non c'è ombra di un rimprovero rivolto al Padre. Il grido di Gesù è l'espressione dell'esperienza di fragilità, di solitudine, di abbandono a se stesso, fatta da Gesù al posto nostro⁴⁹⁷. Il Santo Padre vede nel grido d'abbandono *la preghiera del Figlio che offre la sua vita al Padre nell'amore*, per la salvezza di tutti gli uomini; il grido d'abbandono è caratterizzato da un doppio movimento: mentre Cristo si identifica col nostro peccato e percepisce l'abbandono dal Padre, nello stesso tempo si riabbandona nelle mani del Padre. Gli occhi di Gesù rimangono fissi sul Padre.

c. Beatitudine e abbandono

Facendo appello alle illuminanti esperienze dei santi, il Santo Padre afferma che, per la profondità insondabile dell'unione ipostatica, coesistono in Cristo due dimensioni apparentemente inconciliabili: Gesù ha potuto vivere, nello stesso tempo, la profonda unione col Padre, fonte di gioia e di beatitudine, e l'agonia fino al grido d'abbandono. Il Santo Padre ha ribadito ulteriormente questo concetto, fornendo la ragione teologica di tale affermazione. Anche se Gesù prova il sentimento di essere abbandonato dal Padre, Egli sa di non esserlo. In Giovanni, Gesù ha affermato di essere una sola cosa con il Padre e, parlando della futura

⁴⁹⁵ Allocuzione del mercoledì 30 novembre 1988.

⁴⁹⁶ Cf. Mt 27,43.

⁴⁹⁷ Ibid.

passione, ha affermato “Io non sono solo perché il Padre è con me”⁴⁹⁸. Nel momento dell’abbandono, Gesù sulla cima del suo spirito ha netta la visione di Dio e la certezza dell’unione col Padre, ma, nelle zone a confine con la sensibilità, e quindi più soggette alle ripercussioni delle esperienze dolorose interne ed esterne, l’anima umana di Gesù è ridotta ad un deserto: Egli non sente più la presenza del Padre, facendo la tragica esperienza della più completa desolazione⁴⁹⁹.

Ma questo primo e tremendo momento di desolazione, in cui Gesù si è sentito abbandonato persino da Dio, viene superato dall’affidamento di sé nelle mani del Padre, la cui presenza, amorosa e immediata, Gesù avverte nella struttura più profonda del proprio io, giacché anche sulla croce egli è nel Padre come il Padre è in lui. Con la frase “Padre, nelle tue mani rimetto il mio spirito”⁵⁰⁰, Gesù dà al suo abbandono tra le mani del Padre un accento di fiducia filiale. Gesù muore da figlio ed in perfetta conformità al volere del Padre. Nel primo grido, Gesù ha posto a Dio un “perché”, per lo sgomento suscitato da una tale morte; il secondo grido è invece l’espressione dell’abbandono fiducioso nelle braccia del Padre⁵⁰¹.

La coesistenza in Gesù, nel momento più tragico della sua esistenza, di beatitudine e abbandono, rimane per la ragione umana un ineffabile mistero che ha la sua radice nella “profondità insondabile dell’unione ipostatica”.

4. Sofferenza redentiva di Cristo

È tramite l’indicibile sofferenza dell’abbandono che Gesù, addossandosi il male totale del peccato, compie l’opera della Redenzione, e può dire prima di morire: “Tutto è compiuto”. Nella passione di Cristo, la sofferenza umana raggiunge il suo culmine ed entra in una nuova dimensione: essa viene legata dal Cristo *all’amore*, che crea il bene ricavandolo dal male, per mezzo della sofferenza. La croce di Cristo diventa così sorgente da cui sgorgano fiumi d’acqua viva. La sofferenza umana, inoltre, tramite la sofferenza di Cristo, viene elevata a livello di redenzione, per cui ogni uomo può diventare partecipe della sofferenza redentiva di Cristo.

5. Eloquenza della Croce ed eloquenza della Risurrezione

Sono due aspetti inscindibili dello stesso mistero: il mistero della passione, infatti, è racchiuso nel mistero della risurrezione, che rivela la gloria di Cristo, completamente offuscata nella Croce dall’immensità della sofferenza⁵⁰². La Croce, che agli occhi degli uomini rappresenta lo spogliamento di Cristo, è stata agli occhi di Dio la sua elevazione: sulla croce, Cristo - compiendo la volontà del Padre - ha raggiunto e realizzato in tutta pienezza la sua missione. Al volto insanguinato del Crocifisso, sussegue il Volto del Risorto. La Risurrezione è stata, dunque, la risposta del Padre all’obbedienza incondizionata del Figlio.

⁴⁹⁸ Cf. Gv 10,30 ; 16,32.

⁴⁹⁹ Cf. Allocuzione del 30 novembre 1988. Ritroviamo, riformulata, la spiegazione di San Tommaso.

⁵⁰⁰ Lc 23,46. Per l’unità tra il Padre e il Figlio, cf. Gv 10,38 ; 14,10s.

⁵⁰¹ Allocuzione del mercoledì 7 dicembre 1988.

⁵⁰² Nel discorso tenuto durante l’udienza del 30 novembre 1988, Giovanni Paolo II spiega in cosa consiste quest’immensità della sofferenza di Cristo. Essendo il peccato separazione da Dio, Gesù doveva provare nella crisi della sua unione con il Padre, una sofferenza proporzionata a tale separazione. Ma l’esperienza dell’abbandono è una pena passeggera, che cede il posto alla liberazione personale e alla salvezza universale. Tale prospettiva, nell’anima afflitta di Gesù, ha certo alimentato la speranza; infatti, egli ha sempre presentato la sua morte come un passaggio alla risurrezione, come la sua vera glorificazione. Proprio al culmine del dramma della croce, l’ora della vittoria è vicina.

Nella croce di Cristo vi è “la fonte genuina della salvezza, la rivelazione suprema dell’amore di Dio e la radice profonda della comunione con Dio e fra di noi”, poiché “in Cristo crocifisso ed abbandonato il male ed il peccato sono definitivamente sconfitti, e viene resa possibile la piena unità dell’umanità col Padre e degli uomini fra loro”⁵⁰³.

⁵⁰³ Cf. Lettera del Santo Padre ai partecipanti al Convegno spirituale dei Vescovi amici del Movimento dei Focolari, del 14.02.2001.

CONCLUSIONE GENERALE

Eccoci arrivati al termine di questa carrellata che ci ha permesso di scrutare il grido d'abbandono, nel pensiero di vari autori e da molteplici punti di vista, facendocene scoprire l'infinita ricchezza e fecondità.

Durante l'intero percorso, si è costatato quanto la riflessione sul grido d'abbandono debba fondarsi solidamente sulla testimonianza della Scrittura e sull'immenso patrimonio elaborato dall'intera Tradizione. Nella novità dell'oggi, suscitata dall'incessabile operare dello Spirito Santo, c'è sempre racchiusa la ricchezza dell'antico: nova et vetera, come soleva affermare il cardinale Journet. La mia comprensione del mistero racchiuso nel grido d'abbandono ha cercato di muoversi secondo questa regola ermeneutica.

In questa conclusione, mi propongo semplicemente di riassumere, in alcuni punti, il cammino percorso per raccogliere l'abbondante messe, dispiegata in queste pagine.

1. "La punta più drammaticamente lacerante di tutta la passione"

È Giovanni Paolo II che definisce il grido d'abbandono come "la punta più drammaticamente lacerante di tutta la passione". L'abbandono è una parola che desta scandalo, è il vertice dei dolori di Gesù, poiché ne esprime l'atroce sofferenza dell'anima. Il lamento straziante di Gesù in croce è la ripresa delle parole di un salmo, ed è stato visto come la realizzazione più alta delle beatitudini.

a. Una parola che è scandalo, da cui appare l'asprezza di un paradosso

Lo scandalo della croce, lo scandalo dell'abbandono è stato rilevato da tutti i nostri autori con gli accenti più vari. Mi limito qui a riassumere il pensiero di alcuni.

Per Journet, Gesù è stato condannato alla crocifissione come bestemmiatore, avendo dichiarato di essere il Messia, il Figlio di Dio: egli muore dunque come un malfattore, un maledetto, un abbandonato da Dio. Una domanda, che non può non provocare uno scandalo, emerge dal suo grido: Se egli è Dio, come può dire che il suo Dio l'abbandona? Per il cardinale, il grido d'abbandono nasconde il dramma di un Dio inchiodato in croce, che supplica e muore per liberare il mondo dall'impurità e dalla fatalità del peccato; esso manifesta *l'indicibile agonia* del Salvatore, nel momento in cui il Verbo divino lascia scendere sulla sua sensibilità e le regioni inferiori della sua anima, la notte di una infinita desolazione.

Il Santo Padre, da parte sua, afferma che nel grido di dolore, apparentemente disperato, emerge tutta *l'asprezza di questo paradosso*: è impossibile immaginare uno strazio più grande, un'oscurità più densa.

b. Gesù sulla croce ha conosciuto tutti i dolori

Journet, fondando sempre la sua argomentazione su San Tommaso, afferma che Gesù - nella sua umanità, dotata di una sensibilità senza pari in quanto il suo corpo è stato formato dallo Spirito Santo nel seno di Maria - ha conosciuto, nel modo più intenso, tutti i dolori, sia quelli fisici che quelli spirituali. Il Santo Padre afferma che prima ancora e ben più che nel corpo, la sua passione è *sofferenza atroce dell'anima*.

c. La sofferenza del Figlio

Per quanto riguarda la sofferenza di Cristo, l'insegnamento della Chiesa afferma che è il Figlio di Dio stesso che ha sofferto, nella sua carne e nella sua anima per la salvezza del mondo. Il Figlio di Dio come uomo ha realmente conosciuto tutte le forme del dolore e della sofferenza, fino ad esperire l'abbandono. Ed è Giovanni Paolo II che con forza ribadisce

ulteriormente che è proprio il Figlio Unigenito, consostanziale al Padre che soffre nella natura umana. La sua sofferenza ha dimensioni umane, che sono però uniche nella storia dell'umanità: essa raggiunge una profondità ed intensità tali, da poter abbracciare la misura del male contenuta nel peccato dell'uomo, secondo le dimensioni dell'esistenza dell'umanità sulla terra.

d. Le due facce del grido d'abbandono

È Journet che ha messo particolarmente in rilievo questi due aspetti della quarta parola: da una parte è un grido spontaneo di Gesù al suo Dio, dall'altro *la ripresa dell'inizio di un salmo* che descriveva in modo profetico le prove del Giusto. È una domanda posta al Cielo dal Giusto e una risposta data dal Giusto a coloro che lo perseguitano, è un lamento straziante che sale a Dio e un'accusa terribile che pesa sulla giustizia degli uomini. Il grido d'abbandono è, quindi, un grido d'angoscia, una supplica straziante che sale verso il Cielo e, al tempo stesso, l'inizio di un canto della speranza messianica.

Anche la riflessione del Pontefice si muove alla luce del salmo 22: l'angosciato perché rivolto da Gesù al Padre, con le parole iniziali del salmo, pur conservando tutto il realismo di un indicibile dolore, s'illumina con il senso dell'intera preghiera, in cui il salmista unisce sofferenza e confidenza.

Balthasar e Chiara Lubich hanno messo in rilievo altri due aspetti del grido d'abbandono. Per Balthasar la parola abbandono ha un duplice significato: essere abbandonato da e abbandonarsi a ed entrambi questi momenti fanno parte della passione di Gesù. Per la Lubich, Gesù è il modello di colui che confida: nessuno ha avuto una fiducia più grande di Lui che, abbandonato da Dio, si fidò di Dio, abbandonato dall'Amore, si affidò all'Amore. Ritroviamo quest'ultimo aspetto anche nel pensiero di Giovanni Paolo II, allorché egli afferma che, al primo e tremendo momento di desolazione, in cui Gesù si è sentito abbandonato persino da Dio, segue l'affidamento di sé nelle mani del Padre, la cui presenza amorosa Egli avverte nella struttura più profonda del proprio essere.

e. Il monte delle beatitudini

La corrispondenza tra il monte delle beatitudine e il monte Calvario, l'abbiamo riscontrata in Journet e in Chiara Lubich.

Journet vede il monte Calvario come la risposta al monte delle beatitudini: le sette parole di Gesù in croce, le ultime della sua vita terrena, offrono un insegnamento: dal dramma spaventoso della croce una luce ci è data attraverso di esse. Il cardinale non ci dice di più, ed è nel pensiero della Lubich che troviamo un passo ulteriore.

A differenza di Balthasar che vede nell'abbandono di Cristo, la Parola che si fa silenzio, che si fa non-parola, la Lubich guarda all'abbandono come alla Parola definitiva detta dal Padre, la Parola pienamente spiegata, il vertice della rivelazione, la sintesi del vangelo, perciò Gesù, nell'abbandono, può ripetere in sé tutte le beatitudini. Egli è, infatti, il modello perfetto dei poveri di spirito, dei misericordiosi, degli assetati di giustizia, dei miti. Gesù abbandonato è figura del chicco di grano che muore ma che non resta solo, perché porta come frutto il popolo di Dio, la Chiesa.

2. Il grido d'abbandono, espressione ultima del mistero dell'Incarnazione

L'abbandono è apparso, poi, come *l'espressione ultima del mistero dell'Incarnazione*; esso ci rivela, in un certo qual modo, l'ultima tappa dell'esistenza kenotica del Figlio di Dio fatto uomo.

a. La kenosi del Verbo

Per Journet, il mistero dell'Incarnazione nasconde uno scandalo: l'Onnipotente che si fa debolezza, la Parola infinita che balbetta in un neonato, Gesù che contemporaneamente è Dio che esaudisce e uomo che supplica. La parola dell'abbandono ci rivela tutta la profondità del mistero dell'Incarnazione, ciò che il cardinale chiama gli annientamenti del Verbo fatto carne.

Abbiamo, poi, visto quanto il mistero dell'Incarnazione occupi un posto centralissimo anche nella riflessione balthasariana, di cui abbiamo evidenziato soprattutto due elementi: *l'Incarnazione come rivelazione di tutta la Trinità*, il mistero del Dio Uno e Trino si è, infatti, manifestato come dono d'amore, di vita e di salvezza in tutta l'esistenza terrena del Verbum Caro; *la croce come primo e ultimo fine dell'Incarnazione*. Questo secondo aspetto manifesta un'altra peculiarità della vita di Gesù: la sua obbedienza fino alla morte di croce. La cristologia elaborata da Balthasar è dunque una cristologia fortemente obbedienziale, che sviluppa il motivo dell'obbedienza filiale di Cristo alla volontà del Padre: obbedienza che va fino alla morte e alla morte di croce, obbedienza che è abbandono senza limiti al Padre. Ed è nel mistero pasquale che Balthasar evidenzia particolarmente l'obbedienza filiale e la totale disponibilità di Gesù al Padre, fino all'abbandono sulla croce.

Anche per la Lubich l'abbandono è *la prova dell'annichilimento* totale del Figlio, che manifesta così la sua totale obbedienza al Padre. Per il Santo Padre, l'incarnazione è veramente una kenosi, uno spogliarsi da parte del Figlio di Dio di quella gloria che egli possiede dall'eternità. Quest'abbassamento del Verbo tende però alla piena glorificazione di Cristo, anche nella sua umanità e che si realizzerà pienamente nella persona del Cristo Risorto.

b. La dottrina delle due nature e il grido d'abbandono

Nella critica indirizzata alla riflessione teologica di Moltmann, che muove una dura critica alla cristologia di Calcedonia, abbiamo visto quanto sia importante, per non incorrere in gravi errori, fondare una riflessione cristologia sui dati che emergono dalla Scrittura e che sono stati sviluppati dalla Tradizione. La fede cristiana dovrà, dunque, fino alla fine dei secoli, mantenere l'unità inscindibile che si realizza nella persona di Gesù, vero Dio e vero uomo.

La definizione di Calcedonia, pur insistendo sull'unità della persona del Figlio, ne distingue la dualità delle nature: "all'unanimità noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo"⁵⁰⁴. Calcedonia ha messo quindi l'accento sull'ontologia del Cristo, per spiegare il mistero legato alla persona di Gesù, il Figlio incarnato, che rimarrà sempre per l'intelligenza umana "il mistero dei misteri".

Tutta la riflessione del Santo Padre, così come l'abbiamo potuta cogliere nelle due lettere apostoliche, si fonda, anche se spesso in maniera solo implicita, sulla dottrina delle due nature: la profondità del mistero della persona di Gesù sta proprio nella sua identità che consta nell'unione intima ed indissociabile di due polarità: il Verbo e la carne, la gloria e la sua tenda tra gli uomini.

Il grido d'abbandono va dunque interpretato, mantenendo fermo l'insegnamento di Calcedonia: è, nella sua natura umana, che l'unigenito Figlio di Dio ha sperimentato quel dolore definito dal cardinal Journet come la notte di una infinita desolazione.

La dottrina delle due nature ci permette, inoltre, di interpretare l'affermazione paolina, Cristo trattato da peccato, fatto maledizione⁵⁰⁵: attraverso l'umanità di Gesù, l'unica Persona

⁵⁰⁴ DZ, 301.

⁵⁰⁵ Cf. 2 Co 5,21; Gal 3,13.

del Verbo ha preso su di sé i nostri peccati ma è per la divinità di Gesù che il male non ha vinto e l'abisso del peccato è stato colmato d'Amore⁵⁰⁶. Come afferma Journet, Gesù è sceso nella profondità del nostro dramma, della nostra tragedia; lui, senza peccato, si è identificato alla nostra condizione di maledizione e di peccato, per riscattarci da essa: Cristo è diventato per noi peccato, perché noi diventassimo in lui santità.

c. Beatitudine e abbandono

Sia Journet che il Santo Padre hanno sottolineato un altro scandalo e cioè la coesistenza in Gesù, di due dimensioni apparentemente inconciliabili: la profonda unione col Padre, fonte di gioia e di beatitudine, e l'agonia fino al grido d'abbandono. Questi due aspetti, glorioso e doloroso, dell'umanità di Cristo emergono dalla testimonianza evangelica. Siamo sempre nell'insondabile mistero dell'Incarnazione. La coesistenza di beatitudine e abbandono costituisce, infatti, l'aspetto più profondo di tale mistero. Per rendere intelligibili questi due aspetti di per sé incompatibili, il cardinale si avvale della soluzione offerta da San Tommaso. L'Aquinate, operando una distinzione tra *l'essenza dell'anima* e le sue potenze o parti, afferma che, secondo l'essenza, tutta l'anima di Cristo ha patito e che invece, secondo le potenze, l'anima di Cristo ha patito nella parte inferiore, mentre, sulla cima del suo spirito, Gesù ha la netta visione di Dio e la certezza dell'unione col Padre.

Prevale la consapevolezza che di fronte all'ineffabile mistero dell'Uomo-Dio, non rimane che il silenzio e l'adorazione.

Anche per il Pontefice, la comprensione di questi due aspetti della vita di Cristo si radica nell'insondabile profondità dell'unione ipostatica; per spiegarli, il Santo Padre non si avvale solo della ragione teologica di tale affermazione offerta da San Tomaso, ma anche dell'esperienza mistica dei santi, che hanno in qualche modo vissuto qualcosa di simile all'esperienza di Gesù sulla croce, nel paradossale intreccio di beatitudine e dolore.

3. La Croce, mistero di luce

È un'affermazione che abbiamo trovato in quasi tutti i nostri autori, in bellissime pagine in cui teologia e spiritualità si sono inscindibilmente unite. Due i concetti principali messi in evidenza: il grido di Gesù non è un grido di disperazione; l'assoluta identità del Crocifisso col Risorto getta, sul mistero del dolore della croce e dell'abbandono, una luce indicibile.

a. Sofferenza luminosa e non grido di disperazione

Nella tradizione riformata, il grido d'abbandono è stato interpretato come un grido di disperazione: Gesù sulla croce, temendo la maledizione e l'ira di Dio, ha sperimentato il tormento dei dannati e dei perduti. Journet non accetta la posizione di Calvino, affermando che Gesù non ha esperito il tormento dei dannati: la sua è la sofferenza del Salvatore del mondo, non quella di un dannato: è un dolore infinito più grande della disperazione di tutti i dannati, è una sofferenza chiara, profonda e struggente in quanto non è la sofferenza di un semplice uomo, ma la sofferenza del Verbo incarnato. È la sofferenza luminosa della redenzione. Anche la riflessione del Santo Padre si muove nella stessa direzione. Il Pontefice afferma, infatti, che il grido di Gesù non tradisce l'angoscia di un disperato, ma è la preghiera del Figlio che offre la sua vita al Padre nell'amore, per la salvezza di tutti.

Il perché di Gesù gridato sulla croce non è un grido di divisione, ma di unità.

⁵⁰⁶ Cf. H. BLAUMEISER, «Un mediatore che è nulla...», p. 396-397.

La posizione di Balthasar che sembra prolungare l'abbandono di Cristo in croce nella discesa agli inferi ci è sembrata, invece, ambigua e poco conforme alla Tradizione e a quanto il Nuovo Testamento ci permette di affermare in proposito; il merito della riflessione balthasariana su quest'articolo di fede sta nell'aver sottolineato la solidarietà del Cristo con gli uomini di tutti i tempi.

b. La croce, mistero di luce: il Crocifisso è il Risorto

Che la croce, culminante nel grido d'abbandono, sia un mistero di luce, lo abbiamo ritrovato in varie pagine dei nostri autori: Journet afferma in modo forte questa realtà. La sofferenza passa, la luce in essa nascosta rimane: traversando il velo del dolore, essa irradia e durerà per sempre, nel suo splendore. In Moltmann, questo aspetto ci è sembrato poco presente: la sua *theologia crucis* è sembrata così assoluta, da non tener sempre presente che il Crocifisso è il Risorto. Non così, invece, in Balthasar che afferma fortemente l'assoluta identità del Crocifisso col Risorto ed evidenzia ampiamente l'iniziativa del Padre nella glorificazione del Figlio, come risposta alla sua totale obbedienza.

Anche nel pensiero di Chiara Lubich, questi due aspetti sono intimamente legati, come le facce di un'unica medaglia: da una parte l'Unità - cioè la presenza del Risorto fra i suoi, pagina lucente di misterioso amore - e, dall'altra, Gesù crocifisso e abbandonato, pagina luminosa di misterioso dolore. Non si può separare la croce dalla gloria, il Crocifisso dal Risorto, afferma la Lubich, sono due aspetti dello stesso mistero di Dio che è Amore.

Per il Pontefice, l'eloquenza della Croce e della morte viene completata con l'eloquenza della resurrezione. La resurrezione ci rivela la gloria di Cristo che, nella croce, era completamente offuscata dall'immensità della sofferenza. Non ci si può fermare, infatti, alla contemplazione del volto insanguinato di Cristo, poiché il Crocifisso è Risorto. La Chiesa contempla oramai il Volto del Risorto e annuncia al mondo Colui che è lo stesso ieri, oggi e sempre.

4. Sofferenza di Cristo e sofferenza degli uomini

Alcuni dei nostri autori hanno sottolineato questo aspetto delle sofferenze di Cristo. Per Journet, tutti gli abbandonati, tutte le vittime della notte, coloro che muoiono come dei riprovati, partecipano pur senza saperlo alla desolazione del Cristo che grida: Mio Dio, perché mi hai abbandonato? Per la Lubich, dalla contemplazione dell'abbandono di Gesù scaturiscono dei fiumi di luce: è Lui che, contemplato nel suo abbandono, dà senso al dolore di ogni creatura illuminandolo; è Lui il segreto della santità, la perla preziosa; è Lui il segreto e la garanzia dell'unità.

La riflessione del Santo Padre ci ha condotti a costatare quanto, nella passione di Cristo l'umana sofferenza abbia raggiunto il suo culmine, ma contemporaneamente essa è entrata in una dimensione completamente nuova: essa è *stata legata all'amore*, a quell'amore che crea il bene ricavandolo dal male. Cristo, operando la redenzione tramite la sofferenza, ha elevato la stessa sofferenza umana a livello di redenzione, per cui ogni uomo, nella sua sofferenza, può diventare partecipe della sofferenza redentiva di Cristo.

5. Il grido d'abbandono e la Trinità: un mistero d'amore

Tutta la vita terrena del Verbo incarnato ci rivela il mistero di Dio, ci svela l'amore del Padre, ci rende partecipi, attraverso la passione, morte e risurrezione del Figlio Unigenito, della vita trinitaria. Ecco i punti salienti emersi nel presente studio.

a. Gesù abbandonato, vertice d'amore

È la Lubich che ha dato particolare rilievo a quest'aspetto: il grido d'abbandono è il culmine del dolore di Gesù ed è al tempo stesso il vertice del suo amore: in lui abbandonato è rivelato tutto l'amore di un Dio. Nel dolore del Cristo abbandonato, la Lubich scorge la più *alta espressione dell'amore*; l'abbandono è l'altissima, divina eroica lezione di Gesù su cosa sia l'amore: dare la vita per i propri amici.

b. Gesù abbandonato *svela l'amore del Padre*

Gesù abbandonato si manifesta, particolarmente nel pensiero della Lubich, come porta *d'accesso al mistero di Dio*. Nell'abbandono, Gesù si dà totalmente divenendo espressione *dell'indicibile amore del Padre per gli uomini*. L'abbandono è visto come vertice della spoliazione esteriore, ma soprattutto interiore dell'Uomo-Dio, che apre l'accesso alla più intima realtà di Dio: l'Amore. Nell'abbandono, si scopre quindi tutto l'amore di Dio per gli uomini.

c. La Trinità e il mistero della passione e morte di Gesù

In tutti gli autori che abbiamo passato in rassegna, c'è un'affermazione comune ed univoca: il mistero della passione ci svela il volto del Dio trinitario. L'evento dell'abbandono è evento trinitario⁵⁰⁷: Gesù abbandonato ci rivela Dio Amore. Lo stesso Dio che ha creato l'universo, come dono del suo primo amore, dopo il rifiuto dell'uomo, mette in opera un piano d'amore ancora più grande che Journet chiama l'universo di redenzione o il dono del secondo amore che non esita a definire come il tempo della follia dell'Amore di Dio. Tutta la Trinità è all'opera nella creazione, tutta la Trinità è nell'opera nella redenzione.

d. *L'abbandono del Padre*

L'abbandono del Padre è emerso fortemente nella riflessione di tutti gli autori che ci hanno interessato in questo studio. Per Journet, mentre nel giardino degli ulivi, Gesù si rivolge a Dio, pur nella supplica di risparmiargli il calice, con la parola Abbà, Padre, sulla croce grida l'abbandono chiamandolo "Mio Dio", sembra quasi che i legami della filiazione non si fanno più sentire. Alla croce, il cielo sembra sordo al suo lamento. È questa la desolazione immensa delle regioni inferiori del suo essere, ma sulla cima del suo spirito Gesù vive nella visione beatifica. Sulla croce, la Divinità si nasconde, ma, allo stesso tempo, una luce straordinaria riappare nella pace e nella maestà serena delle due ultime parole di Gesù⁵⁰⁸.

Balthasar ha affermato che per Gesù, uomo-Dio, l'essere abbandonato dal Padre ha costituito la prova suprema, infinitamente più grave di qualsiasi esperienza umana; l'esperienza dell'abbandono vissuta dal Cristo è unica e assoluta, poiché nessuno come il Figlio sa cosa sia il Padre, cosa significhino il suo amore, la sua vicinanza, la vita con Lui. Il Figlio dell'Uomo porta su di sé il peccato del mondo, facendo dal di dentro l'esperienza più profonda della lontananza da Dio.

Gesù nell'abbandono, secondo la Lubich, si priva della sua unione col Padre; il sentimento di filiazione, la presenza di Dio nel fondo della sua anima non si fa più sentire, fino ad essere, in un certo qual modo, disunito da Colui col Quale aveva detto di essere una cosa sola. Anche, nella riflessione della Lubich, all'abbandono segue l'affidamento nelle mani del Padre.

Per il Santo Padre, *le parole dell'abbandono nascono sul piano dell'inseparabile unione del Figlio col Padre*: Cristo, mediante la divina profondità dell'unione filiale col Padre, percepisce in modo umanamente inespriabile questa sofferenza che è il distacco, la ripulsa

⁵⁰⁷ È il teologo Piero Coda che, parlando dell'abbandono di Cristo, lo definisce un evento trinitario: «L'abbandono di Gesù. Per una cultura dell'unità», in *Nuova Umanità XXI/2* (1991), p. 163.

⁵⁰⁸ Ch. JOURNET, *Les sept paroles ...*, p. 89 ; 157.

del Padre, la rottura con Dio⁵⁰⁹. Il silenzio di Dio grava sul morente come la pena più pesante: questo senso dell'assenza e dell'abbandono di Dio è stato il maggior supplizio per l'anima di Gesù. Essendo il peccato separazione da Dio, Gesù doveva provare nella crisi della sua unione con il Padre, una sofferenza proporzionata a tale separazione. Questo primo e tremendo momento di desolazione viene superato dall'affidamento di sé nelle mani del Padre, poiché anche sulla croce Gesù è nel Padre, come il Padre è in lui. Gesù muore da figlio ed in perfetta conformità al volere del Padre. L'esperienza dell'abbandono è una pena passeggera, che cede il posto alla liberazione personale e alla salvezza universale. È proprio tramite tale sofferenza che Cristo compie la Redenzione.

e. Una quasi-sofferenza in Dio

Si pone qui il problema dell'immutabilità e della sofferenza in Dio, tema tanto discusso dall'odierna teologia la cui trattazione richiederebbe uno studio specifico. Mi limito qui a ricapitolare i punti essenziali emersi nel presente lavoro, che ha toccato l'argomento senza però sviscerarne tutti i contenuti.

Per Journet, che fa sua la riflessione di Maritain, c'è in Dio una indicibile tristezza, causata dallo spettacolo del nostro peccato e della nostra miseria, essa trova la sua suprema espressione visibile nella terribile agonia e nella morte del Figlio unigenito. Quest'indicibile compassione non comporta in Dio un'alterazione, ma indica piuttosto una perfezione nascosta. Questa quasi sofferenza – che è in realtà la compassione attiva in Dio - intesa nel senso di una misteriosa perfezione che rimane per noi innominabile, rivela in Dio una grandezza insospettata, essa è in Dio un titolo di nobiltà inimmaginabile: essa corrisponde a quella pietà che ci porta a soccorrere gli altri e che chiamiamo misericordia. Per il cardinale, ciò non impedisce a Dio di rimanere impassibile ed immutabile, in quanto questi due concetti, in Dio, non esprimono un'indifferenza, ma un eccesso d'amore e di gioia infiniti. Le sofferenze di Cristo non fanno altro che riflettere, in modo umano, il mistero assolutamente divino dell'amore trinitario ferito dal nostro rifiuto.

Le posizioni di Moltmann sono parse inaccettabili, in quanto la sua riflessione conduce ad introdurre la croce e la sofferenza nel cuore stesso della vita trinitaria: l'abbandono di Gesù in croce diventa un evento da situare in Dio, un processo, un dissenso, un processo: Dio contro Dio. Anche la riflessione balthasariana, che non abbiamo però approfondito, sembra condurre ad una rottura in Dio stesso.

Non abbiamo ulteriormente approfondito il pensiero della Lubich⁵¹⁰ che interpreta l'abbandono come un'operazione di distinzione che il Padre opera nei confronti del Figlio. La Lubich parla d'abbandono reale per l'umanità di Gesù perché Dio la lascia nel suo stato senza intervenire e d'abbandono irreali per la sua divinità, perché Gesù, essendo Dio, non può dividersi dal Padre, ma distinguersi: quest'operazione di distinzione è sussulto di nuova gioia in Dio Amore, ma grido d'infinito dolore nell'umanità del Cristo. Ci sembra questa una pista di riflessione che potrebbe aprire nuovi orizzonti alla trattazione del tema.

f. Gesù abbandonato e lo Spirito Santo

⁵⁰⁹ Nel discorso tenuto durante l'udienza del mercoledì 3 febbraio 1988, Giovanni Paolo II ha affermato che le parole di Gesù "*Eloì, Eloì, lema sabachtàni?*" sono un'espressione dell'abbandono provato da Gesù nella sua vita terrena; con esse Gesù esprime il supremo strazio della sua anima e del suo corpo, comprendente la misteriosa sensazione di un momentaneo abbandono da parte di Dio. Cf. n. 8.

⁵¹⁰ Poiché una buona parte degli scritti di Chiara Lubich sull'argomento sono ancora inediti, non mi è stato possibile offrire una sintesi esaustiva del suo pensiero su questo aspetto del grido d'abbandono. Cf. a proposito Marisa CERINI, *Dio Amore nell'esperienza e nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma, 1991.

Questa tematica è apparsa solo in filigrana. Essa è presente in quasi tutti gli autori che ci hanno interessato in questo percorso, ma per i limiti imposti al presente lavoro, non è stata approfondita. Mi limito qui a riassumere il pensiero di Jürgen Moltmann e di Chiara Lubich.

Per Moltmann, come si è visto, la croce costituisce l'avvenimento supremo della "tragedia in Dio", in cui la relazione del Padre e del Figlio è infranta. Lo Spirito Santo interviene allora come la potenza per la quale il Padre ed il Figlio si sacrificano: "Il sacrificio comune del Padre e del Figlio si effettua tramite lo Spirito Santo, che lega e unisce il Figlio nel suo abbandono col Padre"⁵¹¹. Secondo Moltmann, lo Spirito Santo è paradossalmente l'autore della rottura e dell'unione del Padre e del Figlio. Recentemente, Moltmann ha sviluppato la sua concezione dello Spirito Santo alla passione, proponendo una pneumatologia crucis: il Padre soffre nel Figlio per l'inabitazione dello Spirito Santo nel Figlio. Per Moltmann esiste quindi una kenosi dello Spirito Santo che partecipa personalmente alla sofferenza e all'abbandono del Figlio. Quindi, per il teologo riformato, è lo Spirito Santo che rende conto della sofferenza trinitaria alla Croce. Moltmann ha applicato allo Spirito Santo la kenosi che aveva precedentemente attribuita al Figlio, poi al Padre⁵¹². Quest'interpretazione, che non ha un solido fondamento nel Nuovo Testamento, suscita le stesse riserve già formulate in precedenza: essa è inaccettabile in quanto introduce la sofferenza nel seno della vita trinitaria, comprendendo la passione come un processo dialettico di separazione e di unione.

La realtà dello Spirito Santo, per la Lubich, è il libero sovrabbondare dell'amore nel dono reciproco di sé tra Padre e Figlio, è il loro vincolo d'amore: è vita sempre nuova, traboccante di gioia, di luce, di amore, di unità, di libertà e ciò sia nel cuore delle relazioni intratrinitarie, sia nelle operazioni d'amore della Trinità, con le quali Essa si comunica nella creazione e nella redenzione divinizzatrice dell'umanità.

Dai frutti che scaturiscono nell'anima dall'amore al Crocifisso abbandonato, la Lubich intuisce, inoltre, che c'è un'intima relazione fra Gesù crocifisso e abbandonato e il dono dello Spirito Santo: la Lubich vede nel grido di Gesù la più perfetta realizzazione dell'amore umano del Verbo incarnato e nell'abbandono il segno dell'amore spirante da cui procede lo Spirito⁵¹³. Di conseguenza, attraverso l'amore al Cristo crocifisso e abbandonato, lo Spirito Santo può effondere, pienamente, i suoi frutti non soltanto alla comunità, ma anche ad ogni singola persona. È lo Spirito Santo - mutuo Dono tra il Padre e il Figlio - che compie la divinizzazione dell'uomo; è lo Spirito Santo - Vincolo d'Amore, Unità tra il Padre e il Figlio - ad operare quindi la stessa unità fra l'uomo e Dio. L'Abbandonato diventa, quindi, per ogni uomo, fonte dello Spirito d'amore. Sulla croce, come spiega San Tommaso⁵¹⁴, il Padre ispira al Figlio la carità di morire per la salvezza del mondo. Lo Spirito Santo è presente come Dono d'amore del Padre al Figlio ed è da questo dono che sgorga la salvezza del mondo.

Per il dono dello Spirito effuso dalla croce di Cristo, ad ogni uomo è, quindi, dato di partecipare a questa dinamica di morte e vita, di tenebre e luce; ciascun uomo può rivivere in sé il mistero del crocifisso-Risorto, fino a partecipare – com'è possibile già da questa terra – alla vita d'ineffabile unità tra il Padre ed il Figlio nello Spirito. È per lo Spirito Santo che i credenti sono uno fra loro, formando la famiglia dei figli di Dio, destinata ad estendersi a tutta l'umanità. Come il Padre ed il Figlio amandosi, similmente a due legni incrociati, mandano un'unica fiamma, lo Spirito Santo, così noi, amandoci, "bruciando come tanti legni

⁵¹¹ MOLTSMANN, J., *Trinité et Royaume de Dieu*, p. 111.

⁵¹² MOLTSMANN, J., *L'Esprit qui donne vie*, p. 101-105.

⁵¹³ Ch. LUBICH, *L'unità e Gesù Abbandonato*, p. 87-88.

⁵¹⁴ IIIa, q. 47, a. 3.

sovrapposti, dalla nostra morte totale sprigioneremo un'unica fiamma: lo Spirito Santo, lo Spirito del Risorto in mezzo a noi⁵¹⁵.

6. Gesù abbandonato, chiave d'unità

Questo aspetto del grido d'abbandono emerge, in modo forte e direi unico, nella riflessione di Chiara Lubich, che ha messo in luce due aspetti racchiusi in questo momento culmine della vita di Gesù.

a. Gesù abbandonato, chiave dell'unità dell'anima con Dio

In Gesù abbandonato, la Lubich vede il *vertice dell'amore*, proprio perché culmine del dolore: nell'abbandono di Gesù in croce è rivelato tutto l'amore di un Dio.

Il grido d'abbandono è il culmine del suo dolore trasformato in amore. È l'ora dell'offerta suprema in cui apparentemente la presenza del Padre sembra vanificarsi, ma è anche l'ora della redenzione: proprio nel momento in cui Gesù offre tutto se stesso al Padre, compie la rigenerazione del mondo. Per la Lubich, la redenzione avviene proprio quando il Cielo tace e il Cristo prova il supremo abbandono; il suo grido significa vita: è l'urlo del parto divino degli uomini a figli di Dio.

Dal dolore del Crocifisso che culmina in quel grido sgorga la redenzione, la santificazione, la deificazione per gli uomini di tutti i tempi. Gesù abbandonato diventa Mediatore tra Dio e gli uomini, Egli è il varco che apre l'anima di ogni uomo all'unione con Dio. In Lui e per Lui, ogni uomo può sperimentare l'alchimia divina vissuta da Gesù: trasformare il dolore in amore e fare già in questa vita terrena l'esperienza della Pasqua, vale a dire l'esperienza della pienezza del gaudio, segno dell'ingresso trionfale di Dio nell'anima.

b. Gesù abbandonato è chiave d'unità con i fratelli

Gesù abbandonato è visto dall'autrice anche come vincolo d'unità con i fratelli, giacché nella sua morte in croce fino all'abbandono, Egli ci ha dato l'estrema prova del suo amore, divenendo per ciascuno di noi modello da imitare. L'amore verso ogni fratello in umanità deve avere, infatti, la stessa misura dell'amore di Cristo.

Un tale amore, che racchiude in sé la disponibilità a dare la vita per l'altro, si concretizza in un atteggiamento che la Lubich chiama "farsi uno"; tale atteggiamento richiede la più grande povertà di spirito per poter costruire l'unità con ciascun uomo, secondo l'affermazione paolina di 1 Cor 9,22.

Gesù abbandonato, le cui sembianze si scoprono nell'immensa e molteplice sofferenza dell'umanità, diventa così il punto di contatto con chiunque uomo, per costruire con ciascuno rapporti nuovi che partendo dalla solidarietà realizzano la reciprocità dell'amore, che porta la presenza del Risorto fra due o più.

L'inedefesso lavoro della Lubich per concorrere all'unità, sia nel campo ecumenico, che nel capo interreligioso e con non credenti, trova la sua origine e trae la sua forza proprio in questa profonda convinzione: il grido d'abbandono di Gesù alla croce ci fa figli del Padre e fratelli fra noi.

⁵¹⁵ Ch. LUBICH, *In cammino col Risorto*, p. 75-77. Cf. M. CERINI, *Dio Amore..*, p. 88.

Siamo giunti a termine del nostro lungo itinerario, attraverso cui abbiamo cercato, in qualche modo, di penetrare il mistero d'Amore che la persona di Cristo racchiude in sé e che si è rivelato insondabile e indicibile nel grido d'abbandono; ed ora, davanti al mistero della croce, non ci rimane, sull'esempio del centurione, che da esclamare:

*“Veramente quest'uomo era il Figlio di Dio!”*⁵¹⁶.

⁵¹⁶ Mc 15,39.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

1. Sigle delle opere di H. U. von Balthasar

- GL** Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln, 1963, 35-37, trad. it. Solo l'amore è credibile, Roma, 1977.
- H1** Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik, Bd I. : Schau der Gestalt, Einsiedeln, 1961; tr. it. : Gloria. Una estetica teologica, vol. I: La percezione della forma. Milano, 1975, 1994.
- HNB** Eine Theologische Ästhetik, Bd. III/2, 1. Teil: Neuer Bund, Einsiedeln, 1966; tr. fr. La gloire et la croix : les aspects esthétiques de la révélation, vol III/2 : Nouvelle Alliance, Paris, 1975. tr. it. Gloria. Una estetica teologica, vol. VII: Nuovo patto, Milano, 1977.
- MP** Teologia dei tre giorni, Mysterium Paschale, Brescia, 1990.
- TD IV** Theodramatik, III. Die Handlung, Einsiedeln, 1980; trad. it. Teodrammatica, vol IV: L'Azione, Milano, 1986.
- TL II** Theologik. Bd. II: Wahrheit Gottes, Einsiedeln, 1987; trad. it. Teologica. vol. II: Verità di Dio, Milano, 1990.
- THG** Theologie der Geschichte. Neue Fassung, Einsiedeln, 1959; trad. it. Teologia della storia, Brescia, 1964.
- VC** Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960; trad. it. Verbum Caro. Saggi teologici I, Brescia, 1968.

2. Altre abbreviazioni

- CCC** Catechismo della Chiesa Cattolica
- CTI** Commissione Teologica Internazionale
- DBS** Dictionnaire de la Bible Supplément
- DZ** H.DENZONGER – P. HÜNERMANN (ed.), Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum, Bologna, 1995.
- EV** Enchiridion Vaticanum
- NRT** Nouvelle Revue Théologique
- PG** Patrologia Graeca
- RSR** Recherches de Science Religieuse
- RT** Revue Thomiste

3. Indicazioni bibliografiche

- (ed.) editore
- ed. edizione
- Ibid. stesso autore, stessa opera
- ID. stesso autore, opera differente

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., «Il est descendu aux enfers», *Lumière et vie* 87 (1986).
- ALETTI, J.-N., «Mort de Jésus et théorie du récit», *RSR* 73/1(1985) 147-160.
- ALFEEV, I., « La discesa di Cristo agli inferi nei primi testi cristiani », *La Nuova Europa* 2/2001, 49-61.
- ANCONA, G., *Disceso agli inferi: storia e interpretazione di un articolo di fede*, “Contributi di teologia, 26”, Roma, 1999.
- BALTHASAR, H. U.: cf. elenco delle opere p. 106.
- BALAYN, B., *Jean-Paul II le Grand, prophète du III millénaire*, Hauteville (Suisse), 2000.
- BENOIT, P., *Passion et résurrection du Seigneur*, “Lire la Bible 6”, Paris, 1966.
- BLAUMEISER, H., «Un mediatore che è nulla: prospettive teologiche alla luce di alcuni scritti di Chiara Lubich», *Nuova Umanità* XX/3-4 (1998) 385-407.
- BUTTIGLIONE, R., *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Milano, 1998.
- CARIERE, J.-M., « Le mystère de Jésus-Christ transmis par Chalcédoine », *NRT* 101 (1979) 338-357.
- Catechismo della Chiesa Cattolica, Città del Vaticano, 1992.
- CERINI, M., *Dio Amore nell'esperienza e nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma, 1991.
- CHAIINE, J., «Descente du Christ aux enfers», *DBS* 2 (1934), col. 395-431.
- CHENE, J., « Unus de Trinitate passus est », *RSR* 53 (1965) 545-588.
- CIARDI, F., «Ogni parola di vita contiene il Verbo», in *Nuova Umanità* XVIII/5 (1996) 517-533.
- CODA, P., *Teo-logia: la Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, “Sapientia christiana, manuali”, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1997.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni sulla teologia della redenzione*, in *EV* 14, 1830-2014.
- , *La coscienza che Gesù aveva di se stesso*, *EV* 10, 681-723.
- , *Questioni di cristologia*, in *EV* 7, 631-694.
- , *Teologia – Cristologia – Antropologia*, in *EV* 8, 404-461.
- COTTIER G. M.-M., « L'œuvre de Charles Journet (1891-1975) », *Nova et Vetera*, L/4 (1975), 242- 258.
- DANET, H., *Gloire et croix de Jésus-Christ*, “Jésus et Jésus-Christ 30”, Paris, 1987.
- DUQUOC, Ch., *Christologie, essai de dogmatique*, vol II : *Le Messie*, “Cogitatio fidei, 67 ”, Paris, 1972.
- DURRWELL, F.-X., *Il Padre: Dio nel suo mistero*, Roma, 1995.
- , *Jésus fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, “Jésus et Jésus Christ 71”, Paris, 1997.
- EMERY, G., « L'immutabilité du Dieu d'amour et les problèmes du discours sur la “souffrance de Dieu” », *Nova et Vetera*, LXXIV/1 (1999), 5-37.
- EMONET, P.-M., *Le cardinal Charles Journet, portrait intérieur*, “Veilleurs de la foi 1”, Chambrey-les-Tours, 1984.
- FROSSARD, A., *Portrait de Jean-Paul II*, Paris, 1988.
- GALLAGHER, J., *Chiara Lubich: dialogo e profezia*, Cinisello Balsamo (Milano), 1999.
- GALOT, J., *Dieu en trois personnes*, Saint-Maur, 1999.
- , *La rédemption mystère d'alliance*, Paris, 1965.
- GIOVANNI PAOLO II, *Novo Millennio Ineunte*, lettera apostolica del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II all'episcopato, al clero e ai fedeli al termine del Grande Giubileo dell'anno duemila, Roma, 2001.

- , *Salvifici Doloris* : lettera apostolica sul senso cristiano della sofferenza umana, Roma, 1984.
- GISEL, P., (ed.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, 1995.
- GUERRIERO E., *Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Balsamo, 1991.
- HENRI, P., «Kénose », *DBS* 5 (1950), col 7-161.
- JEANNERAT, D., *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* Le cri d'abandon de Jésus dans l'évangile de Marc et sa réception par H.U. von Balthasar et J. Moltmann, Mémoire de licence, Université de Fribourg, 1987.
- JÖHRI, M., *Descensus Dei : teologia della croce nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Roma, 1981.
- JOURNET, Ch., « De l'espérance », *Nova et Vetera*, XLV/3 (1970) 161-222.
- , « Dieu; I. Paradoxes divins. II. L'Esprit sur les eaux », *Nova et Vetera*, XXXIV/2 (1959) 133-150.
- , « La Rédemption, drame de l'amour de Dieu », *Nova et Vetera*, XLVIII/1-2 (1973) 46-75 ; 81-103 ; tr. it. 1975.
- , *Le mal*, essai théologique, Bruges, 1961.
- , *Les sept paroles du Christ en croix*, Paris, 1952.
- , « Notes sur le tragique », in *Exigences chrétiennes en politique*, Saint-Maurice, 1991.
- LEGASSE, S., *L'évangile de Marc*, tome II, «Lectio divina, commentaires 5», Paris, 1997.
- LEONE S., *Oltre il dolore: la qualità della vita alla luce di una rinnovata teologia della sofferenza*, Palermo, 1992.
- LEROY, M.-V., «Christologie», *RT* 76 (1976) 641-644.
- LUBICH, Ch., «Anche la vita!», *Città Nuova* 36 (1992), 9, 32.
- , *Il grido: Gesù crocifisso e abbandonato nella storia e nella vita del Movimento dei Focolari dalla sua nascita, nel 1943, all'alba del terzo millennio*, Roma, 2000.
- , *In cammino col Risorto*, Roma, 1987.
- , « Il Crocifisso-Risorto », *Città Nuova* 27(1983), 24, 8.
- , *L'unità e Gesù Abbandonato*, Roma, 1984 «Mistero d'amore », *Gen* 18 (1984), 2-3.
- , «L'uomo del dialogo», *Città Nuova* 26 (1982), 10, 30.
- , «Maestro d'unità», in *Gen* 18 (1984), 5.
- , « Natale in Occidente », *Città Nuova* 3 (1959), 23, 2-3.
- , *Scritti spirituali/1. L'attrattiva del tempo moderno*, 4 ed., Roma, 1997.
- , *Scritti spirituali/2. L'essenziale di oggi*, 2 ed., Roma, 1997.
- , *Scritti spirituali/3. Tutti uno*, 3 ed., Roma, 1996.
- , *Scritti spirituali/4. Dio è vicino*, 2 ed., Roma, 1995.
- MARCHESI, G., *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*, Brescia, 1997.
- MARITAIN, J., « Un grand problème », *RT* 69 (1969) 14-27.
- MARTINELLI, P., *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario*, Milano, 1996.
- MOLTMANN, J., *Jésus, le messie de Dieu*, «Cogitatio fidei 171», Paris, 1993.
- , *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, « Cogitatio fidei 80 », Paris, 1974.
- , *L'Esprit qui donne vie*, «Cogitatio fidei 212», Paris, 1999.
- , *Théologie de l'espérance. Etudes sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, «Cogitatio fidei 50», Paris, 1978.

- , Trinité et Royaume de Dieu, “Cogitatio fidei 123”, Paris, 1984.
- NICOLAS, J.-H., «Aimante et bienheureuse Trinité », RT 78 (1978) 271-292.
- , «Le Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures», RT 76 (1976) 209-234.
- NICOLAS, M.-J., «Pour une théologie intégrale de la Rédemption», RT 81 (1981) 34-78.
- , Théologie de la résurrection, Paris, 1982.
- PELLI, A., *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio Uno e Trino: un'interpretazione teologica del nuovo orizzonte di comprensione aperto da Chiara Lubich*, “Collana di Teologia 31”, Città Nuova, Roma, 1995.
- , «L'apporto di un carisma all'approfondimento teologico dell'abbandono di Gesù. Il pensiero di Chiara Lubich», Nuova Umanità XVIII/2, 3-4 (1996) 137-153, 327-353.
- QUILLET, H., «Descente de Jésus aux enfers», DTC 4 (1939), col. 565-619.
- RATZINGER, J., art. « Substitution », in Encyclopédie de la foi, sous la direction de H. FRIES, tome IV, Paris, Cerf, 1967, 267-277.
- REMY, G., « La dérélition du Christ : terme d'une contradiction ou mystère de communion ? », RT 98 (1998) 39-93.
- , «La substitution: pertinence ou non –pertinence d'un concept théologique», RT 94 (1994) 559-600.
- RICOEUR, P., Le Dieu Crucifié de Jürgen Moltmann, in «Le Christ, visage de Dieu», Les quatre fleuves 4 (1975), 109-114.
- RONDEAU, M.-J., *Et le Verbe s'est fait chair, la christologie à l'époque patristique : logique de son développement*, in « Le Christ visage de Dieu», Les quatre fleuves 4 (1975) 39-47.
- ROSSÉ, G., *Il grido di Gesù in croce, una panoramica esegetica e teologica*, Roma, 1984.
- SABOURIN, L., *Rédemption sacrificielle, une enquête exégétique*, Paris, 1961.
- SCOLA, A., *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Milano, 1991.
- SERENTHÀ, M., *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia*, 2^a ed., Torino, 1986.
- SESOÛE, B., «Bulletin de théologie dogmatique, Christologie» RSR 59 (1971), p. 83-91.
- , *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église : pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine*, “Jésus et Jésus-Christ 17”, Paris, 1982.
- , *Jésus-Christ l'unique médiateur*, tome I : Problématique et relecture doctrinale, “Jésus et Jésus Christ 33”, Paris, 1988.
- , *Jésus-Christ l'unique médiateur*, tome II: Les récits du salut, proposition de sotériologie narrative, “Jésus et Jésus-Christ 51”, Paris, 1991.
- , *Le Dieu du salut*, “Histoire des dogmes”, 1, Paris, 1994.
- , « Le procès contemporain de Chalcédoine : bilan et perspectives », RSR 65/1 (1977) 45-80 .
- TERNANT, P., *Le Christ est mort pour tous : du serviteur Israël au serviteur Jésus*, Paris, 1993.
- TONIOLO, A., *La theologia crucis nel contesto della modernità : il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jünger, H.U. von Balthasar e G.W.F. Hegel*, Pubblicazione del Pontificio Seminario Lombardo in Roma, 1995.
- TORRELL, J.-P., *Le Christ en ses mystères: la vie et l'œuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, tome II, “Jésus et Jésus Christ 79”, Paris, 1999.
- TRESMONTANT, C., *L'évangile de Marc*, Paris, 1988.
- VIGNAUX, P., *Penser Dieu révélé en Jésus : philosophie et christologie*, in «Le Christ, visage de Dieu», Les quatre fleuves 4 (1975) 61-76.

INDICE

Introduzione	2
Capitolo I - Il cardinale Journet : Les sept paroles du Christ à la croix	5
A. Introduzione	5
B. Le sette parole del Cristo in croce	7
1. Le parole del Verbo	7
2. Le tre prime parole	9
C. La quarta parola: Eloï, Eloï, lama sabachtani?	9
1. Parola che è scandalo	9
2. Parola che rivela uno scandalo più violento: l'Incarnazione	10
3. Beatitudine e sofferenza del Cristo	11
4. Sofferenza luminosa	12
5. Cristo, fatto maledizione, trattato da peccato	13
6. Gesù ha conosciuto tutti i dolori	13
7. Le due facce della quarta parola	14
D. Le tre ultime parole	15
E. Bilancio e conclusione	15
1. Sintesi del pensiero di Journet sul grido d'abbandono	16
2. Il grido d'abbandono e il mistero trinitario	17
3. La croce, mistero di luce	20
Capitolo II - Jurgen Moltmann: Il Dio crocifisso	21
A. Il Dio crocifisso	21
1. Introduzione	21
2. La questione dell'origine della cristologia	23
3. Il cammino di Gesù verso la croce	25
a. Gesù e la Legge: il bestemmiatore	25
b. Gesù e il potere: l'agitatore politico	25
c. Gesù e Dio: l'abbandonato da Dio	25
4. Il processo escatologico di Gesù	27
a. Escatologia e storia	27
b. La resurrezione dai morti	28
c. Il significato della croce del Risorto	29
d. L'avvenire di Dio sotto il segno del Crocifisso	30
B. Bilancio e conclusione	32
1. L'idea centrale e l'apporto originale	32
2. Riflessioni di carattere generali	32
3. L'esegesi che fonda il pensiero di Moltmann	34
4. Perplessità suscitate dalla cristologia del teologo riformato	34
a. Il primato della croce e la resurrezione di Gesù	34
b. Il processo di superamento della croce	36
c. La dottrina delle due nature e la sofferenza di Cristo	36
5. La teologia trinitaria di Moltmann	40
6. Conclusione	41
Capitolo III - H.-U. von Balthasar: Teologia dei tre giorni	42
A. Introduzione	42

B.	L'unicità irripetibile della Figura di Gesù Cristo	43
	1. La scoperta della Gestalt	43
	2. Gesù Cristo, la Figura assolutamente unica	44
	3. Gesù Cristo, la Figura centrale della Rivelazione	44
C.	Incarnazione e rivelazione trinitaria di Gesù Cristo	45
	1. Gesù Cristo: il Verbo di Dio divenuto carne	45
	2. L'Incarnazione, rivelazione della Trinità	45
	3. La croce, fine e termine dell'Incarnazione del Verbo	47
	4. La necessità del molto patire e l'ora della croce	47
D.	Il mistero pasquale: l'azione salvifica del Figlio di Dio	48
	1. Introduzione	48
	a. Gesù Cristo: Parola, Non Parola, Superparola	48
	b. Il Cristo obbediente fino alla morte e alla morte di croce	49
	c. La struttura eucaristica dell'esistenza di Gesù	49
	d. Il mistero della kenosi	49
	2. Il Triduum mortis	50
	a. La morte di Dio, luogo originario della salvezza e della rivelazione della trinità	50
	b. il cammino verso la croce (venerdì santo)	52
	c. il cammino verso i morti	56
	d. il cammino verso il Padre (Pasqua)	58
E.	Bilancio e conclusione	58
	1. Originalità della riflessione cristologia balthasariana	58
	2. Elementi della cristologia balthasariana che suscitano perplessità	60
	a. Il concetto di sostituzione vicaria	60
	b. Il concetto di Urkenose o kenosi primordiale	63
	c. La personificazione del peccato	63
	d. la discesa agli inferi	64
	e. abbandono e discesa agli inferi	66
Capitolo IV - Chiara Lubich: <i>L'unità e Gesù Abbandonato</i>		67
A.	Introduzione	67
B.	L'unità	69
C.	Gesù Abbandonato, chiave dell'unità con Dio	71
	1. Gesù crocifisso e abbandonato agli albori del Movimento dei Focolari	71
	a. la scoperta	71
	b. una scelta unica, radicale	71
	c. Gesù Abbandonato, vertice d'amore	72
	d. da Gesù Abbandonato sgorgano fiotti di luce	73
	2. Gesù Abbandonato, chiave dell'unità con Dio	74
	a. Gesù Abbandonato, segreto e garanzia dell'unità	74
	b. Gesù Abbandonato realizza l'unità con Dio	74
	c. Gesù Abbandonato e il dono dello Spirito Santo	76
D.	Gesù Abbandonato, chiave dell'unità con i fratelli	77
	1. farsi uno	77
	2. Gesù Abbandonato aiuta a ricomporre l'unità	78
	3. Quando sarò elevato da terra attirerò tutti a me	78

4. I dialoghi	78
a. dialogo ecumenico	79
b. dialogo interreligioso	80
c. dialogo con il mondo ateo	80
E. Bilancio e conclusione	81
1. L'unità è Gesù	82
2. Gesù abbandonato, modello per realizzare l'unità	82
3. Gesù abbandonato, chiave dell'unità degli uomini con Dio	82
4. Gesù abbandonato, chiave dell'unità con i fratelli	83
5. Gesù abbandonato svela l'amore del Padre	83
Capitolo V - Il grido d'abbandono nell'insegnamento di Giovanni Paolo II	85
A. Introduzione	85
B. Salvifici doloris	85
1. Il perché della sofferenza	86
2. Gesù Cristo: la sofferenza vinta dall'amore	86
a. L'amore salvifico	86
b. Cristo ha assunto su di sé la sofferenza umana	87
c. L'Uomo dei dolori	87
d. La sofferenza di Gesù al Getsemani e al Golgota	87
3. Partecipi delle sofferenze di Cristo	89
4. L'eloquenza della Croce e l'eloquenza della risurrezione	89
C. Novo Millennio ineunte	89
1. Un volto da contemplare	90
2. La profondità del mistero	90
3. Volto del Figlio	90
4. Volto dolente	91
5. Volto del Risorto	92
D. Bilancio e conclusione	92
1. Il mistero dell'Incarnazione	93
2. Il Volto del Figlio	94
3. Il grido d'abbandono	94
4. Sofferenza redentiva di Cristo	96
5. Eloquenza della Croce ed eloquenza della Risurrezione	96
Conclusione generale	97
1. "La punta più drammaticamente lacerante di tutta la passione"	97
2. Il grido d'abbandono, espressione ultima del mistero dell'Incarnazione	99
3. La Croce, mistero di luce	100
4. Sofferenza di Cristo e sofferenza degli uomini	101
5. Il grido d'abbandono e la Trinità: un mistero d'amore	102
6. Gesù abbandonato, chiave d'unità	104
Tavola delle sigle e abbreviazioni	106
Bibliografia	107
Indice generale	110