

Gesù uditore del Padre

Mario Bracci

Abstract – The Author tries to illustrate the constitutive dynamism of the God who speaks by giving himself and gives himself by speaking: Jesus is the Father's gift and word. Before being the gift to humanity, Jesus gives himself to the Father. Before being God's last word to humanity, Jesus is the Father's listener. The attention the author places on listening to Jesus stems from here and on the fact that this is exactly the place where to interpret the father's gift.

«In principio era il Logos, il Logos era presso Dio e il Logos era Dio. Egli era in principio presso Dio ... E il Logos si è fatto carne e ha posto la sua tenda in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità» (Gen 1,1-2.14).

Il prologo giovanneo, nella sua icasticità, segna da sempre una comprensione del mistero di Dio e della sua rivelazione: il *Logos* di Dio è il Figlio, è Gesù. La comprensione dell'identità tra il *Logos* e Gesù ha la sua storia e la riflessione dei primi sei secoli è lì a testimoniare. Ma questa identità avviene anche in una storia: la narrazione evangelica guida al riconoscimento credente del Crocifisso con il Risorto nell'identità che il Padre custodisce e rivela: «questi è il Figlio mio, l'amato» (Mt 3,17; 17,5). L'essere personale di Gesù postula quindi di dire insieme Dio e l'uomo e, così facendo, richiede che venga pensata l'identità del *Logos* alla luce della nota filiale di Gesù.

Il percorso inverso, invece, è quello che la riflessione alessandrina dei primi secoli ha esplorato: vedendo dall'alto il *Logos* che è Gesù ne percepisce l'unità personale a partire dal mistero dell'incarnazione. Sarà proprio questo sguardo, però, a prestare il fianco a facili riduzionismi: della componente umana prima e, fatalmente ma necessariamente, dell'essere trinitario poi¹. Solo il riconoscimento di Gesù quale Figlio di

¹ La questione alessandrina ha portato con sé, di fatto, una riduzione dell'essere trinitario stesso: all'insufficienza umana del Cristo – ora di Apollinare di Laodicea o di Eutiche di Costantinopoli,

74 | Dio permette di affermare l'identità nella distinzione del Padre e del Figlio, l'identità proprio come distinta relazione.

Il prologo, consegnandoci questa prima identità, ci dischiude quella tra il Logos e il Figlio. Questa ci sembra forse debba essere ancora da sondare in tutta la sua profondità. Si badi bene, non si tratta di guadagnarla per la prima volta, ma di sporgersi in essa, immergere lo sguardo verso una pre-esistenza che non può essere pensata se non alla luce della filialità che Gesù ha vissuto nella sua pro-esistenza e incastonata definitivamente nell'identità custodita dalla post-esistenza gloriosa dell'Asceso². Che rapporto c'è infatti tra l'essere *Logos* e l'essere Figlio; certamente esprimono la stessa condizione eterna eppure la figliolanza è una nota che ha vissuto come dono sia del Padre, prima, sia dell'uomo, poi, cosicché nel tempo la prima potesse imparare (cfr. Eb 5,8) qualche cosa dalla seconda. A questa prospettiva ci sembra abbia cercato di volgere il proprio sguardo Rahner con il suo *Grundaxiom*: «La Trinità 'economica' è la Trinità 'immanente' e viceversa»³; egli ebbe il pregio di portare l'attenzione proprio sul rapporto tra il *Deus Absconditus* e il *Deus Revelatus*⁴ senza riuscire, forse, «a compiere quell'esodo completo dal primato della soggettività, che è possibile solo riattinando e riesprimendo compiutamente la novità cristologica»⁵. La riflessione successiva raccolse due istanze: non estenuare tale rapporto in una semplice identità incapace della novità del mistero dell'incarnazione, né in una aporeticità tra deducibilità e libertà⁶.

ora di Sergio di Costantinopoli – corrisponde una profonda insufficienza a essere vero uomo da parte del *Logos* e ciò comporta, di riverbero, una insufficienza di Dio – come quella pensata ora dal modalismo teopaschita di Noeto ora dal subordinazionismo e dal monarchianesimo, incapaci di pensare da Dio una sorgiva ed esuberante alterità al di là di sé come se stesso: si tratta, in fondo, di una difficoltà a pensare il Padre come padre di Gesù, il Figlio, che più avanti si ripresenterà nel pensare il Padre come fonte dello sgorgare dello Spirito.

² Ci permettiamo di rinviare al nostro *Ascese al cielo. Per un eccesso del dono che va oltre la misura dell'amore*, Assisi 2013, pp. 75-95.

³ K. Rahner, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendentale della storia della salvezza*, in J. Feiner - M. Löhrer (edd), *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, 5 voll., trad. it., Brescia 1967-1978; III, Brescia 1969, p. 414.

⁴ Cfr. V. Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris 1995; nel suo rapporto tra dicibilità e modernità: 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*, Milano 1995.

⁵ P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Roma 2011, p. 99.

⁶ Cfr. W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, trad. it., Brescia 1984; Commissione Teologica Internazionale, *Teologia-Cristologia-Antropologia*, in Commissione Teologica Internazionale, *Documenti 1969-2004*, Bologna 2006, pp. 194-217.

Ora, lasciar cadere la questione significa tralasciarne il punto cruciale, che nella forgia dell'incarnazione individua proprio il passaggio e la costituzione dell'idemità stessa a livello trinitario per attraverso il livello cristologico. Lungo questa via ci precede il prologo giovanneo: il testo non gioca solo sull'idemità tra il *Logos asarkos* (il Verbo prima dell'incarnazione) e il *Logos ensarkos*; ce ne propone un'altra: quella tra lo stato del *Logos* – che in termini paolini potremmo definire ἐν μορφῇ θεοῦ (Fil 2,6) – e il suo essere il Figlio. Non si tratta tanto di passare da una condizione precedente di eternità ad una successiva segnata dal divenire, ma di una idemità relazionale che è e si dà in un movimento⁷; il testo giovanneo lo esprime per mezzo di quel passare dallo stare *di fronte* (Gv 1,1: «πρὸς τὸν») del *Logos* all'essere nel seno del Padre (1,18: «εἰς τὸν κόλπον») del Figlio⁸.

A nostro avviso questa seconda idemità risulta capace di proporre interessanti spunti su diversi piani. Anzitutto, pensando il tema della Rivelazione, il quarto Vangelo⁹ afferma che «Dio nessuno lo ha mai visto» (Gv 1,18) eppure è il Figlio, l'unigenito, a dirlo, farlo conoscere, spiegarlo (v. 18; ἐξηγήσατο da ἐκ-ἡγέομαι) per quel suo singolare far-vedere-in-sé il Padre (14,9). L'invisibile Dio non si fa visibile, si dà sempre tutto ogni volta¹⁰ e, quando ciò avviene in una singolarissima comunione di dono e accoglienza reciproca del divino e dell'umano¹¹, questi è Gesù, ed egli è il Figlio. Si tratta quindi di un piano che, nel livello cristologico, è secante il mistero trinitario: ci si interroga circa il tutto per l'uno¹² e non per la parte. Di Dio si può dire nel dirsi Figlio di Gesù. La Rivelazione è proprio quello spazio che si dischiude per quella porta stretta (Mt 7,13; Gv 10,17) che si deve tra-passare senza pensare di potervi sostare (Gv 10,9). In essa ne va di un altro conoscere: non quello che porta in-sé l'altro-da-sé, con l'intenzione di farlo essere meno 'altro' e più 'sé'¹³, ma che lascia intra-vedere l'a/Altro, un saper vedere che con-templa.

⁷ Cfr. F. Botturi, *Essere generativi*, in «Antropotes», 1, 2013, pp. 17-25; M. Binasco, «Generatività: identità e relazioni», *ibidem*, pp. 61-95.

⁸ Ci permettiamo di rimandare al nostro *Nel seno della Trinità. Il mistero dell'Ascensione*, Pisa 2011, pp. 84-102 e 195-205.

⁹ Cfr. I. De la Potterie, «Chi vede me vede il Padre (Gv 14,9). Dalla Storia al Mistero», in E. Guerriero - A. Tarzia (edd), *L'ombra di Dio. L'ineffabile e i suoi nomi, Atti del primo convegno teologico Cinisello, 15-17 giugno 1990*, Cinisello Balsamo (Milano) 1991, pp. 53-71.

¹⁰ Cfr. Giovanni della Croce, *Cantico Spirituale /B*, 23; P. Coda, *Dalla Trinità*, p. 124.

¹¹ Cfr. K. Rahner, *Teologia della festa di Natale*, in K. Rahner, *Saggi di cristologia e mariologia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1967, pp. 317-333.

¹² Secondo la possibilità che il latino ci riserva, uno nel senso di *unus*, preso quindi sia nell'accezione maschile che del 'solo', anziché dell'*unum* al neutro, generico e numericamente 'uno'.

¹³ Cfr. F. Botturi, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Milano 2009, pp. 89-97.

Un secondo: il *Logos* è espressione della distinzione che abita l'essere di Dio. Questo essere logico ha attraversato il pensiero cristiano¹⁴ come un criterio esegetico che, da un lato, squarcia l'indicibilità di Dio e, dall'altro, lo lascia pur tuttavia sempre al di là di una semplice paritetica relatività analogica: «inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda»¹⁵. Il *Logos* sfugge al semplice rapporto dia-logico¹⁶. M. Paradiso parla di una logica tridimensionale: l'ana-logia che «com/prende, accoglie, afferra i due attori in rapporto al paesaggio condiviso» perché qui «la logica parte dall'attore creato e dalla sua visuale = la logica umana», la cata-logia che considera dal «punto di osservazione e di azione dell'Attore Principale = la logica divina», ed infine la persona di Cristo, l'altra dimensione logica, «la figura sintetica» che «in sé con/tiene (nel senso che tiene insieme)»¹⁷. In Lui la parola, spinta oltre ogni misura nel com-prendere, con-siderare e con-tenere, si fa silenzio, il silenzio del compimento (Gv 19,30), il silenzio della super-parola della *kenosi*, là dove «cade la voce ... per l'eccesso di quanto si è avuto in dono»¹⁸. Ci si ri-trova così lontano dal dire – seguendo la via dell'apofatismo¹⁹ (da ἀπό-φήμι) – proprio là dove sembra farsi (cfr.

¹⁴ Si pensi qui a quella riflessione della scuola alessandrina che, da Origene in poi, pensa a un *Logos* seminale [*Logos spermatikòs*] che, dietro i *lógoi* della ragione umana, spinge da dentro, come lievito, affinché avvenga l'incontro tra l'originale e originante *Logos* e ogni sua espressione originata, presagio e preparazione, della piena rivelazione. Questa riflessione non ha mancato di farsi sentire anche nel prosieguo intercettando, prima, la filosofia sul versante ontologico nell'epoca medioevale – si pensi all'essere come *similitudo Dei* in Tommaso d'Aquino (cfr. *In Libr. De causis expositio*, prop. 4.1.4) – e oggi, nuovamente, la teologia quando muove dal paradigma cristo-centrico – il tema infatti è stato caro sia alla teologia di K. Rahner a quella di H.U. von Balthasar e indagato da K. Hemmerle circa il rapporto con la filosofia. Non da ultimo, anche il magistero di Benedetto XVI se ne è interessato: si pensi qui al discorso *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni* tenuto ai rappresentanti della scienza presso l'Università di Regensburg il 12 settembre 2006. Cfr. G. Siewert, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Heidelberg 195; E. dal Covolo, *I Padri preniceni davanti alla cultura del loro tempo*, in «Ricerche Teologiche», 9, 1998, pp. 133-138; B. Körner, *Der Logos wird neu geschenkt im Glauben an Jesus Christus. Einige Beobachtungen zu Glaube und Vernunft bei Klaus Hemmerle*, in «PATH», 7, 2008, pp. 169-178; P. Coda, *Il significato e il percorso del Forum alla luce della lectio magistralis di Benedetto XVI a Regensburg*, in «PATH», 7, 2008, pp. 9-23.

¹⁵ Concilio Ecumenico Lateranense IV, 11-30 nov. 1215, *Cap. II: De errore abbatis loachim*; in DH. 806.

¹⁶ Balthasar parla di una «eterna e assoluta autodedizione che fa apparire già Dio in se stesso quale amore assoluto, a partire dal quale soltanto si chiarisce l'autodedizione libera verso il mondo, senza che Dio abbia bisogno per il suo autodivenire (sua automediazione) del processo del mondo e della croce»; H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, 5 voll., trad. it., Milano 1980-1986, IV: *L'azione*, Milano 1986, p. 301.

¹⁷ M. Paradiso, *Nell'intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Roma 2009, p. 333.

¹⁸ H.U. von Balthasar, *TeoLogica*, II: *Verità di Dio*, Milano 1990, p. 91. Cfr. M. Imperatori, *Nota: H.U. von Balthasar e il confronto col neoplatonismo*, in «PATH», 7, 2008, pp. 201-224.

¹⁹ «... fa davvero ammutolire, tanto una simile persona è misteriosa»: H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica. III: Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1982, p. 207.

Gv 1,14a) la via di un affermare (κατά-φημί): è questo il piano in cui la theo-lógia antropologicamente avanza e si arresta all'avanzare e al sopravanzare, contemporaneamente, del darsi nel dirsi del theo-lógico²⁰.

Muoviamo ora da qui, pensando anche ad un terzo livello; è questo il tema vero e proprio del presente contributo. Come il prologo giovanneo faceva intuire, con il mistero dell'incarnazione non ci si trova innanzi a un dire all'uomo dall'alto della condizione divina – ontologicamente e moralmente – ma al come Gesù abbia detto il Padre dandovisi. Non vi è una contrapposizione di uno sguardo dall'alto a uno dal basso, ma si va al centro di questo darsi e dirsi di Dio. La dimensione verticale è costitutiva dell'idemità – Egli è colui che viene e va al Padre (Gv 3,13; 6,62) – ma questa si curva orizzontalmente: visto di fronte, dietro Gesù si staglia la sua pro-venienza, «che si allontana progressivamente: dal fiume Giordano a Nazaret, da Betlemme all'eternità del Padre»²¹; visto da dietro, ha di fronte l'immagine di Gerusalemme e più in là, fuori le mura, la croce, il sepolcro e infine, ma ancora, il Padre, la sua post-venienza. In questa sua storia Egli si è dato, lasciando che questo venire dal Padre ed andare al Padre costituisse proprio il darsi e il dirsi di Dio.

È questo suo dinamismo a spostare lo stesso elemento logico: da ordinato ordinatore ad annunciato uditore di un Padre generoso (Mt 5,43-45), sollecito (6,25ss) ma premurosamente silenzioso (Gv 11,41s). A questo spostamento tentiamo ora di conformarci.

1. *Il dirsi di Dio e l'essere nel suo ascolto*

Che Gesù sia il luogo di incontro di una parola pronunciata e udita già Rahner lo aveva intuito come tema centrale: l'incrocio del dirsi e darsi di Dio è costitutivo della dimensione *oboedientialis* del Cristo e, pertanto, dell'uomo. Così Rahner aveva pensato la cristologia, proprio come dimensione veritativa dell'essere antropologico²². L'intuizione coglie l'originarietà e fecondità di un luogo reciprocamente co-abitato, l'ospitalità di un ospite ospitato e ospitante («gratuitamente avete ri-

²⁰ Sul rapporto tra antropologia e teologia rimandiamo al nostro *Alla ricerca di percorsi per dire la Chiesa mystice*, in M. Gronchi - M. Soriani Innocenti (edd), *Societas et Universitas. Miscellanea di scritti offerti a don Severino Dianich*, Pisa 2012, pp. 95-112, in particolare pp. 100-107.

²¹ M. Gronchi, *La presenza dello Spirito nell'evento cristologico*, in «Rivista di Scienze Religiose», 19, 2005, p. 75.

²² Cfr. K. Rahner, *Uditori della parola*, Roma 1988, e, dello stesso autore, *Il significato perenne dell'umanità di Gesù nel nostro rapporto con Dio*, in *Saggi di Cristologia e Mariologia*, pp. 239-258.

cevuto, gratuitamente date»: Mt 10,8), il finito che riceve un'infinita profondità, l'infinito che lo varca, anzi, fa «di se stesso un'uscita, una porta»²³. In questo luogo l'uomo è fatto capace di Dio: l'uomo si dice del darsi di Dio. Reciprocamente, ma rispettivamente nel proprio luogo, ha quindi senso affermare anche che Dio è capace dell'uomo: Dio si dà nel dirsi dell'uomo. Si tratta di una alterità che non diffida dell'altro, ma gli si affida abitandone gli spazi differenti, confidando in essi, della loro ospitalità. Per questo dire Dio significa dire Gesù Cristo:

«in lui solo – ma attraverso lui per tutti – la parola, il Verbo di Dio si fa ipostaticamente una cosa sola con l'uomo ... Tra la natura umana e quella divina di Cristo non interviene alcuna discrepanza: ciò che Dio vuole affermare di se stesso, in questo idioma umano è detto interamente ed esattamente. *Consummatum est*. Non è realtà senza argini ed irraggiungibile allo sguardo, ma è invece giunta a conclusione. *Homo capax Dei*. Il linguaggio umano ... include in sé la totalità della natura e l'intera esistenza etica, tutta la storia dell'uomo. Qui essa viene a coincidere con il Verbo eterno del Padre, qui ogni ideale si è fatto reale, cosicché quanti costruiscono su questo fondamento, fondano il loro ideale su ciò che è già realizzato»²⁴.

È di questa idemità di detto/accaduto che Gesù è espressione; la sua genesi sta nell'esservi generato. In questo luogo egli è a casa²⁵. È questo lo spazio che egli ha vissuto liberamente, in cui ha imparato graziosamente a sentire sé, accogliendosi come suo stesso e proprio destino²⁶. Di questo luogo Gesù stesso parla, lo annuncia in vario modo lasciando intravedere in esso il contenuto che egli custodisce: Egli sta alla presenza del Padre, questi egli ode e del suo ascolto parla come di ciò che di più intimo conosce.

2. Gesù parla dell'ascolto

Si fanno, quindi, luoghi interessanti proprio quei passi in cui Egli stesso esorta ad ascoltare e a custodire il dono della parola. È Gesù a proporre l'immagine del seme e della terra come allegoria dell'ascolto della parola di Dio (Lc 8,4-21).

Parlando del seme distingue quattro forme di recezione e di accoglienza: anzitutto vi sono quelli che ascoltano ma sono lungo la strada e vengono

²³ K. Rahner, *Teologia dell'incarnazione*, in *Saggi di Cristologia e Mariologia*, p. 115.

²⁴ H.U. von Balthasar, *Dio parla come uomo*, in *Verbum caro. Saggi teologici*, I, trad. it., Milano 2005, pp. 104-105.

²⁵ Cfr. G.C. Pagazzi, *Sentirsi a casa. Abitare il mondo da figli*, Bologna 2010.

²⁶ Cfr. R. Guardini, *Libertà, grazia, destino*, Brescia 2000.

derubati del seme dal diavolo (8,5.12); poi vi sono coloro che ascoltano e accolgono con gioia, ma non hanno radici in essa (8,6.13); seguono coloro che ascoltano, ma sono sopraffatti e soffocano (8,7.14); infine, ci sono quelli che ascoltano con cuore bello e buono (έν καρδία καλή και αγαθή) e trattengono (κατέχουσιν) la parola e con perseveranza (ύπομονή) le lasciano portare buoni frutti (8,8.15).

L'ascolto viene presentato così da due prospettive: da una parte, si guarda al seme che cade – lungo la strada, sulla pietra, tra le spine o nella terra buona – e, dall'altra, l'accoglienza – per cui il seme può essere portato via, lasciato seccare, soffocare o germogliare. La parola richiede totalità. Occorre sgombrare per lei ogni spazio, non recedere (cfr. l'uso di ύπομονή in Lc 21,12-19; Col 1,11; Ap 14,12) innanzi a preoccupazioni (Mt 10,19), ricchezze (Mc 10,23), piaceri della vita (8,14); per essa si deve vendere ogni cosa (è la perla del campo di Mt 13,46), essere poveri di tutto (Lc 1,47) affinché trovi dimora e fruttifichi abbondantemente. Nell'ascolto non ne va solo di una recezione passiva, ma di un agire, di un essere attivi: «siate di quelli che mettono in pratica la parola e non ascoltatori soltanto, ingannando voi stessi» (Gc 1, 22; cfr. Gv 10,14; 17,3).

Un'immagine parallela ci viene offerta nel quarto Vangelo: le pecore ascoltano la voce del buon pastore (Gv 10,3); questi le chiama, sono sue, anche se gli sono state date dal Padre (10,29). Lo seguono perché conoscono la sua voce (10,4). Di questa esperienza di ascolto egli parla come di una reciproca presenza: la parola del Padre, per chi va oltre l'ascolto passivo e se ne fa custode (cfr. 8,52), rimane e unifica (15,7-10; 11,38). Coloro che ascoltano, lo conoscono come egli conosce il Padre ed è, allo stesso tempo, conosciuto da Lui (10,15).

Di questa relazione egli parla, una reciprocità che lo costituisce ed in cui conosce il Padre e l'uomo:

«Ti rendo lode (έξομολογοῦμαι), 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. Sì, o Padre, perché così è piaciuto (εύδοκία) a te. Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (Mt 11,25-27).

Si tratta di un testo denso, in cui la forma coincide con il contenuto della Rivelazione²⁷. Nel testo possiamo individuare due registri che si intersecano: con il primo siamo portati al rendimento di lode di Gesù

²⁷ Cfr. L. Sánchez Navarro, «La complacencia del Padre» (Mt 11,26), in «Estudios bíblicos», 1, 2001, pp. 7-27.

80 | per il Padre suo; con il secondo siamo inseriti nel cuore della loro stessa relazione. Riferendosi alla εὐδοκία del Padre, Gesù mette al centro la volontà di Dio: il Suo desiderio è che i piccoli lo conoscano, il Suo disegno sta quindi compendosi lì sotto i suoi occhi (Lc 4,21) nella rivelazione offerta ed accolta dagli umili di cuore (Mt 11,29-30; 23,1-12). Di fronte a ciò Gesù assente con tutto se stesso (il verbo ἐξομολογέω, composto da ἐκ + ὁμοῦ e λόγος, indica l'averne lo stesso *Logos*, la stessa parola) e riconosce apertamente il Padre nella sua bontà. Al contempo vede realizzato il desiderio del Padre nel proprio agire: è Gesù stesso quindi che realizza il beneplacito della volontà del Padre, la volontà di Gesù realizza quella del Padre²⁸. Alla benigna volontà del Padre si coniuga l'esultanza di Gesù (Lc 10,21) perché è per la loro concordanza che i piccoli riconoscono il Padre suo, proprio nel suo agire filiale. È Gesù a far conoscere il Padre ed è il Padre a rivelare Gesù suo Figlio. In questa rivelazione è all'opera il Padre; egli rende partecipe del cuore stesso della vita divina.

3. Il Padre parla con il Figlio: l'ascolto di Gesù

Da qui, in filigrana, è poco a poco apparso il suo ascolto: come in uno specchio si riflette l'esperienza sua propria di uditore. Anch'egli, infatti, è uditore e interprete della voce del Padre. L'udire il Padre è questione sottile, occorre aguzzare l'udito (Lc 8,8) perché questa è come un mormorio di vento leggero (1Re 19,12); non bisogna essere distratti o superficiali, né lasciarsi prendere alla sprovvista (Mt 25,1-13), ma custodirla con cura. Egli stesso è piccolo tra i piccoli: il suo è il loro stesso ascolto (Mt 11,26; Lc 10,21), mentre ne ode la voce se ne fa custode e in questo diventa custode di ogni altro ascolto (Gv 17,10.12.21; 12,44-50; 14,1-15). L'esperienza dell'ascolto è tutt'uno con la presenza paterna di Dio in Lui: ogni cosa riceve da Lui (13,3; 3,35; 6,37; 16,15; 17,22), lo vede (5,19; 6,46), lo ode (5,30; 8,26; 15,15), la sua parola dimora in Lui (5,38; 8,47; 10,18; 17,8), ha imparato da Lui (6,45; 7,16; 8,28; 13,49) e lo conosce (7,29; 10,15).

I Vangeli conservano questo loro parlare: da un lato, abbiamo le preghiere di Gesù rivolte al Padre²⁹, dall'altro, le parole che il Padre rivolge

²⁸ Cfr. *ibidem*, p. 23.

²⁹ I Vangeli ci riferiscono di almeno quattordici momenti biografici diversi, ma di cinque ce ne conservano il testo: il grido di giubilo (Lc 10,21; Mt 11,25), la risurrezione di Lazzaro (Gv 11,41s), la preghiera sacerdotale di Gv 17, l'invocazione all'Abbà nel Getsemani (Mc 14,36; Mt 26,39.42;

al Figlio. Quest'ultime si trovano concentrate in due episodi: il battesimo (Mc 1,11; Mt 3,17; Lc 3,22) e la trasfigurazione (Mc 9,7; Mt 17,5; Lc 9,35; a cui aggiungiamo l'annuncio di Gv 12,28).

Al Giordano viene una voce dal cielo. Marco e Luca sottolineano che la voce è rivolta direttamente a Gesù («σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου», tu sei il figlio mio), Matteo invece la riferisce agli astanti («οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου», questi è il Figlio mio). In tutte le versioni troviamo l'uso dell'articolo determinativo: non si tratta di un figlio, ma del Figlio; di più: è l'amato (ὁ ἀγαπητός). Con questo aggettivo si offre una determinazione singolare, unica, rispetto alla sua identità filiale³⁰; questa relazione esclusiva è testimoniata da una voce celeste. Il testo stesso «conferma questa condizione con una densissima dichiarazione»³¹ rimandando ora al Sal 2,7 ora al primo carne del servo (Is 42,1-9); in quest'ultimo testo il riferimento è reso ancora più esplicito per mezzo del termine εὐδόκησα (LXX, v. 1): questo dice sì 'compiaciuto', ma, come fa notare K. Stock, nell'accezione di «Te e nessun altro ho scelto e destinato per la missione decisiva»³². L'espressione ὁ ἀγαπητός trova un'ulteriore precisazione nella parabola dei vignaioli omicidi (12,6). Gesù è inviato alla casa di Israele, ma è l'ultimo (ἔσχατον). Prima Dio aveva inviato i suoi servi (δοῦλοι in vv. 2.4.5), i profeti, ora egli invia l'amato figlio dicendo: «Avranno rispetto per mio figlio!» (v.6). In questo annuncio paterno Dio sta dicendo sé, in ordine sia alla generazione sia alla sua volontà, poiché il suo compiacimento è nell'opera personale di colui che ha inviato, il Figlio suo Gesù, il Messia.

La seconda volta che si ode la voce celeste è nel brano della trasfigurazione; i due testi coincidono eccetto che nella chiusa in cui si trova l'imperativo: «ascoltatelo» (Mc 9,7). La voce è ora indirizzata ai testimoni perché siano essi a udirla; in questo si allinea la testimonianza giovannea: «venne allora una voce (φωνή) dal cielo: 'L'ho glorificato e di nuovo lo glorificherò!' ... Disse Gesù: 'Questa voce (ἡ φωνή) non è venuta per me, ma per voi'» (Gv 12,28.31). Proprio l'espressione ἀκούετε

Lc 22,42; Gv 12,26.28), la preghiera di perdono per i suoi aguzzini sulla croce (Lc 23,34). Cfr. R. Penna, *La paternità di Dio nel Nuovo Testamento. Natura e condizionamenti culturali*, in «Rassegna di Teologia», 1, 1999, pp. 7-39.

³⁰ «En este contexto se convierte prácticamente en sinónimo de μονογενής»: F. Pérez Herrero, *La filiación divina de Jesús en el evangelio de Marcos*, in J.J. Ayán Calvo - P. De Navascués Benlloch - M. Aróztegui Esnaola (edd), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, 4 voll., Madrid 2007, II, p. 169.

³¹ L. Sánchez Navarro, *El Padre de Jesús en Marcos*, in «Antonianum», 2, 2011, p. 226.

³² K. Stock, *Marco. Commento contestuale al secondo Vangelo* (Bibbia e preghiera, 47), Roma 2003, p. 26.

82 | αὐτοῦ (ascoltate lui) segna un passaggio decisivo per il senso e per la storia di questo intimo dialogo. Accanto ai tre discepoli (Mc 9,1), soli testimoni della trasfigurazione, viene menzionata l'apparizione di Mosè e del profeta Elia, cosicché il riferimento alla profezia rivolta a Mosè è reso possibile: Dio «susciterà per te, in mezzo a te, fra i tuoi fratelli, un profeta pari a me; a lui darete ascolto» (Dt 18,15). Se «il profeta è l'uomo della parola, la cui voce e la cui stessa esistenza rivelano JHWH», allora «Gesù è il profeta definitivo, escatologico: è colui che nella sua stessa persona rivela Dio. E lo rivela come Padre, perché ne è il Figlio»³³.

L'ascolto di Gesù si sposta dal genitivo soggettivo a quello oggettivo: l'udire la voce del Padre fa di Gesù il Figlio cosicché egli solo è in grado di rivelarne la volontà e pertanto di eseguirla (Gv 4,34; 6,38; 14,31) fino alla fine (19,30). Nell'ascolto Gesù è generato (Sal 2,7; At 13,33; Eb 1,5; 5,5). Il Padre lo ama (Gv 10,17; 17,23.24.26) ed è sempre con Lui (17,21); sempre lo ascolta (11,41s) e gli dà testimonianza (5,37; 14,24) perché Gesù lo onora (8,49; 14,7.13, 17,1) facendo «sempre le cose che gli sono gradite» (8,29; cfr. 10,25; 14,10.31; 17,4).

A questo ascolto del Figlio – secondo i due genitivi – è connessa la rivelazione del Regno di Dio e la generazione alla vita. Infatti, «non chiunque dice 'Signore, Signore' entrerà nel Regno dei Cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio, che sta nei cieli» (Mt 7,21; Lc 6,46). Il Regno non sta in una relazione con una legge, ma con una volontà: è dunque questione di ascolto della voce del Padre³⁴. Con queste parole Gesù chiude l'intera pericope del sermone della montagna, iniziata con l'annuncio delle beatitudini per poi concentrarsi sull'immagine del Padre donato e sul suo agire³⁵. Nella versione lucana troviamo esplicitato proprio questo

³³ L. Sánchez Navarro, *El Padre de Jesús en Marcos*, p. 227.

³⁴ Interessante qui ricordare la parabola dei due figli (Mt 21,28-32); entrambi ascoltano la voce del Padre, ma uno solo la compie. Qui si gioca l'intima relazione fra il fare la volontà del Padre e la salvezza. Non basta udirne e conoscerne la voce, né compiere la volontà di un Dio; qui ne va della relazione filiale che Dio pone in essere per la sua intima relazione che Gesù viene a rivelare: Dio è suo Padre. Non è quindi una voce qualsiasi quella che Gesù testimonia, non è un altro profeta, né un altro inviato, egli è proprio il Figlio e ora chi lo ascolta non è più in relazione con Dio, ma con un Padre, il Padre che Gesù solo conosce e rivela.

³⁵ Interessante è proprio lo spostamento di accento tra i vari pronomi iniziali – «Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48); «prega il Padre tuo nel segreto; e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà» (6,6); «il Padre vostro celeste perdonerà anche a voi» (6,14) – e l'ultimo che Gesù usa: «Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli» (7,21). Gesù è il tramite di una paternità donata, che affonda le sue radici nell'esclusività di Gesù per estendersi in quella adottiva donata (cfr. Rm 8,15; Ef 1,5). Cfr. G. Gabati Kibeti, *La relation avec le Père comme don. Aspects théologiques, christologiques et éthiques des références à Dieu Père en Mt 5-7*, Roma 2011.

rapporto tra ascolto e volontà: «Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la osservano!» (Lc 11,28). Di questo ascolto generante il terzo Vangelo se ne fa araldo: la Vergine è colei che, avendo udito la promessa dell'efficacia della parola di Dio (Lc 1,37), le ha fatto spazio (1,38) e l'ha custodita (2,19). È in questa parola (ῥῆμα) che Maria si è lasciata generare a generare³⁶, ed è sempre questa stessa parola che si fa buona-parola (εὖ-λόγος) nell'altro: «Benedetta (εὐλογημένη) tu fra le donne e benedetto il frutto del tuo grembo!» (1,42).

L'effetto dell'ascolto è quindi una generazione: «mia madre e miei fratelli sono coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica» (Lc 8,21; Mt 12,50; Mc 3,35). Così Paolo vede tutta l'opera di Gesù come un portare a termine questa volontà divina:

«Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo. In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo ... predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà» (Ef 1,3-6).

Si potrebbe davvero «scrivere una storia della salvezza che vada di nascita in nascita»³⁷, il cui centro è proprio il passare «di generazione in generazione» (Gen 17,7.9.12; Es 3,15; Lev 17,7; Sal 89,1; Lc 1,50), per mezzo dell'ascolto dei comandi, dei precetti, della misericordia di Dio fino alla generazione³⁸ (della e) nella generazione del Figlio (Mt 1,1-17; Lc 3,23-38).

Gesù conduce così a compimento questa storia nella sua storia di obbedienza filiale. Non si è di fronte ad un servo inviato alla casa di Israele, l'obbedienza di Gesù è quella del Figlio amato dal Padre (Eb 5,5b.7-9); il Padre gli ha affidato la Sua parola (Mt 12,15-21) e su di lui ha lasciato che il Suo Spirito rimanesse (Gv 1,33) e fosse il suo (Gv 16,15; Lc 23,46; 2Cor 3,17)³⁹. Gesù ha coscienza di portare a compimento la parola del Padre: «il Figlio dell'uomo se ne va, come è scritto di lui» (Mt 26,24). La parola paterna è riversa su di lui e, di riflesso, egli è rivolto verso

³⁶ Come non ricordare qui l'alta espressione di Dante nel terza Cantica: «Vergine Madre, figlia del tuo figlio, / umile e alta più che creatura, / termine fisso d'eterno consiglio, / tu se' colei che l'umana natura / nobilitasti sì, che 'l suo fattore/non disdegnò di farsi sua fattura», Dante, *Divina commedia, Paradiso XXXIII*, 1-6.

³⁷ J. Granados, «La generatività: chiave per una sintesi teologica», in «Anthropotes», 1, 2013, p. 102.

³⁸ Cfr. J. H. Morales Ríos, *Dio e Giuseppe: due paternità in concorrenza? La risposta di Luca 1-4*, in «Antonianum», 2, 2013, pp. 239-269.

³⁹ Cfr. R. Penna, *Lo Spirito di Cristo: cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina* (Rivista Biblica, Suppl. 7), Brescia 1976.

il Padre (cfr. Gv 1,1) per udirne la volontà. Egli apprende ad ascoltare la voce del Padre nell'ascolto della Scrittura accedendo al trascendente per una via esperienziale intima:

«Gesù sta dinanzi alle Scritture come allo specchio in cui riconosce i tratti annunciati del proprio volto; qui egli incontra il Dio d'Israele che lo chiama in causa. Come ogni attento lettore della Scrittura egli si sente coinvolto, la percepisce come riferita a sé in modo particolare: per lui questo riferimento è talmente singolare da risultare unico. Il rapporto di Gesù con le Scritture si presenta, perciò, come il profilo nel quale prendono forma i suoi tratti rivelativi, e dal quale deborda offrendo la nuova immagine della sua autocomprensione filiale; anche qui si dà l'eccedenza della sua singolarità, che mostra l'attualità dell'azione e della rivelazione di Dio nei suoi gesti, nelle sue parole, nella sua persona»⁴⁰.

È secondo le Scritture quindi che intuisce ed apprende la volontà del Padre⁴¹, il suo disegno, la sua missione⁴²: «tutto questo è avvenuto perché si adempissero le Scritture dei profeti» (Mt 26,56). Nella Scrittura egli scopre il desiderio del Padre⁴³, scrutandola si immerge nel Suo cuore (Gv 1,18) e questi si compiace del modo in cui il Figlio la porta creativamente a compimento.

4. Il dirsi di Dio nell'ascolto del Figlio

Il testo scritturistico ci ha così guidato ad uno sguardo sul dirsi e darsi di Dio: l'ascolto di Gesù è il luogo in cui vanno a coincidere le parole

⁴⁰ M. Gronchi, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio salvatore*, Brescia 2008, 129. Sul come ciò avvenga in rapporto alla relazione genitoriale e al complesso delle forme simboliche elaborate dall'esperienza religiosa di Israele risulta interessante sia lo studio di G. Angelini – *Figli della promessa: fede e cultura nella trasmissione dell'umano*, in G. Angelini et al. (edd), *Di generazione in generazione. La trasmissione dell'umano nell'orizzonte della fede*, Milano 2012, pp. 223-248 – che l'articolo di S. Villota Herrero – *En las (cosas) de mi Padre. Del trasfondo paterno divino en Lc 1-2 a la respuesta filial de Jesús en Lc 2,49*, in «*Antonianum*», 2, 2013, pp. 217-238.

⁴¹ Interessante la lettura che offre K. Stock del passo di Mc 1,2: «vedi, io mando il mio messaggero davanti a te, egli deve prepararti la strada». Dio qui si rivolge a Gesù stesso; è Gesù colui che verrà ad annunciare il Regno con la sua presenza che è la stessa di Dio. Stock nota come di questo versetto non si trovino paralleli in tutto l'AT; certo, Dio si rivolge in modo analogo quando manda il popolo attraverso il deserto nella Terra promessa (cfr. Es, 23,20) o quando annuncia la sua venuta escatologica nel giorno del Signore (cfr. Mt 3,1), ma qui «Dio si rivolge a colui che verrà, a Gesù»: K. Stock, *Marco. Commento*, pp. 19-20.

⁴² «Il suo sapere gli deriva dal fatto che egli vive in ascolto del Padre e la sua dottrina è fondata su una precisa missione (Gv 3,11-13.31-36; 5,19-23)»: G. Zevini, *Dio, il Padre di Gesù e il Padre nostro in Giovanni*, in «Parola Spirito e Vita», 39, 1999, p. 169. Cfr. L. Sánchez Navarro, *El Padre de Jesús en Marco*, in «*Antonianum*», 2, 2011, pp. 225-236.

⁴³ Cfr. L. Sánchez Navarro, *Complacencia y deseo del Padre*, in «*Estudios bíblicos*», 1, 2002, pp. 31-50, e, dello stesso autore, *Gesù e le Scritture: la testimonianza dei sinottici*, in *L'Antico nel Nuovo. Il ricorso alla Scrittura nel Nuovo Testamento*, Bologna 2006, pp. 55-78.

dell'uomo e quelle di Dio. Nell'alternanza delle voci, quella con cui il Padre si dice a Gesù e quella con cui questi si dona filialmente al Padre, emerge uno spazio nuovo⁴⁴. Il dono si fa promessa di un'esistenza; le dà spazio a ch  questi trovi il modo e la forza di cor-rispondervi secondo la propria misura (Mc 14,36; Ef 4,7; Rm 12,3). Per mezzo di questi dirsi veniamo portati in uno spazio che d  il Padre nel darsi filiale di Gesù.

Il Figlio   *detto/generato* nel desiderio dell'a/Altro⁴⁵. Gesù   dato a se stesso:   *posto* innanzi a se stesso – e pertanto all'uomo che   Lui stesso ed ad ogni uomo che incontra –, consegnato⁴⁶ come Figlio cosicch  possa 'dire-s ' nella libert  esercitata nell'offerta al Padre (Gv 10,17s) nello Spirito (Eb 9,12)⁴⁷.

«Il soggetto, diversamente dal corpo reale,   ci  che viene generato nella relazione di linguaggio e di parola: e che ha quindi la necessit  di reperirsi lui stesso in queste relazioni, di stabilire appunto la sua *identit *»⁴⁸.

Cos  si consegna nelle mani del Padre (Lc 23,46), lasciando all'a/Altro la possibilit  di ri-dirlo; si affida alla *Sua* promessa (Sal 15,10) perch 

⁴⁴ Di novit  abbiamo gi  cercato di parlare, rispetto a questo tema, partendo dalla novit  che reca in Dio stesso il corpo di Gesù ascenso; cfr. M. Bracci, *Ascese al cielo*, pp. 72-86.

⁴⁵ Cfr. M. Recalcati, *Cosa significa ereditare? Paternit  e trasmissione del desiderio*, in G. Angelini et al. (edd), *Di generazione in generazione*, pp. 6-7; M. Binasco, *Generativit : identit  e relazioni*, in «Anthropotes», 1, 2013, pp. 67-69; X. Lacroix, *Passatori di vita. Saggio sulla paternit *, trad. it., Bologna 2005, pp. 60-73. Sullo sfondo di queste letture c'  l'intuizione lacaniana del desiderio; cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XX: Ancora (1972-1973)*, Torino 2011, pp. 3-12, in particolare pp. 6-7.

⁴⁶ I verbi per dire 'consegnare' nei Vangeli sono due: παραδίδωμι e παρατίθημι. Con il primo, παραδίδωμι, abbiamo il termine della consegna in mano d'altri:   il caso di Giovanni il battista (Mt 4,12; Mc 1,14), ma anche dei discepoli (Mt 10,19; 24,9; Mc 13,11; in particolare in quelle di un giudice: Mc 13,9; Lc 12,58; 21,12), del figlio dell'uomo (Mt 17,22; 20,18.19; 26,2.24.45; Mc 9,31; 10,33; 14,21.41; Lc 9,44; 18,32; 22,22.48; 24,7) e in particolare proprio di Gesù: consegnato ai Giudei (Mt 26,15.16; Lc 20,20; 23,25; 24,20; Gv 18,36; 19,11) ai Romani (Mt 27,2.18 ; Mc 15,1.10; Gv 18,30.35) per la crocifissione (Mt 27,26; Mc 15,15; Gv 19,16).   questo anche il verbo del tradimento di Giuda (Mt 10,4; 26,21.23.25.46.48; 27,3.4; Mc 3,19; 14,10.11.18.42.44; Lc 22,4.6.21; Gv 6,64.71; 12,4; 13,2.11.21; 18,2.5; 21,20). Ma soprattutto   il verbo della consegna di s : Gesù si consegna al Padre donando lo Spirito (Gv 19,30) dopo che il Padre ha dato ogni cosa in mano a Gesù (Mt 11,27; Lc 10,22). Con il secondo, παρατίθημι, abbiamo il senso di mettere davanti. Questo termine ha un uso interessante nei vangeli: con il senso di presentare la narrazione di una parabola (Mt 13,24; 13,31), nel senso di distribuire – mettere davanti – i pani della moltiplicazione (Mc 6,41; 8,6.7; Lc 9,16); per dire ci  che   stato ricevuto in dono e di cui si dovr  rendere conto (Lc 12,48). Rispetto a Gesù lo ritroviamo nel momento in cui rimette nelle mani del Padre il proprio Spirito (cfr. Lc 23,46) con un senso di affidamento (presente in modo interessante in At 20,32). Nel gioco dei due termini riferiti a Gesù, tentiamo qui di esprimere l'azione di uno stare di fronte a se stessi che, per mezzo di quello specchiarsi in altro e fuori di s , aprono non ad auto-possessione ma ad una dedizione incondizionata.

⁴⁷ A. Vanhoye, *L'azione dello Spirito Santo nella passione di Cristo secondo l'Epistola agli Ebrei*, in *Credo in Spiritum Sanctum, I, Atti del Convegno*, Citt  del Vaticano 1983, pp. 759-773.

⁴⁸ M. Binasco, *Generativit : identit  e relazioni*, p. 69.

86 | in essa è stata anticipata una totalità, toticipata⁴⁹ una perfezione (Eb 5, 7-9):

«in Lui è stato creato un uomo nuovo, che corrisponde perfettamente al progetto divino, perché si è costituito con l'accettare l'obbedienza più totale. Il tirocinio dell'obbedienza e l'esaudimento della preghiera si ricongiungono così al livello più profondo. Da una parte come dall'altra, l'azione di Dio e l'azione di Cristo si congiungono in un'ammirabile unità. L'azione di Cristo consiste nell'invocare l'azione di Dio nella preghiera e nell'accoglierla nell'obbedienza. L'esaudimento della preghiera si confonde con la trasformazione di Cristo, compiuta attraverso la sofferenza educatrice»⁵⁰.

La parola del Padre è questa promessa che il Figlio eredita («tutto ciò che il Padre possiede è mio»: Gv 16,15), così è investito di tutta quella res-ponsabilità che solo la sua risposta può con-tenere e che solo la sua intimità può scavare⁵¹ senza esserne mai pago (Lc 22,15; Gv 4,34); Gesù infatti si fa testimone, tète tradente, di un desiderio paterno: «io conservavo nel tuo nome coloro che mi hai dato ... perché tutti siano una cosa sola. Come tu, Padre, sei in me ed io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola» (Gv 17,12.21). Per questo il Padre non 'fa' il Figlio, egli lo riceve nel suo darsi a Lui; così lo genera là dove egli si dona⁵².

Le teofanie, con quella voce che viene dal cielo, sono il luogo in cui il Figlio è chiamato e fatto venire nella vita, il luogo in cui il Padre mostra una soglia⁵³. Al di là di questo punto inizia l'esperienza di Gesù, la sua avventura filiale, il suo dire il Padre. Il Padre lo avvia con l'invio dello Spirito e lo incoraggia ad aprire una nuova via (Mc 1,2-3); in fondo è proprio questa la grande sfida che ogni padre lancia al proprio figlio quando si fida di lui⁵⁴. È Gesù stesso che tratteggia finemente i caratteri

⁴⁹ È Tommaso Campanella ad utilizzare il termine *toticipatio* per indicare una partecipazione piena dell'agire del Padre nella generazione e nella spirazione (cfr. T. Campanella, *Metaphysica*, II, 10, 2 art. 2, dello stesso autore, *Philosophiae rationalis partes quinque*, I,4, decl. 2; anche Balthasar, riprendendo Bonaventura, pensa un *dare tutto* del Padre che è, da un lato, il generare e lo spirare assieme «perché non ha dato tutto in tutti i modi in cui si può dare» (*TeoLogica. II: Verità di Dio*, Milano 1990, p. 141) e, dall'altro, un dare tutto senza perdersi nel dono. Cfr. H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica. IV: L'azione*, Milano 1986, 303; R. Fisichela, *Dio 'Padre' dal post concilio ad oggi*, in G. Giorgio (ed), *Dio Padre creatore. L'inizio della fede*, Bologna 2002, pp. 99-113.

⁵⁰ A. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, trad. it., Torino 1985, p. 106.

⁵¹ Cfr. E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano 1980, p. 32; F. Botturi, *Generatività: fondamento dell'alleanza tra le generazioni*, in G. Angelini et al. (edd), *Di generazione in generazione*, pp. 18-23, e, dello stesso autore, *La generazione del bene*, pp. 121-123.

⁵² Cfr. F.X. Durrwell, *La morte del Figlio. Il mistero di Gesù e dell'uomo*, Napoli 2007.

⁵³ Cfr. X. Lacroix, *Passatori di vita*, p. 97.

⁵⁴ «... la sfida a divenire (maggiormente) persona. La persona è nella misura in cui deve essere, ovvero nella misura in cui, interagendo con altre, 'allarga' lo spazio del proprio essere persona, o meglio, lascia allargare. Il divenire-persona è infatti un dono, che necessita, naturalmente, di

di questa fiducia consegnandoli nella parabola del padre misericordioso (Lc 15,11ss)⁵⁵. Nel lasciare che il figlio vada via, il padre mette le sue sostanze nelle sue mani (15,12; cfr. Gv 13,3); gli dà un inizio, gli offre uno spazio entro cui dirsi ed entro cui consumare (Sir 6,36) la differenza.

Il Padre non vuole un altro sé, egli attraverso la sua parola lo libera alla vita:

«ascolta, figlio, e accetta il mio parere;
non rigettare il mio consiglio.
Introduci i tuoi piedi nei suoi ceppi,
il collo nella sua catena.
Piega la tua spalla e portala,
non disdegnare i suoi legami.
Avvicinati ad essa con tutta l'anima
e con tutta la tua forza resta nelle sue vie.
Seguine le orme e cercala, ti si manifesterà;
e una volta raggiunta, non lasciarla.
Alla fine troverai in lei riposo,
ed essa ti si cambierà in gioia.
I suoi ceppi saranno per te una protezione potente,
le sue catene una veste di gloria» (Sir 6,23-29).

Se la filialità non può essere pensata senza un'alterità generante, non lo può essere neppure senza alcuna condizione; anzi, questa passa proprio per talune forme contingenti che, mentre sono attraversate, diventano il luogo ed esplorano la profondità stessa di quella forma originaria. Così la filialità di Gesù passa, definitivamente e irrevocabilmente, per un corpo (Eb 10,5)⁵⁶: quello delle Scritture, prima, quello di una donna, Maria, e quello di uomo, poi, dalla nascita fino all'essere cadavere, ed infine, quello di gloria (Fil 3,21)⁵⁷. In questa corporeità insistono proprio il generare ed il creare: il corpo di Gesù è un altro luogo che permette all'altro di dire-sé come un altro. Nel corpo possiamo dirci: «io sono così»; qui avviene quell'ultima idemità: quella appunto del Logos che è Figlio in Gesù.

un'accettazione e di una risposta ... Tra l'io e il tu spira un 'tra' particolare che, prescindendoli entrambi, li rimanda l'uno all'altro»; in G. Greshake, *Il Dio unitrino. Teologia Trinitaria*, Brescia 2005, p. 171.

⁵⁵ Cfr. H. Denis, *Gesù, il Prodigio del Padre*, Assisi 2003.

⁵⁶ Per una rilettura della corporeità anche in chiave sessuata di Gesù si rimanda all'interessante saggio A. Biscardi, *Un corpo mi hai dato. Per una cristologia sessuata*, Assisi 2012.

⁵⁷ «L'uomo Gesù di Nazaret è risuscitato e in modo permanente salvato corporalmente, cioè come e con le sue relazioni (verso Dio e verso di noi). Ora però il Gesù risuscitato non ha solo un 'corpo pneumatico' (1Cor 15,44a), ma è diventato lui stesso il 'Pneuma vivificante' (1Cor 15,45b; cfr. 2Cor 3,17s.). Il suo corpo (cioè lui stesso nel suo essere per noi) è diventato il luogo permanente dell'amore di Dio per noi, che crea e rende possibile la nuova vita»: H. Kessler, *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico*, Brescia 1999, p. 312.

Quali sono, quindi, le vie che da qui possono dipanarsi, quali i possibili avvisi da percorrere? Anzitutto, si potrebbe pensare una rivisitazione delle idemità precedenti. Lo spostamento in avanti della logica verso quell'idemità che si costituisce alla fine attraverso la voce del Padre, chiede sia ripensata quella logica tutta riversa su di un elemento *protologico*⁵⁸, su di un inizio pre-esistente che sta prima dei tempi come pre-messa, ad uno che viene da di là dei tempi, pro-messa per ogni storia, sguardo di salvezza rivolto al post-esistente che avviene.

Così, anche una ripresa del *Grundaxiom* potrebbe essere interessante. Qui il confronto con il pensiero di Ippolito⁵⁹, prima, e di Bernardo di Chiaravalle⁶⁰, poi, potrebbe essere oltremodo stimolante proprio per quella loro intuizione di lasciare che sia precisamente l'idemità tra il *Logos* e il Figlio a ricevere una connotazione dall'esistenza nel tempo di Gesù perché vi è una profonda osmosi tra dare e ricevere nell'«uno e medesimo Cristo Signore unigenito»⁶¹. L'essere Figlio del *Logos* conosce una sua pensabilità solo attraverso quel nome che Gesù sa ri-plasmare da quel fondo che egli continua a scavare. In fondo, il problema di quel 'viceversa' rahneriano non sta tanto in una difficile coincidenza di deducibilità e libertà, quanto nello scoglio di un'impostazione fondata su un'idea di verità eterna e immutabile. È l'idemità che Gesù conserva che spinge invece a pensare che, in fondo, anche il Padre ha ricevuto in quella novità un nome nuovo che solo dall'umanità del Figlio Gesù poteva ricevere, una idemità che gli richiede di lasciarsi dire ancora una volta Padre in Gesù il suo Figlio eterno nell'opera dello Spirito.

⁵⁸ Cfr. P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, trad. it., Milano 1988, pp. 383-403; L. Zák, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, trad. it., Roma 1998.

⁵⁹ «Quale suo figlio, allora, Dio ha inviato attraverso la carne, se non la Parola, che Egli ha chiamato Figlio, perché Egli doveva diventare tale in futuro? E prende il nome comune di tenero affetto tra gli uomini a essere chiamato il Figlio. Per nessuno dei due, prima dell'incarnazione e in se stesso, il Verbo era ancora Figlio perfetto, anche se è stato perfetto Verbo, unigenito, né la carne poteva sussistere di per sé senza la Parola, perché ha la sua sussistenza nel Verbo. In questo modo si è manifestato, poi, l'unico perfetto Figlio di Dio»; in *Contro Noeto*, 15,6-7.

⁶⁰ «Non è perché prima di allora egli ignorasse che cosa fosse la misericordia – la sua misericordia si estende di eternità in eternità; ma perché ciò che conosceva per natura da tutta l'eternità, l'ha appreso mediante un'esperienza che si inseriva nel tempo»; B. di Chiaravalle, *I gradi dell'umiltà e della superbia. L'amore di Dio*, p. 6.

⁶¹ Concilio ecumenico di Calcedonia, Sessione 5^a, 22 ott. 451, *Definizione*, in H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue sulla 40^a edizione curata da P. Hünermann, Bologna 2009, n. 302. Per una lettura del movimento cui accennavamo, rimandiamo a: M. Gronchi, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, p. 513; M. Ronconi, *'A maiestate humilitas': il rilievo della retorica nella teologia di Leone Magno*, Roma 2005.

Così, scivolando dal piano dogmatico a quello etico, crediamo che questa idemità sia una domanda rivolta anche all'esperienza morale, nutrita com'è di desiderio e di libertà. Il desiderio è in definitiva la spinta a una vita bella e buona⁶²; ogni bene non riposa quindi in una risposta, ma nella domanda, in quell'esigenza che solo Dio può aprire scavando egli stesso quel fossato tra l'adempimento e la sua estinzione. Davvero «la soddisfazione del desiderio va pensata, invece, come coincidente con la sua massima attivazione»⁶³ e questa riposa solo in Gesù, nella sua idemità di *Logos* e Figlio. L'esperienza morale è una risposta esigita dalla condizione in cui l'individuo si trova e questa ha la sua forza nell'esperienza che la genera; pertanto, viene prima l'esperienza che la genera; questa non sta e non cade in una pre-moralità naturale, ma nell'invito che Dio opera generando, facendo spazio. Forse si potrebbero scoprire nuovi spiragli sulla *querelle* della legge naturale⁶⁴ se la si ammirasse dalla natura/creazione che Dio Padre mette in atto operando in essa non dal principio precedente l'inizio, ma dall'esito desiderato e voluto, da quello spazio che egli permette come Padre:

«in lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà» (Ef 1,4-6).

⁶² Cfr. Commissione Episcopale Italiana, *Educare alla vita buona del vangelo. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il decennio 2010-2020 (4 ottobre 2010)*, Bologna 2010.

⁶³ F. Botturi, *La generazione del bene*, p. 121.

⁶⁴ Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Città del Vaticano 2009.