

PAROLA DI DIO E RIVELAZIONE*

Bruno FORTE

Al culmine dell'esercizio del pensiero la ragione moderna coglie il trionfo della luce, la serena composizione delle forme e dei colori: «Così –scrive Hegel nella *Scienza della Logica*–, dissipate le tenebre, rimossa l'incolore cura di sé dello spirito rivolto a se stesso, l'esistenza parve essersi trasformata nel sereno mondo dei fiori, tra i quali, com'è noto, nessuno è nero.»¹ L'epoca moderna si caratterizza precisamente per questa sua fiducia nella potenza illuminante della ragione e di conseguenza per il suo essere marcatamente «logocentrica»: dove tutto deve essere portato alla chiarezza dell'idea, perché tutto sia trasformato secondo la misura ideale del concetto, la parola –in quanto manifestazione compiuta del pensiero– assurge ad un illimitato potere, ad un irresistibile fascino. Perciò l'ideologia moderna –in tutte le sue declinazioni– si ubriacherà di parole: e proprio per questo esse da strumento di sovversione e di cambiamento («parole come pietre» al servizio della trasformazione rivoluzionaria, di destra o di sinistra) si trasformeranno inesorabilmente in maschera del nulla, mezzo di imbonimento e di inganno per nascondere il dissidio irrisolto fra ideale e reale (secondo la retorica di tutti i totalitarismi prodotti dalla modernità).

Non sorprende allora che la crisi delle ideologie –frutto del fallimento storico delle pretese totalizzanti della ragione assoluta– farà riemergere la rilevanza cioè di tutto ciò che eccede la riduzione logica e verbale, quel «fiore nero», che non dovrebbe esserci per la ragione totalizzante e che invece c'è,

* Dedico queste riflessioni –che riprendono temi ricorrenti e centrali nella mia opera teologica– a Josep M. Rovira Belloso, amico, interlocutore prezioso, testimone di Cristo nell'intelligenza della fede.

1. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I: *Die objektive Logik (1812-1813)* (Gesammelte Werke XI), a cura di Fr. HOGEMANN e W. JAESCHKE, Hamburg 1978, p. 6: «So daß, nach Vertreibung dieser Finsternisse, der farblosen Beschäftigung des in sich gekehrten Geistes mit sich selbst, das Dasein in die heitere Welt der Blumen verwandelt zu sein schien, unter denen es bekanntlich keine schwarze gibt.»

inquietante metafora degli aspetti rimossi del «logocentrismo» proprio delle ideologie. L'affacciarsi del «fiore nero» nel tramonto tragico delle «grandi narrazioni» ideologiche si coniugherà inevitabilmente a un nuovo bisogno del silenzio, tanto nel volto del silenzio rinunciatario, del mutismo dell'incomunicabilità e della debolezza della parola nella folla di solitudini della cultura decadente, dove ciascuno tende a farsi prigioniero del suo «particolare», quanto nel silenzio dell'eccedenza, di un nuovo spazio per l'invocazione e per l'incontro dell'altro nell'ascolto.

La crisi del «logocentrismo» della modernità, caratteristica di questo inquieto post-moderno, viene a sfidare così anche la tradizione ebraico-cristiana, marcata com'essa è dalla parola quale via dell'autocomunicazione divina: non è difficile cogliere come si tratti di una sfida tutt'altro che indifferente. Come parlare del Verbo in un tempo stanco di parole, malato del loro sciupio nella comunicazione insignificante? come dire Gesù Cristo a questa cultura dell'abbandono delle certezze forti, legate al «logos», e che sembra condannata alla rinuncia a ogni forza del dire, per risolversi in puro gioco di maschere e di convenzioni, che nascondono la solitudine dei frammenti e l'arcipelago delle disgregazioni? Rispondere a queste domande in maniera responsabile significa farsene carico fino al punto di assumere nuova coscienza di un dato a prima vista paradossale: e che cioè proprio la religione della Parola sia, nel suo principio e fondamento, rivelazione del Silenzio e dei suoi abissi, come spazio non solo per l'invocazione, ma anche e soprattutto per l'insuperabile incontro che cambia la vita...

1. *La Scrittura e il silenzio di Dio*

Una teologia del silenzio di Dio si può cogliere nell'intera testimonianza della Scrittura, che pure è il libro della Sua Parola.² Il divino silenzio non è solo quello che suscita stupore, cui rinvia la silenziosa scrittura dei cieli (cf. Sal 19,2). Esso è anche la misteriosa presenza, in cui l'Eterno si offre al suo eletto: «Ecco, il Signore passò. Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento ci fu un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto ci fu un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco ci fu il mormorio di un vento leggero. Come l'udì, Elia si coprì il volto...» (1Re 19,11-13). «Così la Bibbia ci conduce verso un Dio del quale lo stesso Mosé —che pure, come è detto, *lo conobbe faccia a faccia* (Dt 34,10)— apprende che

2. Cf. le tesi di A. NEHER, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris 1970 (tr. it.: *L'esilio della Parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Casale Monferrato 1983).

può scorgere soltanto le *tracce*, mai le *facce* (Es 33,23), e che Isaia, che pure riteneva di *aver visto il Signore* (Is 6,1), invocherà un giorno come il *Dio nascosto*: «Ah, è vero, dirà (45,15), come se accidentalmente se ne fosse scordato, tu sei il Dio nascosto.»³ Il silenzio divino è dolorosa esperienza dell'Assente, pur invocato con struggente amore nel tempo della rovina: nella drammaticità del fallimento si apprende che la via di Dio non è solo quella della parola e della risposta, ma che anche il nulla del silenzio e del nascondimento può essere carico della divina Presenza: «Il Dio vivente, aveva gridato in coro il popolo la sera della scena del Carmelo, è il Dio della parola e della risposta. Ma ora, la sera della scena dell'Oreb, il profeta Elia apprende nella sua solitudine, che il Dio vivente è il Dio del silenzio e del nascondimento.»⁴ Il silenzio di Dio ha dunque un valore teologico, è una sfida radicale sul Mistero, un invito a credere ed affidarsi all'assente Presenza, ed a perseverare nell'abbandono al Volto cercato, anche quando questo Volto fa sentire tutto il peso tragico del Suo nascondimento: «Io ho fiducia nel Signore, che ha nascosto il volto alla casa di Giacobbe, e spero in lui» (Is 8,17).

È questa varietà delle forme del divino silenzio che ne motiva la costitutiva, terribile ambiguità: e tuttavia è precisamente questa ambiguità della rivelazione divina nella parola e nel silenzio che autorizza a parlare di almeno due fondamentali e diverse concezioni di Dio, presenti nella Bibbia: «il Dio dei ponti sospesi» e «il Dio dell'arcata spezzata». «Lo studio del silenzio nella Bibbia conduce, al di là di una semplice fenomenologia del silenzio, verso il punto sensibile dove si scontrano due concezioni teologiche... L'una, installata nella sicurezza di una fine conciliatrice, che pone sull'altra riva, di fronte all'Alfa di questa, un Omega, tanto solidamente ancorato alla terra ferma quanto le arcate simmetriche di un ponte sospeso... L'altra concezione introduce in questo edificio troppo bello l'indizio di insicurezza, non proteggendo il ponte contro alcuna scossa accidentale, non garantendo l'uomo che lo attraversa contro alcun pericolo, fosse pure mortale...»⁵

Questo «Dio dell'arcata spezzata» restituisce all'uomo la dignità del rischio, perché lo responsabilizza davanti al futuro senza garantirgli niente, rendendolo in tal modo attento al valore dell'opera presente, a prescindere da ogni risultato o ricompensa promessi. I tempi del silenzio divino sono allora i tempi della libertà, perché nella loro dolorosa ambiguità pongono l'uomo solo di fronte alle sue scelte, del tutto libero rispetto al Dio che si ritrae, e che tuttavia spesso proprio nel silenzio traccia le vie della provvidenza. Non di meno lo scandalo del silenzio divino rivela a Israele il suo Dio come l'assolutamente libero, che non garantisce nulla, non assicura nulla, ma invita l'uomo a giocare

3. *L'esilio della Parola*, 24.

4. *Ibid.*, 97.

5. *Ibid.*, 146.

e rischiare tutto nel gesto, che non dà per scontato alcun risultato finale: se ogni calcolo con la promessa è sospeso, se il Dio dell'alleanza è il Dio nascosto e imprevedibile nel suo silenzioso ritrarsi, pur senza cessare di essere il Dio fedele, nessuna motivazione utilitaristica potrà ispirare l'atto compiuto davanti a Lui. Non è l'aspettativa della ricompensa che motiva il comportamento morale, ma la dignità pura della semina, il rischio consapevolmente vissuto davanti al silenzio di Dio: «L'essenziale non è nel raccolto, l'essenziale è nella semina, nel rischio, nelle lacrime. La speranza non è nel riso e nella pienezza. La speranza è nelle lacrime, nel rischio e nel loro silenzio.»⁶

L'amore, che rende moralmente buono l'atto, non potrà essere interessato se l'Eterno è il Dio del silenzio, che non paga secondo la misura del dovuto e si riserva l'assoluta libertà di essere tanto il Dio dei ponti sospesi, quanto il Signore dell'arcata spezzata. L'esperienza del silenzio fascinosa e tremendo di Dio diventa così la sentinella che impedisce all'etica biblica di tradursi in calcolo, in logica della pura efficacia intramondana, e che perciò salvaguarda tanto la libertà e la gratuità dell'atto umano, quanto la gratuità e la libertà dell'agire divino. È un'etica del rischio, fasciata dal dubbio, e proprio per questo provocata alla bestemmia, come avviene ad esempio nel caso di Giobbe. È l'etica di una *difficile libertà*, che chiede senza dare altra motivazione che la stessa, oscura richiesta, come succede nel dramma di Abramo sul monte del sacrificio. È l'etica della pura Legge, del comandamento amato più di Dio, perché Dio può ritrarsi e tacere, ma la Parola continua a domandare e ad esigere di essere obbedita: «Amare la Torà più di Dio significa giungere a un Dio personale.»⁷

2. Il Vangelo della Croce e la «re-velatio Dei»

Anche al cuore della rivelazione del Nuovo Testamento sta il silenzio: il Vangelo cristiano si offre in pienezza precisamente lì dove il silenzio di Dio raggiunge il suo vertice abissale, rotto solo dal grido dell'ora nona, su quella Croce che è supremo «scandalo per i giudei», e non di meno «follia per le genti», inaccettabile compromissione di Dio con la passione umana. Il Dio venuto fra gli uomini non si è offerto nelle forme della grandezza e della sapienza umana, ma, all'opposto, ha annientato se stesso scegliendo ciò che è debole e stolto per confondere la forza e la saggezza del mondo. Analogamente, l'esperienza della vita di Dio nell'uomo, che è la fede e la «sequela Christi», sta sotto il segno doloroso e sconcertante del contrario: «il nostro bene —scrive Lutero— è nascosto e lo è così profondamente, da essere nascosto sotto il suo contrario. Così la nostra vita è nascosta sotto la nostra morte; l'amore per noi stessi, sotto l'odio per noi stessi;

6. Ibid., 246.

7. E. LÉVINAS, *Difficile liberté*, Paris 1963, p. 193.

la gloria, sotto l'ignominia; la salvezza, sotto la perdizione; il regno, sotto l'esilio; il cielo, sotto l'inferno; la sapienza, sotto la stoltezza; la giustizia, sotto il peccato; la forza, sotto la debolezza». ⁸ Le motivazioni di questa radicale «absconditas Dei sub contrario» richiamano anzitutto quelle della teologia negativa: il negativo veicola meno inadeguatamente il divino, proprio perché esclude ogni confusione di grandezza umana con l'alterità di Dio. Ma questa motivazione va saldata a quella propriamente cristologica, all'effettiva cioè «absconditas Dei» in Cristo e nella sua croce: è la dialettica della rivelazione, l'ostendersi del divino nel suo contrario, secondo l'originaria accezione di «re-velatio».

In latino il prefisso *re-* ha il duplice significato di ripetizione dell'identico e di cambiamento di stato (analogamente a quanto significa l'ἀπό nelle parole greche): «revelatio», come il greco ἀποκάλυψις, dice allora al tempo stesso un infittirsi ed un cadere del velo. Nella tradizione greco-latina la parola «rivelazione» evoca dunque contemporaneamente l'ostendersi della presenza e il ritrarsi dell'assenza, lo svelarsi di ciò che è nascosto e il velarsi di ciò che è rivelato. La «re-velatio» non toglie la differenza fra i mondi, che mediante essa entrano in contatto: Dio resta Dio e il mondo resta mondo, anche se Dio entra nella storia ed all'uomo è offerta la possibilità di partecipare alla vita divina. Questo significa che, se nella rivelazione Dio si manifesta nella Parola, al di là di questa Parola, autentica autocomunicazione divina, sta e resta un divino Silenzio.

Questo Silenzio divino è anzitutto la Non-Parola, l'ulteriorità misteriosa e sorgiva da cui la Parola proviene e presso cui la Parola è stata ed è nell'eterna storia di Dio: «In principio era la Parola e la Parola era presso Dio e la Parola era Dio» (Gv 1,1). Il testo greco distingue mediante l'articolo le due volte in cui ricorre in questo versetto il termine Dio: la Parola era «presso il Dio» (πρὸς τὸν θεόν) – «la Parola era Dio» (θεόν). Questa distinzione dice la comune appartenenza della Parola e di Colui che è *il* Dio al mondo divino, la loro comunione nell'essere della divinità, ed insieme la distinzione fra *il* Dio presso cui la Parola era e la Parola stessa di condizione divina. La Non-Parola, il Silenzio del principio, è dunque *il* Dio, quello che nel Nuovo Testamento è identificato col Padre di Gesù Cristo, mentre la Parola, il Verbo, è quello che – esistendo da sempre presso il Padre come Dio – si è fatto carne, risuonando nella storia (cf. Gv 1,14). La Parola della rivelazione rimanda così al Silenzio dell'origine, alla profondità da cui eternamente proviene e presso cui eternamente è: il Dio fattosi visibile al Dio invisibile, di cui è immagine fedele (cf. Col 1,15; 2Cor 4,4; Eb 1,3; ecc.).

8. WA 56, 392: «Bonum enim nostrum absconditum est et ita profunde, ut sub contrario absconditum sit. Sic Vita nostra sub morte, dilectio nostri sub odio nostri, gloria sub ignominia, salus sub perdizione, regnum sub exilio, celum sub inferno, Sapientia sub stultitia, iustitia sub peccato, virtus sub infirmitate.»

Come sul piano dei contenuti del messaggio rivelato si dice che il Figlio procede dal Padre ed è da Lui inviato in questo mondo, così dal punto di vista della forma della rivelazione si può dire che la Parola procede eternamente dal Silenzio divino e ne esce per essere inviata agli uomini in vista della loro salvezza: il Padre «si è rivelato attraverso il suo Figlio Gesù Cristo, che è il suo Verbo procedente dal Silenzio».⁹ E come il Figlio è uno col Padre, pur essendo distinto da Lui, così il Verbo è uno col Silenzio divino pur essendo distinto dal Silenzio: se non fosse una cosa sola col Silenzio dell'origine, la Parola non sarebbe autocomunicazione di Dio; ma se non fosse distinta dal Silenzio eterno come Parola detta nell'eternità e incarnata nella storia, l'Origine divina e la destinazione mondana verrebbero a confondersi. Partendo dalla rivelazione del Figlio si perviene al Padre: partendo dal fatto che questa rivelazione è la Parola eterna detta nella storia, si perviene al divino Silenzio, da cui essa procede, con cui essa è uno e da cui essa si distingue.

La Parola, dunque, esce dal Silenzio. Parimenti è nel Silenzio che essa viene a risuonare: come c'è una provenienza della Parola dalla silenziosa Origine, così c'è una destinazione della Parola, un suo «avvenire», come luogo del suo avvenimento. Questo «avvenire» della Parola è chiamato nel Nuovo Testamento Spirito Santo, lo Spirito che introduce nella verità tutta intera (cf. Gv 16,13). Anche lo Spirito è, in certo senso, Silenzio: egli segue alla Parola, così come la Parola segue al primo Silenzio. Ma lo Spirito non è il Silenzio dell'origine: Egli è il Silenzio della destinazione o della patria. In Lui la Parola fatta carne si incontra col cuore di chi crede e con l'intera vicenda umana, oggi nel tempo del pellegrinaggio, domani nel compimento delle promesse di Dio: «Chi possiede realmente la parola di Gesù, può percepire anche il suo silenzio, affinché sia perfetto, affinché operi attraverso le cose di cui parla e, attraverso quelle di cui tace, sia riconosciuto.»¹⁰ Così, la teologia trinitaria della «re-velatio» fa cogliere la Parola fra due Silenzi, il Silenzio dell'Origine e il Silenzio della Patria: e sono proprio questi «altissima silentia Dei» il luogo in cui il pensiero umano di Dio più propriamente si situa, per dire tacendo e per tacere dicendo di Lui.

È precisamente questo gioco dialettico di Parola e Silenzio che è stato perduto nella tradizione teologica della modernità. Cifra di questo destino, dalle conseguenze epocali, è la stessa storia della parola usata per dire l'autocomunicazione divina: dal momento in cui il termine «Offenbarung» —evocativo letteralmente dell'atto dell'aprirsi (etimologicamente: «gestazione e apertura dell'aperto») —¹¹ è stato fissato come equivalente di «revelatio» nella lingua che domina il pensiero critico moderno occidentale, il problema della rivelazione è

9. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Magnesios*, 8,2.

10. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Ephesios*, 15,1-2.

11. Da «offen», aperto, e «bären», che nel tedesco medievale esprime il «portare in grembo», l'«esser gravido».

diventato quello di tematizzare il manifestarsi dell'aperto, fino all'interpretazione hegeliana, in cui la rivelazione diventa la fenomenologia dello Spirito assoluto. Afferma emblematicamente Hegel: «La religione cristiana è la religione della rivelazione. In essa si manifesta ciò che Dio è, affinché egli venga conosciuto come è, non storicamente, o altrimenti, come in altre religioni, bensì la manifestazione evidente è la sua determinazione, essere per la coscienza e veramente per la coscienza, che essa stessa è spirito, vale a dire dunque la coscienza che è per la coscienza.»¹²

Nell'ottica della «Offenbarung», dunque, l'avvento di Dio viene pensato come esibizione senza riserve: dicendosi, il Mistero assoluto si sarebbe consegnato alla presa del mondo; l'ingresso dell'Eterno nel tempo avrebbe fatto della storia il «curriculum vitae Dei», il pellegrinaggio della vita di Dio per divenire se stesso. La rivelazione come manifestazione totale giustificherebbe così l'ambizione di un pensiero solare, di un'apertura incondizionata e senza riserve del profondo, totalmente portato alla parola: l'ambizione dell'ideologia. In tal modo, però, viene perduta la continuità con l'originaria tradizione cristiana, secondo cui la «revelatio» è il gioco del Dio rivelato e nascosto, «revelatus in absconditate, absconditus in revelatione». Dio, rivelandosi, non soltanto si è detto, ma si è anche più altamente taciuto: maestro del desiderio, il Dio della rivelazione è colui che dando se stesso, al tempo stesso si nasconde allo sguardo e attira alla Sua profondità silenziosa e raccolta. Il Dio dell'avvento è il Dio della promessa, dell'esodo e del Regno. Perciò, la Sua rivelazione non è visione totale, ma Parola che schiude i sentieri abissali del Silenzio. Per superare la crisi dell'ideologia moderna diventa allora necessario tornare alla dialettica della «re-velatio» originaria, che supera in radice le riduzioni totalitarie e violente di ogni «logocentrismo» della ragione. La rivelazione come Parola deve nuovamente coniugarsi agli abissi del Silenzio, con tutte le conseguenze che ciò comporta per l'autocoscienza e l'azione delle culture segnate dalla tradizione ebraico-cristiana, quali sono le culture tutte dell'Occidente, e non solo di esso.

12. *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di E. OBERTI e G. BORRUSO, 2 voll., Bologna 1974, Parte Terza, II, p. 247: «Die christliche Religion ist auf diese Weise die Religion der Offenbarung. In ihr ist es offenbar, was Gott ist, daß er gewußt werde, wie er ist, nicht historisch oder sonst auf eine Weise wie in anderen Religionen, sondern die offenbare Manifestation ist ihre Bestimmung und Inhalt selbst, nämlich Offenbarung, Manifestation, Sein für das Bewußtsein, und zwar für das Bewußtsein, daß es selbst Geist ist, d.h. also Bewußtsein und für das Bewußtsein» (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, a cura di G. LASSON [1925], 2 vol., Hamburg 1974, II/2, p. 32).

3. *Incontrare e pensare il Mistero, fra Parola e Silenzio*

Per cogliere le conseguenze della radicale svolta ermeneutica, costituita dal ritorno alla dialettica della verità nel suo rivelarsi e nascondersi, occorre riflettere sul fatto che alla «re-velatio Dei» corrisponde originariamente l'obbedienza della fede, che è l'ascolto profondo (*oboedientia* da *ob-audio* = ὑπ-ακοή), l'ascolto di ciò che sta sotto e oltre (*ob-*, ὑπό) rispetto alla parola immediatamente udita. Ascoltare la parola del Cristo significa dunque ascoltare nella parola ciò che sta oltre la parola, e quindi il silenzio dell'origine, da cui essa proviene: il Cristo parola del Padre rimanda alla profondità del nascosto. Veramente obbedisce alla Parola chi «tradisce» la Parola, chi non si ferma alla lettera, ma, ruminandola, scava in essa per accedere ai sentieri del Silenzio. Accoglie il Verbo incarnato chi non si ferma all'evidenza della carne, ma in essa e per essa si lascia condurre dallo Spirito verso l'abisso della prima Origine e dell'ultima Patria. È per questo che per la tradizione spirituale cristiana è doveroso non ripetere mai la Parola, senza prima aver lungamente camminato nei sentieri del Silenzio: «Il Padre pronunciò una parola, che fu suo Figlio e sempre la ripete in un eterno silenzio; perciò in silenzio essa deve essere ascoltata dall'anima.»¹³ Credere nella Parola dell'avvento sarà allora lasciare che la Parola, schiudendo i sentieri del Silenzio a chi le obbedisce, contagi al cuore e alla mente la forza pervasiva del Silenzio fecondo e accogliente di Dio, così che chi si apre alla rivelazione accetti lo scandalo del rivelarsi del nascosto e del nascondersi del rivelato: «Non permettere che dimentichiamo: Tu parli anche quando taci. Donaci questa fiducia: quando siamo in attesa della Tua venuta Tu taci per amore e per amore parli. Così è nel silenzio, così è nella parola: Tu sei sempre lo stesso Padre, lo stesso cuore paterno e ci guidi con la Tua voce e ci elevi con il Tuo silenzio...»¹⁴

Il Dio della rivelazione, dunque, non è il Dio delle risposte pronte a tutte le domande, né il Dio delle certezze a buon mercato, ma il Dio esigente, che amando e donandosi si nasconde e chiama a uscire da se stessi in un esodo senza ritorno che porti negli abissi del suo Silenzio, ultimo e primo. Di conseguenza, il rapporto con Lui è al tempo stesso asimmetrico e dialettico. Il rapporto è *asimmetrico* perché fra i poli in gioco nell'incontro della «re-velatio» non c'è misura comune, neppure di proporzionalità: *nulla proportio finiti ad infinitum!* Il Dio che viene nella Sua Parola è incommensurabilmente altro e sovrano rispetto all'uomo, che è e resta sua creatura. Proprio per questo, però,

13. S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Sentenze. Spunti di amore*, n. 21, in *Opere*, Roma 21967, p. 1095.

14. S. KIERKEGAARD, *Diario*, a cura di C. FABRO, Brescia 31980, III, p. 1229 (traduzione modificata: cf. *Søren Kierkegaard Papirer*, a cura di N. THULSTRUP, København 1968-1970, VII¹, A 131).

l'idea biblica del protagonista umano dell'alleanza è quella di un'antropologia della libertà. Aprirsi all'avvento significa per il soggetto storico andare incontro all'ineducibile e al nuovo, affacciandosi sull'impossibile possibilità dell'Eterno: e questo equivale a conoscere l'unica, possibile libertà dalla necessità ferrea del processo e dall'angosciosa insidia del nulla. Lungi dal far concorrenza alla creatura, l'alterità del Dio vivo, rivelata nell'infinita prossimità dell'abbandonato della Croce, costituisce la condizione di possibilità della sua libertà, e perciò ne fonda l'autentica dignità, anche sul piano della conoscenza. Veramente «non è la conoscenza che illumina il mistero, è il mistero che illumina la conoscenza. Noi possiamo conoscere solo grazie alle cose che non conosceremo mai». ¹⁵ La conoscenza più alta vive perciò dell'obbedienza della fede: «Omnis recta cognitio Dei ab oboedientia nascitur» (Calvino)!

Il rapporto fra esodo umano e avvento divino stabilito nella «re-velatio» è non di meno *dialettico*: ciò vuol dire che i due poli non si elidono reciprocamente, come avviene nell'antropologia del trionfo dell'identità o in quella del dominio del nulla, ma si tengono reciprocamente, pur nell'infinita distanza e ineguaglianza, secondo un movimento di negazione, di affermazione e di superamento del tempo nell'eternità. L'avvento del Dio vivo *nega* il soggetto storico in quanto ne contraddice ogni possibile chiusura: la presunzione del fermarsi o del possedersi stabilmente converte l'istante in atto idolatrico. La rivelazione ebraico-cristiana è dinamica: la «veritas» in essa offerta è sempre «indaganda» e fonda in tal senso la storicità del conoscere e dell'agire umani. L'avvento nega così l'esodo, che rinunci ad essere tale, e, nell'illusione di affermarsi, si chiuda nella prigionia alienante del possesso di sé. Proprio così l'avvento del Dio della «re-velatio» è anche *affermazione* dell'esodo: contro ogni debolezza decadente la fede ebraico-cristiana riconosce il tempo rivelato dal venire di Dio nella storia come splendore di eternità, riflesso creato della vita increata. Se il Dio biblico si rivolge all'uomo e lo chiama all'alleanza con sé, è perché lo ha reso originariamente capace di questo patto, liberamente destinandolo dall'eterno alla comunione con sé. La vera consistenza della creatura sta nella sua «esistenza», nella sua capacità di «star fuori» (*ex-sistere*) e «andar-verso», di aprirsi all'Altro e di ospitarlo in sé: essere della trascendenza, l'uomo è fatto per amare ed essere amato, per stabilire rapporti di comunione non solo con gli altri esseri umani e con l'intero creato, ma anche con il Dio vivente, mistero santo del mondo. In questo gioco di negazione e di affermazione dell'avvento nei confronti dell'esodo si delinea anche il *superamento* della condizione esodale, che si attua nell'accoglienza della «re-velatio»: esso dice non solo la vittoria sulla resistenza della negatività e del peccato, ma anche la sorgività e la creatività sorprendente della vita nuova nello Spirito e l'anticipazione dell'«és-

15. P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1980, p. 13.

chaton» che in tal modo è donata, pur restando il compimento delle promesse sempre oltre e davanti ad ogni meta raggiunta.

L'asimmetria e la dialettica fra l'umano e il divino stabilite dalla «re-velatio» si riflettono infine sulle stesse possibilità del linguaggio umano: dire Dio è per la fede ebraico-cristiana compito al tempo stesso impossibile e necessario. Impossibile per l'eccedenza dell'Oggetto puro; necessario per la sua indispensabile rilevanza in ordine al senso e alla speranza della vita degli uomini. La parola teologica è parola di frontiera: essa sta al confine, continuamente rinviando dall'una e dall'altra parte, fra la fragile terra dove poggiano i nostri piedi e l'abisso insondabile, che è la regione dell'Altro. Due movimenti l'attraversano, fra di loro totalmente asimmetrici: quello del pellegrino, cercatore del senso, assetato di una patria, su cui radicare il cammino e combattere la sua lotta con la morte; e quello, senza il quale neanche l'altro esisterebbe, dell'Origine, inizio, presupposto e fondamento di tutto ciò che esiste, che viene a noi dal Suo insondabile Silenzio. Perciò, la parola della fede è analogica: essa riconosce di dire tacendo in obbedienza alla «re-velatio», di pronunciare significati, connessi alle rappresentazioni concettuali, che restano comunque inadeguati alla trascendenza del Mistero santo. Il parlare analogico dice la lontananza del senso ultimo senza risolverla nella prossimità del significato immediato, e custodisce la prossimità di questo senza perderne il rapporto all'orizzonte ultimo del senso. In tal senso l'analogia si esprime propriamente nella forma del pensiero simbolico, poiché il «simbolo» (σύμβολον: da σύν, indicativo di comunione e di convergenza, e βάλλειν, «gettare», «lanciare») è ciò che tiene insieme senza costringere, e quindi ciò che relaziona i diversi, senza cadere nell'univocità, e mantiene l'unità di senso, anche nell'eccedenza o nella radicale discontinuità del significato. Alla scuola della «re-velatio» il parlare di Dio in forma analogica e simbolica sarà il meno inadeguato per dire insieme la vicinanza del Dio infinitamente lontano e la trascendenza del Suo essere più intimo a noi di noi stessi.

Aperto all'eccedenza dell'Altro rivelato e nascosto, il pellegrino della fede in Gesù Cristo resterà dunque sospeso fra la parola e il silenzio, fra la tenebra e la luce: simbolo del «ri-velato» Amore sarà per lui proprio quella condizione, che il canto mistico presenta come «la notte riposata / che volge al primo lume dell'aurora, / la musica taciuta, / la solitudine sonora, / la cena che ricrea ed inamora».¹⁶ In questa condizione aurorale, tesa fra la notte e il giorno, in questo parlare dialettico, nutrito di analogia e di simbolo, convergono teologia ed esperienza di Dio. Qui –nell'unica obbedienza alla rivelazione del Silenzio nella Parola fatta carne– la teologia si fa preghiera pensata, e la preghiera teologia

16. S. GIOVANNI DELLA CROCE, *A donde te escondiste*, Strofa XV: «La noche sosegada / en par de los levantes de la aurora, / la música callada, / la soledad sonora, / la cena que recrea y enamora.»

vissuta. Qui, il «logocentrismo» della modernità è superato nella «sapienza dell'amore», che vince ogni aristocratica o presuntuosa forma di «amore della sapienza». Qui la fede cristiana nella «re-velatio» del Dio vivo si lascia riscoprire come buona novella per il tempo inquieto e problematico della fine della modernità e dell'insorgente, insicura epoca «post-moderna», che a tutti noi è dato di vivere in questa fine del «secolo breve»...¹⁷

Bruno FORTE
Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale
Sezione «San Tommaso d'Aquino»
Viale Colli Aminei, 2
I – 80131 NAPOLI

Summary

Modern times are characterized by trust in the enlightening power of reason and, in consequence, by the fact of being strongly «logocentric»: where everything must reach the clarity of the idea, so that everything is transformed according to the ideal of the concept, the word –as a finished expression of thought– gains boundless power, an irresistible fascination. It is not surprising, therefore, that the crisis of ideologies –a result of the historical failure of the totalizing claims of absolute reason– questions the relevance of everything which goes beyond logical and verbal reduction. Thus, the crisis of Modernity's «logocentrism» also becomes a challenge to the Judeo-Christian tradition, in so far as it is marked by the word as a form of divine self-communication. Understandably, it is a challenge which is by no means insignificant. How to talk about the Word in an era which is tired of words; sick, because of their waste in insignificant communication? How to say «Christ» in this culture which has abandoned all forceful certainties, such as are linked to the «logos» and which seems condemned to renounce any power in the act of speaking? Answering these questions responsibly involves making them one's own to the point of acquiring a new awareness of something that at first glance may seem paradoxical: that the religion of the Word is precisely, in its beginning and foundation, a revelation of Silence, and of the abyss of this Silence as a space, not only for innovation but also, and mainly, for the unsurpassable life-changing encounter.

17. Cf. E. HOBBSAWM, *Il secolo breve*, Milano 1995. Un più ampio e documentato sviluppo delle riflessioni qui presentate è contenuto negli otto volumi della mia *Simbolica Ecclesiale*, Milano 1981-1996, ed in particolare nel settimo: *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Milano 21991.

