

IL TRATTATO SISTEMATICO DI TEOLOGIA TRINITARIA
(*mistero di Dio*)

Il **fine** di un percorso di teologia sistematica è quello di verificare la formazione di una *triplice competenza*:

- Competenza terminologico/concettuale
- Competenza ermeneutica/dogmatica
- Competenza speculativa

Si veda F.G. BRAMBILLA – A. COZZI, *Il piano di studi dei nuovi ISSR. Problemi e prospettive*, in *Teologia* 33/2 (2008) 174-188.

Il **metodo** è quello della teologia sistematica che struttura l'approccio ai grandi temi della fede (Dio, Cristo, l'uomo, il mondo, la fede/rivelazione, la chiesa, i sacramenti, la morale) secondo una scansione di questo tipo:

- *introduzione*: un colpo d'occhio sullo stato della questione, gli autori di riferimento, le coordinate di pensiero
- *parte biblica*: è fondativa e serve a percepire il referente del discorso, ovvero ciò di cui si parla
- *parte storico-dogmatica*: studia ciò che si dice e si deve dire (secondo le regole linguistiche della fede della chiesa) per parlare sensatamente e correttamente di Dio Trinità. Strutturiamo questa parte dividendola in “momenti epocali” e stili teologici (le origini; formazione del dogma; stile cattolico latino; stile ortodosso greco; stile luterano; crisi e riscoperta della Trinità; fattori di ripresa della teologia trinitaria; Trinità e pluralismo religioso)
- *parte sistematica*: riprende la dottrina consegnata dalla tradizione e la ri-esprime in dialogo con la cultura attuale, mettendo in luce come funzionano le intuizioni fondamentali (Trinità e rivelazione come auto-comunicazione di Dio; Trinità e alleanza come relazione in cui Dio vuole patire la risposta dell'uomo; la mediazione antropologica della novità trinitaria di Dio)

Gli **strumenti** per svolgere il percorso:

- la *scuola*: frequenza obbligatoria e valore dell'immersione linguistica (gli accenti)
- il *manuale* di riferimento: A. COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009
- l'*esame*: le nove tesi da preparare sulla base delle lezioni e dei capitoli corrispondenti del manuale.

Introduzione

Il senso dell'introduzione è quello di offrire un primo colpo d'occhio, uno sguardo d'insieme su ciò che si va trattando. Si tratta di cogliere le domande centrali, gli autori di riferimento e le categorie strategiche, insomma le coordinate che caratterizzano la teologia trinitaria oggi. Procediamo seguendo tre passi.

Premessa

Oggi si afferma, con una certa enfasi, che si è ormai riscoperta la centralità della fede/dottrina trinitaria: dall'oblio alla centralità del tema, dall'esilio alla patria trinitaria, da una regione lontana (cielo) al cuore della storia.

In verità a questo rientramento non corrisponde un pari recupero di significato per la vita cristiana. Lo si vede nella mancanza di luoghi ecclesiali in cui parlare della Trinità e nella fatica a mostrarne il valore: centralità ma non significatività.

Da qui l'esigenza di dire il valore, il significato della dottrina trinitaria per la persona, la famiglia, la Chiesa, la comunità sociale e politica... Ma il senso della dottrina trinitaria è il significato salvifico della conoscenza di Dio come Padre nel Figlio Gesù per la forza dello Spirito. Scegliamo quindi un approccio genetico, che si preoccupa meno della significatività della Trinità, quanto piuttosto di dire le buone ragioni e la buona notizia della fede nel Padre, Figlio e Spirito.

§ 1. Il senso della dottrina trinitaria

Il termine «dottrina» sta nel mezzo tra la fede trinitaria della testimonianza apostolica e la teologia trinitaria dei primi secoli del cristianesimo. Prendiamo i tre termini (fede, dottrina, teologia) in senso indeterminato e complessivo.

1.1. *Una diagnosi di K. Rahner.* I cristiani nella loro pratica della fede sono dei *generici monoteisti*. Tale situazione è docuta al fatto che i doni di Dio (incarnazione, croce, grazia, Chiesa, paradiso) possono essere spiegati senza mai parlare della Trinità, così che l'unico rapporto che abbiamo con essa è di sapere che c'è. Ma così non può essere: La Trinità è mistero di salvezza, altrimenti non sarebbe stata rivelata.

Rahner ha espresso questo funzionamento della dottrina trinitaria nel famoso assioma: *la Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa*. La trinità economica è il Padre, Figlio e Spirito nell'ordine storico-salvifico della loro manifestazione. La Trinità immanente è Dio nel suo mistero eterno, nel suo essere. L'assioma va tradotto con l'idea della “auto-mediazione; auto-comunicazione” di Dio, ovvero che Dio è: Dio estende a noi nel tempo della rivelazione l'auto-comunicazione che Lui è dall'eternità. Le due condizioni perché questo sia vero è che la storia di Gesù sia la vicenda del Figlio (secondo la sua proprietà personale) tra noi e il dono della grazia sia lo Spirito in noi secondo la sua identità personale di comunione tra Padre e Figlio.

Si tratta di una conoscenza nuova di Dio, propiziata dall'incontro con Dio in Gesù Cristo e nella quale si conosce e si ama Dio partecipando alla conoscenza che Dio ha di sé nel Figlio Gesù e all'amore con cui Dio si ama nello Spirito. Nei suoi doni, partecipiamo al donarsi di Dio stesso, ovvero al donarsi che è Dio.

1.2. *E' vera la diagnosi di Rahner?* La teologia/spiritualità aveva dimenticato la Trinità? La teologia da sempre sa di questa verità: il Battesimo è l'immersione nell'amore di Dio in Cristo che conforma o configura trinitariamente l'anima, unendola più intimamente a Dio e rendendola partecipe della *scientia Dei* (nel Figlio) e dell'*amor Dei* (nello Spirito). Così nella vita di grazia siamo resi partecipi delle operazioni divine. Inoltre, la fede realizza l'abitazione della Trinità in noi, attraverso il dono dello Spirito: Dio si rende “oggetto” del nostro amore. Ha senso parlare di Trinità se esiste questo nuovo contatto con Dio in Cristo.

Si può ascoltare la grande esperienza di *Elisabetta della Trinità*: la compagnia dei Tre e il perdersi in Dio.

§ 2. La novità della conoscenza cristiana di Dio e altre forme dell'esperienza del divino

Se questo è il senso della dottrina trinitaria sorge spontanea la domanda sul rapporto tra questa nuova conoscenza di Dio e le altre forme della conoscenza e dell'esperienza di Dio. Non si tratta di giudicare altre religioni e nozioni su Dio, quanto piuttosto di verificare se e in che misura queste forme della conoscenza di Dio siano aperte, favorevoli, tese verso la novità cristiana o chiuse, preclusive, pregiudizievoli.

La lettura di Rm1,18-25 ci rende avvertiti delle dimensioni della domanda: la novità del vangelo non contesta né battezza le pre-nozioni di Dio, ma si chiede quanto l'atto umano sia in grado di corrispondere alla gloria di Dio che in esse riluce. Il Vangelo intende sanare ed elevare l'atto umano così che sia in grado di benedire e glorificare Dio come Dio merita, corrispondendo alla sua divinità. La strategia di Dio è quella di offrire dei doni escatologici, finali e definitivi eppure preparati fin dall'origine, dalla fondazione del mondo che in Cristo sono offerti a coloro che amano Dio perché possa appropriarsi di tali doni partecipando allo Spirito con cui Dio li dona, ovvero al donarsi del Donatore nei suoi doni. Si tratta di una sorta di conoscenza per con-naturalità (1Cor 2,1-10).

Questo percorso ci permette di individuare i due versanti della domanda: quello della pre-nozione di Dio e quello dell'atto umano che cerca di corrispondere al manifestarsi del mistero.

2.1. Quanto alla pre-nozione. Bisogna superare i sospetti di chi nega che esista un «logos» del divino valido, al di fuori del Logos con cui Dio esprime se stesso in Cristo (K. Barth); ma anche le argomentazioni che sottolineano la tensione tra il Dio sostanza immutabile o soggettività assoluta (che si afferma in tutte le cose) e l'idea del Dio comune di soggetti che si unificano escatologicamente in una storia di salvezza (J. Moltmann); come pure l'idea che l'unica pre-nozione valida di Dio sia quella di infinito indeterminabile, che lascia alla libertà divina di «auto-determinarsi nella storia con noi (W. Pannenberg); come infine l'astuzia di chi trova una tabula rasa nella precomprensione di Dio dopo la crisi dell'ateismo. Al di là di simili soluzioni provvisorie o parziali si deve tenere un triplice criterio: (a) esistono pre-nozioni valide di Dio nella coscienza e nell'esperienza umana, che permettono di riconoscere la presenza di Dio in Gesù Cristo; (b) tali prenozioni non diventano pregiudizi se permettono di vedere il venire di Dio a noi nella nostra storia, il suo libero comunicarsi nel tempo dell'uomo; (c) simili nozioni funzionano come vettori che lanciano verso il mistero, mentre la novità cristiana raccoglie la sfida a riconoscere il venire di Dio a noi, nella nostra storia concreta e reale.

2.2. Quanto all'atto umano di affermazione di Dio ci troviamo nell'ambito del problema dell'analogia. (a) *Definizione*. Si tratta di un modo di funzionare della coscienza umana, che conosce la realtà data in un più vasto orizzonte di senso. Ciò comporta la capacità di cogliere legami nel molteplice, similitudini nel dissimile, unità nella pluralità. Tali legami rimandano a un'intuizione più originaria che accompagna la nostra esperienza. Questo modo di conoscere vale anche del rapporto tra Dio Creatore e le sue creature, secondo il principio «*causa agit simile sibi*» (la causa produce un effetto che contiene tracce della sua natura e perfezione). Nell'effetto creato riconosco delle perfezioni che rimandano alla pienezza di perfezioni e bellezza del Creatore mi fanno conoscere qualcosa di Lui proporzionalmente, pur nell'infinita differenza tra la sorgente e gli effetti parziali, l'origine e la derivazione. Tali perfezioni sono applicabili a Dio purificandole dai limiti creaturali (*via negationis*), affermandone la perfezione pura intesa (*via affirmationis*) e elevandola al modo d'essere eminenti di Dio (*via eminentiae*). (b) *Il sospetto*. Questo modo di conoscere Dio riflesso nel creato, permette di accogliere la novità del Dio di Gesù o funge da pregiudizio distorcente? Tale sospetto è stato affermato da K. Barth/E. Jüngel: l'analogia avvicina troppo Dio all'uomo, quando questi deve stare lontano nel suo mistero e tiene Dio troppo lontano dall'uomo, quando questi si fa vicino per amore sulla croce. K. Rahner invece esprime tale sospetto alla luce dell'idea di causalità: se Dio nella creazione è conoscibile come Causa prima efficiente, che produce un effetto sterile a sé, nella storia della salvezza opera al modo della causa forma, in quanto produce effetti comunicandosi all'uomo (pur nella sua trascendenza: causa quasi-formale). Ma allora l'analogia è insufficiente. (c) La questione però va articolata: di quale analogia si sta parlando. Esistono tre forme di analogia:

(1) *l'analogia classica o cosmologica*; quella moderna antropologica e quella attuale metaforica. Cambia nelle tre forme il modo di funzionare dell'*excessus*/della capacità di eccedere l'esperienza verso un orizzonte più vasto, che apre al mistero, all'infinito. Nell'analogia classica l'eccesso è fondato sulla percezione nel

cosmo di una gerarchia di perfezioni che rimandano al vertice della creazione e quindi alla sua origine che è Dio, sommo bene e pienezza di ogni perfezione. Come la luce rende brillanti i colori e in essi si riverbera, così la bontà di Dio nella bellezza delle creature. Dio però non è al vertice come un pezzo del mondo, ma come il fondamento e la causa prima. Occorre fare una specie di capovolgimento nel passaggio a Dio: ogni perfezione è tale nella misura in cui «*per prius*» è realizzata in Dio in modo eminente e comunicata a noi in modo parziale. La novità cristiana è in tensione con questo tipo di affermazione di Dio: non la contraddice (*gratia supponit naturam*) ma la eleva a un nuovo livello di relazione e quindi illumina quel capovolgimento richiesto. Bonaventura direbbe che «*capovolge*» mediante la croce di Gesù, per farci sentire che la perfezione di Dio è il sommo bene che si comunica gratuitamente nella cose belle ma al di là di esse in una relazione nuova. Dio trasgredisce la gerarchia degradante di perfezioni e viene a cercarci direttamente come Padre. Da Dio «essere sussistente» si passa al «Dio amore».

(2) *L'analogia moderna* invece affida la capacità trasgressiva dell'uomo al dinamismo del soggetto e quindi alla sete di infinito della coscienza. È il dinamismo dello spirito che in ogni cosa conosciuta anticipa un orizzonte infinito, in cui collocare il dato finito. L'analogia è l'oscillazione dello spirito tra il dato e l'orizzonte più vasto e dall'orizzonte al dato. In Gesù però tale orizzonte non rimane un mistero oscura, ma si rivela come l'amore di Dio che si auto-comunica all'uomo. Gesù è il dato storico concreto in cui viene dischiuso come orizzonte l'amore del Padre, che in esso si esprime. Lo Spirito ci aiuta a sentire in Gesù/dato storico passato tutta la forza dell'auto-comunicarsi del Padre. Ci si chiede però se tale visione non faccia dell'analogia un dinamismo dello spirito umano al di là della conoscenza. Non è meglio parlare di un contatto pre-concettuale con la realtà che fa percepire la parzialità dei concetti e delle idee che ci facciamo delle cose? Tali concetti sono come prospettive che illuminano le cose e ci permettono di dare un significato a quel contatto con la realtà che è sempre più ricco. Ora, la novità di Gesù consiste nel creare un nuovo contatto con la realtà di Dio che può essere espressa adeguatamente con l'idea del Padre. Sento la verità di ale contatto e dell'idea del Padre grazie allo Spirito. Si recupera così la dimensione dell'esperienza, oltre a quella del soggetto. Infine, però, ci si deve chiedere se questo dinamismo dello spirito, quest'apertura a qualcosa di più grande o di più originario, non sia fondato in una dinamica della libertà: l'uomo incontra le cose con un desiderio di incondizionatezza: pur conoscendo cose finite, vuole poterle affermare incondizionatamente. La sete di verità ha a che fare con questo desiderio. Ma chi mi autorizza a volere incondizionatamente qualcosa? Solo il riconoscimento di un altro che mi autorizza a volermi incondizionatamente nelle cose che faccio e che possiedo. L'uomo diventa medicante nella storia di un incontro che autorizzi la sua libertà a volersi e a volere incondizionatamente. È quanto Dio offre nello sguardo di Gesù crocifisso e risorto: Dio ci autorizza a volerci incondizionatamente, come lui ci ha amato senza condizioni nel Figlio. La novità del Dio del vangelo si riflette nel dinamismo dello spirito umano.

(3) *L'analogia metaforica* infine teme che i ragionamenti moderni facciano di Dio una proiezione del dinamismo dell'uomo, del suo desiderio. Ma allora Dio non è il termine delle proiezioni di senso umano, bensì la crisi di ogni progetto di senso che voglia abbracciare la totalità. Dio è l'Altro che fa irruzione nella nostra esperienza e ci mette in crisi, aprendoci a qualcosa di più grande. È come il volto d'Altri che mi raggiunge nell'intimo e mi interella, «*tenendomi in ostaggio*». Il discorso che corrisponde a questa esperienza è la metafora: essa permette un eccesso di senso perché predica due termini incompatibili, che però lasciano intuire un nesso profondo; per cogliere tale nesso devo ri-descrivere la realtà, scrutandovi delle possibilità di senso nuove, così da arrivare a percepire la pertinenza, il nesso tra i due termini della metafora. Tal ri-descrizione del reale funziona come una crisi in cui fa irruzione la novità di Dio. È ciò che avviene sulla croce ma già nella parabole (metafore narrative) di Gesù.

(4) Senza dover scegliere tra le tre forme di analogia è bene offrire un criterio: la difficoltà espressa nei sospetti deriva dall'impressione che noi possiamo trovare qualcosa in comune con Dio o che ci avvicini a Lui tanto da valutare la verità della sua rivelazione, della sua relazione con Dio. Ma io ho qualcosa che posso esibire davanti a Dio e che non abbia già ricevuto da Lui? C'è qualcosa tra Dio e l'uomo precedente al donare di Dio? Se questa è la difficoltà può offrire un criterio l'idea della «*rappresentanza vicaria*»: il rappresentante mediante il dono di sé dischiude il posto al rappresentato, lo tiene aperto e libero, perché il rappresentato possa divenire se stesso d'fronte al rappresentante proprio ricevendosi dal suo dono incondizionato. Tanto più il rappresentante si dona, tanto più è consistente il rappresentato. Questo funzionamento si trova nell'alleanza, ove Dio dischiude a Israele il suo posto nella storia dei popoli mediante il dono di sé nella sua promessa; nella vicenda di Gesù culminata sulla croce e infine nella stessa Trinità. È dunque una nozione utile.

§ 3. *Diagnosi della cultura attuale: la nostra epoca è aperta ala novità del Dio Trinità*

Indubbiamente troviamo nella nostra cultura spunti favorevoli alla novità cristiana, ma non privi di ambiguità.

3.1. Anzitutto la gratuità dell'affermazione di Dio. Si tratta di un dato epocale, legato all'esperienza dell'ateismo semantico: in nessun contesto comunicativo c'è bisogno di parlare di Dio per far cogliere il senso di ciò che si sta facendo o vivendo. Ciò significa che posso parlare di Dio ma non è inevitabile farlo. È possibile ma non necessario. È indifferente, nel senso che non fa differenza tacerne. Tale dato epocale diventa un dato culturale: è gratuita l'affermazione di Dio perché non ha più significato parlare di un Dio quale fondamento necessario della realtà. Per diventare uomini non sembra inevitabile rifarsi a un centro o a un riferimento statico e immutabile. La struttura sociale a rete invita piuttosto a una scioltezza comunicativa. Dio è sostegno a persone capaci di mettersi in relazione nelle varie situazioni, più che riferimento statico e normativo. Infine si può cogliere la portata teologica di questa gratuità: se l'essenza di Dio è l'amore, il suo stile è quello di chi si propone, si offre e si dona in regime di gratuito scambio più che di necessità. È questa la forma della rivelazione di Dio sulla croce: Dio si fa cacciare dal mondo degli uomini, per rientrare in punta di piedi attraverso l'incontro coi suoi amici. Questo stile dice di un Dio che non vuole essere necessario in base a qualche necessità mondana, bensì più-che-necessario in una logica di amicizia e dono. Il problema è quello di capire se e fino a che punto questa gratuità non significhi facoltatività e quindi se è tutelata la «definitività relazionale» con cui Dio ci incontra in Gesù Cristo (Lc 12,8).

3.2. In secondo luogo si deve constatare un certo ritorno del mito. L'affermazione di Dio è gratuita anche perché l'uomo non ha più ragioni forti per affermarlo. Ma ciò significa semplicemente che l'uomo non deve affidare la sua affermazione di Dio al *logos*, alla ragione, ma piuttosto al mito. In sostanza, aumenta la convinzione che il divino è meglio espresso dai miti, dai racconti favolosi delle origini, dall'intuizione delle esperienze mistiche o dalle percezioni dell'armonia cosmica (New Age), che dal *logos* di qualche teologia o dai dogmi delle Chiese.

Anzitutto il ritorno del mito esprime il *bisogno di una nuova spiritualità* capace di ridare sapore all'esperienza religiosa, inaridita da una razionalità secolarizzata e moralista. Si tratta di un'esigenza spirituale che vuole valorizzare l'emozione e il sentimento, l'intuizione e quindi l'irrazionale dell'uomo, il suo bisogno di fusione armonica con la natura che lo circonda, riscoperta nella sua dimensione sacrale. In *secondo luogo*, la rinnovata attenzione al mito esprime una *crisi della razionalità* forte della metafisica, ma anche della pretesa della ragione scientifica di offrire un orizzonte di senso universalmente condiviso. Il mutamento della razionalità riapre lo spazio a quei progetti di senso che furono i miti, coi loro patrimoni di simboli e racconti. Proprio perché la ragione è una forma di approccio parziale alla realtà, affermazione di una prospettiva particolare di una coscienza umana singola e limitata, non ha la possibilità di afferrare o almeno di mettersi in contatto col divino, che tutto pervade e abita. Occorre trovare allora strategie sostitutive di fuga dalle pretese della razionalità, uscendo da sé e immersendosi in un divino (totalizzante e armonico) senza volto.

In *terzo luogo* il mito si impone come il tipo di discorso che meglio corrisponde all'esperienza religiosa dell'uomo di ogni tempo in quanto esprime la *logica inscritta nell'affermazione di Dio* e custodisce la *dimensione simbolica* del linguaggio religioso. Proprio il mito custodisce meglio il *carattere simbolico* del discorso religioso, unendo in maniera più esplicita e senza dissimulazioni fisicità e trascendenza. Nel mito si realizza la legge fondamentale del simbolico per la quale l'immagine sensibile non è tanto un'immagine riflessa quanto un'immagine rivelativa, non è tanto un segno arbitrario e sostituibile, quanto la cosa stessa nella sua presenza, non è uno specchio che riflette e riproduce, quanto una trasparenza in cui il mezzo scompare per lasciar spazio alla presenza diretta. Il simbolo è la sede vivente della realtà indicata, e non solo l'indicazione di un rinvio.

Senza la pretesa di rispondere alle istanze emerse dalla riscoperta dell'importanza del mito nel discorso su Dio, ci pare utile precisare il diverso funzionamento del discorso del mito rispetto alla parola della fede, in ordine alla comprensione della realtà in cui il divino appare.

Al *mito* va riconosciuta una funzione pedagogica e fondatrice in ordine alla ricerca del senso della realtà. Attraverso il mito il pensiero si distacca dalle cose nel loro apparire per guardare al di là di esse, passando

dal visibile al non visibile. L’al di là che il pensiero cerca nel mito non può essere un universo estraneo e completamente separato da questo mondo, ma ne è piuttosto la condizione, il segreto ultimo che in esso si rende presente. Il tipo di discorso che riesce a compiere l’operazione di superamento del mondo presente verso il suo al di là, collegandolo, mediante un racconto, a un tempo originario in cui questo mondo è stato modellato a partire da un elemento anteriore, informe e indeterminato, è precisamente il mito cosmologico. Il tempo originario di cui il mito rende conto è lontano, irraggiungibile, eppure è presente, attivo ora: l’origine è ad un tempo distante ma presente, in un rapporto di discontinuità radicale rispetto a questo mondo, eppure sempre presente in questo mondo. Ma queste potenzialità del mito in ordine al pensiero dell’originario ne costituiscono anche il limite rispetto all’esperienza della rivelazione e della fede. *Nel mito si rifà lo sviluppo del costituirsi della realtà nel suo processo, senza che questo interpelli il soggetto nella sua libertà.*

A differenza del discorso mitico infatti, la *parola* (della fede) è quella forma di linguaggio che introduce una discontinuità nell’esperienza e si presenta come alterità, che rimane altra anche quando viene intesa e riconosciuta. La parola è esteriore alla nostra vita eppure ci riguarda. In tal senso la parola interpella: interrompendo le nostre evidenze ci convoca di fronte a noi stessi e sollecita una risposta. Si può dire che il mito è dell’ordine della *manifestazione*, mentre la fede dell’ordine della *rivelazione*. Il mito è interpretazione di una realtà nella forma di una manifestazione, che il discorso cerca di esplicitare nel suo processo di costituzione. Nella rivelazione invece una realtà si dona a noi nella sua alterità mediante un farsi vicino, una prossimità reale, che attinge la nostra realtà in ciò che ci riguarda, ossia nel nostro avere a che fare con noi stessi. Nella parola pronunciata e affidata all’altro, colui che parla si rende presente rimanendo altro e si dona nella misura in cui questa parola è accolta ed è resa operante da colui che la riceve: solo così rende vicina e presente la realtà che si rivela. Perché possa operare, quindi, la parola deve essere accolta come appello, esigenza, cioè deve raggiungere quella zona in cui noi abbiamo a che fare con noi stessi, siamo responsabili di noi di fronte agli altri e quindi siamo messi in questione di fronte a noi stessi, in relazione a una decisione su di noi. Siamo nell’ordine della vocazione.

3.3. Infine è mutato il *modo di dire Dio, almeno a tre livelli*. (a) *A livello del superamento dell’idea rappresentazionista della verità e di Dio*. Ciò significa un passaggio dall’idolo all’icona. L’uomo vuole rappresentare Dio in un concetto, realizzando la tentazione idolatra tipica della dinamica religiosa. L’idolo concettuale chiude l’apertura dell’uomo all’infinito e perde il senso della distanza divina. L’idolo infatti offre una rappresentazione allo spirito e realizza ciò che uno *spettacolo offre allo sguardo: lo riempie*. La visione si compie quando lo sguardo smette di muoversi, senza fissarsi, sull’orizzonte indefinito del visibile e si posa su uno spettacolo adeguato, in quanto corrisponde, nella sua ricchezza, all’attesa dello sguardo, occupandolo totalmente. Uno spettacolo attira lo sguardo proprio perché satura di visibilità l’attesa curiosa dei nostri occhi. L’idolo funziona in questo modo, ossia come uno spettacolo insuperabile e affascinante che colma la misura dello sguardo e lo chiude nella contemplazione di se stesso. In relazione al mistero infinito e inafferrabile di Dio il concetto non dovrebbe mirare a rappresentare l’essenza della cosa a cui tende, ma l’orizzonte dello spirito che è in ricerca, la sua capacità. Rimane il rischio che il concetto il concetto crei uno spazio, un palcoscenico su cui Dio «deve apparire» (se è veramente Dio). Come uscire da questo *impasse*? Non basta rifiutare gli idoli, per superare l’idolatria. *L’idolo ostacola perché interpone uno specchio che rinvia senza tregua lo sguardo a se stesso*. Non serve rompere lo specchio, poiché lo sguardo non smetterà di rappresentarsi un altro spettacolo più accattivante. Per superare l’idolatria occorre allora *convertire lo sguardo*. Convertire lo sguardo non significa né cambiare spettacolo, né guardare in modo diverso, ma smettere di vedere oggetti o di puntare lo sguardo su oggetti, per accogliere un altro sguardo che mi guarda, vedere un altro che mi vede. *Si tratta di passare dall’idolo all’icona*. Lo sguardo dell’altro, infatti, impedisce la chiusura dell’orizzonte del mio sguardo, perché interrompe l’unità del mio orizzonte visivo, rinviano a un altro punto prospettico, a un altro orizzonte visivo.

Nel cristianesimo questa dinamica è garantita dalla contemplazione di Gesù Cristo crocifisso. Il volto di Cristo crocifisso realizza per essenza lo sguardo del totalmente altro, che mi interpella e apre il mio orizzonte visivo a dimensioni nuove. Sul volto di Cristo vediamo lo sguardo inoggettivabile di un uomo, in cui lo stesso sguardo del Padre ci guarda e interpella (Gv 14,9: «chi vede me, vede il Padre»; Mt 6,6: «il Padre vede nel segreto»). Vedere senza cadere nella dinamica dello specchiarsi, dare un nome a Dio senza cadere nell’idolatria, diventa possibile a chi si lascia anzitutto guardare e nominare da Dio (Gal 4,9: «ora invece che avete conosciuto Dio, anzi da lui siete stati conosciuti...»). Nella rivelazione Dio non si offre come un oggetto, ma piuttosto come il soggetto inafferrabile di uno sguardo, che silenziosamente e

discretamente ci scruta e conosce. Conoscere Dio o non conoscerlo significa anzitutto lasciarsi o meno conoscere da Lui (1Cor 13,12: «lo conoscerò, come sono da lui conosciuto»).

(b) Il secondo livello è quello dell'idea stessa di verità. Dall'idea di una corrispondenza tra concetto e realtà (in base a quale criterio misuro la corrispondenza tra la mia immagine di io e Dio stesso?), si passa a quella di manifestazione/svelamento che illumina e fa percepire (Dio si mostra dischiudendo una cerca misura di verità in cui le cose sono illuminate e ricevono senso). Ma tale svelamento non deve aver la forma di uno spettacolo neutro, bensì quella di una chiamata e quindi la verità è la testimonianza di una verità che convoca e fonda la risposta dell'uomo. La verità di Dio è legata alla vicenda i Abramo, Mosè, Gesù.

(c) Infine il «modo di dire» Dio si è reso sensibile all'inoggettivabilità di Dio: non si tratta mai di una cosa tra le cose e quindi Dio non è conosciuto come realtà di fronte a noi. Dio non può che essere con-saputo nelle varie esperienze. Si tratta allora di verificare in quali esperienze Dio è adeguatamente con-saputo con la realtà sperimentata. Ciò però non deve fare di Dio una realtà indeterminata e vaga.

Ne ricaviamo un mutamento radicale nel «Dio detto»: non è più un Dio troppo filosofico-greco , colto nella contrapposizione tra invisibile/invisibile, immutabile/divenire, eterno/temporale, né troppo maschile (più forte, più grande, più...)... bensì di una nozione di Dio che è apprezzata nella misura in cui si è già comunicata a noi, ci ha raggiunto e coinvolto (come l'idea di Bene)

Un tale Dio è più vicino all'esperienza biblica compiutasi in Cristo. Si pongono allora le domande giuste: non si tratta di capire se Dio c'è o no, ma dove si manifesta come Dio, in quali luoghi si fa incontrare. Tale rivelazione è legata alla relazione con Lui e quindi a una storia in cui si disegna la sua identità narrativa. Infine, se si tratta di Dio, deve essere qualcosa che riguarda il senso del tutto e quindi realizza un'esperienza totalizzante. Siamo rimandati all'idea di verità del tutto. Incontro, relazione in una storia e totalità sono gli elementi caratteristici della verità del Dio della Scrittura.