

Il “pensiero umile” dell’arcivescovo Repole

di don Antonio Nora, SSC

Fonti bibliografiche:

R. REPOLE, *Il pensiero umile in ascolto della Rivelazione*, CT 52, Città Nuova, Roma 2007.

P. CODA¹, recensione a *Il pensiero umile in ascolto della Rivelazione* di R. Repole, ATTo 13 (2007) 664-670.

1. Pensiero umile

Il *pensiero umile*, di cui mons. Repole si fa promotore con il suo saggio del 2007 edito da Città Nuova, vuol essere la proposta di un’altra via tra il “pensiero forte” che ha contrassegnato la modernità e il “pensiero debole” che contraddistingue la postmodernità (p. 18). Questo slogan “pensiero debole” — nato a Torino ma che ha fatto epoca (Coda, 664), e associato al filosofo Gianni Vattimo² — indica un pensiero che vuole seriamente fare i conti con la fine della metafisica e di una fondazione ultima, definitiva e valida per tutti (p. 11). Invece il “pensiero umile” è quello che ascolta Gesù e da Lui capta e impara il suo modo di pensare: e cioè di vedere, di atteggiarsi, e anche di fare (Coda, 664). Perché l’umiltà è niente meno che “il vestito di Dio”, come ricorda mons. Repole citando un’espressione di Isacco il Siro (p. 64). Il “pensiero umile” è il pensiero cristiano, capace di mettersi in ascolto della Rivelazione: per riscoprire, da qui, che Dio e la Chiesa stessi non sono né forti né deboli, ma piuttosto umili (p. 12). Il Dio di Gesù Cristo appare come umile, perché si china sul più piccolo, sull’uomo, che è impastato di terra, di *humus*; e stringe con lui una relazione. Questo atto di umiltà che contraddistingue l’economia salvifica ha il suo più intimo fondamento nella vita intratrinitaria: è il co-essere intratrinitario (il fatto cioè che Dio sia in se stesso relazione) la condizione di possibilità dell’umile chinarsi di Dio; ma proprio per questo e, in questo senso, si può dire che Dio è umile. Non solo, ma l’umiltà che contraddistingue l’economia salvifica, in un certo senso “ha delle ripercussioni” nella stessa vita di Dio.

Se Dio è umile perché sceglie liberamente e per amore di entrare in relazione con l’uomo e perché ciò, pur essendo indebito e gratuito, ha nel cuore stesso di Dio la sua condizione di possibilità, la Chiesa è umile perché è toccata a diversi livelli e in modo costitutivo dalla relazione (p. 13). Ne viene dunque che per mons. Repole è proprio la relazione la “cifra” dell’umiltà, in riferimento al pensiero (cap. I), in riferimento a Dio (cap. II), in riferimento alla Chiesa (cap. III). Il “pensiero umile” è quello che nasce da

¹ Si tratta dell’intervento tenuto da don Piero Coda, presidente dell’ATI, in occasione della presentazione del volume di Repole, avvenuta a Druento (TO) il 10 aprile 2007, e a cui presero parte anche don Ermis Segatti e il prof. Franco Garelli. Il testo conserva pertanto il carattere colloquiale dell’intervento (n.d.r.).

² Gianter시오 Vattimo, detto Gianni (Torino, 4 gennaio 1936 – Rivoli, 19 settembre 2023), è stato un filosofo e politico italiano. Si veda il libro di G. VATTIMO – P.A. ROVATTI, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1984².

Dio, da *questo* Dio, dal Dio crocifisso e risorto: nel senso che viene dall'ascolto, senza remore e senza condizioni, di *questo* Dio; e nel senso che è l'unico in grado di farsi dimora, fragile e provvisoria, della parola di *questo* Dio nelle trame difficili e spesso contraddittorie delle opere e dei giorni della nostra vita (Coda, 666).

1.1 Tra un "pensiero forte" e un "pensiero debole"

Viviamo la stagione del "pensiero debole", e cioè della fine della metafisica e del nichilismo compiuto. L'epoca moderna aveva pensato nei termini di una verità unica e valida per tutti; di contro la nostra situazione tardo-moderna, caratterizzata dalla frammentazione e dal pluralismo, ci impedisce di pensare ancora in questi termini. Vivere il tempo del nichilismo compiuto significherebbe, pertanto, consegnarsi (o rassegnarsi!) all'impossibilità di un ordine oggettivo, stabile e fondato dell'essere, al dissolvimento della verità unica e oggettiva (p. 27). Significherebbe riconoscere che l'uomo non può accedere al fondamento ultimo e che, in definitiva, un fondamento ultimo non c'è. Ciò comporterà consegnarsi e abbandonarsi ad un *alleggerimento* e ad un *indebolimento* che tocca l'*oggetto del pensare*; che coinvolge il *soggetto*, ovvero l'uomo che si è preteso capace di assurgere alla verità, all'essere e al senso; e che riguarda, infine, anche *la speranza dell'uomo*.

Si tratta anzitutto di un indebolimento dell'*oggetto del pensare*. Accogliere il nichilismo come destino e come opportunità per vivere questo nostro tempo è riconoscere e accettare di abitare il tempo della morte di Dio, della fine della metafisica e, dunque, del dissolvimento dei valori supremi: ovvero l'epoca che Nietzsche e Heidegger, i due grandi maestri di molto pensiero contemporaneo, avrebbero in un modo o nell'altro preconizzato. Infatti, accogliere l'annuncio nicciano della morte di Dio non ha il senso, nella cultura attuale, della negazione di Dio, ovvero di una tesi metafisica opposta ad un'altra tesi metafisica³. Tale annuncio parla piuttosto della morte del fondamento ultimo e, pertanto, dell'impossibilità di accedervi per il pensiero filosofico: esso dice perciò dell'impossibilità di pronunciarsi con certezza, ormai, tanto sull'esistenza quanto sulla non esistenza di Dio (p. 26). A ciò corrisponde un analogo indebolimento e alleggerimento del *soggetto del pensare*, dell'uomo, di quel soggetto razionale stabile e

³ Ecco perché Vattimo ha rifiutato per sé l'etichetta di "ateo" («lasciate alle spalle le pretese di oggettività della metafisica, oggi nessuno dovrebbe poter dire che "Dio non esiste"»), *Credere di credere*, p. 66). Qualcuno ha parlato di lui come di un "ateo devoto", ma anche questa definizione fa problema. Si può parlare di una devozione che prende la strada del fare del filosofo torinese, un vero rappresentante di un paradigma tutto da delineare ma ben presente nella cultura italiana, quello dei *cristiani di e nei fatti*: «l'eredità cristiana che torna nel pensiero debole è anche e soprattutto eredità del precetto cristiano della carità e del suo rifiuto della violenza» (*Credere di credere*, p. 37). Non è un caso che il risultato ultimo di una secolarizzazione che libera il cristianesimo (e gli stessi Vangeli) da una visione violenta e prepotente della verità è la *caritas*, quello che resta della *kenosis* evangelica, l'essenza della rivelazione e quello che viene assegnato come compito a chi vuole vivere da devoto, indipendentemente dal fatto se Dio esista, sia vivo o parli e si faccia sentire!

sicuro che tale essere e tale verità postulavano. Quanto si ritrova, alla fine di questo processo, è l'ipotesi di un soggetto che è molteplicità, che è pluralità di soggetti in lotta tra loro (p. 27s). Ma l'indebolimento e il dimagrimento, tanto dell'oggetto quanto del soggetto del pensare, implicano un altro aspetto di questo abbandonarsi al nichilismo compiuto quale opportunità di abitare questo tempo: si tratta dell'alleggerimento della *speranza dell'uomo*, chiamato a non interpretarsi più a partire dalla attesa cristiana e neppure dal suo volto secolarizzato in epoca moderna, ma a partire dal limite e dalla finitudine. È un uomo che non ha pretese d'infinito, ma tende a realizzarsi nel tempo e per il tempo di vita a lui assegnato (p. 29s).

Il pensiero debole continua a essere considerato, in senso lato, la cifra di molto pensiero contemporaneo. Il depotenziamento della razionalità, l'indietreggiamento verso la "zona d'ombra", si sono imposti in diversi strati della cultura e, con il tempo, hanno finito per incrociare lo stesso cristianesimo: per ritrovarlo, ma depotenziato; per riaccostarlo, nell'atto stesso di indebolirlo. Si è preso così a parlare non solo di "pensiero debole", ma anche di cristianesimo debole, di Dio e di Chiesa deboli; con la pretesa, spesso, di dire la realtà stessa del cristianesimo, di Dio, della Chiesa.

A distanza di qualche decennio, è tuttavia possibile porsi qualche domanda, e tentare di dare qualche risposta: è davvero meno totalizzante e impositiva la cultura del "pensiero debole"? È veramente pietoso e rispettoso della differenza altrui un pensiero che finisce per costringere nelle sue categorie il cristianesimo, con la sua storia millenaria?

Ecco perché con la sua proposta mons. Repole intende mostrare, a fronte della rigida alternativa tra un "pensiero forte" e un "pensiero debole", la possibilità di un'altra via, quella di un *pensiero umile*, capace di non catturare ma di mettersi in ascolto della Rivelazione (p. 11s e quarta di copertina).

1.2 Tre icone: Prometeo, Narciso e Mosè

Repole individua in Prometeo il simbolo del *pensiero forte* che ha contrassegnato la modernità (p. 18). Lui, il titano, che ha rubato il fuoco agli dèi per consentire agli uomini di uscire da una vita larvata e accedere così alle infinite possibilità offerte dalla "civiltà", sembra il simbolo più calzante per esprimere il pensiero che ha guidato e caratterizzato l'evo moderno (p. 15). E lui può assurgere a simbolo, in quanto dice che il fuoco del senso, della salvezza, del fine e del *télos* è stato strappato agli dèi, è stato portato in terra ed è stato affidato alla mente e alle mani degli uomini⁴.

⁴ Il fondatore del pensiero moderno è in genere considerato Cartesio (1596-1650), il filosofo della soggettività, tramite cui prende avvio il passaggio dalla metafisica dell'essere o dell'oggetto alla metafisica della mente o del soggetto e per cui si intuisce, grazie al "*cogito ergo sum*", l'identità essere = pensiero (cfr N. ABBAGNANO – G. FORNERO, *Filosofi e filosofie nella storia*, II, Torino 1992², p. 167).

Ma quel fuoco che ha incantato, promesso, abbagliato, quel fuoco da cui ci si attendeva luce per gli occhi e calore per il corpo e per il cuore, ha alla fine anche illuso e deluso. E così la stessa umanità occidentale, che ha provato l'incanto del fuoco, oggi ne sperimenta il disincanto, ed è meglio rappresentata da Narciso, intento a guardarsi, scoprirsi, specchiarsi mille volte in una sorgente d'acqua, alla ricerca di una luce da non portare più sul mondo, sull'essere, sulla verità, ma sulle mille maschere che l'io può assumere. E dovremmo quasi dire che a Prometeo doveva seguire Narciso; che la civiltà di Narciso è come l'estrema conseguenza della civiltà di Prometeo (p. 16s). Ma è proprio vero che dopo Prometeo non può che esserci Narciso? il quale non vede che se stesso, stenta a concepire altre immagini al di fuori di quella che gli rimanda lo specchio d'acqua⁵. È davvero un'alternativa così secca e radicale quella tra i due personaggi mitologici?

Probabilmente no! Se, dopo aver sfogliato il libro dei miti, si apre il libro della Scrittura, si fa l'incontro con un altro personaggio: Mosè. Anch'egli fa l'esperienza del fuoco, di un fuoco che brucia, ma non consuma. Anch'egli vi si accosta: non, però, con la protervia di chi vuole possederlo, come Prometeo, bensì con l'umiltà di chi riconosce di essere alle prese con il mistero dell'essere e della vita, mai governabile e catturabile, e di fronte a cui non si può se non, in ottemperanza all'invito di Dio, togliersi i calzari (cfr Es 3,1-6). Mosè è dunque il simbolo di un *pensiero* che mons. Repole definisce *umile*, alternativo sia al pensiero forte che ha contraddistinto certa modernità sia al pensiero debole che contraddistingue la postmodernità (p. 18 e 37).

1.3 *Tratti del pensiero umile*

È umile quel pensiero che sa mantenere aperta la tensione tra ciò che desideriamo come necessario per vivere, per essere uomini e per realizzarci, e l'impossibilità di realizzare, con le nostre sole forze, i nostri stessi desideri e la nostra più piena umanità. Esso è un pensiero che non ha la pretesa di chiudere l'uomo in un sistema e in uno schema, sia esso dato dalla forza del pensiero o dalla sua debolezza, ma di pensarne la realtà: quella di un essere impastato di terra, eppure incapace di accontentarsi della misura terrena; di un essere finito, eppure aspirante all'infinito; di un essere che non può non desiderare quanto è incapace di darsi da solo (p. 46). E desiderare, in una possibile etimologia, significa "andare al di là delle stelle"⁶ e dice pertanto la tensione all'al di là di quanto è già determinato, scritto negli astri, offerto dal mondo (p. 38).

⁵ Narciso non si rendeva conto che quella riflessa nella pozza d'acqua era la sua immagine. Quando scoprì cosa aveva visto, capì che non avrebbe mai potuto ottenere quell'amore e così decise di lasciarsi morire (trascurando di bere e di mangiare), compiendo la profezia che anni prima la madre aveva ricevuto da Tiresia.

⁶ Questo termine deriva dal latino e risulta composto dalla preposizione *de*, che in latino ha un'accezione privativa, e da *sidus, sidēris, n. (S...dhrōn)* che significa, letteralmente, "stella". Desiderare significa quindi "avvertire la mancanza delle stelle". Il prefisso *de* ha anche valore di origine o

È umile quel pensiero che non ha la pretesa di catturare l'essere ma si sa preceduto dall'essere, in una passività originaria. Esso vive dell'atteggiamento di Mosè di fronte al roveto ardente, che non vuole catturare il fuoco ma si toglie i calzari, a dire che è quel fuoco, che brucia e non consuma, alla radice del suo scoprirlo, guardarlo, osservarlo (p. 52).

È umile quel pensiero di un soggetto che è intrinsecamente relato agli altri, un soggetto per cui *esse* è *co-esse*. Si tratta cioè di un soggetto umile poiché non trova identità nel ripiegamento in se stesso e in quello che egli è capace di fare, ma nella relazione all'altro, nell'essere con l'altro. Il pensiero di un tale soggetto non conta sulla propria forza ma, nella sua ricerca, è in attesa di quanto non dipende da sé; un tale soggetto si affaccia all'essere, non come alla "cosa" che si può raggiungere e possedere con le proprie forze, ma come a quanto è dato e si attende come dono (p. 53). In questo senso il pensiero umile è quello capace di non costringere nelle sue maglie (non catturare) la Rivelazione cristiana, ma di accoglierla, di consentirle di essere, di permetterle di "dirsi" (p. 37 e 54).

2. Umile Dio

Lungi dal disprezzare il discorso filosofico a beneficio di quello teologico, l'immagine di Dio che spesso prevale è quella di un Dio *di un certo* teismo, di cui si può predicare l'assolutezza, l'onnipotenza, l'insensibilità, l'impassibilità, ma che risulta distante, quando non concorrente, del mondo, dell'uomo, della sua storia e libertà; ed estraneo alle sue gioie come ai suoi dolori. Un "Dio dei filosofi" più che il Dio della Rivelazione, per quanto può valere una tale semplificazione. Ma anche solo una superficiale scorsa dei testi biblici non mostra piuttosto un Dio che si compromette con l'uomo che cerca? Non è il Dio dell'alleanza, il Dio amante degli uomini, il Dio che, per l'uomo, prova sentimenti di misericordia e compassione? (p. 58). Su quali basi è possibile una tale affermazione? Sulla base dell'ascolto e dell'accoglienza del rivelarsi di Dio stesso, che culmina in Gesù Cristo: Dio si è rivelato in Cristo, ed è tale rivelazione a comandare una riflessione teologica che intenda esprimersi sull'identità di Dio (p. 61).

Ma è proprio partendo dal rivelarsi di Dio in Gesù Cristo che si può e si deve evitare tanto l'immagine equivoca del Dio di un certo teismo e dell'ontoteologia, che ha potuto segnare la rivolta della modernità per giungere all'estremo nella postmodernità, quanto l'immagine scialba di un Dio debole, cui non ci si potrebbe più consegnare con la fiducia e l'abbandono totale richiesti dalla fede. Il Dio che si rivela in Cristo, infatti, non

provenienza, quindi un altro significato del termine è "proveniente dalle stelle". Entrambi questi significati sono presenti nella Bibbia quando si parla del desiderio di Dio: «Come la cerva anela ai corsi d'acqua, così l'anima mia anela a te, o Dio» (Sal 42,2).

appare né forte né debole, nel senso suddetto: appare invece (cosa assai diversa!) come il Dio umile (p. 62).

2.1 *L'umiltà è il vestito di Dio*

In italiano e nelle lingue neolatine, il lemma deriva dal latino *humilitas*, il quale ha un riferimento stretto a *humus*, terra. Umiltà richiama dunque la terra, il caduco, il contingente, il piccolo, l'insignificante. Come predicare, dunque, l'umiltà di Dio Padre *onnipotente* cui si rivolge la fede cristiana? Eppure, Gesù ha additato se stesso come il mite e l'umile di cuore (cfr Mt 11,29). Nella misura in cui qui parla il Figlio e l'Icona del Padre, non si può troppo frettolosamente scivolare in un'interpretazione morale, che farebbe di Gesù semplicemente un esempio da imitare: si dovrà, invece, riconoscere uno squarcio aperto sul mistero di Dio (p. 63). Si potrà parlare dell'umiltà di Dio solo a condizione di riconoscere che, così facendo, si mette da subito l'accento sul suo libero e gratuito discendere e compromettersi con la terra; in Gesù, Dio si manifesta come umile giacché appare come Dio che decide liberamente e per amore di compromettersi con quell'essere "impastato di terra" che è l'uomo (cfr Gen 2,7), di essere un Dio *con* e *per* l'uomo, fino al punto di dividerne l'umanità in tutte le sue sfaccettature (p. 64-66). Come ricorda Romano Guardini, l'umiltà sta nel fatto che il più grande s'inchina sul più piccolo; quando invece il più piccolo s'inchina sul più grande questa non è umiltà, ma onestà. Umiltà non va dal basso in alto, ma dall'alto in basso⁷ (p. 65, 74 e 91). Ora Dio s'inchina sull'uomo al punto di farsi uomo egli stesso (p. 75), si fa realmente simile all'uomo che ama, si compromette con lui, imbecca il suo cammino, ne condivide la carne/*sárx* e, perciò, la fragilità, senza dovergli nulla (p. 82s). È quanto ci viene rivelato nell'Incarnazione del Verbo. In essa si manifesta la volontà di Dio di entrare in comunione con l'uomo in modo definitivo: una volontà tale da fargli superare la distanza tra la sua ricchezza e la povertà dell'uomo, così da farglielo incontrare "da simile a simile" (p. 76). Egli prende così il nostro stesso cammino per poterci incontrare: è la nostra stessa carne il luogo in cui si fa vicino, si comunica a noi e c'incontra (p. 79).

2.2 *Dio custode della libertà dell'uomo*

La libera decisione di farsi "Dio del e per l'uomo" ha, come suo inevitabile correlato, il rispetto sommo dell'umana libertà. Dio non potrebbe essere un Dio dell'uomo se non accettando di non vincere ma di con-vincere, di non imporsi ma di pro-porsi. Diversamente, l'uomo cesserebbe di essere il *partner* autentico di una relazione viva, per scendere al rango di un fantoccio nelle mani di una divinità capricciosa o, al meglio, un

⁷ Cfr R. GUARDINI, *Il Signore. Meditazioni sulla persona di N. S. Gesù Cristo*, Vita e Pensiero, Milano 1964⁵, p. 402-404.

servo alla mercé del padrone⁸. Gli sarà rivelata la libertà di accogliere o di rifiutare, di credere o di non credere, di affidarsi o di ritenersi (p. 68). La grandezza di Dio si mostra nel custodire la libertà dell'uomo che ama, accettando, con questo, la possibilità delle lacrime (Dov'era Dio ad Auschwitz? — Era dalla parte delle vittime): in questo si manifesta la sua umiltà (p. 71s). Consegnando il Figlio, egli mostra un amore che si dilata, se così si può dire, "a misura dell'ultimo dei peccatori"; un amore che è più grande del peccato umano, poiché capace di perdono. E la consegna del Figlio significa accettazione della sua morte, perché accettazione della libertà umana; il suo non intervenire per salvare Gesù, rivela che la relazione con Dio Padre rimane affidata alla libertà dell'uomo e non alla costrizione; che egli è capace di patire le conseguenze di un *partner* libero, qual è l'uomo da lui voluto (p. 96s).

2.3 *La kenosi del Figlio*

È nascendo come figlio d'uomo, ed è prendendo un volto umano, che il Figlio comincia a rivelare il Padre e a narrare la decisione libera e amorevole di Dio di divenire nostro Padre: e anche da questa prospettiva appare l'umiltà di Dio (p. 77).

Il Figlio di Dio, che è tale sin dal suo concepimento nel seno della Vergine, diviene Figlio con il tempo, quanto alla sua umanità. Non si può contemplare l'umiltà insita nell'invio libero e gratuito del Figlio nel mondo, da parte del Padre, senza contemplare quanto questa comporti: che ci vorrà del tempo, perché l'umanità di Gesù sia plasmata dallo Spirito come umanità pienamente filiale, perché l'uomo Gesù divenga pienamente e definitivamente Figlio e il Padre lo generi pienamente e definitivamente (p. 86).

2.4 *La kenosi dello Spirito*

Può essere evidenziato un secondo aspetto di questo prendere tempo e avere tempo di Dio per amore dell'uomo. Con una splendida espressione, Ireneo afferma che lo Spirito Santo, scendendo su Gesù, si abitua a stare tra gli uomini, familiarizza con quell'umanità su cui, solo dopo la Pasqua, Gesù stesso effonderà lo Spirito. Al contempo, anche l'umanità si abitua allo Spirito e familiarizza con lui. Lo Spirito che abita l'umanità di Gesù, infatti, è destinato ad abitare tutti gli uomini⁹. Ma ci vuole tempo: egli deve abituarsi agli uomini, cominciando ad abitare quel segmento di umanità che è l'umanità di Gesù; e l'umanità deve familiarizzare e "prendere confidenza" con lui. È un Amore che non vuole bruciare, ma scaldare, che non forza i tempi ma li rispetta, che si concede

⁸ Cfr Gv 15,15: «Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamato amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre mio l'ho fatto conoscere a voi».

⁹ Cfr IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, III, 17,1 (ed. V. Dellagiacomina, Siena 1996³, vol. I, p. 306). Interessante anche quanto dice poco più avanti, in III, 20,2, riportato in *Liturgia delle Ore*, I, 332 (Ufficio delle letture, 19 dicembre): «Il Verbo di Dio pose la sua abitazione tra gli uomini e si fece Figlio dell'uomo, per abituare l'uomo a comprendere Dio e per abituare Dio a mettere la sua dimora nell'uomo secondo la volontà del Padre».

tempo e lo concede (p. 87s). Pur non incarnandosi, come il Figlio, per il fatto stesso di essere mandato nel mondo e nell'umanità, lo Spirito Santo si adatta alla piccolezza dell'uomo; e si dona e si palesa a misura della piccolezza del donatario. Egli che, a differenza del Figlio, non è mandato per umanizzarsi ma per divinizzare l'uomo, lo fa adattandosi con pazienza alla misura umana, al suo cuore di creatura e irrigidito dalla caduta. Bulgakov la chiama *kenosis* dello Spirito Santo: in essa si palesa come umile amore (p. 103).

2.5 Dio che decide di farci suoi figli (Coda, 667)

Gesù racconta agli uomini che hanno un Padre nei cieli, che è Padre di tutti (p. 89); da questo punto di vista il peccato è rifiuto della propria figliolanza e della paternità divina (p. 89s, 94 e 115). È questo il senso delle celebri, quanto commoventi, parabole della misericordia (cfr Lc 15). Repole qui cita un grande biblista e teologo che è sempre istruttivo leggere e meditare, François Xavier Durrwell (Coda, 667): «Non si esprime il significato preciso del pensiero di Gesù quando si parla della "parabola del figlio prodigo", di quella della "pecora smarrita", della "moneta perduta", degli "operai dell'ultima ora". Gesù infatti pensa innanzi tutto al Padre che accoglie il prodigo, che è un buon pastore, che somiglia alla massaia preoccupata delle sue monete, ed è sempre il Padre che è il padrone più che generoso dei suoi operai»¹⁰. Ciò dice quanto le parole di Gesù siano catalizzate dal pensiero del Padre e a lui trasparenti; ma ci rammenta, altresì, che il Dio narrato da Gesù, lungi dall'essere un Dio impassibile, immobile, insensibile, immutabile, è un Padre che si prende cura dei suoi figli, ode il loro lamento, li cerca con amore, li ritrova con gioia; a cominciare dai più piccoli: ovvero i poveri e gli sfigurati dal peccato.

Questo "privilegio dei piccoli" non dice di un Dio che vuole generare davvero tutti gli uomini alla vita divina, e che sa che, soltanto quando anche gli ultimi saranno coinvolti, raggiunti e integrati nel suo abbraccio, allora la sua paternità si potrà manifestare come universale? (p. 90). [Proprio perché ama tutti, non può non privilegiare gli ultimi affinché il suo amore sia veritiero, realistico ed efficace:

Solo così — sottolinea un altro biblista, Rinaldo Fabris — si può avere la vera universalità. È una universalità illusoria quella che privilegia chi sta bene. Quando si sceglie tutti, in realtà, vengono favoriti quelli che sono i primi della classe, quelli che, tutto sommato, guadagnano dalla scelta. Dio invece parte dagli ultimi o, detto con il linguaggio evangelico, parte dai poveri o dai piccoli, per raggiungere quelli di fuori, i primi, i ricchi potenti¹¹.]

Tutto ciò che Gesù ha compiuto, lo ha fatto corrispondendo pienamente al disegno del Padre, vivendo da Figlio nello Spirito. E in questa sua esistenza si coglie l'umiltà di Dio: umiltà di Dio Padre che, nel suo Figlio, si china con benevolenza sugli uomini,

¹⁰ F.X. DURRWELL, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Città Nuova, Roma 1998⁴, p. 194.

¹¹ R. FABRIS, *La scelta dei poveri nella Bibbia*, Le spighe [3], Roma 1989, p. 38s.

a cominciare dai più piccoli; umiltà del Figlio, che rivela l'amore del Padre, andando egli stesso, in conformità al suo volere e sotto la guida dello Spirito, ad abbracciare coloro che sono più piccoli e più distanti dal cuore del Padre e a dividerne la vita; umiltà dello Spirito che, plasmando l'umanità del Figlio, la dirige laddove guarda anzitutto l'occhio del Padre, ai piccoli e ai peccatori (p. 92s).

2.6 *La distinzione intratrinitaria radice dell'umiltà*

H.U. von Balthasar fa notare che la *kenosi* del Figlio ha la sua condizione di possibilità nella vita intima di Dio, in una *kenosi* originaria intradivina, e questo in virtù della corrispondenza fra il Dio per noi (Trinità economica) e il Dio qual è in se stesso (Trinità immanente)¹² (p. 106-108). Mandando il suo Figlio nel mondo, Dio si è manifestato umile, perché si è fatto piccolo della piccolezza dell'uomo; ma ciò ha nel cuore stesso di Dio la sua condizione di possibilità: perché nel cuore stesso di Dio abita, da sempre, il Figlio che, in quanto è nella misura del suo riceversi, è capace dell'uomo, del suo essere impastato di *humus*, ovvero della sua piccolezza e fragilità (p. 113). In quanto amore che si riceve e corrisponde pienamente al dono totale del Padre, infatti, il Figlio non solo è, in Dio, capacità dell'uomo; ma è anche capacità dell'uomo nella situazione di più grande piccolezza, ossia dell'uomo peccatore (p. 114). Solo la fiducia e l'obbedienza filiale del Figlio di Dio fatto uomo, che gli consente di mettersi più in basso, può salvare anche l'ultimo dei peccatori. Ma ciò che si verifica sulla croce ha nella eterna corrispondenza del Figlio all'amore del Padre la sua condizione di possibilità. L'umiltà contrassegna dunque l'economia salvifica: ma ha nel cuore di Dio, in particolare nella distinzione intratrinitaria del Figlio dal Padre, la sua condizione di possibilità. In quanto tale, *si può dire che l'umiltà tocchi l'essere stesso di Dio*, nel senso che il suo inchinarsi umilmente sull'uomo è possibile in forza della distinzione e della comunione d'amore intratrinitaria (p. 115).

2.7 *La sofferenza di Dio*

Come si è detto, l'essere intratrinitario di Dio è alla base del suo compromettersi con l'uomo, con la sua fragilità; ma anche del suo compromettersi con la sua sofferenza (p. 124). È lecito giungere a parlare, come fa Origene, della sofferenza di Dio Padre? Nella misura in cui il Padre, dopo gli eventi salvifici, si relaziona al Figlio che si è fatto fratello di ogni uomo, non si può non riconoscere che, in lui e per lui, anche il Padre è toccato dalle nostre lacrime, è coinvolto nelle nostre vicende, è ferito dal nostro peccato, compatisce il nostro dolore, sim-patizza con la nostra sofferenza.

¹² A questo proposito è importante tenere presente l'assioma fondamentale (il *Grundaxiom*) di Karl Rahner: «La Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa» (cfr *MySal* II/1,401-507). La storia della salvezza è il contesto in cui Dio si rivela, e quindi la via maestra per introdurci nel mistero di Dio è la storia della salvezza.

Un Dio che soffre non potrà significare, ovviamente, la divinizzazione della sofferenza, né la concezione di essa in termini eccessivamente antropomorfici (come Kasper fa notare¹³). È stato detto, forse temendo quest'esito, che l'uomo non ricaverebbe un gran vantaggio per il suo soffrire, dal sapere che anche Dio soffre¹⁴. Ma è di vitale importanza divenire consapevoli che ciò che è serio per noi uomini non lo è di meno per Dio; e che le nostre lacrime non sono piante al cospetto di una imperdonabile indifferenza, ma nella compassionevole compagnia divina. Questo solo può mantenerci indifesi davanti al nostro e all'altrui dolore: perché questo solo ci permette di sapere, nella fede, che il lamento è stato mutato in danza (cfr Sal 30,12).

Non solo un Dio immutabile e basta, ma anche un Dio impassibile e basta potrebbe affermarlo chiunque, non certamente un cristiano. Poiché un tale Dio sarebbe meno dell'uomo: che, forse, non accede mai tanto a se stesso, come quando fa proprie, nell'amore, le sofferenze altrui (p. 123).

3. Chiesa umile

¹³ Cfr W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, BTCon 45, Queriniana, Brescia 1984, p. 267.

¹⁴ Per un approfondimento su questo tema così affascinante si rinvia allo studio di G. CANOBBIO, *Dio può soffrire?*, Il pellicano rosso – nuova serie 26, Brescia 2006², il quale conclude: «Non è difficile vedere che, pur con tutte le difficoltà, se non si vuole cadere, consapevolmente o no, in una muta disperazione [Rahner si chiede: Che ne ricavo se anche al buon Dio le cose vanno male? (W. KASPER, *Misericordia*, 183)], si deve sperare che Dio, il Padre che ha risuscitato suo Figlio, liberandolo dalle angosce della morte (cfr At 2,24; Eb 5,7), non sia soggetto alla sofferenza al modo degli umani. [...] Con ciò appare chiaro che non si vuol dire che Dio sia incapace di amare. A meno che, troppo “umanamente”, si identifichi amore con sofferenza, e assenza di sofferenza con assenza di amore» (*Ibid.*, 116s). Di altro avviso mons. Bruno Forte che scrive: «Il Dio cristiano soffre perché ama ed ama in quanto soffre: è il Dio “compassionato”, come si diceva nell’italiano del Trecento, perché è il Dio che patisce con noi e per noi, donandosi fino al punto di entrare negli abissi della morte, per vincerla e accoglierci in sé nella pienezza della vita» (B. FORTE, *Il Medico celeste. L’unzione degli infermi e la bellezza di Dio*. Lettera pastorale per l’anno 2010-2011, 9 dicembre 2010, n. 5). Spiega Kasper: «Perciò a motivo del suo punto metafisico di partenza [se Dio è assoluta perfezione entitativa ne consegue che è incapace di soffrire, perché la sofferenza è difetto, mancanza] la dogmatica ebbe difficoltà a parlare di un Dio con-sofferente. Essa dovette escludere il fatto che Dio soffra in un senso passivo con la sua creatura (pati) e poté parlare solo in senso attivo di compassione e di misericordia, cioè nel senso che Dio si oppone alla sofferenza della sua creatura e la aiuta. La questione che rimane sul tappeto è quella di sapere se così rispondiamo in misura sufficiente alla concezione biblica di Dio, che soffre con la sua creatura, che in qualità di *misericors* ha un cuore (*cor*) vicino ai poveri e per i poveri (*miseri*)» (W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, tr. C. Danna, gdt 361, Brescia 2014⁵, p. 24; vedi anche *Ibid.*, 182s). E continua: «Solo se in Gesù ha sofferto ed è morto Dio stesso, che è immortale e padrone della vita e della morte, egli poté vincere nella morte la morte. [...]. Egli non è stato sopraffatto dal dolore, ma si è esposto volontariamente, come Dio in sé impassibile e immortale, al dolore e alla morte. Proprio così egli, che è più forte della morte, poté vincere nella morte la morte. [...]. Egli non può quindi essere passivamente e contro la sua volontà colpito dal dolore [come la teologia tradizionale di scuola sostiene partendo da una concezione metafisica di Dio], però nella sua misericordia si lascia sovraneamente e liberamente colpire dal dolore» (W. KASPER, *Misericordia*, 184s).

Poiché la Chiesa sgorga dalla manifestazione e dall'opera di un tale Dio, è essa stessa segnata dalla relazione e a diversi livelli: rispetto a Dio, al suo interno, e rispetto al mondo (p. 179).

Dovendo sintetizzare il motivo per cui si può sensatamente parlare dell'umiltà di Dio, si dovrebbe affermare che esso sta nella *relazione eletta*: il Dio di Gesù Cristo è umile perché, senza dovergli nulla, ha scelto di relazionarsi al mondo, e sommamente all'uomo, con tutto quanto questo comporta. Nel caso della Chiesa vanno colte indubbe affinità, insieme a evidenti differenze. Anche a proposito della Chiesa, infatti, l'umiltà richiamerà il suo essere in relazione, ma, a differenza di Dio, non si tratta di una relazione eletta, bensì di una *relazione data*. La relazione non è cioè, per la Chiesa, una realtà scelta, bensì costitutiva del suo stesso essere. Di conseguenza, essa è umile non perché sceglie la relazione, ma perché l'accoglie e la riconosce come costitutiva di se stessa. L'umiltà è inscritta nel fatto che essa *non si dà se non a partire dalla relazione e nella relazione*. Una relazione che può essere considerata in una triplice direzione: nei confronti di Dio, all'interno della stessa Chiesa e rispetto al mondo (p. 126).

3.1 *Relazionata a Dio. La forma, la vita, il fine*

La Chiesa è anzitutto *relata* "in alto", al Dio di Gesù Cristo, da cui proviene, al quale tende, e del quale costituisce, nel tempo e nello spazio, la dimora. Essa risplende di una luce che la illumina provenendo da altrove, da Cristo, la vera *lumen gentium* (cfr LG 1) (p. 127). Un richiamo di sapore antico, che rievoca l'immagine, usata in epoca patristica, in cui Gesù Cristo appare come il sole, e la Chiesa come la luna che brilla di luce riflessa (p. 133). E Gesù non rappresenta per essa il fondatore illustre da relegare nel passato, ma il fondamento intimo che, in quanto glorificato, vive e agisce in essa e, con la sua opera incessantemente, la edifica (p. 136): da Lui la Chiesa prende costantemente forma. È alla mensa del corpo eucaristico che essa diviene corpo di Cristo, ovvero Chiesa: è lì, dunque, che essa diviene ciò che deve essere, poiché viene conformata a Cristo, le viene impressa la figura di Cristo. E tale dinamismo è indice della radicale dipendenza, e dunque della ontologica umiltà della Chiesa. Infatti, come spiega Ratzinger, «la formula: "la Chiesa è il corpo di Cristo" afferma [...] che l'eucaristia, in cui il Signore ci dà il suo corpo e fa di noi un solo corpo, è il luogo dell'ininterrotta nascita della Chiesa, nel quale egli la fonda sempre di nuovo [...]». Incessantemente, al ritmo delle celebrazioni eucaristiche, la Chiesa prende da Cristo stesso la sua forma, diviene ciò che essa è e nasce come Chiesa-corpo di Cristo¹⁵. Per questo essa è umile: perché nasce ininterrottamente; e questo suo ri-nascere continuo indica il suo *essere da Cristo*, il suo prendere costantemente forma da lui. Ma l'eucaristia è il vertice di un dinamismo che, sia pure in modo diverso, si verifica in occasione della

¹⁵ Ricordiamo in questo contesto l'ultima enciclica di san Giovanni Paolo II dal titolo *Ecclesia de Eucharistia*, datata 17 aprile, Giovedì Santo, dell'anno 2003.

celebrazione degli altri sacramenti e dell'annuncio della Parola. Anche in questi casi si manifesta il "venire da altrove" della Chiesa, il suo essere con-vocata e "tirata fuori", il suo ricevere forma da Cristo, il suo dipendere da lui e, dunque, la sua ontologica umiltà (p. 137).

Non soltanto la Chiesa non ha una figura autonoma, poiché prende forma da Cristo; ma essa non ha neppure in sé quella vita che le consente di assumere la forma di Cristo. La vita di cui vive non è un suo possesso, ma è riversata in lei: ed essa è tanto più se stessa, quanto più fa spazio a quell'Altro da lei che è lo Spirito, e se ne lascia pervadere e guidare, permettendole di assumere la forma di Cristo (p. 140s)¹⁶. Che la Chiesa sia abitata dallo Spirito e viva del suo soffio significa anche un'altra cosa: che essa non sa ciò che, nella fedeltà a se stessa, è capace di divenire; che essa non conosce in anticipo i molteplici modi in cui, rimanendo sempre se stessa, può prendere carne nella carne dell'umanità e della storia (p. 142). Così che non deve aver paura del rischio, dell'oggi, del futuro: ma solo è chiamata a essere fedele, fiduciosa, aperta, a essere per tutti senza discriminazioni, partendo da chi è cacciato ai margini della storia (Coda, 668).

Non soltanto la Chiesa non ha una forma propria, in quanto prende forma da Cristo, né ha vita in sé, poiché è animata dallo Spirito, ma essa non ha neppure un fine suo proprio: sia nel senso che la meta verso cui tende non è determinata da lei; e sia nel senso che è al di là di lei. Essa è umile, cioè, perché è a servizio di un progetto [il Regno di Dio] che non si è data da sé, in quanto proviene dal Padre; e che, in ultima analisi, non conduce a sé, ma allo stesso Padre. Il Concilio ha descritto questo fine come raccolta di tutti gli eletti «presso il Padre nella Chiesa universale» (LG 2). La Chiesa che avanza nel tempo e nello spazio è a servizio della Chiesa universale, della Chiesa giunta al suo compimento, ovvero del Regno compiuto: e dunque di un progetto che non sgorga da lei, ma dal cuore del Padre, precedente pertanto la sua stessa esistenza. Al contempo [secondo la logica del *già e non ancora*], essa è già il primo frutto di questo disegno, di questo progetto, di questo fine che la trascende (p. 143s).

3.2 *Relazionata al suo interno*

Relata "in alto", la Chiesa lo è anche "*all'interno*". Basti accennare qui al fatto che lo stesso termine "Chiesa" è singolare e al tempo stesso plurale (pluralità delle Chiese): e che ciò dovrà implicare una relazione di comunione tra le diverse Chiese, senza la quale non si potrebbe più parlare dell'unica Chiesa al singolare [è una Chiesa di Chiese, come direbbe Tillard] (p. 128). «In esse [le Chiese particolari] e a partire da esse [*in quibus et ex quibus*¹⁷] — spiega LG 23 — esiste l'una e unica Chiesa cattolica». Una Chiesa

¹⁶ Per Journet lo Spirito è «l'Anima increata della Chiesa», mentre la carità ne è «l'anima creata»: cfr C. JOURNET, *Teologia della Chiesa*, tr. L. Rossi, Torino 1965, p. 184.

¹⁷ Si tratta di un passaggio molto importante: *Ecclesia in et ex Ecclesiis*. La *Communio notio* (lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede del 28 maggio 1992) interpreta LG 23

particolare, pur essendo Chiesa in senso stretto, è inserita nella rete di comunione della Chiesa, e soltanto in forza di questa costituiva e intrinseca relazione, è Chiesa (p. 151). Ciascuna Chiesa particolare è tale solo in quanto è relata alle altre ed è inserita nella comunione di tutta la Chiesa; e l'unità della Chiesa è sempre una "unità plurale" (p. 152). E di questa unità (plurale) il romano pontefice è il perpetuo e visibile principio e il fondamento (cfr LG 23).

In secondo luogo il fatto che, nella Chiesa, ci sono diversi carismi e ministeri, e che nessuno di essi esaurisce l'essere della Chiesa: ma ciascuno si dà in una intrinseca relazione con tutti gli altri. Così come nella Chiesa ci sono i ministri ordinati e i laici: e nessun soggetto ecclesiale può accampare la pretesa di essere la Chiesa, se non nella relazione con l'altro soggetto (p. 128). La Chiesa è il popolo di Dio, formato da cristiani uguali quanto a dignità ma diversi quanto a carisma e ministero, e che solo nella reciproca relazione possono, però, dirsi Chiesa. (p. 146). Nessuno può accampare la pretesa di essere il tutto: si è Chiesa solo insieme (p. 162). Ma riconoscere questo non significa riconoscere, anche a questo livello, che la relazione è costituiva della Chiesa e che dunque essa è umile? (p. 158). Pensiamo ai martiri, espressione di una Chiesa respinta, perseguitata, anche ai nostri giorni.

3.3 *Relazionata al mondo*

Infine, la Chiesa è *relata* anche "*all'esterno*", rispetto al mondo e all'intera umanità. Essa sta nel mondo come anticipo di un destino salvifico che non riguarda soltanto se stessa, ma l'umanità intera. In quanto tale, essa non può che autocomprendersi come relata ad un mondo e ad un'umanità chiamati, in Cristo, a salvezza: poiché di questo disegno universale di salvezza essa è segno nel mondo e nella storia; e perché è questa

aggiungendovi il viceversa: *Ecclesiae in et ex Ecclesia* («Le chiese nella e dalla chiesa»). Dice infatti alla fine del n. 9: «Da essa, originata e manifestatasi universale, hanno preso origine le diverse chiese locali, come realizzazioni particolari dell'una e unica chiesa di Gesù Cristo. Nascendo nella e dalla chiesa universale, in essa e da essa hanno la loro ecclesialità. Perciò, la formula del concilio Vaticano II: la chiesa nelle e a partire dalle chiese, è inseparabile da quest'altra: le chiese nella e a partire dalla chiesa. È evidente la natura misterica di questo rapporto tra chiesa universale e chiese particolari, che non è paragonabile a quello tra il tutto e le parti in qualsiasi gruppo o società puramente umana». Tale rapporto è espresso poco prima con l'immagine madre-figlie: «Infatti, ontologicamente, la chiesa-mistero, la chiesa una e unica secondo i padri precede la creazione, e partorisce le chiese particolari come figlie, si esprime in esse, è madre e non prodotto delle chiese particolari. Inoltre, temporalmente, la chiesa si manifesta nel giorno di pentecoste nella comunità dei centoventi riuniti attorno a Maria e ai dodici apostoli, rappresentanti dell'unica chiesa e futuri fondatori delle chiese locali, che hanno una missione orientata al mondo: già allora la chiesa parla tutte le lingue». Repole come giù Kasper, citando Henri de Lubac, fa notare che «tra la Chiesa particolare e l'universalità della Chiesa, "c'è come una mutua interiorità"»; e, pertanto, una Chiesa universale pre-supposta alle Chiese particolari e concepita come al di fuori di esse, [una Chiesa ontologicamente e temporalmente previa ad ogni singola chiesa particolare, per dirla nei termini della *Communio notio*] «[...] non è che un essere di ragione», ovvero un'astrazione (p. 148).

salvezza aperta a tutti che, in modo incoativo, già si realizza in lei (p. 128). La Chiesa si autocomprende quale “sacramento universale di salvezza” (LG 48), e questo dice il suo essere in una relazione di responsabilità, il suo essere per l’altro (la sua pro-esistenza), il suo essere mediatrice della salvezza di tutti (p. 167, 169-171). Essa perderebbe la sua identità, cesserebbe di essere Chiesa, se si incrinasse quella sua esistenza in favore del mondo (pro-esistenza) che la lega al resto dell'umanità. Ma anche in questo è inscritta la sua umiltà: la Chiesa è qualcosa di unico e particolare in questo mondo, solo nella misura in cui essa esiste a vantaggio del mondo, solo in quanto è relata a questo mondo; e, d'altro canto, sono proprio questo mondo e questa umanità ciò che Dio desidera salvare. Non solo. L'umiltà è inscritta nelle conseguenze estreme cui può portare questa relazione di responsabilità e questo esistere per altri: fino alla sofferenza per l'altro, fino a patire la libertà dell'altro, anche quando si esprime nel rifiuto o nell'indifferenza. Anche allora non è mai lecito alla Chiesa, se vuole essere fedele a se stessa, interrompere la relazione con il mondo e l'umanità. Ma questo non è il segno della sua ontologica umiltà? Non parla, questo, del fatto che la Chiesa è umile perché è, nel modo tipico di una relazione di responsabilità, dipendente da tutto il resto del mondo e dell'umanità verso cui si sa responsabile? (p. 171).

4. La benedizione della relazione

In conclusione, la Chiesa, guardando al Dio in cui crede e da cui sempre di nuovo nasce — Dio Trinità, che è relazione di amore — ha da scoprire e vivere la relazione con l’altro come una benedizione (Coda, 668). L’ultima provocazione del saggio di Repole è proprio la benedizione della relazione (p. 177). Nella relazione infatti sembra racchiusa una benedizione per l'uomo. Accoglierla, conservarla, cercarla e ripristinarla laddove è necessario implica, a titolo diverso come si è visto, l'umiltà di Dio e l'umiltà della Chiesa. Ma tale capacità, di Dio come della Chiesa, dice, nel modo loro proprio, qualcosa del loro essere e della loro vita più profonda: al punto che l'umiltà sembra poter dire qualcosa della verità di Dio come della verità della Chiesa (p. 179).