



Monza, 20 novembre 2012

Prof. Alberto Cozzi

IL LOGOS CROCIFISSO: *la parola della croce* *al di là delle evidenze del mondo*

La scena originaria che forse supporta al meglio le seguenti considerazioni sul rapporto tra parola della croce e silenzio è quella del Padre che tace di fronte alla croce del Figlio Gesù. Dio tace e il suo silenzio è assordante. Solo il grido di abbandono di Gesù che sta per morire, riportato da Matteo e Marco, squarcia questo silenzio assordante. Eppure, forse, si potrebbe ascoltare in questo silenzio un sussulto di stupore, ossia la meraviglia del Padre di fronte a ciò che il Figlio era disposto a fare per fare entrare nel Regno i suoi fratelli. Ma ciò significa che Dio può stupirsi. L'onnisciente, che tutto scruta dall'eternità in totale trasparenza di sguardo, proprio Lui può e vuole lasciarsi sorprendere dalle sue creature. Lo può fare perché lo stesso scambio divino e trinitario tra Padre e Figlio è uno stupore che apre all'oltre e all'altro, verso l'estasi dello Spirito, il terzo, il «condilectus» nel quale si riversa tutto l'amore dei primi due. Lo Spirito è l'estasi, l'eccesso dell'amore di Padre e Figlio che nello stupore di un dono conosciuto eppure sempre sorprendente apre la vita divina a orizzonti sempre nuovi. Ma tutto questo significa che Dio non va pensato come un silenzio abissale che poi nel Figlio diviene Parola. In questa prospettiva si rischia di cadere nello gnosticismo e poi nella subordinazione del Figlio/Parola rispetto all'abisso del Padre/silenzio. È meglio parlare di una sorta di «imprensibilità dell'Amore», ovvero di quell'originario da cui scaturisce la sorpresa di un dono incondizionato nel quale il Padre genera il Figlio e questi si riconsegna al Padre senza riserve e in totale abbandono.

Tale scambio non è «restituzione» alla pari ma eccedenza, gratuità e quindi sorpresa, stupore, meraviglia. Qui c'è lo spazio del silenzio. Non si tratta di una pausa tra le parole, di un vuoto da riempire, o meglio da non riempire perché la parola non si logori nella chiacchiera. Certo c'è anche qualcosa del genere. Ma un silenzio visto così ha anzitutto la forma di una sorpresa piena di meraviglia. Si tace ammutoliti di fronte all'inatteso dell'Amore che tutto precede e fonda col suo dono «senza ragioni». Di fronte a questo mistero la parola deve vigilare sul suo stesso funzionamento: non può dire quel dono, ossia l'amore pieno di sorprese cosificandolo, spiegandolo, riconducendolo a un «logos» che ne rivela le motivazioni, il «perché». La parola non deve riempire il silenzio. Violerebbe lo stupore dell'eccesso del dono che sorprende. Ci vuole una parola che custodisca un simile eccesso del dono e lo traduca nel nostro modo di comunicare, sfidando il «commercium» dei nostri scambi per trasformarlo nel «colloquium» del dono che rende amici: «Nella sua bontà e sapienza piacque a Dio rivelare se stesso... Con questa rivelazione il Dio invisibile nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici e vive fra essi per invitarli e ammetterli alla comunione con sé» (*Dei Verbum*, n. 2). La parola della croce intende custodire nello spazio del nostro discorso questo «piacere» che prova Dio nel comunicarsi a noi, una «compiacenza» che diventa parola da amico ad amici fino alla condivisione che crea comunione. La parola

della croce vuole proprio custodire questo tipo di legame.

Letto così, il silenzio di Dio ha la forma positiva e promettente di un eccesso, di un «di più» inatteso ovvero di una grazia, che invita l'uomo ad abitare spazi nuovi nella relazione con Dio e col prossimo, spazi nei quali la gratuità e il dono in eccesso diventano il modo più adatto di parlare di Dio e di farne esperienza. Dio diventa, nella gratuità della sua venuta a noi, «più che necessario», come l'amico incontrato per caso, che diventa presenza indispensabile per dare sapore alla vita.

La parola della croce e la sapienza del mondo: considerazioni a partire da 1Cor 1,18-25

Su questo sfondo, ovvero alla luce di questa semplice intuizione (in cui però risplende già tutta la bellezza del Dio che è Trinità, ovvero scambio di dono in eccesso), possiamo tentare una veloce rilettura delle considerazioni di Paolo sulla «parola della croce». Dal brano del primo capitolo della 1 Corinzi raccogliamo alcune tensioni caratteristiche.

1. *«Cristo non mi ha mandato a battezzare, ma a predicare il Vangelo, e non in sapienza di parola, perché non venga resa vana la croce di Cristo»* (1Cor 1,17). L'espressione «sapienza di parola» equivale a «parola» (*logos*) che esprime una qualche «sapienza» (*sophia*). Gli uomini cercano parole che dischiudano una visione sapiente e coerente della realtà, nella quale collocare le loro esperienze in modo da poterle decifrare e quindi leggere in modo persuasivo. È sapiente e quindi maestro chi può offrire tali parole e così introdurre in una visione coerente del reale, in grado di spiegare tutto, o almeno di dare senso alle cose più importanti. Ora, sembra suggerire Paolo, si crea una tensione tra la ricerca di simili parole di sapienza e l'annuncio cristiano. Tale annuncio non può essere inserito in una visione coerente della realtà che rifletta una qualche sapienza del mondo. La tensione quindi è tra due parole: c'è una parola che convince, persuade e crea legami tra maestro e discepolo, capo carismatico e adepto (come con Apollo, Cefa, Paolo...), creando dipendenza e quindi conflitti con altri maestri. Questa parola esprime una certa sapienza. Ma c'è la parola dell'annuncio (*kerigma*), che non può essere catturata da nessuna visione sapiente di questa realtà. È una parola in cui parla la croce di Cristo, non una sapienza del mondo, più o meno

riconoscibile. La posta in gioco è alta: si tratta della potenza sanante della «croce di Cristo». Se leggo la croce alla luce di una sapienza preesistente che la possa spiegare, ne svuoto la forza salvifica, la rendo «vuota, vana, insipida». La croce va comunicata mediante una parola originale e inattesa che non la svuota riconducendola a una qualche sapienza previa. Come si diceva sopra: il dono in eccesso non può essere comunicato mediante una parola che spiega il dono stesso, riconducendolo a regole di convivenza o a debiti o a calcoli. Si svuoterebbe il dono della gratuità che lo rende tale. Se ne perderebbe lo stupore.

2. *«La parola della croce è infatti stoltezza per quelli che vanno in perdizione, ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza di Dio»* (1Cor 1,18). Si comprende meglio l'irriducibilità della parola della croce rispetto alla sapienza: si tratta di una parola in cui ne va della salvezza o perdizione, della vita o della morte, della luce o delle tenebre. Si tratta di una polarità radicale, in cui ne va del senso del tutto dell'uomo, non di un frammento da collocare in un disegno più vasto. La parola in cui si esprime la croce è una comunicazione che dona la salvezza inserendo in un mondo nuovo. Le sapienze del mondo vecchio non servono più a nulla. Il termine «potenza (*dynamis*) di Dio» è quasi sempre associato in Paolo alla risurrezione e quindi alla vita nuova in Cristo risorto (Rm 1,3-4; 1 Cor 15). La parola in cui parla la croce è la parola che dice nel nostro mondo vecchio la novità del Risorto. Tale parola non va consegnata alla sapienza di questo mondo. Deve piuttosto esprimere l'inatteso, l'eccesso di un dono senza ragioni e quindi sorprendente. In questo stupore custodito dalla parola della croce risuona la meraviglia del Padre di fronte al donarsi del Figlio crocifisso, una sorpresa che è diventata la risposta della risurrezione: «Perciò Dio lo ha sopraesaltato e gli ha dato un nome che è al di sopra di ogni altro nome» (Fil 2,9).

3. *«Poiché infatti nel disegno sapiente di Dio, il mondo non conobbe Dio con la sapienza, piacque a Dio di salvare quelli che credono con la stoltezza della predicazione»* (1Cor 1,21). La potenza della vita nuova dei risorti è affidata alla stoltezza della predicazione per una sorta di «strategia divina» che si adatta alla risposta dell'uomo. Si tratta di un Dio che prende sul serio la risposta della creatura e si adatta come meglio può, da bravo educatore, senza rigidità inutili o conflitti radicali. Dio parla in due tempi: si propone, attende la risposta dell'uomo e poi fa la sua mossa.

Bisogna aspettare fino alla fine per capire come si comporta Dio. Il suo agire si lega a quello dell'uomo a cui si rivolge. In questa «attesa» della risposta della creatura c'è tutto il mistero del Dio dell'alleanza, del Dio che dialoga con l'uomo come con un amico da prendere sul serio e rispettare. La fede islamica proibisce di pensare a un Dio che si riposa. Allah non ha bisogno di riposare ed è pura potenza attiva, attualità che tutto opera secondo il suo volere. Il Dio biblico, invece, nel settimo giorno portò a termine la creazione e si riposò. Cosa significa questo riposo? Significa che il Dio dell'alleanza, dopo aver creato tutto con al vertice l'uomo fatto a sua immagine e somiglianza, si ferma per aspettare la risposta dell'uomo¹. Si ferma, ovvero crea lo spazio del perdono e quindi dell'attesa. Aspetta che l'uomo chiamato all'esistenza e all'alleanza venga a Lui, entri nella sua comunione. È forse proprio questo spazio dell'attesa il luogo dello stupore di Dio, quella dimensione in cui Dio Padre è disposto a lasciarsi sorprendere dalle sue creature. È il luogo del silenzio di Dio in cui risuona lo stupore per il gesto del Figlio. Tale gesto inatteso e quindi sorprendente è precisamente espresso dalla «parola della croce», una parola irriducibile alle logiche del mondo e della sua sapienza, ma aperto all'eccesso del dono gratuito del Figlio. Una simile parola può comunicare la potenza della vita risorta. Siamo al cuore dell'argomentazione di Paolo: abbiamo bisogno di un «logos» che esprima l'eccesso del dono di Dio in Cristo più che di una parola che esprime le logiche di una qualche sapienza.

Alcune applicazioni teologiche e spirituali: Bonaventura e Lutero

4. La parola della croce funziona solo se è in grado di operare un «capovolgimento» nell'uomo. È sintomatica in tal senso la lezione di san Bonaventura nel suo «*Itinerarium mentis in Deum*». Nel cammino verso Dio, l'uomo saggio deve realizzare il passaggio dall'esteriorità dell'essere presso le cose piacevoli e utili, all'interiorità dell'essere presso di sé. Per farlo si deve passare dal «*bonum delictabile et utile*» al «*bonum honestum*», quello in cui ne va dell'essere del soggetto più del suo avere o godere. Rientrato così in sé, l'uomo passa dalle cose belle alla bellezza che rende belle le cose e lo perfeziona, dalle cose utili al bene che rende apprezzabili e desiderabili le cose e lo

¹ Per queste osservazioni sul riposo di Dio si veda utilmente J. VIDAL, *Sacro, simbolo, creatività*, Jaca Book, Milano 1992.

arricchisce dentro. Ma giunto a questo punto, l'uomo deve essere come «ribaltato» dall'amore di Dio per potersi aprire al suo mistero: da qui in poi le cose non funzionano secondo il loro sapore, la loro logica (parola di sapienza), ma servono a imprimere nell'uomo un vuoto, un bisogno di altro, una nostalgia che rimanda a Dio. L'uomo è aperto al desiderio da un «sigillo» che si imprime nella sua anima e lo rimanda al mistero. Bonaventura immagina questa esperienza di comunicazione «per ablationem» rimandando alle stigmate di Francesco: il cherubino imprime nelle sue membra il sigillo dell'amore crocifisso comunicando il desiderio di Dio. La parola della croce comunica la potenza della risurrezione mediante l'impressione nell'anima di una nostalgia di Dio che apre alla vita nuova. Solo se si riceve da Dio in un desiderio che lo decentra, l'uomo può accogliere la potenza della vita nuova del Risorto.

5. In Lutero, invece, la parola della croce diventa un grido che interrompe le logiche umane per «svuotare l'uomo di sé e riempirlo di Dio»:

«Poiché infatti gli uomini hanno sprecato la conoscenza di Dio a partire dalle sue opere, Dio volle essere conosciuto a partire dalle sofferenze e riprovare la sapienza delle cose invisibili mediante la sapienza delle cose visibili, così che coloro che non onorarono il Dio che si manifesta nelle sue opere, onorassero il Dio che si nasconde nelle sofferenze... In tal modo a nessuno può essere sufficiente né può giovare la conoscenza di Dio nella sua gloria e maestà, se non lo riconosce anche nella umiltà e nell'ignominia della croce»².

La vera sfida per Lutero è di accorgersi che l'unico modo per parlare di Dio è quello che va dal basso verso l'alto, dall'umanità crocifissa di Gesù al mistero di Dio: *in Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei*. Dio si manifesta nascondendosi. Siamo nell'ambito della teologia della croce, strettamente connessa all'affermazione del Dio *absconditus-revelatus*: Dio si rivela nascondendosi e anche rivelato resta nascosto. Questa teologia della croce va intesa come la forma stessa della teologia cristiana e non come una sua parte. È un modo (dialettico) di fare teologia, un

² «Quia enim homines cognitione Dei ex operibus abusi sunt, voluit rursus Deus ex passionibus cognosci et reprobare illam sapientiam invisibilium per sapientiam visibilium, ut sic, qui Deum non coluerunt manifestum ex operibus, colerent absconditum in passionibus... Ita ut nulli satis sit ac prosit, qui cognoscit Deum in gloria et maiestate, nisi cognoscat eundem in humilitate et ignominia crucis» (WA 1, 362)

modo di porsi di fronte a Dio. Non è la parte di un tutto, ma il criterio della vera conoscenza di Dio: *vivendo, immo (anzi) moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, vel legendo vel speculando*. L'uomo può glorificare il vero Dio solo con una conoscenza *contra suum sensum*. Nell'esperienza del contrario, della morte e del giudizio, si sperimenta il vero Dio. Il contrasto è generato dall'incontro con la santità e maestà di Dio, che fa sentire l'uomo un peccatore. Dio si serve di tale morte per neutralizzare le false sicurezze dell'uomo: il Dio del Vangelo dà la vita attraverso la morte e salva condannando. È l'*opus proprium* di Dio (dare la vita) che passa attraverso l'*opus alienum* (dare la morte e giudicare). Solo nella dialettica dei contrari si conosce il vero rapporto di Dio con l'uomo e si comprende il comportamento di Dio: *infirmas, passio, crux, persecutio... haec sunt arma Dei, haec virtutes et potentiae, per quas nos salvat et iudicat*. Si comprendono, alla luce di queste notazioni, le tesi della disputa di Heidelberg: *Non ille digne theologus dicitur qui invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspicit* (n. 19); *sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit* (n. 20). Commentando il testo aggiunge: *Invisibilia Dei sunt virtus, divinitas, sapientia, iustitia, bonitas... haec omnia cognita non faciunt dignum nec sapientem... Posteriora et visibilia Dei sunt opposita invisibilium, idest humanitas, infirmitas, stultitia*. Si contrappone una *theologia gloriae* alla *theologia crucis*. Possiamo allora definire questa teologia della croce come l'atteggiamento di fede corretto di fronte alla rivelazione di Cristo: è una conoscenza di Dio rivelata e non filosofica e naturale; è conoscenza indiretta e mediata, non immediata e per evidenza; è fondata sul mistero della croce e sui suoi riflessi esistenziali, cioè sull'impossibilità di trovare la giustizia nelle opere naturali di fronte a Dio e sul riconoscimento continuo del proprio essere peccatori al cospetto della santità di Dio; è conoscenza paradossale, dove il paradosso in concreto consiste nella rivelazione *sub contraria specie* dell'agire divino, nella dialettica tra *opus proprium* e *opus alienum*, nella tensione tra *Deus absconditus* e *Deus revelatus* (ove il nascondimento è sempre un attributo della rivelazione, in quanto Dio si adatta all'uomo e si riveste del limite creaturale, manifestandosi in ciò che non è, e quindi nascondendosi), nella tensione tra *Deus nudus* (Dio nella sua maestà inscrutabile e tremenda) e *Deus indutus* (Dio rivestito nell'incarnazione del limite creaturale). In questo tipo di conoscenza Dio non è ridotto a un oggetto, cosificato, come nella metafisica. Il contributo della teologia della croce è riconducibile a due elementi: ci ricorda che nell'atto stesso della rivelazione si manifesta il carattere nascosto di Dio. La manifestazione di Dio non solo non lo esaurisce, ma mette in luce la sua insuperabile alterità. Dio si rivela pienamente, ma

non per questo è oggetto di possesso e di presa. Egli resta se stesso, libero, altro, nell'atto stesso con cui si comunica nel grembo del nostro linguaggio. Dio ha sempre la forma di un dono, di una gratuità e precedenza.

6. In verità la dialettica luterana, che esprime un certo pessimismo nei confronti dell'uomo ferito dal peccato, non riesce a cogliere fino in fondo l'azione divina di trasformazione dell'uomo attraverso la potenza della parola della croce. È quindi bene fare una precisazione sul giudizio di Paolo riguardo all'uomo di fronte a Dio. Se leggiamo con attenzione il giudizio di Paolo sulla condizione dell'uomo di fronte al mistero divino, scopriamo la presenza di tre elementi: una prenozione di Dio, l'atto umano e la novità cristiana (rivelazione):

«In verità l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità; essi sono dunque inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa. Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti e hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili. Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità secondo i desideri del loro cuore...» (*Romani 1, 18-24*).

C'è una «notitia Dei» nel cuore dell'uomo. tale *prenozione di Dio* è intesa biblicamente come *manifestazione* (naturale) di Dio a ogni uomo: «I cieli narrano la gloria di Dio e l'opera delle sue mani annuncia il firmamento. Il giorno al giorno ne affida il messaggio e la notte alla notte ne trasmette notizia. Non è linguaggio e non sono parole di cui non si oda il suono. Per tutta la terra si diffonde la loro voce e ai confini del mondo la loro parola» (Salmo 19,1-5)³. La gloria di Dio rifulge nell'universo creato ed è manifesta a ogni uomo, al punto che il misconoscimento di Dio è colpevole ("sono inescusabili...") e in esso si manifesta il giudizio divino ("li ha consegnati...").

³ Si veda la lucida indagine di A.M. DUBARLE, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'écriture*, Paris, Cerf, 1976.

Il vero punto critico non sta nella «notitia Dei» quanto piuttosto nell'*atto dell'uomo*: infatti, pur disponendo della manifestazione della gloria di Dio, l'uomo non ha corrisposto adeguatamente a questa manifestazione, non ha reso onore a Dio *come Dio*. Il problema è quindi meno la conoscibilità di Dio quanto piuttosto la retta risposta alla percezione del divino. L'atto che corrisponde alla manifestazione della gloria di Dio è qualificato come *doxazein* (glorificare: Daniele 3, 26ss) e *eucharistein* (rendere grazie, nel senso forse dell'*eulogein*, del benedire Dio). Il contrario di quest'atteggiamento è l'idolatria, che confonde la gloria di Dio con le creature. In tal senso Paolo riprende la polemica anti-idolatrata del giudaismo, di cui si trovano appassionate pagine nei profeti (Ger 2,26-28; Is 40, 18,20; 44,9-20) o nei salmi (Sal 115; 135) e argute considerazioni nel trattatello anti-idolatrato di Sapienza 13-14.

Rispetto alla prenozione di Dio (che è una manifestazione della sua gloria nelle sue opere) e all'atto umano che dovrebbe corrispondere nella glorificazione di Dio, il *Vangelo* si presenta come manifestazione del giudizio divino: poiché la manifestazione naturale è soffocata nell'idolatria, la gloria di Dio si manifesta come giudizio sull'atto umano. Tale giudizio ha una funzione sanante ed elevata. Sana nel ristabilire la corrispondenza con la gloria di Dio ed eleva l'uomo alla connaturalità con i pensieri di Dio stesso (col suo Spirito), così che l'uomo possa accogliere i beni escatologici che il Padre ha preparato, glorificando Dio come merita. Questa connaturalità con Dio, che permette di conoscerne i pensieri segreti e di accoglierne i doni come conviene, è ciò che la parola del *Vangelo*, inteso come annuncio della croce che salva, opera nei credenti. È quanto attesta Paolo in 1 Cor 2,1-16:

«Ma a noi Dio le ha rivelate [le cose nascoste ai sapienti del mondo, ma che Dio ha preparato per coloro che lo amano] per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato... "Chi infatti ha conosciuto il pensiero del Signore in modo da poterlo dirigere?". Ora, noi abbiamo il pensiero di Cristo» (1Cor 2, 10-16).

La novità cristiana consiste dunque nel dono di una conoscenza nuova di Dio *per connaturalità*, ossia per partecipazione al

pensiero di Dio stesso, al suo Spirito, mediante la partecipazione al pensiero di Cristo. Si tratta di un nuovo luogo della conoscenza di Dio, di una nuova esperienza, che è in grado di accogliere quei beni che Dio ha preparato per coloro che lo amano. *Questa conoscenza per connaturalità in relazione a doni nuovi di Dio, ristabilisce la giusta glorificazione di Dio (atto umano) e porta a compimento la prenozione della gloria di Dio che si manifesta a ogni creatura.*

7. Ma allora la sfida inscritta nella parola della croce è quella di realizzare un processo di «trasformazione ovvero di metamorfosi» del proprio modo di vedere la realtà, in modo da attualizzare in noi il processo di trasfigurazione della risurrezione. È quanto emerge in Romani 12,2:

«Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (Romani 12,2).

Ciò che c'è in gioco in questo testo è la capacità di giudizio dell'uomo su determinati oggetti («ciò che è buono, gradito, perfetto»), capacità che dipende dallo schema o forma (*schema* o *morphé*) del pensare⁴. Ma tale schema o forma è mutevole, dipendente dal tempo in cui si vive (cioè dal secolo-*aiòn*). Credere significa vivere una trasformazione della forma del pensiero (*meta-morphosis*). Appare chiaramente come la capacità di giudizio, legata alla *forma mentis*, dipenda a sua volta da forze che non sono totalmente controllabili dall'uomo. In un altro testo Paolo precisa come questa metamorfosi dello schema di pensiero sia legato alla potenza della risurrezione di Cristo: «E questo perché io possa conoscere lui, la potenza della sua risurrezione, la partecipazione alle sue sofferenze, divenendogli conforme nella morte, con la speranza di giungere alla risurrezione dai morti» (Filippesi 3,10-11). La speranza si presenta qui come orizzonte di un'esperienza di con-formazione a Cristo, ossia come trasformazione dello schema di pensiero nella corrispondenza alla morte-risurrezione di Gesù. Il termine di con-formazione è la pasqua di Gesù e più precisamente la libertà con cui Gesù ha affrontato la sua morte: «Abbiate in voi il sentire di Cristo, il quale, pur essendo di natura (*morphé*) divina, non considerò un

⁴ Per quanto segue si vedano le notazioni esegetiche di R. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung*, Herder, Freiburg 1980, pp. 80-110.

bottino per sé la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso, assumendo la condizione (*morphé*) di servo e divenendo simile agli uomini. Apparso in forma (*schema*) umana, umiliò se stesso, facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce» (Fil 2,5-8). Credere è conformarsi al sentire di Gesù e precisamente alla sua libera assunzione della *morphé* di servo. Tale conformazione è confortata dalla certezza della risposta di Dio: «Per questo Dio lo ha esaltato» (Fil 2,9). Si tratta, insomma, di superare la mentalità di Adamo, conformandosi a quella di Gesù. Possiamo dire che l'annuncio del Risorto apre ad una speranza che porta con sé una metamorfosi, un mutamento del giudizio e quindi una nuova capacità di esperienza, che ha attraversato la drammatica sfida dell'umiliazione e della morte. In una direzione analoga Pietro parla della risurrezione come rigenerazione nella speranza: «Sia benedetto Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo; nella sua grande misericordia egli ci ha rigenerati, mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti, per una speranza viva, per un'eredità che non si corrompe, non si macchia e non marcisce» (1Pt 1,3-4). Dunque l'esperienza del Risorto è sempre il dono di una nuova «capacità di esperienza», che trasforma le stesse condizioni di possibilità dell'esperire, realizzando una metamorfosi del pensiero. Nella forza di questa trasformazione si vede tutta la potenza della risurrezione, affidata alla parola della croce, al di là delle evidenze del mondo vecchio.

Conclusioni

La parola della croce rimanda a un silenzio che esprime lo stupore di Dio di fronte al gesto del Figlio crocifisso. Tale silenzio custodisce lo spessore delle parole e delle cose, il loro vero sapore, quello che la realtà riceve da Dio creatore più che dalla sapienza dell'uomo. Tale stupore che tace custodisce la sorpresa di fronte ad un eccesso, a un dono gratuito che riempie di senso ogni cosa e ridona sapore all'esperienza. Il suo contrario è una parola che svuota la realtà di senso, imprigionandola nel gioco senza sosta dello scambio umano retto dalla logica del guadagno, della superba affermazione di sé, dell'egoismo. Paolo ci raccomanda di non svuotare la parola della croce dalla potenza dell'amore «imprensabile» che la abita e che rimanda all'abisso senza fondo e quindi ingovernabile dello scambio di dono del Padre, del Figlio e dello Spirito. È proprio questo amore che lo Spirito rende presente,

trasformando le nostre mentalità a immagine della bellezza del Figlio.

Alberto Cozzi