

Fede debole, amore debole. Sul “*Credere di credere*” di G. Vattimo

José M. Galván

A febbraio del 1996 ha visto la luce l’opuscolo in cui Gianni Vattimo, il filosofo del *pensiero debole*, faceva pubblica la sua riscoperta della religiosità nell’ambito della tradizione cattolica, dalla quale afferma non essersi, in fondo, mai separato¹. Si tratta del risultato di un lungo processo, e dell’inizio di una discussione filosofica che nei mesi trascorsi dalla pubblicazione al momento in cui si scrivono queste linee, ha avuto un non trascurabile riflesso nell’opinione pubblica italiana. Non si tratta qui di riprendere il dibattito filosofico: sarebbe fuori posto; tanto meno di riproporre un’analisi dettagliata dell’opera, missione tra l’altro dubbia, dato il carattere iperpersonale del testo, la sua confessata incompletezza logica, ed il suo essere (in molti passaggi) uno sfogo esistenziale. Lo scopo di questo intervento è quello di azzardare una riflessione personale a livello teologico in base ad alcuni elementi desunti dalla lettura del libro, che a mio parere risultano essere attuali. Va ribadito che questa riflessione prende spunto da quelle idee, ma non costituisce, almeno in prima intenzione, un tentativo di dialogo con le basi teologiche dell’opera, anche perché queste basi, data la natura dello scritto e la formazione dell’autore, manifestano comprensibili ignoranze delle questioni specifiche.

Ritengo che uno dei principali pregi dell’opera consista nel sottolineare la presenza nel mondo contemporaneo di forti e nuovi motivi di credibilità². I processi

¹ G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996.

² Già qualche anno fa Leo Scheffczyk indicava la presenza nella fine della modernità di consistenti

di pensiero attuali fanno dell'ateismo una tesi insostenibile³. In base all'analisi della situazione contemporanea, l'autore sembra arrivare a una richiesta di Dio in concordanza con quanto era già stato sottolineato dal Concilio Vaticano II e dal Magistero recente⁴. Ma mentre l'insegnamento della Chiesa sembra indicare l'inevitabilità di un bivio, di una scelta radicale tra l'aprirsi l'uomo al dono della redenzione o al nulla, Vattimo propone un percorso senza incroci. In certo modo, la sua proposta si può riassumere dicendo che la via della fede e la via del nichilismo postmoderno sono un'unica strada.

Questa dichiarazione, che nell'ambito filosofico viene rimandata da Vattimo alla sua interpretazione di Nietzsche e Heidegger, trova anche un sostanziale sostrato teologico nella sua trattazione. L'iniziale punto di partenza del cammino che porta alla fede sembra essere, in diverse forme esistenziali, «l'incontro di un limite»⁵: si tratta di un'affermazione che sembra molto adeguata e che rimanda l'inizio della fede alla situazione concreta dell'uomo nel mondo. Muovere da questa asserzione significa, in qualche misura, impostare dall'inizio il problema della fede come un problema "interessante" per l'uomo: una questione dalla quale — in senso positivo — trarne vantaggio. Ed anche se è chiaro che la questione di Dio non può più essere impostata nei termini del *tappabuchi* bonhöfferiano, e che il credere non si desume dall'esperienza intrastorica, risulta anche evidente che l'atto di fede cristiano, in quanto affidamento personale a un Altro, deve darsi nella reale e limitata situazione dell'uomo ed avere un resoconto

elementi favorevoli una tendenza verso la fede: «La situazione è caratterizzata da una molteplicità di motivi, impulsi e tendenze che, oltre a numerose tendenze opposte al messaggio evangelico, comportano anche un certo avvicinamento e fanno riconoscere spunti — anche se indiretti e estraniati — che lo evocano», L. SCHEFFCZYK, *L'uomo moderno di fronte alla salvezza cristiana*, in AA.VV., *Salvezza cristiana e culture odierne*, Elledici, Torino 1985, vol. 1, p. 27.

³ Cfr *Ibidem*, pp. 17-23.

⁴ "La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio: non esiste, infatti, se non perché, creato per amore da Dio, da lui sempre per amore è conservato, né vive pienamente secondo verità se non lo riconosce liberamente e se non si affida al suo Creatore": *Gaudium et spes*, n. 19.

⁵ VATTIMO, *op. cit.*, p. 13.

positivo: vale la pena credere!

Quest'ultima dichiarazione, per non meritare di essere annoverata tra le più ingenuè verità lapalissiane, richiede una giustificazione di se stessa in base alla descrizione del reale oggetto della fede, giacché questa non è mai un atto intransitivo. Sarebbe assurdo rimandare il contenuto consolante della fede ad un'autoproduzione del suo oggetto. Da ciò si deduce la necessità di capire *in che cosa* o, per meglio dire, *in chi* si crede. Per il cristiano la risposta a questa domanda è inclusa nel proprio atto di fede, il quale viene perciò rimandato ad un'origine soprannaturale: credere è sempre una grazia, un'iniziativa divina alla quale l'uomo può soltanto aderire.

In che consiste, quindi, la natura dell'atto di fede e l'oggetto del *credere di credere* di Vattimo? Un punto di partenza chiaro si trova nell'idea di *alterità*, concetto nel quale coincidono pienamente la via dell'essere e la via del credere: «pensare l'essere come evento, e dunque come qualcosa che viene iniziato da una iniziativa, e da una iniziativa che non è mia»⁶ costituisce la condizione di base dell'aprirsi. Questo aprirsi include, senz'altro, l'idea dell'amore: «è questo il senso della frase "non vi chiamo più servi ma amici"»⁷. Fin qui si tratta di idee in tutto condivisibili dal punto di vista teologico, e il fatto che se ne faccia ricordo anche in un ambito culturale postmoderno non può che essere giudicato positivamente. Significativo è il fatto che l'anticipo giornalistico del libro portava come titolo "*Un Dio per amico*"⁸.

Ma si tratta adesso di sviscerare il contenuto di questa amicizia divina che si trova alla base dell'atto di fede. Anche se nel discorso di Vattimo all'idea dell'amore si arriva piuttosto come conseguenza della riflessione, dalla lettura complessiva del libro risulta evidente che si tratta di uno dei motori iniziali del

⁶ *Ibidem*, p. 79.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *La Stampa*, Torino, 25 febbraio 1996, p. 17.

pensiero. Non ostante ciò, il discorso muove da considerazioni più “tecniche”. Partendo dall'accettazione dell'idea di incarnazione come espressione del dono divino a cui si apre il credente, e postulando un radicale collegamento tra fede e ragione di sapore vagamente anselmiano⁹, l'autore mette insieme al contenuto del concetto di incarnazione le richieste filosofiche espresse nell'idea di secolarizzazione.

In questa linea l'incarnazione è vista come «dissoluzione del sacro in quanto violento»¹⁰, contrapposta all'idea della divinità propria delle religioni naturali, in cui non è sostenibile l'idea di un Dio che sia amore. In questo consiste, infatti, la specificità e la novità della rivelazione cristiana su Dio. Ciò induce in Vattimo il rifiuto radicale di una concettualizzazione dell'essere divino in base a ciò che la tradizione teologica chiama *attributi divini*, come se la trascendenza che con essi si vuole esprimere fosse radicalmente contrapposta all'immanenza che sembra essere contenuta nell'idea di incarnazione e nella correlativa di *kenosis*.

Si tratta di una questione tanto legata alla ricezione del messaggio di Cristo, che si era già posta all'inizio della trasmissione culturale del *kerigma: nihil sub sole novum*. Nel II secolo, nell'ambito della letteratura dei cosiddetti Apologeti greci (ma ci sono anche tracce nei Padri Apostolici, in particolare in Ignazio), si è posto il problema di far compatibile l'idea di un Dio incarnato con la sua trascendenza. La loro soluzione, comunque, è diversa da quella scelta da Vattimo. In lui immanenza e trascendenza sembrano concetti contraddittori. I Padri, invece, coscienti di star parlando al di sopra della capacità stessa dei concetti e delle possibilità della ragione umana¹¹, sanno di dover mantenere i due estremi. L'idea

⁹ «Oggi che la ragione cartesiana, e anche quella hegeliana, ha compiuto la sua parabola, non ha più tanto senso contrapporre così nettamente fede e ragione», VATTIMO, *op. cit.*, p. 90. Qui, contrariamente a Anselmo, la non-contrapposizione va a favore della ragione.

¹⁰ *Ibidem*, p. 30.

¹¹ Così Giustino, nell'ambito della confutazione dell'accusa di ateismo: «Siamo chiamati pazzi, affermando che diamo il secondo posto dopo il Dio immutabile, Colui che sempre è e ha creato l'universo, a un uomo crocefisso; ed ignorano il mistero che è nascosto in tutto ciò, al quale noi vi chiediamo di prestare attenzione quando verrà da noi esposto», *I Apologia*, 13, 4. Una applicazione

di incarnazione, per loro, non “immanentizza” la trascendenza divina, ma mette insieme trascendenza e immanenza nel misterioso essere divino. Appunto per questo l’incarnazione è un dato di fede, ed è la risurrezione, sigillo della divinità dell’Incarnato, a non rendere vano il tutto. Il *puzzle* filosofico-religioso non si ricompone su un solo piano, immanente o trascendente che sia; altrimenti o la verità di fede rimane al di fuori dell’essere dell’uomo e non gli dice nulla, o il suo contenuto viene ridotto da un’interpretazione naturale, metafisica o debolista che sia.

Nella sua riscoperta della fede, non è sufficiente che la teoria debolista si mantenga lontana dal diventare una nuova oggettivazione dell’essere o una nuova filosofia della storia con una verità oggettiva da raccontare¹². Deve, al di sopra di se stessa, rompere la circolarità logica tra ontologia debolista e eredità cristiana: è lo stesso Vattimo ad affermarlo, anche se, fedele ai suoi principi, preferisce lasciare le cose in maniera non “chiara e distinta”¹³. Ma, — e ancor di più visto che si tratta di un discorso di coerenza personale e non di una discussione filosofica —, sembra doveroso affermare che l’uscita dalla circolarità logica si realizza tramite il credere. Un credere nel senso più forte del termine: accettare come verità una verità *raccontata*, una verità ricevuta. In fondo, il contenuto cristiano del concetto di incarnazione sta proprio qui, nel farsi storia della Parola per essere accolta dagli uomini: *et Verbum caro factum est*¹⁴.

concreta si può vedere nell’uso dell’attributo *immutabilità*, di difficile deduzione biblica, ma presente nella teologia naturale ellenica: il ricorso deciso degli Apologisti al termine *ἄρεπτον* avviene in un ambito apologetico in cui si tratta di difendere, appunto, il Dio incarnato del Nuovo Testamento: cfr Ana CARRASCO ROMERO, *La inmutabilidad divina en el contexto de la idea de Dios de la Patristica incipiente*, Roma 1995.

¹² Cfr VATTIMO, *op. cit.*, pp. 38-39.

¹³ «Mi rendo conto che tutto questo discorso può apparire sfuggente: circolarità tra ontologia dell’indebolimento ed eredità cristiana; paradossalità di una filosofia non metafisica che tuttavia crede di poter parlare ancora dell’essere e di una sua tendenza ... Tuttavia è legittimo sospettare che il bisogno di “idee chiare e distinte” sia ancora un residuo metafisico e oggettivistico della nostra mentalità» *Ibidem*, p. 39.

¹⁴ Gv 1,14.

Ovviamente questo non può essere accettato dal pensiero debole, che vuole a questo punto essere soltanto una “ragionevole interpretazione della nostra condizione, senza pretese di universalità”¹⁵. Bisogna ricordare, però, che la religione «non è affatto oppio, e neppure valium, per il popolo»¹⁶: è molto di più. Anche Vattimo ha preso le mosse dal bisogno di rispondere agli enigmi ultimi della condizione dell’uomo (dolore, morte, colpa), che, come ha segnalato la *Gaudium et spes*, non trovano risposta «se manca il fondamento divino e la speranza della vita eterna»¹⁷. Dare una risposta a questi enigmi, *che serva* all’uomo, non è di fatto possibile in chiave metafisica¹⁸; ma non serve neanche una risposta che non abbia almeno l’universalità degli stessi enigmi, che ne faccia rinuncia in partenza. Altrimenti sarebbe da preferire ancora una teologia naturale che, pur limitatamente, fornirebbe con l’idea di onnipotenza e di causalità una certa via di uscita all’abbandono ontologico in cui il male sommerge l’uomo (anche al costo di cancellare l’amore). Una consolazione “tra di noi” all’interno del processo sarebbe deludente. Il *Consolatore* che troviamo nel processo, deve essere simultaneamente al di là del processo stesso.

«La chiave di volta di tutto questo discorso è il termine *secolarizzazione*»¹⁹. Ed è a questo termine che dobbiamo rivolgerci per capire in definitiva la profondità e il senso ultimo dell’evento incarnazione. Il termine *secolarizzazione* è di origine cristiana²⁰: trova il suo fondamento nella dottrina biblica sulla creazione e sul ruolo dell’uomo all’interno di essa. Ma la secolarizzazione

¹⁵ VATTIMO, *op. cit.*, pp. 39-40.

¹⁶ R. LÖW, *Le nuove prove che Dio esiste*, Piemme Casale Monferrato 1996, p. 112.

¹⁷ *Gaudium et spes*, n. 21.

¹⁸ Cfr J. M. GALVÁN, *Il problema teologico degli attributi divini: considerazioni metodologiche (I)*, in «*Annales Theologici*» 8 (1994) 285-313.

¹⁹ VATTIMO, *op. cit.*, p. 33.

²⁰ Forse, in riferimento alla tradizione cristiana, sarebbe meglio parlare di secolarità: ma al di sopra dell’uso selettivo dei termini, i concetti sono identici.

cristiana, si capisce, riguarda la liberazione dell'uomo dal cosiddetto *sacro naturale*, da un'idea della divinità che, intrappolata nell'ambito intracosmico, intrappola a sua volta l'uomo ed annulla la sua massima dignità. L'idea di secolarizzazione non riguarda, invece, il messaggio biblico, nel quale trova il suo ultimo fondamento. Non si vuole con questo togliere intensità all'abbassamento divino che avviene nella *kenosis*, né sminuire la centralità dell'idea di secolarizzazione come «fatto positivo interno alla tradizione cristiana»²¹, ma il contenuto dato da Vattimo a questi due concetti non sembra condivisibile.

Così, Vattimo fonda la sua affermazione soltanto su esempi storici recenti (il caso Galileo, la cosiddetta Questione romana, il collateralismo della Chiesa Italiana con la Democrazia Cristiana) e su un vago rimando alla teologia del Novecento in cui viene citato soltanto Barth e la sua Teologia dialettica. Degli esempi storici profani (anche se collegati con la Chiesa) non servono, però, come base per togliere definitività all'evento Cristo. Anche il rimando alla teologia dialettica come origine della teologia della secolarizzazione risulta incompleto: si dice la verità, ma non tutta la verità. La teologia della secolarizzazione ha facilitato veramente un'adeguata delimitazione delle differenze esistenti tra rivelazione cristiana e *sacro naturale*. Ma anche questa corrente, in un momento del loro sviluppo storico all'interno del novecento, ha dovuto scegliere tra due vie: o una radicalizzazione totale in senso autonomo e immanente del principio secolare, come è avvenuto nella ormai defunta *Death of God Theology* e più recentemente nella produzione di Juan Luis Segundo²², o la ricerca di un fondamento teonomo della secolarizzazione in un reale accesso dell'uomo a Dio, come testimonia, ad esempio, la prima parte della *Gaudium et Spes*²³.

²¹ VATTIMO, *op. cit.*, p. 40.

²² Cfr J. L. SEGUNDO, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Sal Terrae, Santander 1989.

²³ A questo punto bisogna dire che la accettazione di un parallelismo tra teologia della secolarizzazione e ontologia dell'indebolimento (cfr VATTIMO, *op. cit.*, p. 60), fa di quest'ultima un'ontologia "preconciliare".

Come in Segundo, autore che propone l'assunzione del principio luterano della *sola Scriptura*, nella sua formulazione tillichiana — negazione di ogni pretesa assoluta fatta da una realtà relativa —, a principio *simpliciter* cristiano²⁴, anche in Vattimo sembrerebbe questo l'unico meccanismo in grado di assicurare un'idea di secolarizzazione in cui l'Incarnazione non può avere nessuna definitività normativa della fede o della morale cristiana. Vattimo esce dal vicolo cieco, che intuisce con chiarezza²⁵, proponendo come elemento fondante della normatività dell'evento dell'Incarnazione il principio della carità.

Ciò non può essere più concorde con il messaggio evangelico. Ma l'interpretazione credente si apre a questo punto alla Terza Persona della Santissima Trinità e, in concreto alla sua *missione*. La carità di cui parla Vattimo è lo Spirito Santo. Lui è il *nesso* — intra ed extratrinitario — e simultaneamente la *distanza* che garantisce i due termini dell'espressione "a mici di Dio". Si tratta di capire se la carità *debole* di Vattimo arriva all'Amore ipostatico, o si ferma prima.

Sembra che almeno l'amicizia di Dio non è mutabile! Anzi, tutto ciò che non serve a mantenere questo concetto va tolto, demitizzato²⁶. Ma, come si è accennato prima, la pensabilità di questa espressione non è scontata e non si identifica *tout court* con il concetto di *kenosis*. Vattimo intraprende un discorso misto, in cui su un canovaccio fondamentale teologico si intrecciano

²⁴ Cfr SEGUNDO, *op. cit.*, pp. 300-308. Vattimo si oppone alla tesi difesa da Segundo, secondo cui la Scrittura è l'unica fonte della Rivelazione, affermando l'esistenza di due fonti: Magistero e Tradizione; ma si allontana dal senso unitario che queste due fonti hanno nella dottrina cattolica, considerandole radicalmente separate: cfr *op. cit.*, pp. 88-89. Vattimo, con un implicito atteggiamento critico verso il Vaticano I, afferma non condividere il fatto che nell'ultimo secolo la Tradizione si identifichi nella Chiesa cattolica, in pratica, con il magistero *ex cathedra* del Papa: sembra dimenticare che l'infallibilità *in docendo* riguarda la missione complessiva della Chiesa, della quale il magistero papale *ex cathedra* è soltanto un caso particolare. Il riferimento all'accettazione irrazionale, alla scommessa pascaliana, non è adeguato. Sorvolando il fatto che l'accettazione non è mai irrazionale, bisogna a questo punto dire che se di scommessa si tratta, questa avviene prima, nell'accettare l'amore del Dio personale e la divinità di Cristo.

²⁵ «La *kenosis* non può pensarsi infatti come indefinita negazione di Dio, né giustificare qualunque interpretazione della Sacra Scrittura», VATTIMO, *op. cit.*, p. 60.

²⁶ Cfr *ibidem*, pp. 48-49.

argomentazioni deboliste. Così, partendo da un'adeguata definizione della Rivelazione come salvezza in corso²⁷, si afferma uno stretto legame tra storia della salvezza e storia dell'interpretazione: questo è il ruolo dello Spirito Santo. Si stabilisce un rapporto lineare tra i profeti, Gesù e lo Spirito, in cui ognuno reinterpreta l'antecedente, o meglio, il contenuto della sua dottrina, continuando così la storia della salvezza²⁸. Cioè, come nulla rimane dei profeti, se non la loro reinterpretazione fatta da Gesù, così nulla rimane di Gesù se non la sua reinterpretazione fatta dallo Spirito.

In altre parole, dopo l'evento Cristo, soltanto lo Spirito ha la possibilità di interpretare il messaggio di Gesù. Se non lo fa lo Spirito, allora o non c'è salvezza, o la salvezza è una auto-produzione dell'uomo, il che è un controsenso²⁹. Infatti, la salvezza deve provenire da Dio che ci è amico.

In che consiste, quindi, la tanto ripetuta amicizia divina? Dalla lettura attenta dell'opera sembra che Vattimo dia una sola risposta a questa domanda: la *kenosis*³⁰. Ma una *kenosis* che sembra assomigliare molto all'idea di autodistruzione: sembra quasi che Dio, consapevole della sua presenza ingombrante per noi, per amore nostro si sia suicidato. Almeno si deve ammettere che per Vattimo essere amichevole è essere debole: far diventare facile l'atto di

²⁷ Cfr *ibidem*, p. 43.

²⁸ Cfr *ibidem*.

²⁹ Forse non è un controsenso in un sistema debolista. Se, per esempio, l'idea di creazione cade sotto la scure dell'ontologia debolista (cfr *Ibidem*, p. 55), allora risulta difficile mantenere la fede in una redenzione al di fuori dell'uomo, come risulta difficile pensare un'escatologia in senso proprio. L'evento redenzione dovrebbe limitarsi a una forma specifica di darsi degli eventi informati causalmente dal principio della carità "non oggettivata". Così sembra adempirsi il principio debolista secondo il quale il contenuto della salvezza non dovrebbe essere né oggettivato né trascendente. Ma la questione sarebbe mal impostata: affermare la trascendentalità della carità in quanto contenuto specificamente cristiano non vuole dire necessariamente oggettivarla, appunto perché fondata sulla missione della Terza Persona, lo Spirito Paraclito, l'altro Consolatore.

³⁰ «Il senso della creazione e della redenzione è la *kenosis*», *Ibidem*, p. 85. Un'espressione del genere non può essere capita in senso cristiano se non identificando *kenosis* e *amore*.

fede in qualunque situazione esistenziale noi ci troviamo, senza la pretesa di modificarla³¹; non si prende in considerazione che magari quella situazione potrebbe essere espressione di un limite antropologico, come per esempio, una conseguenza del peccato originale³².

Ci si domanda allora quale sia il ruolo dello Spirito Santo in quanto interprete della salvezza nella storia. Secondo il Vangelo di Giovanni, sembra che questo compito sia collegato saldamente alla definitività dell'evento di Cristo. Lo Spirito che Lui invierà dopo la sua dipartita, e che condurrà alla verità completa, «non vi dirà cose sue, ma quelle che avrà udito» (Gv 16,13). Nella sua interpretazione si manifesterà la *gloria* di Cristo: «Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve lo annunzierà» (Gv 16,14). Il termine *gloria* (*kabod*), però, ha un senso preciso nell'ambito biblico: è la manifestazione della *santità* divina (*qadosh*) operante nella storia.

Ed è proprio quest'idea di Dio dell'Antico Testamento a dare il necessario completamento della parziale presentazione del Dio-amico di Vattimo. La fede di Israele ha subito compreso di dover confessare, insieme ai titoli che manifestano l'agire storico di Dio favorevole all'uomo (Signore, Padre, Amore...), un altro titolo divino che assicurasse la sua trascendenza a tutti questi eventi in cui si rivela, e nei quali non rimane intrappolato, pena il non poter essere allora

³¹ Cfr *Ibidem*, p. 53. Un esempio evidente di questo tipo di argomentazione si trova là dove Vattimo difende l'ordinazione sacerdotale di donne unicamente perché è un vivo desiderio di alcune di loro: cfr pp.76-77.

³² Ma anche senza riferimento alle *vulnera* del peccato originale (che in se stesse non hanno ragione di peccato), risulta palese che il sistema debolista richiede un sostanziale svuotamento del concetto di peccato: cfr *Ibidem*, pp. 91-93. Ciò coincide anche con la necessità di ridurre il ruolo dello Spirito Santo nella storia al mero impegno di carità intraumana. Non si coglie la profondità di Gv 16,8: « quando sarà venuto, egli convincerà il mondo quanto al peccato». Se c'è un pensiero di redenzione deve esserci la consapevolezza di una radicale non-autenticità della vita dell'uomo. Vattimo commette inoltre l'errore di considerare la verità del perdono dei peccati al di sopra non solo della giustizia, ma anche dell'amore: Dio, pur di perdonare i peccati, sarebbe disposto a fare a meno della libertà personale che garantisce l'amore. A questo si deve ribadire che la fede ci porta all'identificazione tra giustizia e amore; è chiaro che il perdono dei peccati si dà *al di sotto* (all'interno) dell'amore: pur di mantenere la libertà che garantisce il carattere vicendevole dell'amore personale, Dio è disposto a non perdonare a chi non vuole.

riconosciuto come Dio: questo è il senso di *qadosh*³³. Solo un Dio *qadosh* può essere un Signore la cui signoria non ci rende schiavi, ma è la condizione ultima della nostra dignità. Solo un Dio *qadosh* può avere la pretesa di essere Padre senza che la sua paternità diventi una mera metafora o dissolva il suo essere nell'essere della creatura. Soltanto un Dio *qadosh* può essere Amore, e può far sì che questo amore sia interpretato dall'uomo come vera comunione personale con un Tu divino, e non come autoconsolazione o proiezione autogena dei propri bisogni affettivi.

Nell'ambito veterotestamentario la confessione della santità divina costituisce forse il dato più specifico della fede in JHWH; è la concettualizzazione che, senza avere in senso proprio un contenuto metafisico, esprime con maggiore profondità l'essere divino. Ma è chiaro che, in quanto al contenuto, si tratta di un concetto ancora strumentale, necessario all'uomo per cogliere nella sua dimensione trascendente l'agire di Dio nella Storia della salvezza. Ciò nonostante, manifesta ed afferma positivamente un essere divino al di sopra di tutti i limiti del creato, anche se non dice nulla sul *quomodo sit*. Nel Nuovo Testamento, pur rimanendo un mistero, si rivela il *quomodo sit* della santità divina nell'annuncio della Trinità come vita intradivina di comunione. Essendo questo un mistero *stricte sopraturalis*, non aggiunge più senso di quanto il *qadosh* dava alle espressioni veterotestamentarie dell'agire storico di Dio; ma non è più soltanto un concetto strumentale: con la rivelazione della Trinità l'Amore diventa la connotazione specifica dell'essere di Dio e non soltanto l'espressione di un determinato suo atteggiamento nei nostri confronti.

Senza la specificità del dato trinitario il tema della carità non acquista una dimensione veramente divina. Il presunto criterio di interpretazione della *kenosis* lo è soltanto se il *Nesso* della comunione interpersonale trinitaria diventa anche nesso della comunione degli uomini con Dio e, in Lui, tra di loro. Ciò richiede inoltre la accettazione di fede del mistero pasquale: l'Incarnazione non è soltanto

³³ Cfr L. Scheffczyk, *Dios Uno y Trino*, Fax, Madrid 1973, pp. 116-131.

kenosis. Dal mistero pasquale diventa possibile l'effusione dello Spirito sulla storia. Accettare che l'agente di trascrizione secolarizzante della fede è la Terza Persona della Santissima Trinità, permette al cristiano di dare ai fratelli lo stesso Amore di Dio che agisce in e tramite lui. Vedere la carità unicamente nell'ambito delle richieste umane intracosmiche toglierebbe al cristiano la sua specificità donante, e il suo nome diventerebbe soltanto un'etichetta³⁴. La figura del "mezzo credente" diventa necessariamente quella di un "mezzo amante"³⁵, il che sembra contraddire l'idea stessa di amore: ma forse no quella di un "a more debole".

³⁴ « El amor que se experimenta como tarea etica, pero no antes como don y gracia divinos, es una acción del hombre a la que se pega la etiqueta de cristiana.» *Ibidem*, p. 144.

³⁵ Cfr VATTIMO, *op. cit.*, p. 69.