

2. Unità didattica: “Homo capax Dei”

Contesto complessivo: Rivelazione e fede nel loro punto d’incontro.

Ne parliamo attraverso tre momenti: RICERCA dell’uomo - RIVELAZIONE di Dio - RISPOSTA dell’uomo

1. Spunti teologici sulla predisposizione dell’uomo verso Dio nei catechismi ufficiali

Catechismo della Chiesa Cattolica:

Fonte: http://www.vatican.va/archive/catechism_it/p1s1c1_it.htm#l.%20Il%20desiderio%20di%20Dio

«26. Quando professiamo la nostra fede, cominciamo dicendo: « Io credo » oppure: « Noi crediamo ». Perciò, prima di esporre la fede della Chiesa, così come è confessata nel Credo, celebrata nella liturgia, vissuta nella pratica dei comandamenti e nella preghiera, ci domandiamo che cosa significa « credere ». La fede è la risposta dell'uomo a Dio che gli si rivela e gli si dona, apportando nello stesso tempo una luce sovrabbondante all'uomo in cerca del senso ultimo della vita. Prendiamo anzitutto in considerazione questa ricerca dell'uomo (*capitolo primo*), poi la rivelazione divina attraverso la quale Dio si manifesta all'uomo (*capitolo secondo*), infine la risposta della fede (*capitolo terzo*)».

Compendio del CCC:

2. Perché nell'uomo c'è il desiderio di Dio? (27-30; 44-45). «Dio stesso, creando l'uomo a propria immagine, ha iscritto nel suo cuore il desiderio di vederlo. Anche se tale desiderio è spesso ignorato, Dio non cessa di attirare l'uomo a sé, perché viva e trovi in lui quella pienezza di verità e di felicità, che cerca senza posa. Per natura e per vocazione, l'uomo è pertanto un essere religioso, capace di entrare in comunione con Dio. Questo intimo e vitale legame con Dio conferisce all'uomo la sua fondamentale dignità.

Catechismo S. Pio X:

«13. Per qual fine Dio ci ha creato? Dio ci ha creato per conoscerlo, amarlo e servirlo in questa vita, e per goderlo poi nell'altra in paradiso».

«146. Che cos'è la fede? La fede è quella virtù soprannaturale per cui crediamo, sull'autorità di Dio, ciò che Egli ha rivelato e ci propone a credere per mezzo della Chiesa».

Pur nell’essenzialità degli ultimi due enunciati, emerge subito la differenza di impianto teo-logico ed antropologico tra l’impianto preconciare del Catechismo di Pio X e quello conciliare del Catechismo successivo al Concilio. In quello preconciare si parla ancora di un fine, imparentato con ciò che poi è stato chiamato “progetto” o “disegno di Dio”, ma è del tutto taciuta l’esistenza di una ricerca o di un desiderio dell’uomo nei confronti di Dio. Quel desiderio che, per riprendere uno dei passaggi dell’*Evangelii gaudium*, è talvolta nascosto negli uomini e anche nelle comunità celebranti, e bisogna risvegliare: «Chi predica deve riconoscere il cuore della sua comunità per cercare dov’è vivo e ardente il desiderio di Dio, e anche dove tale dialogo, che era amoroso, sia stato soffocato o non abbia potuto dare frutto» (n. 137).

Il Catechismo della Chiesa Cattolica, al n. 27, attesta, a questo riguardo: «Il desiderio di Dio è inscritto nel cuore dell'uomo, perché l'uomo è stato creato da Dio e per Dio; e Dio non cessa di attirare a sé l'uomo e soltanto in Dio l'uomo troverà la verità e la felicità che cerca senza posa», e citando poi *Gaudium et spes*, 19, continua:

«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 non si affida al suo Creatore».

Il numero successivo, il 28, sintetizza il fenomeno religioso con queste parole:

«Nel corso della loro storia, e fino ai giorni nostri, la ricerca di Dio da parte degli uomini si è espressa in molteplici modi, attraverso le loro credenze ed i loro comportamenti religiosi (preghiere, sacrifici, culti, meditazioni, ecc.). Malgrado le ambiguità che possono presentare, tali forme d'espressione sono così universali che l'uomo può essere definito *un essere religioso*:

Dio “creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio, perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi. In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo” (At 17,26-28)».

Non vengono nascosti i problemi relativi al desiderio di Dio, che pur essendo un «intimo e vitale legame» con lui, «può essere dimenticato, misconosciuto e perfino esplicitamente rifiutato dall'uomo» (n. 29). Quali ne sono le cause? Vengono così sintetizzate:

«la ribellione contro la presenza del male nel mondo, l'ignoranza o l'indifferenza religiosa, le preoccupazioni del mondo e delle ricchezze, il cattivo esempio dei credenti, le correnti di pensiero ostili alla religione, e infine la tendenza dell'uomo peccatore a nascondersi, per paura, davanti a Dio e a fuggire davanti alla sua chiamata».

Se tali mali non danneggiano o precludono la ricerca di Dio è essa stessa, in quanto tale, fonte di gioia. Così si afferma, riprendendo una tradizione biblica che risale ad Agostino e prima ancora ai *Salmi*, come leggiamo al n. 30:

«“Gioisca il cuore di chi cerca il Signore (*Sal* 105,3). Se l'uomo può dimenticare o rifiutare Dio, Dio però non si stanca di chiamare ogni uomo a cercarlo perché viva e trovi la felicità. Ma tale ricerca esige dall'uomo tutto lo sforzo della sua intelligenza, la rettitudine della sua volontà, “un cuore retto” ed anche la testimonianza di altri che lo guidino nella ricerca di Dio».

2. L'interpretazione della ricerca di Dio come illimitatezza dell'anima

Trattandosi di argomenti di importanza fondamentale, non si può sottacere quest'obiezione «Non può essere che tale ricerca non sia autentica, ma solo uno stratagemma psicologico per sfuggire alla scoperta della propria finitudine?». Abbiamo risposto altrove a tale obiezione¹. L'insorgenza continua della ricerca, nelle mille forme nelle quali riemerge, con nell'ottica non smentita e che riteniamo non smentibile di P. L. Berger e di altri, ci dice che non si tratta di una pia illusione, ma piuttosto della conseguenza di un'effettiva *illimitatezza dell'anima*. Dunque nessuno stratagemma di autoinganno, che comunque ricade sempre nel riduzionismo già accennato.

¹ Cf., oltre alle citazioni ed argomenti già riportati, il dibattito “Oltre la ricerca di una definizione di Dio” - S. Marco Argentano, 09/12/17, leggibile da qui: <http://www.puntopace.net/Mazzillo/MazzilloDibattitoConChimenti.pdf>.

D'altro canto, qui procediamo analizzando le convergenze e le effettive corrispondenze tra la reciproca ricerca dei due soggetti in questione: quella umana e quella di Dio. Dio che ha messo nel cuore dell'uomo il bisogno insuperabile della Sua ricerca e l'uomo che ne prova ogni volta le vertigini e la gioia.

Qualcuno, pur non professandosi credente, ha potuto dire:

«In tutte le epoche ci sono state testimonianze nella ricerca di Dio da parte dell'uomo. Il motivo è che il nostro cervello, un grumo di materia di porzione assolutamente finita e limitata, pensa l'infinito, e non può saziarsi finché non l'ha pensato. Un uomo può dire: questa porzione del cosmo finita - il nostro cervello - si è formata così attraverso un processo evolutivo. Per un altro uomo invece la nostra mente può pensare l'infinito perché Dio l'ha creata a sua immagine e somiglianza. Ma il risultato non cambia. Pensare significa pensare "l'ultimo". Anche l'ateo - che non crede che Dio abbia creato l'uomo a sua immagine e somiglianza - non può sottrarsi a questo perché nel momento in cui nega di poter pensare l'infinito lo sta già pensando. Questo "ultimo", questo "Dio", nel tempo ha assunto caratteri diversi ed è stato anche cercato con vari mezzi»².

Sembra fargli eco Salvatore Natoli, quando scrive:

«Perché l'uomo cerca Dio? Sin da quando nasce, l'uomo si trova esposto nel mondo a qualche cosa di più grande di lui, che gli dà il senso della sua finitezza. È stato detto, a questo proposito, che la religione nasce dal sentimento della dipendenza. Ci sentiamo deboli e allora prendiamo confidenza con gli dei per avere la loro protezione: li preghiamo, facciamo sacrifici cercando di ottenere il loro favore. Ovviamente oggi l'uomo si è emancipato: se una volta di fronte alla sofferenza e alla malattia la prima cosa era rivolgersi al Signore e chiedere la grazia, in seguito, attraverso il processo di secolarizzazione, grazie alla scienza, abbiamo acquisito molti più strumenti: il bisogno di aiuto e la dipendenza da Dio si sono "assottigliati". Nonostante questo però, l'uomo continua a cercare Dio. Il motivo è che l'uomo ha sempre avuto bisogno di capire anche il senso del suo passaggio sulla Terra»³.

L'autore conclude, lasciando un po' di amaro in bocca:

«C'è l'uomo che ha preso coscienza che di fronte ai grandi drammi dell'esistenza, il benessere ordinario e la secolarizzazione non danno risposta. E allora lancia un grido, compie un salto verso una dimensione che ancora una volta supera la sua finitezza: si rivolge a Dio».

In realtà non c'è soltanto l'uomo che qui e adesso ha bisogno di Dio. C'è l'uomo di sempre che cerca la sua profondità e la sua sublimità. Ciò converge con quanto ci viene comunicato da quell'*Altra Parte* e che, sebbene sia l'*Ineffabile*, ha però assunto, per farsi conoscere e capire, le parole umane e le regole della loro codifica e decodifica.

A posteriori, dopo il suo svelamento, possiamo dire che l'*Ineffabile*, una volta diventato dicibile, ci ha manifestato, innanzi tutto, quanto noi, noi esseri umani, siamo preziosi ai suoi occhi. Preziosi nel nostro vivere e persino nel nostro morire: «Preziosa agli occhi del Signore è la morte dei suoi fedeli» (Sal 115,15). Preziosi fino al punto che noi possiamo esclamare, con Ireneo, uno dei primi Padri della Chiesa: «La gloria di Dio è l'uomo vivente!».

In realtà, proprio Ireneo è stato uno dei primi a mettere in risalto il duplice, reciproco, riferimento tra l'uomo e Dio, che è anche alla base della reciproca ricerca già accennata. Non si cita di solito per intera la doppia formula letteraria del Padre della Chiesa, e tuttavia essa contempla contemporaneamente la gloria di Dio e la vita dell'uomo. In una sorta di assioma che congiunge per sempre l'uomo a Dio e Dio

² M. CACCIARI, «Perché l'uomo crede?», in *Geo*. Una nuova immagine del mondo (2006/2) 152.

³ S. NATOLI, «Perché l'uomo crede?», in *Geo*, cit., 153.

all'uomo Ireneo afferma: *Gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei* («la gloria di Dio è l'uomo vivente e, a sua volta, la vita dell'uomo è la visione di Dio»)⁴.

De deriva un'antropologia tutta illuminata dalla rivelazione, ma che dà un senso e uno sbocco alla ricerca umana di cui parlavamo. Su questa base, K. Rahner collegava la *dogmatica* cristiana all'*antropologia*, a quella vera, che non gioca al ribasso, degradando l'uomo, ma che, al contrario, esalta l'uomo, esaltando così anche la realtà di Dio. Infatti non è un degrado divino parlare di Dio in questi termini, è, piuttosto esaltarne l'onnipotenza, fino ai suoi limiti estremi: quelli di chi non la tiene gelosamente per sé, ma la comunica anche fuori di sé.

Su questa scia, K. Rahner intendeva «mostrare perché oggi la teologia dommatica (*sic*) debba configurarsi come antropologia teologica e perché sia oggi necessario e fruttuoso attuare una svolta antropocentrica»⁵.

Solo gli sprovveduti possono dire e di fatto hanno detto che tale svolta è contro Dio e degrada la teologia ad antropologia. In effetti si tratta di teologia cristiana che vuole assecondare la scelta di Dio nella sua incarnazione: cioè nel volersi fare uomo per elevare l'uomo ad effettivo figlio di Dio.

La teologia in quanto scienza su Dio non può prescindere da Dio nel suo manifestarsi nella rivelazione, nelle modalità e secondo le scelte da lui volute. Egli si rivela in una rete di relazioni, che toccano sia la sua natura, sia il suo porsi nei confronti degli uomini.

Nel recupero della relazionalità umana, come sistema di passioni interagenti con Dio, P. A. Sequeri ha documentato come la fede in un questo Dio, sia anche fede in una nuova entità e in una particolare qualità di relazioni. Ciò non evita, né potrebbe mai farlo, il problema umano con tutta la sua antropologia. Al contrario, gli offre nuova luce ed energia, offre all'uomo una salvezza: salvezza che interviene nei vari livelli del suo essere nel mondo e nella storia, nell'intera rete delle sue relazioni. Sicché si può affermare che «la dottrina della fede che salva appartiene di diritto al campo della antropologia cristiana»⁶.

3. Capacità di Dio come base per ogni capacità di relazioni

Ritorna, a nostro modo di vedere, anche il motivo che congiunge l'Assoluto al contingente e l'Infinito al finito: la loro relazionalità. Una relazionalità innativamente costitutiva: quella di Dio; una relazionalità creaturalmente costituita, e su questa via, costitutiva: quella dell'uomo.

Ciò significa la capacità umana di relazionarsi con Dio. Una capacità che l'uomo riceve direttamente da Dio, grazie alla sua creaturalità. È pertanto una relazionalità ricevuta alla sua nascita, avente la capacità di potersi aprire fino alla soglia del divino, una capacità di andare alla ricerca di Dio, del quale ogni essere umano, anche quando non lo sa o lo rinnega, avverte bisogno. La possibilità è comunque anche desiderio. È ciò che troviamo anche nel magistero degli ultimi papi dopo il Vaticano II, che, per esempio, nell'introduzione della sua *Fides et ratio* in Giovanni Paolo II registra una sintesi efficace, che mette insieme la ricerca di Dio sul piano della fede e la ricerca della verità sul piano della ragione (*leggi*

⁴ IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, IV, 20, 7. Cf. anche GIOVANNI PAOLO II, «L'uomo, creato a immagine di Dio», 9 aprile 1986, in www.disf.org/Documentazione/05-1-860409-CatMer_ita.asp.

⁵ K. RAHNER, «Theologie und Anthropologie», in *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln 1967, 43-65 [trad. it «Teologia e antropologia», in *Nuovi Saggi*, III, Paoline, Roma 1969, 45-72, qui 45].

⁶ P. A. SEQUERI, *L'idea della fede*. Trattato di teologia fondamentale, Glossa, Milano 2002, 2.

delle relazioni umane). È il desiderio di Dio, che è desiderio di verità da parte dell'uomo su se stesso oltre che su Dio:

«La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso»¹⁰.

Dicevamo che tale desiderio si fonda sulla costituzione umana creaturale, formulata da noi come capacità dell'uomo di reggere all'urto del suo Mistero, all'urto dell'Infinito. Pertanto, capacità di avvertirne continuamente il fascino e, di converso, anche la mancanza. La stessa creaturalità umana conferita in modo del tutto singolare proprio e solo da Dio, «a sua immagine e secondo la sua somiglianza», rende l'uomo *capax Dei*, secondo una formula attribuita a Tommaso d'Aquino, che affettivamente l'ha adottata pensando all'anima umana e buttando le basi per una prima antropologia teologica⁷.

Essa viene, tuttavia, da più lontano. Era già in Rufino (IV sec.), a proposito dell'incarnazione e in Giuliano Pomerio (V sec.), in riferimento ad Adamo come primo essere *capax Dei*, oltre che in Agostino, a proposito dell'immagine di Dio come base per la sua "partecipazione" alla Sua natura⁸.

In Bonaventura, sull'onda di Agostino, tale capacità di Dio è l'*ordinamento* immediato dell'uomo verso di Lui. È la base della possibilità di salvarsi come capacità *di beatitudine* e pertanto anche *della Trinità (capax Trinitatis)*⁹.

In epoca ancora preconciliare K. Rahner parlava dell'uomo come "uditore della parola"¹⁰. L'autore muoveva dal presupposto che la struttura del giudizio umano (attraverso cui emettiamo un giudizio razionalmente valido) rimanda a qualcosa o qualcuno, come ad esempio, *la casa è per l'uomo*. Per l'uomo è la maggior parte delle cose che conosciamo. Ma a chi rimanda l'essere umano? A quell'Essere assoluto e infinito, senza del quale non si possono comprendere gli essere finiti e contingenti. Ciò è possibile solo perché ogni essere umano è per sua natura capace di accogliere almeno i segnali che l'Essere infinito ci rivolge. L'uomo è «uditore della Parola», non in maniera potenziale, ma reale, perché creato da Dio in maniera ricettiva ed aperta al Suo libero e gratuito intervento. Il suo essere ha una fondamentale misteriosità, perché viene dal Mistero e tende allo stesso mistero.

Eppure tale «misteriosità dell'essere» non è un enigma, è per così dire il cuore e il senso dell'essere umano, perché questi è strutturalmente aperto nei suoi confronti. Siamo, anche per questo, in cammino verso Dio, perché è sempre orientati verso di lui. Siamo costitutivamente imparentati con Mistero assoluto che è Dio, perché ne portiamo la provenienza e la nostalgia. Restiamo perciò sempre protesi verso l'ascolto di Lui. L'esperienza religiosa concretizza tale recettività esistenziale e la reale recezione di quest'appello che viene dal profondo di noi stessi. Per questa ragione l'appello, pur avvertito

⁷ «L'anima è capace di Dio, perché è a sua immagine» (III, q.6, a. 2c). Rispetto al rapporto con Dio cf. anche I-II, q.113, a.10: «eo enim quod facta est ad immagine Dei, capax est Dei per gratiam»; cf., a riguardo, R. SPIAZZI, *Natura e grazia: fondamenti dell'antropologia cristiana secondo San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991.

⁸ Cf. PIÉ-NINOT, *Teologia fondamentale...*, cit., 94, che annota: *anima capax Dei*, in *Symb.* 13 [PL 21,352]; *primus homo capax Dei*, in *Vit. Cont.* 2,18 [PL 59, 463]; *De Trin.*, XIV,8,11.

⁹ AGOSTINO, *De Trin.* XIV, 7

¹⁰ Cf. K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Borla 1997, l'edizione tedesca, curata da J. B. Metz è del 1963, ma il libro risale alle lezioni che K. Rahner ha tenuto a Salzburg già nel 1937 [cf. <https://www.herder.de/theologie-pastoral-shop/hoerer-des-wortes-gebundene-ausgabe/c-37/p-908/>], cf. anche la nostra traduzione di E. Klinger a questo link, visitato come il precedente, il 27/02/2020: <http://www.puntopace.net/DISPENSE/ECCELOGIA/FedeNellUomo-KarlRahner.pdf>.

nell'immanenza della propria vicenda umana, è trascendente e tale deve restare. Se cessasse di essere tale, non avrebbe senso la rivelazione e con ciò anche qualsiasi teologia non solo cristiana, ma anche religiosa.

Per noi tutto ciò costituisce la base teologica sull'affidabilità tanto dell'uomo e delle sue strutture costitutive (cognitive ed affettive insieme), quanto della rivelazione medesima. Anch'essa, soprattutto essa è realtà affidabile, perché mistero traducibile e di fatto tradotto nella realtà umana. Il Dio affidabile non è tale solo perché lo dobbiamo ritenere tale in forza della fede, ma perché se non fosse tale, non potremmo nemmeno affidarci a lui. Possiamo fidarci di lui per l'impronta creaturale della nostra propensione verso di lui. Ne deriva un'affidabilità di fondo della realtà, nella sua genuinità creaturale e l'affidabilità della rivelazione come parola ultimativa e definitiva sull'uomo e sulla realtà nel suo insieme¹¹.

L'affidabilità di Dio ci porta a ritenere genuini tanto Dio come interlocutore della nostra ricerca, quanto lo stesso ricercare. Dio è destinatario e referente primordiale, oltre fondamento della realtà: quella cercata e quella che va alla sua ricerca. Dio diviene per chi lo interpella, o semplicemente lo cerca, il *Tu* reale e autentico al quale ci rivolgiamo e pertanto ci affidiamo, ci affidiamo e pertanto ci rivolgiamo.

Il nostro umano *presentire*, anche nell'avvertire il suo silenzio, diventa un'effettiva *capacità di sentire* e, nell'incontro con lui diventa un *assentire*. Ciò significa, che se non siamo costretti a credere in Dio, veniamo tuttavia come condotti dalla nostra costitutiva realtà antropologica, alle domande fondamentali della nostra esistenza.

Se diamo credito a *ciò che ci chiama* dalla nostra relazionalità, possiamo e dobbiamo dare anche credito a *Colui che ci interpella come Tu* della nostra vita. Qui si affaccia e si consuma l'apertura o la chiusura della nostra vita a ciò che ci trascende.

La ricerca del senso complessivo del vivere e del morire è ricerca del senso dell'essere, ma diventa ben presto ricerca del senso stesso dell'essere, fino a domandarsi se essere abbia un senso. Diventa impellente la domanda se l'uomo possa mai trovarne uno. Qualcuno, come Pié-Ninot, scriveva, a riguardo:

«L'uomo, attraverso la ricerca di un senso ultimo e definitivo, scopre se stesso come "un soggetto libero che agisce nella storia": libero, in quanto è capace di riflettere per scegliere; e storico, perché questa scelta libera la deve realizzare nella e attraverso la storia»¹².

Certo, è il caso più fortunato: quello di scoprire la libertà non come un contenitore vuoto, ma come effettiva triplice potenzialità corrispondente a tre domande «la domanda sull'amore, la domanda sul male e la morte, e la domanda sul futuro»¹⁹. Per arrivare a tanto, tuttavia, occorre una scelta previa, che ha a che fare con tutta la consistenza umana nella sua complessità, nelle sue varie dimensioni: affettiva, intellettuale, volitiva e direi orientativa del suo essere. Insomma dire che la vita abbia un senso o non ne abbia nessuno non sembra il frutto di un ragionamento. È di certo condizionato dalla propria esperienza, eppure sfocia o riposa in un orientamento previo e fondamentale dell'esistenza.

¹¹ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996 e *La parola definitiva di Dio*. Compendio di teologia fondamentale, Queriniana, Brescia 2001.

¹² PIÉ-NINOT, *Teologia fondamentale...* cit., 158.

4. L'orientamento di fondo dell'esistenza: preclusione oppure apertura all'Ulteriorità

Parliamo di una scelta complessiva precedente la conclusione intellettuale che decide se ci sia un senso e se valga la pena cercarlo, oppure no. Talvolta la chiusura sembra, a prima vista, netta e decisa. Soprattutto quando diventa per alcuni una missione, un messaggio da lasciare per gli altri. È il caso di Bertolt Brecht, un autore comunque interessante, sebbene non manchi neanche in lui la tentazione ideologica: l'ateismo di stampo vetero-marxista. Ecco alcuni suoi versi sconsolati che indicano una scelta che chiude, immotivatamente, a ogni *Oltre* e *Altro*. Hans Küng ha rivisto tali versi, mostrando il possibile recupero in quella che noi chiamiamo l'Ulteriorità.

Originale di Brecht	Nostra Traduzione
«Laßt euch nicht verführen! Es gibt keine Wiederkehr. Der Tag steht in den Türen; Ihr könnt schon Nachtwind spüren: Es kommt kein Morgen mehr.	«Non lasciatevi sedurre! Non c'è ritorno alcuno. Il giorno sta alle porte; Potete già sentirne il vento della notte: Non esiste più alcun domani.
Laßt euch nicht betrügen! Das Leben wenig ist. Schlüpft es in schnellen Zügen! Es wird euch nicht genügen Wenn ihr es lassen müßt!	Non lasciatevi imbrogliare! La vita è breve. Sorseggiatela quanto più potete! Non vi basterà Quando dovete lasciarla!
Laßt euch nicht vertrösten! Ihr habt nicht zu viel Zeit! Laßt Moder den Erlösten! Das Leben ist am grösten: Es steht nicht mehr bereit.	Non lasciatevi allettare! Non avete troppo tempo! Lasciate il marcio ai redenti! La vita è la cosa più grande: Non c'è nient'altro a disposizione.
Laßt euch nicht verführen Zu Fron und Ausgezehr! Was kann euch Angst noch rühren? Ihr sterbt mit allen Tieren und es kommt nichts nachher» ¹³ .	Non lasciatevi condurre con inganno Al lavoro servile e logorante! Cos'altro può farvi paura? Morirete come tutti gli animali e nulla dopo ci sarà».
Adattamento di Küng	
«Laßt euch nicht verführen! Es gibt <i>eine</i> Wiederkehr. Der Tag steht in den Türen; Ihr könnt schon Nachtwind spüren: Es kommt <i>ein</i> Morgen mehr .	«Non lasciatevi sedurre! <i>Esiste un ritorno.</i> Il giorno sta alle porte; Potete già sentirne il vento della notte: Sta per venire un altro domani.
Laßt euch nicht betrügen! Das Leben wenig ist. Schlüpft es <i>nicht</i> in schnellen Zügen! Es wird euch nicht genügen Wenn ihr es lassen müßt!	Non lasciatevi imbrogliare! La vita è breve. <i>Non</i> sorseggiatela velocemente! Non vi basterà Quando dovete lasciarla!
Laßt euch nicht vertrösten!	Non lasciatevi allettare!

¹³ B. BRECHT, «*Gegen Verführung*», pubblicata in *Hauptstille* (1927): B. BRECHT, *Gesammelte Werke*, Bd. II, S. 527.

Ihr habt nicht zu viel Zeit! <i>Faßt Moder die Erlösten!</i> Das Leben ist am größten: <i>Es steht noch mehr bereit.</i> Laßt euch nicht verführen Zu Fron und Ausgezehr! Was kann euch Angst noch rühren? <i>Ihr sterbt nicht mit allen Tieren</i> <i>Es kommt kein Nichts nachher»¹⁴.</i>	Non avete troppo tempo! <i>Sperimentere te il marcio voi redenti?</i> La vita è la più grande: E c'è dell'altro che ci attende. Non lasciarvi condurre con inganno Al lavoro servile e logorante! Cos'altro può farvi paura? <i>Non morirete come tutti gli animali</i> e nessuna cosa mai vi annienterà ».
---	--

In realtà, si tratta di una scelta volitiva più che di un'argomentazione razionale. Il carattere appellativo dei versi diretti e scarnificanti di Brecht, non nascondono, ma sublimano, fino a idealizzarlo, il valore del riscatto, del superamento dello sfruttamento, anche del marcio (*Moder*) presente nella storia e nella società. Su questa via si può cogliere quel qualcosa di più che attraverso la poesia – come sempre essa fa – va ben al di là delle parole scritte e persino dei pensieri formulati. Essa attinge a un livello superiore di anelito di giustizia e di dignità, ad una bellezza agognata, originaria e appagante. Pertanto, anche quando espressamente lo nega, non è lontana da ciò che trascende l'immediatezza e la materialità. E ciò si compie attingendo a ciò che F. Schleiermacher riteneva il contatto con l'*Unendliche* (l'Infinito)¹⁵.

In ogni caso e per ciò che ci riguarda, all'esperienza religiosa sono appese le più importanti domande esistenziali: il senso del vivere e del morire, dell'origine e della fine (ma qui il tema del *la fine* diventa il problema *del fine*) della vita individuale e collettiva, l'origine e la fine del cosmo.

Possiamo, insomma, chiudere il nostro pensiero ad ogni nuovo mattino, o ne possiamo presagire un altro. Qualcosa di simile a ciò che lo stesso H. Küng sintetizzava così:

«Si tratta ... di una *grande alternativa*. Un grande aut-aut: opzioni di fondo nei confronti dell'uomo e del mondo, che si devono compiere in maniera umanamente responsabili. Queste opzioni di fondo vogliamo fissarle ancora una volta sinteticamente in una forma di tesi a conclusione di quando siamo venuti fin qui dicendo»¹⁶.

Segue la sinossi duale della poesia originale di Brecht e quella ritoccata di Küng, per annotare le due opzioni ivi sottostanti: quella chiusa e quella aperta verso un qualcosa in più. Küng può così concludere:

«Non c'è niente Dopo? Non c'è proprio niente Dopo? Una religione-surrogato, il nichilismo o, appunto, la religione? Che cosa c'è da fare ora? Provvisoriamente si può dire soltanto una cosa: non dobbiamo

¹⁴ H. KÜNG, *Was ich glaube*, Piper Verlag, München 2009, nostra traduzione, ma cf. anche quella di H. KÜNG, *Vita eterna?*, Mondadori, 1983, 61-62. (letto da <https://books.google.it/books?id=uKgUAwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=it> 23/02/2020).

¹⁵ Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Discordi ai dotti*. Ecco una sintesi del suo pensiero dalle mie dispense per il studenti: «Già nel 1799 pubblicò i *Discorsi ai dotti* (Sulla Religione), con un intento, da una parte apologetico, ma dall'altra, innovativo rispetto ai teologi del passato, anche protestanti, perché voleva evitare di parlare di Dio in termini metafisici o moralistici. Restava una via ardua, sulla quale si avventurò, a metà strada tra l'intuizione poetica e la riflessione filosofica. Pose, pertanto, a fondamento della religione il *sentimento*, che non è un'emozione improvvisa, ma l'intuito attraverso il quale l'uomo attinge l'Infinito (*das Unendliche*). L'uomo costituisce un crocevia tra il finito che egli sente di essere e l'Infinito, cui avverte di poter attingere. L'intuizione dell'Infinito è quanto egli chiama *Gefühl*, che significa *sentimento*, come avvertenza dell'Infinito. Più che una percezione, è l'intuizione profonda non data dalla ragione, e tuttavia non contro la ragione, perché appartiene alla struttura dell'uomo, similmente alla ragione. Queste riflessioni costituiscono la base per la riflessione dell'ermeneutica. Il mezzo di cui noi disponiamo per poter attingere i fatti del passato è il rapporto costante e continuo con l'Infinito colto nel sentimento. L'Infinito, infatti, si è espresso anche nel passato, dove possiamo cogliere il sentimento di ieri attraverso il sentimento di oggi. Schleiermacher afferma che i fatti del passato sono l'influsso dello stesso Infinito, perché era anche nel passato. Diremmo, nel nostro linguaggio, che nell'uomo esiste la capacità di sintonizzarsi con l'Infinito, e quindi anche la capacità di sintonizzarsi con il passato».

¹⁶ H. KÜNG, *Vita eterna?*, cit., 60-61.

temere uno sforzo ulteriore del pensiero. Le cose non sono, per principio, più facili per la teologia che per la filosofia. Nessuna seria opzione di pensiero può qui venire trascurata. Ogni parola sulla morte, al di là del silenzio, vuole essere giustificata.

L'orientamento precluso o aperto condiziona anche quella che è stata chiamata la vita riuscita. È vero, anche chi nega ogni razionalità oltre l'immediatezza e l'approccio empirico alla realtà, può considerare la sua vita riuscita nella rassegnata accettazione della fine, in un'autenticità teorizzata alla maniera dell'Heidegger, a conclusione della sua analisi di *Sein und Zeit*.

Noi parliamo, tuttavia, di chi non si ferma a questo limite, né si dà per sconfitto. Parliamo di chi *alla fine* fa coincidere *il fine*, la "riuscita della vita", cogliendo una "sensatezza" della vita stessa nella realizzazione della speranza, quella di cui, secondo Ernst Bloch, la vita stessa appare gravida¹⁷. Ma di quale speranza si tratta? Per noi si tratta della possibilità che si dia una rivelazione gratuita di Dio in Gesù Cristo.

5. È credibile una rivelazione da parte di Dio?

È anche il tema della legittimazione della fede, che nel suo punto centrale si apre così al problema della rivelazione in generale e dunque anche della legittimazione di quella giudaico-cristiana, che per noi culmina in Cristo.

In genere, la legittimazione ci appare poggiata più sulla rivelazione, effettivamente avvenuta, che non sulla costituzione umana. È, vero, rimanda a quest'ultima, ma rimane un'autolegittimazione all'interno del sistema della rivelazione stessa.

Qui però non si può sfuggire a una domanda ancora più generale, perché il problema della credibilità diventa il problema della genuinità della rivelazione. Se la rivelazione, in quanto complesso creduto e da credere, non può soggiacere a una verifica esterna e superiore ad essa (non se ne dà un'altra con queste caratteristiche), ci può essere una credibilità come criterio che ne mostra la plausibilità?

È una questione delicata che va impostata correttamente. Si deve escludere, da una parte, la soluzione fondamentalista, che parla della propria religione come dell'unica vera e delle altre come tutte false, se non demoniache, ricorrendo alla formula già cara agli esclusivisti «Noi possediamo la verità!». Nel credente, invece, che con maturità compie, per quanto possibile, la doverosa comparazione tra le diverse forme religiose, l'atteggiamento previo deve essere sempre di rispetto sia per la propria fede sia per quella altrui.

La posizione più corretta evita anche di cadere nell'indifferentismo e nel relativismo, che ritengono tutte le religioni uguali e quindi intercambiabili; ma evita anche di escludere per principio che nelle altre forme di esperienza religiosa ci siano elementi validi, riconducibili a qualche forma, seppure parziale e

¹⁷ Sull'intera problematica, cf. L. JÖRG, *Dio e la felicità*. La sorte della vita buona nel cristianesimo, Queriniana, Brescia 2006, originale tedesco del 2004. L'autore inquadra la questione del rapporto tra religione e felicità in Occidente da un punto di vista storico, per offrire alcune interessanti prospettive sistematiche. Fa emergere la circolarità esistente tra l'esperienza del "momento pieno" e un progetto di vita umanamente riuscita, al di là delle contrapposizioni spesso istituite tra il "bruciare l'attimo" e il "programmare la vita". Il nostro desiderio di felicità sembra così concretizzarsi nella scelta di un progetto di vita rafforzato e sostenuto da momenti nei quali si sperimenta una felicità *data*: con ciò che ci viene dall'*altro* e pertanto dall'*alto*. Tutto questo apre feconde piste di approfondimento e di confronto anche a partire dalla fede cristiana nel pensiero teologico. Nel nostro mondo Dio si dà anche come esperienza di pienezza attuale, oltre che come fondamento del desiderio di una felicità che tentiamo di costruire, progettando la nostra vita, con un desiderio che alla fine è appagabile a cominciare dalla vita sulla terra.

limitata, di “rivelazione”. Tale apertura previa di credito, successivamente da valutare e discernere (vedremo come e perché), non deve nemmeno nascondere, per tatticismo, la propria convinzione più profonda, secondo la quale la rivelazione raggiunge in una di essa la sua completezza, che conferisce la capacità di discernere il buono che c’è nelle altre. La formula rispettosa della posizione altrui e rispettosa del Mistero stesso è: non possediamo la verità, ma siamo da essa posseduti. Ed inoltre: se una rivelazione definitiva c’è, per cui non dobbiamo ulteriormente brancolare nel dubbio, non siamo esonerati dall’interrogarci sulle altre modalità con le quali Dio possa esprimersi e si sia storicamente espresso anche nelle altre esperienze religiose.

Non siamo in presenza di una panoramica complessiva e assoluta, né di un’eterna e mai definita *esplorazione*, ma piuttosto di un cammino verso una meta, avvertita fin dall’inizio come tale e tale rimane, sicché proprio essa ci attira continuamente verso ciò dove prima non eravamo mai stati. Si avverte l’impulso di dover camminare nella sua direzione, motivati e sorretti da una memoria, ma da una memoria che è sempre alla ricerca ([Cf. relazione a Berlino](#)). *Memoria in continua ricerca: memoria* perché è un’avvertenza di ciò che abbiamo da sempre, e che resta nel *cuore*, nella struttura costitutiva del nostro essere: e, tuttavia, in continua ricerca, perché tendiamo a ricongiungerci, senza mai riuscirci del tutto, con ciò che essa insopprimibilmente reclama: *suchende Memoria*, secondo la suggestiva espressione di K. Rahner¹⁸.

In ogni caso è una memoria che risveglia anche le altre memorie, come può succedere quando la presentazione di un libro di preghiere, induce anche altri non abituati alla preghiera, se non a pregare, almeno ad ascoltare e a riflettere¹⁹.

La legittimazione della rivelazione è già in questo struttura sempre in ricerca della nostra realtà umana più profonda e più propria. Nostalgia e memoria del *di più*, dell’*Oltre*, non si introiettano verso il passato, ma vanno verso un incontro presagito come promessa, che non lascia tregua. È la «realtà assediata dall’alterità che si cela dietro le fragili strutture della vita quotidiana», di cui parlava P. L. Berger.

È una realtà che richiede, per essere colta, l’apertura di credito che si deve a ciò che H. Küng scriveva della vita eterna:

«Che dire allora? In ultima analisi la vita eterna si presenta come una questione di *fiducia*. Con una fiducia giustificata di fronte alla ragione e, quindi, *perfettamente razionale*. Questa fiducia piena di speranza - in questo molto simile all’amore - non è affatto una semplice proiezione, non dispone di prove razionali cogenti, ma di motivi razionali seducenti, come speriamo di far vedere sempre più chiaramente nel corso di queste lezioni. *È rapportata all’esperienza!*»²⁰.

¹⁸L’espressione si trova in K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*. Introduzione al concetto di cristianesimo, Paoline, Alba (Cuneo) 1984 (4.a). L’autore così iniziava la trattazione dell’argomento: «Naturalmente qui possiamo solo accennare a questa dottrina generale della memoria. Ci interessa la proposizione: la memoria è (anzi, è soprattutto) l’anticipazione (formale e quindi che non anticipa la concretezza della storia, bensì subisce e lascia aperta l’esperienza di essa) che cerca nella storia e che sta con occhio vigile del Salvatore assoluto. In quanto è spirito e libertà, l’uomo, nella sua trascendentalità, sperimenta sempre il proprio essere-orientato al mistero incomprensibile che noi chiamiamo Dio. Egli sperimenta in sé la speranza (sia pure non esigibile a partire da lui stesso) che questo essere-orientato sia così radicale da trovare il proprio adempimento nell’autocomunicazione diretta da parte di Dio ... L’anticipazione (che cerca) di questa struttura fa parte dell’essenza di questa memoria» (ivi, 410). Integrazioni e approfondimenti sono anche reperibili direttamente *on line* da qui: <http://www.puntopace.net/DISPENSE/FilosofiaReligione2010-11/ULTERIORITA.pdf>.

¹⁹ È stata questa la nostra esperienza a Berlino, nella presentazione delle nostre *Pregiere domenicali ed immagini*, dell’anno liturgico 2012/13 (cf. <http://www.puntopace.net/Personalink/FellbachBerlin/Lesung.htm>, che comunque avevano raccolto un consenso insolito su testi del tutto nuovi per la casa editrice berlinese.

²⁰ H. KÜNG, *Vita eterna*, cit., 105.

Si può obiettare che tutto ciò è già fede. In realtà è ancora fiducia, solo fiducia, ma, come tale, è atto a metà tra l'atto prototipicamente umano e l'adesione religiosa. L'autore lo spiega dicendo:

«Ciò significa che una tale fede non deve essere necessariamente provocata dalla predicazione biblica; essa è fondamentalmente possibile anche ai non cristiani e ai non ebrei: agli induisti, ai confuciani, ai buddhisti... e, naturalmente, a maggior ragione ai musulmani, che si richiamano al Corano (ispirato dalla Bibbia)»²¹.

In ogni caso è un tutt'uno con quella decisione dalla quale dipende e con la quale *misteriosamente* interagisce. Come mai? Per questo motivo:

«Appena il problema si impone al singolo e in tutta la sua profondità, diventa *inevitabile una decisione libera*: e per nulla arbitraria. Come per il problema di Dio, anche per il problema dell'eternità vale il principio: l'uomo deve decidersi senza costrizione intellettuale, ma anche senza dimostrazione razionale. Fede nell'eternità o fede nella temporalità: sono entrambe a rischio. Chi rischia vince! E come nella questione di Dio, anche qui vale il principio: chi non sceglie ha già scelto: sceglie di non scegliere»²².

Una cosa sembra ormai certa: chi compie l'indagine sull'uomo e sul senso della vita umana, prima ancora di ogni analisi, ha già scelto se la vicenda umana, anche senza usare queste parole, vada comunque incontro a un *destino* o a una *destinazione finale*. Prima di dichiarare - o senza dichiarare l'adesione a un sistema di credenze (religione, culto e fede di qualsiasi genere che sia) - è importante per colui che compia una qualsiasi indagine sulla legittimità di una qualsiasi credenza in una "Ulteriorità" sapere se egli lasci aperta o consideri previamente già per chiusa la porta all'eventuale esito della sua ricerca. In realtà questo condiziona certamente quella²³.

L'apertura o chiusura riguarda l'atteggiamento già assunto verso un'eccedenza di senso. Pensandoci, affiora una domanda, con un'immagine ben precisa: chiedere a chi s'interroga se ci sia un'eccedenza di senso di aprirsi ad essa, qualunque essa sia, non è forse come chiedere a un marinaio che si appresti a scandagliare la profondità dell'oceano di considerarlo senza fondo? Non proprio, perché l'immagine non regge. L'oceano è per sua natura, lo sappiamo bene, con un suo fondo. Abissale, quanto vogliamo, ma limitato. La ricerca sul senso della vita è tutt'altra cosa. Altra cosa è la nostra complessa e pluridimensionale costituzione umana. Avvertiamo che l'abisso non ha un fondo: e tuttavia possiamo dire e di fatto decidiamo in partenza se tale voragine senza limite sia solo pensata o se possa essere reale. Certo, anche solo ammettere che possa essere reale è già una garanzia di libertà di spirito e garanzia di serietà per la ricerca.

Ciò è ovviamente collegato al valore delle nostre formulazioni e della verbalizzazione di ciò che approcciamo: se l'incommensurabile sia dicibile con parole umane e se piuttosto siamo condannati definitivamente a tacerne, accettando la lezione di Wittgenstein «*Worüber man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*» (su ciò di cui non si può parlare bisogna tacere). Ma proprio qui nasce un problema. È come l'uovo di Colombo eppure è stato posto con chiarezza solo da qualcuno. È posto in questi termini²⁴:

«Im <i>Tractatus</i> ist von Sagbarem und von Unsagbarem die Rede. Aber wie kann denn von etwas Unsagbarem die Rede sein? Verlangt der <i>Tractatus</i> nicht mit seinem letzten Satz,	«Nel <i>Tractatus</i> si parla di ciò che si può dire e di ciò che non è indicibile. Ma come possiamo parlare di qualcosa che è indicibile? Non richiede proprio il <i>Tractatus</i> con la sua ul-
--	---

²¹ *Ivi*.

²² *Ivi*, 195-196.

²³ Cf. G. MAZZILLO, «Nuove prospettive nel dialogo tra cristianesimo e religioni», in *Rivista di Scienze Religiose* 13 (2000) 191-225, leggibile anche da <http://www.puntopace.net/Mazzillo/nuove-prospettive-interreligiose.htm>.

²⁴ In: https://www.ruhr-uni-bochum.de/philosophy/wittgenstein/poster/Poster_Gruppe_6.pdf (25/02/2020).

dass von so etwas nicht die Rede sein kann? Satz 7 ist selbst ein Brechen gerade des Schweigens, das er verlangt».

tima frase, che di ciò che non è dicibile bisogna tacere? Il capoverso n. 7 è esso stesso una trasgressione della consegna del silenzio richiesto».

L'obiezione è convincente e tuttavia era stata prevista dallo stesso Wittgenstein, che alla fine indicava questa e tutte le altre frasi come pure e semplici indicazioni, se non proprio come (am)monizioni affinché non facciano errori, come quello di *parlare dell'ineffabile* (del *non-dicibile*). Sembra appropriata l'immagine della scala (*Leiter*, da *leiten* = condurre), trovata altrove, per dire, alla fine, che proprio essa è da rovesciare all'indietro, come i pensieri che ci hanno condotto fin qui.

«In 6.54 sagt Wittgenstein: „Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie - auf ihnen - über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)“ Also sind seine eigenen Sätze unsagbar und er selbst verlangt, dass man darüber schweigen muss. Dennoch sind seine Sätze unverzichtbar. Sie haben erläuternden Charakter und sollen der logischen Klärung der Gedanken dienen. Wittgenstein will uns Hinweise geben, wie wir sein Weltbild intuitiv verstehen können. Seine Sätze sind notwendig, damit wir ihre Unsinnigkeit erkennen können»

«Nel paragrafo 6.54 Wittgenstein dice: "Le mie frasi spiegano che colui che mi comprende finisce per riconoscerle come insensate quando ne è venuto fuori attraverso di esse. (Per così dire, deve gettare via la scala dopo essersi arrampicato fin lì attraverso di essa)" [\[vedi immagine\]](#). Quindi le sue stesse frasi sono indicibili, e lui stesso richiede che si debba tacere a riguardo. Tuttavia, le sue frasi sono indispensabili. Hanno carattere esplicativo e hanno lo scopo di chiarire la logica dei pensieri. Wittgenstein vuole fornirci delle indicazioni su come possiamo, in una modalità intuitiva, capire la sua visione del mondo. Le sue frasi sono necessarie per riconoscere la loro assurdità».

6. Scala che porta a Dio, ponte sull'abisso?

Qualcosa di simile si verifica quando tentiamo di *dire* il *non-dicibile* e *raccontare* con categorie finite l'*Infinito*. Che cosa possiamo fare? Possiamo indicarne la direzione e l'entità come realtà che supera ogni commensurabilità, ma non possiamo catturarlo in una formula. Ne deriva che possiamo e dobbiamo buttare allora la scala e concludere, come concludeva alla fine Wittgenstein, che l'unica via d'accesso non è che l'esperienza mistica, che per sua natura è inenarrabile?

Insomma la nostra domanda è: quando siamo riusciti a presentire le vertigini del Mistero *di* Dio, del Mistero *che* è Dio, dobbiamo rinunciare a ogni narrazione, godendolo soltanto in devota e taciturna solitudine? Dobbiamo proprio dire agli altri: non c'è niente da fare, niente da tentare; non c'è possibilità di narrazione?

Che cosa ci resta da fare? Possiamo e dobbiamo solo rovesciare indietro la scala o buttare giù le corde e l'attrezzatura della nostra scalata?

No. Non è così. C'è un'altra immagine che ci può aiutare, quello del ponte di corde [\[vedi immagine\]](#). Salendo, abbiamo portato con noi le corde che possono reggere un ponte e solo quando siamo arrivati in cima alla vetta, abbiamo tirato su le lunghe funi che sorreggono la struttura sulla quale si potrà camminare.

Tali funi che, tirate, possono permettere l'attraversamento, sono anche per noi come *indicazioni* o *avvisi* (*Hinweise*), e tuttavia sono anche qualcosa di più. Sottili e instabili quanto si vuole, reggono un ponte traballante sull'abisso: quello che va dal dicibile all'Indicibile, dal finito verso l'Infinito. Perlomeno permettono di tentare di raggiungere ciò che è all'altra sponda, sperando e chiedendo che qualcuno afferri quelle funi, le fissi ad un appiglio e magari percorra lui stesso quel ponte, venendoci incontro, forse commosso da tanta fatica²⁵.

²⁵ Cf. <http://www.puntopace.net/VARIE/DioLontanoE%20Vicino.pdf>

Non è, allora, necessario buttar via ogni scala, cioè ogni nostro pensiero e la nostra stessa ricerca. Un'altra scala ci è offerta e, per noi credenti, scende da quell'altra parte, sì, come dal cielo, e viene a toccare la terra:

«**10** Giacobbe partì da Bersabea e si diresse verso Carran. **11** Capitò così in un luogo, dove passò la notte, perché il sole era tramontato; prese una pietra, se la pose come guancia e si coricò in quel luogo. **12** Fece un sogno: una scala poggiava sulla terra, mentre la sua cima raggiungeva il cielo; ed ecco gli angeli di Dio salivano e scendevano su di essa. **13** Ecco il Signore gli stava davanti e disse: «Io sono il Signore, il Dio di Abramo tuo padre e il Dio di Isacco. La terra sulla quale tu sei coricato la darò a te e alla tua discendenza» (Gn 28,10-13).

La scala popolata di angeli che salgono e scendono, tra cielo e terra, può ben rappresentare la nostra ricerca verso Dio e la ricerca di Dio verso di noi. È di tutto questo che dovremo occuparci nel seguito della nostra ricerca.