

IL VÓLTO DI CRISTO NELL'OPERA TEOLOGICA DI ROMANO GUARDINI*

di SILVANO ZUCAL**

PREMESSA

Per ricordare Guardini a quarant'anni dalla sua morte (avvenuta il 1 ottobre del 1968) un'immagine davvero efficace è quella della sua biografa Hanna Barbara Gerl-Falkovitz che lo definisce: «Padre della Chiesa del XX secolo». Noi siamo abituati a pensare ai Padri della Chiesa come a quelli dei primi secoli del cristianesimo. Chi è il Padre della Chiesa? È quel pensatore cristiano che, radicato nella fede, tenta l'incrocio, la contaminazione feconda, l'inculturazione, il rapporto con la cultura dominante del tempo, nel caso dei primi secoli della Chiesa con la cultura e la filosofia greca. Ma la stagione dei Padri della Chiesa non è finita. La Chiesa ha bisogno di santi, di martiri ma anche di "Padri della Chiesa". Guardini è, a mio parere, il più rilevante dei Padri della Chiesa del XX secolo. Egli attinge alla grande tradizione cristiana, studia e approfondisce il pensiero di San Bonaventura e Sant'Agostino, di Pascal e Kierkegaard, ma al contempo legge Dostoevskij, Hölderlin, Rilke e Nietzsche con assiduità, intrattiene rapporti personali con Max Scheler. Quindi, da una parte mantiene il legame con la grande tradizione cristiana, dall'altra coltiva un fortissimo rapporto con la cultura del suo tempo. Aveva capito che non si potevano eludere tutte le grandi esperienze culturali del Novecento (e dell'Ottocento). È questa, in fondo, la sua grandezza.

La cristologia è una tematica enorme in Guardini. L'ampia produzione cristologica di Romano Guardini affronta infatti la figura del Cristo da diverse angolature, non solo nell'opera più nota *Il Signore* ma anche nelle altre monografie cristologiche. Le opere fondamentali nella produzione cristologica di Guardini sono, in ordine cronologico, le seguenti (si noti la sequenza impressionante): *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento* (1936)¹; *Il Signore. Meditazioni sulla persona e la vita di N.S. Gesù Cristo* (1937)²; *L'essenza del Cristianesimo* (1938)³; *Gesù Cristo. La sua figura negli scritti di Paolo e di Giovanni* (1940)⁴; *Il salvatore nel mito, nella rivelazione e nella po-*

* La relazione è stata presentata in uno specifico seminario di studio promosso dall'ISSR "A. Marvelli" il 5 dicembre 2008, in occasione del 50° anniversario della morte del teologo Romano Guardini.

** Docente di Filosofia teoretica all'Università di Trento, studioso del pensiero filosofico religioso contemporaneo e curatore dell'opera omnia di Romano Guardini.

1. R. GUARDINI, *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament*, Werkbund, Würzburg 1936, tr. it. di F. Gläntzer – G. Colombi, postf. di S. Zucal, *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 2000.

2. R. GUARDINI, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Werkbund, Würzburg 1937, tr. it. di R. Forni, *Il Signore. Meditazioni sulla persona e la vita di N.S. Gesù Cristo*, Vita e Pensiero, Milano 1949 (trad. incompleta, nuova traduzione completa in coedizione Vita e Pensiero-Morcelliana, Milano-Brescia 2005).

3. R. GUARDINI, *Das Wesen des Christentums*, Werkbund, Würzburg 1938, tr. it. di M. Baronchelli, *L'essenza del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1981.

4. R. GUARDINI, *Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments*, I: *Das Christusbild der Paulinischen Schriften*, Werkbund, Würzburg 1940; II: *Das Christusbild der Johanneischen Schriften*,

litica. *Una riflessione politico-teologica* (1946)⁵; *La visione cattolica del mondo* (1953)⁶; *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù* (1958)⁷; *Tre interpretazioni scritturistiche* (1958)⁸; *Il messaggio di San Giovanni. Meditazioni sui testi dell'addio e della prima lettera* (1962)⁹. Queste opere cristologiche fondamentali conoscono un primo abbozzo nel fascicolo *Jesus Christus. Geistliches Wort*, che raccoglie tredici allocuzioni tenute negli anni 1930-1931 a Berlino alla messa degli studenti¹⁰. Celebri (ed anche controverse) sono alcune tesi cristologiche guardiniane proposte grazie e soprattutto ad un'ermeneutica raffinata dei testi giovannei e paolini: il Cristo come "essenza del cristianesimo" e cuore della visione cattolica del mondo, la sua realtà umana e la sua "psicologia", il senso specifico della croce al di fuori di ogni forma di epilogo già scritto in partenza nell'ottica di un destino necessitato. Una radicalità cristologica, meglio una "concentrazione" cristologica, che caratterizza tutta l'opera di Guardini anche al di là dei testi esplicitamente cristologici. Dell'ampia prospettiva cristologica guardiniana sceglieremo di affrontare tre punti: la lettura del Cristo nella dialettica tra Cristo della storia e Cristo della fede; il Cristo Salvatore contro i salvatori mondani; la lettura della cristologia guardiniana da parte di Joseph Ratzinger.

I. IL CRISTO DEL NUOVO TESTAMENTO SECONDO ROMANO GUARDINI

Guardini afferma che quando ci si accosta al Nuovo Testamento col sistema moderno di ricerca delle fonti per cogliere la figura di Cristo, si è portati a privilegiare i *Sinottici*, ritenendoli le fonti "prime" e "più semplici" e quindi anche più facilmente comprensibili, ma in realtà si tratta di un abbaglio. Se poi si passa alla lettura di Giovanni e di Paolo, si rischia di essere turbati dall'interrogativo se sia davvero lo stesso Cristo quello che traspare dai *Sinottici* e quello che compare nella grande cristologia giovannea e paolina. Dietro il problema dell'approccio al Nuovo Testamento c'è per Guardini il rischio permanente e oggi particolarmente insidioso di smarrire l'incontro col Cristo "intero e totale", con "l'Intero".

Werkbund, Würzburg 1940, poi riedita in un'unica monografia comprensiva delle due parti col titolo *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften*, Werkbund, Würzburg 1961, tr. it. di C. Fedeli, *Gesù Cristo. La sua figura negli scritti di Paolo e di Giovanni*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

5. R. GUARDINI, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1946, tr. it. di O. Brino, *Il salvatore nel mito, nella rivelazione e nella politica. Una riflessione politico-teologica*, in R. GUARDINI, *Opera Omnia*, VI, *Scritti politici*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 293-345.

6. R. GUARDINI, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, Hess, Basel 1953, ed. it. a cura di S. Zucal, tr. it. di G. Colombi, *La visione cattolica del mondo*, Morcelliana, Brescia 1994.

7. R. GUARDINI, *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Beiträge zu einer Psychologie Jesus*, Werkbund, Würzburg 1958, tr. it. di E. Liccaro, *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù*, Morcelliana, Brescia 1970.

8. R. GUARDINI, *Drei Schriftauslegungen. Im Anfang war das Wort. Die christliche Liebe. Das Harren der Schöpfung*, Werkbund, Würzburg 1958, tr. it. di G. Colombi, *Tre interpretazioni scritturistiche*, Morcelliana, Brescia 1985.

9. R. GUARDINI, *Johanneische Botschaft. Meditationen über Worten den Abschied-reden und dem ersten Johannesbrief*, Werkbund, Würzburg 1962, tr. it. di G. Frumento, *Il messaggio di San Giovanni. Meditazioni sui testi dell'addio e della prima lettera*, Morcelliana, Brescia 1972.

10. Poi ripubblicate in volume nel 1957 dall'editrice Werkbund di Würzburg.

Una tale prospettiva riduzionistica è costituita dal *dogma storicistico* che vorrebbe contrapporre il *Gesù della storia* e il *Cristo della fede*. Per una tale concezione era ben lontana da Gesù ogni pretesa di essere qualcosa di più di un uomo come tutti gli altri. Questa pretesa è (sarebbe) frutto invece di un'elaborazione intellettuale più tarda da parte delle comunità cristiane che desideravano crearsi una "figura culturale". Per averla, avrebbero divinizzato la semplice figura del *Gesù storico* creando il *Cristo della fede*. In tal modo i discepoli avrebbero potuto anche liberarsi da una sequela troppo onerosa di un uomo di tal fatta e soprattutto dei suoi imperativi morali. Divinizzandolo e adorandolo, respingevano nel campo dell'impossibilità umana quegli imperativi: «I "teologi" del Nuovo Testamento, san Paolo e san Giovanni avrebbero formulato queste idee e così avrebbero modellato la figura di Cristo. [...] Quello che san Paolo scrive [...] e quello che il Prologo di san Giovanni dice del *Logos* non sarebbe altro che una metafisica culturale, edificata soltanto più tardi sulla figura semplice del Gesù originario, trasformando il senso della persona e della missione di Gesù»¹¹.

Anzitutto non è vero che un'operazione di tal genere è stata realizzata solo nella "metafisica" di Paolo e di Giovanni. Gli stessi *Sinottici* sono pieni di affermazioni che congiungono direttamente il Gesù supposto semplicemente umano al Cristo della pretesa "mistica culturale" che lo avrebbe divinizzato. Anche nella semplicità di linguaggio propria dei *Sinottici*, Gesù si mette di fronte al Padre con un atteggiamento che lo distacca da tutti gli uomini cresciuti alla scuola dell'Antico Testamento, per cui siamo ricondotti inevitabilmente all'alternativa: o Gesù si sente in qualche modo pari a Dio, oppure, ribelle assoluto, egli pretende come uomo ciò che è riservato a Dio. Quando il Cristo dei *Sinottici* parla di sé in relazione al giudizio finale o istituisce l'eucaristia, non si ha forse in campo etico o sul piano culturale quanto è detto di Gesù sul piano metafisico nel *Prologo* giovanneo? C'è anche nei *Sinottici* la coscienza di Gesù di essere al di sopra di ogni uomo e quindi si presenta un'alternativa secca: «O Egli è fuori di sé, Egli è quello che divenne Nietzsche a Torino nel 1888 – o invece – Egli è proprio qualcosa di diverso da noi, di essenzialmente diverso da quello che siamo noi»¹².

In realtà dietro questa presunta opposizione tra un *Cristo della storia* e un *Cristo della fede*, c'è una premessa generata dal convincimento pregiudiziale che Cristo è stato semplicemente un uomo, per quanto meraviglioso, unico, prossimo a Dio e pieno di Dio. Posta questa premessa non solo vengono espunte le cristologie metafisiche di Giovanni e di Paolo, ma anche la cristologia proposta dai *Sinottici* deve essere ampiamente depurata, fino a che, scavando, si possa da ultimo pervenire alla «schiatta figura di Gesù» quale è in realtà, ma è impossibile pronunciarsi su ciò che alla fine davvero ne rimanga.

Interessante è il fatto, sottolinea Guardini, che su questo stesso terreno di frantumazione della figura di Cristo – e con analoghe premesse – si è affermato anche esattamente il contrario e cioè che il *Cristo è un'idea*, un'entità mitica, un'autorivelazione per l'uomo di possibilità sovrumane e di profondità abissali e divine: poi-

11. R. GUARDINI, *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù*, cit., pp. 117-118.

12. *Ivi*, p. 128.

ché era arduo contemplare tutto ciò “in spirito” ed entro un’esperienza meramente mitica, si è voluto trasferirlo dalla contemplazione pura alla storia di un certo Gesù di Nazareth. In tal caso condannati i *Sinottici*, Paolo e Giovanni vengono invece rilegittimati, purché si raggiunga «la figura schietta di Cristo» facendo astrazione da tutto quanto vi è in essi di residualmente storico.

Cristo quindi *o è un uomo, solamente un uomo*, che è stato successivamente divinizzato, *oppure è un’idea mitica* che è stata successivamente umanizzata e storicizzata.

Per Guardini invece sono proprio tali premesse che vanno rovesciate. Non si tratta tanto di stabilire *a priori* quale sia l’autentica figura di Cristo, secondo un qualche modello filosofico, ma piuttosto di avvicinarsi al *Nuovo Testamento* «porgendo l’orecchio in umiltà», superando la paura dell’eteronomia che paralizza l’uomo moderno con le sue pretese autonomistiche. Del resto è questo il senso del “rivelato”: se è davvero tale, non è mai aggiuntivo ad un patrimonio di cognizioni preesistenti, né un semplice sviluppo nel processo di interiorizzazione religiosa, ma un «cominciamento *ex novo*» cui l’uomo deve abbandonarsi. Né la psicologia né la filosofia né l’esperienza umana o la storia mi possono dire chi sia Gesù il Cristo: solo Cristo «può rivelarmisi nella sua propria, sovrana libertà [...]. Solamente chi, rinunciando a qualsiasi concetto umano di misura, *apprenda dallo stesso Cristo chi Cristo sia*»¹³ può aver accesso al «Cristo integro e totale».

Guardini quindi non farà mai proprio pienamente il metodo storico-critico nell’ermeneutica della Scrittura, e questo non per un rifiuto pregiudiziale di apporti che possono venire dalla storia e dalle scienze dello spirito, ma per il rischio di un’assolutizzazione che vi è insito e che spesso ha finito per «sgretolare il testo in pezzi e bocconi». Le conoscenze storiche applicate alla Bibbia rimangono valide là dove esse si subordinano all’atteggiamento di conoscenza proprio della *fede*, che è per Guardini un atteggiamento *pneumatico*. Non si può annacquare l’originalità e la peculiarità delle fonti neotestamentarie su Gesù, quasi fossero semplici documenti storici nel senso della scienza moderna e non un «messaggio sacro»¹⁴, un evento storico di rivelazione irripetibile ed incomparabile. Se così non fosse, solo lo studioso di scienze dello spirito potrebbe leggere la Scrittura. Guardini applica all’esegesi biblica l’ammonimento anti-storicistico di Nietzsche e vede nell’eccesso di storia un pericolo e un impedimento ad essere oggi “ascoltatori della parola”. Egli non segue così i presupposti metodologici della ricerca propri della teologia liberale sulla vita di Gesù (*Leben-Jesu-Forschung*), ne definisce superata l’eco da essa ottenuta in ambito cattolico nell’“espressione modernista” e, a malapena, tiene conto della moderna critica testuale. Solo la fede può davvero farci penetrare in ciò che è proprio della figura di Gesù, e anche se nel *Nuovo Testamento* sono inestricabilmente intrecciati *un piano storico* ed *uno*, per così dire, *mistico-teologico*, un tentativo cioè di comprensione dell’evento-Cristo, la separazione di questi due elementi è impossibile oltre che improduttiva. Giovanni e Paolo non hanno «metafisicamente gonfiata», «complicata» ed arricchita la realtà cristologica con elementi estranei, ma il cosiddetto *Gesù storico-originario*, «cioè non ancora approfondito col pensiero

13. R. GUARDINI, *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., p. 106. Cfr. anche *La realtà umana del Signore*, cit., pp. XVII-XVIII.

14. R. GUARDINI, *La realtà umana del Signore*, cit., p. 7.

degli apostoli, non ancora dispiegato attraverso l'annuncio e assimilato dalla vita di fede delle comunità, [...] sarebbe più immenso e incomprensibile di quanto di Lui affermino le più ardite frasi paoline e giovannee»¹⁵.

Sia i *Sinottici*, sia Giovanni e Paolo non dicono affatto *più* di quel che fosse il Gesù storico, ma semmai sempre e solo *di meno*; sono semplici "introduzioni" a Lui e rimangono sempre indietro rispetto alla sua pienezza divino-umana, per cui chi legge rettamente il *Nuovo Testamento* sente, anzi «vede» tralucere dietro ciascuna delle sue espressioni una realtà che trascende quanto vi è effettivamente detto. Anche di fronte ai suoi discepoli, infatti, Gesù si ergeva – dice suggestivamente Guardini – «come una roccia d'incomprensibilità» (*ein Block von Fremdheit*). Cristo è quanto di più grande e di più libero possa accostarsi all'uomo: *id quod maius cogitari nequit*.

La realtà di Cristo ci viene quindi comunicata mediante la parola e la memoria di tutti gli apostoli, senza esclusioni e senza che l'autenticità della figura di Cristo diminuisca nella misura in cui la testimonianza si colloca più avanti nel tempo. L'intervallo cronologico può anzi aver creato quel positivo "distacco", arricchito da un periodo di sequela e di intimità orante, che dischiude a chi narra una nuova e più intensa visione su Cristo. *Sul piano ermeneutico il primo sguardo, in senso cronologico, non è l'unico valido e cogente* ed il progredire ermeneutico nella presentazione dell'immagine di Gesù non costituisce un'aggiunta arbitraria, un'interpolazione metafisica, ma il progressivo dispiegamento passo dopo passo di ciò che «era fin dal principio».

Per Guardini occorre quindi realizzare, rispetto all'impostazione razionalistica, addirittura una «rivoluzione copernicana»¹⁶: non si tratta di andare in cerca di una «realtà prima» cristologica semplice e depurata da rappresentazioni esagerate e «metafisicamente gonfiate», ma di raccogliere tutte le rappresentazioni cristologiche proposte nel *Nuovo Testamento*, consci che ognuna di esse non esaurisce (non potrà esaurire) ed è assolutamente parziale di fronte alla grandezza della realtà originaria di Cristo. Guardini è ben consapevole che dal pensiero «critico» egemone il suo tentativo sarà bollato come dogmatico nel peggior senso e come non «scientifico», ma il cosiddetto approccio critico-scientifico poggia esso stesso, per il Nostro, su un opposto dogmatismo ed un «falso a priori»: *quello cioè che la persona di Gesù si debba trattare nello stesso modo e con gli stessi criteri di ogni altro fenomeno storico*. Senza nulla detrarre dai compiti di tipo filologico-storico occorre liberarsi dal «singolare incantesimo che ha influito sull'epoca moderna: quello di una "scientificità", che ha la pretesa di valere universalmente, ma in verità spetta all'ambito delle scienze naturali e storiche e pure là ha assunto, per di più, un carattere formale quantitativo»¹⁷, per approdare ad un'ermeneutica che trovi invece norma e metodo appropriati al proprio oggetto. L'influenza di Pascal su questo terreno è di tutta evidenza.

Con queste premesse ermeneutiche Guardini, sia nella sua opera più celebre – *Il Signore* – sia negli altri testi cristologici, cerca di ricostruire la figura di Gesù, utilizzando tutti gli apporti del *Nuovo Testamento*. Le coordinate dell'evento cristologico

15. *Ivi*, p. XX.

16. *Ivi*, p. XXI.

17. *Ivi*, p. XXII.

vengono così fortemente dilatate e se la sua «prima fase si svolge nel breve tratto di tempo che va dalla nascita alla morte di Gesù, poi, come ci dicono l'*Epistola ai Colossesi* e il *Prologo del Vangelo di Giovanni*, [quell'evento] si spinge anteriormente alla nascita nell'eternità, continua al di là della morte – come Paolo insegna – per tutta intera la storia cristiana e, finalmente, si protende e permane, come si legge nell'*Apocalisse*, nell'eternità»¹⁸.

Per quanto Guardini, coerentemente coi suoi presupposti, fosse pronto all'eventualità che il tentativo di fissare una figura unitaria del Signore si infrangesse continuamente contro la sua divina grandezza e non ne risultasse quindi nulla più che un misero abbozzo, «un certo numero di tratti e di contorni», pur tuttavia gli sembra che si sia fatta strada e si imponga «una specie di unità», che non si può affatto attribuire ad una naturale deduzione logica dalla storia e che pure ha un suo volto.

Ciò che può sorprendere, ma è del tutto coerente con la prospettiva ermeneutica di Guardini, è che egli nel bel volume, *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento* (che voleva essere l'introduzione all'opera maggiore, *Il Signore*, ma insieme una sintesi come lo è ogni introduzione che è prima per il lettore ma ultima per chi scrive) inizi con il tratteggiare *la figura di Cristo in Paolo*, che dovrebbe invece essere l'ultima. L'ordine guardiniano è invece inverso, da Paolo a Giovanni per concludere con i *Sinottici*, perché i *Sinottici* presunti «facili» sono in realtà tutt'altro che semplici o meglio lo sono anche, ma nel senso proprio di quella iniziale semplicità che è più difficile da intendere così come «la fanciullezza è più difficile da comprendersi dell'età matura ed il bocciolo che è ancora chiuso [è meno visibile del] fiore che è aperto»¹⁹.

Lo spiraglio, la chiave ermeneutica per avere il primo approccio alla figura di Cristo non sono, per Guardini, i *Sinottici*, non è Giovanni, ma è piuttosto Paolo, perché è il solo che si è davvero «trovato nella identica situazione in cui ci troviamo noi stessi»²⁰. Paolo è l'unico apostolo che non ha visto con i propri occhi Gesù, ma ne ha avuto solo notizie *dall'esterno* ad opera dei suoi testimoni o *dall'interno* allorché il Signore gli si rivelò nello spirito e nel cuore. Paolo ha dunque le nostre stesse fonti, il messaggio tramandato e la propria esperienza. In un capitolo di *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento* in cui Guardini si confronta in modo evidente con Nietzsche e con la «demonizzazione» nietzscheana di Paolo, egli ce lo descrive come un uomo che «non era prestante nella persona e aveva una certa timidezza nel tratto»²¹, ardente di zelo per la Legge fino ad inceppare ed intossicare le proprie potenti energie religiose con uno zelo violento e non illuminato, atto solo ad assoggettare e demolire. Un uomo tormentato da una sensualità potente e da una grande ambizione, il cui culto per la Legge lo porta fino ad odiare se stesso e a vivere un'esistenza contro natura. Fin qui la descrizione guardiniana è la stessa di Nietzsche, ma è proprio *questo Paolo* che incontra la chiesa delle origini e perviene alla scoperta che «il Signore è lo Spirito, e dove è lo Spirito del Signore, ivi è libertà» (2Cor 3,17), uno *spirito* che non è il nemico del corpo, ma piuttosto ciò che «eleva e

18. R. GUARDINI, *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., p. 7.

19. *Ivi*, p. 30.

20. *Ivi*.

21. *Ivi*, p. 32.

dà ali all'essere», una forza trasformatrice dell'uomo e del mondo. In quest'ottica si inquadra la cristologia paolina, ben diversa da quella dei *Sinottici*. Il Cristo di Paolo «è più potenza in atto, energia creativa, luce illuminante, vita irradiante e creante che non una figura fisica sulla quale si possa fissare lo sguardo, un volto da poter rimirare. [...] Per questo ci sentiamo tanto vicini a Paolo, e forse non ci inganniamo reputando che egli non tanto guardi a Cristo come figura e come volto, quanto lo senta come potenza [...] in atto che agisce, che impera, che crea»²².

Non per questo il Cristo paolino è un'energia religiosa o impersonale, è sempre Lui, ma colto come «Gesù risorto e trasfigurato nello Spirito Santo, in tutta la pienezza del suo Essere umano e divino, liberato da tutte le limitazioni dello spazio, del tempo e delle remore terrene, da ogni gravame e da ogni necessità connessi all'umana esistenza, divenuto esclusivamente maestà e potenza, amore, luce, santità. *Il mondo paolino è tutto pieno di questo Cristo*. Egli agisce negli uomini, nel singolo credente come nella Chiesa. Egli impera su tutte le cose create. È in tutto e tutto è in lui»²³.

Se fissiamo lo sguardo sul Gesù dei *Sinottici* che nasce a Betlemme, cresce a Nazareth e gira per le strade della Palestina, egli ci apparirà «come un punto straordinariamente piccolo» in un mondo immenso e la sua vita una minuscola frazione, solo un palpito del corso del tempo, qualcosa di davvero microscopico in tanta immensità. In Paolo, invece, tutto è capovolto. Il suo Cristo si erge gigantesco e sovrasta il mondo, in Lui è tutto ed ogni cosa creata trova in Lui il proprio centro così come le umane vicende vi trovano la loro legge. La sua «statura è cosmica»²⁴, anche se inabita in ogni uomo urgendo sul suo vivo essere. Anche se Paolo vive una condizione analoga alla nostra, la sua raffigurazione cristologica non è il frutto soltanto del pensiero di una geniale personalità religiosa, ma di una «auto-rivelazione» (*Selbstoffenbarung*) di Cristo.

Sulla via che da Paolo conduce ai *Sinottici* sta Giovanni, un «pensatore teso e incline a penetrare entro le apparenze per giungere all'essere»²⁵, impegnato in un confronto dialettico serrato sia con il mondo ebraico circostante che poneva il problema di quanto la vita di Cristo fosse coerente con le premesse vetero-testamentarie, sia con gli ellenisti ed in particolare con la *gnosi* che tendeva a vedere in Cristo un essere puramente spirituale, un semidio. Di qui l'interrogarsi insonne di Giovanni, teso a salvaguardare sia la dimensione spirituale e divina del Cristo, «l'idea delle idee», sia la sua realtà storico-umana. La sua risposta è già concentrata nel *Prologo*, nella definizione di Cristo come *Logos* incarnato, come Luce che proviene dall'alto e che diviene per noi Via, Verità e Vita. L'apporto specifico di Giovanni è però soprattutto – per Guardini – in quel suo aver osato scrutare entro la vita trinitaria, senza per questo mai smarrire l'esistenza storica di Cristo e i suoi tratti concreti, corporei ed afferrabili, entro una raffigurazione cristologica prospettata dal punto di vista ipostatico. «Pensatore di razza» – come lo definisce Guardini – che ha dovuto tener testa a tanti avversari, ebbe a chiedersi chi realmente fosse nella sua essenza Gesù, donde provenisse, che cosa effettivamente volesse.

22. *Ivi*, p. 37.

23. *Ivi*, p. 40.

24. *Ivi*, p. 42.

25. *Ivi*, p. 52.

La raffigurazione cristologica di Giovanni è sempre un intreccio inestricabile di due piani: quello assolutamente concreto del Gesù umano e terreno sul cui petto il discepolo poggiava il capo, e quello di un'abissale, «mistica profondità» in cui la figura di Cristo si tende con slancio poderoso dalla tangibilità delle cose presenti alla intangibilità di ciò che è remoto e inattingibile. Caratteristico è lo «spazio» in cui Giovanni colloca Cristo: spazio caratterizzato da una *duplice direzione, verso «l'alto» e verso «il basso»*, direzioni che sono reciprocamente avverse ma non ontologicamente equipollenti come nella prospettiva gnostica, non costituiscono i due poli necessari dell'esistenza, luce e tenebra, ordine e *caos*. Per Giovanni la direzione tenebrosa, malvagia e ribelle che proviene «dal basso» non è affatto necessaria ed essenziale, ma è piuttosto frutto di ribellione: in rapporto a Dio è il Nulla, ma un Nulla potente sino alla fine del tempo e al ritorno di Cristo. Gesù è in questo spazio, che fin dall'inizio è un campo di lotta e di rovina, perché ciò che è tenebra e malvagità si oppone con ogni forza e stratagemma a Colui che viene dall'alto: la luce risplende tra le tenebre, ma le tenebre non l'hanno accolta. Questo mondo malvagio, formato dagli uomini «mondani», oppone una «muraglia di tenebra» a Colui che tenta di penetrare con la sua luce, al rivelatore di Dio.

Mentre Giovanni si affaticava con queste domande e ricercava un mezzo che gli permettesse di esprimere ciò che un giorno aveva appreso dallo Spirito del Signore, «trovò nel pensiero del tempo il più nobile retaggio della speculazione filosofica greca, il concetto di idea e di *logos*»²⁶. *Logos* come ricettacolo del *sensu* nella sua assoluta pienezza, come l'insieme delle idee e dei paradigmi di tutte le cose, ma nel contempo e soprattutto *Logos* come *Parola*. Ciò che i Greci avevano intuito sul piano speculativo, Giovanni ha colto nella realtà di Cristo.

Il punto più interessante dell'analisi di Guardini, in cui egli fa tesoro del suo personalismo dialogico (nella stessa linea di Ferdinand Ebner, Martin Buber, Emmanuel Mounier e oggi di Emmanuel Lévinas) trasferendolo addirittura in ambito trinitario, è proprio la rilettura della definizione di Cristo come *Logos-Parola* del Padre. Come la persona umana è caratterizzata da un'opposizione polare di silenzio e di parola, anche in Dio c'è il silenzio e c'è la parola, anche se ovviamente solo in prospettiva analogica²⁷. Anzi, l'autentica «immagine significativa la vita di Dio è quella della pace infinita d'un silenzio che tutto abbraccia»²⁸. Come insegna Giovanni, questo silenzio di Dio è però rotto nella realtà trinitaria dall'«uscita della parola dal silenzio», da una misteriosa «nascita parlante»²⁹, e così viene a costituirsi quell'eccezionale dialogo intratrinitario tessuto dallo Spirito che «esercita il suo potere nel mistero del silenzio»³⁰. Il *Prologo* giovanneo contiene in pochi versetti tutta la prospettiva teologale sulla *parola*, la sua dimensione intra-trinitaria, la sua realtà teofanica, la sua realizzazione teandrica in Cristo. Dio non è solo Colui che sa

26. *Ivi*, p. 59.

27. Sull'analisi guardiniana del rapporto polare silenzio-parola cfr. al volume: S. ZUCAL, *Romano Guardini, filosofo del silenzio*, Borla, Roma 1992, pp. 92-122.

28. R. GUARDINI, *Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lesens*, Würzburg 1963, tr. it. di G. Somnavilla, *Virtù. Temi e prospettive della vita morale*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 206.

29. *Ivi*, p. 207.

30. R. GUARDINI, *Theologische Briefe an einen Freund*, Paderborn 1976, tr. it., *Lettere teologiche ad un amico. Intuizioni al limite della vita*, Vita e Pensiero, Milano 1979, p. 77.

e Colui che può, ma anche e anzitutto Colui che parla: «In principio era la Parola e la Parola era presso Dio e la Parola era Dio. Ed era fin dal principio presso Dio» (Gv I, 1-2). Se la parola è una qualità ed un attributo decisivo della persona umana, lo stesso e in un modo assolutamente incomparabile è per Dio. Dio non è muto, ma vive parlando e in modo tale però che «in Lui la Parola non suppone la Persona (come per l'uomo), bensì la fonda»³¹. Il Dio cristiano non è come per la moderna coscienza deistica, come per l'Islam o per il Giudaismo, «l'assoluta Persona-Una», come intenderebbe un tale mono-personalismo, ma nell'interno dell'unica vita divina si disvela una decisa "frontalità": «Dio è Uno che parla, perché dice una essenziale parola: è Uno ch'è parlato, perché esiste in Dio la bocca che parla. Quegli che è chiamato "Figlio", è del medesimo tempo anche "Parola". Figlio e Parola stanno appunto essenzialmente in connessione tra loro. La vita che è in se stessa segreta, diventa manifesta quando genera e parla. Tale evento appare in Dio nella sua assoluta e primordiale esemplarità»³².

Il Dio cristiano non conosce quindi il gelido trionfo di un'eterna solitudine, ma piuttosto la pienezza di un colloquio senza fine intessuto dallo Spirito tra un Parlante e la Parola-ipostasi che è insieme *altra* dal parlante e *una* con Lui. C'è in Dio «la Parola (*Wort*) in cui l'eterna realtà viene ricevuta e nella risposta (*Ant-Wort*) restituita»³³, e mentre la parola umana fugge via da chi la pronuncia, la Parola – il *Logos* di cui parla Giovanni – «rimane» presso Colui che l'ha pronunciata, non si stacca alla ricerca di qualcuno che la ascolti, rischiando addirittura di svanire nel nulla. Mentre la parola umana, se è autentica, raggiunge la propria pienezza quando va a chi ci appartiene nell'amore, al vivo "tu" del nostro "io", l'unico ascoltatore adeguato e perfetto di Dio non può essere che Lui stesso, ed infatti «la parola di Dio, sulla via verso colui che l'accoglie, in certo modo prende consistenza in se stessa e diviene orecchio che percepisce. [...] Formandosi dalla pienezza di quanto è pronunciato, diviene essa stessa il "tu"»³⁴.

Solo in Dio la parola è interamente arrivata al proprio destinatario, perché il "Tu" a cui si rivolge non è estraneo e indipendente, ma questo "Tu" nasce da quello stesso parlare. L'opposizione polare di silenzio e parola è una realtà dell'uomo, non di Dio, perché in Dio c'è la perfetta coincidenza degli opposti. In Dio c'è il Silenzio e in Dio c'è la Parola, ma il Silenzio è Dio stesso e la Parola è il Figlio e Dio è uno. Sottolinea Guardini: in Dio, come già affermava Nicolò Cusano, c'è la *coincidentia oppositorum*, mentre l'uomo deve accettare l'oscillazione permanente tra un opposto polare e l'altro, tra il tacere ed il parlare. Nella Trinità, in cui il Figlio è il "Verbo" del Padre, la processione del Verbo dal Padre si attua negli abissi del divino silenzio, eppure parola e silenzio non sono opposti, ma assolutamente fusi nell'unica trama della vita divina intra-trinitaria tessuta dallo Spirito.

Già il terzo versetto del *Prologo* giovanneo: «Tutto si è costituito per mezzo di Lui, senza di Lui nulla si è costituito» va però oltre la sola dimensione intra-trinitaria

31. R. GUARDINI, *Welt und Person*, Werkbund, Würzburg 1955, tr. it. di G. Sommovilla. *Mondo e Persona*, in *Scritti filosofici*, Fabbri ed., Milano 1964, vol. II, pp. 105 e 92.

32. R. GUARDINI, *Mondo e persona*, cit., pp. 104-105.

33. *Ivi*, p. 92.

34. R. GUARDINI, *Tre interpretazioni scritturistiche*, cit., p. 11.

del *Logos* per parlarci della teofania cosmica di esso e per concludere al suo apogeo teandrico e cristologico. È ciò che si può definire, con un certo ardimento linguistico e con piena coscienza analogica, come la «storia del *Logos*» o meglio con le parole di Guardini come «il racconto degli atti e dei destini del *Logos*»³⁵. È una “storia” in tre atti. Il primo è *l'evento della creazione*, in cui il *Logos*, come «esuberanza d'essere» di Colui che parla, contiene la pienezza esemplare di ogni cosa finita, è «la patria del senso del mondo»³⁶ ed è la Parola vivente che il Dio personale pronuncia nell'atto di creare l'universo. Le cose hanno quindi un carattere verbale e la natura è un discorso teofanico. Tutto ha carattere simbolico e rinvia ad un eterno archetipo. Il Figlio eterno di Dio, Cristo, è il compendio delle «idee» e delle parole di Dio e contiene con ciò la radice di senso di ogni essere, porta in sé l'onnicomprendimento di tutto ciò che esiste: «Egli è il *Logos* del mondo e insieme il suo Sposo»³⁷.

Ma questo stesso *Logos* «si è fatto carne», è entrato nella storia ed è apparso in Gesù di Nazareth. Questa è la dimensione teandrica del *Logos*, il secondo grande atto nella “storia” del *Logos*, un atto che è la vera e definitiva epifania di Dio. E qui può determinarsi lo scandalo. Dio attraverso l'incarnazione del *Logos* si traduce nell'umano, la sua auto-comunicazione all'uomo si rende così visibile, intelligibile ed afferrabile. È questo duro e possente contrasto che caratterizza la raffigurazione cristologica di Giovanni, questo suo tenere insieme le due grandi realtà cristologiche del *Logos* e della “carne”. L'intero *Vangelo di Giovanni* si snoda sulla «base di contrasti e di atteggiamenti di lotta, cioè un dramma, ma un dramma mosso da forze cosmiche»³⁸.

Il terzo e ultimo atto lo troviamo nella raffigurazione cristologica contenuta nell'*Apocalisse*, ove troveremo il Cristo Giudice. Quel Cristo che si tiene come nascosto ed in apparenza è contrastato dal corso degli avvenimenti, che manifesta una sorta di debolezza nella storia, è il Cristo che tace e il cui silenzio è doloroso e talora tragico. È lo scandalo di un silenzio anche di fronte a ciò che è abominevole, di un Dio che rimane nell'oscurità e tace per amore della libertà dell'uomo e deve in certo qual modo ritirarsi, concedere all'uomo il proprio spazio, realizzare una sorta di «spogliazione di sé» (*Selbstentäusserung*) mediante il suo silenzio che lascia libero corso alla concatenazione delle cause immanenti al mondo e alla storia anche nel rischio di un possibile esito tragico e disumano³⁹.

Ma un giorno, nel Giudizio, verrà l'ora in cui si mostrerà e la sua potenza apparirà incontenibile. *Il Cristo dell'Apocalisse* è il «Cristo eterno», che fuoriesce da ogni limite di spazio e di tempo e viene a noi fra un balenare di luci. Egli sconvolge il nostro essere manifestandosi come *mysterium tremendum* ed insieme ci dà la forza di sostenerne l'apparizione. La Verità che nella storia sembra soccombere ritrova qui la Potenza. Egli è giudizio, è potenza che tutto vede e soppesa, che ha in mano sua l'assenza delle cose, «è il Signore che domina e dispone del significato delle cose»⁴⁰.

35. *Ivi*, p. 15.

36. R. GUARDINI, *Mondo e persona*, cit., p. 66.

37. R. GUARDINI, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., p. 74.

38. R. GUARDINI, *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 62-63.

39. Cfr. R. GUARDINI, Cfr. *Freiheit Gnade Schicksal*. München 1948, tr. it. di M. Paronetto Valier, rev. di G. Colombi, *Libertà Grazia Destino*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 256.

40. R. GUARDINI, *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., p. 76.

«Cristo [...] scende in campo contro tutto ciò che è avverso a Dio, e consegue la vittoria. La forza, però, con la quale combatte è la “spada della sua bocca”, la santa Parola, e in essa è la Verità infinita. Ora, al tempo della prova terrena, questa Verità è disgiunta dalla potenza. La parola è debole, ogni forza avversa può combatterla. Un giorno, però, avrà tanta potenza, quanta la Verità ne comporta, ossia infinita. E questa potenza senza fine l'avrà nella bocca di Cristo, e ciò sarà la vittoria di Dio. E Cristo è il Giudice»⁴¹.

2. IL SALVATORE E I “SALVATORI” NEL MITO E NELLA POLITICA

In questo ampio scenario cristologico, delineato in rapporto al Cristo del Nuovo Testamento, sembrerebbe azzardato ipotizzare l'esistenza di una specifica cristologia politica guardiniana, eppure proprio una tale visione ci offre il filosofo in uno dei suoi scritti più intensi dedicati al Salvatore così come è colto nel mito e nella politica⁴². Scritto, redatto negli anni tragici della dittatura nazista⁴³, il testo, estremamente penetrante, assegna a tutta l'opera del nostro filosofo e in specie alla sua prospettiva cristologica «una significazione più intensa e più netta»⁴⁴.

Guardini intende condurre una riflessione di fenomenologia della religione, come momento essenziale e propedeutico, per creare il terreno più adatto per innestare la stessa problematica cristologica. Cristo per la rivelazione cristiana è il “Salvatore” (*Heilbringer*), ma sia il mito pre-cristiano od extra-cristiano, sia il mondo post-cristiano dell'età moderna e in specie post-moderna sono abitati da altre figure di “salvatori”.

La vita religiosa delle origini ha visto l'umanità primitiva creare il *mito* in un contesto che ancora non è segnato dall'egemonia esclusiva della dimensione razionale e scientifica oltre che di quella storica. In questo particolare contesto “mitico” l'esperienza religiosa coglie nelle cose e negli eventi, al di là della loro realtà immediata, una dimensione più profonda, un alone di misteriosa potenza. Vi si coglie l'*Altro* (*das Andere*), il sacro, il numinoso, il divino. Dalla coscienza straordinariamente intuitiva e poetica dell'uomo primitivo scaturiscono immagini e narrazioni di fatti, che vanno a caricare di significato numinoso i cicli cosmici, l'alternarsi del giorno e della notte, della luce e delle tenebre, l'avvicinarsi delle stagioni, la nascita e la morte. Tutti i processi naturali e cosmici divengono in tal modo azioni e “destini” degli dèi. Tali potenze naturali rese sacre e divinizzate nel mito possono donare all'uomo salvezza (*Heil*) o recargli rovina (*Unheil*). Il semplice risveglio della natura a primavera è dunque per una sensibilità “mitica” il segnale inequivocabile dell'avvento di un “Salvatore”, l'avvicinarsi e l'aprirsi dell' “Indicibile”, e così gli dèi del mito assumono la figura propria di apportatori di benessere e di salvezza, di “salvatori” (*Heilbringer*) appunto, anche se – come inevitabile contrappunto – sussistono

41. *Ivi*, pp. 76-77.

42. R. GUARDINI, *Il Salvatore nel mito, nella rivelazione e nella politica. Una riflessione politico-teologica*, cit.

43. Una prima stesura appare nel 1935 sotto il titolo *Der Heiland* sulla rivista «Die Schildgenossen» 14 (1934/1935), pp. 97-116; la seconda, pubblicata come monografia nel 1946, sarà ampiamente rielaborata e ampliata.

44. R. ESPOSITO, *Teologia politica. Modernità e decisione in Schmitt e Guardini*, in «Il Centauro» 6, 16 (1986), pp. 103-139, 137.

nel mito il rischio permanente e la minaccia sempre incombente di potenze negative e distruttive che recano con sé sciagure e rovina (*Unheil*). Per Guardini infatti nel mito la «salvezza con il suo contenuto si concretizza nella figura del salvatore: Osiride, Apollo, Dioniso, Baldur. Ad essi [però] si contrappongono le figure della sciagura: il serpente, il drago, il lupo cosmico, gli dèi della morte, della maledizione ecc.»⁴⁵.

Il “Salvatore” del mito presenta sempre alcuni tratti fondamentali. La sua comparsa provoca turbamento e timore. La sua presenza è avvertita come quella del “potente”, di colui che attinge in pienezza l’essere, che dispensa benedizione ed effonde prosperità. La sua nascita è prodigiosa: egli infatti proviene dallo sconosciuto, dall’inaccessibile e dall’inconoscibile. Benché scuota e tocchi nell’intimo, rimane in realtà fundamentalmente estraneo. Il “Salvatore” del mito conduce una lotta all’ultimo sangue con la potenza malefica avversa, così come, ad esempio, il sole contrasta il drago dell’oscurità, ma la sua vittoria è sempre e insieme il suo tramonto e la sua fine. In questo tragico destino si esprime la coscienza mitica che la vita, quando tocca il suo culmine, sempre confina con la morte e anzi nel ritmo incessante dei cicli vitali e naturali, vita e morte sono affratellate, sorgono l’una dall’altra e trapassano l’una nell’altra. Il trionfo della luce condurrà inevitabilmente alle tenebre, ma anche l’estremo abisso delle tenebre riporterà al sorgere del sole e al ritorno della luce ovvero al ritorno del “Salvatore”.

Dopo aver delineato la figura del “Salvatore” così come emerge nel mito, Guardini cerca di coglierne la differenza qualitativa con il “Salvatore” della rivelazione cristiana: Gesù di Nazareth. Per chi è condizionato da un approccio relativistico Cristo non sarebbe essenzialmente diverso dagli altri “salvatori”. Cristo è allora un genio religioso di altissimo livello, in cui è emersa «la numinosa profondità dell’esistenza»⁴⁶ che lo accomunerebbe alla serie mitica degli altri “salvatori”, mentre tutto ciò che la coscienza cristiana riconosce in Lui non sarebbe altro che l’ideologia dogmatica di quella particolare “religione”. Unica rilevante differenza rispetto a Dioniso o a Osiride: l’elemento soteriologico in Cristo si sposta dal piano “vitale-naturalistico” a quello “psicologico, etico e personale”. Ciò non toglie che anche nel culto, nella dogmatica e nella mistica cristiane non ritorni il mito universale del salvatore che è «portatore di vita, vincitore attraverso la morte e la resurrezione solare, eroe della luce, vincitore sul drago»⁴⁷. Per altri invece egli è addirittura un “salvatore fallito”, perché gli fanno difetto grandezza e sostanza mitiche. C’è in Gesù troppo realismo umano. È in fondo un piccolo uomo, nato in un piccolo paese e in un orizzonte davvero ristretto: in lui non può veramente affiorare ed emergere compiutamente quell’elemento mitico-cosmico della vita e della morte che lo renda comparabile con figure straordinarie e pure di autentici salvatori come Dioniso o Baldur. Per Guardini però, Cristo non è in alcun modo l’incarnazione di un mito. È totalmente impossibile comprenderlo secondo lo schema del mito e ciò per due ragioni fondamentali. In primo luogo perché egli incarna il principio della storia. In modo incontrovertibile Gesù appartiene alla storia, benché egli sia anche in rapporto all’eter-

45. R. GUARDINI, *Il Salvatore nel mito, nella rivelazione e nella politica*, cit., p. 306.

46. *Ivi*, p. 309.

47. *Ivi*, p. 310.

nità grazie alla sua origine pre-temporale, al suo venire dal Padre. Ogni traduzione cristologica nel mitico non può che distruggerne il suo essere, poiché Cristo sta nel cuore della storia, in un punto chiaramente determinato in senso spazio-temporale e in una ben precisa concatenazione di avvenimenti, mentre le figure soteriologiche mitiche si rapportano alla storia come a quell'«orizzonte che sempre più si allontana quando gli si va incontro»⁴⁸. Proprio in virtù di questa sua essenziale storicità Cristo si pone in radicale contrasto col mondo del mito, nel quale alcune tradizioni (quella gnostica in particolare) volevano risolverlo. Il mito vale dovunque e non si trova in nessun luogo. Il tempo del mito non a caso è caratterizzato da espressioni come “c'era una volta...”, “allora...”, di cui noi abbiamo vaga reminiscenza nelle fiabe e che sta a designare un tempo senza tempo, un passato che può sempre tornare e un “futuro-continuo” che può sempre avverarsi. Di contro, «Cristo è assolutamente storico. Nessuno dei popoli che allora vivevano ha una coscienza storica così ampia e chiara come quella ebraica. Non solo il ricordo che risale indietro lungamente nel tempo, ma la coscienza d'una guida continua, di una successione di prove, azioni e conseguenze. Ivi sta Gesù di Nazareth; nell'istante in cui questa storia di un popolo sbocca nella coscienza globale dell'Occidente. Chiunque senta pur minimamente che cosa significhino queste cose, dev'esser soggiogato dal fatto che questo Redentore non sta nel mitico, ma nella luce aperta e precisa della storia»⁴⁹. Cristo infatti «non fa parte della schiera dei salvatori, non ne condivide significato e destino, non ne porta l'eredità. Questa eredità, ininterrotta catena di rimandi e di rispondenze, segue l'ordine del ciclo naturale. Nascita e morte, e poi, di nuovo, altra vita e altra morte. In questo ritmo s'innesta l'opera dei salvatori; questa cadenza assume la *loro* salvezza. Sono salvatori, redimono, ma dentro questa vicenda, all'interno delle sue onde»⁵⁰.

La seconda ragione che contrappone Cristo ai “salvatori” mitici è da attribuire al fatto che l'umanità primitiva, allorché crea i miti, non ha ancora chiara coscienza della propria superiorità sulla natura, della possibilità per così dire di “tentarla”, di forzarne le porte e spezzarne il cerchio. L'uomo delle origini si abbandona passivamente alla natura e al suo incanto che avvince e soggioga, e ne teme i pericoli e le fluttuazioni. Mai sperimenta una vera e propria indipendenza da essa e soprattutto dal suo “magico potere”, ma ne dipende sia esteriormente, perché non può tener testa alla sua potenza, sia interiormente, perché non l'ha ancora penetrata razionalmente. Questa dipendenza si riflette sul piano religioso perché la natura esercita su di lui l'impressione di una potenza numinosa. Per questa ragione i “salvatori” del mito esprimono una peculiare *pietas* religiosa che consiste semplicemente nell'abbandonarsi e nel conformarsi ai ritmi della natura, esorcizzandone così i traumi e cercandone i rimedi. L'essere del singolo è come rinserrato in questa “natura”: è semplicemente come un'onda in un mare che alterna ciclicamente burrasca e bonaccia. Il “salvatore” del mito non libera mai l'uomo da questo ritmo tragico dell'esistenza, dal suo essere egli stesso “piccola natura” nella “grande Natura”, ma alla notte fa succedere il giorno, all'inverno la primavera, alla morte del vecchio la

48. R. GUARDINI, *La realtà umana del Signore*, cit., p. 137.

49. R. GUARDINI, *Il Salvatore nel mito, nella rivelazione e nella politica*, cit., p. 312.

50. R. ESPOSITO, *Teologia politica*, cit., pp. 137-138.

nascita del bambino. Questi “salvatori” nulla possono contro il ritorno della notte, dell’inverno, della vecchiaia e della morte.

Cristo è ben altro: schioda finalmente uomo e mondo da questo destino di ciclicità senza fine, li libera da quella sottile atmosfera di malinconia che avvolge quel trionfo della natura cui sempre si accompagna, inesorabilmente, una “mancanza di senso” per la vita dell’uomo. Invece «i salvatori e i loro miti sono forme espressive di questo ritmo che scorre nell’esistenza cosmica stessa; di questo passaggio dell’unica vita che si svolge sempre di nuovo, dell’unica natura attraverso la nascita e la morte, lo sbocciare, fruttificare, appassire [...]. Sono redentori, ma entro quell’immediato ritmo cosmico – e proprio così lo suggellano. Così sono, in ultima istanza, figure esorcizzanti. Ciò si esprime in quell’atmosfera, che avvolge tutte queste figure. [...] Chi è dunque il Cristo? Colui, che appunto redime da ciò che si esprime nei salvatori. Egli libera l’uomo dall’includibilità della vicenda di vita e morte, di luce e tenebre, di ascesa e caduta. Infrange la monotonia della natura, che incanta, apparentemente satura d’ogni senso dell’esistenza e che in realtà dissolve ogni dignità personale»⁵¹.

Solo Cristo, quindi, fa saltare l’incantesimo seducente della natura e libera in direzione di una libertà che non viene più dalla natura, ma dalla sovranità di Dio. Cristo apre alla persona uno spazio ontologico che non può esistere nella sfera del mito e dei suoi “salvatori”, perché l’uomo è lì ridotto a semplice onda nella corrente travolgente della vita, e così tutto è relativo e si risolve nel ritmo della vita cosmica e della totalità della natura. Non vi è più qui né bene né male in senso proprio e non vi è in tal caso spazio per l’*aut-aut* della decisione etica: bene e male sono congiunti e correlati come fossero opposti polari (e non contraddizione assoluta) come il giorno e la notte, e la vita consiste d’entrambi. Di contro «Cristo libera, chiamando la persona e collocandola nella sua eterna responsabilità. Egli erige le differenze assolute. Rende chiaro il significato della decisione personale»⁵².

Con ciò Guardini non intende assolutamente dire, come vorrebbe l’atto di accusa di Nietzsche al cristianesimo, che Cristo redima dall’istinto per indirizzare verso lo spirito, limitandosi a condurre da Dioniso ad Apollo. Come ben sapevano i Greci – sottolinea Guardini – Dioniso e Apollo sono fratelli e lo spirito, personificato da Apollo o da Atena, soggiace al medesimo incantesimo della natura fisica personificata da Dioniso e Demetra. “Spirito” e “natura” sono due aspetti irredenti del “mondo” dal cui irretimento Cristo libera, poiché egli non viene né dal grembo del mondo né da quello della natura, ma piuttosto «rivela che c’è l’altro – il veramente e assolutamente Altro, che non è più dimensione del mondo. È lui stesso quest’Altro [...]. Cristo è libero dal potere magico del mondo; totalmente radicato nella volontà santa del Padre»⁵³.

Nonostante questa abissale diversità tra i “salvatori” del mito e il Cristo, essi esprimono comunque per Guardini (che mai accetterebbe l’*aut-aut* barthiano tra religione e rivelazione) la nostalgia e l’anelito verso l’autentico Salvatore: non sono soltanto seduzioni a perdersi nel contesto cosmico innaturandosi in esso, ma sono

51. R. GUARDINI, *Il salvatore nel mito, nella rivelazione e nella politica*, cit., pp. 314-315.

52. *Ivi*, p. 317.

53. *Ivi*, p. 320.

anche segni – sia pure ancora intramondani – di quel riscatto della vita dai vincoli delle tenebre e della morte che troverà la sua autentica epifania in Cristo.

Può però accadere che quei “salvatori” mitici facciano ritorno anche dopo che è cessato l'avvento e il vero Redentore è giunto. L'uomo può di nuovo autosigillarsi e rinchiudersi in soluzioni intramondane, ma «allora i salvatori diventano negazioni di Cristo. Entrano allora in un nuovo e spaventoso Avvento; diventano progetti preliminari dell'Anticristo»⁵⁴. Mentre i “salvatori” mitici, che hanno preceduto, come “immagini intramondane” simbolicamente ricchissime, la straordinaria “pienezza di significato sovramondano” che è venuta all'uomo in Cristo, sono stati tutti, per così dire, assunti, purificati e battezzati dalla tradizione cristiana, la *ricaduta nel mito* dopo Cristo assume un significato radicalmente diverso. La figura di Mitra ha influito sulla concezione di Cristo come il sole spirituale, il simbolismo del solstizio invernale è diventato pieno di significato per la festa cristiana del Natale, la liturgia ha innestato le esperienze di redenzione e i simboli naturali nella ri-presentazione culturale dell'autentica redenzione in Cristo: «Non appena la Rivelazione determina la coscienza religiosa, la figura di Cristo redime quella del salvatore mitico e la assume in sé»⁵⁵. Se invece il motivo mitico fondamentale del “salvatore” non è più superato e insieme compiuto dal Cristo, esso ricade nella dimensione irredenta-pagana e si fa valere come tale. Un processo di questa natura non ha trovato soltanto interpreti sul terreno poetico, come Hölderlin⁵⁶, in cui Cristo diventa il fratello di Eracle, ma – e ben più tragicamente – sul terreno politico.

Le grandi ideologie totalitarie del Novecento (il bolscevismo, il nazismo) sono per Guardini espressione del ritorno di “salvatori” intramondani che assumono la forma del mito. In particolare il nazionalsocialismo con il suo “*Verführer-Führer*” (seduttore e guida) rappresenta il paradigma di una tale *ricaduta nel mitico* con il ritorno di un “salvatore” mitico: «Su Hitler furono fatte dichiarazioni e adattati su di lui comportamenti, che il credente attribuisce a Gesù Cristo. Ovunque si potevano vedere fotografie in cui si chinava in modo gentile verso i bambini, e questi gli si volgevano con quella credulità e quella fiducia, che erano familiari nelle rappresentazioni dell'Amico divino dei bambini... Dove di solito nella casa c'era “l'angolo del Signore” con l'immagine del Crocefisso, a cui s'era soliti rivolgersi nella preghiera, ora fu sistemato “l'angolo di Dio” e vi apparve insieme con la croce uncinata, l'immagine di Hitler. [...] Ci sarebbe ancora molto da ricordare che potrebbe mostrare come con sicurezza si volgessero a lui quei sentimenti, che di solito si erano rivolti al salvatore Gesù Cristo»⁵⁷. Il saluto “Heil Hitler” appare come una controimmagine del tradizionale saluto “sia lodato Gesù Cristo”: al posto del Redentore è dunque collocato il nome di Hitler. Si era addirittura formulata per i bambini una sorta di preghiera al nuovo “salvatore”: “Con le manine congiunte, col capino abbassato / pensar profonda-

54. *Ivi*, p. 321.

55. *Ivi*, p. 327.

56. Sull'interpretazione guardiniana della cristologia di Hölderlin mi permetto di rinviare a S. ZUCAL, *Romano Guardini e la metamorfosi del “religioso” tra moderno e post-moderno. Un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche*, QuattroVenti, Urbino 1990, pp. 127-149.

57. R. GUARDINI, *Il Salvatore nel mito, nella rivelazione e nella politica*, cit., pp. 338-339.

mente al *Führer* / che ci dà lavoro e pane / che ci aiuta a trarci da ogni necessità”⁵⁸. Guardini dunque avvertiva che «il nazionalsocialismo non era solo un movimento politico, ma più profondamente una “religione politica”»⁵⁹ come bene emergeva anche in un inedito del filosofo che reca il titolo *Die religiöse Offenheit der Gegenwart. Gedanken zum geistigen und religiösen Zeitgeschehen* (*L’apertura religiosa del presente. Riflessioni sugli avvenimenti spirituali e religiosi contemporanei*)⁶⁰. Inedito progettato da Guardini nel 1932, steso nel 1933 e ultimato nel 1934. Già dal titolo appare che il testo vuole occuparsi del presente e della contemporaneità: quel presente e quella contemporaneità erano però il 1933 in cui Hitler diventa cancelliere (anno della stesura) e il 1934 (anno della rielaborazione definitiva), l’anno in cui il *Führer* consolida il proprio potere progressivamente totalitario. Il testo anche se non rinvia direttamente ed esplicitamente a queste tragiche vicende è un testo politico e segnatamente di cristologia politica. Si apre e si chiude con una riflessione cristologica «vòlta alla concreta interpretazione del tempo attuale»⁶¹. Tale riferimento cristologico è vòlto a scongiurare «il pericolo incombente, scorto nella sua fase iniziale, di una religione politica totalitaria che minaccia di cancellare l’uomo come essere personale degno di rispetto»⁶². Religione politica totalitaria appunto perché s’appoggia a una contraffazione mitica della figura del Salvatore, perché si presenta come «messianologia e perciò come cristologia secolarizzata. La religione politica non è primariamente un sistema dottrinario o dogmatico e nemmeno un sistema religioso. Piuttosto, si tratta del caricamento della sfera politica con l’“energia” esistenziale dell’apertura umana alla trascendenza, ovvero dell’immanentizzazione di questo rapporto nello spazio politico. [...] L’elemento originale in Guardini è la focalizzazione dell’energia religiosa nella figura di un salvatore secolarizzato, una figura cristologica pervertita»⁶³. Il sociologo di Speyer Helmut Klages in un libro sulla mutazione dei valori nella Germania hitleriana affermava che si era determinata una sorta di «consacrazione collettiva ad un Salvatore capace di apportare una liberazione e di dare chiara forma ad un indistinto desiderio che era nell’aria»⁶⁴. In modo ancor più raffinato e puntuale, Guardini nel suo inedito sulla situazione del presente tedesco tra il 1932 e il 1934 affermava: «Dappertutto agisce questo portamento escatologico, dappertutto s’incontra il desiderio dell’inaudito, dell’Inviato che opera la svolta, del medico che sana tutte le malattie, dell’artista profetico, dell’educatore che costruisce l’uomo nuovo. [...]

58. Il testo tedesco suonava così: «Händchen falten, Köpfchen senken / innig an den Führer denken / der uns Arbeit gibt und Brot / der uns hilft aus aller Not». Citato ne *Il salvatore nel mito, nella religione e nella politica*, cit., pp. 339-340.

59. M. NICOLETTI, *Introduzione* a R. GUARDINI, *Scritti politici*, cit., pp. 7-69, 48.

60. R. GUARDINI, *Die religiöse Offenheit der Gegenwart. Gedanken zum geistigen und religiösen Zeitgeschehen* (ultima redazione 1934), conservato presso l’Archivio della “Katholische Akademie in Bayern” di Monaco di Baviera (nr. 105). Verrà pubblicato nell’*Opera Omnia* in traduzione italiana nel volume dedicato alla filosofia della storia.

61. M. BRÜSKE, *Il cristianesimo di fronte alla sfida del totalitarismo e della religione politica. Un testo inedito di Romano Guardini degli anni 1933-1934*, in F. L. MARCOLUNGO – S. ZUCAL (edd.), *L’etica di Romano Guardini. Una sfida per il post-moderno*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 215-225, 217.

62. *Ivi*, pp. 220-221.

63. *Ivi*, pp. 223-224.

64. H. KLAGES, *Wertedynamik. Über die Wandelbarkeit des Selbstverständlichkeit*, Interform, Zürich-Osnabrück 1988, p. 40.

Ovunque incontriamo forme pseudomorfe dell'idea escatologica cristiana. Sotto i rivestimenti più bizzarri si cela la figura del Salvatore, l'attesa del Regno di Dio finale [...], il desiderio di un uomo nuovo e di una nuova creazione»⁶⁵. Per Guardini, quindi, Hitler, il "Salvatore dei dodici anni", è riuscito a plagiare le masse proprio perché ha utilizzato «le tendenze mitologizzanti delle masse applicando a se stesso figure che i cristiani attribuiscono a Gesù Cristo»⁶⁶, autoattribuendosi il ruolo di "Heilbringer" (apportatore di salvezza)⁶⁷.

Cristo è quindi, per Guardini, insieme colui che sussume e inverte i "salvatori" del mito (recuperandone le attese e assumendone la potenza simbolica) e libera dai "salvatori" del nuovo mito politicamente totalitario. Cristo ha introdotto la dimensione storica, lo "spazio della decisione" e ha reso in tal modo l'uomo definitivamente libero sia dal circuito magico della natura sia dal circuito ideologico-totalizzante del politico nella sua deriva totalitaria.

L'Occidente e l'Europa in particolare sono determinati dalla figura di Cristo e in rapporto alla sua figura verrà quindi a definirsi il loro destino, un futuro di vita o un tramonto senza speranza.

3. LA CRISTOLOGIA GUARDINIANA SECONDO JOSEPH RATZINGER

Joseph Ratzinger nel suo intensissimo saggio su Guardini, *Dalla liturgia alla cristologia. Il principio teologico di Romano Guardini e la sua forza assertiva*⁶⁸, richiama un testo di Guardini, il *Dialogo sulla ricchezza di Cristo*, che a suo dire permette di cogliere in modo singolare quale sia il volto di Cristo per il nostro filosofo. Si tratta di un testo che sarebbe nato durante una passeggiata notturna da Bonn ad Holtorf, come afferma Guardini nelle sue memorie⁶⁹, e che appare a Ratzinger «oltremodo vivo, in cui l'intreccio del pensiero di Guardini diventa così chiaro come accade raramente altrove»⁷⁰. Tre persone conversano: il segretario della Caritas, il dotto e il cappellano. In loro si scontrano, a dire di Ratzinger, le stesse opposizioni interiori del pensiero proprie di Guardini. Ciò che i tre protagonisti si scambiano e ognuno dei quali rappresenta Guardini «è senz'altro sufficientemente ricco di tensione e contraddittorio. Sono tre forme della cristologia che stanno qui in conflitto l'una con l'altra, e non solo modi di pensare, bensì atteggiamenti fondamentali»⁷¹, forme dell'esistenza cristiana. Il segretario della Caritas è appena tornato a casa da una pratica di devozione al Sacro Cuore di Gesù ed è pieno di rabbia per il troppo kitsch e la mancanza di vera naturalezza che vi ha trovato. Egli è «l'uomo di una devozione

65. R. GUARDINI, *Die religiöse Offenheit der Gegenwart*, cit., pp. 61 e 65.

66. G. CANOBBIO, *L'etica di Romano Guardini in prospettiva teologica*, in F. L. MARCOLUNGO – S. ZUCAL, *L'etica di Romano Guardini*, cit., pp. 155-169, 165. Cfr. anche R. A. KRIEG, *Romano Guardini's Theology of Human Person*, in «Theological Studies» 59 (1998), pp. 457-474, 465-468.

67. Su questo cfr. anche M. NICOLETTI, *Introduzione a R. GUARDINI, Scritti politici*, cit., pp. 50-54.

68. J. RATZINGER, *Dalla liturgia alla cristologia. Il principio teologico di Romano Guardini e la sua forza assertiva*, in Id., *Perché siamo ancora nella Chiesa*, Rizzoli, Milano 2008, pp. 239-264 (or. *Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzehnten*, a cura di F. Schuller, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2005).

69. R. GUARDINI, *Berichte über mein Leben*, Patmos, Düsseldorf 1984, p. 35 (ed. it. *Appunti per un'auto-biografia*, Morcelliana, Brescia 1986, p. 41).

70. J. RATZINGER, *Dalla liturgia alla cristologia. Il principio teologico di Romano Guardini e la sua forza assertiva*, cit., p. 257.

71. *Ivi*.

vigorosa e sana, che si nutre completamente del Gesù dei *Vangeli sinottici*, della figura dolorosa di Gesù, come la descrive particolarmente Marco»⁷². In questo Gesù – scrive Guardini – il divino «è così riservato, così pudico, vorrei dire. Esso si nasconde [...], il divino in lui è come la religione di un'anima pudica. Arrossisce quando parla del proprio Dio»⁷³. Questo è il Gesù che rifiuta come sentimentale e sconveniente il fatto che il giovane ricco lo chiami “maestro buono”, non vuole che l'uomo con la sua bramosia religiosa si fermi a Lui e lo renda il punto finale del proprio atto religioso. E ora, nella devozione del Sacro Cuore, si sente tutt'intorno ininterrottamente: «Cuore di Gesù, dolcissimo cuore di Gesù [...] e le canzoni e l'immagine davanti, e tutto questo, perciò sono uscito di corsa. Dimmi allora, è questo Gesù? È questo il suo spirito?»⁷⁴. Commenta Ratzinger: «In questo disagio rispetto all'adorazione del Cuore di Gesù il segretario della Caritas e il dotto sono completamente concordi. Solo i loro motivi sono diversi e perciò anche le loro decisioni positive sono differenti. Nell'adorazione del Cuore di Gesù il dotto è disturbato dalla sua mancanza di cultura, dietro alla quale egli sospetta una più interna ostilità alla cultura»⁷⁵. Infatti, sostiene il dotto, «nella devozione al Sacro Cuore domina non il *lógos*, bensì la volontà, l'amore, l'*álogon*, e quindi anche tutta la valenza del soggettoivo [... e per questo il dotto è invece entusiasta della liturgia nella quale “tutto” è “domato” e chiarito]. Il *lógos* vive di ciò. Il calore è diventato del tutto luce e il fluire del tutto forma»⁷⁶. In tutto questo egli ritrova una meravigliosa approvazione della realtà: «soprattutto sta il sacrificio, certo, ma sembra esistere solo per rendere l'approvazione più pura e più libera: la stessa soprannatura diventa del tutto “naturale” [...] opposizione a tutto ciò che significa innaturale»⁷⁷. Chiosa Ratzinger: «nella devozione al Sacro Cuore di Gesù lo disturba quindi non propriamente la mancanza della vitalità storica di Gesù, bensì la sua artificiosità»⁷⁸. Anche nella liturgia non è presente tanto Gesù di Nazareth quanto la “parola che è diventata carne” solo che l'immagine liturgica di Gesù «sta allo storico [...] come il cerchio puro della matematica sta a quello disegnato, tracciato con il gessetto»⁷⁹. A questo punto, sottolinea Ratzinger, «il segretario della Caritas di nuovo non riesce a seguire. Contro l'irrazionalità della devozione al Sacro Cuore egli non ha nulla. Egli si sente piuttosto disgustato dallo schematico, dalla scomparsa dei dettagli, scomparsa del fascino insostituibile che ha la figura di Gesù nei Vangeli, dalla scomparsa del tono, dei colori, della linea eloquente, dell'incarnato»⁸⁰. Per questo esclama: «Dal Gesù di Nazareth, di fronte al quale si sta in ascolto con cuori affamati del suono della sua

72. *Ivi*, p. 258.

73. *Auf dem Wege. Versuche*, 1923, p. 158.

74. *Ivi*, p. 152.

75. J. RATZINGER, *Dalla liturgia alla cristologia. Il principio teologico di Romano Guardini e la sua forza assertiva*, cit., p. 258. Cfr. R. GUARDINI, *Auf dem Wege. Versuche*, cit., p. 153.

76. R. GUARDINI, *Auf dem Wege. Versuche*, cit., p. 155.

77. *Ivi*.

78. J. RATZINGER, *Dalla liturgia alla cristologia. Il principio teologico di Romano Guardini e la sua forza assertiva*, cit., p. 259.

79. R. GUARDINI, *Auf dem Wege. Versuche*, cit., pp. 154s.

80. J. RATZINGER, *Dalla liturgia alla cristologia. Il principio teologico di Romano Guardini e la sua forza assertiva*, cit., p. 259.

voce, si passa a “il cuore”! Un “esso”, un neutro, una cosa! [...] Per questo non amaneanche la liturgia. [...] In essa non conosco di nuovo il Signore. Non è affatto Gesù di Nazareth»⁸¹. In netto contrasto con la purezza dei Vangeli la liturgia tutto trasfigura solo che ciò – afferma – può andare bene per il cielo, non per la terra. E, commenta Ratzinger, «il segretario della Caritas è abbastanza meticoloso per aggiungere che in questo senso anche il Vangelo di Giovanni e l'Apocalisse sono già “liturgia”»⁸². A questo punto entra sulla scena il terzo protagonista: il cappellano. Nella sua arringa, sottolinea Ratzinger, afferma «che nel suo incontro con le persone semplici ha provato quali forze la devozione del Sacro Cuore possa liberare. Egli non contesta la mancanza di cultura di tale tipo di devozione, ma ricorda che Cristo ha salvato il mondo non attraverso la ragione e la cultura, bensì con una morte da criminale sul patibolo. [...] A questo punto in Guardini, che spesso – afferma Ratzinger – si dovette difendere dall'accusa di estetismo e accademismo, si leva un tono appassionato e addirittura rivoluzionario. Il cappellano ricorda la rivoluzione russa, nella quale sono esplose forze originarie, che non si possono liquidare come stupidità o crimine. Qui il sentimento appassionato cerca la strada verso l'uomo e sacrifica a ciò tutto quanto»⁸³. In tale contesto, afferma il cappellano, la cultura, per quanto buona ed equilibrata, è destinata ad andare in rovina perché è solo natura caduca. La forza più potente è piuttosto nell'insuccesso mentre riconoscimento e successi esteriori sono il segno che la risposta cristiana al Cristo ha mancato la strada giusta: «Gli ultimi tempi sono cominciati! [...] Credete che saranno ancora d'aiuto la storia e la cultura? Solo una cosa esiste ancora: l'odio dell'Anticristo e contro di esso l'anima che si è messa a disposizione di Dio. Che solo una cosa vuole: l'amore»⁸⁴. L'intervento del cappellano scompiglia le carte. Il segretario della Caritas gli dice: «Sì, tu hai visto Cristo»⁸⁵. E Ratzinger commenta: «Nell'“ora benedetta” di questo dialogo si apre il concreto-vivente, a cui appartiene il nesso di *lógos* e *álogon*»⁸⁶. Sarà il segretario della Caritas, dopo un primo tentativo del dotto, a formulare la tesi conclusiva: «Ogni passo della realtà evangelica è infinitamente prezioso, ma noi la vediamo correttamente solo alla luce della verità sostanziale, che si esprime a partire dall'eternità attraverso la chiesa»⁸⁷. Ed ecco il commento di Ratzinger su come Guardini, con questo passo, ha sciolto il nodo intricato di tre possibili cristologie, tre possibili volti del Cristo (quello dei Vangeli sinottici evocato dal segretario della Caritas, quello del dotto, quello risolutivo del cappellano): «In questa affermazione apparentemente così semplice, la sintesi cristologica di Guardini [...] è ridotta a una formula ricca di significato: era la grazia di Guardini, la grandezza di chi si sa esprimere in modo semplice. L'uomo è aperto verso la verità, ma la verità non è in un

81. R. GUARDINI, *Auf dem Wege. Versuche*, cit., p. 158.

82. J. RATZINGER, *Dalla liturgia alla cristologia. Il principio teologico di Romano Guardini e la sua forza assertiva*, cit., p. 259. Cfr. *Auf dem Wege. Versuche*, cit., pp. 158s.

83. J. RATZINGER, *Dalla liturgia alla cristologia. Il principio teologico di Romano Guardini e la sua forza assertiva*, cit., pp. 259-260.

84. R. GUARDINI, *Auf dem Wege. Versuche*, cit., p. 163.

85. *Ivi*, p. 164.

86. J. RATZINGER, *Dalla liturgia alla cristologia. Il principio teologico di Romano Guardini e la sua forza assertiva*, cit., pp. 260-261.

87. R. GUARDINI, *Auf dem Wege. Versuche*, cit., p. 165.

qualche luogo, bensì nel concreto-vivente, nella figura di Gesù Cristo. Questo concreto-vivente si dimostra come verità proprio attraverso il fatto che esso è l'unità dell'apparentemente contrapposto, poiché il *lógos* e l'*álogon* si uniscono in esso. Solo nel tutto sta la verità. E solo dove le opposizioni vengono smontate vi è il Tutto. [...] Per la cristologia questo significa che non può essere sufficiente alcuna immagine di Cristo che si basi su una selezione, su una riduzione, su una separazione ed eliminazione delle fonti. Un pensiero che in ultima istanza costringa a ciò non è abbastanza critico. Si rende esso stesso criterio. Non è il nostro pensiero l'inizio che pone i criteri, bensì egli – Cristo – che rompe ogni criterio e che non può essere contenuto in nessuna unità concepita da noi. Egli stesso è l'Inizio e si dimostra tale proprio per il fatto che non è possibile disporlo in una forma coerente, né spiegarlo psicologicamente. Chi vuol vedere Cristo deve “tornare indietro”, deve uscire dall'autonomia del pensiero arbitrario nella disposizione che ascolta e accoglie ciò che è. Qui si fonde la pretesa della filosofia fenomenologica dell'obbedienza del pensiero di fronte all'essere, di fronte a ciò che si mostra e che è, con l'idea fondamentale della fede, che è ritorno della vita che si lascia dare un nuovo criterio e che comprende il Tutto in modo nuovo in base ad esso»⁸⁸. Questa nuova prospettiva cristologica emerge per Ratzinger in modo commovente nelle frasi d'esordio del testo di Guardini sull'immagine di Cristo nel Nuovo Testamento e che ben esprimono la direzione interiore di tutte le sue affermazioni cristologiche: «[Forse nella ricerca dell'immagine di Gesù] non riusciremo nemmeno a poter mettere insieme una “raffigurazione”, ma solo tutta una serie di tratti che si perdono oltre il limite dell'orizzonte accessibile al nostro sguardo. E forse apprenderemo che l'Ascensione non costituisce un avvenimento verificatosi una volta tanto nella vita di Gesù, ma rappresenta, invece, la maniera nella quale egli ci è dato: come colui che scompare nel cielo, nei penetrali di Dio. Pure anche in tal caso i tratti di cui saremo venuti in possesso saranno preziosi: essi sono le pietre miliari per l'ascesa della Fede, e che essi vengano sottratti alla nostra vista giustifica quella promessa che ci insegna ad adorare»⁸⁹.

88. J. RATZINGER, *Dalla liturgia alla cristologia. Il principio teologico di Romano Guardini e la sua forza assertiva*, cit., pp. 261-262. Cfr. R. GUARDINI, *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 108s.

89. R. GUARDINI, *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., p. 20.