

SALVEZZA E REDENZIONE NELLA TEOLOGIA
DI K. RAHNER E H.U. VON BALTHASAR

1. *Premessa*

La teologia contemporanea osserva una concentrazione quasi plebiscitaria sulla connotazione « salvifica » della rivelazione cristiana, che essa intende esporre dinanzi all'istanza critica del sapere e della prassi propri della cultura odierna. Simile consapevolezza viene ricavata a partire da una duplice provocazione. Anzitutto da un diffuso orientamento antropologico, che pone in termini pressanti la questione sul destino e sul futuro della vicenda umana e sul senso (positivo o meno) verso cui è indirizzata. Più a monte questo orientamento interroga la fede cristiana sulla verità della sua pretesa di essere la determinazione assoluta del senso dell'uomo, e quindi chiede ad essa di esibire di fronte al foro della ragione critica le credenziali della sua rivendicazione. È evidente che la pura affermazione del carattere « salvifico » dell'evento cristiano, senza il tentativo di mediarlo in uno sforzo di comprensione critica, confinnerebbe la pretesa della teologia, che quella realtà deve articolare, nel campo del retorico e, al limite, dell'autoritario. Di qui il primo compito per la teologia e pertanto la richiesta di esporre argomentativamente la caratteristica salvifica della fede cristiana, e in particolare, del suo evento centrale: Gesù Cristo come *redentore* dell'uomo. Tuttavia l'importanza del carattere salvifico della fede non risulta indotta, per così dire, solo dall'esterno, ma proviene — è la seconda provocazione — dal cuore stesso, dal sapere proprio del credente, il quale deve sempre « realizzare » la propria conformità a Gesù Cristo come il Salvatore e il Redentore della sua esistenza e della storia umana. La teologia, chiamata a declinare criticamente questa convinzione, deve quindi non solo e, forse, non prima di tutto esporre la verità della rivelazione perché sollecitata dalla ragione critica, bensì, per interiore necessità, deve pensare ed esplicitare la fede nello sforzo di trovare la ragione interna del suo dire Gesù Cristo come il Salvatore. In questo senso è perfettamente conseguente che la teologia abbia « ritrovato » o posto a tema la dimensione salvifica della rivelazione cristologica: ciò può essere ormai dimostrato ampiamente con la rilevanza assunta dalla tematica della « storia della salvezza » nella soteriologia, nella sacramentaria e nell'ecclesiologia, ecc. Stabilire poi una priorità cronologica tra le due provocazioni e la loro eventuale relazione di causa-effetto, può essere relativamente inutile quando non si incorra nell'errore tacito di concepire le due

istanze in modo estrinseco. Determinare, infine, quali fattori abbiano consentito un tale guadagno e quali ragioni storiche abbiano prodotto la precedente, anche se parziale obliterazione può essere frutto solo di una sfumata e accurata analisi storica, così come tenteremo di fare almeno all'interno della presentazione dei singoli autori.

Il nostro intento è però per il momento più limitato. Non si assume qui il tema della salvezza nella sua accezione più larga (al limite generica), bensì si concentra l'attenzione sulla tematica della soteriologia e della redenzione, senza per questo tralasciare il nesso che quest'ultima intrattiene con l'orizzonte della salvezza cristiana. Ci interessa quindi il come e il perché la salvezza si realizza in Cristo e, a causa sua, nell'uomo e insieme quali rapporti la salvezza cristiana instauri con la storia dell'autoliberazione umana. Questo studio riveste inoltre un'ulteriore caratteristica: vuole attenersi alla teologia cattolica contemporanea, come scelta precisa di campo, ben consapevole che questa può essere compresa ormai in stretta relazione e interdipendenza con la teologia protestante. Non ci è sembrata inutile tuttavia una scorsa nel territorio della recente teologia, per recensire criticamente il risultato che essa poteva offrire in ordine al tema. A questo scopo ci è parso convincente usare un procedimento per « vertici », nel senso di individuare alcuni autori particolarmente significativi, a motivo delle loro istanze metodologiche, che « rappresentassero » in qualche modo gli orientamenti teologici più incidenti e diffusi.

In particolare i due autori qui studiati esprimono due metodiche e due modelli di teologia: K. RAHNER, nel tentativo di leggere la rivelazione da un punto di vista trascendentale, rappresenta una prospettiva assai diffusa in teologia e può essere considerato un caposcuola; H.U. VON BALTHASAR, benché assai meno seguito, illustra nondimeno una tendenza obiettiva nell'attuale teologia cattolica, quella che vuole assicurare la singolarità dell'evento salvifico cristologico, a fronte di ogni tentativo di comprenderlo in base alle categorie generali dell'autocomprensione umana. In tal senso l'approccio estetico inibisce in radice la pretesa di disegnare a priori le modalità dell'autocomunicazione divina. Ambedue le metodiche tuttavia convergono nell'istanza di correlare la realtà salvifica che la fede annuncia e la domanda critica del pensiero, in modo che la prima non appaia come una positività storica non mediata nell'orizzonte del sapere umano.

A. K. RAHNER: UN APPROCCIO TRASCENDENTALE ALLA SOTERIOLOGIA (*)

2. *Pregi e limiti della soteriologia classica*

Il rinvenimento della nozione di redenzione e lo studio del tema della soteriologia in Rahner (= R.) ha particolare significato nel senso che alla sua riflessione è fatto risalire dagli storici l'inizio del rinnovamento in cristologia (¹). Il punto di partenza storico della domanda critica di R. è la formula conciliare di Calcedonia, così come è mediata nella cristologia tradizionale e classica (²): è questo lo *status quaestionis* da cui egli prende avvio. Benché la nostra attenzione sarà posta soprattutto sulle ultime opere di R., dove l'elaborazione si assesta su un livello sufficientemente comprensivo e meno episodico (³), non potremo trascurare il luogo « genetico » della sua domanda teologica, proprio in vista di precisarne il senso. Effettivamente il contesto, in cui si sviluppa la riflessione di R. sulla cristologia-soteriologia classica, si riferisce continuamente alla dissamina dei pregi e dei limiti della manualistica scolastica, per altro da lui ben conosciuta (⁴), di cui critica abbastanza spesso e con amarezza la sclerosi di pensiero e il « vuoto formalismo » (⁵). I suoi primi saggi sono infatti legati a questo contesto anche se il profilo da cui prende

(*) Per facilitare il reperimento delle indicazioni bibliografiche diamo qui solo le sigle delle opere più importanti, mentre per le altre opere si vedano tra parentesi le abbreviazioni, quando ricorreranno per la prima volta nel testo.

PER L'ORIGINALE TEDESCO:

- S - *Schriften zur Theologie*, Bd I-XIII, Einsiedeln 1954-78.
 LThK - *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd I-X, Freiburg 1957-65.
 SM - *Sacramentum Mundi*, Bd I-IV, Freiburg 1967-69.
 MySa - *Mysterium Salutis*, Bd I-V, Einsiedeln 1965-76.
 Grundkurs - *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976.

PER LE TRADUZIONI ITALIANE:

- SCM - *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Roma 1965.
 SSE - *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Roma 1960.
 NS - *Nuovi saggi*, Voll. I-VI, Roma 1968-78.
 SM - *Sacramentum Mundi*, Voll. I-VIII, Brescia 1974-77.
 MySa - *Mysterium Salutis*, Voll. I-XI, Brescia 1967-78.
 CFF - *Corso fondamentale sulla fede*, Roma 1977.

(1) Si indica generalmente questo inizio in *Chalkedon - Ende oder Anfang?*, in *Das Konzil von Chalkedon*, III, Würzburg 1954, 3-49. È lo stesso saggio ripreso in *Probleme der Christologie, heute*, S I, 1958, 169-222. *Problemi della cristologia oggi*, SCM 3-91. (= *Problemi della cristologia*).

(2) Per la sua determinazione si veda *Problemi della cristologia*, SCM 13, nota 2; e un esempio concreto in *Ibid.* 17, nota 17.

(3) Cfr. CFF. Nella sua sezione cristologia (*Sechster Gang: Jesus Christus*) oltre alla ripresa di tre articoli rispettivamente del 1958 (par. 4), del 1962 (par. 1), del 1974 (par. 10) e allo sviluppo costituito dal par. 9, R. assume quasi totalmente (se si escludono alcuni ampliamenti precisivi, come si dirà più oltre) il testo pubblicato a forma di tesi in *Grundlinien einer systematischen Christologie*, in K. RAHNER-W. THÜSING, *Christologie - systematisch und exegetisch*, Freiburg 1972; *Linee fondamentali di una cristologia sistematica*, in *Cristologia-Prospettiva sistematica ed esegetica*, Brescia 1974, 17-93 (= *Lineamenti*).

(4) K. LEHMANN, *Karl Rahner*, in *Bilanz der Theologie in XX Jahrhundert*, Freiburg 1970, 143-181; *Karl Rahner*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma 1972, 147-188 (= LEHMANN). Qui pp. 148-154.

(5) Cfr. LEHMAN, 154.

le mosse la sua critica è quello allora già in formazione del pensiero trascendentale⁽⁶⁾. In questo ambito si muove il suo saggio programmatico: *Problemi della cristologia oggi*⁽⁷⁾. Coll'intenzione di ri-comprendere la formula di Calcedonia per salvarla dalle secche in cui l'aveva condotta la teologia corrente, R. ne propone un approfondimento trascendentale. Nell'ultima parte si analizzano in ordine sparso alcuni problemi della cristologia: è in questa sede che si fa un accenno al tema della soteriologia. In realtà tutto il peso dell'articolo sta dalla parte della rilettura di Calcedonia e anche le questioni sulla soteriologia sono poste retroattivamente, quasi a mostrare che una considerazione astratta e formale del dogma cristologico conduce inevitabilmente a diminuire l'interesse salvifico per l'azione e la persona del Salvatore. In ogni caso la soteriologia è qui considerata chiaramente nell'ottica di una teologia dell'incarnazione.

L'operazione critica di R. non intende anzitutto lasciarsi alle spalle il dogma di Calcedonia⁽⁸⁾, che resta imprescindibile, bensì mira a ritrascriverne il senso a partire da un'altra precomprensione, la quale restituisca concretezza alla realtà e all'evento salvifico di Cristo. Infatti la soteriologia corrente si interessa — sostiene il nostro A. — quasi esclusivamente alla dignità formale dell'atto redentivo, sotto la categoria riassuntiva della soddisfazione vicaria, non invece del contenuto di questo atto, né della struttura interna dell'evento in sé (il mistero pasquale e più ampiamente i misteri della vita di Cristo), in quanto il valore soddisfattorio e meritorio dell'azione di Cristo è dovuto alla dignità infinita della sua persona, così che Cristo avrebbe potuto redimere con qualunque altra azione morale, purché Dio l'avesse voluto e accettato come soddisfazione vicaria. La ragione di questo formalismo è da ricercarsi nella comprensione egualmente formale dell'unità di Cristo, così che rifondando la seconda ne sente beneficio anche la soteriologia.

L'analisi critica di R. viene ripetuta e ulteriormente precisata negli scritti seguenti⁽⁹⁾ ma il nerbo dell'argomentazione rimane il medesimo. Benché la nozione corrente di soddisfazione superi alcuni « fraintendimenti mitologici » (riscatto dal potere del demonio, punizione sostitutiva

(6) Cfr *Hörer des Wortes*, 1937; *Geist im Welt*, Innsbruck 1939. Si vedano le edizioni rivedute di J.B. METZ, rispettivamente del 1967 e del 1957. Per l'interpretazione rimandiamo a H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Leben-Denken-Werke*, München 1963; L. ROBERTS, *K. Rahner. Sa pensée, son oeuvre, sa méthode*, Tours 1969 (tr. fr.); O. MUCK, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964; P. EICHER, *Immanenz oder Transzendenz? Gespräch mit K. Rahner*, FZThPh 15 (1968) 29-62; Id., *Die anthropologische Wende*, Freiburg 1970; B. van der HEIJDEN, *Karl Rahner, Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln 1973; K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg 1974; K.H. WEGER, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg 1978.

(7) Cfr. la nostra nota 1.

(8) « Ci sforzeremo sempre di allontanarci da essa (dalla formula di Calcedonia N.d.r.) non per rinunciarvi, ma per comprenderla con lo spirito e col cuore », *Problemi della cristologia*, SCM 6.

(9) *Soteriologia*, SM VII, 735-43; *Redenzione*, SM VI, 730-47; oltre a ciò sono innumerevoli le affermazioni sparse. In proposito confronta *Lineamenti*, 67: Tesi 32, h e Tesi 34, e riprese in CFF, 371-377.

di Cristo), essa tuttavia non riesce a sciogliere il sospetto che in qualche modo l'azione del morire di Cristo sia la « causa » della salvezza nel senso che essa abbia un qualche potere di « premere » sulla volontà di Dio e di « mutarla » (si tratta di un evidente antropomorfismo), oscurando così il primato dell'iniziativa salvifica divina, indebita e gratuita. D'altro canto detta nozione non illustra il legame *intrinseco* che essa intrattiene con molti effetti della redenzione (risurrezione dell'uomo nella sua totalità umano-corporea, trasfigurazione del cosmo e salvezza della storia). In conclusione l'autore indica la ragione dell'impoverimento della nozione di redenzione, spesso svuotata di contenuto e quindi solo retorica, nella divaricazione tra l'essere personale e l'azione storica di Cristo, dove la relazione tra i due aspetti è concepita secondo lo schema sostanza-accidente, il quale si rivela palesemente insufficiente. Si postula quindi una maggiore unità tra soteriologia e cristologia⁽¹⁰⁾.

In egual modo quando l'attenzione del teologo si volge a considerare più da vicino che la redenzione si realizza nell'evento pasquale, si riesce a trovare difficilmente — sono osservazioni fatte a partire dal 1954⁽¹¹⁾ — una valorizzazione « dogmatica » della risurrezione di Cristo. La ragione di tale dimenticanza è trovata da R., in connessione con la distinzione tra apologetica e dommatica, nel fatto che la teologia fondamentale si arrogò come tema proprio la risurrezione di Cristo, quale prova più importante della sua divinità; ancora nel fatto che la considerazione dei misteri di Cristo fu censurata sempre più dalla teologia per essere affidata all'esegesi e alla meditazione religiosa. Ma più in profondità la ragione di tale oscuramento si deve trovare nel fatto che la teologia occidentale, avendo interpretato la redenzione e l'importanza salvifica di Cristo nell'ambito di una teoria della soddisfazione, concepita in maniera prevalentemente giuridica, relegava di fatto tutti gli altri avvenimenti della vita del Signore nello spazio dei presupposti di questa azione salvifica, concentrata unicamente sulla croce.

3. *Necessità della riflessione trascendentale*

Se il punto di partenza storico della riflessione rahneriana in cristologia e soteriologia è costituito dalla teologia manualistica e scolastica, tuttavia l'interesse originario della meditazione del nostro autore si era già precisato attorno allo sforzo di rendere ragione dell'identità della fede di fronte alla nuova autocomprensione del pensiero moderno⁽¹²⁾. È proprio questa preoccupazione che rappresentava e rappresenta l'interesse specifico della domanda teologica da lui istituita: cioè quella di correlare la conoscenza di fede e l'affermazione dei suoi contenuti con la

(10) *Soteriologia*, SM VII, 739.

(11) *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit*, S IV, 1960, 157-172; *Questioni dogmatiche sulla devozione pasquale*, SCM, 335-358 (= *Questioni dogmatiche*); *Risurrezione*, SM VII, 165-191.

(12) « Ciò che si accumula solo e si trasmette senza nuovo sforzo, e per di più *ab ovo*, dall'origine della rivelazione, si corrompe come la manna. E quanto più a lungo si interrompe una tradizione viva, con una ripetizione meccanica, tanto più può divenire difficile riannodarla ». *Saggio di uno schema di dogmatica*, in *Saggi teologici*, Roma 1965, 68 (orig. in S I, 9-47).

svolta antropologica, tematizzando la rilevanza del soggetto in ogni conoscenza umana. È questo che viene definito l'approccio trascendentale: in particolare ciò significa che il soggetto non può essere neutralizzato nella conoscenza di fede, ma vi è sempre necessariamente implicato. Egli è anzi — secondo un'espressione ormai famosa — la grammatica dell'autocomunicazione di Dio nel mondo, quando egli voglia, nella sua libertà, comunicarsi ad esso⁽¹³⁾. Perciò la riflessione deve applicarsi a enucleare nel soggetto le condizioni trascendentali della conoscenza dell'oggetto: le condizioni di possibilità (*Möglichkeitsbedingungen*) del conoscere umano.

Non mette conto di ricostruire qui tutto l'albero genealogico del metodo trascendentale di R., con il quale si vuole inserire la filosofia trascendentale moderna (a partire da Kant con la mediazione di Maréchal e nel confronto con Heidegger)⁽¹⁴⁾, nella metafisica scolastica classica, tomista. Interessa solo precisare la posizione specifica di Rahner: l'essere non è solo il risultato dell'analisi trascendentale, ma si trova già all'inizio della conoscenza, come l'originario, anche se atematico, orizzonte del domandare e condizione di possibilità dell'interrogare stesso del soggetto. Ogni ulteriore processo conoscitivo è sempre un esplicitare e un ritornare a tale esperienza originaria. Il processo conoscitivo si istituisce pertanto nel rapporto tra la conoscenza esplicita tematizzata (a posteriori), nella quale l'uomo esprime riflessamente il contenuto della sua conoscenza, e le condizioni di possibilità che rendono possibile (a priori) l'atto del conoscere segnalando così l'implicazione del soggetto e delle sue strutture aprioriche nel conoscere stesso⁽¹⁵⁾. Il coinvolgimento dell'uomo in ogni atto della sua esperienza (conoscitiva e agente) consente di tematizzare il soggetto stesso come « oggetto » dell'analisi trascendentale: in questa ricerca, l'uomo si presenta come l'uditore della parola, quando venga considerato non nelle sue realizzazioni categoriali (cioè in una antropologia « regionale ») ma nelle condizioni di possibilità trascendentali, cioè strutturalmente aperto al mistero dell'assoluto (*das heilige Geheimnis*)⁽¹⁶⁾, sia che Dio nella sua inscrutabile libertà trat-

(13) Cfr. *Anthropologie (Theol)*, in LThK I, Freiburg 1957, 618-27; *Theologie und Anthropologie*, S VIII, Einsiedeln 1968, 43-65 (tr. it., NS III, Roma 1969, 45-72); *Allgemeine Grundlegung der Protologie und theologischen Anthropologie*, in My Sa II, 1967, 406-20 (tr. it. in My Sa IV, 1970, 11-55).

(14) Cfr., a titolo di esempio, LEHMANN, 160 e i saggi di carattere introduttivo alla nota 6.

(15) Si veda CFF, 33-40. Interessante la sottolineatura di questa struttura non solo sul piano conoscitivo, come autocoscienza del soggetto nel conoscere, ma anche sul piano dell'agire umano, sul cui livello si esperisce il medesimo rimando apriorico, così come viene presentata in K.H. WEGER, o. c., 28-37. Egli parla di « esperienza trascendentale », nel senso di « una struttura apriorica dell'umano conoscere ed agire, ottenuta non solo dall'esperienza (*aus*), (ma anche riconoscibile in (*an*) essa, soprattutto attraverso la riflessione su (*über*) di essa), la quale è condizione di possibilità proprio di questo conoscere ed agire umano (e per questo anche dell'essere dell'uomo) », p. 37. Del resto questo ampliamento di senso è confermato anche in CFF 54-67.

(16) CFF, 96-7. « Quando parliamo di trascendenza non intendiamo solo quella trascendenza che è la condizione della possibilità di una conoscenza categoriale in quanto tale, bensì anche la trascendenza della libertà, della volontà e dell'amore » *Ibid.*, 97.

tenga presso di sé questa parola, sia che la dica gratuitamente nella storia. Da questo punto di osservazione la rivelazione come autocomunicazione storica di Dio non presuppone il destinatario, ma lo costituisce in essere come primo momento di essa. Si rende necessaria l'analisi delle condizioni aprioriche della autocomunicazione di Dio (*Selbstmitteilung Gottes*) nell'uomo, non per dedurvi la rivelazione, bensì per rintracciare in esso la struttura di questa offerta gratuita. Il compito dell'antropologia trascendentale soprannaturale è pertanto quello di rinvenire sulla base dell'« esistenziale soprannaturale »⁽¹⁷⁾, cioè sul presupposto che l'autocomunicazione graziosa di Dio non rimane solo offerta, bensì genera la condizione di possibilità della sua accettazione stessa⁽¹⁸⁾, la struttura e il movimento delle condizioni aprioriche della accoglienza dell'autocomunicazione salvifica, secondo quella formalità che precede e rende possibile le singole figure storiche in cui si articola il rapporto degli uomini con l'evento di salvezza.

Il punto di inizio della riflessione rahneriana ha una conseguenza metodologica per la stessa teologia: essa non prende figura solo in una sistemazione e organizzazione del « dato » della rivelazione, ma mira metodicamente a illustrare l'implicazione atematica del soggetto nell'evento della rivelazione e in tutte le singole affermazioni in cui quell'avvenimento accolto nella fede si articola. Di qui la dimensione antropologica della teologia come strumento ineliminabile del comprendere teologico: esso a partire dalla autocomunicazione libera e gratuita di Dio offerta ad ogni uomo e a cui ogni soggetto è trascendentalmente abilitato, come si è detto sopra, si realizza istituendo la correlazione reciproca esistente tra l'aspetto aposterioristico, storico-salvifico della rivelazione e dei suoi momenti e l'aspetto apriorico delle condizioni esistenziali (soprannaturali) di un accoglimento umano degli eventi storici della rivelazione stessa.

L'atto del comprendere teologico avviene solo in questo rapporto, così che la pura esibizione dell'aspetto a posteriori, storico-salvifico, si

(17) Sono illuminanti in proposito CFF, 174-182, e *Esistenziale*, SM III, 592-3.

(18) Qui sono due le affermazioni che precisano la nozione di « esistenziale soprannaturale »:

— « L'autocomunicazione da parte di Dio non è data solo sotto la forma di dono, bensì anche come la necessaria condizione della possibilità di quell'accettazione di tale dono » CFF, 176: l'uomo quindi non è solo il destinatario dell'autocomunicazione divina, bensì è anche « abilitato » alla sua accoglienza (e questa abilitazione precede la libertà dell'uomo e la rende possibile);

— questa « abilitazione » è soprannaturale: la trascendentalità dell'uomo ha una struttura soprannaturale e ciò significa che « il movimento trascendentale dello spirito nella conoscenza e nella libertà verso il mistero assoluto è sorretto da Dio stesso nella sua autocomunicazione ... esso ha il suo orizzonte e la sua origine nel mistero santo non come un traguardo lontano e sempre raggiungibile asintoticamente, bensì nel Dio della vicinanza e della immediatezza assoluta ». CFF, 178.

Tutte le analisi trascendentali in R. presuppongono sempre questa *situazione storica* in cui l'uomo si trova. Pertanto la *Selbstmitteilung Gottes* e il suo risvolto antropologico nell'esistenziale soprannaturale sono l'autentico « ANSATZ » della teologia rahneriana. Si veda il tentativo di composizione di H. VORGRIMLER di fronte a due interpretazioni diverse di questa « radice » della teologia di R., quella di B. van der Heijden e quella di K. Fischer, in *Theologische Revue* 75 (1979) 141-144.

ridurrebbe ad essere positivismo della rivelazione e potrebbe ingenerare, in alcuni casi, il sospetto di mitologismo in riferimento agli asserti di fede; mentre la sola analisi trascendentale può essere sospettata di voler dedurre la fede se non è correlata in stretta interdipendenza con l'evento storico, in cui trova la sua realizzazione e che rende possibile un « sapere teologico » in senso stretto⁽¹⁹⁾.

Se la periodizzazione offerta da K. LEHMANN⁽²⁰⁾ per quanto riguarda l'introduzione del « metodo trascendentale » in teologia da parte di R. ha una qualche plausibilità, scontando il fatto di una certa schematizzazione, si può convenire che questo primo periodo della riflessione rahneriana in cristologia si situa nella seconda fase dello sviluppo del pensiero trascendentale, nel quale ha una visibile preponderanza l'elaborazione di una « cristologia trascendentale », mentre nella terza fase, iniziata « in tempi recenti » intorno agli anni '70⁽²¹⁾, l'elemento categoriale avrebbe maggiormente riacquisito peso e equilibrato la presentazione della figura e dell'opera di Cristo.

4. Prime tracce di cristologia trascendentale orientata soteriologicamente

La nostra presentazione analitica della soteriologia rahneriana si soffermerà soprattutto su questa terza fase sovrammenzionata (dal par. 6 in avanti) poiché consentirà di osservare la posizione di R. da un punto di vista più completo. Tuttavia non possiamo tralasciare quella massa di suggestioni che sono contenute nei primi otto volumi degli *Schriften*, le quali tra l'altro sono indispensabili per chiarire la forma ultima della cristologia-soteriologia rahneriana.

A modo di tesi possiamo dire che la seconda fase è caratterizzata dalla elaborazione di una cristologia trascendentale di chiaro orientamento salvifico o soteriologico, nel senso che in tale riflessione si perviene a delineare la *figura dell'uomo-Dio, in quanto Salvatore*. In realtà tutta la problematica è incentrata quasi esclusivamente sulla pensabilità dell'incarnazione nell'odierna concezione del mondo e dell'uomo, per scagionare la cristologia dal sospetto di mitologismo o miracolismo, anche se essa mira a rendere ragione dell'uomo-Dio in quanto Salvatore.

(19) *Teologia Trascendentale*, SM VIII, 349-50. « Che l'essenza metafisica di una realtà e la sua storia e quindi la grazia come esistenziale e la storia della salvezza e dalla rivelazione non siano puramente entità giustapposte, ma si condizionino reciprocamente, è cosa che appunto una t.t. deve mostrare. ... La riflessione sulla condizione di riferimento trascendentale dell'uomo non è resa impossibile dalla storicità e libertà dell'evento trascendentale, dal suo carattere aposterioristico, dalla sua fattualità, di cui Dio ha liberamente disposto. Infatti ciò che per primo è stato disposto da Dio nella maniera più genuinamente libera è proprio l'esistenziale soprannaturale permanente della grazia come autocomunicazione di Dio offerta, quindi una strutturazione costituzionale 'trascendentale' dell'uomo ».

(20) LEHMANN, 171, parla di tre fasi: 1) elaborazione del pensiero trascendentale; 2) massiccia introduzione di questo in teologia; 3) controbilanciamento con il dato categoriale.

(21) Il testo di LEHMANN è del 1970. Gli esempi da lui addotti per la terza fase sono SM VIII, 347-53 (orig. 1969) e S IX, con i saggi del 1968-69 (= NS IV); a cui si può senz'altro aggiungere *Lineamenti*, CFF, S X (1969-72) (= NS V); S XII (1972-75) (= NS VI) e infine S XIII (1975-8).

L'elaborazione di una simile cristologia trascendentale avviene in due direzioni.

Nella *prima linea* partendo da noi stessi possiamo immaginare una più alta anticipazione della nostra trascendenza verso l'alto (la cristologia come termine indebito dell'antropologia). In questa direzione il Salvatore è il punto culminante dell'autocomunicazione storica di Dio e insieme l'accoglienza di essa in una creatura spirituale. All'obiezione che in questa prospettiva sembrerebbe oscurarsi l'orientamento in cui viene normalmente vista l'incarnazione, che è quello della redenzione dal peccato, R. stesso risponde, rivendicando anzitutto la legittimità teologica dell'indirizzo (definito correntemente scotista) secondo cui il movente dell'incarnazione è il farsi uomo del creatore, prima ancora della divina previsione della libera colpa. L'atto originario di Dio è quindi la sua volontà di autocomunicazione salvifica alla creatura spirituale, nel quale sono compresi come momenti intrinseci sia la volontà di creazione, sia (una volta presupposta la libera colpa) la volontà di redenzione, così che l'incarnazione, così come è stata concepita sopra, comprende anche per ciò stesso la finalità redentiva dal peccato⁽²²⁾.

Nella *seconda linea* partendo dall'alto si può mostrare come l'unione dell'umanità al Logos diventa comprensibile perché questa umanità è, nella sua esistenza concreta, ciò che sorge quando Dio si esprime ad extra, inviando il suo Verbo, così che l'umanità del Cristo è la presenza quasi-sacramentale di Dio in mezzo a noi (la cristologia come inizio per delineare l'antropologia)⁽²³⁾. In questo ambito l'uomo si presenta come ciò che sorge quando Dio vuole dire ad extra la sua parola quale atto di amore: « si è chiamato il Logos incarnato il Verbo abbreviato di Dio: la cifra di Dio è l'uomo, vale a dire il Figlio dell'uomo e gli uomini, i quali in fondo, sono perché doveva essere il figlio dell'uomo »⁽²⁴⁾. Proprio perché egli esprime come realtà sua ciò che noi siamo « redime anche il nostro essere e la nostra storia »⁽²⁵⁾. L'evento dell'incarnazione riveste pertanto un carattere redentivo, per il fatto stesso che

(22) « Siccome il mondo e la storia hanno per principio la loro struttura portante nell'assoluta volontà radicale di autocomunicazione divina al mondo, perché in tale autocomunicazione e nel suo acme costituito dall'incarnazione il mondo diventa storia stessa di Dio, il peccato — nell'ipotesi e nella misura in cui esiste nel mondo — viene già in partenza incluso nella volontà di perdono del Padre celeste. Allora nell'offerta dell'autocomunicazione divina, perché risulti condizionata da Cristo — e non dal peccato — è anche necessaria un'offerta di perdono e di remissione della colpa ». Cfr. *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, SV, 1962, 193-221. *La cristologia nel quadro di una concezione evolutiva del mondo*, SCM, 123-197 (= *La cristologia nel quadro*): qui 184.

(23) « La cristologia è nello stesso tempo termine e inizio dell'antropologia e questa è, in verità ed eternamente, teologia » *Problemi della cristologia*, SCM 64.

« La cristologia è l'inizio e il fine dell'antropologia e questa antropologia nella sua più radicale realizzazione, cioè la Cristologia, è in eterno teologia » *Zur Theologie der Menschwerdung*, S IV, 1960, 137-156; *Teologia dell'incarnazione*, in SCM, 93-121 (= *Teologia dell'incarnazione*): qui 115.

« Per quanto dunque l'antropologia teologica debba avere davanti a sé la cristologia come suo criterio, purtuttavia non è opportuno tracciare l'antropologia in una sola direzione, partendo dalla cristologia ». Cfr. *My Sa IV*, 1970, 26.

(24) *Teologia dell'incarnazione*, SCM 114.

(25) *Ibid.*, 113.

Dio quando si autoestrinseca (*Selbstentäusserung*), assume, anzi esprime se stesso nell'uomo come l'essere minacciato dalla colpa e che di fatto ha peccato. La valenza salvifica della stessa incarnazione, quando venga intesa non solo come atto, ma come evento dinamico culminante nella Pasqua, permette una più adeguata comprensione dell'opera salvifica, sul presupposto di una stretta unione tra opera e persona⁽²⁶⁾.

Questa più adeguata comprensione dell'opera salvifica, porta nella fase in parola, non solo a denunciare le aporie della soteriologia manualistica (cfr. par. 2) ma anche a delineare alcune linee di positiva soluzione. Per la verità vengono indicati solo i tratti salienti. Anzitutto una corretta impostazione dell'unione ipostatica, sia quanto al modo di pensare l'unità unitiva, sia quanto all'autonomia della realtà umana del Cristo, permettono di approfondire la teoria della soddisfazione⁽²⁷⁾. Inoltre l'elaborazione di una teologia della morte in generale e della morte di Cristo in particolare dovranno rispondere al quesito perché noi siamo stati redenti con la morte di Cristo e non in altro modo⁽²⁸⁾. Ciò costituirà un punto di partenza per una teologia della Pasqua e per affermare l'importanza soteriologica di questo avvenimento, sia muovendo dalla natura del sacrificio che è veramente compiuto se è accolto nell'evento pasquale, sia correlando la Pasqua con la trasfigurazione-redenzione del cosmo e con la salvezza della storia⁽²⁹⁾. Un simile approfondimento della Pasqua invita a porre a ritroso la questione dell'incarnazione, perché il rapporto tra cristologia e soteriologia non sia solo compreso secondo lo schema sostanza-accidente⁽³⁰⁾. Infine si scopre l'urgenza di una riflessione teologica sui misteri della vita di Cristo, dove ancora una volta si rivela l'astrattezza formale della teologia scolastica. I saggi che R. ha dedicato a questo tema indicano la tendenza tipica del nostro A.: quello di sottolineare il risvolto antropologico del mistero presentato, connotato di accenti esistenzialistici che arrivano spesso ad ottenere esiti notevoli⁽³¹⁾.

(26) Non ci siamo soffermati qui a delineare le due direzioni reciprocamente implicantesi e che costituiscono il contributo teorico più importante di questo periodo. Si veda sulla prima linea i già citati: *Problemi della cristologia, Teologia dell'incarnazione, La cristologia nel quadro*, in SCM 3-180, aggiungendovi *Christologie im Rahmen des modernen Selbst-und Weltverständnis*, S IX, 1970, 227-41; *La cristologia e l'odierna interpretazione dell'uomo e del mondo*; NS IV, 1973, 298-311 (= *La cristologia e l'odierna interpretazione*).

Per la seconda linea rimandiamo ancora a *Problemi della cristologia e Teologia dell'incarnazione*; e inoltre a *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in My Sa II, 1967, 317-97; *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in My Sa III, 401-507 (= *Il Dio trino*); *Zur Theologie des Symbols*, S IV, 1960, 157-162; *Sulla teologia del simbolo*, in SEE 51-107 (= *Sulla teologia del simbolo*).

(27) Cfr. *Problemi della cristologia*, SCM 80-5.

(28) *Questioni dogmatiche*, SCM 346-58. In questa sede si tratta solo di frammenti. Il discorso più in generale è stato condotto in *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958, tr. it. *Sulla teologia della morte*, Brescia 1966.

(29) *Questioni dogmatiche*, SCM 350.

(30) *Ibid.*, 352-3.

(31) Si veda:

Teologia della festa del Natale, SCM 317-333.

Questioni dogmatiche sulla devozione pasquale, SCM 334-58.

Abbiamo fornito qui l'indicazione delle esigenze, espresse da R. nel campo della soteriologia, più che la loro effettiva elaborazione, con la consapevolezza che degli sviluppi in questa fase solo abbozzati, molti sono ripresi e ampliati negli ultimi scritti, altri riportati quasi integralmente, e quindi nulla viene trascurato in una esposizione più ordinata, quale è quella che segue.

5. Il tema della salvezza come orizzonte di comprensione.

L'introduzione massiccia del metodo trascendentale, il quale portava spesso nei saggi rahneriani a schematizzare sino al limite il dato categoriale, sollevò ben presto ampie riserve nei recensori della sua opera. In cristologia l'appunto fondamentale riguardava il pericolo, qualora si fosse insistito troppo su un abbozzo trascendentale, di voler dedurre la realtà di Cristo dalle condizioni a priori del soggetto umano⁽³²⁾. R. ha sentito il peso delle critiche e ci pare abbia risposto in due modi: dal punto di vista metodologico, aveva già prima precisato la sua posizione in *Theologie und Anthropologie*⁽³³⁾ e dal punto di vista effettivo in *Lineamenti* e nel *Grundkurs des Glaubens*⁽³⁴⁾. Poiché questi ultimi sono già stati presentati in altra sede⁽³⁵⁾; noi qui presupporremo l'analisi della loro struttura generale, mentre ci soffermeremo a considerare il versante più propriamente soteriologico, integrandolo anche con altri testi.

Il generale orientamento salvifico della teologia attuale si ritrova nella nozione sistematica con cui R. si accinge a pensare la Rivelazione. Essa ha la sua chiave di volta nella categoria di « autocomunicazione salvifica di Dio alla libera esistenza dell'uomo ». È necessario comprendere questa nozione illustrando il rapporto generale esistente tra la volontà salvifica « trascendentale » di Dio e la storia della salvezza. La loro reciproca relazione deve essere tale che 1) la volontà generale di

11 saggi raccolti in S VII, 1966; NS II, 149-254.

Aspetti umani della nascita del Signore, NS IV, 265-76.

Natale nella luce degli esercizi spirituali, NS V, 401-8.

A proposito della spiritualità della fede pasquale, NS V, 409-20.

Nachfolge des Gekreuzigten, S XIII, 188-206.

(32) La polemica fu, invece, direttamente sulla nozione di « cristianesimo anonimo », ed ebbe come protagonista von Balthasar. Cfr. *Cordula, ovvero il caso serio*, Brescia 1968. La ragione di ciò che Balthasar chiama una riduzione antropologica della teologia e della cristologia, viene indicata tuttavia in un oscuramento del mistero della croce (e del peccato originale) e in una riduzione di tutti i misteri della soteriologia all'incarnazione vista come scopo della natura umana che di essa è *potentia oboedientialis*. Cfr. *Cordula*, 96-7.

(33) Questa accusa di mitologia alla cristologia, come viene concepita inconsciamente anche da molti cristiani, è assai ricorrente. Cfr. *Problemi della cristologia*, SCM 16: nota 6. « È la concezione dell'incarnazione di un Dio che considera l'elemento umano solo come il rivestimento, la livrea di cui egli 'si serve' per segnalare la sua presenza in mezzo a noi, senza che esso raggiunga la sua originalità e autonomia proprio per il fatto di essere assunto da Dio ».

(34) A ciò si aggiungano altri articoli che LEHMANN attribuisce alla terza fase. Cfr. nota 21.

(35) Cfr. M. SERENTHÀ, *Sulla cristologia del Corso Fondamentale sulla fede di K. Rahner*, SC 107 (1979) 132-41, dove si troveranno indicate anche le differenze tra *Lineamenti* e CFF. Cfr. anche la nostra nota 3.

salvezza da parte di Dio sia causa di questa storia e non sia prodotta da essa; 2) che tuttavia la storia salvifica sia anche la storia di quella volontà di salvezza di Dio rappresentabile secondo il rapporto tra trascendentalità umana e storia dell'uomo; 3) che, ancora, non si possa correlare estrinsecamente volontà salvifica di Dio e la sua attuazione storica solo come causa ed effetto, ma che entrambe siano viste come elementi intrinseci di un tutto unico che si condizionano e si costituiscono reciprocamente (e questo tutto è l'autocomunicazione storico-salvifica di Dio); 4) che la storia della salvezza in quanto attuazione della volontà salvifica universale rappresenta *una unità* sia quanto ai suoi momenti storici, sia quanto al referente teologico-cristologico (unità nell'origine e nella destinazione: il Regno di Dio compiuto in Cristo) e a quello antropologico (unità nella materia, come substrato della storia personale e unità intersoggettiva come comunità e società); 5) che, di nuovo, questa unità non rappresenti solo qualcosa di stabilito da un « decreto » divino (cioè sia una cosa sola in virtù di una « idea » o di un « piano » divino), bensì sia l'unità reale della storia della salvezza, così ogni storia personale sia realmente interdependente dalle altre; 6) che, infine, questa storia della salvezza realizzante la volontà divina non sia una successione di eventi ripetitivi ed equivalenti, ma debba arrivare a un vertice, il quale per quanto non concluda questa storia stessa, realizzi nondimeno irreversibilmente e definitivamente (e in questo senso escatologicamente) la vittorietà della volontà salvifica di Dio⁽³⁶⁾.

È necessario ora considerare più da vicino questo culmine escatologico della storia della volontà salvifica di Dio: esso è il vertice che sostiene, quale 'causa finale', tutta l'intera storia della libera autocomunicazione divina e perviene alla sua forma definitiva e irreversibile quando, da un lato Dio stesso assume questa storia, precisamente nella sua situazione di peccato, nella figura dell'uomo-Dio, come il Salvatore assoluto, e dall'altro questo accoglimento dell'uomo peccatore esige da parte del mondo la correlativa accettazione, intesa e resa possibile dalla medesima volontà riconciliante di Dio. Tale duplice e reciproca accettazione avviene storicamente nell'essere e nel destino dell'uomo-Dio, i quali perciò hanno essi stessi un vertice di definitività e irreversibilità nell'evento della morte e resurrezione. Ma proprio perché questo vertice è l'apice della unica storia salvifica di *tutti*, nell'evento della vittoriosa e irreversibile riconciliazione di Dio col mondo, la storia entra *per tutti* nella *situazione* di definitiva ed escatologica salvezza. Resta da focalizzare il nostro obiettivo sull'evento salvifico della riconciliazione.

6. Due tipi fondamentali di cristologia

Negli anni più recenti (in concreto dal '70 in avanti) R. ci offre motivo di pensare che la terza fase prospettata da LEHMANN abbia trovato una calibratura oggettiva nel rapporto tra trascendentale e categoriale con una rinnovata sottolineatura della storicità. Sotto questo pro-

(36) *Redenzione*, SM VI, 743-4. Cfr. anche CFF, 189-206.

filo il guadagno rahneriano sembra definitivo⁽³⁷⁾. D'altro canto negli ultimi saggi sembra relativizzato lo *status quaestionis* da cui R. stesso era partito e che egli aveva criticato nelle sue realizzazioni ma all'interno della cui ottica aveva sostanzialmente operato. L'A. delinea, infatti, almeno due tipi fondamentali di cristologia, che possono successivamente colorarsi di numerose variazioni⁽³⁸⁾. Il primo denominato storico-salvifico, ha come punto di partenza l'esperienza storico-salvifica del credente che incontra la realtà di Gesù di Nazaret, nella sua vita e morte e nella sua resurrezione in cui si sperimenta la pienezza e la permanente validità del suo destino e della sua persona: in questo incontro egli sperimenta la definitiva e irrevocabile salvezza da parte di Dio. Questo modello cristologico benché definito come « ascendente » o « dal basso », non esclude anzi implica un movimento discendente perché « deve concepire tale 'ascensione' come azione di Dio »⁽³⁹⁾. Il secondo tipo si può chiamare « metafisico » o « discendente » poiché prende avvio dalla preesistenza del Logos distinto dal Padre, che si incarna e assume la realtà umana, e considera questa affermazione come realtà ovvia e testimoniata nella stessa Scrittura. Formalmente, almeno, non si parte da quelle affermazioni discendenti implicate nel primo tipo di cristologia, qualora essa sia rettamente intesa. Ne risulta così la questione se il secondo tipo come tale possa essere configurato esclusivamente come « implicazione » del primo tipo, una volta poste certe premesse metafisiche e teologiche. Non è chi non veda che lo stesso modo di intendere la « redenzione » varia in rapporto ai due tipi di considerazione della Cristologia. Nel primo caso sta al centro la ricerca di salvezza da parte del singolo uomo, mentre il cosmo sarebbe solo lo scenario in cui si svolge quell'evento salvifico⁽⁴⁰⁾, nel secondo « la storia della salvezza come storia di perdono e di riconciliazione dell'uomo colpevole viene conglobata e integrata in un rapporto di Dio verso il mondo, che è basato su una storia incarnatoria di Dio stesso — antecedente la colpa — nel suo mondo e che permette la colpa solo come possibilità della radicalizzazione di tale rapporto verso il mondo »⁽⁴¹⁾. Merita qui ricordare che R. stesso indica *Lineamenti* come il luogo di discussione dei due tipi (nell'ambito del Seminario di cui il testo è espressione) da cui emergerebbe il programma per una esposizione della cristologia. A nostro avviso, mentre in *Lineamenti* l'orientamento fondamentale segue una cristologia del primo tipo, ancorché sempre riferita criticamente alla cristologia classica (del secondo tipo)⁽⁴²⁾, nel *Grundkurs* la strut-

(37) Sono due saggi che mi sembrano importanti sotto questo taglio metodologico: *I due tipi fondamentali della cristologia*, NS V, 1974, 303-317 (or S X, 1972) *Cristologia oggi?*, NS VI, 1975, 433-53 (or S XIII, 1975).

(38) *Ibid.*

(39) Così in *I due tipi*, S V, 304. R. afferma che a partire di qui bisognerebbe riflettere che cosa si possa ricavare « in rapporto a una teologia trinitaria ortodossa sobria e prudente, nonché in rapporto alla preesistenza del Logos divino » *Ibid.*, 308.

(40) Se ne veda una descrizione più ampia in *Cristologia oggi?*, NS VI, 443-8.

(41) *I due tipi*, NS V, 311.

(42) Questo sia nella struttura generale e nell'andamento delle tesi, sia nella proposta dei 'nuovi punti di partenza': *Lineamenti*, 67-81.

tura resta più composita, perché se il canovaccio è tenuto ancora da *Lineamenti*, tuttavia al par. 1 e par. 4 sono inseriti due saggi che sono quasi totalmente scritti nell'ottica di una cristologia del secondo tipo. Ciò raggiunge obiettivamente la conclusione espressa da R. di un possibile pluralismo dei modelli: non è infatti legittimo un solo modello fondamentale di cristologia. Anzi il modello classico, se è proposto senza legami con quello storico-salvifico, corre il rischio di fraintendimento mitologico e monofisita, d'altra parte il primo tipo troverà in quello classico un « plus » che non può essere solo ricavato, come implicazione e conseguenza, da se stesso⁽⁴³⁾. Su questa posizione ambivalente sembra assestata l'attuale riflessione rahneriana, forse con una preferenza ancora timida per il primo tipo, senza tuttavia perdere di vista il contributo « eccedente » che può venire dal secondo. Il *Grundkurs* rappresenta questo stato della riflessione rahneriana.

7. Il punto di partenza: il nostro rapporto di fatto esistente con Gesù Cristo.

R. afferma che il punto di partenza di una cristologia, sotto il profilo fondamentale e umano è il nostro rapporto di fatto esistente con Gesù Cristo, così come è vissuto nella esperienza ecclesiale. Prendere avvio dalla fenomenologia del nostro rapporto col Signore non significa misconoscere l'importanza di una cristologia trascendentale: essa sorge di fatto « solo dopo e a motivo dell'incontro storico con Gesù quale Cristo »⁽⁴⁴⁾. Pertanto il nostro rapporto effettivo con Gesù esperito nella fede come l'assoluta parola di Dio, rimane *il fine* a cui mira sempre segretamente e legittimamente una cristologia trascendentale. Emerge la tipica struttura del sapere che presuppone un originario possesso atematico che viene compreso attraverso la riflessione trascendentale, cioè attraverso l'elaborazione delle condizioni a priori sempre in tensione reciproca con il dato categoriale e storico. Non sarebbe logico quindi tacere questo punto di partenza quasi che sia la riflessione trascendentale a costruire il contenuto dell'incontro di fede, poiché proprio ciò offrirebbe il fianco alla critica di una deduzione del mistero di Cristo dalle analisi trascendentali.

Il punto iniziale di ogni ulteriore riflessione cristologica è quindi la realtà viva del mistero di Cristo (in una unità tra il suo « essere » in sé e la sua « importanza per noi ») nel quale ci è dato di incontrare, attraverso la fede, il mistero stesso di Dio, come Colui che in Gesù si rende presente in modo definitivo e insostituibile. Questa apprensione del nostro incontro col mistero di Gesù, benché ancora iniziale e indifferenziata, si configura quindi come il rapporto con il Salvatore assoluto (escatologico). In tale originaria relazione, rimangono non precisate molte dimensioni (aspetto personale e collettivo della salvezza, come la salvezza è presente in Gesù, rapporto al prima e poi della storia salvifica: cfr. par. 5) tuttavia la nozione centrale consiste proprio in questo

(43) *I. due tipi*, NS V, 312-17; *Cristologia oggi?*, NS VI, 452.

(44) CFF, 267.

rapporto assoluto con Gesù come il Salvatore escatologico. Infine le modalità osservabili di questo incontro sono diverse sia oggi, sia nel N.T.

Ciò ha tuttavia due conseguenze importanti:

— da un lato il rapporto si autogiustifica da se stesso nei confronti dell'esistenza cristiana; anche se esso non esclude una comprensione e una fondazione e quindi la sua predicabilità per l'esistenza umana, che sta entro l'ambito dato e cercato di questo rapporto;

— dall'altro una cristologia trascendentale deve poter enucleare nell'esistenza dell'uomo i fondamenti della possibilità di tale rapporto. Delineare in maniera apriorica la possibilità dell'*idea* del Salvatore assoluto « è storicamente possibile solo perché esiste già il cristianesimo... Possiamo delineare la possibilità trascendentale di un tale tipo di idea soltanto riflettendo sul fatto sperimentato »⁽⁴⁵⁾. Ma la questione decisiva per il cristianesimo è di sapere se questa autocomunicazione assoluta sia già avvenuta, cioè si sia verificata esclusivamente in Gesù di Nazaret.

Determinato così il punto di partenza l'autore scompone la realtà di questo incontro:

— nel suo aspetto *trascendentale*, elaborando la nozione di Salvatore assoluto;

— nel suo aspetto *categoriale*, attraverso il ritrovamento di questa nozione nel Gesù della storia confessato nella fede come il Crocifisso Risorto.

8. La cristologia trascendentale orientata al Salvatore Assoluto.

a. NOZIONE

La cristologia trascendentale muove dal rapporto con Gesù Cristo per renderlo intelligibile sia sotto l'aspetto formale che materiale a partire dalla soggettività concreta vista come l'autotrascendenza dell'uomo verso l'Assoluto, il quale osa « sperare » che questo si autocomunichi. Ora questa attesa del Salvatore Assoluto, dato il carattere storico dell'uomo, non può avvenire che all'interno del divenire, fino ad essere per l'uomo la presenza escatologica irreversibile della salvezza. Se questa è in breve la nozione di cristologia trascendentale elaborata da Rahner, essa richiede una precisazione sia dal punto di vista metodico, cioè quanto al suo ottenimento, sia quanto alla articolazione della sua struttura, sia infine quanto alla sua funzione.

La precisazione metodologica afferma: « La deduzione trascendentale di una idea è sempre la riflessione storicamente successiva su di una esperienza concreta, una riflessione che vede espressamente il 'necessario' nel fattuale, e perciò è necessaria e giustificata... »⁽⁴⁶⁾.

(45) CFF, 298.

(46) *Teologia trascendentale*, SM VIII, 351 (corsivo nostro). È interessante questa sottolineatura genetica di una teologia trascendentale che così si afferma come metodo teologico.

L'articolazione della cristologia trascendentale può essere ricavata in due direzioni che ne tracciano le linee strutturali: da un lato muovendo dall'autotrascendenza dello spirito, sostenuta dall'autocomunicazione di Dio, R. mostra l'idea dell'incarnazione non come un momento posticcio, aggiunto in seconda istanza dopo il fallimento della prima, ma come il punto culminante dell'autocomunicazione di Dio al mondo, vertice tuttavia unico e irripetibile, apparso storicamente in una modalità irreversibile e escatologica. In questa ottica si può delineare, la nozione dell'uomo-Dio come Salvatore assoluto, in vista dell'esperienza storica dell'uomo-Dio avvenuta in Gesù e a partire da essa.

L'altra direzione invece fa operare la cristologia trascendentalmente, una volta supposta l'unità tra Trinità immanente ed economica, per rendere comprensibile perché in Dio proprio la seconda persona ed essa sola possa divenire uomo⁽⁴⁷⁾. Evidentemente delle due direzioni è la prima quella che R. privilegia, ma, a nostro avviso, sul fondamento della seconda, se è vero, come pare, che la nozione chiave di R. si può identificare nella autocomunicazione divina. Ma una migliore esplicitazione del fondamento, riuscirebbe a cancellare anche una situazione insufficiente così come si prospetta a partire prevalentemente dalla prima linea, e ad assestare la cristologia trascendentale in una forma più equilibrata.

Infine la funzionalità propria di una cristologia trascendentale è quella di prospettarsi come una « cristologia che cerca » (die « suchende Christologie »), cioè una cristologia in prospettiva di teologia fondamentale, pensata come una *introductio in mysterium* che si rivolge a un uomo che essa presuppone abbia già detto un sí interiore e preriflesso a Cristo⁽⁴⁸⁾. Perciò essa abilita e incoraggia l'uomo a cercare la salvezza, cioè a rinvenire l'idea riflessa nella storia, per incontrare Dio in quell'uomo in cui quella salvezza si è resa presente in modo irreversibile e assoluto.

b. SVILUPPO

Si dovrebbe ora delineare il processo di sviluppo di una cristologia trascendentale: ma nel periodo che stiamo considerando si nota uno spostamento di accento altrove appena accennato. Effettivamente il punto prospettico che R. ha di mira non è più solo l'incarnazione, intesa come *atto*, ma nel suo *divenire* il quale ha come apice l'evento pasquale. Di qui lo spostamento di accento dalla nozione di uomo-Dio a quella di Salvatore assoluto (la seconda tuttavia non senza la prima, perché non sia intesa in senso funzionalistico), come concetto conclusivo della domanda trascendentale, mentre, e correlativamente, il processo di acquisizione passa da una antropologia intesa come autotrascendimento dello spirito incarnato verso il mistero assoluto (di marca

(47) *Il Dio trino*, My Sa III, 491 ss.

(48) Essa è sviluppata in un appello formulato in tre modi (all'amore assoluto del prossimo, alla disponibilità alla morte, alla speranza nel futuro) cioè « a quella comprensione globale dell'esistenza, che è già cristiana ad opera della grazia proveniente, che non è adeguatamente riflettibile, ma che è tuttavia evocabile » CFF, 380 ss.

più esistenzialista) ad una più storica secondo la dinamica promessa (speranza) - compimento. Tra le due visioni non c'è tuttavia soluzione di continuità, ma la seconda è vista come precisazione della prima. Le tappe di questo processo di individuazione possono essere descritte nelle seguenti tesi:

1) L'uomo è visto come l'esistente che nella sua conoscenza e libertà è trascendentalmente orientato verso il mistero incomprensibile, che è chiamato Dio e che perciò definisce il suo essere stesso come speranza, poiché attende che questo mistero si autocomunichi come compimento storico della pretesa della sua esistenza a possedere un senso assoluto.

2) Tale autopartecipazione di Dio è sperimentata dall'uomo come l'atto possibile della di Lui libertà: anzi questa autocomunicazione, in quanto fine del movimento di speranza dell'uomo verso Dio, è la grazia stessa che si manifesta nella rivelazione (trascendentale) e che rende possibile questo stesso operare.

3) A causa dell'intreccio di trascendentalità e categorialità nell'esistenza umana, l'autopartecipazione divina e la corrispondente speranza assumono una figura storica e sono da essa mediate, pervenendo così all'uomo nella sua coscienza categoriale. Tale autopartecipazione storica può avvenire solo nel modo della promessa (in quanto la speranza mira a un trascendimento di ogni fine categoriale per raggiungere la speranza assoluta) e ha la *morte* come il momento in cui questa autocomunicazione storica di Dio accolta nell'uomo raggiunge il suo punto critico e definitivo e, in quanto liberamente accolta, pone la questione della speranza (e quindi della salvezza) assoluta e irreversibile o della definitiva disperazione.

4) La speranza (o l'uomo come speranza) cerca allora quell'autopromessa di Dio che si presenti o come compimento di essa o come evento storico irreversibile (che rende « irrevocabile » la promessa senza eliminarla) perciò ancora da « compiersi ».

5) « La categorialità dell'autopromessa irreversibile di Dio al mondo nella sua totalità, che fa esistere storicamente questa promessa e ci media la speranza corrispondente a questa promessa, può essere soltanto una persona (*kann nur ein Mensch sein*), la quale abbandona alla morte ogni futuro intramondano e dall'altra in questa accettazione della morte dimostra di essere definitivamente accettata da Dio. Infatti la promessa di Dio a un (« *esemplare* ») soggetto libero può dimostrare in maniera categoriale di essere *irreversibilmente* vittoriosa (escatologicamente definitiva) solo se viene di fatto accettata da questo soggetto libero » (49).

6) Questo uomo, con tale destino, esprime la nozione rahneriana di Salvatore Assoluto, sulla base dell'unità di mondo e storia, ove questo

(49) CFF, 276-7. È la tesi centrale: per questo l'abbiamo riportata testualmente.

destino ha un significato « esemplare » per il mondo. La predetta nozione, da un lato se non è indebitamente intesa in modo puramente funzionale, come l'*occasione* in cui Dio si comunica al mondo salvandolo, raggiunge e può essere espressa nel modo del dogma di Calcedonia (l'idea dell'uomo-Dio, come unità ipostatica)⁽⁵⁰⁾, dall'altro il Salvatore Assoluto così inteso possiede « eo ipso » quella causalità soteriologica che la fede ecclesiale attribuisce a Gesù, qualora si intenda questa causalità all'interno della causalità-di-segno quasi-sacramentale, propria dell'autocomunicazione di Dio.

Le cinque tesi che illustrano la nozione di Salvatore Assoluto (ampliate nella sesta tesi di carattere esplicativo) costituiscono l'impianto della cristologia trascendentale nella sua ultima fase. Merita rilevare la sua orientazione salvifica e soteriologica, chiaramente incentrata sul momento pasquale. In verità la relazione speranza-compimento, in e attraverso la morte salvata, costituisce il binomio che permette di illuminare l'avvenimento pasquale e di conseguenza il suo aspetto redentivo: la tratteremo contestualmente alla teologia della morte e risurrezione di Gesù.

C. OBIEZIONI E RISPOSTE SULLA NECESSITÀ DI UNA CRISTOLOGIA TRASCENDENTALE

Poste da R. all'inizio della trattazione, le risposte alle obiezioni intendono sgomberare il campo da ogni difficoltà.

Alle obiezioni *contro la necessità* della C.T., R. risponde che quest'ultima non può essere evitata né perché da sola non riesce a rendere ragione del rapporto concreto con Gesù: infatti la sua concretezza storica non può essere dedotta con mezzi trascendentali, che al contrario servono per comprendere quella concretezza; né perché essa, sebbene in sé a priori rispetto al concreto rapporto con Gesù, è temporalmente e storicamente posteriore rispetto alla cristologia classica: essa esige infatti che l'uomo raggiunga lo stadio di antropologia trascendentale.

Del resto se ne impone la *necessità esplicita* per ovviare l'impressione di mitologia o il pericolo di monofisismo sempre insidiante la cristologia tradizionale e per poter distinguere ciò che è genuina realtà di fede da quanto invece è legato a una comprensione superata dell'uomo e quindi incapace di comunicarci l'oggetto di fede, per la quale distinzione la C.T. funge appunto da *criterio*.

Infine se il fatto della venuta del Salvatore Assoluto o della incarnazione di Dio è l'evento inaudito e improducibile della libertà graziosa di Dio, nondimeno resta necessaria la C.T. perché pone in luce le condizioni di possibilità di questo « venire ». Va chiaramente presupposto che le condizioni in parola non sono ricercate solo in una « natura

(50) Questa preoccupazione determina nel CFF l'introduzione a questo punto (par. 4) della elaborazione trascendentale della nozione di « incarnazione di Dio » (CFF, 278-97 = *Teologia dell'incarnazione*, SCM 93-121) che sviluppa la linea discendente di una cristologia essenziale (o formale) o trascendentale, all'interno del discorso trinitario.

pura », ma in una natura già soprannaturalmente elevata, attraverso la mediazione dell'esistenziale soprannaturale ⁽⁵¹⁾.

In conclusione è necessaria una C.T. ma non è trascendentalmente obbligente il procedimento che rinviene la nozione del Salvatore Assoluto *in e solo* in Gesù di Nazaret. Questo è l'esperienza indeducibile della storia. Tuttavia « si diverrebbe ciechi di fronte a questa storia effettiva se non la si incontrasse con quella speranza riflessa e articolata di salvezza » che la C.T. esprime. « Questa (cristologia) fa cercare e, mentre si cerca, fa capire quello che in Gesù di Nazaret si è trovato da sempre » ⁽⁵²⁾.

9. La teologia della morte e risurrezione di Gesù

Il ritrovamento della nozione di Salvatore Assoluto nel Gesù della storia confessato nella fede come Crocifisso risorto è il compito precipuo di una cristologia categoriale, la quale non riflette solo sulla concepibilità in linea di principio del concetto di un Salvatore Assoluto, bensì si pone la questione decisiva per la cristologia « se tale autopromessa sia già *accaduta*... precisamente e solo in Gesù di Nazaret » ⁽⁵³⁾. È compito di una teologia fondamentale fornire una motivazione responsabile alla fede nel Gesù storico confessato quale Cristo, tale che possa giustificarsi di fronte alla coscienza di verità dell'uomo. La « fondazione » della fede nel suo aspetto di problema in sé ⁽⁵⁴⁾ e nel suo riferimento alla questione di una ermeneutica della possibilità della conoscenza storica del Gesù prepasquale ⁽⁵⁵⁾ permettono di stabilire l'autocomprensione fondamentale del Gesù prepasquale. A questo proposito in funzione di una teologia della morte merita appuntare le due conclusioni più significative.

Anzitutto: « Gesù già prima di Pasqua (ha) potuto conoscersi e sperimentarsi come il Salvatore Assoluto, anche se questa autointerpretazione (acquista) per noi la sua credibilità ultima mediante la Pasqua... Egli, secondo la sua autointerpretazione, già prima di Pasqua è l'inviato che nei suoi discorsi e nella sua azione proclama il Regno di Dio in un mondo in cui prima esso non era presente e in cui ora è presente *per mezzo* di Lui e in Lui. Quanto meno in questo senso già il Gesù prepasquale sa di essere il Salvatore Assoluto » ⁽⁵⁶⁾.

In secondo luogo il rapporto del Gesù prepasquale con la sua morte può così essere precisato. Gesù accetta la morte come fedeltà del profeta al suo messaggio, consegnandosi alle possibilità impreviste del suo de-

(51) L'osservazione è fatta a più riprese CFF, 272.274.353.384. ecc.

(52) CFF, 287.

(53) CFF, 298.

(54) CFF, 299-323. È una parte nuova del *Grundkurs*.

(55) CFF, 306-323. Tra le due tesi iniziali (*Lineamenti* T 15 e 16) di carattere ermeneutico e la tesi finale (*Lineamenti* T 17) dove si offrono le linee essenziali del Gesù storico, in CFF (307-21) è inserita come sviluppo delle prime due tesi una lunga digressione sull'intreccio necessario tra fede e storia e quindi sulla connessione tra oggetto della fede (*Glaubensgegenstand*) e motivo della fede (*Glaubensgrund*), che costituisce una novità del *Grundkurs*.

(56) CFF, 329-30.

stino. Resta aperto l'interrogativo se Gesù abbia interpretato la sua morte come sacrificio espiatorio per il mondo. Inoltre Gesù porta fino alla morte e nella morte stessa la pretesa di una identità irripetibile del suo messaggio con la sua persona, nella speranza di vederla confermata da Dio in questa morte. Ciò potrà essere interpretato legittimamente come sacrificio espiatorio (come faranno Paolo e Giovanni) ma come interpretazione derivata del fatto che nella morte e risurrezione di Gesù la volontà salvifica di Dio si manifesta come vittoriosamente irreversibile⁽⁵⁷⁾.

Ancorata la fede cristiana alla storia e alla autocoscienza storica del Gesù prepasquale si passa a presentare la teologia della morte e risurrezione di Gesù. R. intende distinguere nella presentazione della teologia del mistero pasquale due momenti successivi dal punto di vista logico. Il primo è costituito da quella cristologia « che è data nella prima esperienza dei discepoli con il Gesù crocifisso e risorto »: in quanto esperienza originaria e indeducibile costituisce il cuore della cristologia e della soteriologia e la prima rivelazione. Questa prima esperienza si esplica nella « tarda » cristologia e soteriologia neotestamentaria e nella teologia ecclesiale del magistero le quali, benché si riferiscano a due orizzonti concettuali diversi, non sono poi così distanti⁽⁵⁸⁾. La distinzione dei due momenti consente di comprendere il nucleo dell'esperienza originaria di Gesù come il Cristo e di identificarne il senso.

La percezione reale dell'esperienza originaria suppone che si colga l'evento pasquale nell'unità dei suoi momenti, considerando la incomensurabilità « temporale » dei due eventi che lo compongono. La risurrezione non può infatti essere pensata come una nuova « fase » della vita di Cristo che si protrae nel tempo. Allora emergerà sia il nesso intrinseco dei due momenti, sia il loro valore soteriologico. Perciò R. afferma l'intimo e unitario riferimento di morte e risurrezione come orizzonte di lettura dell'intera tematica: « la morte di Gesù è tale che per sua intima essenza si toglie (*aufhebt*), muore in questa (così che)... la risurrezione significa... proprio la definitività perenne, salvata dalla vita una e unica di Gesù, la quale ha acquistato questa definitività perenne della sua vita proprio attraverso la morte liberamente accettata nell'obbedienza »⁽⁵⁹⁾. L'affermazione si può quindi scomporre in due elementi: l'accoglimento salvifico ed eterno (compimento irrevocabile) della totalità della vita di Gesù; questa vita che attende un compimento proprio per il fatto che nella morte obbediente ha giocato se stessa come un tutto (cioè in unità di destino e persona) in modo definitivo. Ne viene che il valore soteriologico consiste nell'evento globale e può essere lumeggiato a partire da ambedue i momenti. È interessante notare, a nostro avviso, che il punto di osservazione rahneriano è quello della risurre-

(57) Cfr. CFF, 330-1. Di seguito in CFF (331-42) è aggiunto, rispetto a *Lineamenti*, un'abbastanza lungo sviluppo sul « miracolo nella vita di Gesù e il suo valore teologico fondamentale ».

(58) La identificazione problematica tra 'tarda' cristologia neotestamentaria e teologia del magistero viene confermata ancora da R. in una aggiunta del CFF rispetto a *Lineamenti* (Cfr. CFF, 368-9).

(59) CFF, 344.

zione, cioè, per stare allo schema strutturale proposto (promessa-compimento), nella visuale della definitiva validità » (*Endgültigkeit*).

Il senso di resurrezione, in questa prospettiva, va pertanto inteso non solo come il permanere di un soggetto e della sua esistenza in e al di là degli avvenimenti i quali non rivestirebbero alcun valore per essa, bensì come « il definitivo essere-salvato della concreta esistenza umana da parte di Dio e di fronte a Dio »⁽⁶⁰⁾. Se il permanere della persona di Gesù significa compimento salvifico della sua esistenza, ciò rende impraticabili alcune parzializzazioni correnti sia riguardo al « come » di questa definitività (in rapporto al corpo o all'anima spirituale), sia soprattutto in rapporto alla distinzione tra la persona e la « sua causa » (*die Sache Jesu*). Solo un malinteso idealistico può dividere la persona e la sua causa. Pertanto in questa accettazione salvifica destino di vita e persona non possono venir distinte, ma entrambe giungono al compimento. D'altra parte se non si riferisce la risurrezione ad uomo qualsiasi e se essa significa la vittoriosità della pretesa di Gesù di essere il Mediatore assoluto della salvezza, non si può pensare questa risurrezione senza la fede (anche se libera), cioè come suo elemento intrinseco. Infatti tale vittoriosa irrevocabilità salvifica può essere colta solo nella fede, anche se non è da essa « prodotta »: solo in questo senso si può dire che Gesù risorge nella fede dei discepoli.

Ma la fede nella resurrezione si afferma, ancora una volta⁽⁶¹⁾, nell'intreccio tra speranza trascendentale della definitiva salvabilità della propria esistenza e il rinvenimento categoriale di questa speranza proprio in Gesù. Ancora una volta, dicevo, i due momenti « riflessivi » che articolano e declinano l'atto originario preriflesso della fede-speranza nella risurrezione di Gesù. La speranza trascendentale di risurrezione è l'orizzonte di senso in cui si sperimenta la risurrezione di Gesù. La disamina di questo momento in cui l'uomo guadagna le condizioni di possibilità del suo « sapere » la risurrezione di Gesù si dipana articolando più da vicino le tesi 3-5 (Cfr. par. 8) che definivano la nozione di Salvatore Assoluto. In termini generali si deve dire che l'uomo compie con necessità trascendentale l'atto della speranza della propria risurrezione nel senso che essa viene invocata come affermazione della validità e della salvabilità della propria esistenza come *un tutto* (al di là di ogni dualismo platonizzante o funzionalizzante). Ora però questa tesi di una speranza trascendentale di risurrezione non nega che l'uomo oggettivizzi meglio questa autocomprensione partendo dalla esperienza della risurrezione di Gesù: essa è l'orizzonte di comprensione per poter sperimentare con la fede la risurrezione di Gesù e cerca (se non viene soffocata) la sua mediazione e conferma storica, sulla base della quale rendersi esplicita. Per rendere più perspicua questa tesi occorre che essa

(60) CFF, 345.

(61) È il procedimento usuale in R., che qui di fronte all'evento centrale della fede si esprime nel modo più caratteristico: la fede nella rivelazione salvifica (autocomunicazione divina) è un atto originario che si riflette in una analisi della speranza trascendentale sulla propria esistenza, la quale si inverte e si verifica nell'evento storico-salvifico.

venga spiegata piú da vicino partendo da una serie di riflessioni antropologiche sulla morte⁽⁶²⁾.

L'uomo è l'essere-per-la-morte, la cui esistenza è coscientemente votata alla morte; egli, che lo voglia o no, è colui che è cosciente della sua morte, come qualcosa che concerne la sua vita. Anche nel caso che egli rimuova questa consapevolezza, lo fa coscientemente. Quando l'interrogativo della morte riguarda in particolare un singolo individuo, ci si rende conto che nel morire l'uomo instaura un diverso tipo di rapporto col mondo: egli non è piú per chi è rimasto, ma ciò non significa che egli non sia piú per se stesso. Ma che significa questa nuova forma dell'esistere? Forse solo che egli *permane* al di là del decesso biologico in qualche sua parte, in una modalità che ci figuriamo come prolungamento del tempo? Pensare alla morte come « continuare a durare » (*weiterdauern*) ci fa incorrere in difficoltà insormontabili perché il tempo è assurdo se non giunge a compimento. Così la morte è la fine dell'uomo, ma ciò non significa che tutto è finito. È con la fine del tempo umano che si matura l'eternità: « l'eternità non è un modo del tempo puro che dura in maniera sterminatamente lunga, bensí un modo della spiritualità e della libertà portate a compimento nel tempo... (per tanto) attraverso la morte avviene la definitività compiuta dell'esistenza dell'uomo maturata liberamente »⁽⁶³⁾.

Cosí la morte dell'uomo ha una duplice faccia: da un lato è un evento sofferto passivamente (e non può essere accolto che cosí come avviene) e dall'altro è il vertice dell'autocompimento personale dell'uomo, suo compimento attivo dall'interno, e la pienezza dell'autorealizzazione umana: « suprema azione e suprema passione in uno »⁽⁶⁴⁾. Questa esperienza trascendentalmente necessaria per l'uomo o nella forma dell'accettazione o nella forma del rifiuto prescinde dalla questione se essa competa all'essenza dell'uomo per sé o no: si fa in R. questione di una antropologia dell'uomo storico-concreto, sempre all'interno dell'autocomunicazione divina soprannaturale-per-grazia, che dà all'atto della libertà umana la sua ultima radicalità e profondità che è generatrice di eternità.

Una tale esperienza trascendentale va alla ricerca se la speranza di compimento della nostra esistenza libera sia già avvenuta: cioè cerca nell'esperienza di un uomo una definitività compiuta che sia non solo avvenuta, ma irrevocabilmente e vittoriosamente quale assoluto evento della volontà salvifica di Dio. Questa speranza trascendentale di risurrezione diventa cosí l'orizzonte di comprensione della risurrezione di Gesù e, in quella, raggiunge la sua massima chiarezza e realtà. L'approccio

(62) Riflessioni antropologiche sulla morte sono sparse un po' in tutta l'opera rahneriana:

Zur Theologie des Todes, Freiburg 1958.

Das Leben des Toten, S IV, 1960, 429-37.

Theologische Erwägungen über den Eintritt des Todes, S IX, 1972,

Zu einer Theologie des Todes, S X, 1972.

Tod, SM IV, 1969, 920-7. *Morte*, SM V, 531-9.

Das christlichen Sterben, S XIII, 1978, 269-304.

(63) CFF, 351.

(64) *Morte*, SM V, 535.

trascendentale ci apre all'esperienza categoriale della risurrezione di Gesù come evento unico e irripetibile mediato necessariamente dalla fede pasquale dei discepoli. L'analisi della testimonianza apostolica consente di individuare i due aspetti essenziali della risurrezione: quello cristologico e quello soteriologico ⁽⁶⁵⁾.

Il primo aspetto afferma che Gesù con la sua pretesa unica e con la sua storia viene esperito nella risurrezione come valido e accetto in modo permanente a Dio e così viene confermato come il Salvatore Assoluto e l'ultimo profeta: egli è la pretesa storica di quest'ultima e definitiva parola di Dio. Gesù quindi risuscita nella sua realtà intera, come compimento del suo esistere storico e come conseguenza debita della sua passione e morte, in quanto questa, per interna necessità essenziale, produce questo compimento concreto. La morte di Gesù quale compimento della vita temporale è un porsi a disposizione dell'Altro (cfr. più avanti la categoria di sacrificio) e per questo autodonarsi la risurrezione diventa compimento della sua morte. Si può così concludere che il Signore risuscita per proprio potere, ma il fondamento di ciò sta nel fatto che l'azione di Dio ad extra è opera unica del Dio trino nell'unità della natura: per questo lo stato glorioso è oggetto del merito di Cristo.

Quanto al secondo aspetto si è spesso negata alla risurrezione una causalità meritoria nella redenzione, attribuendola esclusivamente alla morte di croce. Ma proprio sulla base dell'unità sopraindicata del processo della salvezza bisogna riguadagnare il significato soteriologico della risurrezione: essa non è solo « causa esemplare » della nostra risurrezione, ma occorre attribuire all'umanità glorificata di Gesù una « causalità strumentale fisica » sulla vita soprannaturale. Da qui il valore soteriologico della risurrezione di Gesù appare in una luce nuova: solo il Cristo glorificato (e solo se lo si intende pienamente come risorto, non soltanto quindi come suo destino privato, ma come opera che ha significato salvifico) è « il principio del compimento del mondo, rappresentante del cosmo nuovo, datore dello Spirito, capo della Chiesa, ministro dei sacramenti, mediatore celeste e mèta della speranza » ⁽⁶⁶⁾.

La risurrezione di Gesù come definitività salvificamente compiuta della persona del Salvatore Assoluto è il presupposto dello sviluppo della tarda cristologia e soteriologia neotestamentaria e più ancora della pluralità delle cristologie (neotestamentarie ed ecclesiali) e in particolare di una cristologia della ascesa che stia al di qui del dilemma fittizio tra cristologia « funzionale » e cristologia « essenziale » ⁽⁶⁷⁾.

Finora si è considerata la morte dell'uomo e la morte di Gesù sotto il profilo del compimento, cioè della risurrezione: ora si deve porre il quesito sulla morte di Gesù in se stessa e se dal versante della risurrezione possa venire lumeggiata maggiormente. Dal punto di vista del Gesù prepasquale, come si è visto, si può affermare che Gesù accetta la morte come fedeltà del profeta al suo messaggio; invece, per R., può

(65) Cfr. CFF, 354-9, con le precisazioni del caso, sull'unità tra l'esperienza apostolica e la nostra esperienza.

(66) *Risurrezione di Gesù*, SM VII, 187.

(67) Cfr. CFF, 360-3.

rimanere aperto l'interrogativo se Gesù abbia interpretato la sua morte come sacrificio espiatorio per il mondo. In che senso allora la morte di Gesù è salvifica? Il N.T. ne indica il senso salvifico definendo la morte di Gesù come vittima offerta e sangue versato per la cancellazione dei nostri peccati. Queste affermazioni sono, sí, comprensibili in quell'ambiente culturale, ma si fa notare, da un lato, la nostra difficoltà attuale a comprendere l'idea di un sacrificio universalmente valido, anche perché ogni iniziativa di salvezza parte da Dio stesso. Allora se è vero che il sacrificio va inteso come libero atto di obbedienza da parte di Gesù (infatti il N.T. decultualizza il sacrificio stesso) e che Dio rende possibile questo atto di obbedienza, con questo però si è criticata la rappresentazione della vittima espiatrice. Bisogna invece intendere che « Dio diventa la causa della sua riconciliazione, un riconciliato che si riconcilia da sé e, in quanto tale, egli vuole chiaramente da parte sua la *medesima* grazia prodotta da Cristo e che dà a noi la possibilità di rivolgersi liberamente a Dio »⁽⁶⁸⁾. Dall'altro lato vi è una oscurità nel nesso istituito tra l'idea della morte quale vittima di riconciliazione e l'esperienza di fondo del Gesù prepasquale. Poiché non è certamente sicuro se il Gesù prepasquale abbia interpretato la sua morte come sacrificio espiatorio e, qualora lo fosse, resterebbe da chiarirne il senso.

A questo proposito allora bisogna chiedersi se non è proprio partendo dalla risurrezione di Gesù che diventa possibile giungere ad una comprensione del significato salvifico della sua morte. Positivamente si può quindi dire che, sul presupposto di quanto abbiamo affermato nel par. 5 (ai punti 4-6), « l'impegno escatologico di sé da parte di Dio scaturisce dalla sua libera iniziativa, è realmente attuato e per noi storicamente presente nella vita di Gesù che si compie nella morte liberamente accettata »⁽⁶⁹⁾, la quale, in quanto liberamente rimette la vita a Dio senza riserve, trova il suo compimento e si fa storicamente afferrabile soltanto attraverso la risurrezione. Quindi la morte che porta a compimento la vita di Gesù nella sua totalità, possiede una causalità di natura quasi-sacramentale, è il « simbolo reale »⁽⁷⁰⁾, « nella quale la realtà designata (la volontà salvifica di Dio) pone il *segno* (la morte di Gesù con la sua risurrezione) e attraverso di esso attua se stessa »⁽⁷¹⁾. In altre parole la causalità della morte di croce sulla nostra salvezza, come riconciliazione dal peccato, può essere chiarita con la causalità salvifica dei sacramenti: essa non è solo « testimonianza » dell'amore di Dio, che ci spinge ad aderire nella fede, ma è causa originaria della nostra salvezza, causalità che si esprime « verso » di noi e che è « posta » dall'azione di Dio.

La conclusione appare chiara: il significato soteriologico della morte, nell'esperienza originaria in parola, è già implicito in quello della risurrezione, mentre nelle tarde soteriologie si trova l'esplicitazione le-

(68) CFF, 365. Qui rimarrebbe — aggiunge R. — da pensare il nesso tra la morte di Cristo e la nostra libertà liberata mediante la grazia: è il problema della causalità salvifica della morte di Gesù per noi.

(69) CFF, 366.

(70) Cfr. dell'A., *Sulla teologia del simbolo*, SSE 51-107.

(71) CFF, 366-7.

gittima dell'esperienza originaria con categorie interpretative prese da altri orizzonti di comprensione.

Nella prospettiva rahneriana sembrerebbe esclusa la considerazione concreta della morte così come avviene in Gesù, come morte *di croce*. In realtà se è vero che per R. la morte appartiene alla realizzazione della libertà umana nella sua forma definitiva parrebbe conseguente sostenere la « fondamentale indifferenza » della modalità concreta del morire di Gesù. È ciò che R. afferma esplicitamente, anche se non esclude che si indagli sul valore salvifico delle condizioni di questa morte: « L'accettazione del modo concreto in cui la morte accade in fondo senza che se ne possa disporre, appartiene ancora ad una azione di libertà definitivamente realizzata, che noi chiamiamo morte. E non sia impedito ad alcun teologo, se non addirittura comandato, di riflettere sul perché e sul come la concretezza della morte di Gesù (la sua violenza nel conflitto con le potenze politiche e religiose, l'estremo abbandono di Dio in questa morte, ecc.) ancora una volta è essenziale e significativa per l'importanza salvifica di questa morte per Gesù stesso e a maggior ragione per noi. Ma anche allora resta decisivo che la morte anche per Gesù sia pensata fondamentalmente come la suprema azione di libertà nell'impotenza radicale e insieme nella definitività ⁽⁷²⁾. Tuttavia pare di dover concludere da questo contesto e dall'andamento generale che un tale significato « essenziale » e « salvificamente importante » non viene esplicitato quasi mai. Se non dovrà trovare la ragione.

10. Nuovi punti di avvio di una cristologia soteriologica

Solo se non abbiamo perso di vista il genere letterario degli scritti che stiamo analizzando, possiamo intuire il senso di quest'ultimo paragrafo. *Lineamenti*, come si è detto, era il testo base per un incontro di studio interdisciplinare, svolto per tesi: esso è stato assunto totalmente nel *Grundkurs* e completato con articoli precedenti o con brevi sviluppi. La proposta centrale è la cristologia del Salvatore Assoluto, che tuttavia non vuole sciogliere la tensione critica con la cristologia classica. A questo proposito R. presenta un capitolo sui « Contenuti, validità e limiti della cristologia e soteriologia classica » ⁽⁷³⁾, sostanzialmente ripetitivo rispetto a quanto noi abbiamo ricavato geneticamente ai nostri par. 2-4. Infine R. conclude indicando nuovi elementi di partenza per una « cristologia soteriologica » ⁽⁷⁴⁾. In realtà essi sembrano indicare più una esigenza, che un vero progetto comprensivo; per di più non sembrano aggiungere nulla di sostanziale a quanto già detto. Ne sono solo una triplice precisazione.

La prima è solo formale: aveva la funzione di lanciare la palla all'esegeta (nel corso interdisciplinare), perché si ritornasse in maniera nuova alle concezioni cristologiche del N.T. per individuare nuovi

(72) La traduzione, alquanto oscura nel senso, è coerente con l'originale: *Tod Jesu und Abgeschlossenheit der Offenbarung*, S XIII, 1978, 168. Tr. it. in *La sapienza della croce oggi*, Torino 1978, Vol. I, 56.

(73) Cfr. CFF, 376-377.

(74) Così nel titolo del Cap. V di *Lineamenti*, 58.

punti di partenza che fossero rilevanti per una cristologia moderna.

La seconda postula una maggiore unità tra cristologia dogmatica e cristologia teologico-fondamentale per sviluppare più da vicino una « cristologia che cerca » articolata nell'appello (in tre varianti) che essa rivolge a quell'autocomprensione globale dell'esistenza umana, già in qualche modo « cristiana » in virtù della grazia preveniente⁽⁷⁵⁾.

La terza direzione dovrebbe rigorizzare il tipo sopraindicato di una « cristologia dal basso » sia nel suo aspetto trascendentale che in quello categoriale (cfr. par. 6-8). R. indica in sostanza che il cammino da lui tracciato trattava solo di un abbozzo appena accennato che andrebbe sviluppato. Ma l'esigenza di fondo rimane la medesima: mostrare che il tipo di cristologia incentrata sull'evento salvifico assoluto (*der absolute Heilseignis*) e il Salvatore Assoluto (*der absolute Heilsbringer*), in quanto aspetti di un unico evento, se giustamente pensati, includono anche una dimensione discendente e raggiungono obbiettivamente quanto indicato da una cristologia classica. Quest'ultima, nel pensiero di R., rimane il punto critico di verifica, per non dissolvere funzionalisticamente una cristologia del basso, e tuttavia in quanto pura cristologia dell'incarnazione ha bisogno di essere completata poiché dà per noto il suo punto di partenza: dà cioè per scontato l'accesso al mistero di Cristo. La nuova impostazione permetterebbe infine di ripensare alcuni problemi specifici della cristologia, quali una cristologia della coscienza, il problema della preesistenza e della mutabilità di Dio.

11. Ripresa critica

Il senso della lezione rahneriana sulla soteriologia non può essere identificato nella mancanza di una teologia della morte in croce, come gli è stato rimproverato⁽⁷⁶⁾: egli ha in verità sviluppato abbondantemente una dottrina della salvezza, proprio in e attraverso la morte di Gesù e la sua risurrezione⁽⁷⁷⁾. Le eventuali insufficienze andranno quindi prospettate a partire dalla sua effettiva teologia dell'evento salvifico.

R. sviluppa la sua soteriologia in dialogo con la tradizione, accettandone lo *status quaestionis*, cioè l'impostazione della domanda teologica, ma criticandone soprattutto la presentazione della dottrina della soddisfazione in termini giuridici e formalistici. Il senso del suo approfondimento muove da una reinterpretazione delle classiche categorie che indicavano il valore salvifico della morte di Gesù (sacrificio, redenzione, soddisfazione e merito) e attraverso la sua teologia della morte perviene ad una ripensamento della soteriologia che si può così esprimere: l'autocomunicazione salvifica di Dio a tutti gli uomini appare irreversibilmente nella vita e nella morte di Gesù compiuta nella risurre-

(75) CFF, 378 ss.

(76) H.U. v. BALTHASAR, *Cordula*, o.c., 102.

(77) Come ha mostrato la nostra esposizione, R. stesso si è difeso in un'intervista: *Gnade als Mitte menschlicher Existenz. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlass seines 70. Geburtstages*, *Herder Korrespondenz* 28 (1974) 77-92, rimandando a una tesi in corso sul tema e pubblicata in effetti: A. GRÜN, *Erlösung durch das Kreuz, Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis*, Münsterschwarzbach 1975.

zione. Da questo punto di vista i concetti tradizionali sono nuovamente interpretati in base a una fondazione trascendentale del loro valore e contenuto all'interno della nozione chiave dell'assoluta autocomunicazione di Dio avvenuta irreversibilmente in Gesù.

Tra le categorie che esprimono il valore salvifico dell'azione di Cristo quella del sacrificio e della soddisfazione ricevono un particolare approfondimento. La prima è riletta alla luce della teologia della morte e del concetto di simbolo reale. La morte è il « segno costitutivo », cioè il simbolo reale che la volontà salvifica di Dio pone e attraverso di esso si realizza: appartiene alla nozione di sacrificio « l'obbedienza, cioè la incondizionata accoglienza della vita nella sua imperscrutabile fatticità, della vita che racchiude in sé la morte e si spinge verso di essa come una disposizione divina attraverso l'amore del Padre »⁽⁷⁸⁾. Se la nozione di sacrificio è pertanto definibile come « attiva e amorosa obbedienza, che assume la morte », si può presumere che ogni morte obbedientemente accolta sia sacrificio. Ma con ciò si manifesta la tipica tendenza rahneriana a sottolineare ciò che rende comprensibile, e quindi simile alla nostra, una azione salvifica di Cristo e pertanto è taciuta in essa ciò che la rende unica proprio come sacrificio che si attua nella morte di *croce*. Ne consegue che il suo valore salvifico è taciuto o, forse meglio, rimandato alla volontà salvifica di Dio che pone *questa* morte come suo segno costitutivo. Con il duplice risultato riduttivo di porre la ragione del valore salvifico del sacrificio solo nella volontà disponente di Dio, nella sua autocomunicazione salvifica, e insieme di configurare questa morte sacrificale solo come un modello di radicale dedizione e quindi di non trovare in essa, come *quella morte di Gesù*, il suo valore intrinsecamente salvifico e il suo carattere di fondazione della vita cristiana se non in termini « esemplari ». La seconda categoria della soddisfazione subisce pure essa una reinterpretazione. Nella scia di una corretta lettura di Anselmo, essa è riscattata da una comprensione giuridica, nel senso di un pagamento debito dovuto all'ordine della giustizia divina sconvolto dal peccato. La soddisfazione consiste meglio in un ristabilimento della gloria di Dio che Dio stesso opera, attuandola in e attraverso l'azione della vita e della morte di Gesù, nella cui amorosa obbedienza si riconosce e si testimonia la bontà e la santità di Dio nel mondo, raggiungendo così la sua glorificazione. Non quindi una azione, quella di Cristo, che possa mutare o incidere sulla volontà di Dio, ma che è da quella posta così che il riconciliato è anche colui che riconcilia. Ma anche qui è in fondo indifferente o, meglio, non riguarda l'essenza della soddisfazione la *modalità concreta* in cui essa avviene come soddisfazione di *croce*. È vero che soprattutto negli ultimi scritti e in particolare in quelli spirituali c'è maggior attenzione alla concretezza della morte di *croce* come abbandono, scandalo incomprensibile, ecc., tuttavia queste connotazioni sono in fondo, se non vediamo male, accidentali per l'identificazione del valore salvifico della morte di Gesù.

Sarebbe meritevole di ripresa in questa sede anche la nozione di espiazione vicaria (rappresentanza) e merito. Ciò renderebbe indubbia-

(78) *Knechte Christi*, Freiburg 1967, 158 s.

mente ragione del peso che il peccato e la sua pena ⁽⁷⁹⁾ ha nel comprendere la morte di Gesù come riconciliazione e perdono. Questa dimensione della morte come remissione del peccato che a prima vista sembra assente in R., connota invece molta parte della sua produzione ⁽⁸⁰⁾. La morte è conseguenza del peccato originale e attuale e Cristo ha assunto la carne di peccato: in fondo già a questo livello (quello della incarnazione) si pone il problema della salvezza come remissione del peccato. Pertanto Cristo accoglie nella libera obbedienza la morte come pena conaturale del nostro peccato e così nella morte di croce Egli sopporta anche questa pena, ma essa, ancora una volta, in un approfondimento trascendentale, non è l'effetto della sanzione di un Dio irato, bensì la fedeltà di Dio al mondo creato buono anche di contro alla negazione del peccato. Così che la giustizia di Dio genera il suo amore il quale si esprime in un motivato no al peccato: l'espiazione è quindi anzitutto azione di Dio, vittoriosa e salvifica, di fronte al mondo peccatore. Si può notare agevolmente lo stesso procedimento concettuale che abbiamo riscontrato per le precedenti categorie, con la medesima insufficienza sopra denunciata. E ormai chiaro che la dottrina della redenzione rahneriana deriva dalla nozione chiave di autocomunicazione di Dio che si media in modo assoluto nell'evento salvifico escatologico operato dal Salvatore 'Assoluto.

Si deve a questo punto procedere nell'interrogazione critica e chiedersi se la nozione chiave della soteriologia rahneriana non sia in qualche modo imprigionata all'interno di una quadro incarnazionista, così come lo *status quaestionis* della teologia classica lo aveva posto all'inizio della ricerca, e non sia riuscita a disincagliarsi da tale schema pur avvertendone chiaramente la rigidità. A onor del vero l'ultima fase del pensiero rahneriano ha prospettato la legittimità di un diverso « tipo » di cristologia (quella storico-salvifica), ma come si è detto sopra (cfr. par. 6), esso rimane riferito criticamente all'altro tipo (quello metafisico) e nell'ultima opera la presentazione rimane composita ⁽⁸¹⁾. Anzi il richiamo stesso a una possibile pluralità di tipi, censura in partenza il tentativo di prospettare una comprensione unitaria dell'evento Cristo a cui deve pur mirare la teologia. In particolare se il tipo storico-salvifico non è compreso solo in modo funzionale ma sulla base dell'unità tra opera e persona in Cristo, dovrà, a nostro avviso, alla fine raggiungere e inglobare come implicazione e conseguenza di una considerazione dia-logico-trinitaria della cristologia (così come emerge dal singolare e originale rapporto tra Gesù e il Padre) proprio quel « plus » o quella « eccedenza » che R. attribuisce al modello metafisico e che giustamente sarebbe un errore tralasciare nel suo contenuto reale.

L'ambivalenza su cui si è assestata la riflessione rahneriana pregiudica così il procedere del pensiero se non viene risolta alla sua radice. È urgente pertanto indicarne la ragione. A noi sembra che essa si trovi nel metodo trascendentale così come è *utilizzato* da R. In sé il metodo

(79) *Redenzione*, SM VI, 730-6. *Pene dei peccati*, SM VI, 287-93.

(80) A. GRÜN, *Erlösung durch das Kreuz*, o.c., dedica una parte abbondante a illustrare questo aspetto: pp. 91-105.

(81) Cfr. il CFF.

ha una validità indiscutibile, in quanto, come si è spesso precisato, non vuole essere deduttivo, non vuole cioè ricavare la storicità dell'evento salvifico a partire dall'analisi trascendentale delle condizioni di possibilità dell'esperienza umana. Esso si prefigge « la conoscenza della realtà sperimentata a posteriori come trascendentalmente necessaria »⁽⁸²⁾ e quindi non è definibile come un razionalismo aprioristico. In questo senso sono da superare le critiche radicali al metodo rahneriano. Ma ciò non toglie che si possano sollevare riserve quanto all'*esercizio effettivo* di questo metodo. Nella sua cristologia e soprattutto nella soteriologia la riserva emerge emblematicamente. Ritrovare il trascendentalmente necessario nella realtà della fede sperimentata a posteriori e quindi presupposta, richiede che ciò che si presume rappresenti il dato originario della rivelazione, colto secondo la sua ottica specifica e non un dato recepito dalla tradizione teologica senza verifica. L'analisi trascendentale rahneriana mira di fatto a rendere comprensibile l'esistenza dell'uomo-Dio: essa si muove quasi esclusivamente all'interno dello schema delle due nature e vuole rendere plausibile questa struttura dell'evento salvifico proprio attraverso detta analisi. Naturalmente quando diciamo ciò non intendiamo dire che R. riduca tutto all'incarnazione, intesa come l'atto dell'assunzione (*assumendo creatur*) della natura umana, bensì che l'incarnazione viene considerata come un processo dinamico che è, per il fatto stesso di questa assunzione (l'incarnazione *in carne peccati*), intrinsecamente orientato alla morte quale esito che realizza la vita di Gesù e si compie irreversibilmente come morte salvata nella risurrezione. In tal senso anche la nozione di Salvatore assoluto e di evento salvifico assoluto in unità, sono illuminate a partire dal problema del rapporto tra il Logos e la sua natura umana, tra l'autocomunicazione salvifica di Dio e la sua accoglienza nella libera creatura: in una parola è il rapporto uomo-Dio che guida la riflessione. Così la cristologia trascendentale orientata al Salvatore assoluto, sia che si svolga dal basso a partire dall'uomo concreto come rimando al mistero assoluto di Dio in attesa che si autocomunichi a lui nella storia, sia che si sviluppi dall'alto a partire da una teologia della Trinità dove l'uomo esprime ciò che sorge quando il Logos si manifesta ad extra, ancorché solo il Logos riveli Dio, rimane fondamentalmente ancorata a questo schema.

È interessante notare il silenzio sull'aspetto trinitario proprio nel momento in cui, per ammissione stessa di R., avviene la definitiva rivelazione di Dio: la morte in croce è l'attivo compimento, all'interno della vita e dell'opera di Gesù, dell'autocomunicazione salvifica di Dio⁽⁸³⁾. Evidentemente non penso che questo approfondimento in direzione trinitaria sia impossibile nell'ottica di R., anche perché egli ne ha posto il fondamento enunciando il *Grundaxiom* dell'identità tra la Trinità

(82) *Il Dio trino*, My Sa III, 482 nota 18.

(83) Emblematicamente proprio quando R. parla della morte di Gesù in quanto evento della definitiva rivelazione, si fa solo questione di correlare l'autoofferta di Dio e il suo farsi evento definitivo in un uomo che accoglie questa autoofferta in libertà e definitività. Cfr. *La morte di Gesù e la definitività della rivelazione*, in *La Sapienza della croce oggi*, o.c., 55.

economica e quella immanente, ma il fatto che non appaia in concreto nella soteriologia rahneriana è una controprova che essa è pensata nell'ambito della dottrina delle due nature.

Si richiede in definitiva la verifica critica del punto di partenza che l'analisi trascendentale vuol comprendere. Esso non può essere ritrovato che in una reinterrogazione più approfondita del punto di partenza cristologico. La riflessione sulle condizioni di possibilità deve essere applicata al dato offerto a posteriori dalla rivelazione biblica⁽⁸⁴⁾: esso consiste nel carattere dialogico-personale che la rivelazione possiede già nell'A.T. e che è radicalizzato nel N.T. in una cristologia teo-logica dove in prima istanza si deve pensare al rapporto di Gesù col Padre e quindi a una cristologia di Gesù⁽⁸⁵⁾. Una cristologia cioè che rimandi al Gesù di Nazaret, nella sua originalità unica, alla sua concreta vicenda storica e al suo destino, al suo messaggio cui è connessa inscindibilmente la sua persona: destino e persona orientati alla Pasqua come al loro punto centrale. In questo senso una cristologia trinitariamente determinata che evidenzia l'evento salvifico come ciò che avviene tra il Figlio e il Padre, deve essere la realtà che una cristologia trascendentale deve rendere comprensibile⁽⁸⁶⁾. Se poi essa non può dire di più di quanto già dica R., significa che tra una cristologia trascendentale e il suo rinvenimento categoriale nell'evento salvifico a posteriori non intercorre solo la relazione « idea-fatto »⁽⁸⁷⁾, ma vi è un rapporto più complesso.

Allo stesso esito, mi pare si pervenga anche considerando lo sviluppo dal basso della cristologia e soteriologia trascendentale: essa ricorre a una riflessione antropologica sulla morte in generale per comprendere l'evento salvifico pasquale. Questo si attua nella dialettica promessa (speranza)-compimento: la morte come unità di azione e passione significa che è il compimento dell'incarnazione (*in carne peccati*) e il punto vertice di accoglienza dell'autocomunicazione salvifica. La morte come obbediente assunzione, nella libertà dell'amore, della propria esistenza che spera di essere salvata come un tutto e la speranza di risurrezione cioè di una definitività salvata sono gli elementi di comprensione dell'evento salvifico assoluto, che non può essere realizzato da Dio che nella persona del Salvatore assoluto⁽⁸⁸⁾.

R. sembra parlare della morte di Gesù solo in termini di morte salvifica cioè solo attraverso un richiamo alle caratteristiche di una generale esperienza della morte. Egli tuttavia non sembra prendere in con-

(84) R. stesso stimola in questo senso in « Nuovi punti di avvio » cfr. CFF, 378.

(85) Cfr. W. THÜSING, *Approcci neotestamentari ad una cristologia dialogico-trascendentale*, in K. RAHNER-W. THÜSING, *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica*, o.c., 5.0, 5.11, 5.12 e 5.21). Si veda anche W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Brescia 1975, 323-351. D. WIEDERKEHR, *Lineamenti di cristologia sistematica*, MySa 615-26. J. MOLTSMANN, *Prospettive dell'odierna teologia della croce*, in *Sulla teologia della Croce*, Brescia 1974, 30. A. GRÜN, o.c., 86-88. G. MOIOLI, *Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione cristologica*, SC 102 (1975) 725-77.

(86) A. GRÜN, o.c., 88, afferma che in una visione dialogico-personale è il concetto di figliolanza che prende il primo posto.

(87) Così R. stesso in CFF, 297-8.

(88) Cfr. la nostra esposizione: par. 9.

siderazione che si tratta qui di una morte *unica*, della morte *di croce* e non solo di un caso di morte del giusto innocente. È ben vero che R. non esclude l'analisi del modo concreto della morte di Gesù e del suo valore salvifico per Gesù e per noi (cfr. fine par. 9), ma ciò non viene effettivamente analizzato e non si può escludere l'impressione che la *modalità concreta* in cui avviene questa morte sia in fondo indifferente. Se è vero che una soteriologia trascendentale probabilmente non potrà comprendere adeguatamente la morte di Gesù come « scandalo della croce », nondimeno essa non deve censurare ciò che questo indica.

Proprio a motivo della critica che si può muovere alla concezione di R. sulla morte, che sembra un poco ottimistica soprattutto come stata sviluppata nel discepolo BOROS⁽⁸⁹⁾, R. recupera alcuni elementi che sottolineano in essa anche l'impotenza e l'assurdità appunto a partire dallo scandalo della croce di Gesù e quindi dall'analisi categoriale dell'evento salvifico⁽⁹⁰⁾. Ma ancora una volta queste suggestioni sono risolte in una possibilità di nuova utilizzazione antropologica. Ma non viene messa a fuoco la inconfrontabilità della morte di croce di Gesù: essa non può essere solo paragonata alla nostra esperienza del dolore e dell'abbandono di Dio e neppure solo del dolore innocente. Il modello del « giusto innocente vittima dei peccatori » offre solo una analogia per far comprendere che egli sperimenta nella croce in modo assolutamente singolare l'abbandono di Dio che per lui è il Padre unico (Abba) e insieme la sua rappresentatività solidale nei confronti degli uomini peccatori di carattere non solo morale, ma *anche* oggettivo: è questo ciò che caratterizza la realtà della morte di Gesù, come la *sua propria morte di croce*.

Se R. non è in linea di principio chiuso ad una comprensione della morte siffatta, bisogna affermare da un lato che l'approccio trascendentale può solo offrire motivi di plausibilità e avvicinamento alla realtà dell'evento salvifico che intende spiegare, ma dall'altro è necessario evidenziare con forza quella che noi chiameremmo la *controdomanda categoriale*. Il rinvenimento categoriale non ha solo la funzione di identificare storicamente l'idea trascendentale, ma anche lo scopo di correggere sempre meglio quell'idea, adeguandola continuamente ad una migliore « riflessione » sull'esperienza originaria storico-salvifica. Solo così si può parlare di un *mutuo e reciproco* condizionamento dei due momenti.

Poiché la teologia rahneriana si muove spesso e massicciamente solo nella prima direzione (dal trascendentale al categoriale), essa può correre il rischio di peccare nuovamente di astrattezza. Si può tuttavia spiegare questa unidirezionalità qualora si intenda la sua teologia in senso fondamentale, come una grande opera di *introductio in mysterium*, quindi come « mistagogia » che è determinata soprattutto dalla preoccupazione pastorale e kerigmatica. Se così si comprende l'insistenza con cui R. richiede l'unità di teologia fondamentale e dogmatica, non sarà superfluo domandare se non è unilaterale per una adeguata comprensione di fede operare solo nella direzione che va dalla prima alla seconda (an-

(89) L. BOROS, *Mysterium mortis*, Freiburg 1962: tr. it., Brescia 1969.

(90) *Sulla teologia della morte*, S V, 241-265.

che se ciò salva la teologia dal sospetto di mitologia, di arbitrarietà o di positivismo) e se una rilettura in direzione inversa non renderà più ricco e più articolato e quindi più adeguato questo stesso comprendere. Se ciò non è escluso da R., in linea di principio, come crediamo, esige che sia attuato urgentemente.

B. H. U. VON BALTHASAR: LA SOTERIOLOGIA EVOLUTA IN CHIAVE CRISTOLOGICO-TRINITARIA (**).

12. *La figura della Rivelazione.*

Ci orientiamo a presentare il contributo di H. U. von Balthasar non secondo un procedimento genetico, bensì sintetico. Non che non si possano rinvenire in esso spostamenti di accento o variazioni di sfumature, ma la nostra scelta ritiene non determinanti eventuali modificazioni o sottolineature di pensiero in rapporto all'insieme dell'opera⁽⁹¹⁾.

L'orientamento del pensiero di B. si presenta, in prima istanza, con una sensibilità diversa rispetto a Rahner, se non quasi opposta: esso si può definire esplicitamente come una « teologia della croce » e ha in questo il suo elemento determinante sempre all'interno dell'orizzonte più vasto del mistero pasquale e della missione di Cristo. Un'altra caratteristica, abbastanza appariscente, dell'opera di B. sta nel fatto che in essa non si fa parola delle questioni classiche della soteriologia, come « redenzione », « espiazione », « giustificazione », ecc., ma si parla della concretezza del mistero nei suoi momenti⁽⁹²⁾. Ma ciò che rende l'o-

(**) Come sopra, forniamo qui solo le sigle delle opere più utilizzate; per i titoli di altre opere si vedano tra parentesi le abbreviazioni, quando ricorreranno per la prima volta. Si indicano in genere le traduzioni, segnalando a lato l'originale.

- MyPa - *Mysterium Paschale*, in My Sa VI, Brescia 1972, 171-412 (orig. in MySa III/2, 1969, 133-326).
- Gloria, I - *Gloria*. Vol. uno: *La percezione della forma*, Milano 1975 (orig. *Herrlichkeit*. Bd I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961).
- Gloria, V - *Gloria*. Vol. cinque: *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, 1978 (orig. Bd III/1/2: *Im Raum der Metaphysik. Neuzeit*, 1965).
- Gloria, VII - *Gloria*. Vol. sette: *Nuovo patto*, 1977 (orig. Bd III/2/2: *Neuer Bund*, 1969).
- VeCa - *Verbum Caro. Saggi teologici*, I, Brescia 1968 (orig. Einsiedeln 1960).
- SpVe - *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, II, Brescia 1969 (orig. Einsiedeln 1960).
- SpCr - *Spiritus Creator. Saggi teologici*, III, Brescia 1972 (orig. Einsiedeln 1967).
- SpIst - *Spirito e Istituzione. Saggi teologici*, IV, Brescia 1979 (orig. *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1975).

(91) Sostanzialmente d'accordo la maggior parte dei recensori: J.M. FAUX, *Un théologien: Hans Urs von Balthasar*, in NRT 94 (1972) 1021. Una eventuale esposizione genetica potrà essere riservata ad un lavoro più ampio.

(92) MyPa, 201. La teologia dogmatica, sotto la spinta dell'eresia e della polemica, avrebbe assunto questo andamento astratto, lasciando alla teologia spirituale l'attenzione concreta alla persona di Cristo: l'auspicabile fusione tra questi due

pera balthasariana originale è il suo andamento generale, che presenta la rivelazione all'interno della nozione di « figura » (*Gestalt*), la quale possiede da se stessa « una verità ed una evidenza intima »⁽⁹³⁾ non solo concettualmente, ma come potere trasformante l'esistenza. L'estetica teologica di B. appare quindi l'aspetto qualificante (egli lo definisce l'*Ansatz*) della sua teologia. Cristo è il « centro della figura » in cui la « forma della rivelazione » raggiunge il suo vertice come « gloria dell'amore che rapisce » e in Cristo la croce è l'acme della gloria, un punto culminante che non ha analogie, ma si afferma nella sua unicità singolare. La percezione e l'accostamento a questo « cuore » della rivelazione, senza in qualche modo predeterminarlo, è la preoccupazione fondamentale della teologia di B. e ne determina il duplice andamento metodologico: quello apologetico e quello propriamente teologico. Il primo come l'autotestimonianza che la gloria divina dà di sé quando si rivela nel mondo⁽⁹⁴⁾, il secondo come la forza della bellezza che la forma della rivelazione dispiega quando è accolta nella sua totalità e che possiede un potere di « rapimento » (*Entrückung*) che coinvolge esistenzialmente il credente: il primo in funzione del secondo.

La teologia deve essere sempre vigile di fronte ai tentativi di appropriazione del mistero cristiano che intendano inserirlo in un orizzonte di comprensione apriorico, destituendo di valore la pretesa di unicità che la figura della rivelazione afferma. B. individua, fra questi, due classici tentativi di riduzione: quello cosmologico e quello antropologico⁽⁹⁵⁾. L'uno delinea il cristianesimo e il Verbo come vertice del compimento del mondo, l'altro pone l'uomo come punto di verifica del mistero così che il soprannaturale appaia come una « possibilità dell'uomo ». È evidente che B. esclude la possibilità di un tale duplice approccio solo quando si configura con la pretesa di assumere il mistero cristiano entro le categorie generali del pensiero, e privilegia come accessi più pertinenti alla forma cristiana l'esperienza dell'A.T. e l'esperienza dei santi nella Chiesa, che permettono un avvicinamento per via di « integrazione »⁽⁹⁶⁾. Nondimeno non si può affermare che B. si accosti alla rivelazione senza una precisa precomprensione: anzi i tre trascendentali, il *pulchrum*, il *bonum* e il *verum* offrono nelle tre parti della trilogia programmata la mediazione epistemologica per l'approccio alla figura concreta della rivelazione, che ha il suo centro nel mistero di Cristo. Tuttavia è importante osservare l'ordine: l'approccio estetico fornisce una precomprensione che toglie, nella sua essenza stessa, la possibilità che si trasformi in pregiudizio per la comprensione della rivelazione del libero amore di Dio. Inoltre la differenza profonda, ad es. con un Rahner, consiste anche nella diversa concezione dell'uomo

aspetti non può ritenersi la riflessione 'esistenziale', dove l'attenzione non è tanto a Cristo ma al soggetto *da redimere*. *Ibid.*, 198.

(93) *Gloria*, I, 435.

(94) Che diventa polemica di fronte ai tentativi riduttori. Si veda emblematicamente *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966; tr. it., *Cordula oltroverosia il caso serio*, Brescia 1968 (= *Cordula*).

(95) *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963. *Solo l'amore è credibile*, Roma 1977 (= *Solo l'amore*): qui 17-51 e *Cordula*, 61-74.

(96) Cfr. M. ALBUS, *Die Wahrheit ist Liebe*, Freiburg 1976, 33-5.

come *potentia oboedientialis* per la rivelazione. Mentre per R., tale nozione dice un attivo essere abilitato da parte dell'uomo all'accoglienza della parola di Dio, come potenziale uditore del suo libero esprimersi o, eventualmente, del suo silenzio (o più ampiamente come ciò che sorge quando Dio si autocomunica), attraverso la mediazione dell'«esistenza soprannaturale» che abilita l'uomo a questo accoglimento, per B. la *potentia oboedientialis* dell'uomo è letta nella linea dell'«indifferenza» ignaziana e quindi essa non offre in positivo le strutture di una eventuale audizione della parola rivelata (anche se quella parola sarà per lui comprensibile), bensì definisce l'uomo come « frammento » e per di più « rotto » sotto il peso del peccato⁽⁹⁷⁾. Anche la sua concezione antropologica, quindi, funziona insieme all'*Ansatz* estetico, nella medesima direzione. Di conseguenza il bisogno di redenzione dell'uomo non può fornire alcun punto di partenza per la comprensione della salvezza.

In ogni caso il punto di partenza « estetico » non deve essere inteso, come sovente avviene, solo nel senso di un metodo descrittivo, vagamente fenomenologico, ma nel senso che la nozione di figura possiede una profondità metafisica, in quanto nella forma o figura si rende presente la « gloria » e lo « splendore » dell'essere⁽⁹⁸⁾. Attraverso una metodologia dell'individuazione, l'analisi pone in luce lo spessore metafisico e storico di tale nozione, che non può tuttavia essere riferita alla teologia cristiana con « un'applicazione ed una traslazione univoche »⁽⁹⁹⁾. Noi qui, più modestamente, possiamo fornire solo il senso di questo cammino: B. offre alla nostra considerazione alcune realtà che individuano una esperienza di singolarità « relativamente » unica, le quali possono in qualche modo essere riferite all'« assolutamente » unico della rivelazione cristiana. Esse sono esperienze che vengono

(97) Mentre per Rahner la natura si definisce per il suo positivo orientamento alla rivelazione (grazia e unione ipostatica), per B. la natura è la creatura spirituale nel suo essere 'altro' da Dio. Il rapporto della creatura a Dio non può essere definito come « un *desiderium naturale visionis* nel senso di un impulso spirituale positivo... (bensì) come una non contraddizione della creatura come tale... (cioè) una apertura in stato di attesa »; H.U. VON BALTHASAR, *Der Begriff der Natur in der Theologie*, ZKTh 75 (1953) 460. La ragione della esclusione di una positiva ordinazione alla grazia per B., sta nel fatto che così si avrebbe « una retroproiezione della della finalità di fatto soprannaturale sulla struttura della natura, sotto la pressione di una millenaria tradizione neoplatonizzante » *Ibid.* Così la *potentia oboedientialis* è una capacità che non risiede nella natura come tale, ma gli è elargita insieme con la chiamata come dono di Dio. Così l'uomo non può essere la misura dell'autocomunicazione divina, ma il suo « alfabeto », o al massimo la « grammatica », con cui Dio, in Cristo, articola un linguaggio e « un'opera » radicalmente nuova che non può essere dedotta dalle leggi immanenti di una lingua. Cfr. W. KASPER, *Neuansätze gegenwärtiger Christologie*, in *Wer ist Jesus Christus?* (hrsg: J. Sauer), Freiburg 1977, 131.

(98) Si noti che una figura priva di profondità metafisica non può ritenersi rivelatrice dell'essere dello spirito e della libertà. Qui si scadrebbe nell'estetismo. Cfr. *Gloria*, I, 14.

(99) *Gloria*, I, 104. Per una apprensione del significato metafisico della nozione di *Gestalt*, sono da meditare le pagine memorabili poste a chiusura di *Herrlichkeit*. *Im Raum der Metaphysik: Gloria*, V, 547-77: *Il miracolo dell'essere e la quadruplice differenza*.

considerate come « approssimazioni dell'unico »⁽¹⁰⁰⁾ e consistono nella grande opera d'arte, nell'autentico amore interpersonale e nella propria morte. In questi tre avvenimenti noi sperimentiamo qualcosa di « relativamente » singolare⁽¹⁰¹⁾ e pur nella loro diversità essi presentano un medesimo schema formale. In sintesi i tre approcci suindicati sono un sintomo, per l'orizzonte della ragione umana, di diverse esperienze di almeno relativa unicità e rivestono, da un punto di vista formale, le seguenti caratteristiche. In tutte queste esperienze: 1) Positivamente l'uomo si trova di fronte a un dato originario, dalla cui previa accettazione proviene una comprensione (dinamica e mai adeguata) e dipende la ragionevolezza del suo atteggiamento nei confronti di esso 2) Negativamente, di fronte alla unicità emergente, l'uomo è invitato a sbarazzarsi della tentazione di comprenderla in base al « giudizio di ciò che sta attorno », cioè in uno schema di pensiero a priori; 3) Tuttavia le tre esperienze si situano in una generale realtà umana, « nei cui confronti essi assumono un atteggiamento dialettico, che spesso si esprime nel nascondimento, nella riservatezza, nella rinuncia a farsi valere »⁽¹⁰²⁾: è quello che potremmo chiamare il loro carattere di unicità *relativa*. Ma queste tre approssimazioni possono servire « nel migliore dei casi di segno che orienta l'uomo verso il cristianesimo »⁽¹⁰³⁾. In esso Gesù tuttavia viene presentato come « l'essere *assolutamente* unico »⁽¹⁰⁴⁾. La sua pretesa non è paragonabile a nessun'altra nella storia umana, è semplicemente *la* pretesa, perché egli si annuncia come l'Unico e l'Ultimo, colui in cui storia e mondo trovano compimento e verità totale, pretesa che si rivela nella sua vita e nella sua morte. Se si attinge compiutamente questo vertice, vi si arriverà non per manipolarlo o produrlo come « chiave del sistema », quindi non si avrà una comprensione adeguata dell'Assoluto. Il fatto che Gesù affermi di essere la presenza della rivelazione di Dio, non toglie che questa asserzione vada « lasciata solitaria in mezzo alla storia » e che « questo vertice irricostruibile » si possa accettare solo nella fede, senza che si debba sviluppare tale verità in un sistema razionale o addirittura esporla in maniera esauriente⁽¹⁰⁵⁾. Si realizza anche per la manifestazione di Dio in Cristo l'asserto che An-

(100) Abbiamo rilevato queste tre « approssimazioni dell'unico » e cioè la grande opera d'arte, l'autentico amore personale, la propria morte, in *Warum ich noch ein Christ bin?*, in *Zwei Plädoyers* (mit J. Ratzinger), München 1971, 11-52. *Perché sono ancora cristiano*, in *Due saggi* (con J. Ratzinger), Brescia 1972, 9-50 (= *Perché sono ancora cristiano*): qui 17-22. « Essi non furono ordinati — vi si dice — in modo sistematico, ma soltanto da un punto di vista sintomatico ». Invero in: *Solo l'amore*, 54-6 si parla di due punti di partenza, di cui il primo è l'incontro interpersonale e il secondo è il dominio estetico (entrambi convergono già nell'ambito naturale, poiché « l'eros è il luogo privilegiato della bellezza »). Infine il profilo estetico è particolarmente sviluppato in *Gloria*, I. Evidentemente i tre momenti non hanno, nell'opera di Balthasar, lo stesso peso.

(101) Per la loro disamina si vedano i passi citati nella nota precedente.

(102) *Perché sono ancora cristiano*, 22. E aggiunge « Ciò che ha coscienza di essere unico si abbandona senza perplessità nel relativo ». *Ibid.*

(103) Questa espressione si riferisce in B. (*Solo l'amore*, 55) solo alle prime due figure, che sono obiettivamente le più sviluppate nella sua opera.

(104) *Perché sono ancora cristiano*, 22. Perciò non si può trattare di semplice trasposizione dal relativamente unico all'assolutamente unico.

(105) Citazioni da *Perché sono ancora cristiano*, 26.

selmo applica a Dio: essa è l'*Id quo majus cogitari non potest* ⁽¹⁰⁶⁾. Ma l'« Id » non va inteso come il vertice di ciò che si può pensare (*maximum cogitatum*), quindi una conoscenza totale ed esauriente, né come la mèta raggiungibile asintoticamente in un processo dinamico di conoscenza ⁽¹⁰⁷⁾, bensì consiste in un « di più » che offrendosi all'uomo trascende la sua « cogitatio » per definizione e può essere accolto solo nella gratitudine della fede. Perciò l'atteggiamento del pensiero è questo: *videt se non plus posse videre* e, positivamente, *rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*. L'uomo dà l'assenso, consapevole di accogliere, nella fede, « la inondazione traboccante di gran luce » del Dio amore, che è « il puro prodigio che ci supera infinitamente con la sua irradiazione, che mai possiamo dominare e che ci è dato solo di adorare perennemente » ⁽¹⁰⁸⁾. È la fine di ogni teologia negativa, come potrebbe pensarla l'uomo naturale, perché « se Dio è il sempre più grande... questa apertura verso la realtà sempre più grande... non è più, come nella teologia negativa, l'esilio nella regione straniera, inaccessibile, oscura, ma... (è) negli abissi dell'amore divino (l'essere) sempre più intimamente uniti con Dio, poiché in Dio medesimo le tre persone, senza mescolanza celebrano la più sublime delle unioni » ⁽¹⁰⁹⁾.

La pretesa di assoluta singolarità che il cristianesimo accampa, suscita una trasmigrazione del pensiero nel campo della fede, la quale non depotenzia la precomprensione umana ma la istituisce secondo quella modalità che lascia apparire la figura della rivelazione nella sua forma originaria. È pertanto il Verbo di Dio fatto carne che si manifesta e si fa comprendere da se stesso come l'assolutamente unico, egli si auto-esplica da se stesso come un'evidenza oggettiva che crea le condizioni della precomprensione e ancor più attrae il soggetto in una adesione che, più che intelligenza, è comunione ⁽¹¹⁰⁾. Gloria e amore sono le due carat-

(106) È questa un'espressione centrale nella teologia di B. Non mette conto di riprodurre qui tutte le volte che ricorre: cfr. per tutte, *Contrassegni del cristianesimo*, in VeCa, 195-6 e *Gloria*, I, 429.

(107) « Alla sempre maggior grandezza oggettiva di Dio corrisponde nell'uomo una sempre maggiore capacità soggettiva di pensare ». Cfr. *Perché sono ancora cristiano*, 26.

(108) *Contrassegni del cristianesimo*, in VeCa, 196. Queste espressioni potrebbero somigliare a quelle di una teologia negativa, Ma Dio è ora « Colui che si è disciuso e ha detto e mostrato oggettivamente chi Egli sia e che soggettivamente ci ha elargito il suo Spirito, quello Spirito che scruta le profondità di Dio e ce le disserra ». *Ibid.*, 144.

(109) *Ibid.*, 196. Cfr. *Gloria*, I, 429. Si dovrebbe aprire qui il vasto discorso della precomprensione umana e del trascendimento del pensiero dell'uomo che cerca Dio. Per il secondo tema si veda una analisi lucidissima articolata in tre gradi di sviluppo in *Contrassegni del cristianesimo*, VeCa, 178-99; *Rivelazione e Bellezza*, in VeCa, 124. Per il primo si veda *La sede della teologia*, in VeCa, 165-77 e in particolare *Gloria*, I, 435: « La precomprensione fondamentalmente non è qualcosa che il soggetto porta come contributo alla conoscenza cristiana. Essa invece è data per il fatto semplice ed oggettivo che Dio si fa uomo e si dà quindi una corrispondenza tra lui e le forme universali umane dell'esistenza e del pensiero. Ma ciò che vi è di particolare nella forma di Cristo può manifestarsi solo a partire da lui dentro queste forme generali ».

(110) Se si vuole è lo stesso schema formale del movimento che è creato dal bello e dall'amore, ma proprio con questo carattere di assolutezza peculiare di Dio che si manifesta e che pertanto trascende i gradi dell'analogia. Qui siamo ormai in pieno

teristiche del Logos e costituiscono la figura della rivelazione nella sua forma originaria: infatti « o la forma della rivelazione cristiana è letta e compresa in se stessa nella sua totalità come glorificazione dell'amore assoluto o non è intesa affatto »⁽¹¹¹⁾. Così l'esperienza dell'amore umano e della bellezza costituiscono sì la precomprensione con la quale l'uomo si avvia alla rivelazione, ma, nella loro radicale ambiguità, sono solo un « presentimento » o una esperienza « incoativa » dell'amore e della gloria della rivelazione, che non possono essere trasposti sotto il segno dell'« indicativo », e che si inverano quando l'uomo lascia brillare agli occhi della sua fede la luce dell'amore assoluto⁽¹¹²⁾. Tuttavia la figura della rivelazione, considerata finora *ad modum unius*, appena è vista più da vicino possiede una dinamica di velamento che svela e che attinge il suo culmine insospettato nella Kenosi del Verbo, che è abbassamento fino alla croce⁽¹¹³⁾. Così l'incarnazione sta ad indicare « la più alta rivelazione nel velamento più profondo »⁽¹¹⁴⁾, ma se si pone mente alla formalità concreta con cui Cristo ci si presenta, nella dialettica tra allontanamento da Dio e la redenzione-riconciliazione con lui, si può intuire che qui non avviene una sparizione « sub contrario », ma la « non-figura » della croce diventa svelamento della « sovra-figura » del suo amore fino alla fine e quindi della sua gloria: la croce è così il centro della figura di Cristo e pertanto di quella della rivelazione. Fine di ogni estetica mondana, ascesa e trascendimento in quella divina: *in tanta similitudine major dissimilitudo* (DS 432)⁽¹¹⁵⁾.

13. La figura della croce.

Il modo con cui B. delinea questo centro della figura non tocca direttamente le questioni pertinenti una « soteriologia astratta », bensì evolve una « effettiva teologia del Triduum Mortis »⁽¹¹⁶⁾. Tanto che si è potuto parlare di una « terza via della teologia » che non sia solo una giustap-

ambito della Rivelazione e quindi fuori di ogni approssimazione. Per questo si veda *Gloria*, I, 104-5; e *Wahrheit*, Einsiedeln 1947, I, Cap. III.

(111) *Solo l'amore*, 61. Qui « forma » e « figura » della rivelazione sono spesso interscambiabili e rendono la parola tedesca *GESTALT* che è concetto fondamentale in B. ed è la parola chiave di *Herrlichkeit* (*Gloria*). Essa non va intesa nel senso corrente di aspetto formale della realtà distinto dal suo contenuto: « Forma indica la struttura concreta dell'essere che è sempre dotata di unità che 'informa', pervade ed eleva gli elementi costitutivi del tutto (N.d.T. in *Gloria*, I, 4). Il francese preferisce « figure » (R. GIVORD): questo spiega la nostra oscillazione in italiano.

(112) Si veda in *Solo l'amore*, i capp. 4-5 che illustrano la salita e la conversione dell'esperienza dell'amore umano all'amore divino nell'« abbandono originario » e nelle sue condizioni; e i capp. 6-7 che presentano la realtà e la dinamica di questo incontro. Per l'aspetto della « gloria » si rimanda a *Gloria*, I, 105-6.

(113) Per questa dinamica cfr. *Gloria*, I, 403-30 e per quanto riguarda Cristo *Gloria*, I, 431-91.

(114) *Gloria*, I, 426.

(115) Si mediti in proposito la pagina decisiva di *Gloria*, I, 428-30. Anche il concetto di forma (= *Gestalt*) viene qui superato, perché non si può presumere per Cristo una forma adeguata da applicargli ma egli è semplicemente la sua figura concreta. Pertanto la terminologia rimane dialettica, tanto che l'evento pasquale può essere definito la « Forma delle forme ».

(116) *MyPa*, 201.

posizione tra teologia scolastica e teologia spirituale, bensì un metodo che attinge alla originaria unità di questi aspetti nel Cristo⁽¹¹⁷⁾, il quale funge da polo magnetico di tutte le figure vetero e neotestamentarie e dei frammenti della tradizione⁽¹¹⁸⁾. La stessa metodologia si ritrova non solo in *Mysterium Paschale*, ma anche in *Gloria, VII: Nuovo Patto*. In questo paragrafo si proporranno, in una sorta di visione di sintesi, le linee strutturali dell'avvenimento pasquale, mentre nel seguente si seguirà più da vicino il movimento del Triduum Mortis.

« L'annuncio cristiano è quello del Crocifisso risorto »: esso deve quindi conciliare il paradosso dello iato più profondo e la continuità del risorto con il crocifisso⁽¹¹⁹⁾. Ma questa conciliazione non può essere una astuzia del pensiero che domina questa diastasi radicale, perché tra la morte di un uomo e la sua risurrezione non c'è commensurabilità. La croce quindi non può essere compresa come una semplice ricapitolazione delle figure anticotestamentarie, lo schema promessa-compimento, pur utile, si rivela insufficiente, non bastano né il racconto storico né le nozioni e le immagini dell'A.T. Questa « integrazione » di elementi, però, non va sottovalutata perché la Chiesa primitiva ha usato proprio questa convergenza di immagini, tuttavia essa ha mostrato anche la trascendenza dell'evento Cristo⁽¹²⁰⁾. Entro queste linee metodologiche di assunzione e di trascendimento delle figure della non-figura della croce, ci si può avviare al cuore del mistero con una duplice delimitazione. In negativo si dovranno evitare due estremi: quello di interpretare la passione come uno sfogo della collera divina sulla vittima innocente e quello di considerare questa passione come una semplice manifestazione della sovrabbondanza dell'amore divino. Si dovrà quindi considerare « il peso incomparabile dell'amore neotestamentario di Dio (sia del Padre che del Figlio) »⁽¹²¹⁾. In positivo la bontà di Dio appare nel N.T. come amore insondabile, un doppio amore che delimita l'evento aprendolo alla sua dimensione più comprensiva: amore di Dio Padre, che « si rivela più forte, nell'evento della croce, di tutte le potenze del mondo »; amore del Cri-

(117) Per questo BOROS parla di un « nuovo Balthasar », anche se cerca di pensarlo all'interno di tutta la sua opera. Egli richiama soprattutto l'attenzione sulla diversità di questo saggio rispetto alla produzione di tono polemico. Anzi egli indica 3 caratteristiche che renderebbero peculiare e relativamente nuovo il metodo adottato in questo saggio: 1) nuovo ripensamento concettuale, al di là della terminologia, in una sistematica precisa e severa di pensiero, che sfocia in una « riconciliazione degli opposti » in modo meraviglioso e apolemico; 2) gli elementi irrisolvibili non vengono eliminati o costretti in sistema, ma dopo un'accurata disamina delle figure e interpretazioni, se rimangono tali, viene fatto valore il Mistero; 3) l'aspetto contemplativo-meditativo che vi emerge non è ottenuto ad effetto, ma da un severo lavoro di ricerca e lettura teologica. Cfr. *Orientierung*, 30 novembre (1969) 246-7.

(118) Se ne veda anche la giustificazione teoretico-pratica in *Einfaltungen. Auf Wegen christlichen Einigung*, München 1969; tr. it. *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana*, Brescia 1970 (= *Con occhi semplici*): c. Pluralità delle teologie bibliche e in particolare il paragrafo sulla Trascendenza di Gesù Cristo. È il metodo dell'integrazione.

(119) MyPa, 219.

(120) *Gloria*, VII, 186-7.

(121) *Ibid.*, 188.

sto « che si dimostra nella sua donazione di sé per noi »⁽¹²²⁾. Tuttavia la positiva determinazione di questo doppio amore comprende in sé tutto ciò che avviene nell'evento della riconciliazione, non escluso quanto vi è in esso di violento e temibile.

Mantenere la serietà della morte entro la parentesi dell'amore trinitario, significa non cancellare la drammaticità dello iato, costituito dalla morte di Gesù. La quale riveste almeno un triplice carattere. Anzitutto essa deve essere seriamente intesa come *morte della Parola incarnata*. Se Gesù è compreso veramente come la manifestazione e la mediazione di Dio, come la sua Parola, rappresentata nella sua vita, pretesa e missione, diventa chiaro che il momento vertice di questa Parola è la morte e il silenzio. L'abbondanza della parola di Dio precedente (e di quella che ne deriva si spinge verso questo silenzio, la « non-parola » (*Nichtwort*) o questa « sovra-parola » *Ueberwort*): essa è la figura centrale che misura le altre parole⁽¹²³⁾. In secondo luogo si tratta di una *morte come assunzione di tutto il peccato*: Cristo prende su di sé il peccato degli uomini, nel modo dell'obbedienza del Figlio al Padre, cioè si carica di ciò che si oppone a Dio e insieme del no di Dio a questo rifiuto. Ma per spiegare come questa rappresentanza (*Stellvertretung*) diventi efficace per noi non può aiutare né una teoria giuridica dell'imputazione, né una teoria fisica della solidarietà, ma « unicamente l'idea neotestamentaria dell'amore divino che, per amore, prende su di sé i peccati del mondo »⁽¹²⁴⁾. Amore ancora una volta trinitario: amore del Padre, che permette al Figlio di andare, nell'obbedienza assoluta di abbandono e povertà, là dove esiste la « completa assenza di Dio »; l'amore del Figlio, che si identifica con noi peccatori e, in libera obbedienza, compie la volontà del Padre. In terzo luogo la *morte di Gesù è abbandono totale di Dio*: non basta evidenziare l'aspetto di offerta volontaria di sé da parte del Figlio, ma è necessario affermare che « l'abbandonato resta interamente in balia della volontà del Padre »⁽¹²⁵⁾. L'esperienza dell'abbandono si staglia in assoluta singolarità di fronte ai simboli dell'A.T. e alle esperienze dell'oscurità e del silenzio di Dio nel N.T. Qui è il mistero « insondabile » della croce: solo Dio può andare fino all'estremo abbandono di Dio, perché egli solo ha la libertà necessaria per andare fin là. La triplice connotazione della morte di Gesù assicura che la profondità dello iato non sia comprensibile a partire da nessuna categoria generale di pensiero né sia sormontabile in una sorta di processo evolutivo o dialettico: il ponte sullo iato non è prospettabile come evoluzione tra i due termini, ma solo come grazia della risurrezione. Solo il Cristo testimonia da se stesso il superamento dello iato, ancorché quest'annuncio debba esprimersi e pensarsi in linguaggio umano, anche se approssimativamente. Ma tale movimento per cui la discesa di uno solo nell'abisso, si trasforma nell'ascesa di tutti, presuppone il « per tutti » della discesa, perché Egli sia il proto-

(122) *Ibid.*

(123) MyPa, 204; *Gloria*, VII, 83.175; Cfr. *Parola e silenzio*, in VeCa, 141-162.

(124) *Gloria*, VII, 190; MyPa, 206; può essere interessante l'indicazione di una possibilità di approccio antropologico, che del resto riveste solo un carattere di allusione al mistero: *Sulla rappresentanza vicaria*, in SpIst, 347-49.

(125) *Gloria*, VII, 191.

tipo della risurrezione: e proprio per questo è salvifico ⁽¹²⁶⁾.

L'intersecarsi dei piani dell'evento pasquale, rimanda all'intreccio dei rapporti che definiscono le linee fondamentali del mistero di Cristo. Ci sembra di poterne individuare due. L'una orizzontale prospetta il movimento che va dall'incarnazione alla morte o inversamente vuole saldare l'evento pasquale con la vita precedente di Cristo; l'altra verticale che vuole rapportare l'incarnazione alla discesa del Verbo: è la kenosi.

Il *primo rapporto* (incarnazione-morte) incontra subito la tematica del fine dell'incarnazione. Al di là dell'eterna discussione tra scotisti e tomisti e di una loro esteriore armonizzazione, B. è convinto che incentrando l'incarnazione sulla passione si colgano gli aspetti positivi di entrambe le posizioni: l'incarnazione costituisce la rivelazione della divinità e della gloria di Dio, ma questo avviene *proprio* nel servizio fino alla morte di croce per le sue creature ⁽¹²⁷⁾. In questa prospettiva « storico-salvifica » l'ordinamento dell'incarnazione alla passione appare anzitutto a partire dall'uomo: il primo *eidos* ⁽¹²⁸⁾ dell'uomo non è Adamo, ma quello già determinato in senso trinitario-economico: poiché l'immagine dilacerata del primo ⁽¹²⁹⁾ Adamo, non può completarsi-ricostruirsi da sé, ma solo da parte del secondo Adamo. Anzi il luogo di questa ricostruzione è quello stesso della rottura: morte e lontananza di Dio. Così a quel modo che l'uomo, nel suo orientamento alla morte, può sempre imprimere un senso o un altro alla sua esistenza e non sa se raggiunge il destino affidatogli da Dio se non nella morte (senso dell'esistenza che gli rimane quindi sempre in sospeso), alla stessa maniera la salvezza dell'uomo in Cristo si « decide » non nell'atto dell'incarnazione (*exclusive sumpta*) o nel decorso della vita mortale, ma « solo nello iato della morte » ⁽¹³⁰⁾. Inoltre a partire da Dio si raggiunge lo stesso esito: quando egli ha voluto venire incontro all'uomo in tutta la concretezza della sua vicenda umana, per salvarlo « dal di dentro », ha posto l'accento là dove l'uomo sperimenta la propria fine come peccato e mortalità e insieme verifica l'incapacità di uscirne da sé con le proprie forze. Postosi vicino all'uomo come il crocifisso risorto ne è divenuto dall'interno la norma: il crocifisso è il termine e il fine, giudizio e salvezza ad un tempo, della vita umana personale e sociale. L'ordinamento dell'incarnazione alla passione è illustrato da B. nella Scrittura, dove la vita di Cristo è vista come una « introduzione alla passione » ⁽¹³¹⁾. In sintesi si può così concludere: da un lato il mondo

(126) MyPa, 207-9. Il richiamo di B. è alle forme di rottura di 2 Cor 8, 9 e 1 Cor 1, 17 ss. sulla potenza nella debolezza della croce.

(127) MyPa, 171.

(128) Nel senso del piano divino, non quindi immediatamente cronologico. Cfr. Ef 1,3-4.

(129) Questa volta in senso cronologico: è la dilacerazione e la morte causata dal peccato. Così l'uomo è davanti a Dio come spezzato, come un frammento in-crinato.

(130) MyPa, 174. Si noti il « decide »: ciò non significa che la vita non abbia importanza per questa decisione, ma che l'elemento di definitività e irrevocabilità si situa nella morte. Così sembra di dover interpretare B.

(131) Nelle analisi concernenti il tempo e la vita di Gesù B. traccia sempre tre caratteristiche: la *pretesa unica* di autorità da parte di Gesù; la *povertà assoluta* che definisce l'essere e l'agire di Gesù; questi due contrari che sembrano inconcilia-

viene salvato da Dio e in lui l'uomo raggiunge il suo fine (è l'aspetto soteriologico); dall'altro « Dio in occasione della perdutezza del mondo perviene alla sua più autentica manifestazione e glorificazione » (è l'aspetto teologico: trinitario ed economico insieme)⁽¹³²⁾. Ma così si introduce il secondo aspetto della discesa del Verbo nella natura umana decaduta.

Il *secondo rapporto* (la kenosi) porta l'attenzione non solo allo « stato » costituito dal Verbo che ha assunto la natura umana decaduta ma all'*atto* e al *soggetto* dell'incarnazione: atto che costituisce per il soggetto un profondo annientamento⁽¹³³⁾ cioè una kenosi. Si noti che il soggetto della kenosi non è il Figlio già incarnato ma il Verbo preesistente: con ciò si deve tuttavia necessariamente distinguere tra il problema esegetico (riferito all'interpretazione di Fil 2,7) e quello teologico, benché per B. il secondo non escluda il primo, anzi lo comprenda⁽¹³⁴⁾. Per mettere a fuoco questo atto-decisione del Verbo, nelle sue condizioni di possibilità, B. fa valere una determinazione ricavata dalla storia: quando il problema emerse nella coscienza cristiana si trattò di trovare lo stretto sentiero che scorre tra una sottolineatura dell'immutabilità di Dio che non fa accadere nulla di reale nel Verbo che si incarna e dall'altra parte il pericolo di degenerare in teopaschismo. Ma quando si voglia indagare positivamente sulla possibilità di tale atto, non basta guardare solo a ciò che il Verbo assume nell'essinarsi (la condizione umana decaduta), ma anche riflettere sulla unicità del Verbo, la quale risulta dalla sua relazione col Padre⁽¹³⁵⁾. Allora solo una decisione divina, che implica l'abbandono della « forma Dei », può spiegare la possibilità di tale atto, ma le soluzioni storicamente proposte hanno tutte un comune difetto, cioè la mancanza di dimensione trinitaria. B., sulla linea di Bulgakow, liberato dalle sue « escrescenze sofologiche », ne propone una soluzione in una visione trinitaria, che possiamo qui esporre a forma di tesi:

1) A fondamento di tutto sta una visione di Dio non come potenza assoluta, ma come amore assoluto che si determina nel disinteresse (*Selbstlosigkeit*) delle persone divine, in quanto sono relazioni pure nella vita intradivina di amore⁽¹³⁶⁾.

bili sono risolti nell'*abbandono* e nella disappropriazione (*Überlassung*) assoluta. Cfr. *Gloria*, VII, c. III.

(132) MyPa, 175.

(133) L'atto del soggetto che si incarna non viene considerato solo nel momento iniziale (cronologico), l'incarnazione viene assunta *ad modum unius* (comprendendo quindi la croce). Si tratta in conclusione delle due dimensioni di un unico evento.

(134) Cfr. MyPa, 184-5. Cfr. anche SESBOÛÈ, *Bullettin de Christologie*, RSR 59 (1971) 87: gli esegeti attuali infatti vedono in Fil 2,7 per lo più la decisione di Gesù, in quanto Verbo già incarnato, di assumere una vita di schiavo, il cui abbassamento lo porterà fino all'obbedienza della morte di croce.

(135) *Gloria*, VII, 194 e MyPa, 187-8.

(136) « L'annichilamento di Dio (nell'incarnazione) ha la sua possibilità ontologica nell'autorinuncia eterna di Dio, la sua donazione tripersonale » MyPa, 189. *Gloria*, VII, 195. Tuttavia non si deve dire che « l'essenza di Dio sia in sé (univocamente) kenotica e che quindi il fondamento divino della possibilità della Kenosi, possa essere, mediante questa, fatto assurgere a concetto onnicomprensivo » (è l'errore dei moderni kenotici). Cfr. MyPa, 189.

2) Questo disinteresse fonda una prima forma di kenosi, quella della creazione, soprattutto quella della creatura libera, perché qui il Creatore cede, per così dire, una parte della sua libertà: questo tuttavia può essere osato nella « previsione » della seconda kenosi, nella quale sono comprese le eventuali conseguenze di questa libertà ⁽¹³⁷⁾.

3) La seconda kenosi, nella croce, è l'atto distintivo del *Figlio*: il suo amore traspone la sua generazione (derivazione dal Padre) nella « forma espressiva della libertà creata » ⁽¹³⁸⁾; ma il *Padre* vi è implicato come colui che invia il *Figlio* e lo abbandona sulla croce; lo *Spirito* come colui che « non unifica più le due persone che sotto la forma della separazione » ⁽¹³⁹⁾.

4) Ciò chiarifica da un lato che proprio nella figura della croce appare la « gloria » del *Figlio*: qui il suo amore divino raggiunge il suo estremo e si rivela come tale; dall'altro che il Dio trinitario, nell'incarnazione del *Figlio*, non solo salva il mondo, ma rivela se stesso in quanto ha di più proprio ⁽¹⁴⁰⁾.

5) Non si può infine affermare la kenosi nella croce se non sul presupposto della assoluta *libertà* di Dio, al di là di ogni generalizzazione gnostica o idealistica, e di ogni deduzione da una necessità immanente in Dio, per interiore che sia. In questa direzione « la dimensione *eterna* del sacrificio storico e cruento della croce » ⁽¹⁴¹⁾, quale mediazione tra l'immutabilità di Dio concepita rigidamente e una mutabilità di Dio che significa « alienazione » del *Figlio* nell'uomo, istituisce, sulla base della libertà di Dio, « la condizione sovratemporale ed eterna dell'agnello » come « stato del *Figlio* coestensivo alla creazione tutta ed avente in qualche modo significato per l'essere divino » ⁽¹⁴²⁾.

La kenosi così rappresentata si ritrova poi pienamente nella esistenza di Gesù, nella sua passione e morte, come vedremo ora.

14. *Mysterium paschale*.

L'accostamento all'evento centrale della redenzione deve anche considerare le condizioni di possibilità della sua comprensione. B. rinvia ad un triplice approccio che introduca alla profondità del mistero: quello *esperienziale* assume le esperienze dell'abbandono da parte di Dio del popolo, del profeta e del giusto dell'A.T., nel N.T. l'esperienza della « concrocifissione » paolina e nel tempo della chiesa quella della « notte oscu-

(137) *Gloria*, VII, 195.

(138) *Ibid.* L'amore divino « può approntare in se stesso lo spazio per un auto-annichilamento, qual è quello dell'incarnazione e della croce, e sostenere questo annichilamento fino alla fine », MyPa, 189-90.

(139) *Gloria*, VII, 195.

(140) MyPa, 190.

(141) Cfr. MyPa, 195: il riferimento è all'« agnello sgozzato fin dalle origini del mondo » (Apc 13,8), dove lo sgozzamento non è inteso in senso gnostico, come sacrificio celeste indipendente dal sacrificio del calvario.

(142) MyPa, 195: qui le espressioni sono meno chiare che in *Gloria*, VII, 195, soprattutto riguardo a questa dimensione eterna: l'« in qualche modo » dell'ultima espressione attenua ma non precisa il senso.

ra » come abbandono di Dio. Questo approccio anche se può costituire un effettivo avvicinamento, per certi aspetti privilegiato, tuttavia deve salvare l'intangibile unicità della passione ⁽¹⁴³⁾. L'approccio filosofico presenta sempre la tentazione di ridurre lo iato sopra ricordato ad una analogia perfettamente dominabile con lo sguardo del pensiero e interpretabile come destino dello spirito. Un simile accostamento resta sempre sotto l'ipoteca di trasformarsi spesso impercettibilmente in una verità filosofica universalmente valida, conoscibile e separabile dalla fede. Così avviene a partire dalla gnosi filosofica non cristiana su su fino alla dialettica hegeliana dove lo iato è « tolto » nella riconciliazione finale. Pertanto il pensiero deve sempre operare una distinzione tra universalità del fatto storico irripetibile del mistero pasquale e la costruzione di un'idea universale di cui la croce costituisce un caso particolare ⁽¹⁴⁴⁾. In conclusione, solo la *teologia*, che per assicurare la continuità dello iato non può fondarsi sul pensiero, ma sulla permanenza mantenuta da Dio stesso nell'abisso più profondo della morte, può avvicinarsi al mistero evidentemente all'interno della fede. Ma il suo approccio può essere osato solo entrando nell'autogiustificazione del Logos che afferma la continuità di se stesso proprio nello iato e nel silenzio della morte ⁽¹⁴⁵⁾. Così facendo dimostra che questo è conforme alla sua natura nel senso che egli si rivela superando una fittizia contrapposizione tra *theologia glorie* e *theologia crucis*.

Le linee di forza sopra tracciate hanno raggiunto l'esito di aprire l'orizzonte più ampio possibile per una teologia della croce e quindi comprensivo di tutto quanto si possa dire. Si tratta ora di dare vita a queste linee, perché appaiano in tutta la loro capacità creativa di attirare il maggior numero di elementi della Scrittura e della tradizione. Ciò introduce al metodo proprio di B. e definisce il *cursus* tipico della sua teologia ⁽¹⁴⁶⁾ che da un lato porta attenzione a quel *concretissimum* che è Cristo nella sua vicenda storica e dall'altro implica già un metodo teologico: l'atteggiamento della teologia di fronte al mistero dei misteri. In concreto detto metodo intende leggere i racconti della passione a partire dall'interpretazione paolina, che adottando il retroterra veterotestamentario e illuminandolo alla luce pasquale, cerca di dipanare il significato dell'evento. Ma attraverso questa linea direttrice l'A. assume, nel loro senso proprio, tutte le teologie del N.T., le quali « nella morte, nella discesa agli inferi e nella risurrezione di Cristo (vedono) fondamentalmente una sola cosa: « l'amore del Dio trinitario al mondo e questo amore può essere solo percepito mediante l'amore a questo amore » ⁽¹⁴⁷⁾. Il *Triduum Mortis* si delinea pertanto come un triplice cammino, nel movimento di discesa e ascesa che costituisce l'unico evento.

Fino al silenzio e all'abbandono della croce conduce la prima tappa dell'incarnazione kenotica della parola. Tuttavia l'esistenza di Cristo non va

(143) Cfr. MyPa, 224-32, per tutta la documentazione analitica.

(144) Cfr. MyPa, 210-18.

(145) MyPa, 234.

(146) A nostro giudizio questo non si trova solo in MyPa, ma anche in *Gloria*, VII, c. 5; *Il tutto nel frammento*, Parte IV, 2: *Solo l'amore*, c. VI. pur se sotto punti di vista diversi.

(147) MyPa, 400.

intesa come « un'unica passione estrema »⁽¹⁴⁸⁾, né come una « continua croce interiore »⁽¹⁴⁹⁾, poiché l'esperienza umana dell'abbandono implica l'esperienza della comunione più intima con Dio, vissuta non solo nel seno del Padre, ma da Gesù in quanto uomo. Pertanto l'esistenza di Gesù nell'unità di autorità, povertà e abbandono si configura come una vita di « attesa e disponibilità per l'ora »⁽¹⁵⁰⁾, in cui Egli non stabilisce i tempi e i modi della kenosi, ma è « solamente pronto a lasciarsi(li) imporre all'ora fissata dal Padre »⁽¹⁵¹⁾. L'intera esistenza prepasquale può essere letta in una sorta di corrispondenza continua tra il *mandatum a Patre* e il *sic facio* di Gesù così che nel portare il suo destino unico — peccato del mondo e morte seconda nell'abbandono di Dio — egli non « obbedisce ad un destino anonimo, ma al Padre in maniera del tutto personale »⁽¹⁵²⁾. In altri termini l'esistenza terrena è la « traduzione kenotica (sotto la modalità della missione) dell'amore eterno davanti al Padre »⁽¹⁵³⁾. La disponibilità obbediente (kenotica) di Gesù non può tuttavia essere ridotta alla pura assunzione del destino di morte: l'annotazione critica è fatta valere in termini espliciti contro Rahner⁽¹⁵⁴⁾. Per questi la croce di Cristo non sarebbe nulla di più che « il compimento della pura attitudine della creatura... davanti a Dio » quando nel suo morire essa prende coscienza, come esistenziali dell'uomo decaduto, del « vuoto, disperazione, inutilità, inconsistenza » della sua vita⁽¹⁵⁵⁾. Ma nel portare egli solo per gli altri tutto il peccato del mondo Cristo va al di là del portare soltanto un « nuovo esistenziale », egli porta la « creatura nuova ». Infatti assumere l'attitudine della creatura storica è già dato nell'incarnazione, ma la disponibilità kenotica di Gesù al Padre ricrea il primo atto in un nuovo orizzonte, che rende possibile il radicamento di quella modalità stessa di esistenza. L'unicità assoluta dell'esistenza kenotica non esclude però la partecipazione del discepolo, ma la fonda, perché la vita di Gesù è un « essere-con » (*Mitsein*) che implica un « prendere-con-sé » altri, sulla base della loro libera scelta, anche se questo può avvenire solo dopo che Egli è entrato nell'ora.

La figura della vicenda prepasquale di Gesù, come l'abbiamo delineata sopra secondo la dialettica missione-obbedienza, fornisce la chiave ermeneutica per l'evento della croce, quando ormai sopraggiunge l'ora segnata dal Padre. Così nel momento dell'eucaristia Gesù è colui del quale si dispone e che al tempo stesso dispone di sé, si autodona, si autodistribuisce nell'atto di fondare il nuovo patto per i molti⁽¹⁵⁶⁾. Egualmente, nel-

(148) *Gloria*, VII, 197. B. cita in nota T. LEONARDI, L. CHARDON e S. KIERKEGAARD, nel suo *Esercizio del cristianesimo* (1850).

(149) MyPa, 240. Il riferimento è in particolare alla scuola francese: cfr. BÉRULLE.

(150) Cfr. *Gloria*, VII, 197.

(151) *Ibid.*

(152) MyPa, 237.

(153) MyPa, 238. Parentesi nostra. Questa esistenza kenotica si fonda sull'atto della Kenosi.

(154) « Nella sua opera *Sulla teologia della morte* non è senza dubbio andato abbastanza a fondo nell'approfondimento cristologico », *Gloria*, VII, 199, n. 21. Cfr. anche *Her Corr*, 30 (1976) 76.

(155) *Gloria*, VII, 198.

(156) Cfr. MyPa, 244-47.

l'ora dell'orto degli ulivi sulla « riduzione all'obbedienza » non può far luce né lo schema veterotestamentario del « giusto sofferente » né la teologia del martirio, perché qui è « preclusa qualsiasi prospettiva in avanti, verso la glorificazione »⁽¹⁵⁷⁾. In questo istante Cristo è solo di fronte alla scelta della volontà del Padre per se stessa. Ancora nel dramma del tradimento da parte di Giuda, primo della catena umana dei tradimenti e delle consegne, emerge la figura tipicamente cristologico-trinitaria: Dio, il Padre consegna il suo Figlio in un amore che non lo risparmia (non più come un atto d'ira o di giudizio come nell'A.T.); e il Figlio come colui che si autoconsegna, che si dona, che consente ad essere consegnato, come pone in luce sempre più la riflessione neotestamentaria (Giovanni)⁽¹⁵⁸⁾.

La metodologia di B. è sempre la medesima: emergenza dell'unicità della figura nella sua dimensione trinitaria, che si sviluppa dal confronto con le immagini veterotestamentarie e con la prima riflessione cristiana (N.T.). Merita individuare ancora una volta questa forma nel silenzio e nell'abbandono della croce. Tutto quanto nell'A.T. e nel N.T. si dice abbandono di Dio deve essere interpretato cristologicamente. Ciò che vi è di proprio nell'evento del Venerdì Santo non sta solo nel compimento di un atto di donazione finale del Figlio al Padre, così come è presente nella morte di ogni uomo. La specificità della morte di Gesù consiste nell'*unicum* della assenza totale di Dio, conseguenza del peccato del mondo: così è Dio che prende su di sé, nell'obbedienza del Figlio al Padre, ciò che da sempre si oppone a Dio⁽¹⁵⁹⁾, cioè si tratta di una azione del Dio trinitario, che solo poteva lasciar soffrire al suo Cristo « tutto l'abisso del no umano contro l'amore di Dio »⁽¹⁶⁰⁾. Ma con questo è connesso anche il problema del carattere soteriologico della morte di Gesù e insieme il problema della mediazione di questa salvezza per noi (come cioè ciò che in lui avviene « esclusivamente » diventi « inclusivo »⁽¹⁶¹⁾ della nostra risposta). La connotazione del carattere soteriologico della morte di Gesù si fonda sul concetto di rappresentanza vicaria (*Stellvertretung*) dell'evento pasquale⁽¹⁶²⁾. Da un lato B. sostiene che il *pro nobis* efficace della sua morte, già appartenente alla cristologia gerosolimitana, illumina la vera immagine di Gesù e la vera immagine del Dio trinitario⁽¹⁶³⁾, e dall'altro è necessario che nell'A.T. e nell'esperienza umana sia data una qualche precomprensione della rappresentanza vicaria, che possa alludere all'unicità dell'evento. È nel contesto di questa riflessione che appare — forse per la prima volta — il tentativo di lumeggiare antropologicamente la nozione di rappresen-

(157) MyPa, 252-3.

(158) MyPa, 254-9; *Gloria*, VII, 204-5.

(159) MyPa, 271; *Gloria*, VII, 206; *Il tutto nel frammento*, 223.

(160) MyPa, 285.

(161) L'espressione è usata da B. in altro contesto, ma qui si applica « *eminentemente* ». Cfr. *Gloria*, VII, 210. Cfr. anche MyPa, 284. Il problema della mediazione, cioè della modalità con cui il valore soteriologico del mistero pasquale può essere « partecipato » da noi e diventa efficace in noi sarà trattato più avanti al par. 15.

(162) *Sulla rappresentanza vicaria*, in SpIst, 344-51.

(163) *Ibid.*, 344-5.

za vicaria. L'asserto di fondo afferma che « Dio, mediante la rappresentazione vicaria di tutti i peccatori sulla croce, ha trasposto l'umanità in una nuova modalità d'essere »⁽¹⁶⁴⁾. L'aporia che la cultura contemporanea, a partire da Kant, ritrova nel problema della comprensione teorica della « determinazione causale della libertà dell'uomo » emerge nel fatto che il mutamento della modalità d'essere umana indotta dalla croce « tocca senza dubbio la libertà personale del singolo, senza tuttavia sorpassarla »⁽¹⁶⁵⁾. In questo senso sembra che la sottolineatura della rappresentanza vicaria non possa essere concepita come destituzione di valore della libertà umana, ma fondamento di una nuova responsabile autorealizzazione: perché nell'un caso l'azione salvifica di Dio sarebbe pensata magicamente, nell'altro la libertà umana non porta nessun contributo alla salvezza, ma solo la riceve. B. fornisce anche un modello antropologico di comprensione, stabilendo un rapporto tra persona e umanità e illuminando la reciproca influenza, sulla base della comune struttura corporale-spirituale, della comunicazione di odio o amore tra gli uomini. Questa comunicazione tendenzialmente aperta a tutti (anche se osservabile solo in modo limitato) manifesta che nessuno è indifferente all'influsso, positivo o negativo, di un altro, e quindi è gravida di conseguenze l'assunzione o l'identificazione al destino di un altro o degli altri⁽¹⁶⁶⁾. Ma questa è solo la base umana per comprendere la rappresentanza vicaria di Gesù: per raggiungerla non si dà nessuna continuità, perché qui si tratta della salvezza di tutti e della colpa radicale. Emerge allora l'interrogativo di come questa assunzione sia compatibile con la libertà della creatura: è il problema della mediazione. Rispondendo con le stesse parole di B. « si potrà dire che Dio conferisce all'uomo la capacità di compiere una scelta (negativa) contro Dio, la quale appare definitiva per l'uomo, ma che però non necessariamente deve essere valutata come definitiva da Dio. E precisamente non nel senso che la scelta dell'uomo sia messa in discussione dall'esterno — il che equivarrebbe a un disprezzo della libertà donatagli —, ma nel senso che Dio con la propria scelta divina accompagna l'uomo fin dentro la situazione estrema della sua scelta (negativa). Appunto questo è ciò che avviene nella passione di Gesù »⁽¹⁶⁷⁾. Così nella morte di Croce Gesù assume nell'amorosa sofferenza la violenza e l'odio immanenti al potere del peccato, volendolo superare dall'interno. Ma tra amore (di Gesù) e odio (frutto del peccato) non c'è commensurabilità: il primo (trinitario) avvolge e assume il secondo per sorpassarlo dal di dentro, ma in questo lo supera senza che tuttavia si possa minimizzarlo nella sua violenza.

Nel Sabato Santo Gesù giunge *fino all'abisso insondabile degli Inferi*: è la seconda tappa che radicalizza il movimento della discesa nella kenosi. Anche qui l'aspetto cristologico è strettamente intrecciato a quello soteriologico. Il punto fondamentale consiste nell'identificazione dello stato di morte di Cristo, del *descensus* tra i morti e della

(164) *Ibid.*, 346.

(165) *Ibid.*, 346-7.

(166) Cfr. l'abbozzo del modello antropologico in *Ibid.*, 347-8.

(167) *Ibid.*, 349-50.

predicazione della buona novella. B. propone di escludere ogni attività dalla condizione del Gesù morto e scompone questa tesi in due affermazioni: 1) l'essere stato stato solidale di Gesù con i morti; 2) il farsi in lui manifesto della riconciliazione attivamente patita e operata sulla croce ⁽¹⁶⁸⁾.

La prima affermazione indica la solidarietà di Gesù morto in croce con tutti gli altri uomini morti, proprio perché ogni uomo peccatore muore e soccombe alla potenza della morte. Così la kenosi, come presa in carico del peccato del mondo, raggiunge il punto più radicale. Non che la croce abbia un difetto di sofferenza, ma negli inferi Gesù porta tutta la pena imposta ai peccatori che non è solo morte del corpo ma privazione della visione di Dio nell'anima: Gesù si trovò nella stessa solitudine dei morti. Cristo ha così risparmiato, nella sua solidarietà coi morti, una esperienza completa della *poena damni* (seconda morte = assoluta mancanza della visione di Dio), ma l'ha presa su di sé sostituendosi ad essi. Ciò mette in luce il carattere unico della sua condizione, un « sovrappiù dello stato di morte del Figlio di Dio » ⁽¹⁶⁹⁾, che sottolinea da un lato la forza unica di espiazione sostitutiva della croce e dall'altro che Gesù ha determinato il senso dell'abisso della morte, andando al di là della comune esperienza di morte ⁽¹⁷⁰⁾. Questo sovrappiù della morte consiste nel fatto che Gesù ha sperimentato l'abisso più profondo della pena totale del peccato (in questo senso l'inferno può essere determinato solo cristologicamente, perché la libertà è pervenuta alla sua più radicale irripetibilità), e insieme Egli contempla oggettivamente il peccato in quanto tale come la realtà assolutamente contraria a Dio, ma in esso, in modo puramente passivo, verifica la vittoriosità della sua esperienza. Egli obbedisce « al Padre là dove l'ultima traccia di Dio (nel puro peccato) e ogni comunicazione (nella pura solitudine) pare perduta » ⁽¹⁷¹⁾. Dal punto di vista soteriologico il valore del *descensus* è già contenuto nell'evento cristologico: esso si spiega in base alla nozione di « rappresentanza vicaria » mentre il valore di salvezza di questo evento consiste nel « radicamento del frutto della croce nell'abisso della perdizione » ⁽¹⁷²⁾, nel raggiungimento e nel recupero dall'interno della libertà dell'uomo, fin nel suo punto estremo possibile: « l'obbediente (a modo di cadavere) nell'indifferenza assoluta... è morto insieme con loro (i morti). E appunto perciò egli disturba l'assoluta solitudine cui anela il peccatore: questi, che vuol essere 'dannato', allontanato da Dio, nella propria solitudine ritrova Dio, ma Dio nell'impotenza assoluta dell'amore, che solidarizza... con chi dannava se stesso... La libertà creaturale viene rispettata, ma recuperata e raggiunta di nuovo da Dio alla fine della

(168) Cfr. MyPa, 290-301. Si veda pure una ripresa in *Gloria*, VII, 207-13; e in *Discesa agli Inferi*, in SpIst, 333-43.

(169) MyPa, 309; e in *Gloria*, VII, 210 afferma: « il carattere 'inclusivo' del suo essere con i morti si fonda su un carattere 'esclusivo' che non appartiene che a lui solo ».

(170) Fino a Cristo, per B., è impossibile distinguere teologicamente tra inferno, purgatorio e paradiso. Cfr. MyPa, 306-9. Anzi Cristo risparmiò ai morti tutta l'esperienza della condizione di morte come *poena damni*.

(171) *Gloria*, VII, 211-12.

(172) MyPa, 319.

passione... Solo nell'assoluta debolezza Dio vuole trasmettere alla libertà da lui creata il dono dell'amore che fa breccia... nel solidarizzare dall'interno con coloro che rifiutano ogni solidarietà » (173).

La terza tappa del Triduum mortis conduce *fino alla gloria del Padre*. L'evento della kenosi si compie in quello della risurrezione: in essa « il Padre è il creatore che compie la sua opera nel giorno di Pasqua agendo nel Figlio, suggella esaltandolo la sua missione e la manifesta al mondo inviando lo Spirito comune ad ambedue » (174). Anche qui la risurrezione è posta in risalto come evento unico, non solo come presa di coscienza del significato salvifico della croce, bensì come evento trinitario, come azione specifica di Dio che si attua *in Cristo* (è l'effetto primario) e che in lui si realizza per il mondo e gli uomini. Soprattutto questo appare per eccellenza l'avvenimento unico e « senza analogie » (175): ma tuttavia non possono essere taciuti anche qui i punti di approccio intrastorici, che rinviano all'evento sovrastorico, anzi al punto dove « la storia viene superata in maniera decisiva » (176).

Il senso di risurrezione si ritrova nel fatto che essa è una autoattestazione del risorto stesso. Il manifestarsi nell'incontro-apparizione chiama i discepoli a un processo di conversione duplice: Gesù fa la propria autoesegesi perché essi confessino la totalità del mistero di Gesù e alla luce di questo rileggano la vita prepasquale e l'A.T. stesso; inoltre Egli provoca un appello alla adesione (conversione) incondizionata a lui come crocifisso risorto in cui si realizza il Regno. Infine le apparizioni-incontro non avvengono per se stesse ma sono costitutive della missione dei discepoli cioè della chiesa (aspetto cristologico, soteriologico e ecclesiologico, in unità).

Nondimeno anche al rivelarsi di Gesù risorto inerisce quella dinamica di svelamento-velamento di cui si è detto e che rimane anche nella parola finale della sua autorivelazione. Egli non risorge dentro la storia, ma come carne vivificante ritorna al Padre e invia lo Spirito che apre la missione della Chiesa, anzi nell'alitare dello Spirito sui suoi discepoli fonda la Chiesa proprio come dono della Pasqua. Missione dello Spirito e fondazione della Chiesa, come luogo salvifico, sono intimamente correlativi.

15. La figura trinitaria del *mysterium in sé e nella storia*

Non si può realizzare una comprensione adeguata del *mysterium* operando una sorta di « riduzione cristologica », ma costituendolo radicalmente nel suo *rimando alla Trinità*. Anzi l'evento Cristo, che è

(173) Sulla rappresentanza vicaria, in SpIst. 350-1.

(174) MyPa, 330.

(175) MyPa, 331.

(176) *Ibid.* B. indica tre piste scritturistiche, anche se ammette la loro insufficienza, e una pista extrabiblica, le quali facciano da base categoriale per la comprensione di questo avvenimento irripetibile: l'esperienza del Dio dell'alleanza come il datore di vita (Gesù è la Parola vivente); partendo dall'orizzonte apocalittico-profetico, dove la risurrezione dai morti è vista come l'avvento dell'eterno finale; la pretesa del Gesù storico, letta secondo lo schema del giusto innocente, umiliato ed esaltato; le frammentarie analogie extrabibliche.

unitario nell'identità della persona, è un evento in se stesso trinitario-economico, che tuttavia proprio in esso rivela la Trinità immanente. B. può così formulare la sua tesi: « la Trinità spiega Cristo ». Ciò può essere precisato in due sensi: da un lato l'insieme di dimensioni, gesti, riferimenti che determinano il fenomeno di Cristo rivela e rimanda alle relazioni e all'unità trinitaria; dall'altro, e correlativamente, la luce di questi dinamismi trinitari, che in Cristo e in connessione con lui si sono manifestati, permette di leggere l'esistenza storica di Gesù nelle sue prospettive più profonde. Il fenomeno Cristo — come abbiamo illustrato nel paragrafo precedente — come fenomeno umano rinvia al referente divino dell'amore trinitario, sia in sé: la tri-unità di Dio « anche se è una luce inaccessibile alla ragione... è l'unica ipotesi che permette di spiegare il fenomeno Cristo come fenomenologicamente legittimo senza forzare i dati di fatto »⁽¹⁷⁷⁾; sia in quanto è necessario che così lo cogliamo col nostro sguardo di fede e di amore: « il segno di Cristo è intellegibile soltanto se il suo sacrificio umano di amore spinto sino alla morte è inteso come manifestazione dell'amore assoluto »⁽¹⁷⁸⁾.

Da questa lettura trinitaria si perviene definitivamente ad assicurare quella *singularità concreta di Cristo*, che è la preoccupazione fondamentale di B. In tale ottica essa non viene solo affermata positivamente, ma anche delimitata contro ogni possibile riduzione. Valga qui, solo a titolo di esempio per un simile procedimento, un accenno al rapporto croce-risurrezione. Dovette essere chiaro ai discepoli che: 1) nella risurrezione Dio aveva preso le parti di Gesù esaltandolo come Signore e Messia: egli è il primo giustificato da Dio e con lui i discepoli; 2) con questo la giustificazione dei peccati fu legata in un primo tempo alla risurrezione di Gesù, poi fu dedotto da qui il significato salvifico della morte in croce; 3) per « il futuro croce e risurrezione rimangono inseparabili per Paolo e quindi per i vangeli... come l'agire decisivo e nascosto e il suo risultato reso manifesto »⁽¹⁷⁹⁾; 4) il vero soggetto dell'azione è Dio stesso che consegna il Figlio per amore e questi attivamente assume, nell'amore, i nostri peccati; 5) con ciò è collegato il riconoscimento esplicito della divinità di Gesù e conseguentemente si pone, al di là del mito, l'affermazione della preesistenza del Figlio.

Proprio in questo punto della riflessione teologica si fa evidente la necessità di una *determinazione cristologica del tempo*. La precisazione di questa esigenza si produce in due direzioni implicanti: da un lato il risorto scomparso è il Figlio dell'uomo escatologico che deve venire, dall'altro questo Figlio dell'uomo non è solo visto presso Dio, ma ormai come presenza sempre operante nella storia dell'umanità. Da qui, attraverso la considerazione della missione dello Spirito, si può e si deve sviluppare in avanti una teologia della storia che mostri la rilevanza

(177) E vi si aggiunge « come esso si rende presente continuamente nella Bibbia, nella Chiesa e nella storia ». Cfr. *Solo l'amore*, 89-90. O ancora « è controllabile, ma rivela la sua logica interna solo se interpretata come parola, cioè in senso trinitario e soteriologico » *Verbo e storia*, VeCa, 38.

(178) *Solo l'amore*, 101.

(179) MyPa, 339.

cosmica della figura e dell'opera salvifica di Cristo nei suoi aspetti sempre attuali e all'indietro una rilettura del periodo prepasquale e di tutto l'A.T., secondo quella dinamica di promessa-compimento tipica della meditazione neotestamentaria.

Infine vanno pensati *gli effetti soteriologici, ecclesiologici e antropologici* della croce e della risurrezione: si intenda la rilevanza salvifica sull'uomo e sulla chiesa dell'evento annunciato nel mistero. La cosa può apparire problematica in B., in ragione del fatto che egli ha sottolineato continuamente l'unicità dell'opera di Cristo, più che la sua omogeneità con l'esistenza e con l'opera umana. Tuttavia, secondo B., il carattere « inclusivo » dell'essere della missione di Gesù (cioè la capacità di cooptare l'uomo in questa missione) si fonda sul carattere « esclusivo » che non appartiene che a lui solo. Infatti nel N.T. ci si trova davanti ad un'unica verità, che nel suo centro è cristologica, ma ha implicazioni sia trinitarie che soteriologiche, anzi « è precisamente soteriologica in quanto trinitaria » ⁽¹⁸⁰⁾. Si noti soteriologica in due sensi: in quanto è oggettivamente salvezza dell'uomo e quindi fonda la chiesa e in quanto, soggettivamente, ci si chiede come l'uomo-cristiano possa parteciparvi o, che è lo stesso, come essa possa essere comunicata.

Svolgiamo qui di seguito la figura trinitaria del mistero e il suo valore fondativo per una teologia della storia, rinviando al paragrafo seguente il problema della comunicazione della salvezza. Benché già sopra ci siamo intrattenuti sui singoli misteri della vita di Cristo, « nella loro concretezza incarnatoria » ⁽¹⁸¹⁾, molte volte non ci si è potuti sottrarre al compito di illuminarli trinitariamente. Anzi quando nel paragrafo 13 si è parlato della Kenosi, il rapporto verticale intendeva porre in luce questa implicazione necessaria ⁽¹⁸²⁾. Pertanto l'orizzonte interpretativo del mistero è sempre stata la luce della figura trinitaria; questa « forma » si può definire come lo spazio o la profondità ottenuta:

— da una doppia delimitazione: amore del Padre che invia (missione), addossa il peccato, guida all'obbedienza, consegna, abbandona sulla croce e nella profondità degli inferi (è il paolino « non ha risparmiato il Figlio suo »); amore del Figlio che accetta in piena libertà la missione nella kenosi e l'esistenza nella kenosi, si identifica alla missione ricevuta, si lascia determinare dal Padre i tempi e i modi, si auto-consegna, ecc.;

— in questa doppia delimitazione di amore, proprio perché essa sia presa nella sua serietà non si deve escludere la violenza, la collera, l'obbedienza più umile e oscura, e insieme tutta la dinamica delle cause umane e degli avvenimenti storici che conduce questo duplice amore alla divaricazione più completa che si possa pensare, anzi al di là del pensabile, e che tuttavia trova la sua ragione ultima di plausibilità nel reciproco inerire di questo duplice amore;

— infatti questa immanenza o relazionalità reciproca non è altro

(180) *Con occhi semplici*, 10.

(181) *MyPa*, 202.

(182) Cfr. anche *Solo l'amore*, 88-9.

che la rivelazione dello Spirito come amore che assicura l'unità dell'amore del Padre e del Figlio attraverso e al di là dello iato più profondo, essendo Egli l'amore uniente anche nella separazione e che viene inviato (missione dello Spirito) come amore uniente anche tutti gli uomini alla gloria del crocifisso risorto⁽¹⁸³⁾.

La singolarità di Cristo assicurata contro ogni estenuazione di senso dalla sua forma trinitaria, diventa nella missione dello Spirito, possibilità e fondazione della inclusiva partecipazione salvifica operata sugli uomini e sulla storia.

In particolare l'interpretazione cristiana del tempo e della storia fa emergere l'infrastruttura concettuale del pensiero di B. Sotto questo profilo la nostra tematica si precisa confrontandosi con l'autocomprensione che l'uomo ha di se stesso e della sua storicità, nel senso che la parola di Dio e la rivelazione deve essere in qualche modo coniugata (salvificamente) con l'antropologia, così come la concepisce B. Da una parte quindi una precomprensione dell'uomo e del senso salvifico della sua vicenda storica è già data, ancorché l'uomo si presenti come un essere frammentario e incoativo, d'altra parte si dovrà considerare come « un brandello di storia » possa essere in quanto tale la rivelazione salvifica e quindi normativa del resto⁽¹⁸⁴⁾ e ancora come il senso della totalità storica sia qualcosa di più della somma dei sensi delle singole vite cristiane. Più precisamente, per B., l'antropologia concepita all'interno della teologia della storia si comprende nell'insieme del destino salvifico globale, che ha il suo punto di riferimento in Cristo. In ragione di questo « frammento di storia » che è la rivelazione nella sua figura cristologica, deve essere pensato tutto il tempo orizzontale: anzi il tempo religioso, il tempo biblico dell'A.T. e lo stesso tempo della Chiesa vengono determinati-normati da quello di Cristo.

In questo senso evento salvifico e antropologia storica si connettono inscindibilmente, ma il loro punto di intersezione sarà cristologico e pneumatologico senza soluzione di continuità⁽¹⁸⁵⁾. In particolare il luogo cristologico mostra che nel Cristo vi è « una pienezza del tempo », proprio nel frammento di storia che è costituito dalla sua vita, che tuttavia è norma assoluta per il tempo universale. Ora non possiamo qui di seguito che richiamare i tratti centrali dell'affresco con cui si mostra come la storicità (o temporalità) di Cristo e in Cristo diventino per noi normative. Una simile storicità si definisce in Gesù come la rilevanza storico-temporale della missione e dell'esistenza di Gesù nella kenosi: egli è la pura recettiva obbedienza che lascia essere la volontà del Padre, non anticipandola, non misurandola, ma realizzandola come missione

(183) « Se l'assoluto non fosse amore (come solo il dogma della Trinità afferma) allora resterebbe appunto Logos (*noesis noesōs* Sapienza assoluta), il quale o — in una teoria avventistica — resta *al di qua* dell'amore, *anteriore* ad esso; oppure — in una concezione moderna titanica — lo supera di slancio, travolgendolo e lo «rielabora e riplasma» in sé: il che è possibile soltanto ricadendo nella sfera dell'intelletto e morendo allo Spirito (santo) ». *Solo l'amore*, 90.

(184) Si veda per questo *Il tutto nel frammento*, 41-88 e 90 ss.

(185) Cfr. *Il tutto nel frammento*, 99 e soprattutto *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1959; tr. it. *Teologia della storia*, Brescia 1964 (= *Teologia della storia*).

che non si determina la sua « ora », ma la lascia avvenire. Così Gesù vive il tempo, e non lo supera, ma lo misura e lo adegua alla sua missione⁽¹⁸⁶⁾. Il rifiuto di anticipare il tempo non è che l'aspetto storico del sí di Gesù detto nello Spirito alla volontà del Padre, istante per istante. Trinità e temporalità teologica si implicano vicendevolmente; pertanto il tempo diventa categoria teologica. È il tempo in cui Dio agisce a favore dell'uomo in Cristo, come grazia donata e possibilità d'accesso a Lui: il tempo-storia determinato cristologicamente diventa tempo soteriologico⁽¹⁸⁷⁾. Così i diversi modi di temporalità (tempo del paradiso, del peccato, della redenzione) letti teologicamente si analogano sul tempo di Cristo, come compimento del tempo genuino e come ri-assunzione di quello inautentico. Anche il tempo dell'uomo viene assunto dal tempo di Cristo strutturandosi secondo le tre coordinate di fede, speranza e carità, dove le prime due sono modi interni della terza⁽¹⁸⁸⁾.

Non potendo qui definire più da vicino la capacità che la storia ha di integrare il tempo prima di lui⁽¹⁸⁹⁾, possiamo solo dire che secondo il piano divino l'esistenza del Cristo come Verbo incarnato è la condizione di possibilità del peccato originale, dello stato originale, della creazione stessa⁽¹⁹⁰⁾. Egli è pertanto colui grazie al quale la fondazione del mondo e della storia umana è resa possibile; egli è colui che, venuto nella kenosi, ha assunto non solo un'esistenza generale concreta, cioè non sperimenta solo la distanza tra Dio e l'uomo, ma la sperimenta anche nel modo del peccato, anzi la prova dal di dentro. Per questo egli è l'*analogia entis concreta*⁽¹⁹¹⁾ e questo proprio nell'evento pasquale. La nostra storia si definisce come la libertà di Dio che concede spazio alla libertà umana: in questo ambito avviene la storia umana e si fonda la storicità cristiana. Ma questo spazio è quello che in Cristo prende forma e struttura: in una parola Cristo è la forma concreta della libertà storica dell'uomo e la grazia di Dio consiste proprio nel fatto di far partecipare i cristiani alla vita di Cristo in tutta la varietà delle sue articolazioni. Ne consegue che la « grazia è intimamente storica e produttiva di storia »⁽¹⁹²⁾ proprio in quanto è grazia di Cristo e porta sempre con sé la misura e la norma di ogni storia: è norma in quanto è critica, è principio attivo e creatore di storia in quanto è essa stessa storica nella vita di Cristo. In conclusione è « la singola esistenza di Cristo che conferisce significato a tutte le altre esistenze tanto in avanti come all'indietro »⁽¹⁹³⁾. L'unico irripetibile diventa così norma della storia, proprio come *Universale Concretum*, perché il tempo e la storia sono già proprietà immanenti alla grazia di Cristo.

Una volta affermato che Cristo è la figura fondante l'esistenza cristiana, resta ancora da vedere il problema del *come* l'esistenza di Cristo

(186) *Teologia della storia*, 28-9.

(187) L'accento a Barth è evidente, cfr. *Teologia della storia*, 31.

(188) *Teologia della storia*, 32-7.

(189) Cfr. *Teologia della storia*, 39-48.

(190) *Teologia della storia*, 49.

(191) *Teologia della storia*, 53.

(192) *Teologia della storia*, 56.

(193) *Teologia della storia*, 57.

diventa norma universale per ogni vita, cioè la modalità secondo cui essa viene universalizzata. È il problema della inclusione e partecipazione salvifica, di come cioè la redenzione operata in Cristo sia per noi possibilità e realtà concreta di salvezza. L'universalizzazione — risponde B. — è atto dello Spirito, nel senso che egli mette in risalto un segmento di storia e gli conferisce un valore normativo e un senso salvifico universalmente appropriabile. Questo atto è distinguibile in tre aspetti: il primo personale in Cristo, il terzo personale del cristiano, il secondo prevalentemente « ontologico-sacramentale » costituisce il nesso tra il primo e il terzo.

L'effetto dell'azione dello Spirito sul Figlio fatto uomo — è il primo aspetto — si fa manifesto nei quaranta giorni dopo la risurrezione, nel senso che vi appare « la contemporaneità tra il Cristo risorto e gli apostoli suoi testimoni » ⁽¹⁹⁴⁾. Il suo tempo non è separato dal nostro, anzi rimane tempo vero e genuino inserito nel nostro. Pertanto la temporalità manifestata da Gesù nei quaranta giorni postpasquali è « il fondamento duraturo di ogni modalità ulteriore della sua presenza nel tempo, nella Chiesa e nel mondo » ⁽¹⁹⁵⁾. Ma questo tempo è il nesso tra la vita terrena di Gesù e il tempo della Chiesa. Esso viene quindi svolto in due direzioni: verso il passato per autenticarlo e verso il futuro per spiegarlo. Si evidenzia così una ecclesiologia in breve: viene sottolineato che l'opera futura dello Spirito Santo ha il punto di partenza in Cristo fatto uomo e l'azione visibile svolta dal Cristo glorificato è l'inizio dell'azione dello Spirito (missione dello Spirito) nella Chiesa come fondamento della sua permanenza nella verità.

Il secondo aspetto dell'azione dello Spirito consta nel porre Cristo in rapporto con la Chiesa di ogni tempo: ciò soprattutto nell'incessante esegesi del Verbo e nei sacramenti. È il secondo grado dell'universalizzazione ed è la stessa forma di esistenza dei quaranta giorni, resa presente nel modo del velamento sacramentale, ma sia là che qui percepibile solo nell'ambito della fede. Poiché tuttavia si tratta di presenza personale di Cristo, ne deriva che i sacramenti sono determinati, quanto al senso, da lui stesso ⁽¹⁹⁶⁾ anzi attraverso questa presenza personale-storica viene aperto l'accesso alla comunione con Lui. Nel sacramento la contemporaneità di Cristo al credente apre a questi « la possibilità di foggarsi a somiglianza di Lui: nel Figlio fatto uomo » ⁽¹⁹⁷⁾. Inoltre il tempo postpasquale e il tempo sacramentale hanno un orientamento alla fine, in quanto anticipano l'eternità, anzi la rendono presente nel tempo.

Infine, lo Spirito che rende presente alla Chiesa il Signore nel sacramento, realizza questa presenza storicamente e personalmente nelle vocazioni ecclesiali e personali. Il cristiano non incontra quindi il suo Signore solo nel sacramento, ma vive sotto la sua luce e la sua legge, nella forma personalizzata della imitazione e della sequela. Questo è

(194) *Teologia della storia*, 63.

(195) *Teologia della storia*, 65.

(196) B. ribadisce « non nelle situazioni tipiche della vita umana ed ecclesiale », *Ibid.*, 72. Anche qui appare che la norma è Lui.

(197) *Ibid.* E questo soprattutto nell'eucaristia.

ancora l'atto dello Spirito, quello supremo: egli è la norma concreta del cristiano, ma dal di dentro della sua libertà, muovendola nel suo punto più intimo. Così lo Spirito oggettivo e sovrapersonale che forma la Chiesa e l'umanità nuova è anche quello soggettivo e personale che ispira il cristiano: ma non è Spirito « a-logico », perché come Spirito di Cristo, è Spirito dello stesso Logos. Anche qui è il Signore esaltato che è la norma (il Logos), attraverso l'unico Spirito, che fa essere la Chiesa nei carismi e nei ministeri (ufficiali e no), mai prevedibili, eppure grandiosi nella loro ricchezza di santità.

16. *La croce « forma di vita » dell'esistenza cristiana.*

Se l'azione dello Spirito, nella triplice forma suindicata, viene intesa specificamente come missione dello Spirito, opera del Crocifisso glorificato, ne seguirà che è appunto lo Spirito che « informa » l'esistenza cristiana e la delinea come figura omogenea all'evento salvifico. Nel paragrafo precedente si sono sottolineate le condizioni di possibilità per cui la figura cristologica diventa forma della Chiesa e della vita cristiana: qui si deve mostrare in concreto come la chiesa e il cristiano siano informati dalla croce di Cristo e in questo senso redenti. Si tratta della medesima questione del come e del perché la redenzione oggettivamente compiuta in Cristo sia personalmente appropriabile dalla forma cristiana. Senza posa B. ritorna su tale questione, poiché l'aver tracciato la figura cristologica nella sua singolarità assoluta potrebbe far sospettare una impartecipabilità, nel senso che l'azione salvifica sia più da ammirare che da assimilare. Ma ciò misconoscerebbe il fatto che la figura rapisce esistivamente e realmente (è la dottrina del rapimento): perciò si tratta di rendere ragione di come sia possibile questa partecipazione della figura. Sarebbe interessante punteggiare tutta la sottile dialettica contenuta nei vangeli tra impartecipabilità del cammino di Cristo verso la croce e la lontananza nella vicinanza dei discepoli (Chiesa) che si sfalda sempre di più di fronte allo iato della croce. Solo dopo la morte « quando (Gesù) ha compiuto da solo tutta l'opera, i discepoli sono messi in grado di seguirlo come testimoni attraverso la morte fino alla croce »⁽¹⁹⁸⁾. Anzi ciò può sembrare inconciliabile: « come è possibile che ciò che Cristo ha di unico, di incomparabile, sia non solo dinanzi a noi, ma con noi e in noi? Che anche noi lo compiamo veramente senza che cessi di essere l'essere e l'agire dell'unico? »⁽¹⁹⁹⁾. Si dovrà perciò trovare nella libera obbedienza di Gesù al Padre il prototipo (*Urbild*) di ogni atteggiamento cristiano ed ecclesiale. Ora questa forma, tipica di Cristo, schema e figura fondamentale del N.T.⁽²⁰⁰⁾ fonda la possibilità di essere trasferita, nell'obbedienza libera, a tutti gli uomini. Anzi in Maria, questo atto fonda-

(198) MyPa, 242.

(199) *Wer ist ein Christ?*, Freiburg 1965; *Chi è il cristiano?*, Brescia 1966 (= *Chi è il cristiano?*: qui 62. Senza d'altra parte cadere in una visione puramente 'memorativa' o esclusivamente 'etica'.

(200) *In Gottes Einsatz leben*, Einsiedeln 1971; tr. it. *L'impegno del cristiano nel mondo*, Milano 1971 (= *L'impegno del cristiano*): qui 41; *Chi è il cristiano*, 63.

mentale, nel suo *ecce ancilla* diviene possibilità di generare lo stesso « corpo » di Cristo. Il sì della fede di Maria non è solo imitazione di un modello, ma « in forza del dono dell'infinità risponde adeguatamente con la sua fecondità »⁽²⁰¹⁾. La risposta piena e definitiva di Maria ha suscitato in lei la figura di Cristo in due sensi: il Cristo nella carne (e in ciò consiste la sua unicità) e il Cristo come forma della sua esistenza (nessuna come ella ha realizzato e partecipato alla forma dell'opera di Cristo). Entrambe le modalità come puro dono che il Dio della nuova alleanza crea per il Figlio suo, nello Spirito: la sposa senza macchia né ruga che in piena libertà ha aderito al suo Signore e con ciò la madre del Signore e di tutti i credenti come « corpo » di Lui. In lei la Chiesa può così essere sicura di poter obbedire al suo Signore. La mariologia (il principio mariano - direbbe B.) è la figura dell'ecclesiologia e dell'antropologia cristiana⁽²⁰²⁾. La forma cristica, una volta per tutte e come possibilità per tutte le volte, diviene forma della Chiesa e del cristiano.

In questa prospettiva si può determinare la derivazione della chiesa dalla croce secondo la dialettica delle due immagini: corpo e sposa. Come « corpo » la chiesa è la creazione nuova e assoluta del risorto, cioè l'espandersi dell'umanità glorificata di Cristo, « la spiritualità-corporeità dell'uomo-Dio che si riversa all'esterno in forme sacramentali »⁽²⁰³⁾; come « sposa » la Chiesa che nasce dalla croce è il compimento del popolo di Israele, rinnovazione dell'umanità preesistente e peccatrice convogliata in questa nuova creazione, è personalità di fronte allo sposo: proprio in quanto persona-sposa essa diviene « una » come suo corpo. L'aspetto personale di una Chiesa che sta di fronte a Cristo come un soggetto, un qualcuno a cui il Signore si è donato purificandola nell'acqua e nella parola, implica necessariamente quello somatico, in cui la Chiesa « scaturisce e nasce completamente da questo fatto della croce »⁽²⁰⁴⁾. Con ciò la Chiesa diventa « corpo » del Cristo-sposo, ma si può parlare di corporeità della Chiesa, solo sul presupposto dell'eucarestia che costituisce, attraverso l'incorporazione di tutti i membri ecclesiali, questa corporeità soprannaturale. E questa rimanda allo Spirito perché l'unione con Cristo non sta nella linea biologica, ma in quella dello « Spirito vivificante »⁽²⁰⁵⁾. In conclusione come Chiesa mariana è « presupposta » per la generazione del Verbo stesso, e « posta » dall'effusione dello Spirito, anzi è precisamente l'effusione dello Spirito che spiega e fonda la sua preesistenza come soggetto incoativo della Chiesa⁽²⁰⁶⁾. Egualmente si potrebbe dire del cristiano che ritrascrive nella sua esistenza un movimento tipicamente « pasquale »: l'essere cristiano

(201) *L'impegno del cristiano*, 42.

(202) La missione dello Spirito è così realizzata storicamente e pienamente. Cfr. *Gloria*, I, 527; *Klarstellungen*, Einsiedeln 1971; tr. it. *Punti fermi*, Milano 1972 (= *Punti fermi*): qui 119-31; *Chi è il cristiano*, 71.

(203) È la nuova Eva che nasce dal fianco del nuovo Adamo. Cfr. *Chi è la Chiesa?*, in SpVe, 142-4.181-4.

(204) *Chi è la Chiesa?*, SpVe, 143.

(205) *Ibid.*, 182.

(206) *Ibid.*, 185-7.

si definisce in rapporto a tale figura, l'etica cristiana ha qui la sua forma, senza che si superi e si tolga ottimisticamente come essere e dover essere a partire dalla risurrezione soltanto. Così la tematica della sequela e della missione deve proporsi secondo quella contemporaneità cristologica, ultimamente letta « nello Spirito, senza eccessive e false fughe in avanti ma rimanendo abbracciati alla croce del risorto »⁽²⁰⁷⁾, eventualmente fino al martirio⁽²⁰⁸⁾.

17. Avvio critico

La teologia di B., che egli stesso considera « come una specie di dito di Giovanni posto nella pienezza della rivelazione in Gesù Cristo, spiegata nella immensa vastità della sua recezione nella storia della Chiesa e soprattutto nella meditazione dei santi »⁽²⁰⁹⁾, ci appare orchestrata su una moltitudine di registri talora acuti o gravi, talora mossi o velati, sorretti da una profonda attitudine contemplativa, tanto che difficilmente il lettore o il critico può permettersi di privilegiarne alcuni senza tradire lo spirito che presiede alla loro unità. Infatti B. stesso ci ammonisce che è solo dalla globalità della figura della rivelazione e da una teologia conseguente che ci proviene una adeguata comprensione dell'amore rivelato di Dio. Quindi una alquale genericità di giudizio che non pervenisse a formulare un interrogativo critico solo dopo un cammino paziente di accostamento al pensiero incorrerebbe senza volerlo nella sbrigatività⁽²¹⁰⁾. Per di più sul nostro punto specifico di una teologia della redenzione o di una *theologia crucis* le suggestioni della critica — di solito appuntate sul disegno complessivo dell'opera — sono solo iniziali, anche se preziose. Non ci resta quindi che procedere a nostro rischio e pericolo.

Il tratto più sistematico, forse, del pensiero di B. è la sua dottrina della Kenosi. Benché egli di solito rifiuti di costruire un sistema costringente, mi pare si possa individuare la kenosi come il tratto emergente della sua *theologia crucis* e quindi della sua cristologia evoluta in chiave trinitaria. Tale pensiero annoda in unità e dà figura concreta a Cristo nel piano di Dio: da qui poi si diparte per illuminare l'esistenza del cristiano nella chiesa. Non che la sua teologia sia costruita sistematicamente su questa nozione: essa rimane funzionale alla comprensione del tutto della rivelazione, quale ermeneutica dell'amore trinitario fino alla croce. Tuttavia la categoria della kenosi ha in B. un'estensione eccezionale: essa si riferisce, analogamente certo, all'autodonazione trinitaria, alla creazione, all'incarnazione, alla croce, all'eucarestia. I momen-

(207) Cfr. *Sequela e ministero*, in SpVe, 75-138.

(208) Cfr. *Cordula; Chi è il cristiano*.

(209) Si tratta di un'intervista di M. ALBUS a B. stesso: *Geist und Feuer. Ein Gespräch mit H.U. v. Balthasar*, in *Her Corr* 30 (1976) 72-82.

(210) Si veda ad es. G.B. MONDIN, *I grandi teologi del sec. XX*, Torino 1969, 295, dove contesta « la riduzione della teologia ad estetica teologica » (ma per B. si tratta dell'*Ansatz* cui deve seguire la Drammatica e la Logica); ● G. BAGET-BOZZO, Rec. a MyPa, in *Renovatio*, 8 (1973) 463 che parla di « debolezza del costruito » e propone un paradossale accostamento di B. a Rahner, sostenendo che vi è « maggior similitudine in tanta dissimilitudine ».

ti essenziali di tale dottrina sono stati da noi esposti nelle 5 tesi conclusive del paragrafo 13. La caratteristica tipica della teologia kenotica di B., e quindi quella essenziale, sta nella *dimensione trinitaria* di questo atto del Figlio. L'ispirazione dichiarata per tale svolgimento di pensiero risale a Bulgakow, liberato dai suoi « presupposti sofologici »⁽²¹¹⁾. Ci pare che B. con questo richiamo intenda superare la concezione classica della kenosi non compresa trinitariamente, ma come « potenza del Figlio di rendersi impotente in se stesso » (Ilario), alla cui base sta una lettura della kenosi a partire dalla natura divina, come tale comune, piuttosto che dalle relazioni personali in Dio. Aver riportato l'intuizione di una lettura trinitaria della kenosi in ambito ortodosso, liberandola dalle tendenze gnostiche di Bulgakow, nel senso di una interpretazione della dimensione trinitaria come « passione » delle tre persone⁽²¹²⁾, è stato il merito del nostro A. In B., infatti, non si tratta di una kenosi trinitaria, ma di una kenosi di Cristo-Figlio nei confronti del Padre e dello Spirito. La kenosi di fronte al Padre è l'obbedienza vissuta nell'esperienza dell'abbandono di Dio, dove pure è rivelato lo Spirito, che viene « inviato » a partire dal grido inarticolato della croce. Non quindi kenosi della trinità in senso stretto ma kenosi del Figlio di fronte al Padre. Per questo il fatto dell'incarnazione (e croce) deve ricercare la sua possibilità di realizzazione e il suo fondamento nelle relazioni trinitarie, all'interno dell'immutabilità e dell'identità divina. B. individua il fondamento della kenosi nell'« altruismo » (*Selbstlosigkeit*) delle persone divine⁽²¹³⁾, « nell'autorinuncia eterna di Dio, la sua donazione tripersonale »⁽²¹⁴⁾. A noi sembra da un lato che questa autorinuncia non possa essere pensata secondo un registro di comprensione che si figura un soggetto immutabile all'interno del quale si determinano diversi modi di essere; e dall'altro che potrà trovarsi una corrispondenza tra l'ordine delle relazioni intratrinitarie e il fondamento di possibilità e quindi di pensabilità della kenosi nella incarnazione-croce. Sotto il primo profilo B. esclude giustamente che « l'essenza di Dio sia in sé (univocamente) 'kenotica' e che quindi il fondamento divino della possibilità della kenosi possa essere, mediante questo, fatto assurgere a concetto onnicomprensivo »⁽²¹⁵⁾, salvo precisare ed eventualmente correggere lo schema di comprensione che pensasse l'autodonazione trinitaria in senso modalistico. Proprio la differenziazione delle persone e delle loro relazioni e del loro ordine configura nella Trinità il problema e il senso della sua unità e quindi immutabilità, dialettizzando una con-

(211) MyPa, 195; in *Gloria*, VII, 195 si parla di « escrescenze sofologiche ». Per BULGAKOW ci si riferisce a P. HENRY, *Kénose*, in DBS 5 (1957) 144-56. La sofologia di Bulgakow consiste nel considerare la Sofia come « fondo comune del creatore e della creatura », in quanto essa contiene in sé i due aspetti di finito e infinito. Ma proprio questa concezione di un 'tertium quid' che costituisce quasi un elemento comune a Dio e alla creatura è inaccettabile. *Ibid.*, 155. Per altri aspetti inaccettabili, come la distinzione marcata tra natura e condizione in Cristo, tra trinità economica e trinità immanente, ci si riferisca sempre alla critica di P. HENRY.

(212) S. BULGAKOW, *Du Verbe Incarné*, Paris 1943, 288-9.

(213) *Gloria*, VII, 195.

(214) MyPa, 189.

(215) *Ibid.*

cezione univoca dell'identità divina, sul cui « substrato » pensare la differenza-distinzione delle persone. Non è uno schema a priori che può fungere da rigida griglia interpretativa, ma eventualmente deve accadere l'inverso: quel tipo singolare di unità delle persone divine, che nella scia di B. si può definire per eccellenza l'*Id quo majus cogitari nequit*, può essere posto successivamente in relazione con differenti modelli utili a pensare l'identità divina per confrontarli criticamente ed eventualmente ripensarli. Del resto a partire di qui si può guadagnare il fondamento oggettivo della possibilità della kenosi, cioè la possibilità di « approntare in se stessa (nella Trinità) lo spazio per l'auto-annichilamento, qual è quello dell'incarnazione e della croce e sostenere questo annichilamento fino alla fine »⁽²¹⁶⁾. Ricuperando qui una intuizione profonda della teologia occidentale che fa riferire ogni *missione* temporale ad una *processione* eterna corrispondente in Dio, e combinandola con un'idea posta in luce dalla tradizione orientale, secondo cui le persone divine agiscono *ad extra* seguendo il carattere e l'ordine delle loro relazioni *ad intra*⁽²¹⁷⁾, mi pare si possa affermare che la kenosi ha il suo fondamento di possibilità non tanto nelle « relazioni » — qui si arriverebbe a sottolineare l'autorinuncia reciproca e a sussumerla tendenzialmente sotto una nozione generale di kenosi — ma nelle « processioni » divine: l'ordine dei rapporti che in Dio evidentemente non costituisce disuguaglianza, può fornire un ultimo elemento di comprensione e quindi di possibilità alla missione del Figlio.

Se il riferimento trinitario consente di pensare al fondamento della kenosi in termini corretti e di non parlare solo in termini generali di mutabilità di Dio, si dovrà ora considerare la kenosi in se stessa e che cosa essa significhi per Cristo. Un'altra connotazione essenziale della kenosi in B. è che essa è riferita non tanto al Verbo già incarnato, ma al Figlio preesistente, nel senso che è attribuita non solo alla croce, ma all'incarnazione come atto e decisione. B. incontra qui il problema esegetico, che pone la questione se il soggetto della kenosi non sia piuttosto il Figlio fatto uomo, che decide di condurre un'esistenza kenotica⁽²¹⁸⁾. Ma B. ritiene di dover collocare o interrogare questo problema in rapporto alla cristologia: la decisione del Figlio incarnato di assumere una vita di servo, che porterà alla croce, rimanda all'atto iniziale del Verbo di assumere la natura umana e precisamente nella forma di servo. La prima decisione non si può rapportare che all'atto e alla decisione di incarnarsi. L'approfondimento di B. in senso cristologico e trinitario ci pare senz'altro inevitabile e quindi legittimo. Anzi la modalità storico-salvifica dell'esistenza e della morte di croce fornisce lo strumento noetico reale per conoscere e affermare qualcosa della kenosi insondabile

(216) MyPa, 190.

(217) Per i riferimenti storici si veda P. HENRY, o.c., 151.

(218) Così muta anche l'oggetto a cui si rinuncia nella Kenosi: esso sarebbe l'abbandono di ciò che noi riterremmo fosse conveniente alla vita del Figlio di Dio fatto uomo, così come ce lo rappresenteremmo in azione nel mondo. Cfr. P. SCHÖNENBERG, *Anniento se stesso*, in *Concilium*, 1 (1966) 62-82, qui 71; E. KÄSEMANN, *Kritische Analyse von Phil 2,5-11*, in *ZThK*, 47 (1950) 313-60; P. HENRY, o.c., 37; A. FEUILLET, *L'homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre et de rédempteur*, Paris 1942, 425-37.

del Verbo. Quindi si tratta di considerare *ad modum unius* la kenosi implicata in tutta la vita storica di Cristo — dall'incarnazione alla croce —, in quanto codeterminata, di fatto, dall'attuale situazione storica dell'uomo, e di qui chiedersi in che modo essa tocchi, e cioè rappresenti una kenosi, per il Verbo preesistente⁽²¹⁹⁾.

Rimangono esclusi per il momento in questa impostazione due problemi: quello esegetico-teologico che intende chiedersi se, per sé, l'incarnazione come tale abbia un significato kenotico⁽²²⁰⁾ e quello teologico del rapporto incarnazione-croce; ma emerge subito il problema implicato della cosiddetta questione della « mutabilità di Dio ». Per B. l'avvenimento della kenosi deve farsi strada tra una concezione dell'immutabilità che non lascia accadere nulla nel Verbo preesistente e il pericolo di far degenerare questo avvenimento in teopaschismo. B. parla egli stesso di « avvenimento » qualificandolo come « esinanimento », aggiungendo che si può comprenderlo solo all'interno dell'immagine neotestamentaria del Dio trinitario; anzi nella croce questa immagine si rivela definitivamente. B. accetta qui una intuizione comune alla cristologia odierna, che pone il tema della mutabilità di Dio nel contesto della deellenizzazione del cristianesimo⁽²²¹⁾. È soprattutto a partire da una teologia della croce che si pone oggi, con particolare urgenza, la necessità di pensare in termini cristiani il divenire di Dio. B. sostiene proprio l'intuizione centrale di questa linea di riflessione: « lo scandalo della croce può essere accettato dal credente solo come azione del Dio trinitario, anzi come tale è l'unica cosa della quale può menar vanto »⁽²²²⁾. L'evento della croce, infatti, è visto come « una verità teologica che può fungere da mediatrice » tra una rigida immutabilità ed una mutabilità che significa alienazione dell'autocoscienza divina del Figlio in una umana. Se ciò riesce a rendere ragione di due asserti e precisamente che 1) nella forma estrema del servo crocifisso si rivela la gloria dell'amore del Figlio e quindi del Padre; e che 2) il Dio trinitario nell'incarnazione e croce non solo salva, ma rivela se stesso in quanto ha di più proprio, non possiamo tuttavia toglierci l'impressione che questa affermazione per se corretta rivesta solo un carattere descrittivo. Ma non emerge soprattutto che la questione teologica sulla mutabilità di Dio è costruita già in modo pregiudicato? Essa, presupposto già in qualche modo chi sia Dio e chi sia l'uomo e in che modo essi possano o no divenire o soffrire, si pone, in seconda istanza, la questione di come il Dio immutabile e impassibile possa divenire e soffrire in Gesù e di come Gesù possa essere vero uomo se non divenisse e non soffrisse come noi uomini, eventualmente poi criticando la rigidità e la ristret-

(219) B. SESBOÛÉ, *Bulletin de Christologie*, in RSR, 59 (1971) 88.

(220) Ad esempio, P. SCHOONENBERG, *o.c.*, 73 rifiuta che almeno nel prologo giovanneo si consideri il divenir carne del Verbo come avente significato chenotico.

(221) Il riferimento è ad H. KÜNG, *Incarnazione di Dio*, Brescia 1972, 531. KÜNG non sottolinea solo l'ellenizzazione del cristianesimo, ma anche la de-ellenizzazione della filosofia greca, avvenuta a contatto col pensiero cristiano. Cfr. anche J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, Brescia 1973, 268 ss. Per uno sguardo critico sull'intera problematica P.A. SEQUERI, *Cristologie nel quadro della problematica della mutabilità e passibilità di Dio*, SC 105 (1977) 114-151.

(222) MyPa, 284.

tezza delle categorie di partenza. Anche B. sembrerebbe in questa linea poiché tutto il saggio accetta i termini della questione posta secondo l'interrogativo della mutabilità di Dio, mentre forse potrebbe essere più coerente con la sua impostazione, che spinge al superamento della integrazione della figura della rivelazione in una forma di pensiero più generale, il richiamo a riguadagnare l'originalità e la singolarità assoluta dell'agire storico-salvifico di Dio in Gesù. La stessa avvertenza con cui B. ci mette in guardia contro l'antropologia trascendentale o la dialettica hegeliana potrebbe valere anche contro una forma di pensiero di stampo metafisico naturalista. Non che la questione non sia legittima, ma non può valere come « domanda originaria »⁽²²³⁾, bensì solo è originario che Gesù si presenti come il Figlio unico del Padre che vive un rapporto singolarissimo con Dio. Come uno cioè che vive « nello spirito » quale Figlio unico e nondimeno egli soffre e muore proprio come il Figlio nella carne di peccato: così il dato biblico originario è la fedeltà di Dio, il vivente fino alla fine nella morte del Figlio che ha assunto la condizione di peccato. Per questo la fedeltà di Dio alla sua alleanza, compiuta in Gesù che invia lo Spirito, è redenzione e salvezza. A partire da questo orizzonte originario sarà possibile porre — in seconda istanza — la questione dell'immutabilità, ma allora le categorie di « storico », « mutevole », « passibile », « sofferenza », « morte », date per ovvie, si troveranno problematizzate e necessiteranno di una particolare ermeneutica a partire dalla singolarità storica della vicenda di Gesù. In fondo la riteniamo la posizione più coerente con la stessa *Denkform* balthasariana.

Se quanto si è detto a proposito del tema della mutabilità in rapporto alla kenosi era anzitutto una precisazione che andava nella linea del pensiero di B. nel senso di richiederne una maggior precisione e coerenza, più problematica appare la questione dell'*eternità della croce*. Se la verità teologica a partire dalla quale si può conoscere e affermare qualcosa di Dio è la croce, si dovrà sottolineare « la dimensione eterna del sacrificio storico e cruento della croce (Ap 5,12), cioè « la condizione sovratemporale ed eterna dell'agnello... come stato del Figlio coestensivo alla creazione tutta ed avente in qualche modo significato per il suo essere divino »⁽²²⁴⁾. Una simile prospettiva rivela un approccio esegetico abbastanza labile⁽²²⁵⁾ e sotto il profilo teologico richiede almeno una duplice precisazione.

La prima si chiede qual è il significato per l'essere divino di una tale affermazione. A mio avviso, B. non esclude a sufficienza una specie di eternizzazione della croce in Dio. Se a partire da Dio come si rivela si può dire che l'amore di Dio giunge a un culmine insospettato nella croce, pur escludendo un sacrificio celeste indipendente da quello sto-

(223) Si veda per questo punto l'acuta puntualizzazione critica, nel saggio sopra citato, di P.A. SEQUERI, 120-1.

(224) MyPa, 185.

(225) MICHEL, TWNT, VII, 935 sostiene che Apc 5,6,9,12 parla solo dell'« agnello sgozzato » e dell'« effetto durevole della sua morte per la Chiesa e per il mondo »; invece Apc 13,8 è variamente interpretato: cfr. C. BRUTSCH, *La clarté de l'Apocalypse*, Genève 1966, 226; G.B. CAIRD, *The revelation of St John the divine*, London 1966, 168.

rico, non si può retrospettare quest'ultimo fin nell'eternità di Dio e sottolineare poi che la sua storicizzazione dipende dalla libertà di Dio stesso. Come si è detto, l'amore di Dio può apprestare in se stesso questa possibilità come pura liberalità del suo amore trinitario.

La seconda si interroga in che senso la condizione sovratemporale dell'agnello e la dimensione eterna della croce è coestensiva alla creazione. Si potrebbe dire che per B. la « croce è il fondamento della creazione »? Riprendendo Bulgakow egli sostiene che « la croce di Cristo è iscritta nella creazione del mondo fin dalle sue origini »⁽²²⁶⁾; per questo parla di una kenosi fondamentale già nella creazione dove Dio « consegna, per così dire, una parte della sua libertà in mano alla sua creatura »⁽²²⁷⁾. Qui non si dovrebbe, a nostro avviso, parlare di kenosi: è chiaro che Dio creando non si autolimita, perché la libertà dell'uomo è entro la volontà salvifica e quindi entro la libertà di Dio, e pertanto le due libertà si trovano su piani diversi. Se la nozione di kenosi viene estesa indiscriminatamente essa sfiora l'equivocità: è il pericolo fondamentale che riscontriamo in B., in relazione alla sua assunzione sistematica di questa categoria. Pericolo, diciamo, perché il suo pensiero è spesso sfumato e sfuggente. Certo è vero che « Dio fin dall'eternità assume la responsabilità della sua (= della creazione) riuscita (anche con la libertà dell'uomo) e nella previsione del peccato 'include nel conto' anche la croce (come fondamento della creazione) »⁽²²⁸⁾. Ma anche a questo proposito non si può sfuggire all'impressione che i due termini del rapporto siano Dio e l'uomo (e la sua libertà) e che Cristo vi sovrappiunga come terzo, anche se egli, sulla base della previsione del peccato, viene posto a fondamento della stessa creazione come crocifisso. Se prescindiamo dall'ordine cronologico di realizzazione, qui Cristo, sotto il profilo della priorità « logica », non è il primo nel piano di Dio perché egli è sì fondamento della creazione, ma condizionato dal peccato. Anzi B. sembra acconsentire all'idea che affiora nella patristica che « il creatore, nella creazione dell'uomo, abbia avuto come immagine ideale quella del Figlio incarnato *come redentore* »⁽²²⁹⁾.

Si tocca qui la problematica del rapporto incarnazione-croce, cui è sotteso il discorso della predestinazione di Cristo. Effettivamente, come si è riferito, il saggio « *Mysterium paschale* » si apre con l'intenzione di superare una esteriore armonizzazione delle due linee, tomista e scotista, a proposito del fine dell'incarnazione, rimanendo sul piano della realtà. Come a dire che Dio nel concreto ordine storico di incarnazione-morte e risurrezione non solo è il salvatore, ma identicamente rivela se stesso⁽²³⁰⁾. È comprensibile che B. di fronte alle questioni ipotetiche della teologia scotista preferisca restar saldo alla concretezza storica e non porre quesiti *de potentia Dei absoluta*: ciò anche in riferimento al suo modo concreto di intendere la rivelazione. E, a scanso di equivoci, bisogna preliminarmente affermare che questo aspetto della

(226) Citato in MyPa, 196.

(227) *Gloria*, VII, 195.

(228) MyPa, 196.

(229) MyPa, 191. Corsivo nostro.

(230) MyPa, 183.175.

questione scotista va radicalmente superato: le questioni di teologia ipotetica non hanno senso e pertinenza. Tuttavia ci sembra che qui non sia valorizzata l'*intentio profundior* della posizione degli scotisti, che è quella di affermare il valore del primato di Cristo nell'ordine dei fini, perché il fine più importante non sia finalizzato a quello meno importante. La questione non suona quindi: « se l'uomo non avesse peccato... » (questa è una questione che non ha senso), ma qual è il supremo valore che Dio realizza quando si comunica ad extra. Abbiamo trovato lo stesso rilievo in BOROS, quando contesta a B. la sovrapposizione acritica dei due dogmi intesi nell'espressione del credo: « propter nos homines et propter nostram salutem ». BOROS sostiene che l'ipotesi che siano un solo dogma « viene introdotta (da B.) come evidente e pertanto l'ordinamento dell'incarnazione alla passione risulta come l'unica soluzione possibile »⁽²³¹⁾. B., rispondendo⁽²³²⁾, si chiede se non ha sottovalutato « il motivo scotista secondo il quale l'incarnazione di Dio soprattutto porta a compimento il piano divino della creazione e che si sarebbe realizzata anche senza la caduta del peccato », ma poi cogliendo l'intenzionalità profonda della critica aggiunge: « con una tale sottolineatura della passione salvifica non viene posto al centro l'agire peccaminoso dell'uomo e non viene forse fatto dipendere da esso l'azione salvifica di Dio invece che porre al centro, inversamente (teocentricamente e non antropocentricamente) il piano sovrano di grazia che racchiude anche tutto il peccato dell'uomo? »⁽²³³⁾. Alla domanda correttamente posta B. risponde facendo appello all'*ordo historiae* concreto e si richiama a Bonaventura, il quale già prima di Scoto affianca ad una preferenza della posizione agostiniana (poi tomista) il richiamo a quella di Alessandro di Hales, secondo cui l'incarnazione è il compimento dell'essere mondano. Ma egli preferisce quella più rispettosa del mistero, in cui l'amore di Dio appare più grande, cioè quella agostiniana. B. conclude relegando nel non-biblico e nel non teologico ogni questione di teologia ipotetica, e dicendo: « la posizione di Bonaventura non toglie qui forse il vento alle vele a tutte le obiezioni contro l'asserto (agostiniano-) tomista? »⁽²³⁴⁾.

A noi sembra che la risposta di B. benché abbia colto l'intenzione profonda della posizione scotista, cioè quella di non condizionare nell'ordine dei fini la realtà di Cristo al peccato, non integri poi effettivamente questo dato perché sovrappone alla questione del primato di Cristo quella dell'incarnazione come compimento della creatura. Ed è questa seconda affermazione che fa più difficoltà a B. per il suo evidente ottimismo. Per questo egli rinvia al senso del mistero e alla teoria più rispettosa di esso, che gli sembra di trovare in quella agostiniano-tomista. Nonostante tutta la positività della posizione balthasariana, la sua rispo-

(231) BOROS, *a.c.*, *Orientierung*, 30 novembre (1969) 247: è la seconda obiezione. BOROS quindi rimprovera a B. di non aver preso in considerazione la soluzione media di Suarez (duplice motivo principale dell'incarnazione), né la radicale questione scotista.

(232) H.U. VON BALTHASAR, *Von Balthasar antwortet Boros*, in *Orientierung*, 15 febbraio (1970) 38-9.

(233) *Ibid.*, 38.

(234) *Ibid.*, 39.

sta si rivela insufficiente, sia che si possa eventualmente riproporre nella versione molinista di una considerazione concreta dell'unità del piano di Dio, sia in quella media di Suarez del duplice motivo dell'incarnazione, che per altro non sono esplicitamente da lui citate.

L'esigenza irrisolta è quella di non condizionare il primato di Cristo al peccato dell'uomo e alla fine di tutte le precisazioni ci sembra rimanga sostanzialmente inesausta. In sostanza tale esigenza collegata alle conclusioni di una revisione critica della dottrina della predestinazione⁽²³⁵⁾ e del carattere cristico del soprannaturale concreto conduce a formulare la tesi che Cristo, nel piano di Dio, è in assoluto il primo pensato⁽²³⁶⁾. Così nel piano originario di Dio l'affermazione della centralità di Cristo non è condizionata dal comportamento degli uomini né dalla loro situazione. Con ciò il peccato e la situazione di decadenza dell'uomo non sono « tolti » speculativamente, bensì trovati e compresi all'interno della predestinazione cristologica la quale determina il senso dell'esistenza come comunione-conformazione a Cristo. Pertanto la rottura del peccato e lo stato di decadenza non possono sconvolgere il piano di Dio che è il dono di Gesù Cristo e l'elezione degli uomini in lui, ma gli faranno assumere una determinazione particolare, che è quella del redentore per Cristo e della salvezza-liberazione dal peccato per la libertà umana. Con ciò è tolta in radice ogni ipoteticità e soprattutto ogni ottimismo antropologico, ed è mantenuta tutta la serie e la radicalità della croce di Cristo: anzi l'affermazione che Cristo vince il peccato (è cioè il redentore) sta proprio sul presupposto che egli non sia da quello condizionato, ma che egli sia il senso della alleanza di Dio assicurata irreversibilmente in Cristo e, di conseguenza, dell'elezione degli uomini in lui.

Proprio la concezione della croce come abbandono di Dio da cui deriva, come si è visto, anche un'antropologia cristiana ha subito una duplice contestazione dal punto di vista di una antropologia trascendentale. A proporla non è stato direttamente Rahner ma il suo discepolo BOROS, anche se l'orientamento ci pare il medesimo. La prima obiezione riguarda la morte che B. concepisce come il lasciar dietro di sé ogni spontaneo agire, come pura passività, mentre in una prospettiva trascendentale « l'attimo del passaggio (nella morte) è un momento della più grande attività »⁽²³⁷⁾. B. distinguendo tra l'atto del morire e lo stato di morte, accetta che il primo sia il punto decisivo dell'attività umana, il cui contenuto però consiste nell'autoabbandono nelle mani del Dio giudice e misericordioso. Ma la questione che sembra posta su un piano squisitamente antropologico come definizione dell'essere dell'uomo nella morte, viene trasposta da B. ad un livello cristologico. Cristo infatti funge da norma e criterio: in lui ogni attiva decisione si realizza in un abbandono alla sempre più grande volontà del Padre. Il riferimento normativo si precisa nell'atto del supremo autoabbandono di Cristo e nel Sì

(235) Cfr. G. COLOMBO, *Cattolicesimo: la grazia*, in *Enciclopedia delle religioni*, I (1970) 1629-32.

(236) Cfr. G. MOIOLI, *Cristocentrismo*, *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 1977, 213.

(237) BOROS, *op. cit.*, 247.

di Maria condotta sino alla croce. Si è visto che l'asse Cristo-Maria definisce l'antropologia balthasariana, con il suo rimando costitutivo alla implicazione trinitaria. Senza il riferimento al Padre che agisce nella croce la valenza soteriologica del gesto di Cristo resterebbe come sospesa. La seconda obiezione conduce ad interrogarsi se la contemplazione assolutamente passiva del 'peccato in sé' come realtà, non reifichi il peccato, quando esso « consiste proprio in una assenza di una necessaria realtà di essere »⁽²³⁸⁾. La risposta di B. è perfettamente coerente con la sua impostazione. Non si può partire — afferma — dal nostro ordine mondano: ogni filosofia del morire o dell'essere morto, non può raggiungere l'atto di solidarietà del Figlio con i morti-peccatori, perché è qualcosa di assolutamente unico. La perdita di Dio (*Gottverlorenheit*) da parte dei peccatori non è la stessa cosa che l'abbandono di Cristo da parte di Dio (*Gottverlassenheit Christi*): quest'ultimo abbandono che porta con sé e supera quello di tutti i peccatori morti contiene un *plus*, che costituisce appunto la sua unicità. Tale *plus* va cercato « nella possibilità di un molto più grande autoabbandono dell'uomo-Dio al Padre (in forza della sua unione ipostatica), in una possibilità molto più grande, proprio anche attraverso il sottrarsi stesso del Padre, di essere estraniato dalla sua propria vitalità di quanto non sarebbe possibile presso uomini normali »⁽²³⁹⁾. Fondata su questa possibilità trinitaria, l'eccedenza consiste allora nel fatto che Cristo, nel portare il peccaminoso abbandono di Dio da parte dei fratelli, sperimenta non solo la perdutezza dei fratelli « ma anche la 'ragione' (*Grund*) sostanziale del loro essere perduti, il 'peccato in sé' »⁽²⁴⁰⁾. Come quest'unica esperienza debba essere compresa dal punto di vista della filosofia dell'essere può essere visto in molti modi, ma non si può definire con la categoria generale del 'non essere'. L'augurio finale della risposta di B. è che possa avverarsi un reale avvicinamento delle due posizioni. È evidente che si tratta di due metodologie diverse: se si parte da un orientamento antropologico-trascendentale, secondo il nostro A. è difficile assurgere all'asserto cristologico, se non in qualche modo riducendolo.

Per parte nostra potremmo avanzare una difficoltà diversa: dal punto di vista soteriologico la tesi di B. afferma che il valore salvifico della discesa agli inferi opera un ricupero dall'interno della libertà, nel suo punto estremo. Qui le espressioni raggiungono il paradosso e, a prima vista, insinuano il sospetto di apocatastasi⁽²⁴¹⁾. In realtà a noi sembra che la paradossalità dell'asserto osservi la realtà dell'offerta salvifica *ex parte Dei*, sottolineando il valore soteriologico che l'evento pasquale ha nel riscattare dall'interno anche la libertà umana più recidiva. Semmai la questione critica può valere sul versante antropologico. Poiché il baricentro è posto enfaticamente sull'azione salvifica di Dio in Cristo, ci si può chiedere se sia concesso spazio alla libertà umana o essa non

(238) *Ibid.*

(239) *Balthasar antwortet, ac.*, 38.

(240) *Ibid.*

(241) Cfr. ad es. *Sulla rappresentanza vicaria*, in Splst, 351: « Solo nell'assoluta debolezza Dio vuole trasmettere alla libertà da lui creata il dono dell'amore che fa breccia in ogni carcere e scioglie ogni spasmodico irrigidimento: nel solidarizzare dall'interno con coloro che rifiutano ogni solidarietà ».

sia vanificata passivamente. Certo l'uomo come tale non porta nessun contributo alla salvezza e in questo senso il tentativo teologico di B. giustamente rifugge in radice da ogni pelagianesimo. Nondimeno ci si deve domandare se la visione antropologica balthasariana che potremmo definire « mariano-recettiva » crea spazio per una visione dell'uomo che non riduca il suo essere *partner* dell'alleanza a pura e passiva accoglienza. Evidentemente il problema è quello del registro antropologico sotteso, che non possiamo controllare e documentare qui più analiticamente, ma che va comunque precisato perché non sia surrettiziamente contrabbandata una antropologia che nullifichi lo spessore della libertà umana. La qual cosa secondo noi non avviene in B.: abbandono radicale in Dio, obbedienza della fede, esistenza cristiana nella kenosi non destituiscono di valore la vicenda umana. Se essa rimane decisa salvificamente nel dono della comunione-alleanza in Gesù Cristo tuttavia il cristiano si dovrà presentare come l'uomo che progetta e agisce, pur rimanendo *all'interno* della accettazione di Colui che solo ne è il salvatore, poiché come cristiano non sa, in definitiva, come sia Dio e l'uomo e la loro reciproca comunione se non *solo* in Gesù Cristo.

In conclusione l'esito essenziale della soteriologia balthasariana può ritrovarsi anzitutto in una formulazione del problema in termini di agire storico-salvifico concreto che mira a integrare la tipologia classica con cui si definiva il valore salvifico della morte di Gesù (sacrificio, riscatto, soddisfazione, merito) nel più ampio discorso di una *theologia crucis* che giustifichi il carattere salvifico della morte e risurrezione di Gesù, il suo *pro nobis*. Tale carattere redentivo è strettamente collegato alla unicità assoluta del morire del Figlio nella kenosi della croce e censura, in anticipo, il tentativo di comprenderla in base alle categorie generali di una antropologia o ontologia precostituite, anche se a volte queste, nella sua trattazione stessa come si è visto, possono pregiudicare la costituzione della domanda. Questa enfasi posta sul carattere singolare assoluto di questa morte, non è solo affermata, ma mira a indicare la *ragione* del perché di *questa* morte di Gesù come morte *di croce*, da un lato nel contesto della rappresentanza vicaria o solidale col morire dei peccatori, anzi col loro essere morti della morte che è assenza e radicale abbandono di Dio (tale è il significato della *croce*); dall'altro nel rimando trinitario che fonda radicalmente il valore nell'azione e nell'essere stesso del Dio triunitario, visto nella duplice dimensione del Padre che consegna e del Figlio che si autoconsegna in amore-obbedienza-offerta.

In sintesi si potrebbe dire che la determinazione essenziale della nozione di redenzione balthasariana incentrata sull'idea di « rappresentanza vicaria » ⁽²⁴²⁾, configura una *soteriologia evoluta in chiave cristologico-trinitaria, la quale è la forma di ogni teologia e la misura di ogni antropologia*. In tale tesi l'affermazione della singolarità e universalità unica di Cristo ha valore di chiave di volta per la comprensione

(242) « Per me — è B. che parla — la parola « rappresentanza » (Stellvertretung) compresa in modo assolutamente reale è semplicemente irrinunciabile. « Cfr. intervista in *Her Corr*, 30 (1976) 76.

del *mysterium*: Gesù è l'*universale concretum et personale*⁽²⁴³⁾, ma ciò non significa che non vi si possa accedere o che B. escluda qualsiasi precomprensione⁽²⁴⁴⁾.

C. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

18. La conclusione seguente si propone di offrire soltanto alcune succinte considerazioni sul senso delle istanze che emergono dall'analisi e dalle riprese critiche sopra condotte. L'esplorazione del tema di salvezza e redenzione nei due autori testé considerati consente di illuminare due metodologie diverse di comprensione della rivelazione e del suo tema centrale, che sottendono due modelli o due istanze differenti di mediazione critica dell'avvenimento di salvezza che è Gesù Cristo. La proposta di R. di interpretare la teologia come antropologia trascendentale non significa certo riduzione della teologia a un suo settore — appunto l'antropologia — né vuole intendere Dio e il messaggio cristiano radicalmente a partire dall'uomo: ma, presupposta la rivelazione e la teologia che la spiega, questa non saprebbe rendersi intellegibile all'uomo, per quanto è possibile, se il suo contenuto non apparisse in corrispondenza alle strutture esistenziali dell'essere umano. L'antropologia trascendentale delineando tali strutture ci permetterà di eliminare falsi sensi latenti o schemi teologici impropri e nello stesso tempo ci darà il criterio che fornirà il principio ermeneutico della rivelazione: criterio per la concettualizzazione del linguaggio teologico e principio critico dei modelli di rappresentazione. Ora tale programma che ha coagulato la tendenza della teologia moderna a partire dalla soggettività, la quale identifica nella elaborazione delle condizioni « a priori » il criterio istitutivo dell'interpretazione della rivelazione, consente, a parte i rilievi di merito (Cfr. par. 11), di formulare il timore che « il rapporto del dogma all'antropologia trascendentale rischia di fare dell'uomo la misura della Parola di Dio »⁽²⁴⁵⁾. Poiché tuttavia, come si è detto sopra, la deduzione trascendentale deve essere compresa come una deduzione a partire dal fatto della rivelazione, essa denuncia la connotazione fondamentalmente apologetica del suo procedimento, la quale è sempre soggetta alla ricchezza più o meno grande del dato accolto a cui vuole « introdurre ». Ma più in radice si deve dire che la corrispondenza fra la struttura apriorica e l'evento da comprendere è pensata secondo uno schema concettuale troppo angusto, che vede nelle condizioni di possibilità l'idea che si realizza nel fatto storico, il quale *come fatto* rimane

(243) È un altro tra gli aspetti più sistematici del pensiero di B. Cfr. *Teologia della storia; Il tutto nel frammento; Parola e storia*, in VeCa 34-54; *Le implicazioni del Verbo*, in VeCa, 55-79.

(244) B. discute invece sulla funzione che ha la precomprensione, la quale non può costituire o contribuire a definire l'oggetto. Cfr. *Gloria*, I, 435. Della precomprensione balthasariana abbiamo parlato anche nel par. 12, e ci si può riferire a L. MALEVEZ, *Présence de la théologie à Dieu et à l'homme*, in NRT 100 (1968) 785-800.

(245) L. MALEVEZ, *op. cit.*, 794.

indeducibile ed eventuale. Ma così la storia non sarebbe il luogo in cui si rivela la verità di Dio, che come tale è indisponibile nella sua libertà gratuita, non solo per quanto riguarda la sua realizzazione eventuale, ma anche per le modalità con cui si manifesta. La storia è quindi pensata come il compimento del già implicito nella struttura apriorica, secondo uno schema che pensa la verità come compimento ultimamente necessario della struttura della soggettività. Sarebbe invece possibile una corretta coordinazione dell'approccio trascendentale e dell'evento storico-salvifico della rivelazione, qualora si pensasse la fondazione trascendentale come una struttura espressiva che viene « determinata », sia nella sua modalità che nella sua fattualità, dalla gratuita libertà dell'autocomunicazione divina pur entro le forme generali dell'umano e della storicità, del resto poste e destinate come luogo della possibile manifestazione di Dio. Per usare l'immagine di W. Kasper, l'uomo è la grammatica e/o la sintassi, poste come strumento della eventuale comunicazione della Parola viva di Dio, la quale è una concrezione storica ineducibile, sia nella sua storicità che nel suo contenuto, dalle regole immanenti di quella grammatica, anche se ad essa si attiene⁽²⁴⁶⁾.

Reagendo alla possibilità di riduzione del fenomeno cristiano entro le categorie generali del pensiero e assumendo come intenzione programmatica quella di istituire la rivelazione nella sua assoluta singolarità storico-salvifica, B. sottolinea che l'evento di Cristo possiede una « evidenza » da cui proviene, per forza propria, la capacità di attuazione e di convincimento della sua verità. L'autoevidenza della figura cristologica non esclude tuttavia una precomprensione; anzi viene mantenuta la necessità di una fondazione trascendentale del comprendere teologico anche se nella forma estetica, la quale toglie così in radice la possibilità di pregiudicare la figura della rivelazione. L'*Ansatz* estetico consente tuttavia un approccio e una mediazione del sapere teologico (tra l'altro non l'unico, poiché dovrebbe essere collegato con la connotazione « drammatica » e « veritativa » della rivelazione divina)⁽²⁴⁷⁾ che elimina in partenza ogni risoluzione idealistica dell'evento della rivelazione, per lasciarlo « apparire » nella sua figura di « singolarità ». In questo l'approccio funziona come pregiudiziale negativa al tentativo di ridurre la verità di Gesù Cristo al *per se notum*. Se poi questa posizione ricada in un positivismo della rivelazione nel senso che non riesca a istituire un rapporto effettivo con un modello di pensiero che funga da strumento concettuale per l'interpretazione teologica tale da consentire una mediazione critica dell'evento storico-salvifico, è cosa difficile da affermare. Noi diremmo che da un punto di vista programmatico ambedue le istanze sono pienamente riconosciute da B., quella cioè che riguarda il carattere storicamente ineducibile (singolare) dell'evento cristologico e della sua assoluta-universale verità e quella che riguarda l'orizzonte intrascendibile dell'essere e la sua mediazione critica, anche se la loro

(246) Cfr. W. KASPER, o.c., 131. Si noti che nella formulazione di Kasper la prima metà dell'espressione parafrasa volutamente il pensiero di Rahner, correggendo nella seconda.

(247) Cfr. *Theodramatik*, Bd I-II,1-2 e *Rechenschaft* 1965, Einsiedeln 1965, 32-33.

effettiva e positiva articolazione si scontra con l'incompiutezza della sua opera. Sarebbero, a nostro avviso, da riprendere e rimeditare le pagine conclusive di *Herrlichkeit Bd III, 1: Im Raum der Metaphysik* (= *Gloria V: 547-566*) per decidere se B. blocchi la precomprensione a livello estetico, come puro riconoscimento di una « datità » originaria positiva, escludendo la questione della sua comprensione critica, in quanto determinazione di senso nell'ambito della domanda sulla verità dell'essere. In ogni caso non riteniamo che ciò sia estraneo al senso globale e alla logica della prospettiva balthasariana, per quanto ancora implicita e che pertanto ci si possa aspettare uno sviluppo nel senso di una ulteriore esplorazione della struttura veritativa della teologia.

L'indagine sui due autori, condotta sino a far trasparire il modello che funge da strumento noetico per la comprensione della salvezza, rivela, quindi, l'urgenza di approntare autonomamente una forma o un modello di mediazione critica per la rivelazione. Ciò dovrà avvenire in modo tale che da un lato, non sia pregiudiziale alla comprensione « globale » della rivelazione (in questo senso esso dovrà pensarsi logicamente come « conseguente » all'evento da comprendere nella sua verità) e dall'altro permetta una effettiva pensabilità o mediazione di quella « storia » senza svuotarla di valore rivelativo, né ipostatizzarla a prescindere da ciò che in essa si manifesta, né, infine, affermarla semplicemente in modo positivistico. Queste istanze esigono di essere criticamente realizzate perché vi sia una effettiva « teologia » dell'evento salvifico.

FRANCO GIULIO BRAMBILLA

Seminario Arciv. - Seveso S. Pietro (MI)