

## LA SOTERIOLOGIA DI E. SCHILLEBEECKX NELL'AMBITO DELL'ATTUALE TEOLOGIA CATTOLICA SULLA REDENZIONE

### 1. *Le coordinate del tema.*

L'intento che il presente studio si propone è quello di recensire, nel campo dell'attuale teologia cattolica, il contributo che l'odierna riflessione ha apportato in ordine alla caratteristica « soteriologica » dell'evento cristiano, sia nel suo avverarsi nella storia di Gesù, sia per il suo mediarsi nella storia universale degli uomini. Già in prima approssimazione, è possibile notare la vastità del tema: a più riprese l'osservazione ricorre in chi si è accinto a tracciarne un bilancio<sup>(1)</sup>. È utile, quindi, una delimitazione del senso da noi inteso. Del resto, come si dirà spesso, il tema della salvezza, nell'orizzonte della storia della salvezza (*Heilsgeschichte*), può essere definito il tratto comune che attraversa tutta la teologia attuale in ogni campo del suo dominio. L'argomento soteriologico, più che come dimensione, ci interesserà come tema « regionale » della teologia, senza che tuttavia si possa eludere il nesso intrinseco che lo collega con l'insieme del mistero cristiano. Infatti, una trattazione adeguata ed esauriente del tema della salvezza-redenzione comporta la puntualizzazione di una serie di argomenti: l'azione salvifica di Dio in Gesù Cristo; il modo con cui questa salvezza si realizza nell'opera del Salvatore e la relazione che essa intrattiene con la sua persona; il contenuto della redenzione stessa nel suo aspetto negativo (redenzione dal peccato e dalla morte) e positivo (la divinizzazione); la giustificazione dell'uomo e la sua consistenza di fronte alla azione salvifica; per non parlare poi del rapporto tra redenzione ed emancipazione o liberazione umana<sup>(2)</sup>.

Sembra tuttavia che, nonostante la vastità del tema, si possa indi-

(1) G. OGGIONI, *Il mistero della redenzione*, in *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, Milano 1957, Voll. II: 238; R. LACHENSCHMID, *Cristologia e soteriologia*, in *Bilancio della teologia del XX° secolo*, Roma 1972 (or 1970), 117; J.P. JOSSUA, *L'enjeu de la recherche théologique actuelle sur le salut*, RSPTh 54 (1970) 24-45; G. BITTER, *Neuere Erlösungstheologien. Ergebnisse und offene Fragen*, in *Konturen heutiger Theologie*, München 1976, 176-191, e la bibliografia ivi contenuta.

(2) AA.VV., *Erlösung und Emanzipation*, (L. Scheffczyk Hrsg) Freiburg/Br 1973; Tr. it. *Redenzione ed emancipazione*, Brescia 1975; cfr. anche tutta la tematica della teologia della liberazione: per questo AA.VV., *La nuova frontiera della teologia in America Latina*, Brescia 1975 con la bibliografia indicata a pag. 441-51.

viduare una possibile polarizzazione intorno a due punti, i quali consentano, in linea di massima, un avvio alla ricerca in modo non pregiudicato: da un lato la considerazione dell'azione salvifica così come si è realizzata nell'opera, vita, morte e risurrezione di Cristo e del valore che essa ha per la persona del Salvatore (rapporto soteriologia-cristologia) e dall'altro il tentativo di mostrare come quella azione sia salvezza dell'uomo e nell'uomo (in ogni sua dimensione) e quindi quale relazione essa intrattienga con la liberazione umana (rapporto redenzione-liberazione).

Sulla *prima linea* il problema, così come derivava storicamente dalla teologia manualistica, poneva la questione del modo col quale Cristo realizza la nostra redenzione, degli elementi costitutivi e degli effetti da essa prodotti. Divaricandosi da una concezione della redenzione puramente morale-soggettiva (esemplare) o per castigo (sostituzione penale), la teologia altalenava, pur tra innumerevoli variazioni, tra due estremi: quello che leggeva il valore salvifico della morte di Gesù in una « espiatione penale », nel senso che Cristo ripara il peccato perché accoglie liberamente la sofferenza ad esso connessa come *pena* (cfr. PESCH) e quello che intendeva la soddisfazione con cui Cristo si redime in termini « morali », nel senso che il peccato, come offesa personale a Dio, non viene tolto in base alla sofferenza, ma in base all'ubbidienza volontaria e amorosa, benché patita nella sofferenza (J. RIVIÈRE) <sup>(3)</sup>.

In realtà il valore salvifico della morte di Gesù era definito più ampiamente mediante quattro nozioni (sacrificio, riscatto, soddisfazione, merito) le quali evidentemente funzionavano su due registri diversi (l'uno biblico e l'altro più tipicamente teologico) e il loro valore era riferito a due parametri differenti, per cui la teologia nel suo tentativo di sintesi rimaneva sospesa nella tensione che privilegiava o la nozione di « redenzione sacrificale » o quella di « soddisfazione », poi variamente intesa. In ogni caso il valore salvifico restava, per così dire, concentrato sul momento della morte di Cristo <sup>(4)</sup>. È soprattutto sotto la spinta degli studi storico-biblici e del movimento liturgico che si è posto mente al valore salvifico di tutti i misteri della vita di Cristo, in particolare all'unità del mistero pasquale, con la sottolineatura decisiva del valore salvifico della risurrezione-glorificazione <sup>(5)</sup>.

La rivisitazione del significato salvifico della morte e risurrezione di Gesù nell'orizzonte più vasto dell'opera salvifica (nell'ambito cioè di una teologia dei misteri della vita di Cristo) è quindi una delle linee

(3) Si veda per tutto ciò G. OGGIONI, o. c., 311-318: si noti che l'espressione soddisfazione morale non è da confondersi con una considerazione solo morale-esemplare della redenzione.

(4) È da notare che dopo una rivalutazione del significato salvifico della risurrezione (cfr. nota seguente) si è ritornati a considerare l'importanza per la teologia cristiana di una teologia della croce (cfr. AA.VV., *Sulla teologia della croce*, Brescia 1974) e insieme si è spesso accentuata l'importanza del momento prepasquale. Spesso le « sottolineature » funzionano insieme. Cfr. anche C. DUQUOC, *Attualità teologica della croce*, in *La sapienza della croce, oggi*, Torino 1976, Vol. I: 11-17; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il mistero della croce*, Brescia 1978, e la vastissima bibliografia ivi contenuta: pagg. 441-61.

(5) Si veda, emblematicamente, F.X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus, mystère de salut*, Paris<sup>9</sup> 1967.

che presiede questo studio <sup>(6)</sup>. Su questo presupposto, poi, si dovrà pervenire a porre in maniera rinnovata la relazione tra soteriologia e cristologia, nel senso che spesso la prima è ricavata in maniera unilateralmente deduttiva dalla nozione di unione ipostatica in qualche modo già predeterminata in cristologia, secondo l'assioma scolastico « agere sequitur esse ». In tal senso, nella teologia attuale, si vedrà emergere la cristologia come implicazione della soteriologia, per quanto vista nell'ottica più vasta del disegno salvifico e del posto che in esso ha Gesù (non solo quindi in rapporto al peccato). Sotto questo profilo l'attenzione sarà a Gesù di Nazaret, nel quale la salvezza assoluta si realizza storicamente: quindi all'analisi della sua storicità singolare senza che tuttavia debba potersi dissolvere funzionalisticamente. Dovrebbe trovarsi così il modo originale di porsi della domanda cristologica, anche in rapporto alla teologia, in maniera che appaia in forma rinnovata e reinterrogata la stessa domanda proveniente dalla filosofia e dalla cultura d'oggi. Già a questo livello, infatti, la precomprensione deve lasciarsi correggere dal modo singolare con cui la rivelazione pone il problema della salvezza operata in Gesù e della formalità particolare con cui si deve interpretare l'azione salvifica di Dio in Gesù (cfr., ad esempio, il problema della immutabilità di Dio e della reinterpretazione conseguente di alcune categorie soteriologiche come quelle della soddisfazione e del sacrificio) <sup>(7)</sup>.

Sulla *seconda linea* l'articolazione del rapporto redenzione-emancipazione (o liberazione) tematizza l'asserto che Gesù è salvatore *della* storia e *nella* storia. In questa direzione il problema assume vaste proporzioni e tocca non pochi luoghi dell'antropologia teologica, dell'ecclesiologia, della sacramentaria e dell'escatologia. Per di più in una situazione culturale sempre più interessata al tema dell'emancipazione e liberazione, la tematica della salvezza finisce per diventare un orizzonte che, come si diceva dianzi, attraversa tutta la teologia. La storia moderna della libertà emancipata ed emancipatrice, proiettata verso il futuro come *novum* assoluto, ha gettato il discredito sulla pretesa soteriologica del cristianesimo di rivolgersi al passato, dal quale spesso non provengono impulsi critici di liberazione, e l'ha resa sospetta di ideologia repressiva. La teologia ha raccolto la provocazione di questa sfida, cosciente del pericolo — che spesso è già un fatto — che l'emancipazione (o la liberazione) possa divenire il concetto alternativo e, forse, anche esclusivo della redenzione cristiana. In altri termini la saldatura tra l'azione salvifica di Dio e la libertà storica dell'uomo si impone come uno dei problemi più impellenti della teologia.

(6) Su quest'opera di rivisitazione e reinterpretazione delle categorie soteriologiche hanno influito in modo convergente almeno due influssi: da un lato gli studi biblici e storici (si pensi, tra l'altro, a tutta la discussione attuale sulle interpretazioni correnti della teoria della redenzione di Anselmo e sulla valutazione da dare della effettiva concezione di quell'autore. Cfr. lo studio a ciò dedicato in questo *dossier*) e dall'altro le provocazioni della cultura contemporanea che pongono in questione l'immagine di Dio implicita in un certo uso di quelle categorie.

(7) Cfr., orientativamente, P.A. SEQUERI, *Cristologie nel quadro della problematica della mutabilità e passibilità di Dio*, in SC 105 (1977) 114-51.

cristiana, nel senso preciso di affermare che la salvezza è essenzialmente frutto dell'azione divina nel Cristo e, ciononostante, non esclude né destituisce di valore il processo di libertà e la progressiva umanizzazione del mondo, bensì in qualche modo li include e li rende possibili, anche se non si riduce ad essi. Ma così è posto il problema critico se una tale categoria di emancipazione-liberazione, in quanto esprime la valenza antropologico-sociale del processo, sia sufficientemente aperta a confrontarsi con la teologia cristiana della redenzione, o non ne pregiudichi in qualche modo la domanda <sup>(8)</sup>. Resta così indicato il profilo preciso con cui ci accostiamo al problema: esso non è quello della completezza materiale delle articolazioni possibili, dal punto di vista teologico, tra redenzione e liberazione, ma quello del tentativo di elaborare una mediazione teologica tra evento salvifico assoluto e il suo radicamento storico nella esperienza della libertà degli uomini (negativa e positiva) <sup>(9)</sup>.

La nostra ricerca sulla soteriologia avrà di mira soprattutto la teologia cattolica, pur consapevole delle profonde interferenze e delle interazioni che questa ha con la teologia protestante. L'esposizione si svolgerà in tre parti.

Nella *prima parte*, di carattere analitico, ci è parso utile accostare la proposta di E. SCHILLEBEECKX, sia per il suo valore intrinseco, sia perché si presenta come il tentativo più recente e più stimolante di pensare in un orizzonte « soteriologico » ad un tempo la cristologia e il tema dell'emancipazione e liberazione umana. L'opera di S. si colloca ad un crocevia particolarmente adatto per cogliere un filone rappresentativo della teologia cattolica: l'A., che proviene dalla linea di pensiero che ha introdotto in teologia la « svolta antropologica », ha ulteriormente sviluppato la sua posizione, seguendo quell'itinerario abbastanza consueto che va dalla lettura della rivelazione nell'orizzonte della soggettività alla sua reinterpretazione nell'ambito della storia, ampliata ulteriormente nell'interesse pratico-emancipativo. In particolare ci pare che, in E.S., l'interesse storico-politico, come forma di pensiero che media la comprensione della rivelazione, abbia raggiunto un grado sufficiente di elaborazione, anche in ragione del fatto che la sua posizione si precisa in rapporto critico con J.B. METZ, il cui contributo non è meno significativo per il nostro problema. Oltre a questo c'è una ragione ermeneutica che caldeggia l'accostamento di S.: la sua visione dello strumento conoscitivo della rivelazione appare variamente orchestrata su una pluralità di registri che fondono in unità molteplici suggestioni provenienti dall'ermeneutica non solo tedesca, ma anche francese e anglosassone. In questo senso la sua teoria si presenta come una concrezione e una concentrazione di non poche provocazioni dell'attuale teologia cattolica.

In una *seconda parte*, di carattere comparativo, si è voluto gettare uno sguardo al di là del 'campione' qui offerto, per inserirlo e confrontarlo con altre proposte particolarmente significative. Nell'ambito

(8) Si confronti in proposito l'articolo di G. Angelini in questo dossier.

(9) Cfr. J.B. METZ, *Erlösung und Emanzipation*, in *Ibid.* (L. Scheffczyk), 120-140 (tr. it. o. c., 152-177); H. KESSLER, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972

dell'odierna teologia cattolica ci sono sembrate obiettivamente imprescindibili la prospettiva rahneriana e quella balthasariana: esse rappresentano due tendenze di mediazione critica della rivelazione e del suo valore salvifico che, confrontate con quella di S. da noi presentata, consentono di ricavare i punti nodali della problematica odierna. Infatti, mentre Rahner fornisce una interpretazione della rivelazione nell'orizzonte della soggettività umana, Schillebeeckx procede ad una reinterpretazione dell'evento salvifico nel contesto del tema della storicità, precisata secondo un interesse emancipativo. Dinanzi a queste due ipotesi di lettura, che possono essere assunte come modelli tipici di orientamenti diffusi in teologia, la riflessione di von Balthasar fa emergere l'istanza di pensare la realtà della rivelazione in Cristo, muovendo dalla sua singolarità assoluta e impedendo in radice, attraverso l'approccio estetico, l'utilizzazione di un punto di vista parziale o pregiudicato di pensabilità. Il confronto, per evidenti motivi, non potrà tuttavia avvenire che in termini concisi, mentre per la documentazione particolareggiata rinviamo senz'altro a un nostro studio precedente<sup>(10)</sup>.

Infine, nella *terza parte*, di carattere sintetico, abbiamo tracciato alcune coordinate teologiche fondamentali che delineano la situazione attuale, indicando le prospettive che sembrano ormai consolidate in teologia ed, eventualmente, i compiti che restano ancora da svolgere per il futuro. Questo impegno, tuttavia, data la vastità del tema e l'importanza cruciale delle questioni trattate, non potrà andare oltre l'indicazione di alcune linee di orientamento e quindi rilanciare obiettivamente la ricerca. In questioni così vivacemente presenti nel dibattito teologico di questi ultimi anni, non ci si può, forse, attendere nulla di più che l'esplorazione dei problemi di fondo e l'offerta di alcune suggestioni iniziali. Quello che importa è l'aver colto almeno il tracciato fondamentale della questione che contiene il senso stesso della rivelazione in riferimento alle attese di liberazione e di salvezza degli uomini di oggi.

#### E. SCHILLEBEECKX: LA SOTERIOLOGIA NELL'AMBITO DELL'INTERESSE EMANCIPATIVO (\*)

##### 2. *Approccio ermeneutico.*

La riflessione attuale di S. parte dalla constatazione di una rottura tra fede ed esperienza, la quale sarebbe la causa fondamentale della

(10) Si tratta di: *Salvezza e redenzione nella teologia di K. Rahner e H.U. von Balthasar*, in SC 108 (1980) 167-234.

(\*) Forniamo qui all'inizio le abbreviazioni per le opere più usate di E. Schillebeeckx. Citeremo i due volumi della cristologia in italiano, indicando tra parentesi le corrispondenti pagg. del tedesco (=).

I - *Gesù. La storia di un vivente*, Brescia 1976  
*Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg/Br 1975.  
*Jezus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1974, 1975.

II - *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Brescia 1980.

crisi odierna tra i credenti<sup>(11)</sup>. La perdita di rilevanza della fede è riconducibile al fenomeno della secolarizzazione che ha espunto l'esperienza religiosa dall'orizzonte delle realtà accertabili nel mondo. In effetti nell'itinerario teologico di S. si può notare una alquanto soluzione di continuità, ravvisabile, all'incirca all'inizio degli anni '60, nel dialogo con l'umanesimo non-religioso e il processo di secolarizzazione che ne derivava<sup>(12)</sup>. Il problema centrale di quegli anni per la teologia di S. era quello della nuova immagine di Dio in un mondo secolarizzato<sup>(13)</sup>, mentre il problema conseguente risultava essere quello di ripensare la fede tradizionale in funzione della situazione presente: emergeva il problema ermeneutico, sempre sotteso alla sua riflessione, ma tematizzato per se stesso solo verso il 1967-70<sup>(14)</sup>. In verità la saldatura tra fede e autocomprendimento moderna dell'uomo fu sempre una tematica costante nel pensiero di S. Già prima del periodo in esame S. aveva condotto simile operazione, tentando di superare il « concettualismo rappresentazionista » della scolastica, senza tuttavia cadere nell'esito modernista. Cercando cioè di pensare storicamente la verità egli si richiama all'epistemologia di DE PETTER e proponeva per la nostra conoscenza il « prospettivismo », cioè la consapevolezza che « la conoscenza umana è ad un tempo ordinata all'assoluto e contrassegnata dal nostro punto di vista particolare »<sup>(15)</sup>. Tale base epistemologica gli consentiva di reinterpretare la tradizione, il dogma, e, alla fine, la rivelazione

*Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg/Br 1977.

*Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*, Bloemendaal 1977.

ZB - *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie*, Freiburg/Br 1979 (Quaestiones Disputatae 78).

*Tussentijd verhaal over twee Jezus Boeken*, Bloemendaal 1978.

IdF - *Intelligenza della fede: interpretazione e critica*, Roma 1975.

*Geloofverstaan: interpretatie en kritiek*, Bloemendaal 1972.

DFH - *Dio il futuro dell'uomo*, Roma 1971.

*God, the Future of Man*, New York 1968.

ReT - *Rivelazione e teologia*, Roma 1966.

*Openbaring en Theologie. Theologische Peilingen I.*, Bilthoven 1964.

(11) « A mio avviso questa rottura tra fede ed esperienza costituisce una delle cause fondamentali della crisi in cui oggi versano parecchi cristiani fedeli alla Chiesa » II, 19 (=23). Notiamo una volta per tutte che la traduzione è presa dall'italiano, ma confrontata sul tedesco.

(12) S. ha indicato egli stesso nel passaggio da Lovanio a Nimega (1957) il punto chiave di questa svolta: « ... qui io dovevo scoprire uno studio teologico strettamente legato ai problemi reali e alle questioni dell'uomo sulla vita come su di lui stesso. E io non fui subito consapevole dell'interesse sconvolgente che ciò rappresentava per me » AA.VV., *Les catholiques hollandais*, Bruxelles 1969, 3-25: qui 6.

(13) Cfr. i saggi *Alla ricerca del Dio vivente*; *Dio in bacino di carenaggio*; *L'umanesimo non religioso e la fede in Dio*; *Vivere in Dio - vivere nel mondo*, raccolti in *Dio e l'uomo*, Roma 1969; e inoltre i saggi contenuti in *Dio, il futuro dell'uomo*, cit.

(14) Cfr. i saggi raccolti in *Intelligenza della fede*, cit.

(15) *Il concetto di verità*, ReT 280. Si veda anche, nel medesimo saggio, il confronto tra la sua prospettiva, mutuata da DE PETTER, e quella di Rahner, derivata da Maréchal.

in funzione dell'orizzonte noetico attuale è quindi, di riflesso, forniva una possibilità di precisazione del metodo teologico. Ma la cornice noetica nel pensiero di S. si è poi mostrata in continuo movimento, quasi per una programmata fedeltà al veloce mutare dell'autocomprensione umana. Fenomenologia, personalismo, secolarizzazione, analisi linguistica, ontologia del linguaggio di Heidegger, teoria critica, razionalismo critico sono i punti di riferimento macroscopici della sua evoluzione<sup>(16)</sup>, che hanno determinato spesso svolte notevoli nel suo itinerario teologico. A noi tuttavia interessa sottolineare quegli aspetti che rendono ragione dell'ultima fase del suo pensiero, incentrata sulla cristologia all'interno del « problema odierno di 'redenzione' e di 'emancipazione' o liberazione umana »<sup>(17)</sup>.

La riappropriazione della fede nel campo mondano prospetta una nuova concezione di Dio alla quale corrisponde una nuova concezione dell'uomo, che porta con sé conseguenze di carattere metodologico<sup>(18)</sup>. La nuova concezione di Dio come futuro ci presenta Dio come il Dio che viene, il futuro dell'uomo, l'unico fine per grazia dell'esistenza umana. Il compimento finale ci è sconosciuto, ma è compimento di ciò che noi nella fede stiamo per fare e che ci è promesso in Gesù Cristo. Benché nella prospettiva del *Deus absconditus*, S. tuttavia afferma — si tratta di un importante correttivo — che non si può prescindere dal passato e dal presente. Dal punto di vista antropologico al Dio come futuro corrisponde l'*homo absconditus*. Oggi si verifica infatti una pluralità di antropologie, che hanno dissolto la precedente unità<sup>(19)</sup>. Di fronte alla relativa convergenza precedente sull'idea di uomo, la situazione attuale offre un'immagine antropologica differenziata, se non polverizzata. Da questa constatazione emerge subito la conseguenza che se si vuol trasmettere il messaggio del vangelo, non si può partire dall'immagine dell'uomo, spesso contraddittoria, della cultura, ma da ciò che Adorno ha chiamato la « negatività critica ». Esiste un punto in comune nelle immagini dell'uomo attuale: da un lato la convergenza nel rifiuto dell'odierna condizione dell'uomo (*humanum minacciato*) e dall'altro la ricerca di un compimento umano perfetto (*humanum ricercato*). Con ciò la cultura antropologica attuale si determina in termini « soteriologici »: tesa nella ricerca di una libera dignità umana, che a volte non riesce a formulare, ma che bisogna realizzare effettivamente. Il cristianesimo, a partire dalla sua fede nell'*eschaton*, come compimento finale dell'essere umano, esercita una funzione critica che non è solo negativa, ma la negatività critica è in prima istanza per la realizzazione di una positività, assicurata dalla fede escatologica. In questa

(16) Non mette conto di documentarli analiticamente, ma eventuali riferimenti saranno indicati volta a volta.

(17) I, 28 (=29).

(18) Cfr. come punto di riferimento DFH.

(19) Ancora nel 1961 S. proponeva nell'articolo inaugurale di *Tijdschrift voor theologie*, come elemento chiave sistematico di una visione complessiva della teologia, « l'idea teologica dell'incarnazione », cioè l'uomo come spirito incarnato. *La nuova tendenza della dogmatica attuale*, ReT 448. Verso il 1970 si è arrivati ad una posizione che chiameremmo di « apofatismo antropologico ».

linea la concentrazione di S. su una cristologia soteriologicamente strutturata, a partire dagli anni '70, è perfettamente consequenziale.

Ma le conseguenze più interessanti dovevano avverarsi sul versante ermeneutico. Dopo il 1966 il problema viene esplicitamente tematizzato e non è un caso che una simile esigenza sia concomitante con quella sopra addotta. Ormai il problema non è più solo quello della interpretazione di questo o di quel dogma o dello sviluppo dei dogmi come tale<sup>(20)</sup>, ma delle strutture epistemologiche della comprensione teologica della fede. La prospettiva è cioè quella della *identità della fede nella reinterpretazione*, sulla base dell'accertato mutamento delle « attese soteriologiche » dal N.T. ad oggi: la problematica si è spostata dal dogma e dalla storia della tradizione alla rivelazione stessa, così come è espressa nel N.T. Se si dovessero analizzare compiutamente gli influssi e gli sviluppi nel cammino ermeneutico dell'A, si verrebbe probabilmente a scoprire che S. si colloca ad un crocevia in cui convergono i problemi e il travaglio dell'ermeneutica tedesca, senza escludere l'influsso di quella francese ed anglosassone<sup>(21)</sup>. Merita qui ricordare, tra l'altro, il deciso superamento dell'ermeneutica di derivazione esistenziale, anche nella forma della « nuova ermeneutica »<sup>(22)</sup>, in quanto prospetta l'atto teologico come « comprensione del senso » di un testo o della fede che in esso si esprime. S. riconosce a Panneberg il merito di aver identificato il « presupposto di senso » di questa teologia, in quanto presuppone l'esistenza del senso, presentando la fede al riparo dell'operazione critica e pertanto ingiustificata nella sua pretesa di senso e quindi ultimamente arbitraria. Se S. ritiene impraticabile la soluzione positiva proposta da Pannenberg, il quale risolve la fede nell'intelligibilità propria della storia che ha senso non solo per i credenti, ma per tutti e configura l'ermeneutica come ermeneutica della storia, tuttavia accoglie l'impostazione del problema. In particolare S. offre una propria via di comprensione della fede: egli afferma che il problema ermeneutico nasce dalla struttura stessa della rivelazione e della fede cristiana. Il problema fondamentale è quello della dimensione storica della nostra esistenza di credenti e, conseguentemente, il problema del superamento della distanza cronologica<sup>(23)</sup>. La possibilità di asserzione attuale della fede non potrà quindi essere che una reinterpretazione attualizzante della fede, che è a sua volta già una interpretazione dell'evento originario (così nel N.T.). Tuttavia anche la reinterpretazione presente del passato, deve rimanere orientata dall'interesse per il futuro, a ciò che la realtà di fede, non completamente espressa attraverso il linguaggio (N.T., dogma, tradizione), schiude come possibilità di *nuova rea-*

(20) Cfr. le tematiche presenti in *Rivelazione e teologia*, sotto il profilo metodologico e la sua applicazione per quanto riguarda due dogmi: *La presenza eucaristica*, Roma 1969 (orig. 1967) e *Het bewustzijnsleven van Christus*, TvT 1 (1961) 227-251; *Persoonlijke openbaringsgestalte van de Vader*, TvT 6 (1966) 274-88.

(21) Tra gli altri influssi si deve ricordare P. RICOEUR, lo strutturalismo e l'analisi linguistica, con la filosofia analitica.

(22) Sulla « nuova ermeneutica » S. opera un deciso superamento: cfr. DFH 7 ss.

(23) DFH, 30.

lizzazione: « per cui l'interpretazione si traduce in una ermeneutica della prassi »... (così che) l'ultima parola non spetta all'interpretazione bensì all'ortoprassi »<sup>(24)</sup>. L'ultima precisazione di questa « ermeneutica della storia » si fa valere non solo nei confronti della « nuova ermeneutica », ma anche nei riguardi di Pannenberg e di Moltmann e consiste nel fatto che la « nostra storicità non è solo temporalità esperita, ma anche, in egual misura, coscienza del tempo. Quest'ultima, tematizzabile per sé, indica in certo qual modo il trascendere la temporalità, almeno quella sperimentata »<sup>(25)</sup>. Nella spirale evolutiva che va dall'interpretazione verso l'azione e quindi verso una costante reinterpretazione è insito un aspetto di « identità dinamica ». Questa identità nella reinterpretazione rimane il problema centrale di una ermeneutica teologica: la *condizione della sua possibilità* è data dal citato trascendimento della storicità senza che per questo sia possibile uscirne. Infatti, la *coscienza* della storicità nella prospettiva di fede (coscienza di cui è titolare la comunità ecclesiale globale)<sup>(26)</sup>, fa emergere, pur *nella* reinterpretazione e non *al di là* di essa (in quanto concettualizzata ed espressa linguisticamente), precisamente questa auto-identità, questo aspetto di continuità nel mutamento, proprio nel continuo riferimento a ciò che la fede « intenziona » e che come « mistero » la precede e la fonda. Allora la questione dell'identità della fede nella costante reinterpretazione, pone urgentemente l'esigenza di precisare una *criteriologia* per una corretta reinterpretazione.

La elaborazione critica dei criteri per la retta fede, all'interno della visione ermeneutica di S., rappresenta forse il contributo più interessante al problema<sup>(27)</sup>. Prima di affrontare il discorso dei criteri S. enuncia due presupposti fondamentali per la rilevanza del linguaggio di fede: il primo consiste nel contesto sperimentale del linguaggio di fede nel senso che la relazione degli enunciati teologici con i contenuti sperimentali vissuti sono un criterio per il senso delle interpretazioni teologiche; il secondo è il carattere dossologico dell'interpretazioni di fede autentiche nel senso che un asserto teologico ha valore nella misura in cui intende articolare un atto di fiducia in Dio<sup>(28)</sup>. Dati questi presupposti, S. appronta un fascio di criteri convergenti che fungano nel loro insieme da principio di verifica per mostrare la continuità della fede in una attualizzazione moderna: « la correttezza di questa teologia attualizzatrice non può essere dimostrata in modo puramente teoretico, storicamente vincolante o logicamente conclusivo »<sup>(29)</sup>. Dopo aver indicato una serie di criteri *linguistico-ermeneutici* di carattere generale, in dialogo con l'analisi strutturale, la filosofia analitica e l'ontologia del linguaggio, che hanno nei confronti del linguaggio di fede una funzione terapeutica e preparatoria<sup>(30)</sup>, S. individua tre *criteri teo-*

(24) DFH, 49-50.

(25) DFH, 51.

(26) DFH, 54, nota 43.

(27) IdF, 33-143.

(28) IdF, 37-44.

(29) IdF, 33.

(30) IdF, 45-75.

*logici* che concorrono a formare un unico processo di verifica della rettitudine della fede. Il senso globale di questi criteri ci sembra essere quello del superamento di una ermeneutica puramente teoretica, concepita finora nell'ambito delle scienze dello spirito: non che il momento teoretico sia destituito di valore, ma si rivela insufficiente. In particolare il primo criterio della « norma proporzionale » assicura la retta fede mediante l'analisi della relazione proporzionale tra i modelli interpretativi e l'*interpretandum*. La formulazione di fede che è legata a un quadro di riferimento culturale esprime infatti una « intenzionalità » che trascende ogni formulazione particolare in quanto « intende » il tutto del mistero, così che la costante proporzione tra ciò che è intenzionato e la formulazione culturale assicura la rettitudine della fede anche in diversi orizzonti noetici. L'insufficienza del momento teoretico rimanda all'inveramento dello stesso a livello di prassi: è il secondo criterio dell'« ortoprassi ». Qui si recupera l'universalità del messaggio cristiano di fronte al pluralismo insormontabile delle filosofie, le quali proprio per questo non possono fornire una precomprensione sufficiente al messaggio evangelico. Tuttavia vi è in esse un elemento comune che offre una sorta di comprensione universale. Si tratta di un momento negativo (*humanum minacciato*) che unifica tutti i progetti umani, sostenuto e guidato da un orizzonte di senso positivo (*humanum ricercato*) non tematizzabile e previo a tutti i progetti positivi umani<sup>(31)</sup>.

Questa sorta di apofatismo antropologico che fornisce la base di comprensione alla fede se da un lato annoda tutti i progetti umani in una forma di preoccupazione soteriologica negativa, dall'altro pensa questo orizzonte positivo di senso come non rappresentabile, ma solo promesso e annunciato in Gesù Cristo: esso diventa pertanto oggetto di ricerca, di prassi, anche se e in quanto offertoci dalla grazia. Così che la fede cristiana non è solo questione di interpretazione, ma rimanda necessariamente alla prassi<sup>(32)</sup>. Ne viene che il nodo caratteristico dell'ermeneutica schillebeeckxiana si definisce non tanto nel rapporto tra presente e passato, bensì nella ridefinizione del nesso tra teoria e prassi, nel senso che si deve superare una nozione di prassi che sia il puro momento applicativo di un procedimento o di un asserto teoretico. La tematizzazione del binomio teoria-prassi che emerge in un primo tempo nell'ambito della preoccupazione di correlare la fede con l'istanza di verifica del linguaggio religioso, propria dell'analisi linguistica, si precisa poi nel riferimento diretto alla teoria critica della scuola di

(31) IdF, 101. Si tratta di una « dialettica negativa, sostenuta e guidata da un orizzonte di senso ».

(32) Per questo tornante particolarmente consapevole in S., in quanto esclude apertamente un ripiegamento teoretico nel « circolo ermeneutico », si veda IdF, 102-103. Inoltre il 3° criterio dell'« accettazione di una nuova interpretazione da parte della comunità credente » indica il soggetto autentico che gestisce i primi due criteri, anche se fenomenologicamente il processo può essere più complesso. Cfr. IdF, 108-110. Infine una terza serie di criteri prende di mira il criterio di correlazione che si istituisce tra domanda umana e risposta cristiana e che viene svolto ancora in una antropologia-teologia rivolta al futuro e quindi risolvibile ultimamente in termini di prassi.

Francoforte<sup>(33)</sup>. In questa sede il riferimento alla nuova suggestione culturale è particolarmente attento a non assumere la teologia come « parte integrante di una teoria della società »<sup>(34)</sup>, bensì intende proporre alla ermeneutica uno specifico « interesse » (nel senso habermasiano) pratico-critico. Anzi questo « interesse » va ulteriormente precisato, nel senso di individuare le infrastrutture sociali che condizionano anche il comprendere teologico e pertanto prospettare questo stesso comprendere in termini emancipativi: una ermeneutica che non voglia essere ideologica deve correlarsi alla « storia della libertà emancipatrice »<sup>(35)</sup>, deve cioè prevedere un ampliamento politico della sua funzione.

Così la *teologia critica*<sup>(36)</sup> diventa ad un tempo oggetto e soggetto dell'operazione critica. Nel primo senso la teoria critica denuncia il carattere ideologico di una teologia che non è costituita in relazione alla prassi e, quindi, afferma il carattere « proiettivo » dell'ermeneutica attualizzatrice, indicando modelli pratico-emancipatori in cui l'interpretazione attualizzante ritrova il fondamento della sua validità. Nel secondo senso il dogma e il kerigma operano anch'essi in termini critici sulla teoria critica, rivendicando la loro capacità di essere ricordo pericoloso e sottoponendo a verifica il « super-ottimismo della teoria critica »<sup>(37)</sup>. L'amplificazione politico-emancipatrice della teologia esige in conclusione una teologia critica, nel senso che la fede si sappia misurare con il sospetto di ideologia che la ragione critica insinua nei suoi confronti, assumendosi insieme il compito di affermare la specificità del fondamento della fede che non può essere « prodotto » dalla ragione. D'altra parte la stessa connotazione escatologica della fede cristiana, proprio nella differenza che essa esprime tra un già e un non-ancora, esige che la fede nella promessa, realizzata anticipatamente in Gesù, sia precisamente l'ipotesi da verificare in una prassi credente nel mondo e nella Chiesa, di cui la teologia è *autocoscienza critica*<sup>(38)</sup>.

### 3. La struttura esperienziale della rivelazione - salvezza.

L'itinerario ermeneutico di S. configura pertanto il compito per la teologia di congiungere la fede con l'esperienza storica, nel senso che la fede stessa sgorga da una esperienza e si esprime come « tradizione di esperienza » (espressa socio-linguisticamente in « esperienze » diverse). Così la nostra attuale esperienza e attesa di salvezza diventa un « elemento costitutivo interno » per la comprensione della parola di

(33) IdF, 147-212.

(34) IdF, 196.

(35) IdF, 202.

(36) IdF, 204. «La teologia deve essere teoria critica — ma in forma specificamente teologica — della prassi credente».

(37) IdF, 211. Emblematicamente è il dogma del peccato originale a esercitare, come esempio concreto, la funzione critica nei confronti di quella teoria della società.

(38) IdF, 217. Da un punto di vista tematico una « teologia critica » dovrà prendere le mosse dalla questione del senso, come questione del senso della storia. « L'escatologia sarà pertanto l'orizzonte nel quale dovranno essere tematizzati temi come quelli della redenzione, del significato di Cristo e della Chiesa ». *Ibid.*

Dio rivelata nella storia di Israele e di Gesù, la quale fu avvertita dai cristiani come salvezza da parte di Dio e per gli uomini<sup>(39)</sup>. Il momento vertice della rivelazione si realizza in una esperienza di incontro, che apre una nuova possibilità di vita e di senso ai discepoli. Questo è il punto d'inizio delle concezioni salvifiche seguenti del N.T. Per questo il momento originario che esprime la nozione di grazia e salvezza nel N.T. affonda le sue radici in un evento la cui struttura è inscindibilmente offerta di salvezza e accoglienza di quella, così che il linguaggio di fede evidenzia proprio il carattere esperienziale, più che attraverso l'uso di concetti astratti, per mezzo del « linguaggio dell'incontro e dell'esperienza, soprattutto delle immagini, della testimonianza e del racconto, mai isolato dal concreto evento liberatore. E proprio qui è in gioco la rivelazione divina »<sup>(40)</sup>. Tuttavia il momento interpretativo non è susseguente all'esperienza avvenuta, ma è « un momento interno dell'esperienza stessa, all'inizio forse ancora inespressa, ma in seguito riflessamente consapevole »<sup>(41)</sup>. Perciò S. intende offrire ambedue i volumi su Gesù<sup>(42)</sup> come lo sviluppo tematico di una *soteriologia* nel senso che appaia con chiarezza che cosa significhi redenzione e salvezza cristiana e insieme nel senso che « la soteriologia è la via verso la cristologia »<sup>(43)</sup>. Ma prima di fare questo conviene che noi precisiamo alcuni principi di comprensione che stanno sullo sfondo e che presiedono la elaborazione di questo « prolegomeno » ad una cristologia. La convinzione di fondo di S., peraltro coerente con l'opera precedente, è che non vi sia alcuna contrapposizione tra esperienza e rivelazione. Simile punto d'inizio si articola in tre asserti successivi: anzitutto la rivelazione ha, in quanto evento salvifico, una strutturazione esperienziale; in secondo luogo, il momento interpretativo è un elemento intrinseco e non solo secondario dell'esperienza; infine si deve istituire una *correlazione critica* tra la tradizione di esperienza cristiana e le nostre odierne esperienze.

« La rivelazione — pura iniziativa della benevola libertà di Dio — sorpassa essenzialmente ogni umana esperienza, nel senso che essa non proviene *dalla* esperienza e riflessione umano-soggettiva; ma essa può essere d'altra parte percepita solo *attraverso* esperienze umane e *in* esperienze umane »<sup>(44)</sup>. La rivelazione avviene pertanto in una serie di avvenimenti, di esperienze e interpretazioni, le quali tuttavia contengono un duplice aspetto, soggettivo e oggettivo. Proprio per il fatto che i discepoli affermano nella loro relazione a Gesù di Nazaret la definitività della rivelazione divina, è necessario individuare un aspetto soggettivo: *sono essi* che testimoniano di aver incontrato la definitiva e decisiva azione di salvezza di Dio; ma insieme anche oggettivo nel senso che quanto testimoniano viene affermato come vero per tutti: vale

(39) ZB, 13; II, 9-10 (=13-14).

(40) ZB, 19.

(41) II, 9 (=13).

(42) Finora sono stati pubblicati due dei tre volumi previsti: I (1974) e II (1977).

(43) ZB, 21.

(44) ZB, 20.

a dire che Gesù è realmente la più alta manifestazione di Dio. Dovendo osservare più da vicino « la base esperienziale della rivelazione » si scoprirà che non si dà una pura audizione della rivelazione se non è mediata da un orizzonte di umana e comune esperienza, di cui il linguaggio costituisce una sorta di precipitato. Perciò « la rivelazione è una *esperienza* espressa nella parola; essa è l'agire salvifico di Dio in quanto esperito e tradotto in linguaggio *per mezzo dell'uomo* »<sup>(45)</sup>. Allora l'esperienza-tradotta-in-linguaggio si connota per il suo carattere « responsoriale », nel duplice senso che essa si percepisce guidata e diretta dall'iniziativa salvifica (è quindi risposta a tale iniziativa e il linguaggio di fede è un linguaggio « responsoriale »); e inoltre nel senso che all'aspetto di risposta appartiene anche un momento interpretativo. Un simile carattere di risposta dell'esperienza all'azione salvifica conduce a riflettere sul polo oggettivo di questa esperienza e su come questo si riveli in essa. Facendo riferimento a una teoria generale dell'esperienza appare evidente che l'uomo fa una esperienza allorché nella sua attività cognitiva e progettuale si scontra, per così dire, con una resistenza della realtà, che in tale operazione si rivela così indirettamente. Pertanto l'atto dell'esperire avviene quando si istituisce questa polarità tra ciò che l'uomo conosce e progetta e la realtà che in qualche modo modifica, corregge, guida questo conoscere ed agire. La resistenza della realtà, nei frammenti di esperienza come nella totalità dell'atto dell'esperire, questiona il nostro sapere e agire sulla provenienza di questa realtà, che così si rivela più grande delle possibilità stesse del soggetto umano. Pertanto l'atto esperienziale — egualmente alieno da una comprensione sia positivista che idealista — percepisce nell'esperire stesso i limiti del suo conoscere e agire, e quindi la possibilità di autotranscendersi. Il polo oggettivo infatti si offre all'umana esperienza in una dinamica di rivelazione-velamento nel senso che da un lato l'uomo non può fondare, attraverso i suoi piani e suoi significati, il suo essere e il suo conoscere e agire, poiché la realtà come tale si sottrae alla sua pianificazione, e che dall'altro se si accoglie questa « priorità » della realtà come tale, si può esperirla come un dono che ci libera dalla necessità di autofondarci e rende possibile il nostro agire, pensare e progettare, in quanto sorgente e fondamento di questi<sup>(46)</sup>. Se non vediamo male siamo nella medesima linea di Rahner quando S. afferma che la base esperienziale di una percezione di Dio si scopre all'interno della questione del senso dell'umano agire, conoscere e progettare, e della possibilità di questo ritrovata nel rimando (trascendentale, direbbe Rahner) a una realtà indipendente e fondante. Di essa S. afferma il carattere di gratuità e il suo essere personale<sup>(47)</sup>. Se c'è una differenza, come pare, essa consiste nel punto di partenza

(45) II, 39 (=39).

(46) II, 40-41 (=40).

(47) Cfr. II, 41 (=40): « L'apparizione o la sparizione del senso, rimanda al fatto che noi non possiamo disporre di lui e che il senso proviene a noi dalla realtà. Da esso noi veniamo interrogati, invitati e provocati. Tutto ciò ha una struttura che ci spinge — benché ancora a tentoni — a definirlo secondo il modello della persona ».

che S. individua in un orizzonte di esperienza di senso positivo intenzionato anche nelle nostre « esperienze di contrasto » (*Kontrasterfahrungen*) quali l'insignificanza, il dolore, l'ingiustizia e il male. È la questione del senso totale (personale e sociale, presente e futuro) che, pur nella negatività attuale o passata (che per questo esige un superamento) e nelle frammentarie e parziali esperienze di senso positivo, forma il punto di appoggio per la domanda e l'esperienza di Dio. L'orizzonte soteriologico, determinato escatologicamente, della questione dell'uomo determina la questione di Dio e quindi il punto di accesso alla rivelazione-salvezza. Approccio che, come si è detto, non può essere « tolto » specularmente, sganciandolo da ogni prassi. Per questo « la rivelazione può essere compresa pienamente come il *divenir manifesto* di un senso trascendente nella dimensione del nostro orizzonte di esperienza storico e nell'*assenso di risposta* a questo manifestarsi »<sup>(48)</sup>. Le conseguenze di questa concezione sono almeno due: nel N.T. è *primaria* la esperienza di salvezza definita in base alle attese di salvezza ebraiche, anche se essa pone inevitabilmente la questione sull'identità della persona che l'annuncia; dall'altro, se la rivelazione-salvezza si manifesta nell'esperienza storica, allora quest'ultima codetermina il senso di quella salvezza, anche se non la fonda<sup>(49)</sup>.

Da una tale strutturazione della rivelazione deriva che il momento interpretativo è un elemento intrinseco dell'atto di esperienza e non solo aggiunto in un secondo tempo su una esperienza già in se stessa consistente. Infatti l'interpretazione non inizia solo quando ci si chiede il senso dell'esperienza avvenuta, ma si deve dire che l'« identificazione interpretativa » è un momento interno dell'esperienza, dapprima inespresso, poi eventualmente declinato riflessamente. Ma il procedimento si rivela più complesso: ciò che abbiamo denominato identificazione interpretativa può avvenire almeno in due modi. Da un lato vi sono elementi interpretativi che trovano direttamente la loro fonte nell'esperienza fatta e ve ne sono altri che provengono dal di fuori dell'esperienza in questione, anche se non si può distinguere adeguatamente tra i due tipi di elementi. Gli asserti che articolano le prime, originarie esperienze sono da S. denominati *first-order*, mentre quelli che declinano una esperienza con una ulteriore riflessione interpretativa sono asserti *second-order* e si pongono nella stessa linea dei primi senza soluzione di continuità<sup>(50)</sup>. Così la mediazione esperienziale della rivela-

(48) II, 42 (=41). « La trascendenza sta nella esperienza umana e nella sua formulazione di fede, ma come *interno rimando* a ciò che questa esperienza e questo linguaggio di fede ha richiamato in vita ».

(49) ZB, 22: « Gli uomini non *fondano* per nulla la rivelazione, meglio è questa che fonda la nostra risposta di fede, La coscienza di fede co-« *determinante* » si sperimenta così come *costituita* ».

(50) ZB, 23; cfr. anche II, 738 (=612). S. precisa come la denominazione *first- o second-order* non ha alcun valore valutativo, ma indica l'ordine dei rapporti. Cfr. I, 580-2 (=485-6). Diverso è il caso di alcuni autori che intendono l'« interpretamento » come « puro interpretamento » di un'altra realtà. Ad esempio, la risurrezione come interpretamento della vita e della morte di Gesù (la sua causa continua) e non come una modalità differente di interpretazione di uno stesso « interpretandum »: la risurrezione personale (risurrezione o innalzamento) cfr. I, 722-3 (=651).

zione assume anche una tradizione di esperienza che per i primi cristiani era rappresentata dalla tradizione biblica. A noi non interessa seguirne tutti gli sviluppi, ma ricavarne la conclusione metodologico-interpretativa per il N.T.: « la teologia neotestamentaria della salvezza e redenzione non *si lascia attualizzare direttamente da noi*, come a dire che la concezione biblica *non* parla a noi *direttamente* o *senza mediazione*. La conseguenza è: una analisi teologica dei concetti salvifici neotestamentari possiede una reale chance di offrire agli uomini d'oggi ispirazione e orientamento solo quando questa analisi teologica è correlata con un esame delle mediazioni storiche, di allora e di oggi »<sup>(51)</sup>. S. indica l'esperienza di fondo del N.T. nell'incontro con « Gesù, esperito come il definitivo e decisivo avvenimento di salvezza: salvezza da parte di Dio, antico sogno di Israele »<sup>(52)</sup>. Dopo l'analisi delle mediazioni storiche nel Nuovo Testamento si ha ancora un compito che è quello di istituire una correlazione tra le attuali attese di salvezza e la salvezza in Gesù. Ma prima di affrontare questo terzo aspetto, occorre apportare una ulteriore precisazione. Le rappresentazioni e i concetti che costituiscono lo strumentario della « identificazione interpretativa » appartengono, in modo più o meno cosciente, a un orizzonte o modello di pensiero: così che non si può dare la prima senza un modello di comprensione teoretico, cioè senza una almeno implicita teoria. La rivalutazione del modello teoretico ci pare accentuata in *Zwischenbericht* (26-28) rispetto all'opera precedente, in conseguenza della provocazione delle attuali discussioni sullo statuto epistemologico delle scienze (K. Popper, H. Albert, J. Habermas), nelle quali emerge un certo primato della teoria o del modello sulla prassi. La correzione apportata va nella direzione del superamento di una « dogmatizzazione dell'esperienza », così come si deve superare una « dogmatizzazione della teoria »: pertanto « esperienze articolate sono già da sempre entro una (tematizzata o non tematizzata) teoria »<sup>(53)</sup>. Ne consegue che il rapporto teoria-prassi deve essere pensato secondo una modalità di reciproco e dialettico influsso, egualmente distante da un neo-empirismo e da un idealismo riduttivo. Ogni asserto di fede, come ogni linguaggio religioso, riveste dunque un carattere teoretico e non è un puro asserto indotto dall'esperienza, la cui funzionalità ha valore nella misura in cui riesce, dal punto di vista di quel modello di comprensione, a rendere ragione dell'esperienza fatta e di ciò che in essa vi si è rivelato: per questo il modello teorico funge da *ipotesi* di comprensione dell'insieme dei dati di esperienza. Poiché tuttavia la rivelazione nella sua totalità fonde diversi orizzonti noetici deve essere pensata come un processo in cui avvenimenti, esperienze e interpretazioni confluiscono in ben determinate complessi di modelli e teorie<sup>(54)</sup>.

(51) ZB, 23.

(52) ZB, 24. L'analisi delle mediazioni storiche con cui si esprime questa *Grunderfahrung* occupa la maggior parte dei due volumi: nelle tradizioni preneotestamentarie (I, 103-576=95-491) e neotestamentarie (II, 118-733=103-607).

(53) ZB, 27; cfr. II, 26-7 (=28-9).

(54) « La rivelazione, come ciò che è inespresso, cioè come ciò che *fonda* la fede e guida il credente all'azione e gli dà a pensare, *contiene e abbraccia* non

L'indicazione metodica che consegue pone in guardia da ogni positivistica o fondamentalistica comprensione della rivelazione (e del dogma stesso), quasi si possa direttamente attingere il contenuto della rivelazione, senza precisarne le mediazioni storiche socio-culturali, per trasferirlo senz'altro nel nostro attuale orizzonte di comprensione e esperienza. Si incontra così la terza serie di problemi: quella cioè della correlazione critica tra la tradizione di esperienze cristiane (quella biblica e quelle storiche successive) e il nostro attuale mondo di esperienza. La correlazione critica che S. istituisce tra queste « due fonti » della teologia <sup>(55)</sup> esige l'analisi concreta del nostro attuale mondo di esperienze, delle strutture fondamentali della esperienza cristiana e del reciproco « innestarsi » (*einrasten*) delle due fonti. Solo così può darsi anche oggi una « tradizione » vivente in e attraverso una esperienza rinnovata della salvezza. L'identificazione contenutistica dei due versanti della relazione è svolta analiticamente da S. nei due volumi su Gesù e sarà da noi ripresa più avanti. Qui interessa dal punto di vista metodologico come si articola la correlazione. In generale si può dire che le nuove esperienze hanno una funzione ermeneutica, cioè un valore che promuove la comprensione del contenuto dell'esperienza e conoscenza cristiana e, reciprocamente, le esperienze specificamente cristiane, articolate in linguaggio, hanno una capacità propria di dischiudere criticamente e produttivamente le nostre esperienze umane generali. Tale pericorese, se permette di saldare la rottura tra fede e esperienza, potrebbe suscitare l'impressione di una parità di valore tra di esse. In realtà la storia di Gesù in quanto centro e sintesi della rivelazione dischiude all'essere umano nuove e insospettate dimensioni: questa originaria esperienza ha una funzione « evocativa » per l'esperienza umana. In una simile capacità maieutica da parte della storia di Gesù si fa presente un « plus », uno scarto che configura la correlazione non come pura relazione, ma come processo di « conversione » (sul piano reale e conoscitivo) <sup>(56)</sup>. Nel confronto tra la nostra ricerca di nuove dimensioni umane e la storia di Gesù sperimentata dai primi discepoli, appare manifesto che la irriducibile unicità e singolarità di Gesù non nega la sua validità universale, bensì « dischiude » <sup>(57)</sup> anche

solo quindi la esperienza di fede, bensì anche la sua interpretazione e questa appunto in differenti modelli e teorie » ZB, 28.

(55) ZB, 13, parla, forse per la prima volta in S., delle « due fonti » della teologia, benché tale modo di impostare il problema, al di là della terminologia, è caratteristico del nostro A. H. Küng, in un confronto appena apparso in *Theol Quartalschrift* 159 (1979) 272-85, preferisce parlare di due 'polarità' della teologia, la quale è così definita « una teologia a partire dall'origine e dal centro cristiano nell'orizzonte del mondo attuale ». 273. Cfr. anche ZB, 62 ss.

(56) « La forza trasformante di questo simbolo (la storia di Gesù) efficace fa appello insieme anche ad una fede di conversione; in altri termini, l'inserimento (*das 'Einrasten'*) ha luogo solo in una metanoia o in una conversione e non in una pura correlazione »: ZB, 73.

(57) Si tratta di una *Erschliessungserfahrung* o *disclosure-experience* (secondo una terminologia ripresa dalla filosofia analitica). Si veda la definizione in I, 719-20: con tale nozione si cerca di dare uno statuto logico al « religioso » all'interno del discorso, ma richiede di essere maggiormente precisata. Cfr. B. LAURET, *Bulletin de Christologie*, in RSPTh 61 (1977) 602 n. 57. Cfr. ancora

qualcosa che appella all'umano come tale. In particolare il circolo che descrive la correlazione può così essere delineato: da un lato l'esperienza umana va alla ricerca, attraverso una « indicazione di ricerca » (*Suchprojekt*), cioè l'insieme delle questioni che lo interpellano a riguardo della sua piena umanità, di quel simbolo (reale) che sappia dischiuderle, dall'altro come cristiano ogni sua confessione di fede diventa una testimonianza di vita (*Lebensüberzeugung*), che si declina effettivamente come « mistica » e « corrispondente prassi di vita ». Ma la costante testimonianza di vita diventa di fronte a nuove esperienze ancora una « indicazione di ricerca », che si esprime in nuove esperienze. Secondo una immagine ormai classica, il circolo ermeneutico che si svolge tra i due poli della teologia, viene tracciato da S. secondo una progressione a spirale, che dischiude sempre nuove esperienze « proporzionali » alle prime dei discepoli: « tradizione vivente grazie ad una rinnovata esperienza ». Con l'importante precisazione che la « proporzione » che consente una reinterpretazione corretta di fede non può saltare l'analisi delle mediazioni storiche di allora e di oggi: *fides quaerens intellectum historicum* <sup>(58)</sup>.

La conclusione ci apre la via verso la determinazione contenutistica della soteriologia di S. con l'avvertenza che « soteriologia, cristologia e antropologia non si possono dividere tra di loro, ma si rendono reciprocamente intellegibili. La questione sull'identità cristiana ha a che fare essenzialmente con la questione dell'integrità umana e questa domanda di identità non può essere risolta in modo puramente teoretico, bensì richiede essenzialmente una determinata prassi — contemplativa e politica » <sup>(59)</sup>.

#### 4. La soteriologia via per la cristologia.

« Nei miei due libri su Gesù io voglio dimostrare che la soteriologia — il regno di Dio come salvezza per gli uomini: il nocciolo dell'annuncio di Gesù — precede la cristologia, nell'ordine della genesi della conoscenza cristologica. Anche la particolare esperienza pasquale è un avvenimento soteriologico... (Ma) non più nell'ordine della conoscenza, bensì nell'ordine della realtà l'identità della persona di Gesù è il fondamento della sua opera di salvezza, e in questo senso la cristologia precede la soteriologia » <sup>(60)</sup>.

La corretta impostazione del problema rivela — a nostro avviso — anche una scelta metodologica che distingue il taglio dei due libri di

F. MUSSNER, *Ursprünge und Entfaltung des ntl. Sohneschristologie*, in *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg/Br. 1975, 100 n. 83.

(58) II, 12 (=15). Cfr. *Fides quaerens intellectum historicum*, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 29 (1975) 332-49.

(59) ZB, 75.

(60) ZB, 113. Si vedano le pagg. 111-116 che chiariscono l'applicazione a questo ordine dei rapporti della terminologia di derivazione linguistica: *first-order assertion* e *second-order assertion*, con la quale il nostro autore non vuole stabilire un giudizio di valore (cfr. I, 581=485), bensì semplicemente indicare, dal punto di vista cognitivo, la relazione tra i due tipi di affermazione e il loro ordine. Cfr. I, 581.599.691.708.712 (=485.499.579.593.596).

S. su Gesù. Essi nel loro complesso desiderano essere una *Einführung* alla fede cristologica (che dovrebbe essere illustrata nel terzo volume) <sup>(61)</sup> a partire da una soteriologia e in una soteriologia, ma in due modi differenti: nel primo volume ricostruendo l'*itinerarium mentis* dei discepoli attraverso l'analisi storico-critica delle tradizioni pre-neotestamentarie, nel secondo volume analizzando le pluriformi esperienze di salvezza delle correnti più importanti delle comunità neotestamentarie (paolinismo, giovanneismo ecc.) attraverso l'indagine linguistico-letteraria dei modelli interpretativi e delle loro relative mediazioni storiche della unica esperienza originaria di salvezza. Dal punto di vista strutturale merita ancora sottolineare che la quarta parte del primo volume (I, 611-614 = 509-598) dove è schizzato un abbozzo di cristologia (che del resto costituisce un « prolegomeno ») andrebbe posta totalmente dopo il secondo volume, cioè dopo l'analisi di tutto l'approccio a partire dalla domanda sulla salvezza <sup>(62)</sup> e, forse, secondo le anticipazioni dello stesso S., integrata nel terzo volume. Questa precisazione ha valore nel senso che l'interpretazione dei testi deve tener conto, se vuol essere onesta, del diverso genere letterario che li ispira. Comunque è evidente il carattere « introduttivo » della sua opera alla fede in Gesù nel contesto dell'attuale questione sul senso dell'uomo e del suo esito salvifico: la problematica cioè dell'emancipazione.

Se l'orizzonte di comprensione attuale codetermina la nostra fede nella salvezza, ciò tuttavia non avviene solo instaurando un rapporto tra la domanda (la nostra) e la risposta (quella rivelata in Gesù), bensì istituendo una « proporzionalità » tra la nostra e le precedenti interpretazioni credenti di Gesù. La originaria interpretazione credente non può essere considerata senza differenziazioni in tutti gli strati della tradizione pre- e neotestamentaria. Da ciò la diversità dei metodi di approccio: storico-critico il primo e linguistico-letterario il secondo.

Nella ricostruzione della primitiva e originaria esperienza con Gesù emerge la possibilità di individuare la *norma* e il *criterio* (*die Massgebende Mahnung*: esortazione normativa) <sup>(63)</sup> di ogni ulteriore interpretazione cristologica, operando sugli strati della tradizione preneotestamentaria. A questo scopo (il principale del primo volume) si arriva attraverso un'opera di paziente risalimento al Gesù della storia. Sotto il profilo metodico tuttavia si deve osservare che il Gesù della storia non equivale al Gesù storico (intendendo per quest'ultimo l'immagine di Gesù che si ottiene con la ricerca storica) e sarebbe quindi inesatto

(61) ZB, 114. Nel confronto con W. KASPER S. afferma: in « *Gesù il Cristo* » W. Kasper offre una cristologia, che fin dall'inizio ha di mira il dogma nella sua pienezza e tematizzazione « Io voglio di contro attraverso i miei due libri introdurre i credenti ad una cristologia ». *Ibid.*

(62) Cfr. *Jésus de Nazareth, le récit d'un vivant*, in *Lumière et Vie* 26 (1977) 5-45. Qui 41.

(63) I, 47 (=46). Il testo parla, a proposito delle interpretazioni più antiche, di « *inperkende vermaning* », cioè di « esortazione limitativa » (così nella traduzione italiana) o forse meglio « delimitativa ». « L'espressione rimanda, benché sulla base di ricostruzioni storiche, alla priorità del 'versante offerto' da Gesù di fronte alla risposta credente » (Cfr. ZB, 30), come si può più facilmente trovare nelle più antiche interpretazioni di Gesù, anche se i due aspetti nel N.T. si intersecano vicendevolmente.

conferire all'immagine storicamente ricostruita di Gesù il valore di norma e criterio per la cristologia. « Non l'immagine storica di Gesù, ma il Gesù vivente della storia sta all'inizio ed è la fonte, la norma e il criterio di ciò che i primi cristiani sperimentarono in lui interpretativamente » (64). La ricerca storico-critica ha tuttavia un duplice valore, teologico e pastorale. Teologico nel senso che l'analisi della storia di Gesù non è superflua per la fede, bensì esalta il valore che la storia di Gesù ha per la fede stessa. Essa non dimostra la fede, ma nondimeno non la destoricizza idealisticamente, assicurandola come *quella storia di Gesù*. Pastorale nel senso che rende *plausibile* e non sospesa per aria l'interpretazione credente di Gesù, confrontandola criticamente con le esigenze della razionalità, la quale vuole sottoporre la fede ad una verifica di senso (65). La preoccupazione di non identificare ciò che è storicamente raggiungibile e la realtà evenenziale fa concludere che « il compito del credente è pertanto quello di svelare, *nell'indagine storica*, la vita di Gesù quale *domanda direzionale* (*gezielte Frage*), messa storicamente presente in modo tale da invitare al rifiuto o allo scandalo, oppure alla decisione di affidarsi con fede a questo Gesù » (66).

Precisata così la funzione del metodo storico-critico, la ricostruzione dell'*itinerarium mentis* dei discepoli, sotto il profilo contenutistico, deve farsi attenta a escludere ogni falso dilemma tra cristologia funzionale e essenziale. Se è vero che immediatamente il messaggio e la prassi di vita di Gesù non annuncia lui stesso (in una cristologia esplicita), ma il Dio intento all'umanità (quindi direttamente una teologia), tuttavia si afferma qui l'inizio di un riconoscimento diretto della persona di Gesù proprio per il fatto che tra Gesù e la salvezza attualmente offerta si stabilisce un nesso assai stretto. Perciò la sua funzione è la sua essenza: « la *moderna* differenza tra una cristologia funzionale e una essenziale esula pienamente dalle categorie neotestamentarie. L'essenza di Gesù è la salvezza stessa proveniente da Dio ». Pertanto nel processo di identificazione di chi è Gesù si ha una concreta esperienza di salvezza, redenzione e liberazione, che avviene a partire da Dio in e attraverso Gesù. Tale esperienza costituisce una realtà complessa che è formata da due aspetti: un aspetto *proiettivo* mediante il quale si interpreta Gesù a partire dalle tradizioni religiose e culturali provenienti dall'ebraismo e paganesimo (è il *croyable disponible* di una epoca); un aspetto *oblativo*, a partire cioè dall'esperienza centrale del Gesù della storia che suscita precisamente il primo processo: emerge qui la priorità del reale annuncio di Gesù. Tra i due aspetti si istituisce una relazione critica, nel senso che le attese di salvezza non determinano chi è Gesù, ma viceversa il Gesù della storia assume, informa, ricrea, e corregge proprio quelle attese di salvezza. Ne deriva che « la definizione cristiana di chi è Gesù implica *anche cognitivamente* un rinnovamento di vita: una

(64) ZB, 44.

(65) Cfr. I, 64-67 e ZB, 42-3.

(66) I, 68; « Gesù di Nazaret risulta così *teologicamente* il polo opposto permanente delle Chiese che confessano Cristo, anche se questo « Di Contro » — criterio e norma — non è mai afferrabile in sé, ma si può scoprire nell'atto stesso con cui le comunità cristiane si lasciano determinare da Gesù »: I, 70.

*metanoia* pure del modo di vedere, in altri termini: una fede »<sup>(67)</sup>. Noi diremmo che l'affermazione cristologica ha essa stessa carattere salvifico.

Presentare qui ora di seguito dettagliatamente l'annuncio del regno di Dio e della sua sovranità salvifica sarebbe impresa troppo lunga: basti richiamare che da un lato tale annuncio emerge dal confronto critico<sup>(68)</sup> con l'attesa apocalittica contemporanea (I, 112-122) e con la predicazione del Battista (I, 122-134) e dall'altro con « l'immagine opprimente di Dio » espressa nelle prescrizioni della legge giudaica (I, 234-262). Inoltre il contenuto originale di questo annuncio del Regno si articola nel « messaggio » della sovranità di Dio intenta all'umanità, raccontata in parabole (I, 154-172) e espressa in beatitudini (I, 172-9), ma più ancora nella « prassi di vita » di Gesù realizzata nelle sue « azioni di potenza » (I, 180-201), nella sua « comunione conviviale » con gli uomini (I, 202-222) e nella « sequela dei discepoli » (I, 222-234). Più che l'analisi a volte complessa delle singole sezioni, interessa qui assicurare il triplice guadagno di questa parte: anzitutto la rivalorizzazione della nozione di regno di Dio come polo essenziale nella comprensione del messaggio cristiano (non riducibile al momento pasquale); inoltre la connotazione primariamente soteriologica di questo annuncio capace di dischiudere una risposta e un orientamento di vita in coloro che incontravano Gesù; infine il carattere direttamente teo-logico di detto messaggio-prassi di vita che tuttavia, sulla base della stretta unità che Gesù stesso pone tra il suo annuncio-offerta di salvezza e la sua persona — già prima della Pasqua —, apre all'interrogativo sulla realtà dell'Annunciante<sup>(69)</sup>. Dal punto di vista prepasquale la fonte del suo segreto di vita e del suo messaggio e prassi, in altri termini, della sua pretesa di collegare inscindibilmente alla sua persona l'opera salvifica del regno, si dovrà trovare nella sua esperienza originale di Dio, qualificato come *Abba* (I, 262-274). L'autocomprensione di Gesù come profeta escatologico (I, 250) andrebbe pertanto vista « nel quadro e sulla base della sua esperienza dell'*Abba* » che supera la semplice esperienza profetica. Tuttavia « non è l'esperienza dell'*Abba* in sé che permette di tirare conclusioni, bensì questa esperienza in quanto anima, sorgente e fondamento del messaggio, della prassi e di tutta la condotta di Gesù che illumina la particolarità eccezionale dell'esperienza dell'*Abba* »<sup>(70)</sup>.

(67) ZB 34; Cfr. I, 43.427.

(68) I, 138-154.

(69) Si veda, a titolo di esempio, I, 171.

(70) I, 274 (=236): forse meglio tradurre: « in cui (*Wodurch*) si illumina... » L'esperienza dell'*Abba* « non è così un'esperienza religiosa a sé stante — sebbene in sé significativa — ma un'esperienza di Dio come Padre sollecito che dona avvenire ai suoi figli » I, 275 (=237); e ancora: Gesù non si allontana dal giudaismo con l'uso di *Abba*, ma con « questa invocazione di *Abba*... in quanto connessa col contenuto del messaggio, della condotta, della prassi di vita di Gesù » I, 274 (=236). Se questo è vero, non vediamo però come possa essere il messaggio del Regno a determinare tale esperienza se essa è considerata come 'sorgente' e 'fondamento' di esso. Partendo da quest'ultimo si arriva al massimo a sperimentare Dio come « l'anti-male benevolo, sollecito » che vuole togliere la sofferenza umana, la mancanza di pace e salvezza (Cfr. I, 275), ma non si dice nulla sull'originale rapporto di Gesù a Dio e quindi — certo indirettamente o implicitamente — di Dio come Padre a Gesù. Mi sembra questa una questione nodale nella identificazione del Gesù

In conseguenza dell'annuncio del regno di Dio, la morte e l'affermazione della risurrezione saranno da leggere in relazione alla vita prepasquale di Gesù. La morte di Gesù fu interpretata nel N.T. sulla scorta di tre modelli di pensiero: quello che vede in Gesù la morte del profeta escatologico; un modello che si rifà all'economia storico-salvifica in base al motivo giudaico del giusto sofferente; infine uno schema soteriologico nel quale la morte viene interpretata come morte espiatrice<sup>(71)</sup>. Da un punto di vista storico la morte di Gesù è conseguenza del rifiuto del messaggio e della prassi di vita di lui e nondimeno egli si recò a Gerusalemme pur consapevole della minaccia che per la sua vita un tale ripudio significava. In questa ottica diventa cruciale allora la questione del senso che Gesù poté dare alla sua morte prevista<sup>(72)</sup>. L'analisi dei *loghia* sul servizio e della « cena d'addio » porta concludere che « Gesù sentì la propria morte (in qualche modo) implicata nella salvezza da parte di Dio, come conseguenza storica del suo sollecito servizio di amore per gli uomini »<sup>(73)</sup>. Se questo è il dato minimo che la storia consente di ricostruire, esso significa che Gesù durante la cena d'addio dona il calice della comunione cioè « continua a offrire comunione salvifica con se stesso, 'malgrado' la morte prossima »<sup>(74)</sup>. Il nucleo storico afferma quindi — per S. — che Gesù rimase legato all'avvenimento della sovranità di Dio (regno di Dio) e che, nell'atto stesso di continuare ad *offrire* (e non solo a *promettere*) la comunione salvifica<sup>(75)</sup>, egli non si rassegnò solo passivamente alla morte, ma la sentì come estremo servizio alla causa di Dio in quanto causa dell'uomo. « L'accettazione attiva della propria morte e del proprio ripudio può soltanto essere compresa come l'inserimento attivo della morte nella sua *missione di offerta di salvezza* e questo non esclusivamente come un 'ciò malgrado' »<sup>(76)</sup>. Non si dà quindi una soluzione di continuità tra l'autocomprensione del Gesù prepasquale e il Cristo della fede dei discepoli, in quanto, già prima della Pasqua, Gesù af-

prepasquale, che trascina con sé l'interrogativo *decisivo* se la salvezza-in-Gesù-da-parte-di-Dio trova in Gesù stesso la propria ragione fondante. E ultimamente la questione cristologica.

(71) È il « *pro nobis* » paolino. Cfr. I, 281-304: la conclusione è che non si può « stabilire in modo stringente un ordine cronologico » tra i tre modelli. In particolare una probabile antichità anche dello schema soteriologico spinge a chiedere se esso non ha un « fondamento storico » in una parola o un gesto di Gesù: I, 304.

(72) « Si lasciò semplicemente investire dalla certezza della morte, con fiducia radicale ma ignara in Dio, oppure riuscì ad intravedere in questa situazione storica una divina economia di salvezza, per la quale non solo *malgrado*, ma forse proprio *mediante* lo storico fallimento del suo messaggio, *mediante* la sua morte, il suo messaggio si sarebbe realizzato in modo divinamente sovrano e libero? In questo « malgrado » oppure « *mediante* » consiste tutta la problematica teologica » I, 313.

(73) I, 322.

(74) *Ibid.*

(75) « Il 'per voi' (formula 'hyper') nel senso della 'proesistenza' totale di Gesù, fu l'intenzione storica di tutta la sua condotta e si realizzò fin nella sua morte » (I, 322).

(76) Diventa così, per S., abbastanza irrilevante trovare un *ipsissimum verbum*, sulla sua autocomprensione della morte, quando si sia sicuri storicamente di questa *ipsissima intentio*. Infatti « tutta la vita di Gesù è l'ermeneusi della sua morte » I, 323.

ferma in quello che fa che la sua causa continua, anche se ciò difficilmente poté essere compreso pienamente dai discepoli. Sarà dopo la risurrezione che i nuovi eventi susciteranno il ricordo della vita di Gesù e una più adeguata comprensione di quanto Gesù aveva lasciato intuire prima di quell'evento.

L'elaborazione dell'*itinerarium mentis* dei discepoli nel tentativo di ricostruire l'esperienza originaria della risurrezione rappresenta certamente uno dei punti chiave dell'abbozzo di S. Il metodo è il medesimo: egli opera un risalimento dalle tradizioni e redazioni evangeliche ed extraevangeliche sulla risurrezione nel tentativo di stabilire il nucleo della esperienza pasquale originaria. Seguirlo da vicino in questa complessa sezione, non sempre perspicua, non è possibile: ci limiteremo solo ad indicarne i gangli fondamentali. Il punto logico di partenza è per S. un dato costante della tradizione: l'abbandono di Gesù da parte dei discepoli (tra cui Pietro) in conseguenza del suo arresto e morte. Si stabilirebbe così un nesso tra la defezione dei discepoli e le apparizioni pasquali e il dato finale della ri-unione postpasquale degli stessi. Da ciò si può formulare l'ipotesi che le apparizioni, che fungono da elemento mediatore tra dispersione e riunificazione postpasquale, rivestano il carattere di « visioni di conversione » (I, 399): nel loro aspetto di « apparizioni-visioni » esprimono la verticalità della grazia, cioè la sua provenienza dall'azione salvifica di Dio in Cristo, ma nel loro *contenuto* esse esprimono il kerigma apostolico della conversione-riunificazione, come inizio della fondazione comunitaria e della missione (I, 377.401) <sup>(77)</sup>. Attraverso un'analisi genetica S. intende stabilire il processo cognitivo di risalimento alla esperienza del risorto: il confronto fra le due tradizioni distinte della tomba vuota (I, 350-364) e delle apparizioni di Gesù (I, 364-398) sembra mostrare la tesi fondamentale che S. ripropone in *Zwischenbericht*: « qualunque sia il valore storico del motivo della tomba vuota e il valore storico dell'evento psicologico delle visioni... la fede nel risorto vivente presso Dio e fra noi non può essere *come tale fondata* su una tomba vuota, né come tale su *elementi visuali*, che possono essere stati offerti nelle apparizioni di Gesù, la qual cosa non richiede di per sé che si includa la negazione del fatto che sia la tomba vuota sia pure le visioni di apparizione fossero una realtà storica » <sup>(78)</sup>. In positivo dunque la fede nella risurrezione è un processo di conversione, in cui è decisivo un elemento *cognitivo* (l'esperienza di fede della presenza vivente del risorto nella comunità è il polo cognitivo dell'esperienza pasquale come processo di conversione). E in questo processo sono distinguibili almeno tre momenti: l'*iniziativa* che prende avvio da Gesù stesso, nell'apparizione si fa presente l'azione salvifica (perdonante e riunificante) di Gesù verso i discepoli; un aspetto di *riconoscimento* di Gesù come il Cristo Signore vivo al di là

(77) In particolare nei racconti delle apparizioni i singoli autori neotestamentari inseriscono elementi della loro propria cristologia ed ecclesiologia. Cfr. ZB, 90.

(78) ZB, 89. E si aggiunge « Proprio per questo io dico che ciò che si intende con apparizione non è *senz'altro* un puro frutto di una riflessione dei discepoli sul Cristo *prepasquale*, anche se questa riflessione gioca inevitabilmente un ruolo importante sulla storia della genesi della fede nella risurrezione di Gesù » ZB, 90.

della morte: il contenuto di questo riconoscimento è il kerigma apostolico; il momento della *missione*: in essa si fonda la missione dei dodici espressa volta a volta nella teologia dei singoli autori<sup>(79)</sup>. Il problema più delicato a nostro avviso è quello del rapporto tra il riconoscimento e l'apparizione. La soluzione proposta da S. conduce ad osservare che l'apparizione (molto prima che fosse espressa nei *racconti* di apparizione nel N.T.) è solo affermata, ma non si indicano mai *parole* di apparizioni (quelle che sono messe in bocca a Gesù risorto lo sono in base ad una attualizzazione ecclesiastica), anche se l'essere della Chiesa viene fondato sulle apparizioni. Per questo l'apparizione sembrerebbe un modo per indicare il « carattere di grazia e di rivelazione del kerigma apostolico e della prassi ecclesiastica »<sup>(80)</sup>. In conclusione si deve dire che da un punto di vista storico tra i due momenti storicamente accertabili (dispersione e riunificazione) devono essere successi « avvenimenti di esperienza, interpretati come azione salvifica di Dio in Cristo »: il passaggio tra le due situazioni può essere descritto solo come un'*esperienza di conversione*, in cui chi ha abbandonato Gesù (o lo ha perseguitato) fa l'esperienza dell'essere perdonato definitivamente e riconosce chi lo perdona come il Vivente che gli largisce di continuare la sua causa. Conversione suppone tuttavia una duplice relazione a Gesù: quella verso il Gesù che hanno conosciuto e quella verso il Gesù che li accoglie nel perdono *definitivo*; in quanto tale l'esperienza salvifica che essi ricevono dal Gesù risorto implica e suppone l'identificazione di Gesù come il profeta escatologico: l'evento salvifico implica il riconoscimento cristologico poi articolato in forme diverse<sup>(81)</sup>. Questo duplice aspetto insito nel processo di conversione determina il senso complessivo di risurrezione: essa non è *solo* una conferma dell'annuncio di Gesù, ma anche e *soprattutto* che Gesù ha un ruolo imprescindibile nell'avvento del regno. « La fede nella risurrezione si collega quindi essenzialmente con la fede nel permanente e costitutivo significato di Gesù per la venuta del regno di Dio »<sup>(82)</sup>. In conseguenza di questa visione, S. critica la tendenza a identificare la risurrezione con la fede nella risurrezione. Il senso della sua posizione è quello di mantenere in unità sia l'aspetto oggettivo che quello soggettivo della fede nella risurrezione contro ogni accentuazione parzializzante. L'esperienza di fede cristiana è l'elemento di accesso, l'organo di percezione della risurrezione, ma insieme la risurrezione personale di Gesù spiega quella fede cristiana, non solo nel senso che essa afferma come contenuto che Gesù è risorto dai morti, ma anche ed essenzialmente che egli è

(79) Cfr. I, 372.

(80) Cfr. I, 377.

(81) L'elemento storico che spiega il passaggio è questa esperienza di conversione: « È Gesù Cristo stesso che si rivela come risorto mediante e nella grazia di conversione » (I, 404), che può così essere identificato come il Vivente. Azione salvifica e identificazione di Gesù sono i due aspetti inscindibili della fede nella risurrezione.

(82) . ZB, 93.

presente tra noi come colui che invia lo Spirito e riunifica la comunità<sup>(83)</sup>.

L'esperienza pasquale dunque, in sintesi, in quanto è un processo di conversione (aspetto soteriologico) contiene necessariamente un aspetto cognitivo di identificazione (aspetto cristologico), il quale rimanda non solo all'interpretazione credente dell'opera del Gesù prepasquale, ma insieme ed essenzialmente alla *nuova e specifica* esperienza di Gesù dopo la morte<sup>(84)</sup>, espressa negli asserti di fede pasquali, che identificano la persona di Gesù secondo lo schema di una cristologia della venuta del profeta escatologico (*Parusiechristologie*) e lo schema di una cristologia pasquale (*Paschachristologie*)<sup>(85)</sup>, per non citare che le due forme più importanti delle quattro tendenze di credo preneotestamentarie. Se si volesse procedere oltre nel processo di identificazione di Gesù al seguito dell'analisi di S. si scoprirà che la matrice fondamentale, già prepasquale, delle quattro tendenze di credo sviluppatesi poi, è la nozione di profeta escatologico, ma che « *dopo la morte* di Gesù la sua identificazione con il profeta escatologico deve aver preso direttamente la forma dell'annuncio della parusia (*Parusiekerigma*) »<sup>(86)</sup>. Con ciò si può precisare la posizione, forse non sufficientemente chiara, espressa in « Gesù, la storia di un vivente ». « Gesù il profeta escatologico all'interno dell'annuncio della parusia è definito come la matrice di tutti i titoli cristologici... (Perciò) la cristologia della venuta (*Parusiechristologie*) è la madre di ogni cristianesimo »<sup>(87)</sup>.

(83) « Io ho voluto quindi nel mio libro evitare ambedue gli scogli dell'empirismo e del fideismo » ZB, 94.

(84) ZB, 111.

(85) ZB, 112. Se abbiamo inteso bene, questa complessa struttura dell'« esperienza pasquale » in ambedue gli aspetti di esperienza e di identificazione interpretativa (processo di conversione e prima identificazione di Gesù in una *Parusiechristologie* e in una *Paschachristologie*) si situa tutta al livello di una *first-order assertion*: a questo livello si situa non solo una affermazione soteriologica, bensì anche cristologica (pur nel suo aspetto ancora incipiente o minimale). Rimane evidentemente da precisare la relazione tra le due correnti di cristologia (in quanto forme principali delle quattro tendenze di credo fondamentali: I, 423-60): ambedue sono necessarie a formare la norma e il criterio, in quanto, dal punto di vista canonico, cristologia non può essere né solo *pura* interpretazione credente del messaggio e prassi di vita di Gesù, né solo la fede che Gesù è il Vivente senza relazione a quell'annuncio e prassi, ma ambedue i poli in tensione. Invero una *Parusie- e paschachristologie* contengono con sottolineature diverse, ambedue i poli della relazione. Al di là degli schemi interpretativi, sembra concludere S., è importante mantenere questa bipolarità. Cfr. ZB, 101-102.

(86) ZB, 85.

(87) La tesi si presenta come precisazione di quanto di impreciso e oscuro si trovava in I, 462 ss. (=389 ss.) e più ancora in I, 505 ss. (=425 ss.). Si veda per esteso ZB, 84-6. Così coniugata (*Parusiechristologie des eschatologischen Propheten*) la 'matrice' si presenta come la sorgente delle altre forme di credo, ma soprattutto del processo di identificazione cristologica fino alle sue forme più alte. Cfr. ZB, 86. A. DESCAMPS, *Compte Rendu*, in *RevTh de Louv.* 6 (1975) 220, parla favorevolmente di questa tesi che considera « l'acquisition la plus nouvelle de (la) lecture de ce 'Jezus' ».

### 5. Elementi di una teologia neotestamentaria della salvezza.

Se finora abbiamo visto attraverso l'analisi storico-critica una ricostruzione genetica dell'esperienza preneotestamentaria della salvezza definita in Gesù da parte di Dio, ora si dovrebbe portare l'analisi sulla esperienza neotestamentaria che i discepoli affermano di aver avuto nel loro incontro con Gesù: « qui si tratta direttamente della questione di come il *cristianesimo neotestamentario* ha sperimentato salvezza in e attraverso Gesù e l'ha tematizzata, e della questione sotto quali mediazioni storiche (allora e oggi) questa testimonianza neotest. forma un orientamento normativo per la *nostra* esperienza e interpretazione della salvezza in Gesù »<sup>(88)</sup>. L'elaborazione di un tale procedimento che occupa la parte centrale (II, 81-733=75-607) del secondo tomo è conclusa da uno schizzo relativamente breve degli elementi fondamentali e dei concetti chiave dell'esperienza di grazia e salvezza (II, 538-630=447-526) di carattere ancora piuttosto descrittivo, da cui possono essere ricavati quattro « elementi strutturali » di teologia della grazia e della redenzione (II, 738-52=611-24) che fungano da orientamento per l'attualizzazione odierna.

La grazia come nuova possibilità e rinnovamento di vita, denominata o come filiazione (paolinismo) o come nascita da Dio (giovanneismo), ha nel N.T. una relazione all'evento di Gesù Cristo. Come grazia, essa apre l'accesso ad una comunione di vita: Gesù tuttavia non rappresenta tanto un punto di riferimento per una sorta di « mistica dell'essere » (*Seinsmystik*), quanto l'accesso a Dio in modo specificamente cristiano che, nonostante tutte le indicazioni contrarie, è nel N.T. un avvenimento storico<sup>(89)</sup>. In particolare è soprattutto nella morte e risurrezione, pur senza tralasciare il resto dell'annuncio e prassi di Gesù, che è situato il punto vertice costitutivo della grazia di Dio in Gesù Cristo<sup>(90)</sup>. Sulla base di questo concetto di grazia cristologicamente determinato in modo storico-salvifico, S. indica due tematizzazioni contenutistiche della salvezza in Gesù: grazia come filiazione divina e come dono dello Spirito. La filiazione divina è espressa secondo tre modelli: uno giuridico (nel contesto dell'alleanza) come adozione ed elezione; l'altro ontologico (in un contesto pneumatologico) come nascita da Dio; il terzo infine è un modello di creazione, come « precisazione del modello di adozione », che allude alla redenzione come ad una opera creatrice di Dio, entro la cui nozione sussume l'intero piano di Dio. In realtà tra i tre modelli di pensiero vi è una interazione, nel senso che propongono una « conformità a Dio » (cristologica) così che la filiazione divina, in tutti i modelli, è vista come opera del Pneuma di Dio. In questo senso la comunione a Dio che la filiazione rende possibile è definita nel N.T. trinitariamente, mediata attraverso Gesù Cristo<sup>(91)</sup>, percepita come espe-

(88) II, 15 (=18). Per questo il metodo è differente: si tratta di una analisi *teologica* della esperienza della salvezza (*Heilserfahrung*) in Gesù attraverso l'indagine linguistico-letteraria dei modelli interpretativi e delle loro mediazioni storiche socio-culturali: cfr. anche II, 12 (=15).

(89) II, 542 (=449).

(90) II, 543 (=451).

(91) II, 549-51 (=455-57).

rienza della presenza (religiosa ed etica) dello Spirito in noi<sup>(92)</sup>, che ha lo scopo di conformarci a Cristo e al suo destino di vita<sup>(93)</sup> per condurci alla piena comunione col Padre, pur non eliminando la differenza escatologica della nostra situazione credente<sup>(94)</sup>. Se quanto abbiamo detto addita il contenuto salvifico del dono di grazia dello Spirito di Cristo, tuttavia ciò viene indicato nel N.T. come salvezza e liberazione, come un processo che conduce a una nuova pienezza di vita, alla salvezza e perdono dei peccati. Come processo di liberazione (o redenzione) può essere letto in modo dinamico a partire da ciò di cui veniamo liberati (*woraus*) verso ciò per cui siamo redenti (*wozu*). In effetti S. raccoglie ben sedici concetti chiave<sup>(95)</sup> che definiscono la ricchezza di questo processo di salvezza, polarizzando le nozioni attorno al *terminus a quo* e al *terminus ad quem* della salvezza e redenzione. Il taglio particolare con cui sono letti consiste nel fare emergere la loro dipendenza dalle esperienze di non-salvezza così come erano allora sperimentate, mediante l'analisi dei *milieux* storici e delle mediazioni socio-culturali.

La conclusione a cui S. perviene alla fine di questa rassegna sintetica, anche se assai descrittiva, suggerisce che la multiforme diversità dei concetti chiave, con cui si presenta la teologia della grazia nel N.T., derivi dalla pluralità dei contesti di esperienza che generano la diversità delle interpretazioni (nel duplice senso indicato al par. 3). La conseguenza che ne deriva per una teologia che voglia attualizzare pienamente l'«interpretandum» inteso dalla pluralità degli «interpretamenti» è la seguente: l'interpretandum (annuncio, prassi di vita, morte e risurrezione) nella sua realtà complessa è il fattore unitivo di ogni singola traduzione antica e moderna e ciò che rappresenta il valore salvifico vincolante per i cristiani<sup>(96)</sup>. La proposta di S. non vuole condurre

(92) II, 551-52 (=457-8).

(93) II, 553 (=459).

(94) II, 554-5 (=460).

(95) Si tratta di «sedici» schede (in realtà ne abbiamo contate quindici) bibliche che definiscono e precisano il processo di redenzione da un punto di vista dinamico: salvezza; liberazione dalla schiavitù e servitù; liberazione come acquisto e riscatto; riconciliazione; redenzione come soddisfazione; redenzione come espiazione (attraverso il sacrificio di espiazione); redenzione come remissione dei peccati; giustificazione e santificazione; salvezza in Gesù come intercessore; salvati per la comunione; salvati per l'amore fraterno; liberati per la libertà; rinnovamento del mondo e dell'uomo; vivere in pienezza; liberazione come vittoria su Satana nel contesto tardo-antico: Cfr. II, 555-96 (=461-98).

A questa sezione seguono una serie di riflessioni importanti, anche se esulano direttamente dal nostro scopo: il rapporto grazia-creazione (II, 600-19=498-512); la questione, risolta positivamente, del carattere realistico della grazia nel N.T., benché in altro contesto linguistico che, ad es., nel Medio Evo (II, 619-22=513-5); il rapporto tra l'azione redentrice di Cristo e quella dello Spirito (cristologia e pneumatologia) (II, 623-30=517-21), presentata in modo piuttosto descrittivo. Si ha l'impressione di una analisi vasta e ricca, anche se spesso farragginosa e non facilmente riconducibile ad una sintesi.

(96) Da ciò tre atteggiamenti metodici errati che sottendono il medesimo fraintendimento interpretativo (una falsa concezione del rapporto tra esperienza e interpretazione): quello di legare la fede a tutti gli *interpretamenti*, così come stanno nel N.T.; o quello opposto di negare che un autore neot. abbia insegnato

a una demitizzazione, bensì ad una *inculturazione* della realtà della fede, cioè un *tener vivo* (*lebendighalten*) il contenuto cristiano della fede. In concreto S. indica una pista di fondo in tutte le differenti ed egualmente valide, da un punto di vista fondamentale, concezioni della salvezza-redenzione e liberazione: questa linea fondamentale consiste in una correlazione tra l'iniziativa di Dio assolutamente libera e l'esperienza di senso definitivo in Gesù, e rappresenta il filo conduttore del tentativo di S. di individuare i quattro *elementi di struttura* di una attualizzazione odierna del senso e del valore della salvezza in Gesù Cristo <sup>(77)</sup>:

1) *Principio fondamentale di carattere teologico e antropologico.* Nell'orizzonte della ricerca di senso (e della corrispondente assenza di senso) della vita dell'uomo, della sofferenza e della esperienza di frammenti di senso positivo, si pone la fede che Dio vuole essere salvezza dell'uomo e per l'uomo. Al trovar salvezza in Dio corrisponde un divenir-se-stesso dell'uomo, e in ciò si trova la « gloria di Dio ». Perciò nella storia tra Dio e l'uomo già fin dall'inizio — protologicamente — la gloria di Dio si identifica con la salvezza dell'uomo, nel senso che Dio decide positivamente per il destino dell'uomo. « Predestinazione divina e esperienza di senso dell'uomo sono due aspetti della medesima e unica realtà di salvezza » <sup>(78)</sup>.

2) *Mediazione cristologica:* nell'incontro salvifico con Gesù di Nazaret si sperimenta che la sua vita (annuncio e prassi) e la sua morte sono la realtà in cui prende forma definitiva l'azione salvifica di Dio per l'uomo, la quale rimane così costitutivamente legata alla sua persona, con cui questa azione si identifica. « In Gesù sia la predestinazione di Dio sia il senso della vita umana è pienamente indicato: promozione del bene, resistenza contro ogni male » <sup>(79)</sup>. La vita stessa di Gesù è il compimento della cura divina per l'uomo, della sovranità di Dio, ma proprio in e attraverso la libera e responsabile iniziativa di Gesù stesso, in lotta con tutto ciò che contrasta la causa dell'uomo come causa di Dio. In questo senso la sofferenza e la passione non sono in se stesso salvifiche bensì solo come sofferenza per gli altri, identificandosi con il Dio solidale col suo popolo.

3) *Storia e prassi ecclesiale.* Questa storia di Dio con l'uomo in Gesù continua nella consapevolezza che noi stessi possiamo e dobbiamo far perdurare la storia di Gesù con noi, scrivendone un nuovo capitolo nella sequela a Lui. La categoria della memoria ci rimanda ad un passato da attualizzare narrativamente come ricordo critico-orientativo per l'azione del presente in vista di un futuro di libertà. Si tratta di realizzare un frammento di una cristologia vivente, come opera dello

secondo un determinato schema; oppure, infine, di privilegiare determinate rappresentazioni di pensiero o modelli del N.T. (II, 739=613).

(77) Cfr. II, 745-52 (=618-24) e ZB, 63-66.

(78) « La gloria di Dio sta nella felicità e nella salvezza degli uomini » II, 746 (=619) e ZB, 65.

(79) II, 747 (=620).

Spirito tra noi. Così la storia cristiana (comunitaria) attualizza la correlazione tra l'universale volontà salvifica di Dio in Gesù e la responsabile attuazione dell'umana salvezza e libertà per tutti<sup>(100)</sup>. Di qui i due aspetti di questa memoria attualizzatrice nella storia della comunità di fede: il riconoscimento nella preghiera e la premurosa azione solidale con il Dio intento alla causa dell'uomo.

4) *Compimento escatologico*: la storia di Dio con noi, avvenuta in Gesù e attualizzata nella prassi ecclesiale non giunge nella nostra storia a compimento: questo è un atto escatologico e non può essere, come tale, prodotto dal basso. Il compimento della predestinazione e la realizzazione della totalità di senso come grazia, redenzione e liberazione non provengono da questo mondo, benché essi siano riconoscibili in figure sempre poste e sempre superate al livello della nostra propria storia. Si tratta di porre a tema di una teologia della grazia proprio questa differenza escatologica: nonostante che la salvezza sia escatologica e come tale improducibile nondimeno la coscienza credente può esperire questa dimensione definitiva nella storia benché in una frammentaria esperienza salvifica (di cui l'anticipazione più importante avviene nella storia di Gesù). Così non si tratta solo di una *promissio salutis futurae*, ma di una salvezza escatologica, mediata in esperienze di senso parziali.

Perciò la categoria narrativa resta il modulo per definire questa storia che continua e che suscita nuove esperienze, attualizzando la realtà intesa da questi elementi strutturali: in questo senso essi sono la norma orientativa per realizzare oggi un nuovo capitolo della tradizione vivente della salvezza.

#### 6. *Redenzione e liberazione: l'intelligenza attuale della salvezza in Gesù.*

Il problema dell'attuale intelligenza della salvezza in Gesù può realizzarsi, come si è detto dianzi, in una correlazione critica tra l'esperienza neot. e le nostre attuali esperienze che in quanto tali codeterminano l'odierna comprensione della redenzione. È necessario quindi enucleare il secondo polo della correlazione critica, rintracciandolo nell'attuale ricerca della salvezza che si rivela essere il tema prioritario della cultura attuale, nel senso che la domanda sul futuro dell'uomo e sul suo destino rappresenta la punta critica dell'odierna autocomprensione. In questa linea l'intento di S. di *inculturazione* della salvezza in Gesù (identificabile nei suoi quattro elementi strutturali) nella figura dell'attesa antropologica moderna avviene in *tre tappe* successive: la prima delinea la posizione odierna dell'uomo, teso tra futuro e ricordo, e definisce la sua situazione ermeneutica; la seconda prospetta la salvezza cristiana sullo sfondo della fede nella creazione entro la

(100) ZB, 66 aggiunge « la confessione di fede retta è solo l'espressione di una esistenza cristiana credibile in quanto 'ricordo di Gesù' ».

nozione comprensiva di regno di Dio; la terza infine si applica a mediare storicamente la relazione tra redenzione e liberazione.

La posizione dell'uomo moderno è determinata da due vettori che situano la sua ricerca di salvezza: posta tra futuro e ricordo, la condizione umana, in cui prende corpo il progetto di emancipazione e liberazione, assume un valore ermeneutico per lo stesso annuncio della salvezza cristiana<sup>(101)</sup>. In quanto l'umanità attuale è rivolta al futuro si dovrà segnalare la responsabilità (progettivo-etica) che essa pone in essere per il proprio domani. Per questo si deve un'attenzione particolare da parte della fede nei confronti dell'etica, sulla base della divaricazione storica tra etica e religione (o visione della vita) conseguente all'illuminismo. Se ciò è vero<sup>(102)</sup> la fede assume un compito nuovo: « la fede deve conferire all'*ethos* una certa priorità sul religioso »<sup>(103)</sup> proprio nel quadro della libertà emancipatrice proiettata verso il futuro. L'imperativo etico ha come referente storico non uno « status » da legittimare, ma l'esperienza di contrasto di un umano minacciato e già spezzato. Ne viene che l'*ortoprassi*, in quanto concreto agire eticamente buono, può e deve fungere da principio ermeneutico e da precomprensione per l'interpretazione attualizzante della fede<sup>(104)</sup>. Ma in questo contesto si pone la questione decisiva di ciò che è universalmente valido. A questo proposito S., in un confronto serrato con le utopie conservatrici o progressiste, ne evidenzia la medesima struttura di pensiero: esse si richiamano al passato in modo selettivo e lo proiettano sul futuro scambiando la vera e reale priorità del futuro con l'*immagine* che se ne ha (per gli uni si tratta di un passato idealizzato, per gli altri della mitizzazione di quegli elementi di anti-storia trascurati). In ambedue i casi tuttavia emerge la caratteristica situazione ermeneutica, in cui l'imperativo etico si sprigiona da un singolare intreccio di teoria e prassi: l'immagine di uomo e di società utopica diventa impegno trasformante, nel senso che fornisce un criterio orientativo per il futuro. Per altro verso una utopia critico-razionale di carattere scientifico risolve pragmaticamente il problema dell'imperativo etico universale, relegando il presupposto etico nella sfera del privato. Risulta così censurata la questione del soggetto che gestisce la libertà (viene letta nello schema mezzo-per-il-fine), ma più ancora rimane cancellato il carattere di indisponibilità del futuro, il quale non è solo escogitabile dal basso ma possiede anche il carattere di av-vento (*Zukommende*)<sup>(105)</sup>.

Una razionalità critica che voglia essere autocritica sollecita quindi un rimando al passato, cosciente che l'accesso ermeneutico ad esso (sia in senso selettivo — progressista o conservatore — sia relegando questo stesso interesse nel campo individuale) implica inevitabilmente una decisione per il futuro. La questione si precisa allora nel senso di chie-

(101) Si vedano i principi ermeneutici indicati al par. 2.

(102) II, 762-7 (=634-8).

(103) II, 767 (=638).

(104) II, 769 (=639-40): « È l'uomo provocato eticamente il presupposto (o la "premessa" e non "promessa" come nella tr. it.) per la comprensione dello stesso annuncio cristiano di fede ».

(105) II, 782 (=650).

«ersi quale ricordo possa dischiudere all'uomo un futuro vivibile, buono, giusto e attuabile nella prassi. Questa funzione della coscienza umana che si fa valere contro la stessa ragione critica è indicata da S. nel «ricordo critico della storia umana di sofferenza». La tematica di ascendenza metziana<sup>(106)</sup>, già presente nell'opera precedente di S. sotto la nomenclatura delle «esperienze di contrasto negative», ha un peso notevole nel secondo volume in parola e mira al recupero del ricordo critico della storia della sofferenza nella storia dell'umanità, religiosa e no<sup>(107)</sup>. L'esito cui giunge una simile indagine esibisce un duplice risultato. Da un lato si scopre una ricerca mai adeguata delle cause di questa sofferenza che non sono rintracciabili né in un dualismo ontologico, né storico-sociale: si apre così la via a una visione non dimezzata della salvezza; dall'altro proprio questa inadeguabilità teorica spinge ad una attualizzazione degli impulsi critico-positivi provenienti dalla storia della sofferenza: se nel passato il ricordo della sofferenza aveva posto il problema di una teo-dicea, esso pone oggi insieme la questione di una antropo-dicea, nel senso che la critica alla religione diventa di conseguenza una critica alla società e all'uomo e al loro progetto salvifico<sup>(108)</sup>.

Determinata la situazione storico-concreta ed ermeneutica in cui si deve porre oggi la domanda sulla salvezza, S. delinea, sullo sfondo della fede nella creazione, una giustificazione del modo di intendere la salvezza da parte di Dio in rapporto alla storia della sofferenza dell'uomo (teodicea) e una critica-justificazione del come ci si deve rappresentare l'integrale liberazione umana (antropodicea). Di fronte ad un tentativo di concepire l'uomo e il mondo come degradazione di Dio (nella modalità del dualismo o dell'emanatismo) e quindi la corrispondente salvezza dell'uomo come superamento delle condizioni umane e storiche, la fede cristiana nella creazione afferma con forza la positività delle finitudine e della contingenza e insieme la presenza amante di Dio nel finito e presso di lui. Questa presenza non svaluta o non fa sorpassare la finitezza come qualcosa di negativo, così che salvezza non significa superamento della finitudine, bensì che Dio vuol essere Dio nella nostra e per la nostra umanità: contingenza e umanità che l'uomo vive nella storia. In questo senso fede nella creazione dice alterità rispetto a Dio di ciò che è mondano, ma il mondo nella sua contingenza si presenta come una possibilità di realizzazione nella libertà dell'uomo: così storia della libertà e storia della creazione coincidono. Tuttavia la fede nella creazione proprio nel suo contenuto positivo indica che Dio si presenta come fautore del bene e avversario del male e che quindi il modo con cui si intersecano la iniziativa salvifica divina e la storia della sofferenza umana non può retrospettare quest'ultima fino in Dio. L'impossibilità di teorizzare la causa della sofferenza

(106) Cfr. J.B. METZ, *La fede nella società e nella storia*, Brescia 1978, 89-132.177-192.

(107) II, 783-847 (=652-96). Sono oltre cinquanta fitte pagine in cui si costruisce una storia della sofferenza dell'umanità che cerca la ragione del dolore-male e ne prospetta un superamento nella prassi.

(108) II, 846 (=703).

spinge — come si è detto — ad una prassi di resistenza al male: ma anche qui l'uomo rimane sospeso nell'ambiguità di fronte al dilemma sull'esito positivo totale o sul fallimento definitivo della propria prassi di resistenza. Si ripropone allora la questione classica della teodicea, di come sia cioè compatibile la realtà della sofferenza nella storia (soprattutto quella emergente nella morte di Gesù) con la fede nella creazione che presenta un Dio buono e amorevole. La soluzione proposta da S. da un lato rifiuta di retroproiettare la sofferenza in Dio eternizzandola in qualche modo <sup>(109)</sup> e dall'altro, riprende alcune riflessioni di Tommaso per illustrare il rapporto tra la causalità originaria di Dio e la presenza del male-sofferenza nel mondo <sup>(110)</sup>. La causa ultima di questo male va trovata nella « possibilità (non necessità) di una iniziativa, originariamente negativa, della finitudine » <sup>(111)</sup>, la quale tuttavia non pone Dio in scacco, ma è superata dal di dentro dall'azione di salvezza di Dio stesso, così come è apparsa nell'evento pasquale. Così anche a proposito dell'avvenimento centrale della salvezza si dovrà dire che noi non siamo salvati grazie alla morte di Gesù, bensì suo *malgrado*. Tuttavia questo « malgrado » della morte di Gesù, dice qualcosa di troppo poco in quanto Dio supera questa negatività (non nel senso che la permette) sorpassandola e vincendola dal di dentro <sup>(112)</sup>. In questo modo l'abisso di ciò che significa salvezza e il corrispondente abisso di ciò che possiede, come possibilità, la negatività della finitudine sono insondabili *teoricamente*, ma sono ripresentabili solo nel ricordo critico e in una prassi di superamento della sofferenza. Questa coscienza critica e autocritica dell'uomo è l'unico accesso consentito per illustrare una antropodicea, nel senso di una positiva presentazione di che cosa è liberazione umana. S. non traccia quindi una antropologia completa bensì solo un sistema di coordinate che considerano sette costanti antropologiche: la loro caratteristica essenziale si trova nell'intreccio tra *identità personale* e *cultura societaria* <sup>(113)</sup>. La salvezza cristiana o la reden-

(109) S. reagisce contro una concezione vendicativa e sadica di Dio e contro una sorta di eternizzazione del dolore in Dio, quale la vede espressa in J. MOLT-MANN, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, esplicitamente citato: « la difficoltà in questa concezione sta nel fatto che in essa si attribuisce a Dio, quello che la storia umana dell'ingiustizia ha fatto a Gesù » II, 853 (=709).

(110) La relazione viene lumeggiata coniugando due affermazioni dell'Aquinate: « La prima causa della mancanza di grazia sta in noi » (ST I-II, q 111, a 3, ad 2) e « Benché Dio sia la causa prima della volontà (umana) creandola dal nulla, tuttavia tutto ciò che questa volontà possiede in quanto creata dal nulla, non deriva da nessun altro che da se stessa: non è perciò necessario che la mancanza che da essa procede... sia ritrovata in una causa più alta » (In II Sent. d 37, q 2, a 1, ad 2): cfr. II, 854 (=710) nn. 69.70.

(111) II, 854 (=710).

(112) Per questo — secondo S. — non bisogna cercare nessun motivo (*warum*) divino della morte di Gesù. In questo senso si può anche dire che noi siamo salvati grazie alla morte di Gesù, nel senso che in essa avviene quel definitivo superamento, come possibilità donata, di questa iniziativa negativa della finitudine.

(113) II, 860-72 (=715-25). L'elaborazione di queste sette costanti (cfr. ancora in *Problemi della salvezza cristiana dell'uomo e per l'uomo*, in *Verso la Chiesa del terzo millennio*, Brescia 1979, 15-34) illustra le linee di una liberazione che abbia

zione ha a che fare con l'intero sistema di coordinate antropologiche che esprimono le linee di forza della liberazione umana.

Emerge finalmente l'urgenza di tematizzare il rapporto tra redenzione e liberazione. Il problema è già presente nel dibattito ancora in corso sul rapporto tra storia e storia della salvezza<sup>(114)</sup>. S. delinea la sua posizione dialetticamente, soprattutto nei confronti di Metz, nella cui opera resta indeterminato o pensato in modo insufficiente il problema della *mediazione* tra redenzione e liberazione. A giudizio di S. è insufficiente identificare questa mediazione esclusivamente nel ricordo-narrativo della storia della sofferenza (una specie di appello alla negatività critico-creativa), egli crede che debba essere espressa meglio la *connessione positiva* tra l'esperienza di senso attuale (anche se parziale) e la salvezza escatologica<sup>(115)</sup>. La soluzione da lui elaborata può essere così proposta telegraficamente:

1) L'autoliberazione emancipatrice è un elemento intrinseco della salvezza cristiana, nel senso che esiste tra di esse un rapporto di reciproca implicazione e irriducibilità. Se la salvezza cristiana non viene indebitamente ridotta né alla liberazione umana né allo specifico cristiano, ma viene assunta nella sua totalità di senso, consegue che la redenzione cristiana deve da un lato *assumere* ogni forma di autoliberazione e cultura col suo progetto emancipatore, benché sotto la riserva escatologica (che gli deriva dalla fede in Gesù come evento escatologico), e dall'altro, come conseguenza, deve resistere ad ogni *pretesa totalizzante* accampata eventualmente da qualche processo di liberazione, in quanto rivelerebbe la sua pretesa di fornire storicamente un senso totale (fosse anche futuro) concretamente alienante (in quanto non integrerebbe ad esempio la storia della sofferenza). La riserva escatologica, in quanto tale, dice che la redenzione cristiana rappresenta un di più rispetto alla liberazione emancipatrice, anche se è con essa solidale; e rimanda pertanto ad una precisazione di questa riserva perché non sia intesa in senso puramente formale, bensì in senso teo-logico: con un richiamo al Dio, rivelato cristologicamente, come pura positività, in quanto fautore del bene e avversario del male. La determinazione della riserva, così come appare nella prassi, nella vita e nella morte di Gesù, costituisce un orientamento positivo (critico-produttivo) per ogni azione che voglia essere cristianamente conseguente<sup>(116)</sup>.

di mira l'integralità dell'uomo e quindi configuri la storia della libertà come un processo dinamico che assuma l'umanità dell'uomo senza facili dimezzamenti.

(114) Il rapporto tra storia della salvezza e storia o, in uno schema storico-politico in base al quale S. preferisce impostare il problema sulla scia di METZ, KUIJERT, il rapporto tra futuro storico e futuro escatologico (redenzione e storia della libertà) è condotto attraverso una interessante carrellata dei più importanti rappresentanti della teologia odierna (Cullmann, Pannenberg, Rahner, Metz, Kuijert, teologia della liberazione) II, 867-97 (=728-43).

(115) II, 886 (=736).

(116) II, 899-931 (746-72). « Questa concezione di Dio che non ci è data in un comune concetto storico-religioso, ma in ogni caso da e in Gesù di Nazaret, media per il cristiano già una ben concreta direzione che lo orienta nel suo agire all'interno di ciò che io ho chiamato le sette costanti antropologiche » II, 919 (=761).

2) Il carattere escatologico di tale redenzione-salvezza non consente la sua identificazione teorica, in quanto da un lato la libertà finita deve lasciar essere Dio nella sua più piena libertà così che la nozione di salvezza non può essere predeterminata adeguatamente a partire dal nostro desiderio; dall'altro se è vero che il cristiano conosce la particolare figura della libertà divina apparsa in Gesù, tuttavia essa non fornisce una nozione ben definita della salvezza escatologica, ma ci presenta una *anticipazione pratica* (*praktische Vorwegnahme*) della salvezza da compiersi. Proprio perché la prospettiva di una salvezza definitiva ci raggiunge solo in situazioni frammentarie di senso e di non-senso la coscienza di una salvezza definitiva è una « coscienza negativa », la quale tuttavia è forza creativa per la realizzazione di senso nella nostra storia<sup>(117)</sup>. Nondimeno, pur nella sua struttura anticipativa l'evento Gesù ci dà una ben chiara e non indefinita prospettiva, in cui ci rivela chi è Dio per l'uomo. L'analisi della salvezza-redenzione passa quindi per l'illustrazione del valore salvifico della morte e risurrezione di Gesù e del suo valore universale per gli uomini.

3) Il significato della morte di Gesù ci indica che Gesù si riconciliò con la nostra radicale finitudine, così che redenzione non può significare un togliimento di essa, ma disposizione a rigettare nella nostra condizione storica l'uguaglianza del bene al male. In questo senso non si deve disconoscere che la morte di Gesù rappresenta anzitutto la conseguenza storica del radicalismo della sua vita, cioè dell'incondizionalità del suo annuncio e della sua prassi del regno. Così la morte di Gesù è la conseguenza dell'irresistibile forza del bene, nel senso che soffrire attraverso e per gli altri è l'espressione dell'incondizionalità di una prassi e di un annuncio del Dio intento all'umanità e ciò, nella nostra storia della sofferenza e dell'ingiustizia, equivale all'annuncio della propria morte. La risurrezione diviene perciò la ratifica della permanente validità di ciò che si è compiuto nella morte di croce, vale a dire una prassi di vita senza riserve: così la risurrezione è il riconoscimento del valore della vita e della morte di croce di Gesù, proprio come valore definitivamente valido per tutti. Ma con ciò si è rivelato anche quello che è permanentemente valido di fronte a Dio e non è solo ispirazione e orientamento per gli uomini. Attraverso l'identificazione tra la prassi di vita di Gesù, la sua vita e morte e l'immagine di Dio da essa presentata si rivela la realtà di Dio stesso. Dio si identifica con la persona di Gesù e assente alla definitiva validità della sua vicenda<sup>(118)</sup>.

4) L'identificazione tra la prassi di vita senza riserve di Gesù per la giustizia e per l'amore e la sua persona, operata attraverso la risurrezione, è il fondamento della universale validità della sua azione redentrice. La giustificazione di un simile fatto, benché integri elementi di plausibilità razionale, ultimamente rimanda ad un elemento non

(117) Interessante è questa definizione della divinizzazione: « 'La divinizzazione dell'uomo attraverso la grazia' non dice quindi null'altro che la positiva indefinità di Dio che è salvezza degli uomini » II, 935 (=775).

(118) II, 940 (=779).

più mediabile teoricamente, ma solo ad un atto di fede in Gesù di Nazaret<sup>(119)</sup>. La pretesa della validità universale della salvezza offerta in Gesù (e non solo promessa) può « mostrarsi » oggi nel servizio liberante e riconciliante della comunità cristiana, ma, come tale, è riconoscibile solo nella fede, attraverso asserti che vogliono esprimere qualcosa su una realtà oggettiva e non solo su una particolare interpretazione. L'universale validità dell'evento Cristo si mostra anche nel fatto di rimandare all'essenziale ricerca religiosa di tutti gli uomini e religioni e di rispondere all'esperienza e ai problemi di vita insolubili che emergono dalla richiesta di senso totale della storia della sofferenza. Ancora tale universalità si afferma per tutti gli uomini proprio nel fatto che si annuncia loro come redenzione universale e definitiva senza escludere nessuno (né dal presente né dal passato), e con l'integrazione di tutte le possibili dimensioni dell'umano (minacciato e ricercato). Infine l'universalità di tale redenzione appare nel suo carattere di evangelo cioè come buon annuncio all'interno di una prassi conseguente di sequela di Gesù e di itinerari storico-concreti di riconciliazione e liberazione<sup>(120)</sup>.

5) Il problema della modalità con cui deve comprendersi il mistero dell'iniziativa salvifica di Dio *nella e mediante* la nostra storia di liberazione umana può essere definito nei termini di *immediatezza* e *mediata*. Su un *primo* versante, come l'esperienza della creazione<sup>(121)</sup> è una variabile storica della esperienza della gratuità e contingenza cioè di ciò che noi siamo e possiamo essere come dono di Dio, così anche la nostra risposta a Dio è sempre mediata storico-concretamente (attraverso l'amore del prossimo e la cura socio-politica), anche se non si riduce ad essa: sulla stessa linea deve essere pensata la presenza della grazia di Dio in noi, mediata cioè storico-socialmente al di là di ogni riduzione all'interiorità della libertà salvata. La liberazione umana diventa così la mediazione dell'azione salvifica di Dio<sup>(122)</sup>. Sul *secondo* versante,

(119) II, 948 (=786): « si può naturalmente, quando non si crede in Gesù, affermare che Gesù si sia ingannato o sopravvalutato a proposito del suo valore escatologico e quindi universale. Non si può mai mostrare in modo stringente *storicamente e razionalmente* che Gesù avesse ragione. Questo è precisamente l'atto della fede cristiana, che non si lascia mediare oltre in maniera teoretico-apodittica ».

(120) Questa quadruplici connotazione della pretesa universale di Gesù (andrebbe riferita per esteso la pagina sintetica di II, 948-9=786-7) vorrebbe essere, nel pensiero dell'A., il senso del dogma di Calcedonia. A nostro avviso, emblematicamente, rimane scoperta la questione sulla ragione specificamente teologica di tutto questo: si tratta cioè di una universalità che si mostra *solo di fatto* nell'azione-persona di Gesù o trova di *diritto* la sua ragione nel mistero interpersonale di Gesù col Padre suo? In questo senso l'affermazione adeguata del valore soteriologico *può e deve* essere fondata cristologicamente. Si confronti per la disamina di questa specifica « insufficienza cristologica » soprattutto in I, 675-714: G. MOIOLI, in SC 105 (1977) 104-110.

(121) « L'esperienza della creazione, una esperienza storicamente variabile della gratuità e della contingenza, mi sembra essere il terreno fertile permanente di ogni esperienza religiosa della vicinanza salvifica di Dio, anche ad esempio della particolare esperienza in Gesù e nella liturgia » II 958 (=793-4).

(122) Così la fede cristiana in questa vicinanza salvifica si media in impegno storico (personale e sociopolitico).

tuttavia si deve dire che *nella* mediazione è proprio l'assoluta azione salvifica divina che si fa presente, superando per ciò stesso, in quanto libertà cristiana, ogni processo emancipativo (personale e sociale). La salvezza di Dio, come tale, in quanto definitiva può essere solo la realtà che tutto abbraccia, senza per questo costituire di valore persona e società. Così l'atto del riconoscimento di questa assoluta presenza di Dio come Dio apre insieme al riconoscimento dell'umanità insospettata dell'uomo. Tale dimensione mistica (preghiera) della fede è la sua forza tipicamente creativa, proprio sulla base della attestazione di Dio come Dio nella sua assoluta positività come è apparso in Gesù<sup>(123)</sup>. Su un *terzo* versante è l'esperienza di contrasto della sofferenza che funge da forma critico-produttiva di collegamento tra un modo di conoscenza e di prassi contemplativa e attiva. Una esperienza di contrasto implica, per quanto indirettamente, la coscienza di un appello positivo allo *humanum*, benché sotto la forma della non-identità, in quanto appella a un futuro di senso che sia per definizione l'anti-male. In conclusione ogni positiva esperienza di senso, da noi percepita in frammenti storici, cioè ogni frammento di redenzione e liberazione viene esperito nelle condizioni di non-salvezza. In questo senso il ricordo della sofferenza e il ricordo escatologico della storia di Gesù (*memoria passionis*) possiede non solo quindi una forza critico-conoscitiva, ma anche performativa per l'attuale prassi (contemplativa e politica) ecclesiale.

6) Il carattere anticipativo delle esperienze di salvezza apparsa in Gesù consente di precisare in che senso si può sperimentare la salvezza nel fallimento umano e in particolare nel fallimento colpevole (peccato). Nel fallimento umano di Gesù che incarna nella croce il rifiuto dell'annuncio di Gesù si svela una forza creativa per la nostra storia, fondata proprio sulla *continuità* che, attraverso quel fallimento, si è mostrata tra l'oscurità della croce e la conferma della risurrezione. Invece il fallimento umano *colpevole* ha, come peccato, un valore teologico di fronte a Dio. Esso, benché attraverso le nostre strutture di mediazione, ha la sua radice nella positiva negazione di Dio: nega infatti la causa dell'uomo come causa di Dio, cioè si chiude alla sua azione salvifica. In questo senso la riconciliazione dal peccato si differenzia da ogni tipo di liberazione somatica, psicosomatica e socio-politica e la giustificazione del peccatore è il « nocciolo » della salvezza di Dio in Gesù, da cui anche tutti gli altri aspetti prendono valore. Per questo la vita cristiana, come liturgia (parola e sacramenti) e prassi di vita liberante e riconciliante è il segno anticipatore, benché frammentario, della salvezza escatologica definitiva<sup>(124)</sup>.

(123) « Accanto alla vita che prega implicita in una mediazione di Dio mondana e interumana, vedo quindi una *preghiera esplicita* come il tentativo degli uomini di accogliere nel proprio campo visivo proprio questa dimensione di immediatezza » II, 964 (=799).

(124) II, 971-992 (=804-22).

## 7. Rilievi critici.

La domanda teologica di S. appare incentrata sulla problematica della rilevanza della fede nell'odierno mondo di esperienza e la sua prospettiva teologica è caratteristicamente guidata dal tentativo di coniugare di nuovo fede ed esperienza. La saldatura viene operata indagando sul fatto che la fede stessa, in quanto risposta alla rivelazione, ha una base esperienziale e non è estranea quindi al campo stesso dell'esperienza umana. Infatti il carattere salvifico della rivelazione porta la attenzione sull'esperienza di salvezza che nella storia di Israele prima, e nella storia dell'incontro con Gesù come salvezza definitiva poi, emerge come il tratto peculiare della rivelazione. Non c'è alcuna divaricazione all'origine tra rivelazione ed esperienza e la stessa tradizione è una vivente trasmissione dell'esperienza di salvezza in Gesù. Sulla base della *Gaudium et Spes* S. afferma che « Dio rivela se stesso, mentre rivela l'uomo a se stesso. La rivelazione di Dio ha a che fare con la comprensione di sé e del mondo e conseguentemente con l'esperienza interpretata »<sup>(125)</sup>. Come si è illustrato ampiamente al paragrafo 3, la rivelazione è l'azione salvifica di Dio in quanto esperita, identificata interpretativamente e espressa in linguaggio attraverso degli uomini. L'aspetto interpretativo, interiore all'esperienza, è co-costitutivo e co-determinante la rivelazione stessa nel senso che essa, benché non provenga dalla esperienza e dalla riflessione interpretante, può essere espressa solo in una esperienza articolata in linguaggio umano.

La mediazione antropologica entro cui si coglie l'*extra nos* della rivelazione (cioè la priorità-resistenza della realtà che in essa si rivela), e che è determinata da S. in una analisi delle mediazioni storico-sociali in cui si esprime (quelle del N.T. e quelle attuali), pone tuttavia già dal punto di vista strutturale un problema critico di non poco valore: « l'autorivelazione teologica di Dio è realmente *actu* identica con la sua mediazione antropologica? »<sup>(126)</sup>. In realtà S. afferma che l'esperienza umana non produce la rivelazione, ma anzi il « totalmente altro » dell'iniziativa salvifica di Dio si costituisce come il polo oggettivo della esperienza anche se per esprimersi non potrà farlo che attraverso la mediazione dell'esperienza umana. Ma è proprio questa relazione alla mediazione dell'esperienza interpretante che rimane irrisolta: in che senso è « codeterminante » (*mit-kostituierende*)<sup>(127)</sup>. Se è vero che essa non fonda (*begründen*) la rivelazione, ma è da essa costituita, resta il problema più importante di indicare *come* la realtà della rivelazione cristiana nella sua priorità inafferrabile e improducibile si renda pre-

(125) II, 38 (=38). La citazione addotta è il n. 41 di GS, dove però — se non vediamo male — non si trova la citazione nel suo tenore letterale: è piuttosto una formula sintetica di S.

(126) Così formula la questione G. GRESHAKE. *Recensione* a II, in *ThRev* 74 (1978) 311. E aggiunge: « Dal fatto che Dio si autocomunica salvificamente in modo ineducibile, anzi sorprendente, all'uomo segue che anche l'esperienza dell'uomo, che egli può raggiungere sul percorso della sua storia, viene posta sotto una nuova 'luce', che si può ottenere solo lentamente nel faticoso percorso della fede nel mondo delle esperienze umane ».

(127) Si veda ZB, 22: « La coscienza di fede co-determinante sperimenta se stessa come *costituita* ».

sente *nelle* mediazioni delle esperienze umane e storiche, che sono inadeguate ad esprimere questo *plus* della rivelazione-salvezza. L'analisi delle mediazioni storiche che entrano a determinare la esperienza che noi facciamo della salvezza in Gesù, non raggiunge ancora quell'esperienza originale che appare solo in Gesù: è solo in lui che abbiamo una identità reale tra esperienza umana e esperienza di Dio. In questo senso la formulazione di S. corre il rischio di rimanere al di qui della sua determinazione necessaria, non in quanto sarebbe in sé errata, bensì insufficiente a cogliere il senso specifico della conoscenza *di fede*. Infatti l'autocomprensione dell'uomo nel mondo deve porsi in tensione dialettica con quella autocomprensione umana che si fa presente in Gesù. Non crediamo che S. sia contrario ad ammettere questa « correzione » ermeneutica, anzi egli accetta la tensione che si stabilisce tra l'annuncio e prassi di Gesù e la sua capacità dischiudente nuove possibilità di vita per la nostra prassi. Solo temiamo che la riduzione di tutte le esperienze di salvezza neotestamentarie alla formula « salvezza definitiva in Gesù da parte di Dio » sia insufficiente, se non esprime il rapporto non solo occasionale o fattuale, bensì rintracciabile nella azione stessa di Gesù e ultimamente della sua persona tra questa salvezza definitiva e Gesù stesso. Se si volesse indicare la ragione di tale silenzio ci sembra debba ritrovarsi in una insufficiente tematizzazione della differenza epistemologica che esiste tra la conoscenza (o esperienza) di Dio a partire dal mondo e la conoscenza per fede nella rivelazione cristiana<sup>(128)</sup>.

Forse si deve accogliere la suggestione di alcuni autori, del resto confermata da S. stesso, che la sua teologia è informata dall'idea fondamentale della fede nella creazione: « Per mezzo della rivelazione della grazia sappiamo che la creazione è ideata da Dio in Cristo come possibilità mondana e umana di trasmissione dell'autorivelazione di Dio. In questo modo fin dal principio Dio preparava nella nostra storia l'incarnazione. Dio crea il mondo così da potersi immediatamente esprimere nell'uomo Gesù. Mondo e umanità sono l'incarnazione-in-divenire. E perciò la creazione dell'uomo in ordine a Cristo è l'elevazione soprannaturale dell'uomo »<sup>(129)</sup>. Tale prospettiva, infatti, intende giustamente superare il dualismo dello schema natura-sopranatura, che pensa spesso la gratuità della grazia in termini estrinseci, riconquistando l'unità del piano di Dio e coniugando strettamente il binomio creazione-alleanza<sup>(130)</sup>. Ma mentre in un primo tempo la creazione viene letta come momento interiore all'alleanza in Cristo che la determina già in senso soprannaturale, in seguito su questo presupposto la creazione viene

(128) Per la verità S. aveva prestato attenzione a questa distinzione essenziale in *L'aspetto non-concettuale della nostra conoscenza di fede*, in ReT 355-402; e *L'aspetto non-concettuale della nostra conoscenza di Dio*, in ReT 303-354 (cfr. anche *Il concetto di verità*, in ReT 293-4), mi sembra con maggior precisione.

(129) *De zin van het mens-zijn van Jezus, de Christus*, TvT 2 (1962) 158 = *La santificazione del nome di Dio nell'amore di Gesù Cristo per gli uomini*, in *Orizzonti attuali della teologia*, Roma 1967, vol. II: 60. Cfr. A.R. van de WALLE, *Zur Theologie von Edward Schillebeeckx*, TdG 18 (1975) 141. Cfr. anche il testo di II, 958 (=793-4), citato alla nostra nota 121.

(130) Cfr. ZB, 125 s.

vista storicamente come possibilità mondana e umana che fornisce le strutture fondamentali (antropologiche e storiche) per comprendere la stessa incarnazione e l'esperienza che in essa i discepoli fanno. Così l'antropologia (o la comprensione che l'uomo ha di sé nel mondo) riceve una previa teologizzazione i cui contenuti non sono determinati dalla forma cristologica, bensì dall'analisi storica: in questa ottica l'uomo nel mondo come incarnazione-in-divenire è identificato anticipatamente rispetto al suo realizzarsi compiutamente nell'evento assoluto della storia di Gesù e fornisce una formalità che predetermina la cristologia almeno nel senso che quest'ultima è vista più come la realizzazione storica di una struttura già precisata che la configurazione di una nuova e indeducibile determinazione. Ci sembra che la difficoltà si trovi nella sovrapposizione indebita di due registri: uno di ordine teologico (logico) e l'altro di ordine storico (cronologico) nel senso che l'ordine cronologico degli avvenimenti salvifici non può presupporre il valore teologico di questi stessi eventi senza che la loro formalità critica ne identifichi anche gli elementi strutturali. Temiamo che la preoccupazione — ultimamente di carattere introduttivo alla fede — spinga nella direzione di trovare una base comune nel confronto con le istanze razionali (nelle loro varie forme) sul cui fondamento dischiudere l'accesso alla fede cristiana. Ma una volta percorso tale cammino ci si deve accorgere, se non si teologizzano prematuramente i propri strumenti conoscitivi, che si possiede solo una *docta ignorantia* di fronte all'avvenimento della rivelazione.

Se questa indicazione risponde al vero si può ritornare al problema da cui eravamo partiti chiedendoci se l'esperienza storico-mondana o l'esperibilità di determinati eventi possono essere l'ultimo criterio che intervenga nella distinzione tra interpretamento e *interpretandum* e quindi nella delimitazione di ciò che è propriamente rivelato. In questa distinzione come è possibile determinare quando un interpretamento è storicamente condizionato? E non potrebbe darsi che un determinato strumento espressivo benché appartenga alla visione antica del mondo contenga un elemento di validità permanente? In questi termini S. acconsentirebbe al nostro modo di porre la questione, probabilmente rispondendo che il suo sforzo è stato quello di identificare proprio quel fascio di elementi strutturali (i quattro elementi di struttura di teologia della grazia precisati nella prima identificazione cristologica = cristologia della venuta del profeta escatologico) che potessero fornire il criterio e la norma per ogni ulteriore reinterpretazione della fede. Ma anche qui temiamo che S. attribuisca valore normativo — sul presupposto che sia giustificata storicamente dal punto di vista esegetico la sua ricostruzione del processo di identificazione di Gesù — alla più antica forma ricostruibile di confessione cristologica, scambiando palesemente la nozione di originarietà normativa con quella di priorità cronologica. Effettivamente una simile questione implica il richiamo al problema del canone neot. e di ciò che in esso è normativo<sup>(131)</sup>. Ma a parte questo argomento che non possiamo qui indagare oltre, è neces-

(131) Cfr. la sua posizione in II, 63-70 (=58-63).

sario ritornare ancora sul contenuto di ciò che S. individua essere l'elemento normativo per ogni ulteriore reinterpretazione della fede cristiana. Gli è stata mossa da W. KASPER e W. LÖSER (e in termini esegetici da A. DESCAMPS) <sup>(132)</sup> la critica di una sottovalutazione della cristologia pasquale. S., rispondendo in una vasta e a volte tortuosa sezione di ZB (88-110), ci pare abbia dimostrato sufficientemente che quando egli afferma che la matrice di ogni cristianesimo è « la cristologia della venuta del profeta escatologico » ciò non significa che il criterio normativo della cristologia sia una « Gesuologia ». Nondimeno mi sembra rimangano aperti ancora due problemi riguardo al rapporto tra questa cristologia e la cosiddetta « cristologia pasquale »: 1) quello del valore della ricostruzione storica e in particolare della funzione delle apparizioni nel processo di conversione; 2) quello del valore, in linea di principio, della « cristologia pasquale » in rapporto alla « cristologia della venuta », per stabilire l'interpretazione cristologica normativa.

1) Sul primo problema S. sostiene che la fede nella resurrezione in quanto esperienza di una realtà metastorica (che la precede e non è da essa prodotta) non può essere identificata con la resurrezione stessa né motivata dalla tomba vuota (anche se fosse un dato storico) né provata dai racconti di apparizione, che come racconti presuppongono la fede nella risurrezione, ma deve essere pensata come un processo di conversione, una esperienza che contiene anche un aspetto cognitivo (l'esperienza della nuova presenza di Gesù risorto nella comunità riunita) <sup>(133)</sup>. Vorremmo chiedere se l'evento delle apparizioni (e quindi non immediatamente i racconti) sia solo l'espressione interpretativa del processo di conversione, poi espresso nei vari contesti con differenti modelli di pensiero o di tradizione (visioni, apparizioni, illuminazione, ecc.), o invece la causa stessa di tale processo o se si vuole il suo polo per così dire oggettivo in cui Gesù si dà a vedere come il risorto. Parlando non più dei generi letterari, ma della *res* stessa (quand'anche essa non sia esprimibile che in una interpretazione): una certa divaricazione tra processo di conversione e apparizione, nel senso che queste esprimono, a diversi livelli, quel processo, non corre il rischio di scambiare la conseguenza con la causa? Probabilmente la ragione di questo scambio si deve trovare nel fatto che S. accetta di parlare di *fondamento* o di *causa* della fede cristiana nella risurrezione solo per l'azione salvifica divina in Cristo che sta all'origine e quindi causa la grazia della conversione e della riunificazione dei discepoli (e in ciò ha ragione). Ma questa riduzione « trascendentale », nella spiegazione dell'ordine logico della genesi della fede nella risurrezione, non riduce gli elementi « categoriali » (apparizioni, visioni, tomba vuota, missione) solo alla funzione di segni espressivi, non rendendo ragione proprio del *modo* dell'evento storico? Benché la realtà della risurrezione in se stessa sia metastorica, nondimeno essa non può che rendersi manifesta storicamente: e non è forse l'evento

(132) Si tratta di tre recensioni a *Gesù. La storia di un vivente*: W. LÖSER, in Th u. Ph 51 (1976) 257-66; W. KASPER, in *Ev Komm* 9 (1976) 357-60; e A. DESCAMPS, *cit.*, 212-23.

(133) Si confronti l'esposizione analitica nel nostro paragrafo 4.

delle apparizioni (in ciò che intendono, al di là di tutte le variazioni espressive) la spiegazione « categoriale » della genesi della fede nella risurrezione o in altri termini la mediazione storica *necessaria* per l'accoglienza e l'articolazione di quella rivelazione? Ci sembra che la rivalutazione della apparizione in ordine alla nascita della fede cristiana, senza togliere ad essa il suo aspetto di assenso libero sia, tra l'altro, più coerente con la stessa nozione di rivelazione di S. come esperienza interpretativa, dove l'identificazione interpretativa (o cognitiva) avviene attingendo direttamente all'esperienza fatta, prima ancora di pensarla in base al già noto (collegamento al Gesù prepasquale o a modelli veterotestamentari): nel caso della risurrezione ci pare ciò avvenga in modo emblematico. Se allora la causa radicale è solo l'azione salvifica di Dio in Cristo, essa tuttavia non può che mediarsi storicamente e l'evento delle apparizioni (anche con i suoi elementi « visivi ») costituisce la ragione prossima della fede nella risurrezione, che in quanto esperienza interpretante resta fede *libera* poiché deve dare l'assenso alla realtà salvifica come azione di Dio che in quell'evento di incontro si rende presente <sup>(134)</sup>.

2) Il *secondo problema* induce a riflettere se l'interpretazione di S. della risurrezione è una minimizzazione della « cristologia pasquale »: dalla nostra presentazione appare chiaramente la conclusione dell'A.: « è espressamente affermata la priorità logica ed ontologica della risurrezione personale-corporea di Gesù di fronte alla fede nella risurrezione ». Resta quindi non pertinente parlare a proposito di S. di una « Gesuologia » nel senso che la risurrezione sarebbe *solo* la conferma della causa di Gesù che continua nella fede credente e che, come tale, potrebbe fungere da criterio della cristologia (di allora e di oggi). A noi rimane tuttavia una questione di altro genere: se cioè l'identificazione della « cristologia della venuta » come la matrice e quindi — se non vediamo male — la norma di ogni cristianesimo riesce ad integrare tutto quanto suppone la « cristologia pasquale ». In particolare, benché la prima cristologia presupponga implicitamente una « vita eterna » del crocifisso, che deve venire 'con potenza' assai presto, ci si dovrà chiedere non solo se la convinzione di una personale risurrezione di Gesù possa essere retrodatata ed essere considerata concomitante con la convinzione della « cristologia della venuta » (ciò che S. accetta in certa misura) <sup>(135)</sup>, ma

(134) Qui non si fa evidentemente questione, come a volte avviene, di ortodossia o di negazione della risurrezione personale di Gesù, perché ciò non si sostiene a riguardo di S. Si legga tra l'altro ZB, 93-4. Si tratta piuttosto della *plausibilità* per la ricostruzione della genesi della fede nella risurrezione. La nostra critica contesta una certa *relativizzazione* di alcuni elementi storici, ci sembra troppo facilmente ridotti a livello interpretativo o di generi letterari. Ciò può essere fatto risalire alla poco critica distinzione tra interpretandum e interpretamento sopra ricordata.

(135) Su questo punto la risposta di S. è data a DESCAMPS: mentre questi parla di fede nella risurrezione corporale-personale « assai presto », criticando S. di averla posta solo alla fine di un « lungo processo », il nostro A. si difende col richiamo alla differenziazione tra le varie tradizioni, affermando che non può trattarsi di un processo « omogeneo ». S., quindi, vede ciò che per Descamps è una successione cronologica di elementi, come un « procedere simultaneo » di diverse e differenti tradizioni ZB, 100-3.

anche soprattutto se in quest'ultima cristologia è integrato quell'elemento imprescindibile — a nostro avviso — della « cristologia pasquale » e cioè l'affermazione dell'evento *assoluto* di salvezza *della* storia e *nella* storia, che si realizza in Gesù risorto. Temiamo che il privilegiare la « cristologia della venuta » — riproponendo la sovrapposizione tra originarietà normativa e priorità cronologica —, se si accorda certo meglio, come schema interpretativo, alla concezione ermeneutica di S. (proiettata verso il futuro), tuttavia può correre il pericolo di misconoscere l'assolutezza dell'evento di Gesù come evento storico. A onor del vero, si deve dire che S. ha sempre parlato di salvezza *definitiva* in Gesù, ma da un lato la reticenza a determinare il carattere assoluto di questa salvezza in rapporto al valore non-interlocutorio della mediazione di Gesù e dall'altro la fatica a fondare cristologicamente questa mediazione come affermazione della relazione originale e costitutiva di Gesù con Dio, lascia aperto un sospetto di indeterminatezza sul *modo* con cui S. intende questa salvezza *definitiva da parte di Dio*. Una cristologia della venuta se pone giustamente l'accento sul *non-ancora* della salvezza escatologica, non può trascurare la *specificità* del *già* di questa medesima salvezza realizzata in Gesù (che è radicalmente diverso dalla tensione, pure presente, tra *già* e *non-ancora* dell'A.T.). È questo l'elemento della « cristologia pasquale » che sembra minimizzato e che andrebbe integrato; e non come precisazione ulteriore ma come nucleo stesso della originaria e normativa identificazione di Gesù (come *first-order assertion*).

La soluzione di questa indeterminatezza — auspicabile nel terzo volume della trilogia, come è da S. stesso preannunciato <sup>(136)</sup> — permetterebbe retrospettivamente di precisare il senso del rapporto tra messaggio e prassi di vita di Gesù e l'evento pasquale, concedendo a quest'ultimo la connotazione di elemento determinante in tensione col Gesù prepasquale <sup>(137)</sup>. Ma ancor più consentirebbe di precisare il carattere « anticipativo » dell'evento cristologico rispetto alla totalità della salvezza escatologica. Ci sembra questo l'aspetto meno sostenibile di tutta l'ermeneutica schillebeeckxiana. Non possiamo nascondere cioè il sospetto che le anticipazioni « ortopratiche » del senso totale escatologico, che si attuano nelle esperienze frammentarie di salvezza nella storia cristiana che continua anche dopo Cristo (non solo *nonostante*, ma anche *nella* sofferenza, grazie a ciò che è apparso in Gesù e che viene mantenuto nel « ricordo » liturgico), rivestano il carattere di *inveramento* della salvezza assoluta realizzatasi in Gesù. Se il sospetto è reale, tuttavia più correttamente ci si dovrebbe porre nell'ottica con cui S. vede il problema: egli vuole reagire a una escatologizzazione radicale della salvezza di Gesù <sup>(138)</sup>, affermando il carattere di anticipazione delle nostre espe-

(136) ZB, 114.

(137) La qual cosa ha anche un significato noetico per l'accesso alla totalità dell'evento di Gesù e giustifica la stessa rilettura operata dalla tradizione evangelica della vita di Gesù alla luce della Pasqua, come un elemento giustificato in linea di principio e non come semplice interpretazione successiva.

(138) « Per questo io mi distanzio dalle concezioni in cui la salvezza in Cristo viene del tutto escatologizzata. Simili concezioni, che trovano pubblicamente una

rienze di senso positivo (e non solo di quelle critico-negative come sembra affermare Metz), come frammenti di salvezza resi possibili dal « significato definitivo-decisivo (della salvezza di Gesù) *per la nostra storia* ». Di tale visione S. accoglie l'impostazione del problema, nel senso che in questa ottica la totalità di senso è percettibile solo alla fine della storia nella salvezza escatologica: resta da vedere se la « correzione » di S. è sufficiente o non si richieda alla fine la ridiscussione del modo stesso di porre il problema. In ogni caso la posizione di S. ci sembra quella più esigente nell'ambito di questo modo di interpretare la salvezza, anche se probabilmente l'insufficienza nella identificazione cristologica, sopra denunciata, rivela qui — quasi a posteriori — la sua inadeguatezza più vera. Infatti si dovrebbe affermare il carattere assoluto dell'evento storico-salvifico di Cristo, cioè il valore assoluto della sua storicità singolare che fonda e rende possibile la particolare modalità della storicità cristiana (che integra tutte le dimensioni della libertà: personali e sociali, memorative e progettive): quest'ultima storicità non avrebbe quindi la caratteristica di « inveroamento » della salvezza in quanto questa non può essere che totalmente azione di Dio ma delineerebbe la particolare tensione dell'uomo in Cristo che è *già* definitivamente con la fede nella situazione di inserimento nella salvezza assoluta e nondimeno proprio grazie ad essa verifica un cammino verso la totalità: è questo il senso della missione dello Spirito. Proprio questa storicità cristiana all'interno della missione dello Spirito consentirebbe, a nostro avviso, di superare la visione inadeguata secondo cui si afferma che noi sperimentiamo solo una anticipazione di frammenti parziali di senso positivo: la storia che lo Spirito rende possibile all'uomo è il tessuto connettivo che supera radicalmente questa frammentarietà: egli costituisce l'uomo nuovo in Cristo. Ci auguriamo che la tematizzazione annunciata della dimensione pneumatologica possa ulteriormente correggere quello schema che ci appare inadeguato <sup>(139)</sup>.

Intanto però il nostro rilievo critico ha almeno due conseguenze. La prima riguarda la sponda ermeneutica della reinterpretazione della fede. Se la non-teorizzabilità con cui S. spesso definisce l'evento della salvezza (pensiamo ad esempio al momento della croce e della risurrezione) viene affermata nei confronti della razionalità critica, l'osservazione è pertinente: si fa semplicemente valere il carattere di mistero della rivelazione cristiana. Proprio per il fatto che, metodologicamente, S. vuole verificare l'ipotesi della fede nei confronti di tale pretesa è inevitabile che egli guidi, quasi per mano, a denunciare l'insufficienza di *questa* razionalità nel suo tentativo di afferrare il mistero. Si vede di meno la ragione di un tale richiamo quando S. sta stabilendo i criteri teologici per la retta fede: l'inadeguatezza teorica delle formulazioni di fede, non tanto nel loro assetto espressivo, quanto nella loro capacità di intenzionare il contenuto di fede, non è forse affermata maneggiando una nozione di razionalità non sufficientemente autocritica? L'assolutezza dell'evento della salvezza in Gesù non fonda proprio la possibilità che la fede sia il

larga diffusione, tolgono, attraverso questa unilaterale escatologizzazione di Gesù il Cristo, il suo significato salvifico definitivo-decisivo *per la nostra storia* ». ZB, 122.

(139) ZB, 114.

soggetto del *quaerere* la propria intelleggibilità e quindi dell'affermare con verità (all'interno delle varie determinazioni ecclesiali) ciò cui deve assentire? E può il criterio dell'ortoprassi inverare la fede fornendole quella verità che non avrebbe per se stessa? Probabilmente è il medesimo schema interpretativo della verità come totalità, che può essere percepita solo escatologicamente, a determinare questa posizione ermeneutica <sup>(140)</sup>.

La seconda conseguenza riguarda infine il rapporto redenzione-liberazione. Basti qui solo un acceno fugace. Il carattere escatologico della redenzione-salvezza non consente, per S., la sua identificazione teorica, ma solo una « anticipazione pratica » che emerge nell'evento di Gesù e che ha una capacità critico-creativa sull'azione di emancipazione e liberazione dell'uomo nella storia. D'altra parte il valore anticipatore della vita di Gesù riveste proprio nella sua risurrezione il carattere di validità universale. Non mi sembra tuttavia che questa normatività della storia di Gesù sia, per S., da intendersi in termini puramente etici o esemplari. Sopra si è detto che egli definisce la presenza dell'iniziativa salvifica nella storia di liberazione umana come *immediatezza mediata* <sup>(141)</sup>. Mi sembra quindi un tentativo di pensare e di mediare il rapporto secondo il modello immanenza-trascendenza, per sé valido, ma che può correre il pericolo di una certa astrattezza formale, e soprattutto non è sufficiente a cogliere quel particolare intreccio di trascendenza e storia che si ha nella figura di Gesù e, di conseguenza, risulta messa in ombra la modalità peculiare con cui la storicità singolare della figura cristologica è generatrice della storicità cristiana. Nella missione dello Spirito.

#### CONFRONTO CRITICO CON ALCUNI ORIENTAMENTI SIGNIFICATIVI DELL'ATTUALE SOTERIOLOGIA

8. Tenteremo ora, in questa seconda parte, di collegare e confrontare la proposta di S. con altre prospettive che ci sembrano interpretare gli orientamenti più rappresentativi dell'odierno panorama teologico. Riteniamo non si possa prescindere dall'opera di K. Rahner e di H.U. von Balthasar: la prima, perché ci introduce al pensiero dell'autore che ha iniziato in teologia la « svolta antropologica »; la seconda, perché riflette un orientamento teologico che va diffondendosi e che, al di là delle tonalità particolari, intende recuperare il valore centrale della singolarità unica di Gesù per la comprensione della rivelazione. Ad essi abbiamo già dedicato uno studio analitico <sup>(142)</sup>, ma in questa sede il con-

(140) Le affermazioni occorrono con più forza nei primi scritti dell'ultima fase del pensiero dell'A. (cfr. IdF, 98-99). A mano a mano che ci si avvicina al confronto con la cristologia il discorso si fa più sfumato.

(141) II, 957 (=793) ss.

(142) È già stato citato sopra: *Salvezza e redenzione nella teologia di K. Rahner e H.U. von Balthasar*, in SC 108 (1980) 167-234 (cit.: *Salvezza e redenzione*). Ad esso rimandiamo per la bibliografia e l'analisi dei due autori sul tema in parola: a partire da quella esposizione si può trovare anche la giustificazione dell'importanza di Rahner e von Balthasar per la soteriologia attuale. Tuttavia, in questa seconda parte, essi ci interessano per un confronto al fine di enucleare le

fronto con E. Schillebeeckx non potrà avvenire che in modo sintetico, anche se sufficientemente perspicuo, con lo scopo preciso di ricavare i *punti nodali* attorno a cui la soteriologia attuale va ritrovando le sue convergenze o, eventualmente, i suoi compiti.

Un primo risultato, emergente dalla recente vicenda teologica, ci sembra essere quello del *reciproco convergere e intrecciarsi di soteriologia e cristologia*. In questi termini l'esito parebbe ovvio e, tutto sommato, impari rispetto allo sforzo che ha messo in moto la riflessione sul mistero di Cristo. L'apparente ovvietà dell'acquisizione, quando venga maggiormente approfondita, rivela una carica insospettata per la riflessione. Infatti, in questa linea, la critica rahneriana, soprattutto nei confronti della teologia manualistica <sup>(143)</sup>, intende mostrare una insufficienza fondamentale della soteriologia *recepta*: secondo l'A. quest'ultima identificava l'agire « salvifico » e quindi « redentore » come conseguenza e realizzazione storica dell'« essere » di Gesù, già in qualche modo predeterminato nell'incarnazione: ne conseguiva che la ragione e il valore dell'azione salvifica non trovava in sé il proprio luogo di emergenza, bensì prevalentemente nel riferimento, spesso estrinseco, alla dignità e alla struttura formale dell'uomo-Dio, che, come tale, conferiva valore infinito all'azione posta da lui. Anche nella trattatistica teologica la esteriorità delle due presentazioni del mistero di Gesù si manifestava nell'accostamento paratattico delle due riflessioni. A partire di qui la riflessione di R. illustra e testimonia, nel suo carattere pionieristico, la faticosa riconquista dell'orizzonte soteriologico, come luogo peculiare di emergenza della domanda cristologica. Tale approdo però appare in lui come frenato da una duplice inibizione: da un lato il timore che una centratura soteriologica possa favorire una visione del mistero di Cristo « amartiocentrica » (in contrasto con la dichiarata prospettiva scotista dell'A.); dall'altro, e forse con più insistenza, la preoccupazione di non dissolvere funzionalisticamente l'azione redentrice, senza poter riguadagnare, a partire dall'orizzonte soteriologico, l'affermazione dell'unione ipostatica, compresa quella « eccedenza » che non sembra esplicitabile muovendo dall'evento pasquale (forse anche per la sottolineatura antropologico-evoluzionista che il modello incarnazionista consente). La teologia rahneriana resta assestata su questa posizione polivalente e si deve riconoscere la piena validità delle « istanze » da essa poste: sarà da vedere se queste istanze non siano integrabili senza indebite riduzioni, in una prospettiva metodologicamente più conseguente.

Sull'altro versante, l'opera di von Balthasar <sup>(144)</sup>, per una sorta di predecisione metodica, propone una considerazione storico-salvifica dell'azione e della persona di Gesù, che mantiene nel campo visivo la totalità della figura cristologica, pur nella illustrazione del singolo frammento. La prima istanza rahneriana sembra così dissolversi, in B., nella

linee essenziali del dibattito attuale sulla soteriologia: pertanto il richiamo ad essi sarà fatto qui in modo da riuscire autonomamente comprensibile.

(143) Per la documentazione analitica cfr. *Salvezza e redenzione*, SC 108 (1980) 169-192: par. 2-10.

(144) Ancora per la documentazione cfr. *Salvezza e redenzione*, SC 108 (1980) 198-222: par. 12-17.

considerazione concreta della figura della rivelazione, la quale, al di là delle discussioni « ipotetiche » sul fine dell'incarnazione, ci presenta Cristo *come Redentore* di fronte al mondo di fatto peccatore; la seconda non ha motivo di esistere in B., poiché la nozione di figura rimanda ad una profondità metafisica tale da non potersi esaurire fenomenologicamente e perché nella disamina dell'azione salvifica la dimensione trinitaria è sempre tematicamente presente: infatti, la totalità del libero agire salvifico, che si compie in Cristo, è esplicitamente vista nell'ottica della kenosi del Verbo. Ma a questo proposito emerge una terza istanza: quella cioè di pensare il discorso sulla mutabilità-passibilità di Dio nell'agire salvifico, in quanto specificamente redentore. Invero simile problematica si ritrova nella proposta rahneriana di ripensamento di Calcedonia a partire dall'antropologia trascendentale.

Diverso è il caso di Schillebeeckx <sup>(145)</sup>: qui la riconquista dell'orizzonte soteriologico è ormai un fatto compiuto, e pensiamo più come adeguamento alla tendenza antropologica attuale, che ha suscitato la domanda sul senso e sulla riuscita della storia della libertà dell'uomo, che come interno superamento della riflessione teologica come tale. Semmai il pericolo, di cui S. è certamente consapevole, sarà quello di non riuscire a svolgere adeguatamente il momento cristologico come interiore implicazione di quello soteriologico. I fugaci accenni sinora presenti nei suoi due volumi su Gesù, benché continuamente connotati come « prolegomeni » ad una futura cristologia, documentano la difficoltà a spiccare il volo verso la piena determinazione del mistero dell'unità ontologica di Gesù, così che la singolarità universalmente valida di Cristo non sia solo una affermazione storico-fattuale, ma strutturalmente inerente alla persona del Salvatore.

Il risultato sopra indicato della convergenza tra soteriologia e cristologia non va quindi inteso nel senso di una ingenua sovrapposizione delle due. In una certa misura la tensione è un dato insopprimibile e rimane, pertanto, salutare per la stessa teologia. Tuttavia è compito di questa offrire un'intelligenza sintetica della fede, che non produca solo l'accostamento esteriore dei singoli elementi, ma li ponga nella loro interiore relazione. Merita qui recuperare un'osservazione che è centrale nell'opera balthasariana, nella quale si afferma che il mistero di Cristo, in quanto unità di essere e di agire, è l'*Universale concretum*, è l'*analogia entis concreta*: in altri termini, solo nella considerazione di Gesù di Nazaret, nella totalità della sua opera, come compimento dell'agire storico-salvifico di Dio, si fa evidente il mistero della sua persona. E cioè la missione del Figlio che fornisce la chiave di volta per la comprensione del mistero trinitario e della salvezza dell'uomo in Gesù: è questo il senso del *cristocentrismo* della rivelazione, senza che si debba intendere la cosa come riduzione materiale all'opera storico-salvifica. La caratteristica soteriologica di Gesù di Nazaret, quale si esplicita nei gesti del suo agire storico, può e deve consentire l'apertura al mistero di Cristo nella sua formalità propria. Questa tesi promuove quindi una comprensione dell'unione ipostatica non a prescindere dalla sua attuazione concreta,

(145) Cfr. supra i parag. 2-7.

identificandola in una sorta di predefinizione formale da ritrovare poi occasionalisticamente in Gesù di Nazaret, bensì a partire da essa. D'altra parte però sarebbe egualmente riducente prospettare la lettura salvifica di Cristo, non solo in base ad uno schema formale predefinito dell'uomo-Dio, ma anche a partire da un orizzonte salvifico attuale, con le strutture emergenti dall'attesa di liberazione, che sia in qualche modo assunto acriticamente. Anche in questo caso non si riconoscerebbe il valore noetico che possiede l'affermazione a proposito di Gesù come il *Salvatore assoluto, in quanto evento storico-concreto*.

La centralità della soteriologia nell'attuale vicenda teologica deve essere quindi coniugata strettamente con il tema della singolarità unica di Gesù, per non introdurre surrettiziamente uno slittamento o verso una pura fenomenologia dell'evento salvifico o verso una lettura funzionale di Gesù nei confronti dell'attuale storia di libertà. La fede cristiana deve continuamente mantenere in tensione due dati: da un lato che Gesù è un evento della storia con le sue caratteristiche di parzialità e di condizionatezza fattuale, ma dall'altro che proprio *in questo evento* storico-concreto si dà la incondizionata, definitiva e assoluta salvezza (gratuita) degli uomini e della storia. In questa linea si deve riconquistare la prima istanza di R., sopra ricordata, che consente di porre il cristocentrismo nei suoi termini corretti e cioè di impostare adeguatamente il rapporto incarnazione-redenzione. Se si considerano bene le cose, già da un punto di vista storico-salvifico appare che l'incarnazione, in quanto è assunzione dell'uomo da parte del Verbo, implica una accettazione radicale della condizione umana che è *anche* segnata dal peccato e pertanto la morte di Cristo esprime il massimo grado di questa assunzione. Rispettivamente la redenzione comporta un essere associati alla condizione del Figlio, la quale perciò eccede il solo aspetto di remissione del peccato, ma implica la comunione all'essere filiale di Lui. Pertanto la salvezza consiste nella gratuita autocomunicazione di Dio della realtà della comunione in Cristo (filiale), che in quanto tale è assoluta e incondizionata cioè non determinata dalla storia umana; ma questo dono libero (che si potrebbe esprimere come Alleanza o Regno di Dio) è in radicale relazione con la storia degli uomini, in quanto essa, in Cristo, è stata pensata, suscitata e preparata e, poiché come storia umana ha preso un andamento negativo, l'autocomunicazione salvifica della vita filiale si è realizzata sotto la formalità *redentrice*. Restano così assicurati da un lato il primato di Cristo nel piano di Dio, come « valore » per l'uomo, poiché egli è l'archetipo dell'immagine di Dio; ma dall'altro *e insieme* la connotazione tipicamente *redentrice* nella realizzazione dell'agire salvifico, superando definitivamente ogni « ipoteticismo » in teologia e ogni visione « amartiocentrica ».

L'opera della salvezza, così illuminata, si attua quindi *in Gesù*. Il modo di intendere la « mediazione » cristologica dovrà non solo dire il *che* e il *come* del realizzarsi dell'evento salvifico, ma anche e soprattutto mostrare il *perché* una simile modalità di attuazione sia strutturalmente inerente alla persona stessa del Salvatore. Sarebbe una regressione allo *status quaestionis* precedente determinare questa mediazione o nell'orizzonte di una generale relazione ontologica Dio-uomo e Dio-mondo o in

una lettura solamente funzionale. Il primo modo rappresenta il pericolo tendenziale della posizione rahneriana, sul presupposto della nozione di esistenziale soprannaturale che in qualche modo delinea a priori le strutture trascendentali del Salvatore assoluto; il secondo è la difficoltà tipica della proposta di S. che spinge ad una lettura soprattutto in funzione storica e antropologica della universale validità dell'evento salvifico.

Il carattere di evento della mediazione cristologica rimanda quindi alla sua capacità di « compiere » le figure mediatrici dell'A.T. e intrattiene con la storicità cristiana un rapporto complesso che è ultimamente comprensibile solo nella missione dello Spirito. La cesura storica rappresentata dall'evento salvifico in Cristo trova la sua ragione ultima nella insuperabile e incondizionata autocomunicazione del Padre a Gesù di Nazaret in quanto il Figlio, che proprio nel suo mistero personale esibisce il fondamento della salvezza definitiva e insuperabile, e quindi universale, di Gesù, rendendo problematico uno schema che pensa il rapporto tra salvezza di Gesù e salvezza totale in termini di prolessi (anticipazione) — compimento escatologico, senza ulteriore precisazione. Ciò indurrebbe a pensare la missione dello Spirito come « superamento » o « inveramento » della salvezza in Gesù. In ogni caso la sottolineatura della singolarità unica di Gesù e del suo valore mediatore (come si è criticamente precisato e non quindi nel senso del Logos neoplatonico concepito nella linea dell'intermediario), proprio per il suo carattere storico, andrà rintracciata nella sua stessa opera salvifica, principalmente nell'unità riconquistata del momento pasquale.

9. La valenza mediatrice dell'opera di salvezza andrà quindi analizzata con particolare senso critico, non dimenticando che si tratta di una connotazione di Gesù, cioè di *quella* storicità singolare che è riferibile a Gesù di Nazaret nel contesto del dono dell'Alleanza o del Regno di Dio, secondo la formalità del compimento non solo irreversibile, ma anche insuperabile (*ef'hapax*). Ci sembra che la non considerazione di questa prospettiva sia all'origine dell'insufficienza che ci pare di intravedere sia nella posizione rahneriana, sia in quella schillebeeckxiana per quanto riguarda la presentazione del mistero pasquale, benché da prospettive diverse. R. prospetta di rileggere dal di dentro l'opera salvifica mediante un approfondimento trascendentale, perché venga in luce il motivo per cui Gesù ci redime attraverso la *morte* e la *risurrezione*: sarà l'analisi della vita e del morire dell'uomo, che attende un compimento come libertà salvata, a guidare l'interpretazione teologica del gesto pasquale e a comprenderne la sua unità salvifica. S. invece, nell'analisi delle tradizioni del N.T. sulla morte e risurrezione e sul valore salvifico di tutta la vicenda di Gesù (messaggio e prassi di vita), fa emergere come l'esperienza della salvezza operata in Gesù sia sempre codeterminata dalle attese e modelli di salvezza di allora: solo attraverso una pazientissima indagine storico-critica e linguistico-letteraria degli interpretamenti neot. sarà possibile cogliere, quasi in controluce, l'*interpretandum* normativo, in quanto esperienza originaria da attualizzare nelle odierne forme di attesa salvifica in una teologia che mantenga una corretta « proporzionalità » con le esperienze identificate interpretativamente del N.T. In

ambedue i casi tuttavia, benché sul presupposto di assai differenti concezioni ermeneutiche, si intende favorire la comprensione dell'opera salvifica attraverso il riferimento ad istanze antropologiche (di tipo esistenziale nel primo caso e di carattere più marcatamente socio-politico nel secondo), le quali permettano un accesso al gesto pasquale, vuoi di carattere interpretativo, vuoi in vista di un orientamento critico-creativo della prassi. Ciò che a nostro avviso è insufficiente è l'incapacità, già metodicamente delineata, a cogliere l'originalità specifica del gesto pasquale, cioè della morte e risurrezione nel quadro dell'annuncio del Regno, come opera *di Gesù*, che si può definire solo nella sua peculiare relazione che intrattiene col Padre e con gli uomini. Con ciò non si vuole negare la validità di una simile prospettiva « mistagogica », introduttiva alla fede, ma non si può nemmeno misconoscere che la comprensione ottenuta rimane ancora troppo impigliata nel modo di porre la domanda, la quale pertanto non istituisce una vera « relazione spezzata » con la spinta critica proveniente dall'illuminismo. Più attento al problema ci sembra B. quando delinea l'improducibilità della figura cristologica da parte di qualsiasi orizzonte antropologico, anche se questi può costituire un utile strumento di accostamento. Tra questi strumenti, per parte sua, egli privilegia quelli anticotestamentari o ecclesiali, perché sono strutturalmente riferiti e essenzialmente capaci di rimandare alla figura cristologica. Tuttavia si è notato come nel caso della Kenosi, anch'egli assuma acriticamente il « modo » di porre la domanda da parte della ontologia classica, anche se la soluzione proposta appare praticabile, almeno nei suoi termini generali.

Se ora transitiamo a considerare, dal punto di vista contenutistico, il valore dell'opera e missione di Gesù, si potrà assicurare un ulteriore risultato del nostro confronto: *il valore salvifico di tutta l'esistenza di Gesù*. Tutta la vicenda di Cristo riveste un carattere salvifico (Cfr. i misteri della vita di Gesù che andrebbero a nostro avviso riletti unitariamente secondo la tematica del regno di Dio che si sta compiendo: cioè nella « sua » missione): di essa la Pasqua appare il momento culminante. Dobbiamo dire che gli autori citati sono concordi sostanzialmente nell'orientamento (salvo differenze di accento). Con ciò ci sembra superata la tendenza che accentuava quasi esclusivamente il carattere soteriologico della morte di Gesù, spesso stabilendo una equazione tra salvezza e redenzione (nel suo aspetto di remissione dal peccato). La prospettiva resta più globale e quindi è difficile recensire il risultato più preciso per quanto riguarda una lettura del rapporto tra morte di Gesù e salvezza; e meno ancora è possibile raccogliere i frammenti sparsi di una rivalutazione o rielaborazione delle categorie classiche inerenti al valore salvifico della morte di Gesù (sacrificio, riscatto, soddisfazione e merito). R. opera una alquale rilettura di queste categorie e propone quella di sacrificio come nozione riassuntiva e sintetica (per esprimere il valore salvifico di tutto l'evento pasquale), in quanto esprime la morte liberamente accettata e confermata nella risurrezione. L'accento tuttavia è posto sul rapporto tra questa morte liberamente accettata e la volontà salvifica universale: la seconda possiede una causalità di natura quasi-sacramentale nei confronti della prima, nel senso che la volontà salvifica pone

il segno (la morte di Gesù confermata nella risurrezione) e si attua attraverso di esso. Anche per B. è importante comprendere la morte di Gesù entro l'amore del Padre che invia e del Figlio che accoglie la missione fino alla croce (anche per lui deve essere superata l'idea di un mutamento o di una correzione della volontà di Dio), ma contemporaneamente egli ritiene che non si può affermare il valore salvifico della morte se non sul presupposto della « rappresentanza vicaria » o solidale per noi e con noi. Infine, anche se in S. non sempre si riesce a distinguere quanto egli attribuisca alle mediazioni storiche o quanto affermi della « res » come tale, nondimeno egli sostiene che la salvezza esperita in Gesù è continuamente offerta *malgrado* la morte, benché questo « *malgrado* » esprima troppo poco sulla relazione tra l'offerta presente di salvezza e il suo realizzarsi in Gesù. Proprio perché la salvezza è continuamente offerta in Gesù nonostante la morte, questa viene superata dal di dentro, non solo in se stessa ma anche nella sua origine: a causa di ciò si può dire che la salvezza avviene anche *grazie* alla morte di Gesù. In ogni caso emerge la tendenza a relativizzare il discorso sulla soddisfazione come categoria sintetica per esprimere il valore salvifico della morte, per riguadagnare l'orizzonte biblico che mira a proporre la sintesi attorno alla nozione di sacrificio, inteso soprattutto come culto spirituale nell'autodonazione interiore, nella carità e nell'obbedienza. In questo senso l'indicazione è coerente con il suggerimento che proviene dall'esegesi biblica. Tuttavia nella prospettiva della sintesi occorrerà ricordare la differenza dei contesti semantici delle due nozioni sintetiche: l'una di carattere teologico-scolastico attinente all'ambito dei rapporti giuridici e interumani, l'altra di carattere biblico inerente al contesto culturale. Ma ancora più importante sarà rendersi conto delle linee portanti che delineano il valore salvifico della morte di croce, i cui elementi sono già presenti in modo sparso nelle riflessioni sopra richiamate. Al di là del discorso sulle categorie salvifiche, si raggiunge il senso della morte salvifica mantenendo la duplice relazione che tale salvezza implica, con Dio e con gli uomini. Da un lato il rimando teologico pensa il valore salvifico della morte entro l'azione di salvezza di Dio: ma originalmente come gesto di Gesù in relazione personale con Dio come il Padre *suo*. Con ciò è esclusa ogni visione che pensi il gesto del morire come un mutamento della volontà divina irata (in una visione della espiazione penale), ma insieme si raccomanda di pensare il valore salvifico della morte di Gesù, come gesto suo, e non solo del suo essere uomo, in distanza creaturale dal suo essere Figlio. Dall'altra parte la morte salvifica intrattiene una relazione con gli uomini da salvare, che non può essere intesa né come vicarietà « sostitutiva » né in una specie di soddisfazione « esemplare ». Il morire di Gesù per gli altri, la sua pro-esistenza esige che la rappresentanza vicaria sia intesa come solidarietà non solo sul presupposto della comune natura umana, ma anche in base alla sua « singolarità universale » derivante dalla tesi del primato di Cristo nel disegno di Dio. In lui, infatti, si « realizza » la comunione filiale al Padre, con la conseguente possibilità da parte nostra di perdere la comunione attraverso il peccato e la morte che ne è una risultanza. Così la sua sin-

golarità, in quanto assoluta non è esclusiva, bensì inclusiva della sua universale validità salvifica. Il rapporto agli uomini va inteso pertanto in senso obiettivo e non solo come un esempio o orientamento puro, offerto per la prassi salvifica cristiana.

La definizione del senso della morte salvifica in base a queste due dimensioni strutturali permette di cogliere la valenza solo analoga del modello interpretativo che configura la morte di Gesù, come quella del giusto sofferente vittima dei peccatori: se esso offre un punto di approccio approssimativo, nondimeno mostra la sua insufficienza. Se S. ha ragione di delineare le condizioni storiche del morire di Gesù che orientano verso il modello in parola, tuttavia questo non rimane che un indizio — come sostiene B. — per raggiungere la inconfondibile e singolare validità della morte di Gesù (anche se è vero che questo aspetto di unicità è pienamente manifesto solo nella risurrezione). Proprio questa assenza di analogia — emergente soprattutto in B. — pone la questione decisiva del perché vi è un rapporto tra la morte di Gesù come morte *di croce* e la salvezza. Ora in S. tale morire di Gesù è visto come emergenza massima della storia della sofferenza e del male, che travolge non solo il messaggio, ma lo stesso annunciatore. La morte di Gesù è solo il decisivo scontro tra l'azione salvifica di Dio e la iniziativa negativa della finitudine, così che Dio ci salva *malgrado* la morte, ma proprio perché la supera, ci redime anche *nella* morte di Gesù: ma non è indagato il perché di questa morte, anzi è censurata in anticipo la questione perché non si deve retrospettare in qualsiasi modo il dolore in Dio. R. invece nell'analisi del morire di Gesù sostiene che la libera e definitiva autocomunicazione salvifica, in quanto culmina in questo vertice irripetibile non può essere solo offerta, ma anche accolta in una persona nella libera e definitiva autoconsegna che può essere fatta *solo attraverso la morte* (anche se questo libero accoglimento è salvifico *in quanto* è definitivamente compiuto nella risurrezione), ma con ciò rimane fondamentalmente indifferente la modalità concreta del morire di Gesù. Di diverso orientamento è B. che non può assumere la croce come un caso particolare del morire umano: tutti gli approcci sono solo un accostamento analogico al mistero del crocifisso, che si può scandagliare solo nel riferimento trinitario fino al termine ultimo della kenosi come solidarietà col peccato nella « morte seconda ». Avviene appunto qui un capovolgimento salvifico del morire che, come morire in Cristo, apre la via alla risurrezione.

Siamo pervenuti a quello che, a nostro avviso, abbiamo definito un altro risultato emergente nella teologia attuale: mantenere l'unità salvifica dell'evento pasquale. Anche qui l'apparente ovvietà dell'esito non può dimenticare la continua oscillazione che la teologia osserva nell'accentuare ora il valore salvifico della morte, ora quello della risurrezione, con conseguenze spesso assai diversificate. Sottolineare l'unità è un invito quindi a cogliere l'ordine dei rapporti e la logica interna dell'unico evento, nel suo valore salvifico. In questo senso il morire salvifico come gesto libero di Gesù si *compie* nella risurrezione. Diverso è tuttavia il modo di concepire questo compimento: R. lo considera come la libera e definitiva autoconsegna nella morte *in quanto* accolta

e salvata, all'interno di un'unica azione divina che pone, attraverso una causalità quasi-sacramentale, il segno che è la morte e la risurrezione; B. avverte che il ponte sullo iato non è tracciabile dal basso, ma solo dall'azione di Dio che risuscita Gesù e lo eleva a sé, inviandolo — nella missione dello Spirito — alla Chiesa; S. infine vede la risurrezione come processo di conversione suscitato dall'azione salvifica di Dio, che in una nuova azione risuscita Gesù così che egli può essere confessato come presente nella comunità e riunificatore di essa: ma non indaga oltre sul rapporto con la morte (se non nel senso della conferma del Gesù prepasquale).

Il problema dell'unità del momento pasquale pertanto, anche per la differenza oggettiva delle sottolineature neot., è ancora vivo. Infatti ambedue gli aspetti (morte e risurrezione-glorificazione) hanno una relazione con la salvezza e si può leggere l'unità sia nella direzione che va dalla morte alla risurrezione che viceversa. A nostro avviso sembra indispensabile mantenere in qualche modo la tensione tra i due momenti, nel senso che il movimento che conduce alla morte di croce (compresa l'esistenza prepasquale) non può essere « tolto », cioè superato o assorbito nella risurrezione, anche se rimane aperto ad essa. Infatti la singolarità di Gesù e del suo messaggio (nel rapporto con Dio e con gli uomini peccatori) giustifica perché la solidarietà di Gesù non può terminare nella morte. In questo senso si potrebbe dire che la morte di croce, in quanto connessa col peccato, è la « condizione » personale e umana, accolta da Gesù, in cui si verifica la salvezza che, *come tale*, avviene nella risurrezione: in essa infatti avviene un superamento e una distruzione della morte (peccato). Perciò l'invio dello Spirito come dono del Risorto agisce retroattivamente, non cancellando ma confermando la vicenda pre-pasquale di Gesù: in essa Egli è stato all'opera fino alla glorificazione. Si trova qui in conclusione, da un lato la ragione della modalità specifica con cui la vicenda di Gesù è normativa per l'esistenza cristiana e dall'altra la giustificazione del metodo della stessa cristologia, in cui non può essere privilegiata una « gesuologia » a scapito di una cristologia pasquale e viceversa.

10. L'esplorazione del significato salvifico della vicenda di Gesù, coniugata inscindibilmente con l'evento pasquale, afferma da un lato il significato comprensivo di salvezza come Regno di Dio o Alleanza che si attua nel dono della comunione alla vita filiale di Gesù, mediante la redenzione dal peccato (anche senza ridursi ad essa), e dall'altro lato identifica questa salvezza come una realtà che « avviene » in Gesù, che è cioè legata ad un avvenimento storico. Per questo ci si distanzia da una visione puramente « fisica » della redenzione (attraverso cioè l'incarnazione come tale) o esclusivamente « esemplare » (nella linea del 'puro' modello etico). Se questo aspetto di differenziazione critica, espresso in teologia cattolica con il concetto di « redenzione oggettiva », ha avuto il merito di non dissolvere la redenzione su un versante fisicista o soggettivista, tuttavia la sua precisazione positiva proprio per il suo carattere di sottolineatura polemica correva il rischio di ipostatizzare la

redenzione o di definirla in termini di « restaurazione » o « riparazione » di un primitivo ordine di salvezza fallito e decaduto (svuotando l'idea di unità del piano salvifico). A noi sembra che si possa assumere questa precisazione in un contesto più ampio e comprensivo che è quello della missione dello Spirito come dono della Pasqua di Gesù: è questo il dono della comunione filiale in Gesù effettivamente offerta come possibilità reale di accoglimento storico da parte della libertà umana. E questa il terzo tratto che possiamo raccogliere da questo breve confronto: *il nesso tra soteriologia e antropologia deve realizzarsi in una pneumatologia tematica*. Quando diciamo Alleanza, Regno di Dio o Nuova creazione in Cristo, intendiamo che la predestinazione divina o il piano stesso di Dio trova il suo centro in Gesù Salvatore, ma non come per successive approssimazioni o correzioni, bensì originariamente, e proprio per questo includendo (e non aggiungendo) la modalità redentrice in senso stretto. Questo esito rimane ancora iniziale in teologia e, per così dire, rifratto in molteplici frammenti sparsi nell'antropologia teologica, nell'ecclesiologia, nella sacramentaria e nell'escatologia. Si è visto che l'osservazione è ricorsa a più riprese: riteniamo che la riconquista dell'orizzonte più comprensivo consente di impostare meglio il problema. Lo Spirito come dono del Risorto mantiene un riferimento insuperabile a Cristo, nel duplice senso che lo Spirito presiede a tutta la vicenda di Gesù fino al suo compimento e fonda quindi la storicità unica e singolare del rapporto di Gesù al Padre, ma proprio per questo anche la sua universale validità. Se tutta la vicenda di Gesù, benché in modo diverso, è una unità salvifica, tale unificazione non avviene nel senso di un dissolvimento della vita prepasquale compresa la morte nella risurrezione, ma mantenendo la consistenza di questa *storicità* la cui ragione non viene principalmente dai modi e dalle categorie della nostra storia, ma dallo Spirito. Dall'altra parte la effusione dello Spirito è il principio e il fondamento della storicità cristiana. Anche nei nostri confronti, quindi, lo Spirito ci incorpora-assimila alla realtà del Figlio (eucaristia-Chiesa) fondando così, nella storia e per la storia, la possibilità che la nuova creazione si realizzi per gli uomini. Il senso della storicità del cristiano è quindi di conformarsi alla singolare vicenda che Gesù intrattiene col Padre, nel senso di partecipare alla comunione trinitaria, di incorporarsi al Figlio. Lo Spirito offre così a noi la possibilità di ritrascrivere nella esperienza umana la missione di Gesù. Infatti è proprio nello Spirito che la singolarità di Gesù può e deve essere universalizzata nel duplice movimento di differenziazione e di riconduzione all'unità. Con questo però il problema del rapporto salvezza (redenzione)-liberazione è posto in una prospettiva più giusta. Da un lato apparirà insostenibile uno schema che escatologizza radicalmente la salvezza; e i tentativi più o meno insistenti di correzione che prospettano per l'evento di Cristo il carattere di prolessi o anticipazione dovranno almeno chiedersi, negativamente, se non pensino forse la differenza tra il già e il non-ancora secondo lo schema tendenziale della speranza veterotestamentaria; e, positivamente, se concedano allo Spirito questa capacità di realizzare la Signoria di Cristo sulla storia. Così il problema della mediazione tra

redenzione ed emancipazione troverà comprensione migliore — se non vediamo male — non solo in una sorta di negatività critica a partire dalla storia della sofferenza e dalla memoria pericolosa della passione e della risurrezione (J.B. METZ)<sup>(146)</sup> e neppure solo in una frammentaria giustapposizione di sensi positivi suscitati e realizzati critico-creativamente a partire dalla provocazione orientatrice del messaggio e prassi di vita di Gesù in cui sperimentiamo salvezza da parte di Dio (E. SCHILLEBEECKX); e neppure soltanto nella fondazione di un nuovo esistenziale calato nella storia del mondo dalla libera grazia di Dio (K. RAHNER); ma anche e soprattutto nella missione e nell'azione dello Spirito che è salvifica e capace di unificare tutti gli aspetti sopra citati nella comunione-assimilazione a Gesù, alla sua vicenda e alla sua opera salvifica. Ciò tuttavia non destoricizza l'esistenza cristiana: secondo il N.T. essa conosce un divenire-per-il-compimento, ma dovrà essere pensato nei termini e nelle dimensioni tipiche della *progressività* e dell'*incremento* emergenti dalla vicenda di Gesù. In questa linea anche la storia della libertà umana, della emancipazione e umanizzazione della natura, la sua valenza e connotazione di impegno socio-politico non saranno estrinseche o aggiuntive alla salvezza cristiana, ma in essa e mediante essa manterranno la loro specifica autonomia, la loro capacità teorica e pratica di interpretazione e di intervento e dovranno essere ricondotte alla definitività o assolutezza dell'evento salvifico cristologico. In particolare ciò potrà avvenire o in senso critico contestando la eventuale pretesa di totalità e di assolutezza di tali figure storiche e/o in senso positivo correlando i valori frammentari, dispersi, polivalenti delle realizzazioni storiche, con il senso definitivo di salvezza apparso in Gesù.

#### AVVIO PER UN RIPENSAMENTO GLOBALE DELLA SOTERIOLOGIA

11. Il confronto tra gli orientamenti più rappresentativi e incidenti, richiede ora, in quest'ultima parte, di essere allargato fino ad integrare le indicazioni ulteriori provenienti dalla teologia cattolica. Non è qui il luogo per ripercorrerne i sentieri e ricavarne gli esiti: esistono già pregevoli strumenti che tracciano questa vicenda storica<sup>(147)</sup>. Sarà più interessante individuare i compiti e le richieste ivi emergenti, coniugandole direttamente con le risultanze di quanto abbiamo testè asserito.

Il primo esito ci porta a collegare la riconquistata centralità della soteriologia con il tema della singolarità unica ed assoluta di Gesù e

(146) Cfr. J.B. METZ, *Redenzione ed emancipazione*, Brescia 1975 (or 1973), 152-177; Id., *La fede, nella storia e nella società*, Brescia 1978 (or 1977), 89-132.

(147) Oltre a quelli già citati alle note 1 e 4, si veda una ricostruzione storica della soteriologia contemporanea in M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il mistero della croce*, cit., 191-232; e inoltre più in particolare: C. PORRO, *Sviluppi recenti della teologia della Croce*, in SC 105 (1977) 378-410; B. RINALDI, *Studio bibliografico sul mistero della croce. Primato della croce o della risurrezione?*, in SC 98 (1971) 115-143; D. WIEDERKEHR, *Glaube an Erlösung, Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute*, Freiburg 1976; e tutto il numero *Cristologie in Italia*, in SC 105 (1977) 3-167.

del suo carattere mediatore in ordine all'autocomunicazione di Dio e all'unità del disegno salvifico. L'unitarietà del piano di Dio invita a pensare creazione e incarnazione redentrice nell'ambito dell'unica alleanza incentrata su Gesù Cristo. La tematica del cristocentrismo così come emerge dal problema del « perché » di Cristo (fine dell'incarnazione) e dalla questione del « cristocentrismo obiettivo »<sup>(148)</sup>, se, da un lato, consente di recuperare il primato assoluto e originario di Cristo nel piano di Dio, per quanto liberamente posto da Dio, dall'altro pone in guardia dallo stemperarlo in una idea universale, in una cifra o categoria comprensiva di tutto il reale, sganciata dalla storia di Gesù. È solo l'*evento storico-singolare e definitivo di Gesù* che permette di fondarne la paradossale universalità. In quanto singolare, esso è libero dono dell'alleanza divina, e pertanto indeducibile e non condizionato dalla situazione degli uomini; in quanto definitivo, esprime l'assoluta rivelazione salvifica di Dio per gli uomini e perciò portatrice di quel senso che è la verità stessa di Dio che chiama l'uomo alla comunione con il Figlio suo Gesù Cristo, assumendo e superando il peccato dell'uomo, redimendolo e reintegrandolo nella sua condizione filiale. Il riferimento all'unità del piano di Dio che si afferma come Alleanza o come « nuova creazione » o « Regno di Dio » o « gloria di Dio » e che consiste nel dono libero, gratuito e definitivo di Gesù Cristo e della vocazione degli uomini ad essere incorporati a Lui mediante il dono dello Spirito, consente di dare contenuto reale al tema della salvezza, che si precisa nella comunione-incorporazione a Gesù Cristo e, sul fondamento di questa, rende possibile anche la remissione dei peccati. Nell'ottica più « comprensiva » della comunione all'essere figlio di Gesù, viene implicata, per interiore necessità, anche la redenzione del peccato, perché tale « filiazione » non può non includere anche il superamento e la vittorietà di quella situazione che si oppone all'incondizionato amore di Dio per gli uomini. In questo senso preciso, salvezza e redenzione si definiscono per relazione al Cristo pasquale, in quanto singolare e definitivo evento della dedizione incondizionata di Dio e assoluta determinazione del senso dell'uomo<sup>(149)</sup>.

Con ciò, pertanto, sono date le linee strutturali per una considerazione unitaria dell'accadimento di Cristo. Il riferimento cristocentrico si precisa quindi nel tema della singolarità unica di Gesù che opera la saldatura tra l'evento storico e assoluto di Gesù e il suo carattere mediatore ontologicamente singolare<sup>(150)</sup>. Questa paradossalità dell'opera

(148) Per questo si veda G. MOIOLI, *Cristocentrismo*, NDT, Roma 1977, 212-16.

(149) Per l'illustrazione della visione più comprensiva del piano di Dio con la categoria di « creazione-alleanza » si veda G. COLOMBO, *Creazione*, NDT, Roma 1977, 198-209 o L. SERE THÀ, *Predestinazione*, DTI, Torino 1977, 759-774; o con la categoria di « gloria di Dio » M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il mistero della croce*, Brescia 1978, 233-439; e con quella di « regno di Dio » cfr. E. SCHILLEBEECKX: II, 755-987; ZB, 125-145.

(150) Si deve ora aggiungere un ulteriore contributo, particolarmente chiarificatore, a cui rimandiamo senza attardarci oltre sulla questione: G. MOIOLI, « Cristocentrismo ». *L'acquisizione del tema alla riflessione teologica recente e il suo significato*, in *La teologia italiana, oggi*, Brescia 1980, 129-148.

e della persona di Gesù, nella sua concretezza storica e assoluta insieme (e non quindi anzitutto come cifra della realtà), non produce una sorta di concentrazione cristologica, per « riduzione » dell'umano e del divino al cristologico. Da questo punto di vista sarà necessario definire da un lato la « compatibilità cristologica » del discorso su Dio <sup>(151)</sup> e dall'altro la « determinazione cristologica » del discorso sull'uomo, senza per questo togliere ai due « discorsi » la loro consistenza irriducibile. Singolarità e ultimatività dell'evento salvifico di Gesù, sua caratteristica teologica e sua valenza antropologica delineano i tre poli attorno a cui possiamo organizzare la riflessione conclusiva.

12. A livello *cristologico* un risultato emergente nell'attuale teologia cattolica è quello di una rinnovata attenzione alla vicenda storica di Gesù poiché è in essa che si 'rivela' e si 'realizza' la salvezza-redenzione trinitaria. La sottolineatura dei « misteri della vita di Cristo » culminanti nella Pasqua che per eccellenza è il 'mistero' della salvezza consente di istituire una reciprocità di comprensione tra il valore salvifico dell'esistenza prepasquale e la sua determinazione insuperabile nella Pasqua: reciprocità che mira a far superare un modello di incarnazione « puntuale » come assunzione della natura umana decaduta senza la mediazione dell'evento pasquale che di tale assunzione è il vertice insuperabile e inaudito. Il risultato del recupero della considerazione storica della vicenda di Gesù si precisa pertanto da un lato nel rifiuto di isolare la morte di Gesù, e il valore soteriologico ad essa quasi esclusivamente attribuito, dall'insieme del mistero pasquale e dalla vicenda di Gesù e dall'altro nel tentativo di non destoricizzare le nozioni interpretative di questa morte, immunizzandole rispetto ai contesti semantici e ideologici da cui sono mutate. L'accoglimento di queste due istanze presiede la rivisitazione delle categorie (bibliche e teologiche) con cui era stato definito il valore salvifico della morte di Gesù <sup>(152)</sup>.

A fronte dei tentativi di leggere in base a schemi estrinseci le categorie di sacrificio e di riscatto (si pensi, ad es., il sacrificio come qualcosa che serve a placare la collera di Dio o a far cambiare idea a Dio; o il riscatto come qualcosa che indica l'onerosità della nostra salvezza in base a diritti che il peccato o il demonio vanterebbero su di noi di fronte a Dio) o di illustrare le nozioni teologiche di soddisfazione e di merito trasponendole acriticamente sul registro della realtà storico-salvifica (si pensi al concetto di soddisfazione come riparazione ad un ordine di giustizia concepito a volte come 'esteriore' a Dio e al collegamento della morte di Cristo con la giustizia vendicativa di Dio o alle discussioni sulla questione se non sia sufficiente l'amore del Cristo a riparare il peccato dell'umanità senza effusione di sangue —

(151) Si veda per l'impostazione del problema e la dizione: P.A. SEQUERI, *Cristologie nel quadro della mutabilità e passibilità di Dio*, SC 105 (1977) 149.

(152) Il saggio più elaborato in proposito, oltre gli articoli dei dizionari, tra cui quelli citati di K. Rahner, è quello di C. Duquoc, *Cristologia. Saggio teologico*, Brescia 1972 (or 1968-72), 503-539 e inoltre J. GALOT, *Gesù liberatore*, Firenze 1978, 105-298.

soddisfazione penale o morale — ecc.)<sup>(153)</sup>, la teologia attuale esprime l'esigenza di una revisione di questo discorso in modo che sia compatibile con la storia di Gesù e con la visione cristiana di Dio.

La differenza dei contesti semantici e delle esperienze corrispondenti (storico-salvifica l'una, giuridico-interumana l'altra) e l'esigenza di sintesi per arrivare ad una comprensione unitaria del valore salvifico della morte di Gesù e dell'intimo nesso che la collega con l'intero del mistero cristiano richiede una rilettura delle categorie citate, collegandole tra loro e agli aspetti essenziali del messaggio cristiano. In questa linea sopra<sup>(154)</sup> si sono definite le dimensioni strutturali (rimando teo-logico e riferimento agli uomini da salvare) che devono presiedere alla rilettura di queste nozioni e perciò la loro revisione raggiunge lo scopo non nella misura in cui riesce a scegliere l'una o l'altra come categoria unificante (redenzione sacrificale o soddisfazione) o perviene ad una loro fusione eclettica (misconoscendone la loro diversa valenza), bensì nella misura in cui la loro rielaborazione fa convergere i modelli e le figure a cogliere la 'res' della morte salvifica, in quanto *questa* morte di Gesù. L'istanza metodica qui addotta fornisce solo il criterio positivo per una effettiva rielaborazione, di cui troviamo non poche suggestioni nella teologia recente<sup>(155)</sup>. Così il 'sacrificio' esprime l'incondizionata dedizione di Gesù alla riconciliazione da Lui annunciata nel messaggio del regno di Dio per gli uomini, come la presenza salvifica di Dio, il Padre suo, in ciò che egli fa e dice: in realtà il suo mantenere la fedeltà all'annuncio nonostante il togliimento violento della morte, anzi *in esso*, rivela che egli continua ad offrire quella riconciliazione divina proprio *nel* dare la vita per gli uomini. Il sacrificio in tanto esprime ciò che viene offerto a Dio, in quanto è, nella amorosa ubbidienza del Figlio, il dono supremo del Padre all'umanità<sup>(156)</sup>. Precisata la natura del sacrificio, sarà più agevole raggiungere anche il significato più comprensivo della redenzione. Come esito del riscatto del Dio dell'alleanza, la redenzione è caratteristicamente teo-logica e quindi determinata quanto al suo senso dalla sua origine (pertanto sfugge ad ogni riduzione unidirezionale). Ma insieme questa liberazione è precisata dalla sua mediazione cristica, perché mira non solo alla libertà dal peccato, ma conduce anche alla comunione col Risorto. Egualmente si dovrà dire che la trasposizione teologica del valore salvifico della

(153) Cfr. G. OGGIONI, *cit.*, 302-323; C. DUQUOC, *cit.*, 487-503; J. GALOT, *cit.*, 105 ss. e la bibliografia ivi citata.

(154) Cfr. paragrafo 9 supra.

(155) Cfr. G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica* (pro manuscripto), Milano 1978, 129-151; C. DUQUOC, *cit.*, 522; J. GALOT, *cit.*, 247 ss.; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *cit.*, 332 ss.

(156) Sul sacrificio si veda: C. DUQUOC, *cit.*, 523; J. GALOT, *cit.*, 139 ss., 185-202, 247-98; F. BOURASSA, *Verum Sacrificium*, Sc Ecc 3 (1950) 104-139; L. SABOURIN, *Rédemption Sacrificielle*, Bruges 1961; Id., *Redemptio nostra et sacrificium Christi*, VD 41 (1963) 154-174; St. LYONNET-L. SABOURIN, *Sin, Redemption and Sacrifice*, Roma 1970; K. RAHNER-A. HÄUSSLING, *Die vielen Messen und das eine Opfer*, Freiburg 1974 (or 1971); E. QUARELLO, *Il sacrificio di Cristo e della sua Chiesa*, Brescia 1970; AA.VV., *Mort pour nos péchés. Recherche interdisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Publ. Faculté Universitaire St. Louis, Bruxelles 1976.

morte di Gesù nella dottrina della soddisfazione e del merito dovrà pensare criticamente la ragione specifica della redenzione in quanto liberazione attraverso la morte di croce di Gesù. Egli non 'soddisfa' un ordine astratto di giustizia, ma manifesta fin nel punto più estremo la giustizia-fedeltà di Dio che assume nella sua dedizione incondizionata la situazione dell'uomo come peccato fin dentro le sue conseguenze di sofferenza e di morte: perché non sia una giustificazione imputata dall'esterno (magicamente), ma superata dal di dentro della sua storia peccatrice<sup>(157)</sup>. Infine il merito, in questa logica, non esprime tanto la ricompensa di un debito pagato a Dio, ma la libera accettazione della riconciliazione divina che in Cristo (e per noi in lui) diventa fonte di vita per gli uomini, principio del dinamismo storico della loro totale salvezza<sup>(158)</sup>.

L'effettiva elaborazione di una rilettura delle nozioni che definiscono il valore redentivo della morte di Gesù rimane quindi un compito per molti aspetti chiarito nella teologia odierna e tuttavia ancora soggetto a inevitabili riduzioni, a misura della continua oscillazione, nel delineare la nozione di redenzione, tra un riferimento alla storia concreta di Gesù e il ritrovamento in essa di un significato universale e definitivo, capace di pensare in sintesi gli elementi che la definiscono. In questo senso il proseguimento della riflessione dalla soteriologia alla sua elaborazione cristologica consente di fornire il criterio retroattivo di discernimento per una soteriologia che non si pensi surrettiziamente come l'azione di Dio per noi *in occasione* di Gesù e non concepisca Gesù come pura modalità « normativa » e non « costitutiva » della nostra salvezza. Si dovrà mostrare cioè come implicazione interiore e necessaria che la rivelazione ultima di Dio non avviene solo *di fatto* nell'opera e nella persona di Gesù di Nazaret, ma veramente, per quanto liberamente, accade in lui in quanto questo uomo che muore la morte di croce. Il morire di Gesù sulla croce possiede una carica rivelatoria insuperabile per sapere chi Egli *sia* nei confronti di Dio, invocato come Padre suo e, correlativamente, di come sia il Padre nei suoi riguardi. Questa singolarissima autorivelazione di Dio nel morire del Figlio mostra che il supremo autoabbandono di Gesù al Padre, proprio nel momento del togliimento violento ed estremo di questa comunione (la morte), significa il dono definitivo e irripetibile (una volta per tutte) del suo essere a Dio, nel segno della voluta impotenza radicale a far valere la vita e la verità di Dio<sup>(159)</sup>. Ma la fede apostolica nella risurrezione « riconosce » che l'amore incondizionato espresso ultima-

(157) Sulla soddisfazione: C. DUQUOC, *cit.*, 526 ss.; J. GALOT, *cit.*, 214-228 (Per la dottrina della soddisfazione in Anselmo si rimanda al contributo di questo dossier). Cfr. anche F. BOURASSA, *La satisfaction du Christ*, Sc Ecc 25 (1963) 361-381; W. PANNENBERG, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Brescia 1974 (or 1964), 373-392; F. LAKNER, *Soddisfazione*, SM VII, 716-22.

(158) Sul merito: C. DUQUOC, *cit.*, 531-37; J. GALOT, *cit.*, 229-39; F. BOURASSA, *La Rédemption par le mérite du Christ*, Sc Ecc 17 (1965) 200-29; W. MOLINSKI, *Merito*, SM V, 213-21; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di un'antropologia teologica*, Firenze 1969, 373 (bibl.).

(159) Ma questo abbandono rivela precisamente la realtà di Gesù in quanto è il Figlio in modo personale.

tivamente nel morire di Gesù, è « salvato », nel senso che integra e supera le condizioni che avevano prodotto quel morire. Salvezza e conferma non solo del messaggio, dell'azione e dell'identità della persona di Gesù nella morte e al di là di essa: ma « compimento » nel senso di una nuova e indeducibile modalità dell'amore senza condizioni, anzi di una modalità nuova non solo nel senso di aggiuntiva ed accostata alla precedente, ma semplicemente di quella assoluta ed 'escatologica', che si identifica nel dono del Risorto che è lo Spirito. Egli da un lato è già retroattivamente presente nella vicenda di Gesù fino a condurlo a questo vertice che dice semplicemente 'la' verità della vita di Dio e dall'altro è inviato all'uomo per consentirgli la condivisione, in distanza creaturale, alla vicenda 'filiale' di Gesù, in quanto assoluta (e per questo universale) e singolare (originale) determinazione dell'essere uomo. La valenza salvifica raggiunge così il suo scopo nel costruire il Regno, come comunione e comunità del popolo dell'alleanza in Cristo, germinalmente ma realmente presente nella Chiesa.

13. A livello *teologico* la centralità acquisita dell'evento salvifico farà emergere il tema del teismo di Gesù. In altri termini, poiché il tema della singolarità assoluta di Gesù non produce alcuna riduzione materiale della teo-logia all'evento cristologico, si dovrà criticamente definire la « compatibilità cristologica » del discorso su Dio. Come a dire che il discorrere di Dio (*theologia*) non potrà concepirsi paratatticamente all'esplorazione della sua emergenza cristologica (*oikonomia*), ma il primo dovrà trovare nella seconda il suo referente storicamente intrascendibile. Ma ciò non va senza precisazioni. Il mistero di Cristo in quanto evento singolare e definitivo costituirà l'orizzonte insuperabile della teo-logia cristiana, nel senso che esprimerà in modo « libero » e tuttavia « assoluto » e quindi « vero », « ultimativo » ed « escatologico » il ministero di Dio pur senza adeguarlo esaustivamente. Il senso del rimando cristologico al mistero di Dio dovrà precisarsi nello sforzo di indicare le corrette condizioni di questo riferimento. Anzitutto nel concepire questo rinvio come una *vera* rivelazione del mistero di Dio in sé, in quanto nell'evento salvifico Dio si dice realmente, per quanto liberamente: senza per questo supporre una libertà divina sul registro di un volontarismo assoluto e tendenzialmente arbitrario, per cui l'assoluto rinvio al mistero intradivino si risolverebbe in un puro riconoscimento dossologico. Il tema è emerso emblematicamente nella contrapposizione tra *theologia crucis* e *theologia gloriae*: la prima sarebbe l'autentica teo-logia cristiana per il fatto che Dio si manifesta « sub contrario », ma in quanto essa è contrapposta alla seconda (che accamperebbe la pretesa di dir « qualcosa » su Dio) rivela palesemente la pregiudiziale che pensa la *theologia crucis* come negazione dialettica di un teismo già predefinito (e, quindi, concepito alternativamente). Sulla medesima linea, in secondo luogo, si è potuto comprendere la economia salvifica come il luogo o l'evento della presenza del Dio salvatore, dissolvendo funzionalisticamente il valore realistico di Gesù nell'opera salvifica in favore dell'uomo, per quanto obiettivamente intesa come « *salus extra nos* ». La risoluzione evenenziale della realtà di Gesù Cristo denuncia una com-

prensione dell'economia di rivelazione come pura intenzionalità salvifica da parte di Dio, a prescindere dalla sua capacità effettiva di dire la *realtà* di Gesù, come assoluta determinazione della verità di Dio e dell'uomo.

In terzo luogo è necessario precisare positivamente il significato del discorso su Dio a partire da Gesù Cristo, in modo che non si svuoti la consistenza della trattazione *teologica* come tale (sia nel senso che a partire da Cristo non si può dire nulla di Dio se non la sua attitudine salvifica nei nostri confronti, sia nel senso che Cristo sarebbe solo il « luogo » della assoluta condiscendenza di Dio verso di noi): a questo livello è necessario esplicitare tematicamente la portata trinitaria del discorso su Dio, come implicazione peraltro necessaria a identificare la fede cristiana. Tale implicazione indica che il Dio cristiano si definisce come il Dio di Gesù Cristo e che, quindi, la vicenda umana di Gesù, culminante nella Pasqua, costituisce la rivelazione personale del Padre suo, che col Figlio invia lo Spirito alla Chiesa. In quanto rivelazione trinitaria ci dice non solo che cosa Dio faccia nella storia, ma afferma questa storia come avvenimento *di Dio stesso*, cioè rivelazione di chi è Dio e di come Dio stesso si autocomunica a noi. Il teismo di Gesù, quindi, come affermazione teologica del Dio di Gesù si deve porre in correlazione critica con l'affermazione del teismo in quanto tale. Ora un luogo di emergenza di questa correlazione, derivante dalla riconquistata centralità della Pasqua come luogo rivelatorio del Dio cristiano, si trova nel tema oggi assai dibattuto della mutabilità e passibilità di Dio <sup>(160)</sup>.

A seconda che l'affermazione teistica (in linea di principio e nelle sue formulazioni storiche) venga intesa pregiudizialmente o come « presupposto » in se stesso predefinito o come « pretesa » magica di sapere qualcosa di Dio o come definizione di una struttura ontologico-formale, conseguirà che la correlazione con la teologia del Dio di Gesù verrà vista o come una sovradeterminazione aggiuntiva di quel presupposto, o come una negazione alternativa di quella pretesa, o come un compimento di quella struttura. In ogni caso sarà impedita una coerente coordinazione del rapporto, il cui senso sarà pregiudicato dalla previa impostazione della domanda. Si pensi, ad es., per stare solo alla prima forma del rapporto, all'idea di Dio come essenza immutabile che richiede di essere successivamente dialettizzata per potere mediare la comprensione dell'agire trinitario nella morte di Gesù. È il limite che abbiamo riscontrato in Balthasar il quale pure ha posto chiaramente la istanza di pensare la questione in termini trinitari <sup>(161)</sup>. D'altra parte non si dovrà proporre solo in modo « positivistico » la rivelazione di Dio, senza una forma di pensiero che ne medi la comprensione, espungendo ogni forma di teologia « naturale » come pretesa indebita, per

(160) Sul tema della mutabilità e passibilità di Dio la bibliografia va sempre più aumentando: rimandiamo a quella contenuta in Y. DE ANDIA, *Passione di Cristo e passione di Dio*, *Communio* n. 49 (1980) 45 nota 1, e per l'esposizione critica l'articolo di P.A. SEQUERI, *cit.*, 114-151.

(161) Beninteso, va ascritto a merito di Balthasar l'aver riportato il discorso della kenosi-mutabilità di Dio sul registro trinitario che è quello più pertinente.

ritugiarsi in un positivismo della rivelazione. Si tratterà di configurare l'affermazione teistica in modo aperto e disponibile a lasciarsi determinare (non quindi aggiuntivamente, né alternativamente, né come compimento) dalla verità del Dio trinitario che come tale è la forma originaria della verità. In particolare, la disponibilità alla libera iniziativa del Dio trinitario, così come si rivela nell'incondizionato amore della croce, affermando in modo definitivo come Egli è per noi, per quanto in modo libero, è la forma originaria della verità di Dio che interroga e funge da criterio e norma per ogni interpretazione ulteriore di che cosa significhi che Dio nel Figlio 'diviene' 'soffre' e 'muore'. Ma ciò esige di pensare anche un modello di mediazione critica effettivamente aperto a lasciarsi determinare dai modi della possibile e libera iniziativa di Dio. Questo, per molti versi, è ancora un compito per la teologia<sup>(162)</sup>.

14. A livello *antropologico*, infine, il carattere assoluto della salvezza-redenzione operato in Gesù Cristo viene universalizzato dal dono dello Spirito. L'ulteriore guadagno attorno a cui sembra convergere l'attuale teologia, sembra esigere la « determinazione cristologica » del discorso sull'uomo. Ora il riferimento a Cristo della realtà umana, della sua storia e progetto di liberazione-emancipazione può essere attuato solo nella missione dello Spirito. Così l'alleanza nel Risorto viene attuata dal Pneuma inviato nella Pasqua, che mantenendo un riferimento insuperabile a Cristo « realizza » la « verità » del mistero di Gesù *nella* storia dell'uomo e *per* la storia dell'uomo, costituendone la determinazione assoluta. Se quindi la *ragione* della universale validità della redenzione di Cristo deve essere trovata nell'opera e nella persona di Gesù (nel loro rimando strutturalmente trinitario e nella loro peculiare caratteristica di « rappresentanza vicaria »<sup>(163)</sup>) e perciò nella centralità critica dell'evento salvifico, la *destinazione* della salvezza-redenzione non può essere che la realtà della storia umana, predestinata nel Figlio ad essere il popolo dell'alleanza, come comunità dei credenti, che nella fede e nei sacramenti, realizza la pluralità dei carismi in ordine alla edificazione dell'unica Chiesa, germe del Regno di Dio nella storia. Quest'opera di universalizzazione che costituisce uno dei problemi più difficili per la comprensione teologica, è frutto dell'azione dello Spirito. Solo, quindi, da questo punto di vista più comprensivo se ne potrà prospettare una comprensione critica.

Sotto il profilo formale l'azione dello Spirito non potrà accogliere una visione della liberazione-emancipazione che pensi la redenzione in

(162) Mentre congedavamo il nostro articolo ci è pervenuto il saggio di A. BERTULETTI-P.A. SEQUERI, *La rivelazione come « principio » della ragione teologica*, in *La teologia italiana oggi*, Brescia 1980, 149-193 in cui dopo una lucida disamina delle forme di mediazione dell'attuale teologia, si propone un modello « storico-ontologico » di mediazione critica, elaborato succintamente in riferimento al centro della figura della rivelazione. Per quanto iniziale lo riteniamo un contributo assai stimolante per coerenza e criticità.

(163) Sul senso della « rappresentanza vicaria » si veda l'ultimo contributo di VON BALTHASAR, *Crucifixus etiam pro nobis*, *Communio* n. 49 (1980) 19-30, mi pare assai chiarificatore anche nella risposta alle questioni.

termini esclusivamente morali, o che escatologizzi radicalmente la salvezza, o che definisca la redenzione come pura negatività critica o frammentaria esperienza di senso. In questa linea si insinua tendenzialmente un modello preconstituito di autocomprensione umana sul cui presupposto pensare la redenzione cristiana. Pertanto pensiamo che pure il modello di « uomo normativo » <sup>(164)</sup> riferito a Cristo, corra il rischio di correlare in termini esclusivamente « esemplari » l'assoluta verità della rivelazione cristologica e la realtà della storia della liberazione umana. In questo senso mi sembra che il riferimento all'azione dello Spirito espliciti meglio il carattere « costitutivo » della redenzione di Cristo, tenuto vivo nella tematica sacramentaria e antropologica dalla sottolineatura del valore realistico-ontologico della grazia e giustificazione, e spiegato in teologia con la categoria della causalità quasi-formale <sup>(165)</sup>. Ne consegue che all'interno della missione dello Spirito la vicenda di Cristo assume il carattere di « determinante » della libertà umana, senza per questo svuotarne la consistenza, ma anche che si dovrà urgentemente elaborare una forma di pensiero che pensi insieme l'assoluto riferimento a Cristo e la libera risposta della storia umana, ancora una volta non in termini aggiuntivi, alternativi o di compimento <sup>(166)</sup>.

Sotto il profilo contenutistico mi sembra che, sul presupposto di quanto asserito, una categoria riassuntiva attorno a cui pensare la redenzione può essere quella di « memoria » (compresa però in senso teologico) <sup>(167)</sup>. Essa possiede un duplice ineliminabile riferimento: da un lato alla concretezza storica dell'evento cristiano, con la sua determinante pasquale, e dall'altro al carattere fondativo e progressivo che l'azione dello Spirito imprime alla storicità cristiana. Storicità che ha il carattere della sequela personale della fede, in risposta alla Parola e al Sacramento e quello, comprensivo del primo, della costituzione della comunione-comunità dei salvati. Da questo punto di vista la categoria di « memoria », se non è interpretata ideologicamente, racchiude quel duplice elemento di singolarità e universalità che definisce l'opera dello Spirito in Cristo e in noi. Così il riferimento alla concretezza storico-salvifica farà leggere la redenzione nel cristiano come ritrascrizione « spirituale » della vicenda di Gesù, senza indebite concentrazioni o superamenti o riduzioni, ma mantenendo quella dinamica tipica della vita di Cristo (si pensi al rapporto croce-risurrezione) e il senso complessivo della salvezza (non riducibile alla remissione dal peccato in un'ottica amartiocentrica), senza improponibili divisioni di campo,

(164) Si veda per questa distinzione tra Cristo mediatore « costitutivo » e « normativo » in riferimento al problema della mediazione ecclesiale J.P. SCHNELLER, *Christ and Church. A Spectrum of Views*, in *Theological Studies* 37 (1976) 545-66. Per il modello di uomo « normativo » ci si riferisce al concetto jaspersiano: *der massgebende Mensch*.

(165) Si veda una diversa proposta di interpretazione con la nozione di « causalità personale » in FLICK-ALSZEGHY, *cit.*, 352.

(166) Per questa istanza, qui solo indicata, si veda BERTULETTI-SEQUERI, *cit.*

(167) Sul tema della vita cristiana come « memoria » si veda G. MOIOLI, *'Sequela' e 'contemporaneità' del cristiano. Illustrazioni dalla storia della spiritualità cristiana*, in *Communio* n. 9 (1973) 3-11; e M. SERENTHÀ, *Misteri di Cristo*, DTI (supplemento) 22-23.

ma riconquistando l'unità del sapere della fede (quindi tra dogmatica, morale, liturgia e spiritualità). Conseguentemente l'azione universalizzante dello Spirito, se non si ridurrà la vicenda di Cristo a un momento « interlocutorio » e quindi superabile in linea di diritto dalla storia dell'autoliberazione umana, dovrà concepirsi come la realtà unificante e determinante quella storia: negativamente prospettando una comprensione del suo senso « aperta » come il libero campo della libertà umana ancora indeterminata e positivamente fondando la vita cristiana come culto nello Spirito, nella unitotalità dei suoi aspetti fiduciale-conoscitivo-operativo. Si potrà così riconquistare l'unificazione della vita cristiana e, insieme, della riflessione ad essa inerente, pur nella articolazione critica dei suoi momenti.

FRANCO GIULIO BRAMBILLA

*Seminario Arciv. - Seveso S. Pietro (MI)*