

ANCORA SU ALCUNE CRISTOLOGIE ITALIANE

SOMMARIO: *I. La cristologia della chiesa in un orizzonte escatologico* (M. BORDONI): A. Progetto: 1. Le tre dimensioni teologiche della cristologia; 2. Le infrastrutture culturali; 3. Le articolazioni interne del progetto; 4. Osservazioni critiche. B. Sondaggi: 1. Pasqua e Parusia; 2. La morte di Gesù; 3. Preesistenza e unità del piano di Dio; 4. Unione ipostatica. *II. La cristologia come «relazione evolutiva»* (A. CONTI): 1. La configurazione esterna; 2. La strutturazione interna; 3. Due questioni specifiche. *III. Una cristologia in prospettiva «catechetica»* (R. LAVATORI): 1. La struttura dell'indagine; 2. Il rapporto tra cristologia e catechesi. *Conclusione.*

La produzione italiana di cristologie «sistematiche» comincia a segnalarsi per diverse opere che hanno attirato l'attenzione anche fuori dai confini nazionali. Ad alcune di esse ho già dedicato una nota critica in un precedente contributo⁽¹⁾. La loro fortuna è segnalata anche dalle successive edizioni e traduzioni: basti pensare all'opera di B. Forte⁽²⁾ e a quella di M. Serenthà⁽³⁾, su cui sono già intervenuto. Tale fenomeno si ricollega indubbiamente ad un ritorno di interesse per il «manuale». Evidentemente non si parla qui del manuale nella forma con cui ce l'ha consegnato la tradizione, e che è oggetto di severa critica in sede storica. La sua prevalente impostazione apologetica, l'uso strumentale della Scrittura, la dipendenza diretta dal Magistero, assunto come principio istitutivo della sistematica teologica, ne hanno decretato l'obsolescenza definitiva. Se, dunque, si può parlare di «ritorno del manuale» lo si deve fare in un'ottica differente, precisando le peculiari caratteristiche del manuale «postconciliare». La sua fortuna, ma ancora di più la sua plausibilità, dipende non solo da esigenze didattiche, che spingono alla ricerca di un testo per la scuola, bensì anche dalle

(1) Cfr. F.G. BRAMBILLA, *Tre cristologie italiane*, Sc. Catt. 110 (1982) 416-435.

(2) Nel 1985 il volume di cristologia *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia* era già in quinta edizione e vantava traduzioni in diverse lingue.

(3) M. SERENTHA, *Gesù Cristo. Ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia*, 2ª ed. aggiornata ed ampliata, Torino 1986. La prima edizione del 1982 ha avuto una traduzione in brasiliano: *Jesus Christo ontem, hoje e sempre. Ensaio de cristologia*, Editora Salesiana Dom Bosco, São Paulo 1986. Alla seconda edizione hanno dedicato attenzione, con recensioni laudative: L. RENWART, *Vrai Dieu, vrai homme. Chronique de christologie*, *Nouvelle Revue Théologique* (108) (1986) 903; G. FERRARO, *La Civiltà Cattolica* 138/3293 (1987) 434-435; E. BRITO, *Le Christ, hier, aujourd'hui et demain. Chronique de christologie*, *Revue Théologique de Louvain* 18 (1987) 369-371.

istanze obiettive della teologia che non può procedere allo scavo analitico della materia se non aggiorna continuamente il profilo sintetico della sua considerazione dell'oggetto in questione. L'esigenza didattica o, a volte solo l'esigenza editoriale (basti pensare alla recente ripresa delle collane che propongono un corso completo di «sistemática» teologica), può anticipare i tempi della sintesi senza che sia oggettivamente matura. Sotto questo profilo la sintesi può frenare la ricerca anziché promuoverla, o più semplicemente può passare accanto ai nuovi risultati raggiunti dall'indagine ermeneutica. Indubbiamente, per quanto riguarda la cristologia, la vasta e variegata ricerca storica degli anni '60 e '70 aveva istruito la causa già in modo tale da propiziare, non solo all'estero, ma anche in Italia, nuove opere. Infatti, il nostro decennio ha prodotto non pochi lavori, anche di buona fattura, in questa linea. Per questo mi pare utile continuare nella segnalazione di opere meritevoli di discussione critica.

I. LA CRISTOLOGIA DELLA CHIESA IN UN ORIZZONTE ESCATOLOGICO (M. BORDONI)

La prima opera è indubbiamente la più interessante, non solo per la mole del lavoro, ma anche per il grande impegno di analisi storica e di ripresa sistematica. In realtà si tratta di una trilogia, frutto del lungo impegno di insegnamento del Prof. Marcello Bordoni, ordinario della cattedra di «cristologia» alla Pontificia Università Lateranense. I primi due volumi sono apparsi nel 1985, ma noi abbiamo potuto avere sotto mano una precedente edizione del 1982, mentre il terzo e più consistente volume, a nostra conoscenza, ha visto la luce solo nel 1986. L'opera manifesta una grande erudizione e la diuturna opera di scavo condotta dal docente romano, con un'attenzione non solo alla bibliografia recente, ma anche a quella storicamente significativa, testimonianza di una lunga consuetudine con l'insegnamento. Appare un'impresa disperata rendere ragione ed entrare in discussione sulle moltissime questioni che un'opera di tale mole presenta. Dinanzi alle quasi 2000 pagine, complessivamente, dei tre tomi si rimane attratti dalle molte coordinate che B. sa orchestrare nel discorso cristologico: mentre percorre la via maestra, ci fa sostare su sentieri collaterali, ci fa osservare la lussureggiante produzione offerta su di un tema, ci fa insistere sul particolare, ci introduce in una digressione, ci richiama un filone storico, ci fa toccare con mano un sentiero interrotto... e poi ritorna sicuro sull'asse principale del discorso. Questo metodo che ha indubbiamente il pregio della documentazione precisa e ricca riguardo ad un tema, inclina però all'enciclopedismo, così che l'erudizione qualche volta soffoca la linearità del procedimento e la nitidità delle scelte metodiche. Il lettore può, dunque, perdersi, e allo studente può forse mancare il coraggio dinanzi ad un testo appesantito di interminabili rimandi. Si esi-

ge, dunque, una certa ascesi per l'accostamento a questo lavoro, e noi stessi ci si è dovuti imporre un buon grado di impegno per concluderne l'analisi. Così spesso è necessario prendere le distanze per cogliere il senso del disegno complessivo, che del resto è dichiarato palesemente dall'A. Per questo cercheremo un accostamento sintetico al testo, svolgendo la nostra presentazione critica in due grandi momenti: nel *primo* (*Progetto*) cercherò di far venire alla luce le scelte metodiche che presiedono all'esecuzione dell'opera, quelle esplicite e quelle implicite; nel *secondo* (*Sondaggi*) seguirò alcune tematiche civetta nell'intento di illustrare gli aspetti positivi e i limiti del lavoro di Bordoni, per aiutare nella comprensione dell'impianto dell'opera e far procedere la discussione. Del resto su aspetti più di merito o più particolari, riguardanti soprattutto l'indagine biblica, rimando alla recensione di Cipriani ⁽⁴⁾.

A. Il progetto

La questione centrale della cristologia odierna si situa, secondo B., nel campo di tensione istituito da due poli che qualificano le attese della fede nella nostra epoca: quello dell'*identità singolare* appartenente all'evento fondatore della fede, e quello del dispiegamento *universale* di quel medesimo evento nel contesto pluralistico dell'attuale approccio alla fede ⁽⁵⁾. La parola che rende ragione di Gesù di Nazareth (Cristologia) esige, dunque, di assolvere simultaneamente il compito di giustificazione della singolarità della fede e di raccordo con le istanze storico-universali che la coscienza credente avanza dinanzi all'attuale esperienza umana (I, 10-12). Da qui derivano le *dimensioni essenziali* necessarie per una cristologia attuale: ad esse B. dedica il primo volume intero ⁽⁶⁾. In esso analizza i tre punti di vista che dovrebbero presiedere all'intelligenza della fede cristologica e che di fatto, con coerenza sistematica, ritornano poi a strutturare i momenti della sintesi sistematica del 3° volume e, persino, all'interno dei singoli percorsi di quella sistematica stessa. Al di sotto di questa esterna configurazione del saggio cercherò poi di mettere in evidenza le *infrastrutture culturali* che attraversano, per così dire, orizzontalmente l'indagine e connotano l'odierna autocomprensione antropologica. Si potrà così arrivare ad illustrare il *progetto concreto* della sistematica cristologica offerta dall'A. ⁽⁷⁾, nelle sue articolazioni essenziali, a cui farò seguire un primo momento di *osservazioni critiche*.

(4) Cfr. S. CIPRIANI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, Asprenas 31 (1984) 89-93.

(5) I riferimenti al testo di Bordoni avverranno citando con i numeri romani il volume (I, II, III) seguito dall'indicazione della pagina in numeri arabici. Il titolo generale dell'opera che compare in tutti i volumi è: *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo. Saggio di Cristologia sistematica*.

(6) 1. *Introduzione alla cristologia*, Herder Pontificia Università Lateranense, Roma 1985, pp. 267.

(7) È il terzo volume più poderoso: 3. *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder Pontificia Università Lateranense, Roma 1986, pp. 1033.

1. *Le tre dimensioni teologiche della cristologia.* Precisamente la tensione dianzi ricordata tra la singolarità e l'universalità dell'evento cristologico fa scaturire le tre dimensioni imprescindibili per una cristologia, le quali possono così essere denominate: il problema critico; il problema teologico; il problema soteriologico. Ora, a ben vedere, la *prima* area problematica assume l'istanza della singolarità e intende svolgere una «ermeneutica delle origini», volta ad assicurare all'evento centrale della fede il suo carattere di singolare identità e normatività. Alla esplorazione di questo momento è dedicato il 2° volume intero dell'opera di B.⁽⁸⁾, ma già la prima sezione del volume introduttivo (I, 19-93) svolge lo statuto critico di questo primo momento logico della cristologia. La *seconda* e la *terza* area problematica, se non vedo male, svolgono l'istanza della universalità che scaturisce dalla fede cristologica. Tale compito non può legittimamente essere sviluppato se non in riferimento a due domande tra loro profondamente correlate e che oggi debbono essere messe a tema in modo critico: la questione della fede in Dio, ad un tempo come presupposto e come determinazione peculiare del discorso cristologico; la questione soteriologica avanzata dall'attuale coscienza storica come orizzonte di comprensione e di attuazione della portata salvifica di Gesù di Nazaret. A queste due interrogazioni fa continuo riferimento lo svolgimento di ogni grande parte, e persino di ogni sezione, della trattazione sistematica, mentre sempre nel primo volume le due questioni vengono illustrate nel loro versante metodico. Da un lato, dunque, la questione presuppone e costituisce una determinazione essenziale del *problema di Dio* (I, 95-163): se non è più possibile anticipare come nella trattazione *recepta* della manualistica l'affermazione esplicita e tematica del Dio Trino, vuoi per motivi culturali vuoi per esigenze propriamente teologiche, nondimeno deve essere posta la questione di quale previa conoscenza di Dio sia presupposta al discorso cristologico, e quale ulteriore determinazione la cristologia porti alla visione del Dio cristiano. La circolarità che si instaura tra discorso cristologico e affermazione di Dio è una costante che deve attraversare una sistematica di cristologia. La cristologia esige, pertanto, una previa «docta ignorantia» della precomprensione religiosa di Dio, la quale si dà nelle esperienze delle religioni universali, ma, in forma prossima a Gesù, nell'immagine di Dio dell'A.T. Questa visione ancora aperta e in attesa di compimento viene radicalizzata dalla comprensione di Dio, e del suo rapporto con Lui, che Gesù ci rivela: la compatibilità cristologica del discorso su Dio conduce alla comprensione trinitaria del Dio cristiano. Dall'altro lato, la cristologia deve saper mostrare la sua *portata soteriologica* (I, 165-250): solo così la pretesa universale che la fede accampa viene articolata sistematicamente. Anche in questa ottica, la sottolineatura di B. è particolarmente insistita e fedelmente

(8) 2. *Gesù al fondamento della cristologia*, Herder Pontificia Università Lateranense, Roma 1986², pp. 618.

eseguita poi in sede sistematica. Caratterizza in modo particolare questo saggio una 'ermeneutica della rilevanza' che impegna a svolgere in prospettiva universale la fede cristologica. Sia in sede metodologica che poi in sede contenutistica B. ritorna ripetutamente a mostrare la intrinseca rilevanza dell'evento cristologico, vuoi contro le visioni limitanti e impoverenti questa comprensione (I, 170-3), vuoi indicando il fondamento (I, 173-186) e i luoghi di irradiazione del significato universale di Gesù: il luogo antropologico (I, 186-229; cfr III, 11-15) e il luogo ecclesiologico (I, 229-250; cfr III, 4-11). Questo sviluppo ha un rilievo così importante nella cristologia di B. che costituisce una trattazione nel trattato, non però disgiunta da esso, ma come una polarità sempre presente. In conclusione, si può affermare che la cristologia nella sua insuperabile singolarità, di cui deve rendere ragione, si situa tra due coordinate che concorrono alla sua piena comprensione: quella teologica e quella antropologico-ecclesiologica. Senza di esse la cristologia resterebbe come isolata nell'orizzonte del mistero cristiano e non sarebbe capace di mostrare il senso del carattere ultimamente normativo di Gesù di Nazaret. Per questo, il libro di B., non è solo *stricto sensu* un trattato di cristologia in versione classica, ma una «summa» dell'essenza del cristianesimo, ancorché la sua estensione non ricopra la complessiva ricchezza del mistero cristiano.

2. *Le infrastrutture culturali.* Questa esterna articolazione dell'opera di B. è, però, connotata all'interno dall'assunzione di una specifica precomprensione culturale. Essa viene a delineare concretamente la tonalità propria del discorso cristologico dell'A., anche se egli avverte che tra approccio culturale e identità cristiana si deve instaurare quel circolo ermeneutico che solo consente di affermare in pari tempo e la singolare identità della fede e l'universale destinazione dell'evento di Gesù (I, 186-229). La reciproca mediazione di cristologia e antropologia (dove però la reciprocità è asimmetrica sul piano veritativo) istituisce appunto l'atto teologico per l'intelligenza di fede di Gesù di Nazaret. Ciò comporta una assunzione ed una decantazione delle prospettive culturali, in cui si dà concretamente la possibilità di condurre l'antropologia filosofica, ad esse inevitabilmente soggiacente, a quel grado di esplicitazione che consenta di «porre la domanda dell'uomo sul suo avvenire assoluto» (I, 190), cioè la domanda tematicamente religiosa. L'effettiva esecuzione del circolo ermeneutico è poi illustrata da B. attraverso una serie di precauzioni, ricavate dal confronto con le maggiori proposte teologiche di mediazione tra cristologia e antropologia, volte a sottolineare insieme la portata critica e innovativa del discorso cristologico dinanzi e dentro le attuali precomprensioni culturali (I, 194-228). Non è facile, tuttavia, cogliere nel discorso di B. una teoria esplicita che sia capace di istaurare criticamente il rapporto di corrispondenza e di eccedenza che intercorre tra la struttura originaria emergente nei e dai progetti culturali e l'indeducibile compimento che è dato nell'evento

cristologico. In ogni caso, se l'esecuzione concreta del circolo ermeneutico, per quanto si può evincere dal seguente sviluppo dell'opera, avviene secondo modalità generalmente abbastanza corrette, il risultato è ottenuto però in modo «prudenziale» da un confronto-integrazione delle proposte teologiche offerte sul tema, senza che si venga istruiti sui criteri di verità del confronto. Ciò rende inesorabilmente lungo il procedimento critico, che deve esperire prima tutte (o almeno molte) le proposte disponibili nell'attuale riflessione teologica. Questa inclinazione propria del lavoro teologico di B., se arricchisce certo con una estensione materiale della conoscenza, sottopone il dettato della riflessione ad una dilatazione eccessivamente sproporzionata. Ciò rende particolarmente difficile, di conseguenza, cogliere quali infrastrutture culturali l'A. effettivamente assuma nelle elaborazioni del discorso teologico. Non essendo in presenza di una esplicita dichiarazione in proposito, se non quella generica che bisogna accogliere quelle comprensioni culturali che di fatto si danno nell'attuale temperie storica, mi sembra nondimeno che si possano indicare tre prospettive che appaiono particolarmente care all'A. come punto di riferimento culturale. Di queste tre, poi, la prima mi sembra assolutamente predominante. Essa si riferisce all'*orizzonte storico-soteriologico* dell'attuale domanda antropologica, la cui portata assume un rilievo significativo nell'attuale autocomprensione. Ciò evidentemente allude ad un tratto generale della cultura della modernità, abbastanza indeterminato, ma sembra orientato a svolgere la funzione di consentire l'accesso al carattere escatologico che la fede attribuisce alla risurrezione di Gesù. Infatti la sottolineatura dell'orientamento storico-escatologico dell'attuale contesto culturale, di ascendenza francofortese, sembra funzionare in modo parallelo e convergente al futuro come orizzonte essenziale per comprendere il presente della fede (III, 35-47; ma cfr anche III, 456-474). Poiché, come si vedrà tra poco, il momento costitutivo centrale della cristologia è quello della risurrezione-parusia, il referente primo e immediatamente funzionale sembra essere appunto l'attuale contesto di liberazione-redenzione, operante nell'orientamento storico-pratico della cultura odierna. L'A. non solo lo richiama continuamente, ma nel capitolo introduttivo (III, 49-69) all'indagine biblica sulla risurrezione discute direttamente la tematica soteriologica-escatologica, nel confronto con le ermeneutiche del carattere escatologico della fede cristiana offerte dalla teologia del nostro secolo, assestandosi decisamente su una accentuazione della dimensione escatologica, anticipata da Gesù nel «centro» del tempo. Ad essa corrisponde l'orientazione storico-pratica della domanda di salvezza e di liberazione. Conferma di ciò si ha nel fatto che nei momenti decisivi del discorso, anche su aspetti contenutistici, il richiamo va a quelle tesi che sottolineano direttamente tale dimensione dell'evento di rivelazione (cfr III, 459-75). Le altre due prospettive mi sembrano meno centrali, anche se intervengono per aspetti cruciali del discorso come momenti di incremento della riflessione. Mi

riferisco alla ripresa e continuazione di una *antropologia interpersonalistica* e all'assunzione di una *prospettiva evolutiva* che ricorrono rispettivamente nel discorso sull'incarnazione e sulla preesistenza. L'orientamento evolutivo viene introdotto per comprendere dinamicamente il rapporto tra la prima e la seconda creazione, tra protologia ed escatologia (III, 725-39) e per spiegare così l'unità del piano di Dio, attraverso il rapporto che il Logos preesistente instaura tra creazione e redenzione escatologica; mentre la ripresa di un'antropologia personalista serve da medio concettuale per capire vuoi gli aspetti economici, vuoi quelli immanenti della comprensione dell'evento cristologico in un'ottica trinitaria (III, 707-24; 739-54; 933-48). In tal modo, ambedue le prospettive saldate in unità consentono di articolare la definitività escatologica della risurrezione-parusia di Gesù, sia con il momento protologico, che spiega l'originalità di ciò che avviene in Gesù di Nazaret, sia con il momento storico, che rende possibile il darsi del Figlio (trinitariamente) per l'uomo e per la Chiesa.

3. *Le articolazioni interne del progetto.* Le premesse teologiche e culturali previamente ricordate consentono ora di comprendere più da vicino le articolazioni sistematiche della cristologia di B. Il terzo volume è appunto articolato in tre parti: risurrezione/escatologia, protologia, incarnazione: per questo la proposta sistematica di B. può essere definita una «cristologia della Chiesa in un orizzonte escatologico». Infatti l'elemento di novità della suddivisione di B. consiste in questa anticipazione, peraltro un fatto ormai consensuale in cristologia, della *soteriologia pasquale e dell'escatologia* come punto di partenza ermeneutico e punto di vista prospettivo della sua sistematica cristologica. Ad essa l'A. dedica il suo maggior impegno (III, 31-617: quasi 600 pagine sulle 1000 dell'intero volume) e riporta anche i risultati migliori. Il luogo soteriologico pasquale-escatologico non può non costituire il punto di abbrivio per una cristologia che consideri il carattere normativo del N.T., non solo per una adeguata comprensione della vicenda di Gesù, ma anche del suo singolare mistero. Così la soteriologia pasquale e l'evento parusiaco rivestono un carattere di priorità epistemologica per il rinvenimento di una cristologia, tematicamente intesa come risposta alla questione circa il mistero personale di Gesù. Questo primo momento logico-fondativo consente di assicurare l'unità della cristologia del N.T.: appartiene in modo nativo e originario alla cristologia pasquale anche l'attesa parusiaca. Tale articolazione sistematica tra Pasqua e Parusia costituisce felicemente l'architrave portante del discorso di B. Essa ha un rilievo neotestamentario essenziale, poiché mostra la originaria coappartenenza di cristologia della risurrezione e cristologia parusiaca, un punto questo oggi particolarmente discusso nell'analisi diacronica delle cristologie del N.T. Inoltre ha un rilievo sistematico, poiché consente di istituire il raccordo nel cuore stesso della cristologia tra la singolarità e l'universalità di Gesù, tra il suo essere il compimen-

to escatologico della salvezza storica e il suo darsi anticipato nel «centro» del tempo, nell'evento della risurrezione. Ne deriva una concezione differenziata dell'evento escatologico, che apre una visione qualitativamente diversa della storicità cristiana come tempo escatologico. È questo un aspetto di particolare rilievo su cui si dovrà tornare.

Al primo momento, l'A. fa seguire due ulteriori articolazioni della sua cristologia sistematica. Infatti il secondo momento della cristologia è incentrato sul *Cristo Preesistente*, mentre il terzo momento sull'*Incarnazione della Parola*. Ora l'articolazione logica è abbastanza evidente: alla luce dell'evento pasquale/parusiaco, il N.T., e quindi ogni cristologia che si lasci normare da quello, ha operato una rilettura degli enunciati soteriologici come affermazioni protologiche e, conseguentemente, come asseriti concernenti il «farsi carne» di quel Primo ed Unico che è Gesù di Nazaret. Le dimensioni della preesistenza e dell'incarnazione emergono dunque come implicazioni dell'evento pasquale, non dunque come un processo deduttivo, che sarebbe stato ricavato con l'intervento di un pensiero esterno alla mentalità biblica. In tal modo le affermazioni *protologiche* della cristologia (Gesù è il Figlio, Gesù il primogenito della creazione) rivestono il duplice intento di significare, da un lato, che la vicenda pasquale di Gesù ha una densità tale da rivelare il mistero trinitario, poiché in essa si manifesta Gesù come il Figlio, e, dall'altro, che le affermazioni sulla preesistenza del Figlio presso il Padre e nella creazione sono funzionali all'economia salvifica, perché sono correlate all'evento pasquale come al loro compimento escatologico. In tal modo si viene a dire sia l'identità filiale di Gesù, sia la sua valenza universale in ordine alla creazione-salvezza, in un orizzonte fondato trinitariamente. La seconda articolazione è, dunque, il momento trinitario, vuoi della vicenda, vuoi della persona di Gesù, la sua originaria fondazione. Parimenti le affermazioni sull'*incarnazione*, pure esse a partire dall'evento pasquale, consentono una rilettura del «venire nella carne» di Gesù, quale Figlio di Dio. Secondo B. ciò permette una ripresa della vicenda storica di Gesù, mediante il suo svolgersi kenotico fino alla morte, nella sua portata trinitaria e nella sua valenza soteriologica. «Con l'affermazione della preesistenza, l'incarnazione del Verbo eterno costituisce il momento culminante e conclusivo di tutta la cristologia ecclesiale, nella quale si incrociano e si fondano i motivi cristologici 'dal basso' e quelli provenienti 'dall'alto' come due poli inscindibili di un unico momento della cristologia biblica» (III, 761-2).

4. Osservazioni critiche. L'impianto sistematico della cristologia di B. appare, dunque, ben orchestrato e può sostanzialmente essere condiviso, nell'intenzione e nelle articolazioni. Lasciando alla seconda parte della mia nota critica le osservazioni su aspetti più particolari dell'opera, mi soffermerò ora su una questione di metodo e su un'osservazione di merito. Sotto il profilo *metodologico*, il saggio di B. appare seriamente documentato e frutto di un lungo lavoro, che si è condensato

in un'indagine molto analitica, sia in sede biblico-storica che sistematica. La scelta del metodo storico-genetico che precede l'analisi delle diverse modalità con cui si è espressa la coscienza credente, dal NT a noi, comporta un prezzo inevitabile: quello della minuziosità analitica, condotta dall'A. a volte con fin troppa attenzione al particolare. Il pregio dell'opera si capovolge nel suo limite e invoca una riconduzione alle piste essenziali del discorso. Ma la difficoltà, per così dire, dovuta al genere letterario ha forse una radice più profonda: a questo livello si colloca la nostra osservazione metodologica. Essa riguarda il rapporto tra dimensioni teologiche e infrastrutture culturali nella genesi della riflessione sistematica. Se si esclude quel tanto di eccessivo che è inevitabilmente collegato all'analisi storica e alla documentazione che essa comporta, mi sembra che uno degli elementi che introduce nell'opera di B. una spinta centrifuga sia la non meditata elaborazione di detto rapporto. Avviene che mancando di una teoria che ne mostri i criteri di verifica, esso debba essere ogni volta rappresentato, perché si istituisca in concreto la figura del circolo ermeneutico. Ma ciò non sarebbe contestabile, perché una sistematica deve svolgere effettivamente il rapporto in questione, non deve solo istituirlo. Più precisamente, il senso della nostra critica può essere, invece, così formulato: la mancanza di una teoria precisa circa il rapporto che si instaura tra precomprensione e sua determinatezza cristologica produce effetti più che sulla comprensione cristologica in modo diretto (dove B. è in genere sempre attento a far valere la differenza specifica), sulla assunzione dello strumento culturale. La stessa difficoltà ad identificare il senso delle coordinate culturali che entrano nel lavoro di B. ne è un sintomo: qualche volta si ha l'impressione dell'assunzione strumentale di alcuni filoni culturali, più direttamente funzionali alla loro trasposizione teologica. Ne deriva la mancanza di una critica *determinata* alle figure storiche in cui si esprime l'accesso credente alla singolarità cristiana, non tanto nel senso che non si produce una critica nei loro confronti, quanto piuttosto nel senso che tale critica non riconduce tali orientamenti alla *forma di pensiero* soggiacente. Ne può derivare, a volte, una sorta di integrazione e di composizione troppo facile tra le varie prospettive. In ogni caso si ha l'impressione di essere dinanzi ad un'inafferrabile indeterminatezza della cornice di pensiero che viene assunta nel discorso cristologico. Nella stessa linea va l'osservazione *di merito*. Mi sembra di dover osservare — la cautela è d'obbligo, dato il carattere non sempre chiaro delle dichiarazioni in proposito — una certa tensione soggiacente allo schema tripartito dell'opera: resurrezione/parusia-preesistenza-incarnazione. È noto che lo schema triadico assunto per dare assetto sistematico alla cristologia si è presentato storicamente in una duplice versione: quella patristica e quella biblica. A livello *patristico* (è necessario partire di qui perché è il modello *receptus*), lo schema si svolgeva secondo la scansione di preesistenza, incarnazione (kenosi), esaltazione, dove i tre momenti erano considerati come tappe cronologiche del-

la vicenda di Cristo. B. stesso vuole superare la connessione di detto schema con una cristologia discendente: per questo egli prende le mosse dal momento della risurrezione (parusia), per risalire poi, come implicazione trinitaria, alla preesistenza e conseguentemente giungere all'incarnazione. Tale procedimento sarebbe giustificato dalla movenza *biblica* che afferma l'incarnazione e la preesistenza come implicazioni del discorso sulla resurrezione. Fin qui il ragionamento di B. risulta criticamente fondato. Trovo che poi, però, la logica concreta del discorso nella seconda e terza parte (Preesistenza e Incarnazione) sia svolta ancora nella prospettiva della cristologia discendente, anche perché il materiale proveniente dalla tradizione va pesantemente in tal senso. Più in particolare, è necessario chiarire che lo schema biblico è in realtà uno schema diadico, che a partire dalla risurrezione legge la vicenda prepasquale sino alla sua origine come umiliazione o come «venire nella carne», mentre il momento della preesistenza più che nella linea della priorità cronologica va letto nella linea dell'originarietà dell'evento cristologico, che non può esaurirsi sul registro storico (umiliazione-esaltazione). Esso sta a dire il carattere originario dell'evento di Gesù che, in quanto comunicazione trinitaria, resta tale, non solo nonostante, ma proprio perché si tratta di un dono libero. Così la sequenza dovrebbe scandirsi secondo questo movimento: risurrezione-incarnazione-*preesistenza*, dove l'ultimo termine risulta non solo l'antecedente dell'incarnazione, ma di tutto l'evento storico di Gesù, perché si colloca su un piano diverso, precisamente metastorico. La riflessione di B. si muove in questa linea, sottolineando sovente il carattere fondante del Preesistente in rapporto all'economia salvifica. Ma allora tale guadagno raggiunto in sede analitica non arriva ad «informare» dal di dentro l'impianto sistematico, indicando la logica che collega le parti dell'opera. Di qui l'impressione di una tensione non del tutto composta e risolta tra soteriologia pasquale, e il momento discendente di cui rimane pesantemente debitrice la parte sulla preesistenza-incarnazione, nonostante le indicazioni in contrario. Sarebbe stato utile, perciò, istituire esplicitamente la questione; e, in ogni caso, l'assetto complessivo mi sembra debba essere ripensato. In particolare, lo schema triadico può essere assunto senza pericoli, pur essendo stato oggetto di critiche radicali, solo se è funzionale ad illustrare la singolarità universale e assoluta dell'evento di Gesù. All'interno della legittimazione di tale tesi si dovrà fornire una teoria proporzionale che giustifichi il carattere storico-singolare e insieme assoluto di Gesù, cioè che sia capace di dire insieme la *verità* e la *libertà* della vicenda di Gesù in rapporto al mistero trinitario.

B. Sondaggi

All'interno del progetto qui sopra tracciato, sarebbe ora necessario rendere ragione analiticamente della complessità dell'opera di B. Non essendo possibile in questa sede, mi limiterò ad alcuni sondaggi esemplari che aiutino ad illustrare la ricchezza del saggio e permettano di volta in volta qualche intervento critico.

1. *Pasqua e Parusia*. Indubbiamente la parte più interessante e meglio riuscita della cristologia di B. è quella riguardante la soteriologia pasquale e la parusia. In essa, l'A. sviluppa nella sua completezza il circolo ermeneutico: prende le mosse dall'odierna domanda di salvezza orientata verso il futuro (il *contesto*); la assume e la conduce fino alla sua determinazione assoluta nella Pasqua (l'*evento*), nei suoi momenti di morte, risurrezione, parusia, di cui mette in luce l'identità e la rilevanza; sottolinea il carattere rivelatore della soteriologia pasquale (aspetto *trinitario*) e ne svolge l'efficacia salvifica (aspetto *antropologico-ecclesiologico*); infine solo nella parte biblica analizza le denominazioni pasquali di Gesù, attraverso l'indagine sui titoli (implicazioni *cristologiche*). Questo movimento circolare ritorna qui, a volte, anche all'interno dei singoli aspetti dell'evento pasquale. Ritengo tuttavia che la parte più originale di questa sezione si trovi nella illustrazione del rapporto Pasqua-Parusia. Tale questione che di solito viene accostata per transenna e comporta complessi problemi di ermeneutica biblica delle fonti pasquali, non solo è svolta esplicitamente da B. (III, 570-613), ma costituisce un'attenzione costante di tutta la trattazione sulla risurrezione. Anzi, l'A. sente pure l'esigenza di precisare la sua posizione all'interno del dibattito che ha travagliato il nostro secolo, circa la qualità escatologica da attribuire all'evento pasquale (III, 49-69). La tesi di B. sostiene che la Pasqua di Gesù introduce una visione differenziata del momento escatologico, all'interno del quale Pasqua e Parusia rappresentano due momenti distinti di un unico evento globale. In tal modo il tempo intermedio tra le «due» venute di Cristo non è un tempo indeterminato, ma è qualificato in senso escatologico ed esprime la peculiare struttura della storicità cristiana. Per questo non è possibile ridurre la Parusia a dimensione strutturale dell'esistenza cristiana presente, ma questa si colloca nel dinamismo che si instaura tra *definitiva* realizzazione dell'escatologia nella risurrezione di Gesù e tensione verso il *compimento* assoluto della Parusia di Cristo, in noi e nel mondo. Così l'unità metastorica dell'evento cristologico si innesta nel processo della temporalità fondando la partecipazione della nostra libertà attraverso l'opera universalizzatrice dello Spirito. B. discute con pertinenza sull'insufficienza dello schema epifanico (già contestato da Moltmann) e afferma la novità del compimento escatologico (distaccandosi però dall'unilateralità di Moltmann). Forse, qui, sono fatte valere di più le determinazioni negative (carenza dello schema nascosto-rivelato, im-

plicito-esplicito) e manca la discussione dell'infrastruttura concettuale degli autori orientati escatologicamente. Viene senz'altro indicata la pista delle istanze teologiche per eseguire il rapporto Pasqua-Parusia: l'azione attualizzante dello Spirito del Risorto fonda la novità cristiana della libertà e la sua apertura verso il compimento assoluto, che coinvolge tutte le dimensioni della storicità della libertà (corporea, interpersonale, cosmica, ecclesiologica ecc.). È certo questo un guadagno per la stessa comprensione del mistero pasquale, che così viene sottratto a quel tanto di inafferrabilità e ineffabilità che sovente affligge la sua intelligenza. Ed è un merito da ascrivere al saggio di B. questa decisiva sottolineatura.

2. *La morte di Gesù*. Meno consenziente mi trova l'esito finale della trattazione sulla morte di Gesù, nonostante i molti aspetti positivi che essa contiene. La singolarità della morte di Gesù come morte *di croce*, non ottiene, se non ho inteso male, una piena intelligenza teologica. La strategia della riflessione di B. si muove con molta consapevolezza della vastissima letteratura sul tema e della molteplicità degli elementi in gioco. La produzione del senso della morte di Gesù si articola in tre tappe. Nell'ambito felicemente richiamato dell'unità del momento pasquale, la identità singolare della morte di Gesù si comprende nell'intreccio tra il registro storico (Gesù come profeta martire) e il registro soteriologico (la morte di Gesù come evento di redenzione sacrificale) che cerca di illustrare la qualità *salvifica* dell'evento. La sua piena esplicazione esige, poi, di svolgere il registro rivelativo dell'evento del morire di Gesù (la dimensione trinitaria). Come si può agevolmente notare, il procedimento è classico e si può osservare in esso un aspetto positivo ed uno critico.

L'aspetto *positivo* consiste nel sottolineare con rara efficacia che il senso salvifico della morte di Gesù, illustrato tradizionalmente nelle quattro categorie soteriologiche (redenzione, sacrificio, soddisfazione, merito), può essere chiarito solo a partire e all'interno del senso storico dato al morire di Gesù. L'estraneazione dalle concrete condizioni storiche che hanno prodotto il morire di Gesù sottopone le categorie salvifiche ad un processo di astrazione e le trasforma in cifre simboliche, la cui contenutizzazione può essere sottoposta ad ermeneutiche devianti, come la storia dimostra ampiamente. È necessario dunque mantenere rigorosamente la comprensione teologica del morire di Gesù all'interno del suo darsi storico. A questo proposito, secondo B., la comprensione determinata del morire storico di Gesù può essere colta solo all'interno dello schema del «martirio del profeta escatologico»: ora questa sottolineatura è indubbiamente necessaria, ma insufficiente a determinare le coordinate *storiche* del morire di Gesù. Credo che la dipendenza, per quanto non del tutto acritica, dagli autori più ricorrenti in questa parte (III, 475-98), in particolare da Duquoc, Boff, Metz, Schillebeeckx, delinei una ben *precisa* comprensione del valore storico della

morte di Gesù. In realtà è stato mostrato che lo schema del «martirio del profeta escatologico» ha solo la funzione di modello, se mai è esistito nella letteratura in questa forma unitaria, che può riferirsi solo analogicamente al morire di Gesù⁽⁹⁾. La morte di Gesù in quanto morte di *croce* manifesta storicamente il suo senso *determinato* all'interno di una *tensione*, riscontrabile negli strati prepasquali. *Da un lato*, il tentativo di falsificare la pretesa di Gesù, avanzata nella predicazione del Regno unito indissolubilmente alla sua persona. Tentativo operato dai capi del popolo, mediante la ricerca della condanna di Gesù alla morte *di croce*, la quale non poteva apparire manifestamente che come la separazione e, dunque, la negazione del rapporto tra annuncio del Regno e suo portatore escatologico. In altri termini, la *croce* pone in discussione l'identità singolare del mistero di Gesù in relazione al Padre suo e appare obiettivamente come la negazione della equazione tra messaggio e persona di Gesù (la *sua* pretesa). *Dall'altro lato*, Gesù dinanzi alla prospettiva del togliimento violento operata dai capi, dal traditore e dall'abbandono dei suoi (figure storiche del *rifiuto* opposto alla pretesa di Gesù) manifesta l'attitudine a lasciare nelle mani del Padre suo questa assoluta rivendicazione in cui si dà escatologicamente il Regno e l'amore di Dio. Soprattutto nell'ultima cena egli continua ad offrire comunione, proprio nel quadro del rifiuto e della negazione del venire salvifico di Dio nella sua opera e nella sua persona. In tal modo l'apparente falsificazione della pretesa di Gesù è affidata alla volontà del Padre, ma proprio per questo il morire *di croce* manifesta la singolarità assoluta del venire del Regno in Gesù, mediante l'autoabbandono dell'amore di *Dio*, in balia del rifiuto e della negazione degli uomini. Solo a partire di qui, la qualità *teologica* e *soteriologica* del morire di croce viene alla luce e può essere tracciato il raccordo con le successive interpretazioni soteriologiche postpasquali. Infatti, lo schema soteriologico del profeta martire può costituire al più una analogia di accesso alla differenza della singolarità unica del morire di Gesù, come dedizione incondizionata svelata dalla croce. In questo modo l'identità storica della morte di Gesù si precisa come una determinazione ineducibile dalle categorie veterotestamentarie, e fornisce il criterio della definitiva rivelazione della verità di Dio e, corrispondentemente, della salvezza nostra. Così che le categorie neotestamentarie indicanti il valore salvifico della morte di Gesù e quelle elaborate dalla tradizione teologica trovano nella morte singolarissima di Gesù il loro contesto ermeneutico e il criterio di verifica della loro compatibilità cristiana. Ciò che peraltro B. stesso afferma e svolge con coerenza (II, 498-511).

3. *Preesistenza e unità del piano di Dio*. Un altro sondaggio interessante nell'opera di B. riguarda il tema della «Preesistenza» collegata alla

(9) Cfr. J.M. NÜTZEL, *Zum Schicksal des eschatologischen Profeten*, *Biblische Zeitschrift* 20 (1976) 59-94.

questione dell'«unità» del piano di Dio. L'A. affronta, come si è già accennato sopra, il risalimento alla Preesistenza a partire dall'evento escatologico: «la protologia cristologica è correlativa all'escatologia e viceversa» (III, 625). L'affermazione del Preesistente riveste nella trattazione una duplice valenza: da un lato, situa il mistero di Cristo (pasquale e parusiaco) nella sua piena luce trinitaria affermando che ciò che la Pasqua rivela manifesta *veramente* la vita di Dio così come è in se stessa; dall'altro, leggendo la rivelazione in senso inverso, pone la condizione eterna del Cristo al centro del *mysterion*, cioè dell'originario progetto economico-salvifico destinato a ricapitolarsi nell'*eschaton*. Sul primo versante B. sviluppa l'intreccio di unità e differenza che si instaura tra la trinità economica e la trinità immanente, portando le necessarie precisazioni al *Grundaxiom* rahneriano, per manifestare la indeducibile libertà e gratuità dell'autocomunicazione salvifica. All'interno di questo, svolge il significato «dinamico-personale» da attribuire alla preesistenza di Cristo (III, 715-24): sulla base della referenza prima della relazione tra Gesù e il Padre è possibile indurre la referenza seconda della relazione Figlio-Padre, intratrinitaria, recuperando anche a quel livello, la persona dello Spirito. B. appare, qui, fiducioso nella ripresa e prosecuzione del personalismo dialogico cercando un punto di mediazione tra la nozione classica di persona e le riprese moderne, di là dalle critiche sollevate in tempi recenti (Barth, Rahner). Sul secondo versante, l'A. vuole presentare il significato economico-salvifico del Cristo preesistente nella prima e seconda creazione, raggiungendo dal di dentro l'unità del piano di salvezza. La tesi di B. asserisce che il Cristo preesistente è presente nell'opera creativa, «non solo come Logos, ma come Logos in un concreto progetto di incarnazione» (III, 725): così che si deve dire che il *Cristo incarnato* è il punto di riferimento obiettivo sia della prima che della nuova creazione. Ora tale tesi solleva la *vexata quaestio* del fine dell'incarnazione. La soluzione finale offerta da B. afferma: «poiché Dio ha liberamente e sovraneamente chiamato l'uomo alla santità filiale in Gesù Cristo, ...la sua prima creazione porta storicamente e fin dall'inizio l'impronta di tale orientamento» (III, 731). Per questo, in una concezione che si richiama ad una prospettiva evolutivo-dinamica, egli può illustrare il rapporto di coappartenenza e distinzione tra la prima e la seconda creazione. In tal modo l'ontologia creaturale dell'uomo può, in una visione personale-relazionale, compiersi gratuitamente nel Cristo Mediatore e Salvatore: l'ampia discussione critica che B. intrattiene con la linea trascendentale testimonia la ricerca di una maggiore calibratura di tale rapporto⁽¹⁰⁾. In sostanza, questa sezione appare accettabile nonostante qualche tortuosità. Sem-

(10) Cfr. III, 739-754: B. ritiene, correggendo l'impostazione trascendentale che istituisce il rapporto con la coppia implicito-esplicito, di porre la relazione in riferimento alla concreta figura storica che assume la apertura della fede, in particolare quella che si dà nella figura della fede veterotestamentaria.

mai la questione sta nel modo con cui si deve intendere la preesistenza: se nella linea della priorità cronologica o della originarietà teologica. Se B. propende per il secondo senso, l'interrogativo successivo su chi sia il *soggetto* della preesistenza in ordine all'unità e alla distinzione del piano salvifico, se cioè sia il Verbum *incarnandum* o il Verbum *incarnatum*, appare sovradeterminato. O, almeno, si dovrà prestare attenzione alla diversità dei piani su cui si pongono gli eventi salvifici: l'uno storico (creazione-incarnazione-risurrezione-parusia) e l'altro obiettivo (la relazione tra predestinazione-preesistenza-libertà creaturale). A questo livello non si può commettere un errore di categoria, confondendo i due piani. Né si può, seguendo la logica biblica, che parte dall'economia fino ad arrivare a indicare i rapporti obiettivi tra gli eventi salvifici (qui la predestinazione di Cristo precede la libertà e il peccato), in un secondo tempo, correlare questa sequenza, posta in una sorta di punto al di fuori della storia (in una specie di eviternità), con lo svolgimento dei momenti della storia salvifica. In questo modo la logica viene capovolta e, forse, si esce dall'intenzione e dalla mentalità biblica. I grandi testi paolini sulla predestinazione e sulla creazione in Cristo si pongono sul piano delle relazioni obiettive tra le realtà salvifiche e non sopportano una cronologizzazione precipitosa. L'intelligenza della fede coglie, nell'economia salvifica e a partire da essa, i rapporti tra le realtà che sono in gioco e con questi asserti intende indicare il carattere di priorità e di gratuità assoluta dell'intervento divino e la strutturale apertura della libertà creata e lasciarsi compiere da quello. La coscienza credente, pertanto, afferma che questi rapporti sono la condizione di possibilità e di intelligibilità *di quella* economia *storica* che è avvenuta secondo le scansioni testimoniate dalla Scrittura⁽¹¹⁾. La riflessione teologica deve poi renderle intellegibili, non semplicemente descrivendo *come* l'economia salvifica avviene, ma *a quali condizioni e perché* le linee di forza dell'intervento divino sono così comprese dalla fede apostolica.

4. *Unione ipostatica.* L'ultimo sondaggio concerne la tematica dell'incarnazione. L'A. articola la riflessione di questa parte in tre passaggi: l'incarnazione come evento dinamico; l'incarnazione come l'«evento-persona» del Figlio; l'incarnazione come evento dello Spirito. Il terzo passaggio è quello svolto con maggior originalità e configura l'evento dell'incarnazione entro l'azione dello Spirito. I primi due passaggi sottolineano, invece, prima di tutto che l'evento dell'incarnazione è coestensivo a tutta la vicenda di Gesù, all'interno della tensione tra protologia e escatologia. Per questo l'incarnazione va compresa al-

(11) Per quanto riguarda il problema della priorità cronologica e della sequenza storica degli eventi salvifici, si pensi ad es. nell'AT al rapporto tra esodo e creazione. La coscienza di fede veterotestamentaria passa dal primo alla seconda e la illumina a partire dall'esperienza singolare del Dio liberatore, anche se poi l'*ordo expositionis* è inverso.

l'interno del progetto divino di predestinazione (preesistenza) e in rapporto all'uomo-immagine di Dio aperto al compimento in Cristo e al suo rinnovamento interiore dopo il peccato. Così l'incarnazione appare la legge fondamentale del venire salvifico di Dio e, in tal modo, l'incarnazione del Logos non concerne solo l'*atto* del divenire uomo del Logos, ma il *processo* di assunzione dell'umanità nella sua evoluzione storica. L'incarnazione va considerata alla luce di un'ontologia-dinamica dell'essere persona. Il secondo passaggio, pertanto, vede l'incarnazione come il fulcro unitario del mistero cristologico, nel fatto che Gesù è «*in persona* l'evento stesso della venuta temporale "tra noi" del Figlio di Dio» (III, 933). Anche qui l'evento del mistero dell'unità di Gesù viene illustrato dall'alto e dal basso, mediante l'approfondimento ontologico-dinamico della nozione di persona. In questa direzione, che tra l'altro costituisce secondo la nostra lettura una delle infrastrutture concettuali dell'opera di B., il tentativo felicemente iniziato di saldare la nozione trinitaria con quella antropologica mi pare ancora solo abbozzato nelle sue condizioni di possibilità, più che effettivamente eseguito. All'appuntamento decisivo ci si sarebbe aspettati un maggior rigore teorico, date le premesse promettenti. Invece merita particolare apprezzamento l'analisi della prospettiva pneumatologica dell'incarnazione (3° passaggio): il rapporto dello Spirito a Gesù non appare solo la condizione dell'incarnazione o la conseguenza di essa (lo Spirito del Risorto), ma è concomitante all'evento stesso del divenire-uomo del Verbo nel suo sviluppo storico, sia perché spiega il dinamismo personale con cui il Logos informa l'esperienza storica di Gesù, sia perché dischiude la vicenda di Gesù ad essere una libertà pienamente rivolta e dedicata al Padre; e proprio per questo lo Spirito che rende ragione della *singolarità* dell'evento cristologico è anche Colui che presiede alla sua *universalizzazione* e salda in unità i due aspetti imprescindibili della riflessione cristologica. B. illustra con particolare lucidità il tema e porta a compimento gli impulsi positivi presenti nella riflessione teologica più recente.

Conclusione

Il lavoro di B. appare orchestrato su una molteplicità di registri, dei quali la presente nota critica non ha potuto illustrare, spero obiettivamente, che alcuni aspetti salienti. Del resto l'aspetto ampio, variegato e, a volte, persino lussureggiante dell'opera non consentiva una disamina più particolare. Se è possibile esprimere un desiderio, formulerei la speranza di veder apparire, in un'edizione rinnovata⁽¹²⁾ più breve e più essenziale, le linee portanti di questo progetto cristologico con

(12) Cfr. un abbozzo nel testo recentemente apparso: M. BORDONI, *Il Dio di Gesù Cristo*, in *Enciclopedia di Teologia fondamentale* (a cura di G. Ruggieri), Genova 1987, 469-554.

maggior chiarezza, incisività e sobrietà. La teologia italiana ha bisogno di opere che si segnalino per l'originalità del disegno e B., che certamente la onora anche con questo lavoro, darebbe un contributo a toglierla dal suo isolamento.

II. LA CRISTOLOGIA COME «RELAZIONE EVOLUTIVA» (A. CONTRI)

Il secondo saggio⁽¹³⁾ preso in considerazione si colloca quasi all'estremo opposto: scritto in uno stile asciutto e scarno, il testo assomiglia più ad uno schema che ad una trattazione svolta compiutamente. Ciò ha indubbiamente il pregio della chiarezza e si deve supporre che esso sia il testo base per la scuola negli «Studi teologici» veronesi di S. Zeno e S. Bernardino, e che, dunque, esiga ampiamente la mediazione orale. Come si presenta, il saggio inclina allo schematismo e alla brachilogia, e se qualche volta lascia intuire la lucidità di Contri nel cogliere la sostanza della questione, tuttavia il pericolo della perdita delle sfumature e della pacatezza dell'argomentazione è sempre incombente. La peculiarità del lavoro di C. è quella di ripensare la cristologia attorno alla nozione di «relazione evolutiva», un termine che nell'intenzione dell'A. dovrebbe dire meglio il senso dell'essere persona di Gesù. Attenendomi agli aspetti essenziali, presenterò il saggio in due momenti: la configurazione esterna; la strutturazione interna; a ciò aggiungerò l'analisi critica di due questioni di merito.

1. *La configurazione esterna* del volume si presenta di due parti, come è dichiarato nel sottotitolo dell'opera: una trattazione patristico-storica ed una teologico-sistemica. Ciò corrisponde, se sono bene informato, alla suddivisione attualmente in vigore presso lo studio teologico veronese, dove il «momento» biblico è affidato alla competenza dell'esegeta. Già questo fatto pone qualche difficoltà, se non è gestito con molta delicatezza e con il senso dell'osmosi profonda che deve esistere tra le parti della trattazione cristologica. Non è possibile dare un giudizio preciso, a partire dall'attuale stato del lavoro di Contri, sul raccordo col momento biblico normativo: non ci sono elementi espliciti di riferimento. Sulla parte che riguarda il momento patristico-storico non è possibile dire molto. La trattazione si svolge in modo molto sintetico raccogliendo in schema il materiale abbondante riferito dagli studi storici, in genere con una buona informazione. Non mette conto qui di riprendere singole questioni e interpretazioni. L'aspetto che mi sembra più problematico è la scelta iniziale di caratterizzare subito due tendenze cristologiche, che vengono poi ritrovate, in forma più o meno variabile, nel corso dello sviluppo cristologico e nella conseguente im-

(13) A. CONTRI, *Gesù Cristo, Figlio di Dio e Salvatore. Saggio di cristologia patristico-storica e teologico-sistemica*, Torino 1985, pp. 211.

postazione soteriologica. La funzionalità didattica è evidente e aiuta a non perdere l'orientamento nella frastagliata vicenda della cristologia patristica. In questo contesto, trovo particolarmente discutibile la caratterizzazione della tendenza B (24-6) come cristologia dal basso, o, almeno, è difficile riassumere le sue molteplici varianti sotto l'unico schema qualificato «dal basso». Benché essa sottolinei la consistenza della realtà umana di Gesù e della sua vicenda salvifica incentrata sulla rivelazione, soprattutto nella versione antiochena essa resta una cristologia dall'alto, secondo lo schema del Logos-Anthropos: è difficile per la cristologia patristica, soprattutto dopo Nicea, non partire e non presupporre il Logos. La terminologia «dal basso» soprattutto se confrontata col NT, pur se con qualche cautela (p. 23 n. 1), può essere fuorviante. Inoltre trovo che l'A. conceda ancora un po' troppo all'inerzia dello schema manualistico che divide l'analisi cristologica da quella soteriologica, posponendo quest'ultima. Infine, mi pare esagerata la polarizzazione, attorno alle due tendenze cristologiche, di due soteriologie caratterizzate, secondo lo schema della *Dogmengeschichte*, come redenzione fisica e redenzione morale. La discussione di questo presupposto, operata soprattutto da Jossua che pure l'A. conosce e ricorda (92-3), non ha condotto a ridiscutere lo schema consolidato, come invece sta avvenendo nella produzione storica più recente. Si potrebbe anche aggiungere la questione riguardante l'*ipotesi* della preesistenza di Cristo come *Verbum incarnatum*, che C. formula sistematicamente al seguito della proposta di Benoit (pagg. 192-5), ma che ha tentato prima di rinvenire nell'indagine patristica (49-54). L'A. vi ha dedicato uno studio più ampio⁽¹⁴⁾, ma le perplessità su questa tesi caratteristica rimangono e vanno nella linea di quanto ho richiamato sopra nell'analisi del testo di Bordonì (I.B,3).

La trattazione sistematica si struttura attorno alla nozione di «relazione evolutiva». L'introduzione di questa categoria è giustificata dall'A. sul versante metodologico in base alla necessità che «una categoria teologica unificante, che non deve essere assunta dalla teologia biblica, ma dal campo filosofico comune» (p. 129), fornisca il principio di strutturazione del discorso cristologico. Il rapporto tra categoria filosofica e messaggio rivelato è dunque quello tra «forma» e «materia» (p. 130), nel senso che la categoria di relazione evolutiva costituisce il principio istitutivo per la comprensione del «centro storico-materiale» (il Mistero pasquale).

Di qui i quattro passaggi che articolano all'interno di ogni capitolo lo sviluppo delle «angolature cristologiche». Prima di analizzare i 5 aspetti secondo cui la nozione sintetica assunta da C. rilegge l'evento di Gesù, è necessario soffermarci un momento sulle loro articolazione interne che, come si è detto, si suddividono in quattro aspetti: antropolo-

(14) Cfr. *La preesistenza di Gesù Cristo alla creazione e alla sarkosis*, in *Euntes Docete* 27 (1974) 266-310.

gico (domanda dell'uomo, a partire da un punto di vista offerto dalla categoria di relazione); funzionale (analisi della vicenda pasquale di Cristo, relativa alla domanda antropologica); ontologico (affermazione, secondo il taglio di ciascun capitolo, di un aspetto della relazione di Cristo); soteriologico (la risposta di salvezza come relazione a noi). È facile intuire qui lo svolgimento schematico del circolo ermeneutico e, sotto questo profilo, non si può che assentire. La questione di fondo, a livello di metodo, che determina poi la struttura stessa della sistematica di C., è quella del rapporto tra strumento filosofico e dato rivelato. È ben vero che non si può e non si deve assolutizzare una o più categorie bibliche, e la teologia non deve ripetere la sintesi biblica (p. 130 n. 1), ma il rapporto in questione non può essere quello che intercorre tra forma e materia. La funzione dello strumento filosofico in rapporto al dato rivelato è più complessa. Una approfondita riflessione sulla struttura della rivelazione lo mette in luce: la rivelazione biblica resta il punto di vista normativo, non solo nei suoi contenuti materiali, ma nel suo principio formale, cioè nell'intelligenza del mistero che essa produce (e dei rapporti in esso rilevabili). L'esercizio della razionalità o del sapere teologico non si esercita dall'esterno su di un «dato» a cui non inerisce alcun sapere o possibilità di interiore intelligenza. Se, dunque, il principio istitutivo della riflessione teologica è l'intelligenza credente neotestamentaria, essa si dovrà poi *mediare* teologicamente attraverso la *nostra* concettualità, perché quella fede diventi la *nostra attuale* intelligenza di fede e, corrispondentemente, la nostra riflessione teologica. In conclusione, si deve dire che il principio istitutivo della riflessione sistematica è l'intelligenza dei rapporti (riguardante Cristo nel nostro caso) offerta dalla rivelazione e, correlativamente, la possibilità di mediarli criticamente attraverso l'attuale riflessione filosofica (che a sua volta è la coscienza critica di una comprensione culturale che andrà discussa).

2. *La strutturazione interna dell'opera di C.*, coerentemente col principio sopra dichiarato, procede ad illustrare l'evento cristologico (concentrato soprattutto sul momento pasquale) a partire dalla categoria di «relazione evolutiva». Introdotta come particolarmente adatta ad interpretare l'attuale svolta antropologica e a rinverdire l'utilità del paragone antropologico per la riflessione su Cristo, la categoria di *relazione evolutiva* deriva da «un'ontologia relazionale dinamica e personalistica» (p. 136). Essa intende sostituire le categorie di «natura» e «persona», proprie di una visione essenzialistica, rispettivamente con le categorie di «relazione» e di «Io», in un quadro di ontologia relazionale (*Ibid.*). Da questa scelta deriva coerentemente la possibilità di illuminare la rivelazione cristologica, sotto il profilo di cinque angolature in cui si scompone la categoria di relazione. Questa nozione, come si è detto sopra, comanda la logica di comprensione della vicenda di Gesù, la quale si articola attorno a cinque momenti in cui può essere delineata

la «relazione evolutiva»: l'aspetto *costitutivo*; l'aspetto *manifestativo*; l'aspetto *attuativo-operativo*; l'aspetto *perdurante*; l'aspetto *evolutivo* verso la pienezza. Questi cinque aspetti, rispettivamente, mettono in luce cinque dimensioni della vicenda cristologica: la comprensione dell'essere di Cristo come costituito essenzialmente dalla *duplice relazione* a Dio e a noi; la relazione dell'*autocoscienza e conoscenza* di Cristo; la relazione nel suo aspetto di *autorealizzazione salvifica* nel Cristo e in noi (modo della salvezza); l'estensione della relazione nel tempo mette in luce la novità di vita del Crocifisso risorto e il compimento della storia dell'umanità-Chiesa (*plenitudo in perfectione*). Ora come ognuno può vedere gli ultimi 3 aspetti riguardano il polo soteriologico della relazione (per Cristo e in noi), mentre i primi due riguardano propriamente il polo cristologico della relazione (la quale determina anche noi). Può essere abbastanza positiva questa considerazione sistematica della cristologia che scompone l'unica nozione di «relazione evolutiva», proponendone quasi una lettura stratigrafica. Essa consente di uscire dalle secche del richiamo, come a volte viene fatto in teologia, ad un vago personalismo che viene quasi assunto in modo occasionale ad illuminare questo o quell'altro aspetto del mistero cristiano. Qui l'assunzione ha una valenza sistematica e comanda senz'altro la comprensione della vicenda di Gesù. Ma a questo proposito non possono essere evitate due osservazioni generali. La prima riguarda la funzione e lo sviluppo dell'analisi filosofica (che concretizza la domanda antropologica), così come si trova all'inizio di ogni capitolo. Non sempre la sua funzione paradigmatica appare limpida e capace di svolgere (come sarebbe nell'intenzione dell'A.) il suo compito euristico in rapporto a quell'aspetto del mistero di Cristo e della salvezza che ci determina. Naturalmente l'osservazione urge in modo diverso per ogni capitolo; e, a meno di considerarla un effetto ottico dovuto alla divisione schematica, qualche volta appare piuttosto posticcia (cfr ad es. nel cap. 3° e 5°). In ogni caso la questione che resta aperta è quella dell'effettivo peso che esercita questo preambolo antropologico nei confronti del suo compimento ontologico e salvifico. Poiché manca un'esplicita teorizzazione del rapporto tra a priori antropologico e a posteriori storico-salvifico, l'esito può oscillare in diversissime direzioni. Le due questioni critiche di merito, che porrò poi, saranno un esempio in proposito. La seconda osservazione riguarda più ampiamente la giustificazione dell'impianto generale: la scansione sistematica imposta dalla categoria di relazione evolutiva comanda l'assetto complessivo di questa parte. Essa si sviluppa secondo uno schema ancora piuttosto deduttivo (che va dall'essere all'agire, attraverso l'autocoscienza), il quale non solo fatica ad aderire alla logica biblica, ma credo nell'ottica stessa di C. abbastanza difficilmente giustificabile, proprio a partire dal carattere fenomenologico di quell'ontologia relazionale dinamica che egli pure invoca. Ciò che alla fine ne scapita di più, mi sembra sia la stessa comprensione del mistero di Cristo.

3. *Due questioni specifiche* fanno in qualche modo da riscontro a quanto è stato detto. La *prima* riguarda il momento più delicato della categoria di «relazione», e cioè quello che concerne la costituzione del Cristo (cap. 1^o: 138-149). La sostituzione della nozione di natura con quella di *relazione* è giustificata col rimando all'esistenzialismo e al personalismo, ma con l'inevitabile precisazione che si deve trattare di un'*ontologia* relazionale. La categoria di persona viene sostituita con quella di *Io*, poiché si tratterebbe di «un dato immediato di acquisizione universale» (136). Inoltre la categoria di relazione serve ad indicare il duplice asimmetrico rapporto tra Gesù e il Padre e tra Gesù e noi. Ora sul tema della «relazione» l'approfondimento proposto mi sembra piuttosto descrittivo (139-140) e non sembra molto consapevole delle difficoltà che la riflessione contemporanea ha nel raggiungere la dimensione ontologica nell'analisi interpersonale⁽¹⁵⁾; e, in ogni caso, lo svolgimento analogico della nozione di relazione riferita al tu umano e al tu divino, deve a proposito di Gesù scomporsi ancora in una relazione creaturale (da creatura al Creatore) e intradivina (da Figlio al Padre). Ne consegue che il rapporto tra l'essere creaturale di Gesù e l'essere Figlio si ripropone, e la sua spiegazione (145: 3.1) sottolinea un'analogia dove «major est dissimilitudo in tanta similitudine». Per l'altro verso, la nozione di *Io* in quanto sostitutiva della categoria di persona, che dovrebbe illuminare la questione, alla fine mi sembra un paralogismo, perché ripresenta tutte le difficoltà del termine persona⁽¹⁶⁾. E inoltre, nascondendo la questione, resta ancora al di qua del tentativo di spiegazione dell'unione ipostatica, che la teologia classica avviava con la precisazione dell'ipostasi divina⁽¹⁷⁾ e che non è detto non si possa raggiungere anche in una movenza cristologica dal basso. Se C. condivide la posizione di Lonergan, esplicitamente ricordato (136.146), sceglie già un preciso modo di intendere la sussistenza dell'unico *Io* di Cristo nella natura umana e nella natura divina e ciò andrebbe discusso apertamente. Sul punto decisivo dove ci si sarebbe aspettati una chiarificazione, la questione dell'unione ipostatica resta ancora da approfondire. Per di più, una certa povertà del contesto biblico rende ancora più debole la fondazione qui prospettata. Altri che hanno cercato un varco all'interno di una ripresa creativa della nozione di persona mi sembra abbiano fatto qualche passo in più⁽¹⁸⁾.

La *seconda* questione è probabilmente solo un riflesso dell'indeterminatezza della prima, a livello del problema dell'autocoscienza di Gesù. Coerentemente con l'impostazione precedente, il problema della

(15) Cfr. V. MELCHIORRE, *Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica*, Milano 1982, Cap. 5. *Persona ed essere*, 50-68.

(16) Cfr. a questo proposito la nota 17 a pag. 146.

(17) In questa linea si muove anche la critica di L. RENWART, *Vrai Dieu, vrai homme. Chronique de christologie*, *Nouvelle Revue Théologique* 108 (1986) 897-911. Cfr. per l'analisi storica A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Napoli 1984.

(18) Cfr. W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Brescia 1975, 318-55.

coscienza di Gesù non è posto, come nella cristologia classica, nel rapporto Gesù uomo Logos, ma come la questione della relazione filiale di Gesù al Padre. In tal modo l'A. può parlare di una coscienza unica da parte di Gesù delle due relazioni: creaturale e filiale (p. 158). Ora secondo l'A. la coscienza di Gesù della duplice relazione non può essere unificata l'una nell'altra, perché tra le due modalità dell'unica coscienza di Gesù non v'è mescolanza, né mutazione, bensì comunicazione (158: 2 e nota 25). Da qui deriva la soluzione della progressività della concreta autocoscienza messianica e filiale di Gesù, distaccandosi apertamente dall'ipotesi rahneriana che distingue tra coscienza atematica e coscienza tematica. La coscienza filiale (ad intra) è filtrata nella kenosi attraverso la *sarx* e va da un punto zero iniziale alla piena manifestazione nel mistero pasquale. Pertanto il discorso, per quanto si può evincere da un testo lapidario e scarno, sembra ripresentare il problema, invece di scioglierlo: se l'unico Io di Cristo che ha coscienza delle due relazioni, all'inizio della vicenda storica è cosciente solo della relazione filiale, ci si chiede che *rapporto esista* tra la coscienza della relazione intra-divina filiale e la sua manifestazione storica graduale, nello spazio della vicenda storica di Gesù di Nazaret. La soluzione non può essere né nella separazione né nell'identificazione, ma allora il problema sta ancora davanti in attesa di soluzione. La linea rahneriana sembra invece più promettente, anche se il rapporto tra momento atematico e svolgimento categoriale esige ulteriori precisazioni, che possono venire, però, solo riflettendo all'interno di quelle premesse.

Il saggio di C. — in conclusione — si rivela ancora uno schema, in alcuni punti prezioso, ma che attende ulteriori approfondimenti e uno svolgimento forse più pacato e argomentato. Ma la ricerca cristologica procede anche con la discussione e con ricerche che hanno il coraggio di tentare.

III. UNA CRISTOLOGIA IN PROSPETTIVA «CATECHETICA» (R. LAVATORI)

Il terzo e ultimo saggio che presento ci permette di introdurre una questione particolare ed interessante: quella della funzione del lavoro teologico in vista della comunicazione della fede, cioè il rapporto tra la teologia e la catechesi. L'opera di R. Lavatori⁽¹⁹⁾ si colloca esplicitamente in questa linea, non solo per le dichiarazioni iniziali, ma anche per l'organizzazione interna della riflessione. Essa prende avvio da «un'esigenza presente... tra i giovani di chiarire e conoscere meglio il mistero centrale della propria vita cristiana» (p. 5). Ma L. non si ferma a blandire i desideri immediati della «domanda» giovanile, bensì vuole introdurli ad un primo ed impegnativo livello di riflessione e di studio.

(19) R. LAVATORI, *L'Unigenito del Padre. Gesù nel suo mistero di «Figlio»*, Bologna 1983, pp. 460.

Dal punto di vista contenutistico questa cristologia sceglie come prospettiva unitaria «la sottolineatura di Gesù *Figlio*, la realtà cioè della sua figliolanza, quale costitutivo originario ed esistenziale sia in rapporto alla sua divinità, sia in riferimento alla sua umanità» (p. 6). Questa dichiarazione di intenti costituisce un motivo particolare di interesse per questa indagine. Essa non verrà considerata tanto nello svolgimento di percorsi e tesi particolari, perché «non pretende di dire cose nuove e originali, ma raccoglie il pensiero teologico più qualificato» (p. 5), quanto nella sua struttura di ordine al problema sopra evocato. In un secondo momento discuterò criticamente la questione soggiacente a tale impostazione.

1. *La struttura dell'indagine*, se non forziamo troppo la dichiarazione di L., si presenta coerente con l'intento dichiarato. Essa si sviluppa in tre movimenti tra di loro così congegnati: il nostro incontro con Gesù (15-147); chi è Gesù (151-306); l'incontro di Gesù con noi (309-447). Il *primo momento* prende avvio dal fatto desiderato o già esistente del nostro incontro con Cristo, per coglierne le linee di struttura; il *secondo momento* sottolinea l'aspetto oggettivo di questo incontro, l'identità di Gesù di Nazaret come Figlio; il *terzo momento* dipana il riverbero soggettivo (salvifico) dell'incontro con la persona di Gesù. Questa struttura molto lineare si fonda sulla categoria di incontro, che attraversa tutta la prima parte del lavoro. L'A., invece di procedere con un itinerario esperienziale o che agganci le domande «odierne» del soggetto credente (un itinerario invero difficile da percorrere, perché sovente cade nel genericismo e nella retorica) prende una via più semplice e immediata. Il punto di avvio è dato da una descrizione biblica, esperienziale e teologica, del primo incontro dei discepoli con Cristo, con l'intenzione di porre in modo induttivo il parallelismo e l'analogia dell'incontro dei discepoli con Cristo e del nostro con Lui. Il secondo capitolo della prima grande sezione (49-66) assume dal nostro punto di vista un'importanza strategica. Dopo la fenomenologia evangelica progressiva, organizzata a cerchi concentrici, che introduce negli eventi di rapporto personale con Gesù, dai primi approcci fino alla matura fede pasquale (17-48), l'A. propone una sosta riflessiva. La sua funzione è duplice: mostrare la somiglianza e la differenza dell'incontro dei discepoli e nostro con Cristo; dedurre dalla struttura esperienziale del nostro incontro con Cristo la necessità dell'approfondimento razionale (riflessione teologica). Si intuisce il perché della sua funzione fondativa, ed è sotto questo profilo che l'opera di L. ci interessa maggiormente. La diversità di figura tra la fede apostolica e la nostra, appena accennata all'inizio, consente di individuare gli elementi essenziali che strutturano il nostro incontro con Cristo: sul versante oggettivo, il punto di riferimento non può essere volto che all'annuncio concernente Gesù di Nazaret come il Crocifisso risorto; sul versante soggettivo, la possibilità di percepire la vicenda di Gesù nella sua interezza richiede di intrecciare il sapere sto-

rico con il sapere della fede (mediati entrambi dalla testimonianza scritturistica); infine, da questa struttura di incontro nasce l'esigenza di condurre l'esperienza di fede ad un grado di consapevolezza che sfocia nel bisogno di approfondimento. A questa esigenza soddisfa la riflessione teologica, col suo percorso severo ed esigente. Il confronto con l'evoluzione dell'esperienza/riflessione paolina delinea le tappe di questo percorso, riassunte alla fine anche con una pertinente citazione di Cullmann (p. 63). In realtà, l'A. in modo piuttosto sorprendente non raccoglie l'istanza sopra ricavata, ma svolge la sua trattazione secondo un procedimento tradizionale attorno ai due poli classici di cristologia e soteriologia, giustificando la scansione con la 'naturale' sequenza dei due interrogativi: chi è Gesù per noi? Che cosa ha fatto Gesù per noi? In verità l'A. è cosciente della portata della scelta (65-66, n. 10), anche se i motivi che porta non sono convincenti. Egli però, come in altre parti decisive, segue l'impostazione di J. Galot, e quindi ricava da lui la giustificazione di questo assetto. Anche se deve di necessità partire da una fenomenologia dei misteri della vita di Gesù (cap. 3^o: 67-118), la quale si ferma senza motivo alle soglie del mistero pasquale. La prima parte si conclude con l'analisi dei titoli cristologici (cap. 4^o: 119-147): appare evidente la difficoltà di questa collocazione, poiché egli deve produrre l'indagine sui titoli caratteristicamente pasquali (Kyrios, Cristo, Figlio di Dio), prima di averne perlustrato l'evento. La seconda e terza parte si svolgono senza sorprese ripetendo lo schema manualistico della cristo-logia e della soteriologia.

Come si diceva dianzi, soprattutto la sezione cristologica appare preoccupata di concentrare attorno alla categoria unitaria del Figlio la comprensione del Mistero di Cristo, mentre l'ultima sezione svolge in modo amplissimo il mistero pasquale nel quadro dell'alleanza. Ciò non significa evidentemente che il testo ripeta il manuale: al suo interno appare profondamente rinnovato dall'indagine biblica, l'esposizione è piana e non disdegna di entrare anche in questioni teologiche intricate, riferendole con molta limpidezza e senso della misura; alcune parti sono riccamente e profondamente svolte (cfr ad esempio il cap. sulla morte di Gesù: 343-403); altre ancora approfondiscono pure la riflessione sistematica, non tralasciando le questioni di scuola, anche se lo stile è piuttosto espositivo e — credo a causa del destinatario ideale — rifugge dall'indagine e dal confronto critico serrato, che tuttavia è presupposto (cfr cap. sulla persona di Gesù: 253-80). Da tutta questa parte, in conclusione, emerge una osservazione generale che introduce alla questione che vorrei trattare nel paragrafo seguente.

Il confronto tra la prima sezione e le altre due introduce una certa tensione: sembra che l'A. prometta all'inizio un percorso originale, ma poi, una volta guadagnata l'esigenza di un approfondimento teologico all'interno del nostro incontro con Cristo, procede con una trattazione di cristologia in piena regola. Certo quest'ultima è alleggerita da tutto quell'apparato critico e da quel procedimento argomentativo che di so-

lito appartiene ad una cristologia scientifica. Non si propone di elaborare una sistematica con una proposta originale, ma espone con stile piano i risultati ottenuti dall'attuale ricerca cristologica. Ma ponendoci dal punto di vista del destinatario previsto, il testo così come si dà nel suo esito concreto offre insieme troppo poco e troppo in rapporto all'obiettivo prefissato: *troppo poco*, perché l'esigenza di comprensione inerente al sapere della fede è svolta senza indicare con precisione il quadro in cui si situa, la struttura che essa comporta e il *grado* di riflessione a cui vuole arrivare; *troppo*, perché temo che il generico richiamo all'importanza e alla necessità dell'approfondimento razionale non sia disposto a sopportare un'indagine che giunge fino a certi livelli di discussione, non dico specialistica, ma certamente inserita in quel quadro di riferimento. A meno che io abbia forzato il senso della prima parte introduttiva, nel qual caso essa si rivelerebbe esteriore rispetto al resto, e lo svolgimento concreto resterebbe senza giustificazione per il profilo scelto nell'esposizione. In definitiva, il saggio di L. ci permette di porre obiettivamente la questione della possibilità, delle condizioni e dei limiti di una cristologia in prospettiva catechetica: è a questo titolo che è inserita in questa rassegna.

2. *Il rapporto tra cristologia e catechesi* o, più in genere, tra la teologia e la comunicazione nella fede (a differenti livelli/destinatari) esige di essere previamente chiarito. L'opera di L. ha il merito di aver posto a tema (non certo per prima) la questione. Essa è stata oggetto di ampia discussione nel contesto della stesura dei catechismi, soprattutto quello dei giovani e degli adulti, e lo è ancora in vista della loro revisione. Ora, proprio l'analisi sopra condotta consente di affermare che è necessario un approfondimento della struttura del nostro incontro con Cristo. A partire dagli elementi in gioco nel nostro incontro di fede con Lui, dovrebbe apparire che appartiene alla fede *come tale* un sapere circa l'oggetto stesso della fede. L'introduzione dall'esterno di una generica istanza di approfondimento e di razionalità non può essere sufficiente, ma soprattutto può rispingere l'aspetto di consapevolezza del credere nel campo dell'ottativo, e vederlo come un interesse coltivato da alcuni uomini di buona volontà. Il richiamo morale è utile, ma è insufficiente se non sgorga dall'obiettività della realtà di fede. L'antico asserto: *fides quaerens intellectum* non può essere applicato alla teologia se non perché si osserva che il soggetto del *quaerere* è appunto la *fides*, la quale può e deve pensarsi come capace di rendere ragione del proprio credere. La modalità scientifica e critica del *quaerere* una comprensione fondata alla propria fede, non saprebbe sostenersi se non si fondasse e non portasse a compimento un'altra modalità più comprensiva, ma non meno esigente, che appartiene alla fede *come tale* e con la quale l'indagine teologica si sente omogenea. Certo si tratta di comprendere il sapere proprio della fede non solo in un'ottica apologetica, dove la fede rende ragione di sé dinanzi ad una razionalità concepita

come esteriore e già pregiudizialmente alternativa alla fede, con il successivo problema di tracciare il raccordo tra fede e ragione. Ecco che allora la questione di indicare la struttura dell'incontro con Cristo diventa impellente, poiché si dovrebbe mostrare la relazione che intercorre tra una antropologia dell'essere credente, a cui inerisce intrinsecamente l'esercizio del sapere, e il suo compimento cristologico. Si disporebbe così di un approfondimento a partire dal quale si potrebbero poi delimitare le condizioni, le modalità ed i limiti di un sapere della fede, inteso a raggiungere *un primo grado* di consapevolezza riflessa del proprio credere. Di qui dovrebbe essere possibile tracciare il raccordo con la consapevolezza *critica* della teologia e la relazione che deve intrattenere con essa. Ma così si disporebbe anche di un modello concreto la cui calibratura richiederebbe inevitabili correzioni di rotta e aggiustamenti, circa la possibilità di un testo che risponda a questa esigenza, che eviti gli opposti scogli del biblicismo e dell'esperienzialismo. O si rassegni ad essere una teologia in piccolo per i non addetti ai lavori. Evidentemente, non può essere qui il luogo per fornire simile approfondimento. Esistono già tentativi incoraggianti, che illustrano in questa linea la struttura dell'incontro con Cristo o, svolgono già un abbozzo di trattazione cristologica in questa direzione⁽²⁰⁾. Una ripresa d'accapo di tutta la questione, vuoi sotto il profilo metodologico, vuoi sotto quello esecutivo, non cadrebbe certamente nel vuoto. Si pensi anche alla vasta attesa (che per certi aspetti introduce problemi diversi, ma non disomogenei) suscitata dal ripensamento in atto per la scuola di religione. Per questo la questione, a cui il saggio di L. ci ha introdotto, resta ancora per molti versi da esplorare.

Conclusione

La riflessione che si impone alla fine della analisi critica di alcune cristologie di produzione italiana conferma e amplia quanto avevo scritto alla fine della precedente nota⁽²¹⁾. Da un lato, infatti, la presente indagine dà seguito al rilievo allora formulato di una certa specificità della teologia «italiana», pur coltivando questa un rapporto di interazione critica con la produzione d'oltralpe. Dall'altro lato, appare necessario un ripensamento e una rifondazione dello statuto stesso e delle articolazioni interne del genere letterario del «nuovo» manuale. Per un verso, dunque, la teologia italiana, nelle sue espressioni migliori, denuncia il carattere «secondario» della sua produzione; ma ciò, lungi dall'essere un *handicap*, le permette una decantazione più pacata delle

(20) Cfr. un lucido saggio di impostazione metodologica: L. SERENTHA, *Passi verso la fede*, Torino 1984; e ancora il saggio di S. LANZA premesso a D. EMEIS, *Gesù Cristo, maestro di vita. Cristologia catechetica*, Brescia 1987, 5-20 (bib. 194-198).

(21) Cfr. F.G. BRAMBILLA, *Tre cristologie italiane*, cit., 433-435.

prospettive teologiche che assume. Infatti, le è consentito un «distacco» critico, che le vieta un'importazione superficiale di mode straniere, priva com'è di provocazioni egemoni che possano imporsi semplicemente come «unica» forma della cultura. Inoltre, è possibile notare come i manuali presentati, in particolare quello di Bordoni, respirino quella correzione di rotta, o meglio, quell'ampliamento di prospettiva, che ha condotto negli anni '80 a porre il discorso cristologico nel quadro del discorso sul Dio trinitario. Si può dire che la compatibilità cristologica del discorso su Dio e l'orizzonte trinitario della vicenda cristologica siano i due aspetti su cui si è scritto di più e meglio in questi ultimi anni. La teologia italiana appare allineata su questa frontiera del discorso cristologico e può produrre sintesi o «introduzioni» che offrano una «istruzione» della causa pressoché consensuale⁽²²⁾. Per l'altro verso, proprio questo «accordo» fa nascere il bisogno di visioni sintetiche e didatticamente accessibili. Si possono segnalare diverse imprese editoriali, vuoi in traduzione, vuoi in versione originale italiana, che si organizzano perfino in collane⁽²³⁾. È facile, però, prevedere che il consenso sulla struttura del «nuovo» manuale è più apparente che reale. Ciò spiega, infatti, gli esiti assai diversi e porrà prima o poi la questione della architettura del «manuale», così come si è andato consolidando dopo il rinnovamento biblico e sistematico. Ma per questa via verrà introdotta di nuovo la questione del metodo teologico, che resta sempre sullo sfondo del lavoro del teologo e corre il rischio di essere dimenticata. Precisamente la situazione del manuale di cristologia, che vanta un assetto abbastanza consensuale, è forse nella condizione migliore per porre il problema. Già precedentemente avevo segnalato il luogo per il ripensamento della forma e della struttura stessa del manuale nella interazione tra momento fondamentale e momento dogmatico-sistematico. In particolare, per quanto riguarda la cristologia, la fondazione della pretesa universalistica della singolarità di Gesù mi sembra il momento più congeniale per questa ripresa. È questo, però, un compito che resta ancora per la maggior parte da eseguire.

FRANCO GIULIO BRAMBILLA

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)

1 dicembre 1987

(22) Cfr. N. CIOLA, *Introduzione alla cristologia*, Brescia 1986, che delinea uno stato della questione integrando molte suggestioni presenti anche nelle pubblicazioni italiane.

(23) Accanto alla traduzione ormai completata della *Initiation à la pratique de la théologie* (a cura di B. LAURET - F. REFOULÉ), Brescia 1986-87, è iniziata la pubblicazione di un altro manuale di teologia di importazione, diretta da J. DORÉ, *Il cristianesimo e la fede cristiana*, in dieci volumi; mentre in italiano va segnalata la collana *Corso di teologia sistematica* (a cura di C. ROCCHETTA), Bologna 1985ss, che prevede la cristologia e il trattato su Dio a cura rispettivamente di A. Amato e di A. Milano.