

## GESÚ CROCIFISSO E ABBANDONATO E LA TRINITÀ I. UN NUOVO CAPITOLO NELLA STORIA DELLA TEOLOGIA?

Il titolo di un libro del teologo benedettino Ghislain Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ?*, sintetizza bene l'interrogativo fondamentale della teologia contemporanea. Lo farebbe ancora più precisamente se suonasse così: *si può conoscere il Dio-Trinità cristiano nell'abbandono vissuto in croce da Cristo?*<sup>1</sup>.

Certamente, rispondere subito con un sí o con un no può sembrare affrettato. Ma ho la convinzione che la vera risposta a questo interrogativo, e la strada per darsene una qualche intelligenza (nel senso cristiano della *fides quaerens intellectum*), siano già contenute nella confessione di fede del centurione romano ai piedi della croce, riportata da Marco nel suo Vangelo: « Visto che era spirato gridando così (cioè: "Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?") », disse: veramente quest'uomo era Figlio di Dio » (15, 39). Il radicale essere-per Dio e i fratelli vissuto da Gesù sulla croce nella paradossale dialettica di unità-abbandono, infatti, rivela e partecipa agli uomini alienati da Dio col peccato la sua identità profonda di Figlio del Padre nell'unità dello Spirito Santo<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Editions du Cerf, Paris 1969. Ritorneremo su quest'opera più avanti. Per ora notiamo che l'esplicitazione data del titolo scelto da Lafont è coerente con una delle tesi maestre enunciate nel volume: « Il mistero pasquale di Gesù Cristo resta il centro della rivelazione e dell'esperienza cristiana. Ci si propone di trovare, nell'analisi di questo mistero, una doppia chiave di lettura: una per l'antropologia, l'altra per la teologia, cioè di riconoscere nell'atto centrale della manifestazione di Gesù Cristo la rivelazione dell'uomo e insieme l'*immagine della vita trinitaria* » (p. 325).

<sup>2</sup> Scrive ad es. D. Wiederkeher: « Dalla povertà, impotenza e stato di abbandono del Crocifisso nulla traspare della ricchezza, potenza e prossimità di Dio. E

Ma perché, e come, la teologia dell'Occidente cristiano è giunta a porsi questo interrogativo? su che cosa poggia? e qual è il suo significato per l'uomo d'oggi, che spesso si sente senza Dio?

Per rispondere almeno sommariamente occorre ripercorrere innanzitutto le tappe più importanti della parabola teologica e filosofica del pensiero moderno e contemporaneo, cercando di evidenziarne le direttrici fondamentali per il discorso che qui ci interessa. Impresa non facile e non priva di rischi, ma necessaria e possibile se si tiene conto del punto di partenza di questa parabola (la crisi della « sintesi » medioevale), e il punto di arrivo odierno, riassunto nella domanda che ci siamo posta.

### *La parabola del pensiero moderno*

Una prima constatazione che balza evidente all'indagine dello storico che ripercorra a ritroso il cammino della teologia nell'epoca moderna, è che a partire più o meno dalla seconda metà dell'Ottocento si assiste, dopo alcuni secoli di relativa stabilità ed omogeneità della teologia all'interno delle singole confessioni cristiane, a una progressiva destabilizzazione del modello teologico classico alla ricerca di nuovi equilibri e, soprattutto in questo secolo, a una maggiore osmosi teologica fra le diverse Chiese. Basti ricordare per i cattolici la Scuola di Tubinga e teologi come Möhler e Newman, per i protestanti la teologia liberale, e per gli ortodossi la vera e propria rinascita che si conviene di datare attorno agli anni Settanta con Soloviev e Dostoevskij, proseguita poi, ad esempio, da Berdjaev e Bulgakov.

Questo movimento di rinnovamento teologico è avvenuto

tuttavia il Gesù morente redime questa esperienza dal suo significato perverso di chiusura dell'uomo e la tramuta in luogo ed evento dell'obbedienza e della fiducia. L'interpretazione teologica paradossale, che nel Vangelo di Marco il centurione dà della morte di Gesù, svela il senso che tale morte racchiude: "Ma quando il centurione, che gli stava di fronte, vide che era spirato in tal modo, disse: 'Veramente, quest'uomo era Figlio di Dio' " » (*Lineamenti di cristologia sistematica*, in *Mysterium Salutis*, V, pp. 784-785).

talvolta non senza traumi: si pensi alla crisi rappresentata dal modernismo in campo cattolico, o alle ambiguità immanentistiche della teologia liberale denunciate da Barth e dalla teologia dialettica, o ancora alle « scomuniche » della Chiesa ortodossa ad alcuni fra i suoi più noti teologi di questo secolo. Ma alcuni dei risultati cui si è pervenuti restano positivi. Il fatto è che si trattava di rispondere a una domanda nuova di senso e di vita, di cui si faceva portatrice una società in corso di rapida evoluzione e maturazione, e la cultura esigente e criticamente scaltrita da essa espressa. Più o meno contemporaneamente era in corso infatti l'operazione radicale condotta dai « maestri del sospetto » di cui parla Ricoeur: Marx, Nietzsche e Freud.

In altre parole, si comincia allora a cercare una sintesi, un nuovo equilibrio esistenziale e intellettuale, non solo fra il cristianesimo e la società e il pensiero moderni, ma anche fra le diverse Chiese. Lo testimonia, in tutte le confessioni cristiane, un ritorno alle fonti bibliche e patristiche, alla ricerca delle comuni radici. Ma la sintesi si mostra problematica e difficile, a causa soprattutto delle profonde e secolari fratture da ricomporre.

La nostra ricerca deve dunque spostarsi, almeno per un attimo, all'origine dell'epoca moderna, quando si consumano queste fratture, eccezion fatta per il precedente Scisma d'Oriente, che ha diviso la Chiesa latina e quella greca: le fratture federazione, Chiesa-mondo, cattolicesimo-riforma.

Con una certa approssimazione, possiamo convenire che all'origine della modernità sta l'opera di quelli che sono stati definiti da J. Maritain « i tre riformatori »: Descartes, Lutero e Rousseau. Certo, più che di promotori della « rivoluzione » moderna, si può parlare di loro come di tre rappresentanti emblematici di altrettante direttrici culturali emerse, come in una crisi di crescita, dal tramonto del mondo medioevale<sup>3</sup>: rispettiva-

<sup>3</sup> Una domanda da non sottovalutare sarebbe ulteriormente questa: perché la sintesi medioevale si è frantumata? perché sono emerse queste direttrici nuove di pensiero? Autori come Congar (*Le Monothéisme politique et le Dieu Trinité*, in « Nouvelle Revue Théologique », 113, 1981, pp. 3-17) e Duquoc (*Dieu différent*, Editions du Cerf, Paris 1977) hanno cercato di mostrare come alla base della concezione medioevale era una visione che privilegiava l'unità rispetto al plurali-

mente, la soggettività come criterio e tema della filosofia, la teologia della croce (o *sola fides*) come metodo e contenuto della teologia stessa, e l'integrazione sociale come problema e fine della prassi individuale e collettiva a prescindere dal cristianesimo.

Non è difficile anche notare come sia stata soprattutto la cultura di matrice protestante ad assumere ben presto le redini di questo sviluppo storico-culturale e a portarlo alle sue estreme conseguenze. La Chiesa cattolica, infatti, si pose più sulla difensiva rispetto agli sviluppi del pensiero moderno, ricercando la sicurezza dottrinale nella teologia e nella filosofia della seconda scolastica (dal periodo che precede immediatamente il Concilio di Trento sino al Vaticano I), e poi nella neo-scolastica, che ebbe il merito di mettere in contatto diretto coi grandi medioevali; mentre la Chiesa d'Oriente restò pressoché immune da questo processo, almeno fino alla rinascita ottocentesca cui si è già accennato.

In ogni caso, è stato certamente un erede almeno spirituale del protestantesimo, e cioè Hegel <sup>4</sup>, a sintetizzare queste tre direttrici del pensiero moderno, non solo, ma anche a proporre con la sua opera una soluzione al divorzio fra cristianesimo e fi-

simo, l'identità rispetto alla differenza, e dunque l'oggettività rispetto alla soggettività, la Chiesa rispetto al mondo, la teologia della gloria rispetto alla teologia della croce, ecc. Visione comandata, in ultima istanza, da un'immagine di Dio come l'Uno che persegue un'opera di riduzione all'identità del reale più che di promozione — pur nell'unità — della molteplicità nell'autonomia. Ma il Dio cristiano è Trinità: e dunque « l'emancipazione » del mondo moderno per ristabilire (o stabilire) i diritti del soggetto, del secolare, ecc. sarebbe un'istanza di derivazione cristiana (cf. la teologia contemporanea della secolarizzazione). Solo che mentre il Dio cristiano è Uno ed è Trino, e l'umanità nuova nata dalla croce-risurrezione di Cristo dovrebbe essere una nella molteplicità e molteplice nell'unità, l'emancipazione del mondo moderno si è attuata per mezzo di successive fratture, che hanno rotto l'unità e portato all'estremo la molteplicità, con esiti culturalmente e socialmente catastrofici. Di qui il faticoso cammino del mondo contemporaneo verso un'unità che sia trinitariamente pensata e vissuta. Cf. per lo sviluppo in positivo di questa prospettiva: G. Zanghì, *Per una cultura dell'unità; Chiesa e mondo. Appunti per una riflessione sul problema; Il sociale come utopia fra politica e fede. Riflettendo sulla crisi della cultura contemporanea*, apparso rispettivamente sui nn. 10/11, 13 e 15 di « Nuova Umanità ».

<sup>4</sup> Cf. l'ampia esposizione di Hans Küng, *Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel come prolegomeni ad una futura cristologia*, tr. it., Queriniana, Brescia 1972.

losofia moderna, in particolare illuministica. Lo Spirito Assoluto (attinto nell'autocoscienza del soggetto), la dialettizzazione della Trinità cristiana incentrata nella croce (eredità luterana), e lo Stato etico come integrazione politica, culturale e religiosa totalizzante, rappresentano tre risultati e tre chiavi di lettura compresenti e reciprocamente implicanti del sistema hegeliano. Hegel, infatti, ha voluto fare insieme opera filosofica, teologica e politica.

Inoltre, se può essere giustificato vedere in lui il punto d'arrivo delle tre principali direttrici del pensiero moderno, altrettanto può esserlo vedere in lui il punto di partenza dei principali sviluppi (in continuità o in reazione) della filosofia, della teologia (anche qui soprattutto protestante) e del pensiero ideologico (il marxismo) contemporaneo. E in ogni caso, ciò che ci interessa qui più da vicino, i progetti di sintesi teologica che cominceranno ad abbozzarsi in campo protestante, ortodosso (si pensi all'influsso dell'idealismo nei maggiori pensatori russi) ed anche cattolico (da Günther al modernismo ad alcuni teologi recenti), si ispirano in diversi modi ad Hegel.

In particolare, se accostiamo poi i due esiti più provocatori della filosofia e della teologia occidentale, vale a dire il nichilismo e la « teologia della morte di Dio », possiamo convenire che alla base dell'uno e dell'altro, anche se in diversa maniera, è il tragico « Dio è morto » proclamato da Hegel, e ripreso da Feuerbach e Nietzsche, Sartre e Altizer.

Dobbiamo dunque riconoscere una logica in tutta questa parabola del pensiero moderno e contemporaneo: una positiva ricerca di sintesi, tentata prima da Hegel stesso, ripresa a partire dalla fine del secolo scorso nell'ambito delle diverse confessioni cristiane: ma un'ambiguità profonda, derivante dalla lacerazione non ancora sanata che sta all'origine dell'epoca moderna, e che si palesa negli esiti contraddittori cui giungono gli stessi progetti di sintesi.

Se infatti assumiamo, senza volere essere esclusivi, il pensiero di Hegel come criterio di interpretazione e matrice del pensiero contemporaneo, dobbiamo inevitabilmente concludere (con

l'umanesimo marxista) che una volta che Dio si è fatto nella croce di Gesù l'altro-da-sé, non solo egli è morto come trascendente, ma sulla croce è morto anche come *singolo* portatore del divino nel mondo, per « risorgere » nell'umanità collettiva costruttrice e fine ultimo della storia.

Ma questa visione della morte di Dio, marxista o secolarista o anche nichilista in senso nietzschiano (il super-uomo), oggi sta sboccando in una visione cupa e pessimistica. E qui sta proprio l'ambiguità dell'eredità hegeliana. Le conseguenze della morte di Gesù in croce possono, infatti, essere interpretate in modo diametralment' opposto a quello che potremmo definire l'ottimismo hegeliano. Si può infatti anche ragionare così: se Dio stesso, morendo sulla croce, si è mostrato impotente, che cosa se non il nulla attende l'uomo? La morte di Dio, invece che rappresentare la condizione della vita dell'uomo, non ne significherà piuttosto la condanna a morte?

Dai tre riformatori — Descartes, Lutero, Rousseau — passando per Hegel e giungendo ai teologi della morte di Dio, l'interrogativo che si pone al pensatore occidentale contemporaneo è dunque questo: Gesù *morte definitiva* di Dio, e dunque morte anche dell'uomo? o attuazione-rivelazione di un *nuovo modo di presenza* di Dio tra gli uomini?

Questo, in sintesi estrema, l'esito del filone preponderante del pensiero moderno. E se il pensiero è lo specchio dell'esistenza, ecco anche la situazione che tutti, più o meno inconsciamente, ci portiamo in qualche modo dentro di noi, almeno per il fatto che viviamo in questo momento della storia.

Questa anche, in profondità, la situazione in cui l'annuncio e la testimonianza del vangelo raggiungono l'uomo contemporaneo. Ed è proprio per far sí che il vangelo vissuto sia *la* risposta a questo smarrimento dell'umanità, che le Chiese e la teologia, a cominciare dal secolo scorso, si sono messe in cammino e in dialogo fra loro e con un mondo che, paradossalmente, forse proprio ora che è più lontano che mai dal cristianesimo, gli è anche più misteriosamente vicino.

### *L'assenza di Dio e il Dio di Gesù*

Un uomo senza Dio, dunque. Che cosa si domanda al cristiano, e al teologo che non abbia anch'egli secolarizzato la sua fede o fatto di Cristo il semplice modello dell' « uomo adulto »? Forse è stato il protestante Dietrich Bonhoeffer tra i primi a indicare la strada da percorrere per raggiungere l'uomo del XX secolo: farsi *come* senza Dio, alla sua presenza, per essere con i fratelli che non si sentono più suoi figli <sup>5</sup>. È il « farsi tutto a tutti » di Paolo, il dialogo lanciato verso il mondo e iniziato anche con l'ateismo da Paolo VI e dal Vaticano II.

Più alla radice, è la strada scelta dal Padre che ha inviato il Figlio ad assumere una carne mortale, a prendere su di sé le conseguenze dell'alienazione da Dio vissuta dall'umanità, fino ad essere trattato da peccato (2 Cor. 5, 21) sulla croce e a sperimentare l'assenza di Dio (Mc. 15, 39). Se Cristo, dunque, si è fatto in certo modo « senza Dio » per donarLo a noi, non dovremmo noi a nostra volta, in certo modo, farci in Lui « senza Dio » per donarLo all'uomo d'oggi?

È questa, mi pare, la ragione che spiega più profondamente il fatto che la teologia contemporanea si è resa sempre più attenta in questi anni al mistero dell'Incarnazione e a quello della

<sup>5</sup> Scrive Bonhoeffer in *Resistenza e resa* (tr. it., Bompiani, Milano 1969): « E non saremo onesti se non riconosciamo che dobbiamo vivere nel mondo "etsi deus non daretur". E lo riconosciamo proprio davanti a Dio! Dio stesso ci costringe a questa conoscenza. Così, il nostro uscire dalla minorità ci conduce ad una conoscenza verace della nostra situazione davanti a Dio. Dio ci fa capire che dobbiamo vivere come coloro che vengono a capo della vita senza Dio. Quel Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona (Mc. 15, 34)! Quel Dio, che ci fa vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro Dio, è il Dio al cui cospetto ci troviamo continuamente. Davanti a Dio ed insieme a Dio, viviamo senza Dio » (p. 244). Ha notato in proposito N. Bosco: « Questa chiamata a vivere nella fede l'esperienza della fede perduta ricorda singolarmente l'esperienza mistica della "notte oscura", di cui parla san Giovanni della Croce, il grande dottore della teologia mistica; e soprattutto l'esperienza di santa Teresa di Lisieux, che a questo proposito usava un'espressione evangelica, di cui anche Bonhoeffer si serve per descrivere il suo concetto di "mondanità": "sedere alla tavola dei peccatori". La dottrina della "piccola via" della Santa carmelitana è anch'essa una dottrina di identificazione » (D. Bonhoeffer a trent'anni dalla morte, Giappichelli, Torino 1975, p. 174).

Croce. Per essere fedeli a Cristo occorre vivere *dall'interno* la situazione dell'uomo d'oggi, per rivelargli che Gesù, il Figlio di Dio, ha già vissuto e vinto tale situazione.

In questo senso, il dramma stesso dell'umanità contemporanea senza Dio è il terreno di un approfondimento, vitale e intellettuale a un tempo, del mistero cristiano nel suo punto centrale: la croce di Gesù *che dischiude agli uomini la vita della Trinità*.

Ma non sarebbe ancora scandagliare in tutta la sua ampiezza l'orizzonte di comprensione nuovo offerto alla penetrazione del cristianesimo dal dramma odierno della lontananza da Dio, il vedervi soltanto come un riflesso, anche se particolarmente acuto, della morte di Cristo in croce, e della possibilità di redenzione di questa morte rivelata dalla risurrezione. Il fatto è che, oggi, si tratta di *assenza di Dio*. È questa una realtà nuova nella storia dell'umanità, tipicamente moderna e occidentale.

Finora ci si poteva sentire prigionieri del peccato, lontani o contro Dio, non *senza* di Lui. Ora, l'orizzonte attorno all'uomo e al suo mondo sembra vuoto. Non c'è bisogno di citare le famose pagine di Jean-Paul o di Nietzsche: l'uomo si trova oggi, angosciosamente, solo. E se l'espressione più provocatoria di questo sentimento di assenza è gridata in termini di « morte di Dio », o è vissuta come indifferenza, c'è anche chi si sente (e lo protesta) *abbandonato da Dio*: come se il cielo si fosse chiuso senza pietà sopra l'umanità.

Ecco forse perché, anche teologicamente, l'attenzione si va concentrando attorno al misterioso grido dell'abbandono lanciato da Gesù in croce: anche Lui ha provato l'assenza di Dio. Ma se Dio esiste, ed è Trinità (come testimonia la risurrezione di Gesù), allora l'abbandono di Cristo, la situazione di assenza di Dio da Lui vissuta, invece di mostrarci la morte di Dio, ci rivela positivamente, anche nella situazione di estrema derelizione patita dal Figlio, la *relazione* che lo unisce al e lo distingue dal Padre.

Gesù si rivela per quel che è, Dio-Figlio, sulla croce, nell'abbandono patito dal Padre. È la « scoperta » che ci invita a fare l'esclamazione del centurione romano riferita da Marco.

Non è dunque un caso che teologi come von Balthasar,



Moltmann, Mühlen ed alcuni altri giungano oggi a vedere nell'avvenimento della croce il culmine della rivelazione della vita trinitaria. In particolare, von Balthasar ha parlato di un « *kairós teologico* particolare della nostra epoca »<sup>6</sup>, cioè di un momento maturo e originale nell'approfondimento di questa dimensione del mistero cristiano. A partire dal sintetico tracciato della parabola del pensiero contemporaneo, e dalla rapida fenomenologia della situazione esistenziale dell'umanità d'oggi come

<sup>6</sup> *Solo l'amore è credibile*, tr. it., Borla, Roma 1977, pp. 14-15. Balthasar parla altrove di « *chenosì* e nuova immagine di Dio » (*Mysterium Paschale*, nel VI vol. del *Mysterium Salutis*), Duquoc di un « Dio diverso » di cui ha bisogno l'uomo d'oggi, Moltmann, ne *Il Dio Crocifisso* si domanda: « la morte di Dio come origine della teologia cristiana? ». Dunque, sembra proprio che nel reciproco richiamarsi e presupporci di croce e mistero trinitario sia da vedersi il *kairós* teologico contemporaneo, perché in esso vengono al pettine tutti i nodi problematici in cui si va ingolfando, almeno da due secoli a questa parte, la teologia (e la filosofia) di matrice soprattutto protestante.

Innanzitutto la sfida levata alla *fede* dalla *storia*: sia con l'affermarsi del metodo storico-critico nella lettura del fatto cristiano, sia con il tentativo hegeliano di pensare radicalmente la fede alla luce e nel dinamismo della storia, sia con l'affermazione della categoria scientifica dell'evoluzione come orizzonte onnicomprensivo del reale, questa sfida non deve per forza cozzare contro l'evento della croce di Cristo? fine o inizio della fede? fine o inizio della « storia » di Dio in mezzo agli uomini?

D'altra parte, la relazione che lega la fede e la storia (sì da fare della storia una « storia della salvezza », e della fede il punto di apertura della storia alla trascendenza e all'escatologia) con l'*ontologia* non ha forse il suo punto cruciale proprio nel rapporto che a loro volta stringe intimamente croce e Trinità? Se dovrò infatti riparlare di Dio *dopo* la croce, non potrò più farlo con un'ontologia mutuata semplicemente dalla fenomenologia dell'essere non solo pre-personale, ma anche pre-cristiano. Dovrò farlo con la *nuova* ontologia di cui il Crocifisso mi schiude l'orizzonte (cioè un'ontologia trinitaria per usare l'espressione di K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976).

E infine, se fede, storia e ontologia richiedono di essere ripensate (in se stesse e nella loro reciprocità dinamica), a partire dalla relazione croce-Trinità, non altrimenti deve dirsi per la *prassi* e per il *progettare utopico* che deve animarla. Che si parli di teologia politica, o della speranza, o della liberazione, non si potrà in ogni caso prescindere da questo riferimento ultimo. La croce è la critica radicale di tutte le ideologie e, aprendoci alla Trinità e aprendo alla Trinità un varco nei nostri cuori, è l'inizio di una prassi-convivenza specificamente cristiana, e rivoluzionaria, di ogni precostituito ordine sociale. Non solo, ma col dono dello Spirito Santo è introdotto tramite il Crocifisso nella storia il *novum* di un futuro escatologico che, già operante fin d'ora, richiede per il suo compimento, ancora da venire, la fantasia di un'utopia in equilibrio dinamico fra storia e metastoria.

frutto di questo sviluppo, possiamo renderci conto perché e in che senso sia giustificata una simile affermazione.

Un lungo, e complesso, processo storico ha portato alla morte culturale di Dio in Occidente, non solo, ma a individuarne la manifestazione (reale o simbolica) nella crocefissione di Gesù. Sarebbe importante allargare il nostro discorso al di là dell'epoca moderna, per vedere se e in che senso l'evento stesso dell'Incarnazione di Dio e del suo compimento pasquale abbia operato in questo sviluppo. Per ora ci basti sottolineare quanto è risultato dalla nostra rapida indagine: che questo esito ultimo del pensiero moderno può fornirci una nuova piattaforma di partenza per approfondire il mistero di Gesù crocifisso e abbandonato come risposta anche, e soprattutto, all'assenza di Dio sperimentata dall'uomo di oggi.

### *Una significativa convergenza ecumenica*

La domanda posta all'inizio della nostra ricerca è ora più precisa e più pregnante, ma anche più incalzante: *in che maniera* l'abbandono vissuto da Cristo in croce ci rivela il Dio-Trinità cristiano *come risposta* all'angoscia dell'uomo moderno che si sente senza Dio?

Questa domanda interpella la teologia di tutte le confessioni cristiane. La più sensibile è stata la teologia protestante, proprio perché, come abbiamo mostrato, è stato in certo modo dal suo seno che si è generata (anche se dialetticamente nei confronti della sua originaria ispirazione) la situazione attuale di assenza di Dio. Inoltre, la tradizione luterana della *theologia crucis* (Lutero, Kierkegaard, Barth)<sup>7</sup>, e la sua riproposizione speculativa in chiave dialettica da parte di Hegel, nonché certe profonde intuizioni dell'ultimo Schelling<sup>8</sup>, la rendevano già di per sé più atta ad ac-

<sup>7</sup> Cf. l'articolato studio di B. Gherardini, *Theologia Crucis. L'eredità di Lutero nell'odierna teologia della Riforma*, Edizioni Paoline, Roma 1979.

<sup>8</sup> Cf., di W. Kasper, *Crisi e nuovo inizio della cristologia nel pensiero di Schelling*, in « Sulla teologia della croce », Gdt 82, Queriniana, Brescia 1974, pp. 55-83.

cogliere la sfida. Il *Der gekreuzigte Gott* di Moltmann<sup>9</sup>, ma anche l'opera di Jüngel, del già citato Bonhoeffer, e il famoso *Teologia del dolore di Dio* del giapponese Kazoh Kitamori, lo stanno a testimoniare.

In campo cattolico, anche se non con la stessa drammaticità ed urgenza, si è da varie prospettive incominciato ad affrontare il tema. Balthasar, Mühlen, Rahner sotto certi aspetti, Galot e Maritain sotto altri. Una prima impressione è, tuttavia, che la teologia cattolica ancora non abbia messo a profitto tutta la sua ricchezza per approfondire questo mistero. Se infatti possiamo dire che il pensiero moderno, almeno nel suo filone preponderante, costituisce il retroterra culturale della teologia protestante contemporanea, altrettanto deve dirsi del Medioevo a proposito della teologia cattolica. L'approfondimento ontologico di teologi come Tommaso, Bonaventura, Duns Scoto, non ha proprio niente da dire su questo tema? Tutto fa pensare che la risposta sia tutt'altro che scontata.

Quanto alla teologia orientale, essa può apportare al dibattito il bagaglio prezioso della teologia patristica. La peculiarità di questa tradizione sta infatti nella centrale presenza del mistero trinitario nella vita, nella liturgia e nella contemplazione teologica, e nell'altrettanto centrale ruolo riconosciuto allo Spirito Santo nell'attualizzazione e nella penetrazione intellettuale del mistero cristiano. Inoltre, per le ben note vicende vissute storicamente dalle Chiese ortodosse bizantina e russa, questa teologia si è fatta anch'essa più sensibile alla presenza della croce nel mistero cristiano e nella vita della Chiesa. E qui vanno menzionati almeno Soloviev, Bulgakov e Lossky.

Ecco pertanto che non solo il dialogo Chiesa-mondo moderno (ed anche fede-ateismo) è uno stimolo a riconoscere nella situazione attuale dell'umanità una *chance* per sviscerare più a fondo la ricchezza del mistero cristiano, ma anche l'atmosfera ecumenica, che è ormai un positivo dato di fatto della teologia

<sup>9</sup> Per la bibliografia specifica dei e sui vari autori rimandiamo al momento in cui li esamineremo separatamente.

contemporanea, aiuta ad operare questo approfondimento (urgente e non procrastinabile, come s'è visto), tenendo conto di tutte le dimensioni del mistero cristiano, così come sviluppate vissute e approfondite storicamente dalle varie confessioni cristiane.

Una prospettiva unitaria e sintetica sembra dunque oggi, forse per la prima volta, dopo la crisi della sintesi medioevale e la frantumazione della cosiddetta cristianità, non solo necessaria ma anche possibile. Ed è significativo che il punto di convergenza sia rappresentato dal mistero del Crocifisso<sup>10</sup>, attuazione-rivelazione dell'unità-distinzione (che è la vita trinitaria di Dio), per Cristo nello Spirito, fra Dio e gli uomini.

*Nell'orizzonte nuovo aperto dalla morte-risurrezione di Cristo*

Tutta la ricchezza della tradizione cristiana può dunque essere messa al servizio dell'opera cui il cristianesimo è chiamato dalla situazione attuale dell'uomo occidentale senza Dio. E questo, dicevamo, per vivere e superare dall'interno questa stessa situazione. Ma per scoprire e imboccare il giusto cammino in questa direzione, occorre a questo punto approfondire come sia possibile non solo il *vivere dall'interno* l'assenza di Dio senza identificarsi con l'esito ateo o secolaristico, ma anche mostrare positivamente la possibilità di uno *sbocco* e di una risposta adeguata. E qui bisogna penetrare a fondo il mistero cristiano, il quale, sollecitato da sempre nuove domande a sempre nuove risposte, ha in sé la fonte cui attingere per rispondere, perché trascendente le culture anche se in esse si incarna.

Cerchiamo di farlo brevemente.

La situazione dell'uomo (in senso forte, ontologico ed esistenziale), in forza della risurrezione di Gesù, è profondamente mutata. Se il suo essere consiste intrinsecamente, come ci dice il

<sup>10</sup> Non per nulla Jürgen Moltmann ha parlato al Congresso Internazionale su « La sapienza della Croce oggi » di *ecumenismo sotto la Croce* (cf. gli Atti, LDC, Torino-Leumann 1976, vol. III, pp. 526-537).

libro della Genesi, nell'esser stato creato a immagine di Dio, come il « tu » del Creatore, il peccato non è altro che la rottura-negazione esistenziale di questa relazione ontologica. Gesù sulla croce si fa « peccato », sperimenta cioè nella sua umanità la rottura della relazione col Padre, ma perché è Dio-Figlio, vive questa rottura come *obbedienza d'amore*: ama il Padre in questa situazione estrema di « assenza di Dio ». Vive e vince dall'interno l'alienazione dell'uomo da Dio.

La vittoria di Cristo è la Risurrezione, inscindibile dalla sua passione e morte. Essa è l'irruzione del nuovo rapporto d'unità ristabilito, in Lui, con Dio. O meglio, è il re-inserimento dell'uomo nella relazione con Dio. Di più, è il far partecipe l'uomo e rivelargli la relazione nella quale eternamente il Padre e il Figlio si danno reciprocamente: lo Spirito Santo. L'umanità nuova (la Chiesa in tensione verso il Regno perfetto) vive proprio *in e di* questo dinamismo d'amore fra il Padre e il Figlio, che è lo Spirito Santo.

L'uomo, ora, è in Dio, vive nella Trinità. Rimane, certo, la possibilità del peccato, la possibilità dell'uomo libero di non accogliere la nuova situazione ontologica in cui l'ha posto l'amore di Dio, e di non tradurla esistenzialmente in relazione, in atto d'amore a Dio e ai fratelli, in Cristo. Ma come la morte, così anche il peccato ha virtualmente perduto il suo pungiglione. Il « sí » dell'uomo a Cristo è la libera accoglienza del dono della riconciliazione col Padre, che cambia di segno la non-relazione, qualunque ne sia la manifestazione.

Dunque, anche l'assenza di Dio *può* avere un nome, un volto: quello di Gesù crocifisso e abbandonato; e, per questo, può mutare di segno. Ma come mostrare questo segreto all'uomo di oggi?

Innanzitutto bisogna essere ben consapevoli che la risurrezione di Gesù non ha segnato la conclusione della storia. Essa, piuttosto, ha « contratto » il tempo (1 Cor. 7, 29), ha fatto irrompere l'*escaton*, i tempi ultimi, nell'era presente, sí che la storia dell'umanità vive nella dialettica del *già* ma *non-ancora*. Questo fatto ha un'importante conseguenza: l'umanità deve completare

in sé ciò che manca alla Passione di Cristo (Col. 1, 24), e, nello Spirito, vivere la gestazione dolorosa del nuovo essere (Rom. 8, 23) e del nuovo mondo (Rom. 8, 21-22).

Ciò significa che non ancora tutta l'umanità è entrata esistenzialmente, facendolo proprio, nel dinamismo della morte-risurrezione di Gesù, non tutta l'umanità ha attuato in sé (« portato a perfezione », direbbe la lettera agli Ebrei) la vittoria sul peccato realizzata una volta per tutte (*ephapax*) da Cristo sulla croce. Il Corpo di Cristo, che è la Chiesa, deve anch'esso nelle sue membra (è il senso di ogni singola esistenza) e nella sua totalità (di qui la tensione al Regno dove « Dio sarà tutto in tutti ») vivere e superare dall'interno — per Cristo nello Spirito — la situazione d'abbandono in cui l'umanità si è trovata dopo il rifiuto dell'Eden a entrare in comunione con Dio.

La vita del cristiano è proprio questo. Se infatti il battesimo inserisce nell'Esodo di Gesù verso il Padre — come Luca chiama l'evento pasquale —, è poi la libera accoglienza da parte dell'uomo di questo dono, e la sua risposta nell'amore, l'attuazione in sé di questo dinamismo. Un amore che, disteso nel tempo, giunge alla sua pienezza in quel *come* richiesto da Gesù: « Amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi » (Gv. 14, 34), « nessuno ha amore più grande di chi dà la vita » (Gv. 15, 13). Pienezza dell'amore è dunque dono della vita, dono di sé. E questo nella situazione di già ma non-ancora che è il proprio dei tempi ultimi ma non compiuti che viviamo.

Il cristiano ripete Cristo fin nel totale dono di sé, nel sacrificio della croce. Il cristiano rive in sé l'abbandono di Cristo e, nello Spirito, con Lui continuamente passa dalla morte alla vita, risorge all'unità col Padre e coi fratelli. Il positivo superamento dell'*abbandono* si ha dunque nell'*unità*: Cristo abbandonato ritrova nella sua umanità glorificata l'unità col Padre nello Spirito Santo. Noi, nello Spirito, dono del Padre e del Figlio, costantemente passiamo dalla morte alla vita per l'amore dei fratelli (1 Gv. 3, 14).

In questo senso, come scrive von Balthasar, « l'apologetica di Gesù si riassume nella frase: "amatevi gli uni gli altri come io

vi ho amati. Se avrete amore l'un per l'altro, da questo tutti riconosceranno che siete miei discepoli" (Gv. 13, 35) ».

Un amore profondo fino al completo dono di sé, vissuto per Cristo nello Spirito, anche nella situazione di assenza di Dio, frutta l'unità; attualizza il dinamismo misterioso e trinitario della vita profonda della Chiesa, e, con ciò stesso, è la proposta non astratta ma reale, non promessa soltanto ma già in parte presente, della novità di vita che sgorga dal superare in Cristo la realtà di alienazione da Dio, sperimentata dall'umanità di oggi.

Ed è proprio questo l'orizzonte ontologico ed esistenziale, storico ed ermeneutico, per approfondire nello Spirito il misterioso nesso che fa di Gesù crocifisso e abbandonato la chiave reale dell'unità trinitaria per l'umanità. Si tratta infatti di un segreto (o forse anche *del* segreto più alto cui siamo chiamati a partecipare) che è « nascosto con Cristo in Dio » (Col. 3, 3), e di cui quindi solo lo Spirito del Padre e del Figlio, che vive ora in noi e in mezzo a noi, può scrutare la profondità (1 Cor. 2, 10). Ecco perché i santi e i mistici hanno moltissimo da dirci in proposito, in quanto attori privilegiati della traduzione esistenziale della vita trinitaria nel Corpo di Cristo che è la Chiesa, attraverso il dinamismo pasquale della morte completa al peccato e a se stessi e della partecipazione alla vita del Risorto nel seno della Trinità.

### *L'evento pasquale come atto trinitario*

Dopo aver brevemente delineato l'orizzonte esistenziale ed interpretativo che deve costituire il nostro costante punto di riferimento e di verifica, e prima di iniziare l'esame delle diverse proposte teologiche che cercano di rispondere all'interrogativo che ci ponevamo all'inizio, cerchiamo ora di abbozzare i punti acquisiti in questi ultimi anni dalla ricerca teologica (approssimativamente a partire dal secondo conflitto mondiale), e che costituiscono le piste di ricerca fondamentali della teologia contemporanea nella prospettiva che ci interessa.

Potremmo forse riassumere in due punti il corso della teolo-

gia contemporanea: innanzitutto un rinnovato approfondimento della centralità e della singolarità dell'evento Cristo sullo sfondo della storia della salvezza; e poi, ultimamente, la « riscoperta » del ruolo dello Spirito Santo nell'Incarnazione e nella morte-risurrezione del Figlio, nell'essere e nella storia della Chiesa come primizia dell'umanità nuova.

Quanto all'approfondimento della cristologia (che fino a non molti decenni fa nella manualistica cattolica era concentrata nell'analisi metafisica del trattato *De Verbo Incarnato*), il primo risultato è stato un mutamento di prospettiva interpretativa. Vari fattori, fra cui principalmente la comprensione storico-evolutiva dell'uomo messa in atto dal pensiero moderno, hanno favorito il passaggio da una considerazione più statica (il rapporto delle due nature, umana e divina, nella persona del Verbo Incarnato), ad una più dinamica, volta ad approfondire il *farsi* dell'evento cristologico. In questa prospettiva, la frase del prologo giovanneo: « e il Verbo si è fatto (*eghéneto*) carne », è diventata un punto centrale di riflessione.

Dopo il cristocentrismo di un Barth, le vie nuove tentate da Tillich e Bonhoeffer, le prospettive universalistiche in chiave storico-salvifica (Cullmann) e dinamico-evolutiva (Teilhard de Chardin), è stato soprattutto fra i cattolici, tradizionalmente più attenti alla dimensione ontologica del mistero cristiano, e precisamente con Karl Rahner<sup>11</sup>, che si è avuto in proposito un notevole approfondimento. La prospettiva della *Menschwerdung*, del farsi uomo del Verbo, innestata nel dogma di Calcedonia e nella linea sviluppata soprattutto da San Tommaso, ha aiutato la teologia contemporanea a riconoscere in Cristo il *reale* volto umano del Dio-Figlio, in risposta al pericolo, sempre in agguato nono-

<sup>11</sup> Si pensi soprattutto a *Probleme der Christologie von heute* del 1954, e *Zur Theologie der Menschwerdung* del 1958 (tr. it., in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Edizioni Paoline, Roma 1967, pp. 3-121), che furono un vero avvenimento nel panorama cristologico del dopoguerra; e a tutto quello che ne è seguito, in particolare quanto al problema della mutabilità di Dio (cf., ad es., H. Küng in *Menschwerdung Gottes*, Excursus V: *Recenti tentativi di soluzione di un antico problema*, pp. 642-664; P.A. Sequeri, *Cristologie nel quadro della problematica della mutabilità e passibilità di Dio*, in « Scuola Cattolica », CV, 1977, pp. 114-151).



stante le definizioni dogmatiche in contrario, di considerare l'uomo-Gesù quasi un manichino (così Rahner) manovrato dall'esterno dal Verbo. Il Figlio è realmente diventato uomo, e dal momento dell'Incarnazione vive la sua relazione filiale col Padre nella sua esistenza umana.

Una seconda prospettiva, assai importante, venuta in rilievo negli anni successivi, è stata quella di considerare l'Incarnazione non solo più come atto puntuale (l'assunzione della natura umana da parte del Verbo), seppure in modo dinamico, ma anche come *attuata* nella *storia* di Gesù. Tutta la problematica (già dell'Ottocento) del Gesù storico, quella di una possibile crescita psicologica di Gesù uomo, quella della sua « coscienza messianica », ecc., pur con notevoli ondeggiamenti, hanno avuto l'indubbio merito di far riscoprire alla teologia l'umanità di Gesù come *esistenza* storica. Un'opera riassuntiva, oltre al resto, anche in questa luce, è quella di Walter Kasper<sup>12</sup>. In essa l'esistenza del Gesù storico è vista essenzialmente come *pro-esistenza*, cioè come esistenza vissuta per gli altri nel servizio e nell'amore, e, innanzitutto, come esistenza vissuta interamente come dono *del* e *al* Padre.

In altre parole, si è cominciato a sottolineare con maggiore efficacia che non prima, che il Figlio di Dio incarnato vive il suo rapporto di figliolanza<sup>13</sup> col Padre e di amore verso gli uomini nel suo esistere come uomo, « divinizzando » (direbbero i Padri) ogni atto, ogni situazione in cui l'uomo può trovarsi, perché li vive come obbedienza d'amore alla volontà del Padre. Inoltre,

<sup>12</sup> W. Kasper, *Glaube und Geschichte* e *Jesus der Christus*, tr. it., Queriniana, Brescia 1975.

<sup>13</sup> Interessanti a questo proposito le proposte avanzate da D. Wiederkeher, nel già citato *Lineamenti di cristologia sistematica* (in *Mysterium Salutis*, vol. V, pp. 599-815): « Quando ci lasciamo condurre dal concetto di *figliolanza*, osserviamo l'intera realtà di Cristo, la sua esistenza e storia umane, ma anche la sua comunione e unità di vita con Dio, vale a dire la sua *natura* divina, stanno sotto il segno dell'origine e della missione, della comunicazione e della missione. In tal modo si è individuata una struttura che fa trasparire un'analogia tra la *storia* dell'unico Figlio di Dio e la sua *unità* eterna con Dio. Un punto di partenza indispensabile quando si voglia concepire questa storia come una vera storia del Figlio eterno » (p. 693).

basandosi soprattutto sull'inno di Fil. 2, 6-11, ma anche sull'autocoscienza di Gesù come Figlio dell'uomo sofferente e Servo di Jahvè (nella prospettiva del Deutero-Isaia), si è iniziato a riflettere di più sulla realtà della *chenosi*<sup>14</sup> (svuotamento, dono totale di sé fino alla morte, e alla morte di croce) in tutta la vita di Gesù, anzi ad evidenziarla come caratteristica propria dell'economia dell'Incarnazione.

La passione-morte-risurrezione, in questo contesto, è diventata il momento culminante del rapporto d'amore vissuto come uomo dal Figlio col Padre e nel dono totale di sé per i fratelli. Proprio per questo la passione di Gesù è stata approfondita come il supremo atto di obbedienza filiale al Padre, il vertice del loro « dialogo » d'amore sì che da una prospettiva quasi esclusivamente *redentiva* (prezzo pagato per la nostra salvezza), si è giunti a considerare l'evento pasquale in prospettiva anche *rivelativa* (e in modo pieno) del rapporto trinitario d'amore vissuto nella storia dal Padre e dal Figlio nello Spirito Santo<sup>15</sup>. Senza trascurare la distinzione delle due nature, si è però sottolineato di più che è la *persona* del Figlio a gridare l'abbandono in croce, ad es., e a morire (come già dicevano i Padri, in forza della *communicatio idiomatum*)<sup>16</sup>. Quale, dunque — è la domanda cui si è conseguentemente giunti con maggiore consapevolezza —, il si-

<sup>14</sup> Cf. H. U. von Balthasar, *La kenosi e la nuova immagine di Dio*, in *Mysterium Salutis*, vol. VI, pp. 184-197; e C. Duquoc, *Christologie. Essai dogmatique*, tr. it., Queriniana, Brescia 1972, pp. 173-187: « Cristo servo di Dio », ambedue con bibliografia.

<sup>15</sup> Scrive la Commissione Teologica Internazionale nel documento *Alcune Questioni riguardanti la cristologia* (cf. il testo in « La Civiltà Cattolica », 3129, 1° novembre 1980): « Ciò che tradizionalmente veniva chiamato "espiiazione vicaria" deve essere compreso, trasformato ed esaltato come "avvenimento trinitario" » (p. 274); e più avanti: « L'uomo è stato creato per essere integrato nel Cristo e quindi nella vita della Santa Trinità. Qualunque sia l'allontanamento dell'uomo peccatore nei riguardi di Dio, esso è sempre meno profondo del distanziarsi del Figlio rispetto al Padre nel suo svuotamento chenotico (Fil. 2, 7) e della miseria dell'« abbandono » (Mt. 27, 46). Questo è l'aspetto proprio dell'economia della redenzione nella distinzione delle persone della Santa Trinità, che d'altro canto sono perfettamente unite nell'identità d'una stessa natura e d'un amore infinito » (p. 276).

<sup>16</sup> Cf. su questo tema J. Galot, *Il mistero della sofferenza di Dio*, tr. it., Cittadella, Assisi 1975. « L'attribuzione della sofferenza al Verbo è l'applicazione di

gnificato *trinitario* di questo abbandono, di questa morte, di questo patire? Ecco i vari approfondimenti di Jürgen Moltmann, von Balthasar, Heribert Mühlen, ecc., che hanno cominciato a parlare di una « nuova immagine » di Dio, rivelata, appunto, soprattutto attraverso lo scandalo della croce.

Ma già da qualche tempo, e in maniera crescente, soprattutto grazie all'influsso della teologia ortodossa, questa rinnovata prospettiva cristologica sboccata (passando attraverso l'Incarnazione, la storia e la croce di Gesù) in una prospettiva trinitaria<sup>17</sup>, ha trovato una essenziale integrazione e un'ulteriore pista di approfondimento nella « riscoperta » — come è stata definita — *dello Spirito Santo*. Mühlen<sup>18</sup> è stato in questo campo un precursore, ora seguito però un po' da tutti, pure nella diversità delle accentuazioni.

Già la concezione di Gesù è « dallo Spirito Santo » (Mt. 1, 18.20; Lc. 1, 35). La sua esistenza terrena è poi tutta nella forza dello Spirito (cf. il battesimo, i miracoli, ecc.). Inoltre, Egli si offre sulla croce al Padre per virtù dello Spirito (Ebr. 9, 14), morendo « dona lo Spirito » (cf. la prospettiva giovannea, in particolare Gv. 19, 30), ed è per la forza dello Spirito che è risuscitato

un principio più generale che in teologia ha preso il nome di *comunicazione degli idiomi*, ossia della messa in comune delle proprietà. In forza di questo principio si attribuiscono all'unico soggetto che è Gesù Cristo le proprietà divine e le proprietà umane: il Cristo è contemporaneamente creatore e creatura, onnipotente e dipendente, eterno e mortale. E poiché questo unico soggetto è la persona del Verbo, si deve dire che il Verbo ha sofferto, perciò che Dio ha sofferto » (p. 15).

<sup>17</sup> Moltmann sintetizza così questo movimento del pensiero contemporaneo: « In questi ultimi anni (...) sia all'interno della teologia cattolica come di quella evangelica si configurarono nuove e convergenti direttrici di pensiero, le quali promettevano una conseguente dottrina cristiana su Dio. Queste orientarono la teologia nel suo complesso verso la cristologia, concentrarono la cristologia nella croce di Cristo e compresero l'essere di Dio in questa morte come essere trinitario » (*Prospettive dell'odierna teologia della croce*, in AA.VV., *Sulla teologia della croce*, cit., pp. 23-24).

<sup>18</sup> *La riscoperta dello Spirito Santo* è il titolo di un volume curato da Klaus Heitmann ed Heribert Mühlen, e composto di numerosi contributi attinenti « l'esperienza e la teologia dello Spirito Santo » (tr. it., Jaca Book, Milano 1977). Di H. Mühlen andrebbero ricordati numerosi lavori in proposito, che esamineremo da vicino più avanti. Per ora basti rimandare al suo contributo al *Mysterium Salutis: L'evento di Cristo come atto dello Spirito Santo*, vol. VI, pp. 645-684.

dai morti dal Padre (Rom. 1, 4), diventando a sua volta « Spirito datore di vita » (1 Cor. 15, 45, e tutta la teologia lucana della Pentecoste). Dunque, come scrive Mühlen, « la cooperazione dello Spirito Santo al sacrificio della croce di Gesù è anzitutto la sua presenza in esso, che lo rende possibile (...), è un momento interno *costitutivo* del grande avvenimento compiutosi sulla croce »<sup>19</sup>.

Ecco perché, in sintesi, secondo una larga parte della teologia contemporanea, l'abbandono di Cristo in croce, senza sottovalutare il punto fermo della duplicità di nature in Cristo e della rilevanza redentrice del sacrificio, è intrinsecamente un *avvenimento trinitario*<sup>20</sup>, che, essendo vissuto dal Figlio di Dio fatto uomo, inserisce l'umanità nella vita della Trinità, rovesciando in relazione col Padre per il Figlio nello Spirito la non-relazione causata dal peccato.

### *Un prospetto delle chiavi interpretative*

Ma come interpretare l'abbandono di Cristo in croce come rivelazione del mistero trinitario? Quali piste seguire per l'approfondimento teologico e la presentazione del mistero? È qui che comincia a delinearsi il panorama diversificato delle odierne proposte teologiche. Il problema, in breve, è quello di trovare una chiave interpretativa unitaria e rispettosa delle diverse dimensioni del mistero stesso<sup>21</sup>.

Cerchiamo di abbozzare rapidamente un quadro di quelle che ci sembrano le chiavi interpretative emergenti nel dibattito

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 672.

<sup>20</sup> Sul rapporto fra cristologia e pneumatologia, con ricco rinvio bibliografico: W. Kasper, *Spirito-Cristo-Chiesa*, in AA.VV., *L'esperienza dello Spirito*, Gdt 83, Queriniana, Brescia 1974, pp. 58-81; M. Bordoni, *Cristologia e pneumatologia. L'evento pasquale come atto del Cristo e dello Spirito*, in « Lateranum », XLVII, 2, 1981, pp. 432-492; C. Nigro, *Il mistero dello Spirito come paradosso*, *ibid.*, pp. 413-431.

<sup>21</sup> Un'analisi comparata delle letture teologiche contemporanee del nostro tema in base alle chiavi ermeneutiche di fondo utilizzate non ci pare sia stata finora tentata. Rimandando alle trattazioni specifiche dei singoli autori per una bi-

contemporaneo, anche se in genere esprimono una ricca tradizione di pensiero che è alle loro spalle. È vero, schematizzare è sempre impoverire, ed anche un po' forzare, ma può essere utile per non disperdersi nella complessità della produzione teologica odierna, ed anche per leggere più in profondità ogni singola proposta, non fermandosi alla materialità degli enunciati, ma cercando di sviscerarne la prospettiva di fondo. Senza dire che lo schema che presentiamo è sottoposto al criterio della verificabilità e della correzione.

Potremmo ridurre queste chiavi ermeneutiche a quattro principali, che denominiamo: analogica, dialettica, estetica e storica. Premesso che una chiave ermeneutica di fatto può trovarsi combinata con un'altra, esaminiamole partitamente in sintesi, insieme ai modelli teologici che le incarnano.

a) La chiave ermeneutica *analogica* è quella più tipicamente cattolica, e cerca di interpretare la sofferenza e la morte di Dio in Cristo sulla croce, e il suo rivelarsi tramite essa come Trinità, alla luce della pre-comprensione che l'uomo ha già di sé e di Dio a partire dalla creazione. Un'espressione-tipo di questo modello teologico è quella offerta da Flick-Alszeghy nel loro volume *Il mistero della croce*. Questi due autori, d'altra parte, si richiamano per un verso alla visione più classica di Jean Galot, in *Il mistero della sofferenza di Dio*, per un altro a quella più dinamico-evolutiva (sempre però nell'ambito della teologia della creazione, anche se più cristocentrica) di Teilhard che Chardin. Galot e Flick-Alszeghy riconoscono entrambi di essere debitori a certe profon-

bliografia, elenchiamo di seguito solo alcune opere d'insieme che esaminano i vari punti di vista, tenuto presente che ognuno dei teologi che presenteremo rinvia sempre agli altri e ne esamina più o meno analiticamente i contributi. Flick-Alszeghy, *Il mistero della croce*, Queriniana, Brescia 1978, specialmente pp. 157-232 (con ampia bibliografia); B. Gherardini, *Theologia Crucis*, cit. (per la Riforma); AA.VV., *Sulla teologia della croce*, cit.; H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, cit. (specialmente Excursus V); J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, tr. it., Queriniana, Brescia 1973, pp. 231 ss.; C. Duquoc, *Christologie*, cit.; P.A. Sequeri, *Cristologie nel quadro della mutabilità e passibilità di Dio*, cit.; C. Porro, *Sviluppi recenti della teologia della croce*, in « Scuola Cattolica », CV, 1977, pp. 378-410.

de intuizioni espresse da Jacques Maritain, che rinviano a un'interessante rilettura dell'*actus essendi* tommasiano.

In questa linea può anche essere considerata la già citata opera di Lafont (in prospettiva maggiormente storico-salvifica), e alcuni importanti studi di Heribert Mühlen. Con quest'ultimo autore, in particolare, la chiave analogica si apre decisamente agli apporti del personalismo e della filosofia dialogica di Buber ed Ebner, mostrando come l'essere dell'uomo e di Dio non deve essere pensato a partire dal cosmo, anche se illuminato dal mistero primordiale della creazione e del suo tendere dinamicamente verso un « punto omega », ma a partire dalla specificità della persona e della sua intrinseca socialità vissuta nello Spirito.

Questa chiave ermeneutica, tra l'altro, ha il grande merito di voler pensare unitariamente (e salvando nello stesso tempo la distinzione) la creazione, la croce e il mistero trinitario, rispondendo a un invito che lo stesso Giovanni Paolo II ha rivolto recentemente ai teologi <sup>22</sup>.

b) Teologia-tipo per la seconda chiave ermeneutica, quella *dialettica*, è certamente l'opera di Moltmann. È questa una chiave più filosofica (per il suo diretto richiamo ad Hegel), e nel contempo più tipicamente protestante (per il suo rifarsi alla *Theologia Crucis* di Lutero).

Dialettica, in realtà, è uno di quei concetti che nel corso della storia si sono caricati di una pluralità di accezioni diverse. Il significato specificamente *hegeliano* (dialettica degli opposti e loro sintesi) è impiegato per interpretare la morte di Cristo in croce, ed anche l'Incarnazione, alla luce del divenire (ritmato triadicamente) di Dio nella storia, nell'altro-da-sé. L'approfondiscono, cercando di riportarla alla sua originale ispirazione, in campo cattolico Hans Küng, in campo evangelico Eberhard Jüngel e Dorothee Sölle, e in versione secolarizzata la teologia della morte di Dio (soprattutto Altizer). Ma anche Karl Rahner, alme-

<sup>22</sup> Discorso ai professori di teologia di Altötting (18-XI-1980), in « L'Osservatore Romano », 20-XI-1980, p. 2.

no su questo punto, combina all'eredità della filosofia trascendentale (Kant-Maréchal) ed esistenzialista (Heidegger-Bultmann) alcuni spunti (anche se rigorosamente liberati dalle loro ambiguità immanentistiche) di Hegel.

In senso invece tipicamente *luterano*, dialettica significa coincidenza degli opposti. Secondo Lutero la rivelazione di Dio avviene sempre *sub contraria specie*, cioè sotto il velo di una realtà che all'apparenza è l'opposto di Dio stesso. Dialettica significa perciò, in questo caso, il « sí » definitivo (all'uomo) da parte di Dio, pronunciato proprio attraverso e contemporaneamente al suo più radicale, e altrettanto definitivo, « no » (al peccato). Questa versione della chiave ermeneutica dialettica è certamente più cristocentrica che non quella cattolica dell'analogia, perché il « sí » e il « no » sono pronunciati in Cristo, ma (a differenza anche della dialettica intesa in senso hegeliano) elimina ogni mediazione tra i due momenti. Con Lutero si possono fare i nomi di Kierkegaard e soprattutto di Karl Barth. Moltmann sintetizza in modo nuovo i due sensi di dialettica, aprendo così più decisamente un varco alla dottrina trinitaria nella teologia della croce. Egli cerca di superare in tal modo dall'interno la teologia della morte di Dio e la questione della teodicea (esiste Dio se c'è il male nel mondo?) sollevata in chiave moderna dalla Scuola di Francoforte. Un discorso a parte meritano la *Teologia del dolore di Dio* del giapponese Kazoh Kitamori, e le grandi intuizioni di Bonhoeffer.

c) La chiave ermeneutica *estetica*, che si potrebbe dire anche contemplativa, è quella più tipicamente orientale. In essa si dà il primato all'« epifania » del mistero da una parte, e al lasciarsi attivamente afferrare dal suo intrinseco « splendore » dall'altra. Qui ha gran parte lo Spirito Santo come principale attore dell'epifania, la poesia come forma espressiva più adeguata, e la celebrazione del mistero nella liturgia come suo attivo riprodursi nella costruzione di « cieli nuovi e terra nuova ».

Fra i cattolici è da annoverare in questa prospettiva soprattutto, e in senso esemplare, von Balthasar, il quale, in tutta la sua opera, centra la teologia nell'epifania della *gloria* di Dio proprio

attraverso e nella *chenosi* di Cristo. Egli, d'altra parte, rinvia, oltriché alla tradizione patristica, a Bulgakov, Lossky, Soloviev, e agli ortodossi in genere, anche se in lui non mancano né un ripensamento dell'analogia cattolica, né un confronto fecondo con la posizione di Barth.

La contemplazione teologica, che, se è cristiana, è sempre contemplazione d'amore, conduce assai lontano nella penetrazione del mistero, almeno a livello intuitivo.

d) Ultima, anche cronologicamente, la chiave ermeneutica *storica* (o narrativa), che assume a criterio privilegiato di interpretazione della morte-risurrezione di Gesù e dell'essere trinitario di Dio, la storia di Gesù, i suoi « detti » e soprattutto i suoi « fatti », che già in diversi modi preparano e preannunciano il *novum* dell'evento pasquale. Essa invita ad accostarsi maggiormente a questa sorgente biblica, « al Dio della storia, al Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, al Dio che è il Padre di Gesù Cristo » (Kasper)<sup>23</sup>. Anche per questo deciso ancoramento alla storia (e alla storia nel suo reale fluire, non nella dialettizzazione speculativa fattane da Hegel), questa prospettiva teologica è poi portata a privilegiare il momento della prassi e del futuro come utopia, sia come teologia politica che come teologia della liberazione.

Qui gli autori sono assai numerosi, e con variegature anche molto differenziate, anche se nessuno arriva ad approfondire in primo piano la rivelazione del mistero trinitario sulla croce. A diversi titoli vanno ascritti a questa prospettiva Kasper (che si rifà molto a Schelling a proposito del nostro tema), Duquoc, Schillebeeckx e Pannenberg con le loro cristologie, Metz e la sua teologia politica, e alcuni aspetti della teologia della liberazione (Boff).

Il pregio di questa prospettiva è senz'altro quello di non ridurre l'evento Cristo ai temi dell'Incarnazione e della morte-risurrezione, ma di evidenziare l'orizzonte unitario e di fondo di

<sup>23</sup> *Glaube und Geschichte*, cit., p. 9.



tutta la storia della salvezza, e in particolare di tutta la storia di Gesù, a proposito della rivelazione del Dio trinitario.

Schizzato il « *kairòs* teologico » contemporaneo, il problema di vita e di comprensione che vi soggiace, e le chiavi utilizzate per interpretare e presentare all'uomo d'oggi il mistero di Gesù crocifisso come via all'unità nella trinità, non rimane che addentrarci nel primo di questi modelli teologici per scoprire in concreto l'apporto che esso offre. In realtà, ogni chiave ermeneutica, soprattutto se vista alla luce dell'orizzonte esistenziale ed ermeneutico dischiuso dalla morte-risurrezione di Gesù e da noi prima evidenziato, privilegiando l'uno o l'altro punto prospettico, ci potrà far scoprire una sfaccettatura diversa — ma di per sé non esclusiva delle altre — del mistero. È ciò che ci proponiamo di fare in un prossimo articolo.

Piero Coda