

SUI DUE DOCUMENTI DELLA COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE RIGUARDANTI LA CRISTOLOGIA

È a partire dalla prima sessione plenaria del 1979 che la Commissione Teologica Internazionale (CTI) ha incentrato i propri lavori sulla cristologia. Nel 1980 è stato pubblicato un primo documento, dal titolo *Alcune questioni riguardanti la cristologia*, mentre un secondo, *Teologia-cristologia-antropologia*¹, è apparso proprio all'inizio di quest'anno.

L'attualità del tema, le aperture preziose che in campo cristologico sono state realizzate grazie ai numerosi, recenti studi a carattere biblico, storico-dogmatico ed ecumenico, ma anche le tensioni e gli interrogativi sollevati da più parti sono all'origine dei due lavori. L'intento è stato quello di «dedicare l'attenzione ad alcuni punti di particolare importanza, o dei quali le discussioni attuali avevano messo in luce la difficoltà», in modo da «portare alcune precisazioni opportune» (*AQ, introd.*). Ma attraverso l'enucleazione di alcune specifiche problematiche, la prospettiva della CTI ha assunto — soprattutto nel secondo documento — un respiro più vasto: mostrare come oggi «occorre proiettare una luce nuova sull'orizzonte complesso di ogni cristologia» (*TCA, I*), partendo dal presupposto che «problemi attuali e risposte classiche possono reciprocamente illuminarsi in un dialogo fruttuoso» (*ibid.*).

¹ Per il testo, in lingua italiana, cf. rispettivamente «La Civiltà Cattolica», n. 3129 del 1^o nov. 1980, pp. 259-278, e n. 3181 del 1^o genn. 1983, pp. 50-65. Nel corso del presente articolo farò uso delle seguenti sigle: *AQ* per indicare il primo documento, e *TCA* per indicare il secondo; i numeri e le lettere riportati accanto alla sigla si riferiscono alla numerazione interna dei documenti.

La centralità delle questioni affrontate e l'ampiezza della prospettiva rendono dunque già di per sé prezioso questo lavoro. A questi fatti si aggiunga l'autorevolezza che ai documenti deriva non solo dalla composizione della CTI, dove figurano alcuni fra gli esponenti più rappresentativi della teologia cattolica contemporanea (Urs von Balthasar, Congar, Dhanis, Le Guillou, Gonzalez de Cardenal, Lehmann, Martelet, Ratzinger, Schürmann, Semmelroth, Walgrave, Delhaye, ecc.), ma anche dalla collocazione e dagli statuti definitivi della CTI promulgati recentemente da Giovanni Paolo II. Secondo questi ultimi, infatti, compito dell'organismo è quello di «studiare i problemi dottrinali di grande importanza, specialmente quelli che presentano aspetti nuovi», sì da offrire «in modo distinto e quasi istituzionale», un aiuto «al magistero della Chiesa, particolarmente alla Sacra Congregazione per la dottrina della fede, presso la quale (la CTI) viene costituita»².

Ci proponiamo qui di dare una visione sintetica e schematica dei due documenti, considerandoli come un tutt'uno³, e cercando di fare emergere, in particolare, quella «luce nuova» che la CTI vuol proiettare sulla cristologia. Per questo motivo, raggruppiamo i temi e le problematiche affrontati attorno a tre centri di interesse: 1) quello metodologico ed ermeneutico (il problema storico-esegetico e storico-dogmatico della cristologia); 2) quello del rapporto fra cristologia e «teologia» (Cristo e la nuova immagine del Dio trinitario); 3) infine, quello del rapporto fra cristologia e antropologia (ivi compresa la dimensione

² Istituita il 28-4-1969 da Paolo VI (cf. *AAS*, LXI [1969], pp. 431-432), in seguito al voto espresso dal Sinodo dei Vescovi, con degli statuti approvati «ad experimentum» (*ibid.*, pp. 540-544), la CTI ha ora degli statuti definitivi, stabiliti con «motu proprio» da Giovanni Paolo II (cf. «L'Osservatore Romano» del 3-10-1982, tr. it. in «Il Regno - Documenti», n. 19 [1982], pp. 578-579). L'avvenimento è stato recensito da «Il Regno» «tra i fatti più importanti del post-Concilio». Particolare degno di nota è che possono essere consultati dalla CTI, oltre ai teologi cattolici che ne divengono membri per nomina pontificia, «altri esperti, anche non cattolici».

³ Lo suggerisce, del resto, *TCA* nell'introduzione. Sempre in *TCA* si fa cenno (cf. nota 8) a un possibile futuro tema di un terzo documento cristologico riguardante il problema della «scienza e coscienza umana di Gesù Cristo».

cosmica e storico-universale del mistero di Cristo), per riservarci al termine alcune brevi note conclusive⁴.

I. FONDAMENTO E INTERPRETAZIONE DELLA FEDE CRISTOLOGICA DELLA CHIESA

1. *Come accedere alla conoscenza della persona e dell'azione di Gesù Cristo (cf. AQ, I)*

a) Il primo punto affrontato dalla CTI è quello della ricerca del volto storico di Gesù di Nazareth. È una *necessità* intrinseca alla fede cristiana fare quella che oggi si definisce una *ermeneutica delle origini* della fede cristologica: cioè, risalire con una ricerca storica all'autentico volto di Gesù di Nazareth. E questo perché «l'oggetto della fede della Chiesa non è né un mito né una qualsivoglia idea astratta», ma una persona «che ha vissuto in un contesto concreto, che è morta dopo aver condotto la propria esistenza nell'evoluzione della storia» (AQ, I, A. 1). È vero che non è possibile ricostruire una biografia esatta di Gesù (e il fallimento della *Leben-Jesu-Forschung* liberale lo sta a dimostrare), perché il Nuovo Testamento intende innanzitutto trasmettere la testimonianza della fede ecclesiale su Gesù, e presentarlo nel suo pieno significato di Cristo (Messia) e di Signore (*Kúrios*), ma ciò non toglie la *possibilità* di accedere alla vita storica di Gesù. Pertanto, «nei limiti della ricerca esegetica, è certamente legittimo ricostruire un'immagine puramente storica di Gesù, o — per dirla in modo più realistico — mettere in evidenza e verificare fatti che concernono l'esistenza storica di Gesù» (*ibid.*, 1. 2).

⁴ Seguendo il metodo dei documenti, non facciamo riferimento alla letteratura teologica specifica implicata dai vari temi: non sarà comunque difficile, per chi è addentro al dibattito cristologico contemporaneo, ravvisare via via le varie posizioni e ipotesi avanzate dai diversi studiosi. Ci limiteremo a dare su alcuni punti centrali delle indicazioni bibliografiche essenziali circa lavori di sintesi, utili per una prima introduzione al tema, e un rinvio ad altri studi specializzati.

Del resto, le ricerche storico-critiche sul Gesù della storia, nota la CTI, hanno un grande valore: non solo per la *teologia fondamentale* e il *dialogo* con i non credenti (cf. *AQ*, I, B. 2), ma anche per la stessa *teologia dogmatica*, in quanto oggi «è necessario mettere in evidenza le ricchezze innumerevoli dell'umanità di Gesù Cristo meglio di quanto non abbiano fatto le cristologie del passato», dato che Egli «illustra e rischiara nel più alto grado la misura ultima e l'essenza concreta dell'uomo», in particolare la sua intrinseca dimensione di fraternità e solidarietà (*ibid.*, 2. 6).

b) Ma una conoscenza veramente cristiana di Gesù non può fermarsi a questa prospettiva storica: occorre ribadire ed approfondire l'*identità del Gesù storico e del Cristo glorificato*, così come riconosciuta nella Chiesa grazie alla presenza e all'opera dello Spirito Santo. Questa identità radicale appartiene all'essenza stessa del messaggio evangelico e dell'evento cristologico che esso annuncia: «La totalità e l'unità dell'evento di salvezza, che è Gesù Cristo, implica la vita, la morte e la risurrezione di Lui» (*ibid.*, 2. 3). Chi è Gesù, in altri termini, lo si può comprendere pienamente solo a partire dall'evento pasquale: morte-risurrezione-dono dello Spirito Santo. È lo Spirito che ci rivela Gesù come Cristo e che ci «comunica la vita dello stesso Dio trinitario» (*ibid.*, 2. 7): inserito per lo Spirito Santo nel dinamismo della vita trinitaria, l'uomo penetra nelle profondità del mistero di Dio rivelato in Cristo. La Chiesa, in quanto partecipazione della vita trinitaria all'umanità, è pertanto «il luogo della vera conoscenza della persona e dell'opera di Gesù Cristo» (*ibid.*, 2. 5). Per questo, le formule ecclesiali di confessione di fede, disseminate nel Nuovo Testamento, presentano «una connessione autentica tra una storia individuale e il significato di Gesù Cristo per l'eternità» (*ibid.*, 2. 4), e ci mostrano in sintesi «la storia dell'essenza» di Gesù Cristo, risultando così un esempio e un modello per ogni cristologia autentica⁵.

⁵ Un'introduzione equilibrata e completa su questi problemi nei due recenti volumi di M. Bordoni, *Gesù di Nazareth Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*: 1. *Problemi di metodo* e 2. *Gesù a fondamento della*

2. *Come interpretare la fede cristologica dei primi Concili (cf. AQ, II)*

Una volta che si è riconosciuto l'autentico luogo della conoscenza cristologica nella Chiesa animata dallo Spirito Santo, è chiaro che i dogmi cristologici dei Padri riacquistano tutta la loro importanza come elementi integranti di questa fede. Mettendo in guardia contro l'accusa di una presa ellenizzazione del cristianesimo, di cui sarebbero appunto risultato i dogmi cristologici, la CTI prospetta a brevi tratti una chiave ermeneutica positiva per accedere oggi alla fede espressa dai primi Concili.

a) Quanto a *Nicea*, dopo aver sottolineato che il dogma è frutto della «interazione profonda fra l'esperienza vitale e il processo di chiarificazione teologica» (AQ, II, A. 2), la CTI precisa che l'affermazione della divinità di Cristo (*l'homooúσios*) si presenta come una svolta nell'ontologia antica, e in particolare come una *demitizzazione del rapporto di Dio col creato*. Affermando che Cristo è consostanziale a Dio Padre, la fede cristiana riconosce soltanto due modi di essere: quello dell'essere increato e quello dell'essere creato, mentre viene bandita l'idea di un «essere intermedio» o di un «demiurgo»: si affermano, cioè, contemporaneamente, la trascendenza di Dio e la consistenza ontologica, ma relativa intrinsecamente a Dio, del creato.

Intimamente collegata alla nozione di consostanzialità è quella della *preesistenza* (cf. TCA, II, A). L'una e l'altra sono come il punto di congiunzione, a livello della comprensione teologica, della cristologia con la teologia trinitaria, ma la nozione di preesistenza è più dinamica e relazionale della prima. Dopo aver ampiamente documentato che le parole, la preghiera e l'atteggiamento personale del Gesù storico «mostrano all'evidenza che Egli si considera, in tutta la sua esistenza, come inviato dal Padre», e quindi manifesta «almeno implicitamente,

cristologia, Herder, Roma 1982, che discutono criticamente e svolgono ampiamente una «ermeneutica delle origini» della cristologia nella vita e nell'opera di Gesù di Nazareth, con copiosi riferimenti agli studi specializzati sui diversi problemi. In linea con le indicazioni della CTI anche i temi di «attualizzazione» (teologica ed antropologica) della cristologia (cf. nn. II e III del presente art.).

la coscienza che egli ha della sua esistenza eterna, come Figlio del Padre» (*ibid.*, 2), la CTI ribadisce che il concetto della preesistenza significa la vera origine ontologica e atemporale di Gesù Cristo. Ma, intesa in senso biblico, «la preesistenza non significa solo che Cristo è coeterno a Dio (e consostanziale al Padre); questo termine connota tutto il movimento e il mistero cristologico, partendo dall'esistenza con il Padre, comprendendo la *kénosi* e l'incarnazione, la morte infamante della croce e l'esaltazione gloriosa. Essa infine attesta la redenzione di tutti gli uomini e il primato sulla Chiesa, la riconciliazione universale e cosmica» (*ibid.*, 4).

Pertanto, conclude profondamente la CTI: «Tra il Figlio nella vita eterna di Dio e il Figlio nella vita terrena di Gesù vi è una corrispondenza stretta, anzi un'identità reale, che si nutre dell'unità e della comunione filiale di Gesù Cristo con Dio Padre. *La pre-esistenza di Gesù Cristo va compresa pure dal punto di vista della storia di Gesù Cristo e soprattutto del suo compimento nell'evento pasquale.* Sin dagli inizi della riflessione cristologica, la pre-esistenza di Gesù Cristo coeterno al Padre — se la si considera secondo un movimento discendente e quasi dall'alto — è stata compresa egualmente in relazione con la comunicazione e con la donazione di Gesù Cristo per la vita del mondo. Tale relazione si radica nella filiazione eterna mediante la quale Gesù Cristo è generato dal Padre» (*ibid.*, 5).

Le nozioni di consostanzialità e di preesistenza, che garantiscono l'identità ontologica di Cristo come Dio, acquistano tutta la loro pregnanza alla luce dell'evento pasquale quale «immagine storica» della vita intratrinitaria, che ci rivela pienamente questa identità divina come identità del Dio-Figlio incarnato e morto per noi, cioè come identità «*relazionale*» (al Padre nello Spirito, e agli uomini).

b) Il Concilio di Calcedonia, dal canto suo, si presenta come una *ridefinizione del rapporto di Dio col mondo in chiave cristologica*: rapporto di unità-distinzione, cioè di trascendenza-immanenza dell'Increato nel creato. Un approfondimento di Nicea, dunque. Se è vero, infatti, che Cristo è Dio e consostanziale al Padre, è anche vero che Cristo è il Verbo incarnato.

Calcedonia «ha voluto mostrare come era possibile una sintesi dei due punti di vista ricorrendo simultaneamente a due espressioni: *senza confusione* e *senza divisione*» (*AQ*, II, B. 6). La prima espressione si riferisce alle due nature e afferma l'autentica umanità del Verbo; la seconda proclama l'unione profondissima e irreversibile (perché ipostatica) di Dio e dell'uomo nella persona del Verbo.

La CTI ne conclude che in tal modo «i Padri conciliari hanno raggiunto un livello nuovo nella percezione della *trascendenza*. Questa non è soltanto teologica, ma anche *cristologica*». Ed è questa trascendenza cristologica a fondare «il carattere assoluto e universale della fede cristiana» (*ibid*). Calcedonia, però, non approfondisce la questione di come possano coesistere in Cristo Dio e uomo, limitandosi a tracciare apofaticamente uno spazio da cui non ci si può allontanare.

Resta da chiedersi, aggiungiamo noi anche in base a certi spunti offerti qui e altrove dalla CTI, se il nodo della questione della trascendenza-immanenza del Dio trino nell'umanità di Cristo non sia da vedersi profondamente proprio nella nozione di «persona» verso cui indirizza la stessa definizione calcedonense: entro lo spazio tracciato dal Concilio è questa la via da imboccare per approfondire, salvo il mistero, come la trascendenza della divinità possa coesistere in Cristo (e analogicamente in ogni uomo) con l'immanenza dell'umanità.

c) Riguardo al *Costantinopolitano III*, la CTI si limita a sottolineare che questo Concilio ha dichiarato che «la nostra salvezza è stata voluta da una Persona divina attraverso una volontà umana». Proprio per questo, esso ci aiuta in modo particolare a corrispondere alle esigenze del nostro tempo in materia di cristologia: «queste, infatti, tendono a mettere meglio in luce il posto che nella salvezza degli uomini hanno occupato l'umanità di Cristo ed i diversi "misteri" della sua vita terrestre, come il battesimo, le tentazioni, "l'agonia" del Getsemani» (*AQ*, I, C. 7).

Un invito all'approfondimento: nel Costantinopolitano III, e nella riflessione cristologica che l'ha preparato (cf. san Massimo il Confessore), si può radicare una più esatta valutazione dell'esi-

stenza storica e libera di Cristo come traduzione umana del suo essere filiale intratrinitario: esistenza e libertà che si esprimono fino in fondo nella storia — come noterà più avanti la CTI — nell'abbandono vissuto da Cristo in croce⁶.

3. Come attualizzare la cristologia

L'esigenza odierna di una positiva e ampia attualizzazione della cristologia è a tutti nota: «come l'apostolo Paolo si è fatto tutto a tutti (1 Cor. 9, 22), a nostra volta dobbiamo immettere più profondamente l'annuncio evangelico di Gesù Cristo in tutte le lingue e in tutte le espressioni culturali dei diversi popoli» (TCA, *concl.*). La CTI si limita a offrire due fondamentali, e complementari, indicazioni metodologiche:

- a) rimanere in continuo dialogo con la Sacra Scrittura, con la fede e con il magistero della Chiesa, ed anche con le ricchezze delle tradizioni di tutte le Chiese particolari, e con l'insegnamento dei santi e dei dottori (cf. AQ, III, D. 6);
- b) allargare questo dialogo alle religioni dei diversi popoli, non solo, ma anche alle «esperienze umane vissute in ogni cultura, ovunque l'azione e la grazia dello Spirito Santo possano essere presenti» (TCA, *concl.*).

Prendendo a metodo il *dialogo*, l'orizzonte che la cristologia deve oggi abbracciare è dunque il più ampio possibile:

⁶ Nell'approfondimento dell'ermeneutica storico-dogmatica dei Concili cristologici si è passati da uno studio della genesi e del significato di Calcedonia, coinciso nel suo inizio col 1500^o anniversario del Concilio, nel 1954 (dal famoso *Chalkedon - Ende oder Anfang?* di K. Rahner, tr. it., in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Paoline, Roma 1967 al fondamentale *Christ in Christian Tradition* di A. Grillmeier - cf. anche dello stesso autore *Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik*, tr. it., in Gdt 74, Queriniana, Brescia 1973), a quella che L. Bouyer ha definito una «vera riscoperta» di Massimo il Confessore, e perciò anche del Costantinopolitano III (dal *Kosmische Liturgie* di Urs von Balthasar, tr. it., Ave, Roma 1976, che è già del 1941, agli studi più recenti, come quello di A. Riou, *Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris 1973). Quanto a Nicea, nell'orizzonte ermeneutico dischiuso dalla CTI, merita un posto di rilievo H. Mühlen col suo *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie*, tr. it., Queriniana, Brescia 1974.

centrata nella norma ecclesiale (vivente ed integrale) essa deve aprirsi a ogni autentica espressione culturale dell'umano, e dunque anche, in particolare, alle *religioni non-cristiane* e al *pensiero moderno*. Se si tiene presente questa polarità (fede ecclesiale - cultura) il contesto di una attualizzazione della cristologia sarà oggi essenzialmente duplice: 1) quello del desiderio e della conoscenza che l'uomo ha di Dio (in particolare nelle religioni non-cristiane) da una parte, e della rivelazione del Dio trinitario dall'altra; 2) quello dell'immagine e del progetto di uomo che emergono sia nelle concezioni attuali in antropologia (in particolare in tutta la cultura antropocentrica occidentale), sia dall'incarnazione stessa del Verbo di Dio (cf. TCA, I). Seguendo le indicazioni della CTI cercheremo di tematizzare alcune linee di attualizzazione della cristologia in questi due contesti.

II. CRISTO E IL MISTERO DEL DIO TRINITARIO

1. Premessa: *cristocentrismo e/o teocentrismo?* (cf. TCA, I, A-B)

La prima domanda che è necessario porsi affrontando il tema del rapporto tra il mistero di Cristo e il mistero di Dio è la seguente: occorre imboccare la via che discende da Dio a Gesù o quella che da Gesù risale a Dio? Secondo la CTI «la via che tende a comprendere Gesù alla luce dell'idea di Dio e la via che, in Gesù, fa scoprire Dio s'implicano a vicenda» (*ibid.*, A. 3). È un'indicazione metodologica di estrema importanza, se si vuole evitare di assolutizzare l'una o l'altra delle due vie: la prima, assolutizzata, corre il rischio di portare a una «teologia naturale» impermeabile alla novità dell'immagine cristiana di Dio; la seconda, assolutizzata, corre l'opposto rischio di sfociare, com'è avvenuto, in una «cristologia atea».

Quanto alla *percezione* e al *desiderio* di Dio presenti nell'uomo, la CTI afferma con vigore che bisogna tener conto

delle religioni dei vari popoli, della ricerca dei filosofi, della rivelazione del Dio unico nell'Antico Testamento, e anche della coscienza contemporanea, nonostante l'ateismo, e dell'anelito contemporaneo verso valori assoluti come la giustizia e la solidarietà (cf. *ibid.*, 3. 1) ⁷.

Quanto al mistero di Dio, qual è stato rivelato definitivamente in Gesù Cristo, esso racchiude «ricchezze insondabili» (cf. Ef. 3, 8), che trascendono i pensieri e i desideri dello spirito religioso e di quello filosofico: «Tutto quanto essi possono contenere di vero, questo mistero lo assume, lo conferma e lo porta a compimento; alle intuizioni umane più nobili esso schiude la via verso il Dio sempre più grande» (*ibid.*, 3. 2). Questo mistero del *Deus semper major* è «il mistero di Dio, la cui *vita trinitaria* è la sorgente d'una comunicazione tutta d'amore in se stesso e verso di noi» (*ibid.*, 3. 3).

In questa prospettiva, il dilemma «cristocentrismo o teocentrismo?» — affiorato qua e là nella teologia occidentale dell'epoca più recente — è falso in radice, perché è la conoscenza di Gesù Cristo che ci porta a conoscere la Trinità, raggiungendo la pienezza del mistero di Dio (teocentrismo trinitario rivelato da Cristo), e d'altra parte perché non si dà conoscenza del Dio trinitario se non nella conoscenza stessa di Gesù Cristo (cristocentrismo aperto intrinsecamente sulla Trinità) (cf. *TCA*, I, B).

2. *L'esistenza di Gesù Cristo «traduzione storica» della vita trinitaria*

Fatta questa premessa, la CTI si dedica ad offrire alcuni spunti di approfondimento sul rapporto tra cristologia e rivelazione.

⁷ Importante la distinzione introdotta dal documento fra *teismo naturale*, connaturato all'uomo in quanto tale, *monoteismo dell'Antico Testamento* (che deve la sua origine a una rivelazione soprannaturale e si trova quindi in relazione intrinseca con la rivelazione trinitaria del Nuovo Testamento), e i vari *teismi storici* nati «non dalla natura pura, ma dalla natura soggetta al peccato, oggettivamente riscattata da Gesù Cristo ed elevata ad un destino soprannaturale» (*TCA*, I, B. 3). Sarebbe stato utile e importante un approfondimento teologico dell'*ateismo*.

zione della Trinità. «Secondo la testimonianza del Nuovo Testamento, la tradizione della Chiesa antica ha sempre ritenuto per certo che, con l'avvento di Gesù Cristo e il dono dello Spirito Santo, Dio si è rivelato a noi quale Egli è. Egli è in se stesso quale ci è apparso: "Filippo, chi vede me, vede il Padre" (Gv. 14, 9)» (TCA, I, C. 1. 1).

L'elaborazione della dottrina trinitaria deve dunque avere il suo punto di partenza nell'economia di salvezza, anzi, facendo proprio il noto *Grundaxiom* di Rahner, la CTI sottolinea che «l'assioma fondamentale della teologia odierna si esprime molto correttamente nella formulazione seguente: la Trinità che si manifesta nell'economia della salvezza è la Trinità immanente; è la Trinità immanente che si comunica liberamente e a titolo gratuito nell'economia della salvezza» (*ibid.*, C. 2) ⁸.

Oppportunamente, si precisa poi che il rapporto di distinzione fra *Trinità immanente* e *Trinità economica* rivelata in Cristo e nello Spirito «deve essere inteso secondo la triplice via d'affermazione, di negazione e d'eminenza» (*ibid.*, C. 3): cioè in *prospettiva analogica*.

L'*economia trinitaria* rivela dunque, analogicamente, l'*ontologia trinitaria*. «L'economia della salvezza manifesta che il Figlio eterno assume nella sua propria vita l'evento "kenotico" della nascita, della vita umana e della morte in croce. Tale evento

⁸ Cf. la formulazione di K. Rahner in *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, tr. it., vol. III, pp. 404-507. La CTI mette in guardia contro un duplice pericolo nella rappresentazione della relazione fra Trinità economica e Trinità immanente: il pericolo della *separazione*, che ha una forma neoscolastica (isolamento della Trinità dall'insieme del mistero cristiano) e una forma moderna (agnosticismo del Dio trinitario in sé a partire dall'economia); e il pericolo della *confusione* (economia come costitutiva e fondante l'immanenza trinitaria). Nella forma moderna della separazione è forse da ravvisare la posizione di P. Schoonenberg nel suo approfondimento dal *Grundaxiom* rahneriano; nella confusione il pericolo cui può dare adito una posizione come quella di Moltmann nel *Der gekreuzigte Gott*. Anche se occorrerebbe non sottovalutare, a nostro avviso, lo spunto moltmanniano (in linea col *Grundaxiom*) sulla croce come *principio materiale* della dottrina trinitaria e sulla dottrina trinitaria come *principio formale* della conoscenza della croce — nonostante la sua formulazione in schemi troppo rigidamente soggettivistico-kantiani. Per una discussione sul *Grundaxiom*, con bibliografia, cf. ad es. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. III, Cerf, Paris 1980, pp. 34-44.

in cui Dio si rivela e si comunica in modo assoluto e definitivo, riguarda in qualche maniera l'essere proprio di Dio Padre, in quanto è il Dio che compie questi misteri e li vive come suoi in unione con il Figlio e con lo Spirito Santo. Non solo, infatti, nel mistero di Gesù Cristo, Dio Padre si rivela e si comunica a noi liberamente e gratuitamente mediante il Figlio e nello Spirito Santo, ma *il Padre con il Figlio e lo Spirito Santo conduce la vita trinitaria in una maniera profondissima e — almeno secondo il nostro modo di pensare — in qualche modo nuova, in quanto il rapporto del Padre al Figlio incarnato nella consumazione del dono dello Spirito è la stessa relazione costitutiva della Trinità*. Nella vita intima del Dio trinitario esiste la condizione di possibilità di questi eventi, che dall'incomprensibile libertà di Dio ci vengono offerti nella storia della salvezza dal Signore Gesù Cristo. Dunque, i grandi avvenimenti della vita di Gesù traducono chiaramente per noi e arricchiscono d'una nuova efficacia a nostro vantaggio il dialogo della generazione eterna, nel quale il Padre dice al Figlio: "Tu sei mio Figlio, oggi ti ho generato"» (*ibid.*, C. 3).

Almeno tre preziose indicazioni emergono da questo importante passaggio:

- la vita trinitaria è *condizione di possibilità* (e archetipo) dell'economia di salvezza (e dunque anche della nuova creazione);
- l'economia della salvezza, culminante nell'evento pasquale, è (analogicamente identica a) la relazione costitutiva della Trinità;
- la vita trinitaria è condotta in maniera in qualche modo *nuova*, nell'economia, proprio perché è «*tradotta*» analogicamente in parole umane — sia pure di un umano che si compie nell'atto di trascendenza verso la sua gratuita vocazione divina.

Da notare, infine, che, secondo le indicazioni stesse della CTI, dovrebbero trovare un posto sempre più ampio e profondo, in questa prospettiva dell'esistenza di Cristo come traduzione storica della vita trinitaria, l'azione e la persona dello Spirito Santo. È il tema, oggi finalmente riemergente nella teologia occidentale per influsso di quella orientale e per un ritorno alle

fonti bibliche, patristiche e medioevali, dell'*unzione del Cristo per mezzo dello Spirito* (*AQ*, V, A). La CTI offre alcune indicazioni di teologia biblica sulla cooperazione dello Spirito Santo all'opera redentrice di Cristo: occorrerebbe allargare la prospettiva alla preparazione vetero-testamentaria, e approfondire il ruolo dello Spirito nell'atto dell'incarnazione (dove «precede» il Verbo che si incarna) oltreché nell'evento pasquale (dove lo Spirito è dato «senza misura» dal Cristo crocefisso)⁹.

3. *L'evento pasquale compimento della rivelazione-partecipazione della vita trinitaria all'umanità*

È questo, com'è noto, uno dei temi emergenti nel dibattito teologico contemporaneo, un tema che affiora, oltre il resto, in tutte le Confessioni cristiane. La CTI lo affronta, sinteticamente, sotto due angolazioni complementari: da un lato vedendo l'evento pasquale in prospettiva soteriologica (*AQ*, IV); dall'altro centrando la sua riflessione sull'evento pasquale come atto trinitario (*TCA*, II, B).

a) *Cristologia e soteriologia* (*AQ*, IV). Il legame inscindibile fra *cristologia e soteriologia* è una costante della tradizione cristologica: il *propter nos et propter nostram salutem* del farsi uomo e del morire del Verbo è una dimensione intrinseca dell'identità di Cristo, uomo-Dio. Oggi, sottolinea efficacemente la CTI, «ciò che tradizionalmente veniva chiamato "espiazione vicaria" deve venire compreso, trasformato ed esaltato come avvenimento trinitario» (*AQ*, IV, C. 3. 5). In questa luce occorre rileggere sia la testimonianza che il Nuovo Testamento ci dà in

⁹ Sul rapporto fra cristologia e pneumatologia, cf. il già citato M. Bordoni, vol. I, pp. 179-186, che rinvia agli studi classici in materia (Kasper, Mühlen, ecc.). Ma qui occorre far spazio soprattutto, nello spirito di dialogo del documento, agli ortodossi (oltreché ai Padri): in particolare, Bulgakov, Evdokimov e Lossky. Un notevole avvenimento, in questo senso, è stato il «Congresso internazionale di pneumatologia» svolto nel marzo del 1982 in Vaticano, in occasione del 1600^o anniversario del Concilio Costantinopolitano I (*Atti* in corso di pubblicazione).

proposito, sia la ricca tradizione della riflessione soteriologica della Chiesa.

Circa la *testimonianza neotestamentaria* (si tratta, in fondo, della domanda: come Gesù ha pensato e vissuto la sua morte?)¹⁰ gli studi esegetici e teologici più recenti hanno accertato che «morendo, Gesù esprime la sua volontà di servire e di donare la propria vita (cf. Mc. 10, 45): questo è l'effetto e la continuazione dell'atteggiamento di tutta la sua vita (cf. Lc. 22, 27). Entrambi questi aspetti emanavano da un atteggiamento fondamentale, tendente a *vivere e morire* per Dio Padre e per gli uomini. È ciò che alcuni chiamano una esistenza-per-gli-altri, una *pro-esistenza*. A motivo di questa disposizione Gesù era ordinato, in forza della sua stessa "essenza", a essere il salvatore escatologico» (*ibid.*, B. 2. 3)¹¹. Per questo, la sua morte, come epifania definitiva della sua pro-esistenza, è l'elemento costitutivo della salvezza e della Nuova Alleanza (cf. *ibid.*, C. 3. 2. b).

In sintesi, dal Nuovo Testamento emerge che l'*essere* di Gesù è intrinsecamente un *essere-per* (il dono come atto): la soteriologia rivela l'identità di Cristo come colui che si dà perché questa è la sua identità (cioè il suo *essere-Persona*): «la morte di Gesù è stata una "espiazione vicaria" definitivamente efficace, poiché il gesto del Padre che consegna e dona il proprio Figlio (Rom. 4, 25. 8, 32; Gv. 3, 16; 1 Gv. 4, 9) è ripreso esemplarmente e realmente nel Cristo che dona se stesso, consegnando e dando se stesso con perfetta carità (cf. Ef. 5, 2. 25; 1 Tim. 2, 6; Tit. 2, 14)» (*ibid.*, C. 3. 5).

Circa l'*approfondimento teologico* della tradizione, la CTI invita a tener conto, per un'attualizzazione, degli elementi positivi presenti nelle classiche teorie dello *scambio* (Padri), della *soddisfazione* (Anselmo) e della sintesi di san Tommaso (attento alla realtà di *Cristo Capo del Corpo mistico*). Lo sforzo di queste

¹⁰ Su questi temi cf. le opere di H. Schürmann, *Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?*, in «Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick», Freib. Br. 1975, pp. 16-65; e X. Léon-Dufour, *Face à la mort: Jésus et Paul*, Cerf, Paris 1979.

¹¹ Sul tema della pro-esistenza cf. le opere di Kasper e di Ratzinger.

prospettive teologiche è stato quello di armonizzare in profondità i cinque elementi essenziali offerti in proposito dal Nuovo Testamento: «1) il Cristo dona se stesso; 2) Egli prende il nostro posto nel mistero della salvezza; 3) ci libera “dalla collera che viene” e da ogni potenza cattiva; 4) Gesù compie in questo la volontà salvifica del Padre; 5) Egli vuole introdurci così nella vita trinitaria attraverso la partecipazione alla grazia dello Spirito Santo» (*ibid.*, D. 4).

Modernamente si cerca di farlo in due modi principali, che si rifanno alla teoria patristica dello scambio approfondendola e integrandola con le altre. Il primo si basa sul concetto di *solidarietà*, che «insiste sul modo in cui il Cristo sofferente assumé su di sé in modo a lui proprio, l'esperienza della lontananza da Dio vissuta dai peccatori» (*ibid.*, D. 7. a). Il secondo su quello di *sostituzione*, che «insiste sul fatto che il Cristo assume veramente la condizione dei peccatori» (*ibid.*, 7. b). Certamente, nota la CTI, la teoria della sostituzione non deve essere spinta all'estremo cui l'hanno condotta alcuni autori della teologia della Riforma: come se Dio avesse punito o condannato il Cristo al posto nostro. Si tratta piuttosto di sottolineare che «il Cristo ha subito la maledizione della legge (cf. Gal. 3, 13), cioè l'avversione che Dio sente per il peccato» (*ibid.*). In questo senso, la teoria della sostituzione «può essere giustificata sul piano esegetico e dogmatico» (*ibid.*, 8).

La CTI sembra invitare a un approfondimento proprio in questa direzione: «La libertà degli esseri creati non è totalmente autonoma. Essa ha sempre bisogno di un aiuto divino. Una volta che si è allontanata da Dio, essa non può tornare a Lui con le proprie forze. D'altra parte, 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 kenotico (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» (ibid., 8) ¹².

Questa sezione del documento si conclude con tre importanti precisazioni:

– «Si devono considerare come aspetti inseparabili dell'opera della salvezza sia l'espiazione *oggettiva* del peccato, sia la partecipazione per grazia alla vita divina», che presuppone l'accettazione della *libertà* dell'uomo autenticamente recuperata (ibid., 9);

– «Non si può omettere la cooperazione speciale della Vergine Maria al sacrificio di Cristo» (ibid., 10);

– *Croce ed Eucaristia* devono essere considerate come «due aspetti complementari del medesimo evento di salvezza. Da un lato, il Cristo assume il peccato umano nella sua carne. Dall'altro, egli dona la sua carne agli uomini. La celebrazione eucaristica lega necessariamente il sacrificio del Cristo e l'obla-
zione che la Chiesa fa di se stessa. La Chiesa è così incorporata alla obla-
zione eterna che il Figlio fa di sé al Padre e che è portata alla sua perfezione nello Spirito Santo» (ibid., 10).

b) *L'aspetto trinitario della croce o il problema della sofferenza di Dio* (TCA, II, B) ¹³. Già dal precedente punto a) è emersa la necessità di approfondire in prospettiva trinitaria la tradizionale dottrina *redentiva* della Chiesa. Nel secondo documento la CTI affronta direttamente la dimensione *rivelativa* in senso trinitario del dramma redentivo della croce. Si tratta di «un primo cenno, che tuttavia vuole aprire la via alla soluzione della questione» (ibid., introd.).

Il documento parte dall'influsso della *filosofia moderna*, che certo è stato il preponderante, almeno nella sistematizzazione di molti teologi contemporanei che nel contesto di una *theologia*

¹² Evidente qui il positivo influsso della teologia di Urs von Balthasar. Ci sembrano ispirate a questa linea teologica le prospettive soteriologiche di N. Hoffmann in *Kreuz und Trinität e Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung* entrambi pubblicati da Johannes, Einsiedeln, rispettivamente nel 1982 e nel 1981.

¹³ Su questa tematica rimandiamo agli articoli di G. Rossé e nostri finora apparsi in «Nuova Umanità» (nn. 18-19; 21-24/25), con i riferimenti alle opere più importanti.

crucis hanno messo in dubbio l'immutabilità e l'impassibilità di Dio. Si tratta, in particolare, di Hegel, «il primo a postulare che, per ottenere il suo pieno contenuto, l'idea di Dio deve includere la "sofferenza del negativo", cioè la "durezza dell'abbandono" (*die Härte der Gottlosigkeit*)» (*ibid.*, 1. 1). E poi dei teologi kenotici protestanti e anglicani, che hanno sviluppato dei sistemi staurocentrici, nei quali la sofferenza della croce tocca in modi diversi tutta la Trinità: non solo il Figlio che è abbandonato, ma anche il Padre che lo abbandona, e lo stesso Spirito Santo «che nella Passione prende su di sé (*complectitur*) la "distanza" tra il Padre e il Figlio» (*ibid.*, 1. 2).

Secondo parecchi teologi contemporanei, prosegue la CTI, «questa sofferenza trinitaria ha il suo fondamento nell'essenza divina stessa; secondo altri, si fonda in una certa *kénosi* di Dio che crea, legandosi in qualche modo alla libertà della creatura o, infine, nel patto che Dio ha stipulato e col quale si obbliga liberamente a consegnare suo Figlio» (*ibid.*, 1. 2).

Per valutare questi tentativi teologici e ritenerne ciò che in essi vi è di valido, il documento fa una rapida analisi dell'Antico e del Nuovo Testamento, dei Padri e dei Concili, per finire con un accenno ai medioevali. Dopo aver notato che senza dubbio l'Antico Testamento — nonostante l'affermazione netta della trascendenza divina — lascia spesso intendere che Dio è afflitto dai peccati degli uomini, e che nel Nuovo Testamento le lacrime di Cristo, la sua collera e la sua tristezza sono esse pure manifestazioni di un certo modo di comportarsi di Dio, la CTI ricorda soprattutto che secondo il Concilio di Efeso «il Figlio si appropriò dei dolori inflitti alla sua natura umana (*oikeiosis*)» e che pertanto «i tentativi di ricondurre questa proposizione (e altre simili che figurano nella tradizione) alla semplice "comunicazione degli idiomì", non ne rendono a sufficienza il senso profondo» (*ibid.*, 3). Come a dire che occorre scandagliare il significato ontologico e trinitario di tale appropriazione. La CTI ribadisce infine che «la cristologia della Chiesa non consente di affermare formalmente che Gesù Cristo sia possibile secondo la sua divinità» (*ibid.*, 3). Tenendo conto di queste indicazioni, vengono poi sviluppati sinteticamente questi tre punti:

– Quanto all'*immutabilità*, occorre riaffermare che la vita divina è inesauribile e senza limiti, così che Dio non ha in alcun modo bisogno delle creature; ma tale immutabilità non si oppone alla sua suprema libertà, come dimostra l'evento dell'incarnazione (*ibid.*, 4. 1);

– Quanto all'*impassibilità*, essa presuppone e implica questo modo di comprendere l'immutabilità, ma non va concepita come se Dio rimanesse indifferente agli eventi umani. Come interpretarla allora? Nei termini dell'interpersonalità e dell'amore: Dio ci ama di un amore d'amicizia e vuole essere riamato. Quando il suo amore viene offeso, la Sacra Scrittura parla di sofferenza di Dio; parla invece della sua gioia, quando il peccatore si converte. Si può dunque ammettere che in Dio ci sia una «compassione», che essendo una tra le più nobili perfezioni dell'uomo può essere pensata in Dio qualora si eliminino dal suo concetto tutte le imperfezioni e la si pensi in grado eminenti, o anche — come dicono i Padri — una «passione d'amore» (*ibid.*, 5. 1);

– Quanto all'*aspetto trinitario* della croce di Gesù, la CTI afferma che «secondo la Sacra Scrittura, il mondo è stato creato liberamente conoscendo nell'eterno presente — in modo non meno attuale della stessa generazione del Figlio — che Gesù Cristo, agnello immacolato, avrebbe versato il suo sangue prezioso (cf. 1 Pt. 1, 19; Ef. 1, 7). In questo senso, *vi è una stretta corrispondenza tra il dono che il Padre fa al Figlio della divinità e il dono mediante il quale il Padre consegna suo Figlio all'abbandono della croce*. Siccome però la risurrezione è essa pure presente nel piano eterno di Dio, *la sofferenza della "separazione" è sempre superata dalla gioia dell'unione*; la compassione del Dio trinitario nella passione del Verbo viene compresa propriamente come l'opera dell'amore più perfetto, che è normalmente fonte di gioia» (*ibid.*, 5. 2).

Siamo dunque anche qui nella feconda prospettiva, già enunciata, dell'unità-distinzione fra Trinità economica e Trinità immanente, ma pensata e spinta a fondo grazie a quella chiave analogico-trinitaria che ci è dischiusa dall'abbandono della croce. In ogni caso, conclude la CTI, va escluso radicalmente dalla

nostra concezione di Dio il concetto hegeliano e dialettico di negatività (*ibid.*, 5. 2) ¹⁴.

III. CRISTO E IL MISTERO DELL'UOMO

1. Premessa: una reciproca analogia

«Spesso la cristologia moderna si è fondata e si è strutturata non tanto sulla teologia del Dio trino, quanto invece sull'antropologia» (TCA, I, D. 1): per questo, dopo aver esaminato il rapporto fra cristologia e teologia, la CTI si dedica ad approfondire il nesso fra cristologia e antropologia. Nesso inscindibile, è vero, perché Cristo è contemporaneamente Dio e uomo, ma bisognoso soprattutto oggi di essere illuminato in profondità, dopo la *svolta antropocentrica* che può ben essere vista come l'innervatura portante di tutta la cultura moderna.

La CTI, senza entrare nel merito della genesi storica dell'antropocentrismo, ne sottolinea però l'impatto che ha avuto, soprattutto nella seconda metà di questo secolo, sulla teologia. Un impatto essenzialmente duplice: consistente da un lato nell'assunzione dell'antropologia come *chiave ermeneutica* tendenzialmente esaustiva della cristologia e in particolare della soteriologia (per cui si preferisce parlare oggi di *umanizzazione* dell'uomo, più che di una sua *divinizzazione*); e dall'altro nella conseguente preferenza accordata alla considerazione puramente *funzionale* rispetto a quella *ontologica* (preferenza del resto strettamente legata alla crisi del pensiero metafisico, tipica della cultura occidentale moderna) (cf. *ibid.*).

Secondo la CTI, il rapporto fra cristologia e antropologia deve essere determinato secondo la loro «reciproca analogia» e in una «maniera nuova», rivalutando la centralità della prospetti-

¹⁴ Anche se ci pare che accanto a un «hegelismo di fatto» che resta inaccettabile, bisognerebbe studiare a fondo se sia possibile rinvenire un «hegelismo d'intenzione» mirante a portare un reale contributo all'approfondimento della verità, anche teologica.

va ontologica: la *pro-esistenza* di Gesù (il suo essere «funzionalmente» per-noi) si radica nella sua *pre-esistenza* (cioè nella sua filiazione eterna per cui è dal e per il Padre nello Spirito).

La reciproca analogia fra cristologia e antropologia può essere illuminata e approfondita attraverso la tipologia paolina *Adamo-Cristo*: in essa è da ricercarsi «il principio cristologico a partire dal quale verranno condotti e illuminati sia il confronto con la cultura umana sia il criterio di giudizio sulle ricerche attuali nel campo della antropologia» (*AQ*, III, A. 3). Grazie a questo parallelismo, infatti, «il Cristo, che è il secondo e ultimo Adamo, non può essere compreso senza tener conto del primo Adamo, cioè della condizione umana. Il primo Adamo, per parte sua, è percepito nella sua vera e piena umanità soltanto se si apre al Cristo, che ci salva e ci divinizza con la sua vita, la sua morte, la sua risurrezione» (*ibid.*).

In base a questo principio la riflessione della CTI si articola nei due momenti seguenti.

2. *La cristologia esige un'antropologia*

«La fede suppone nell'uomo la capacità di dare una risposta a Dio e di aprirsi a Lui» (*TCA*, I, D. 2. 1). La cristologia esige dunque un'antropologia centrata nella *libertà* dell'uomo, una libertà che si radica ontologicamente nella «relazione della creatura al Dio creatore» (*ibid.*). È solo la prospettiva della creaturalità che può fondare la libertà e la trascendenza — «che è la caratteristica propria della persona umana» (*ibid.*) — come apertura libera a un «di più» che le è liberamente donato da Dio.

In questa prospettiva, la cristologia è chiamata a un confronto costruttivo (anche se vigile) con la cultura moderna, confronto che certamente «contribuisce ad una conoscenza nuova e più profonda che l'uomo oggi va acquistando di se stesso» (*AQ*, III, A. 2). In tal modo, anche, si possono correggere, alla luce delle acquisizioni della filosofia e delle scienze umane

contemporanee, i difetti che in cristologia «provengono da un uso troppo stretto di ciò che si chiama natura» (*ibid.*, 1).

In sintesi, «ciò che la cultura odierna apporta legittimamente ad una percezione più chiara della condizione umana, può anche venir riferito al Cristo ricapitolatore» (*ibid.*): fondando, sì, l'antropologia nell'ontologia della *creataturalità*, ma un'ontologia della *libertà-trascendenza* e della *relazionalità*.

3. *La cristologia compie l'antropologia*

Ma il Vangelo di Gesù non si limita a presupporre l'esistenza e l'essenza dell'uomo, perché solo con Gesù Cristo si raggiunge «la misura della dimensione adulta e della pienezza» dell'uomo (cf. Ef. 4, 13). La vera umanizzazione dell'uomo raggiunge il vertice nella sua divinizzazione, cioè nella comunione col Padre per Cristo nello Spirito. Ora, è la Pasqua del Signore — il culmine della rivelazione del Dio amore trinitario (cf. II) —, cioè «la partecipazione alla croce e alla risurrezione di Gesù Cristo, che mostra il vero cammino che conduce l'uomo alla sua perfezione» (TCA, I, D. 2. 3).

a) *Cammino della croce*. La croce giudica e salva l'uomo nel suo limite e nel suo peccato: essa mette in discussione l'autonomia assoluta che l'uomo peccatore ha scelto per sé, ponendola entro il raggio d'azione dell'amore e della grazia di Cristo. «La croce, mediante la quale siamo stati salvati, esprime il giudizio di Dio su ogni peccato. Seguire la via della croce e vivere in comunione con Gesù Cristo crocifisso non distrugge l'uomo, ma può eliminare molte forme di alienazione, la quale in ultima analisi risulta dalla potenza del peccato e dalla schiavitù della legge e della morte. Significa e conferisce la libertà alla quale siamo stati chiamati da Gesù Cristo (cf. Gal. 5, 1. 13)» (*ibid.*, 2. 3).

b) *Cammino della risurrezione*. I Padri hanno sempre centrato la loro cristologia e la loro antropologia nell'assioma: «Il Verbo di Dio s'è fatto uomo perché l'uomo divenisse Dio» (Atanasio). La divinizzazione inizia con l'assunzione da parte del

Verbo della nostra carne mortale affinché, liberati dal peccato e dalla morte, diveniamo «partecipi della natura divina» (2 Pt. 1, 4). Ma è soprattutto nell'evento pasquale che questa divinizzazione si rivela pienamente nella dialettica tra il dono dell'amore gratuito di Dio in Cristo e la libertà dell'uomo che l'accoglie. Paradossalmente — come sottolinea Massimo il Confessore — è «l'esperienza suprema di Gesù Cristo, cioè la sua passione e l'abbandono che provò da parte di Dio» che rivela l'autentico e più profondo dinamismo trinitario della divinizzazione. Infatti «quanto più profondamente Gesù Cristo ha voluto rendersi partecipe della povertà umana, tanto più l'uomo s'innalza nella partecipazione alla vita divina» (*ibid.*, E. 5).

Anche se la CTI non lo specifica chiaramente, ci pare che, anche da quanto espresso in altri contesti (cf., ad esempio, le note sui Concili di Calcedonia e di Efeso, il tema dell'espiazione vicaria e della dimensione trinitaria della croce di Gesù), si può intendere che il nucleo più profondo del mistero della divinizzazione dell'uomo è proprio da ricercarsi nell'abbandono vissuto da Cristo in croce, come espressione del suo libero e amoroso partecipare al dramma della libertà dell'uomo allontanatosi da Dio per ricondurlo, dal di dentro e liberamente nell'amore, al Padre nella forza santificante dello Spirito.

c) *Cammino della comunione.* Già parlando della divinizzazione data principalmente mediante i sacramenti, ed anche della sua dimensione intrinsecamente comunionale, la CTI sottolinea la presenza e la centralità dell'azione dello Spirito Santo in una completa concezione dell'antropologia cristiana. Ora, è proprio lo Spirito colui che rimodella nell'amore la libertà dell'uomo (cf. *AQ* III, C. 5), perché si innesti anche esistenzialmente in Cristo, «sacramento dell'umanità nuova».

«Come il Dio dei cristiani è nuovo e specifico, così l'uomo dei cristiani è nuovo ed originale» (*ibid.*). E se la novità del Dio cristiano è la «condiscendenza» (Tit. 3, 4), «l'umiltà», che lo rende solidale sino all'abbassamento (*kénosi*) per amore e all'abbandono, così l'uomo nuovo cristiano è, in Cristo, l'uomo del servizio, dell'esistere-per e con-gli-altri. È solo così che nasce e cresce l'unità dei fratelli in Cristo per lo Spirito.

d) Strettamente legata alla realtà dell'umanità nuova inaugurata da Cristo, è quella della *nuova creazione*: «L'abolizione del potere della morte da parte del Cristo implica, non soltanto per gli uomini, ma anche per il mondo, un unico e medesimo rinnovamento» che si compirà nella *parusia* (*AQ*, V, B. 3. 3). La CTI si sofferma, anche se brevemente, sul «primato cosmico di Cristo» (cf. *AQ*, V, B. 3. 1-7), sottolineando l'importanza che la teologia oggi veda nella sua integralità cristologica il rapporto dell'uomo col mondo.

Poiché Cristo è «il primogenito di molti fratelli» (Rom. 8, 29), il suo primato sul cosmo «deve diventare anche il nostro primato in Lui» (*ibid.*, 3. 6), un primato da esercitare insieme oltreché sul cosmo anche nella storia umana, soprattutto per mezzo della giustizia¹⁵.

CONCLUDENDO

Abbozzando qualche rapida conclusione, non sarà inutile sottolineare ancora una volta la larghezza di prospettive, il coraggio intellettuale e la positività di approccio dei due documenti. Tutto ciò deriva, ci sembra, dalla centralità dello stile di *dialogo* assunto come metodo per il confronto (e l'approfondimento) della fede con la cultura contemporanea e con le religioni non-cristiane, e anche come anima profonda — a livello intra-ecclesiale e anche ecumenico — dell'ermeneutica della Scrittura e della Tradizione.

L'acquisizione di fondo è la *prospettiva* specificamente trinitaria che pervade i due documenti, prospettiva centrata con grande equilibrio nell'evento *cristologico-pasquale* come chiave (esistenziale e intellettuale) della divinizzazione e redenzione

¹⁵ Oltre alle opere già indicate (cf., ad es., Bordoni, che nel I vol. parla di «mediazione antropologica» della cristologia e di «mediazione cristologica» dell'antropologia, discutendo i contributi di Rahner, Schillebeeckx, Kasper, Moltmann, Metz, ecc.), per una antropologia in chiave cristologica cf. recentemente R. Latourelle, *L'homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*, tr. it., Cittadella, Assisi 1982 (la seconda parte).

dell'uomo, e della rivelazione e partecipazione della vita trinitaria all'umanità. Notevolissimo l'accento, più volte ribadito, sull'*abbandono* vissuto in croce da Cristo come nucleo più profondo della sua opera redentivo-rivelativa: il che apre prospettive ancora insondeate sul mistero dell'amore di Dio e della libertà dell'uomo chiamato alla divinizzazione.

In questa *luce nuova* si delinea un compito, anch'esso nuovo e impegnativo, per il teologo e anche per il filosofo cristiano. In Cristo, soprattutto nell'evento pasquale, «il mistero di Dio e dell'uomo si manifesta al mondo come mistero di carità»: oggi più che mai è lecito e doveroso esplicitare una «*metafisica della carità*», al cui centro non si colloca più la sostanza, come nella filosofia antica, «ma la *persona*, di cui la carità è l'atto più perfetto e più idoneo a condurla alla perfezione» (TCA, I, D. 3). E proprio perché centrata nella persona, questa ontologia della carità — nella prospettiva di un'analogia trascesa trinitariamente e che per la croce e l'abbandono del Verbo incarnato nulla disperde di ciò che è umano¹⁶ — è la base per «costruire nella storia del mondo una *civiltà della carità*» (*ibid.*).

PIERO CODA

¹⁶ Questa ontologia della carità è da intendersi senza dubbio in senso trinitario: e qui il salto che l'ontologia teologica cristiana è chiamata a compiere oggi è quello da un'ontologia trinitaria *intra*-soggettiva (cf., ad es., in linea e a sintesi di tutta la tradizione, M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, Marzorati, Milano 1973), a un'ontologia trinitaria *inter*-soggettiva (cf., ad es., K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes, Einsiedeln 1976), dove non può non avere un posto centrale l'abbandono di Cristo.