

GESÙ CROCIFISSO E ABBANDONATO E LA TRINITÀ

III. ANALOGIA DEL CRISTO E DELLO SPIRITO

Nel nostro ultimo articolo ¹ abbiamo schizzato alcune rapide linee sulla comprensione del mistero cristiano, «concentrato» nei suoi tre livelli fondamentali di realtà e di intelligibilità — la creazione, la croce (come culmine della divina autocomunicazione storico-salvifica) e la Trinità nel suo mistero trascendente —, realizzata nel Medioevo cristiano alla luce del principio dell'analogia dell'essere. Abbiamo anche notato che la crisi della cultura moderna ha spinto la riflessione teologica a penetrare più a fondo, integrandole, le dimensioni della libertà, del «negativo» e della storicità della persona. Ed abbiamo infine osservato che, sulla base di questa rinnovata pre-comprensione, è proprio il mistero trinitario dell'Amore *in quanto* rivelato escatologicamente nell'abbandono del Cristo crocifisso a dischiudere alla teologia l'autentico orizzonte, esistenziale e intellettuale, di questo approfondimento cui la storia della salvezza invita oggi con urgenza la riflessione teologica cristiana.

Si tratta ora di esaminare come di fatto la prospettiva analogica è oggi impiegata, e quali risultati ha dato per tradurre ed approfondire il mistero dell'evento pasquale, e in particolare dell'abbandono quale culmine di rivelazione del Dio trinitario. Nel farlo, siamo costretti ad operare una scelta. Ci soffermeremo, infatti, su tre «progetti» soltanto, abbozzati nella teologia cattolica contemporanea, per rispondere a questa esigenza: e

¹ *Gesù crocifisso e abbandonato e la Trinità: II. Creazione Croce Trinità, una premessa sull'analogia*, sul n. 24/25 di «Nuova Umanità» (mentre il primo articolo della serie è apparso sul n. 21).

precisamente quelli di Jean Galot, di Heribert Mühlen e di Ghislain Lafont. Prima di iniziare occorre perciò fornire alcune chiarificazioni sui criteri e sui motivi di questa scelta.

IL PERCHÉ DI UNA SCELTA E ALCUNI SPUNTI SU BALTHASAR, RAHNER E KASPER

Innanzitutto, perché non abbiamo scelto altri progetti, forse anche più significativi? I nomi che balzano subito alla mente sono quelli di Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner e Walter Kasper. Cerchiamo di rispondere in breve.

Quanto a Balthasar, bisogna riconoscere che il suo è ben più di un progetto: è un monumentale affresco storico-sistematico, che dopo aver portato a termine la *Herrlichkeit* è ora alle prese con la *Theodramatik*, e prevede ancora lo schizzo del pannello finale di questo immenso trittico: la *Theologica*. E, cosa che più ci interessa dal nostro punto di vista, Balthasar stesso, anche se con grande originalità e penetrazione, si muove nell'ambito classico della prospettiva analogica. Di qui l'interesse di un'attenta udienza balthasariana. Ma anche su questo centrale aspetto della sua opera sono stati fatti degli importanti studi, ai quali rinviando, che ci esimono, a questo punto almeno del nostro cammino, da ulteriori ricerche. Cercheremo comunque di sintetizzare rapidissimamente, e restando dal punto di vista dell'apporto che l'analogia — così come ripensata da Balthasar — può dare al nostro tema, i risultati di alcuni di questi studi. Come già annunciato nel primo articolo di questa serie, ci soffermeremo di proposito a parte sull'integralità della proposta balthasariana centrando il nostro approfondimento sul famoso *Mysterium Paschale* dello stesso autore.

G. Marchesi, nel suo *La Cristologia di H. Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo come espressione visibile di Dio*² in

² PUG, Roma 1977, con prefazione dello stesso Balthasar, che vi afferma tra l'altro — mostrando la dinamica profonda del suo progetto sistematico —: «Qui, nel centro! (cioè sulla croce e nell'abbandono), sembra che le categorie "estetiche" eliminino se stesse e ne esigano delle altre, quelle drammatiche. E

un ampio capitolo dedicato all'*Analogia*³, rinviene il significato centrale della proposta di Balthasar, in un'*analogia cristologica*. Cristo, infatti, «è la misura della vicinanza e della distanza, egli è l'*Analogia entis* diventata concreta»⁴. E, in questo senso, egli è secondo Balthasar, l'«universale-concreto», la concretezza dinamica e sintetica dell'*analogia entis* e dell'*analogia fidei*: «è la coincidenza del “massimo” (cioè Dio, in Cristo, Creatore e Redentore del mondo) e del “minimo” (Cristo abbandonato da Dio sulla croce); è “la potenza assoluta” che si fa una cosa sola con “l'impotenza assoluta”, espressa nella *kenosi*»⁵. Da notare, per centrare appieno il fondamento di questa *konkrete christologische Analogie*, che è «nell'identità della persona (del Verbo incarnato) che regna l'analogia delle nature conforme alla *maior dissimilitudo in tanta similitudine*»⁶.

Già questi rapidissimi spunti mostrano la centralità del discorso di Balthasar anche quanto all'approfondimento dell'analogia, spunti dei quali occorrerà senza dubbio tener conto in un secondo tempo quando tireremo le fila di questo discorso sull'approfondimento contemporaneo dell'analogia. Reminiscenze hegeliane (l'«universale concreto»), mediazione fra l'*analogia entis* di E. Przywara e l'*analogia fidei* di Karl Barth, sullo sfondo del principio analogico formulato dal IV Concilio Lateranense «in tanta similitudine maior dissimilitudo» (D.S. 806), e radicamento dell'analogia nel dogma cristologico di Calcedonia in quanto esprime il mistero del teandrismo cristologico, non sono che

solo se queste si saranno mostrate sufficientemente capaci di sostenere il compito, la Teo-logica potrà affermare che Dio parla anche quando tace nel modo più profondo, quando egli “è morto”» (*ivi*, p. XI, parentesi nostra). Il che, oltre tutto, ci invita ad attendere appunto la Teo-logica balthasariana per ricostruire il senso completo della sua prospettiva: anche se, parafrasando sempre lo stesso Balthasar, «il tutto» può già esser divinato «nel frammento».

³ *Ivi*, pp. 56-76.

⁴ Cit. a p. 56 da *Verbum Caro*. Un'espressione simile si trova anche in *Theologie der Geschichte*: poiché nessuno, come il Cristo, sa che cosa significhi essere abbandonato da Dio, «in diesen Sinne kann Christus die konkrete Analogia Entis genannt werden» (cit. a p. 56). Balthasar è tornato sul tema della *Christologische Analogia Entis*, in *Theodramatik* II/2, pp. 202-210, Einsiedeln 1976.

⁵ *Ivi*, p. 73.

⁶ *Mysterium Paschale*, p. 148, ripreso da Marchesi, p. 349.

alcune delle importanti e feconde piste di ricerca offerte alla nostra indagine. Ed è importante notare fin d'ora che secondo von Balthasar è particolarmente Gesù nel suo abbandono sulla croce a costituire il centro di un discorso su Dio e sull'uomo autenticamente cristiano.

Approfondendo la dimensione più specificamente formale di questa prospettiva analogica centrata cristologicamente, anche Maurus Jöhri, focalizzando la sua attenzione sulla «Teologia della Croce nell'opera di H. Urs von Balthasar», è giunto ad alcuni importanti risultati. Nel suo volume *Descensus Dei*⁷, sulle orme di P. Eicher⁸, Jöhri ha individuato la peculiarità formale dell'epistemologia balthasariana in una «*analogia dialettica*» che è punto di incontro fra le intuizioni di Lutero e di Barth e la visione analogica classica della tradizione cattolica⁹, nel senso che nell'atto positivo di rivelarsi Dio appare nella sua trascendenza «sempre più grande».

Dal canto suo, Manfred Lockbrunner, nel suo ampio ed approfondito *Analogia caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasar*¹⁰, dopo un esauriente sguardo sintetico sul principio ispiratore che innerva e unifica dal di dentro tutto l'opus balthasariano, delinea un quadro della dimensione contenutistica della prospettiva analogica dello-stesso Balthasar, rinvenendola appunto nell'*analogia caritatis*, come sottolinea il titolo del suo prezioso lavoro. Lockbrunner, approfondendo il risultato del suo studio su Balthasar mediante un raffronto illuminante con le *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* di Klaus Hemmerle, con l'articolo programmatico di Theodor Haecker del 1934, *Analogia Trinitatis*, e il famoso *Analogia entis I* del 1932 di Erich Przywara¹¹, conclude la sua opera anche con un sintetico *Skizze der Analogia Caritatis in*

⁷ PUL, Roma 1981.

⁸ *Offenbarung, Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, pp. 293-343.

⁹ Cf. pp. 413-422: una «*Theologia Crucis*» sulla base dell'*analogia*, in particolare pp. 413-414: *L'analogia dialettica di Balthasar*.

¹⁰ Freiburg-Basel-Wien 1981.

¹¹ Cf. pp. 293-300.

*Thessenform*¹², che costituirà un importante punto di riferimento anche per le conclusioni della nostra ricerca.

Quanto a Karl Rahner il discorso deve essere più sfumato¹³. Come abbiamo già avuto occasione di notare, il suo dialogo col luogo culturale contemporaneo si muove piuttosto sul registro antropologico-trascendentale del soggettivismo moderno (Kant ed Heidegger, soprattutto). Gli spunti più interessanti, circa il nostro discorso, sono venuti dalla teologia dell'Incarnazione dello stesso Rahner: essa infatti è vista come il punto focale della relazione dinamica fra l'autotrascendenza dell'uomo verso Dio e la libera e gratuita *Menschwerdung Gottes*, quale «autotrascendenza» di Dio stesso verso l'uomo¹⁴. In questa prospettiva, «il Cristo è presente a tutta la storia come sua entelechia prospettica», cioè come senso profondo e ultimo del divenire dell'umanità, un «senso» allo stesso tempo immanente e trascendente¹⁵. L'epifania suprema di questa realtà è appunto espressa dalla verità dogmatica della *unio hypostatica*, qualora essa sia interpretata in un «orizzonte di comprensione ontologico-esistenziale» (di tipo trascendentale): in essa, in particolare, si mostra che «la tendenza all'annientamento consegnandosi al Dio assoluto (in senso ontologico) è uno dei costitutivi più fondamentali dell'essere umano»¹⁶, perché nell'assunzione della natura umana da parte del Verbo la natura umana si rivela in profondità come dinamismo di autoconsegna all'Assoluto.

¹² Cf. pp. 290-293. Su Balthasar cf. anche H.P. Heinz, *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz H.U. von Balthasar*, Frankfurt/M 1975, e R. Fisichella, *H.U. von Balthasar. Dinamica dell'amore e credibilità del cristianesimo*, Roma 1981.

¹³ Per una presentazione del pensiero rahneriano sotto il profilo che ci interessa, cf. I. Sanna, *La cristologia antropologica di K. Rahner*, Roma 1970, e in particolare sulla soteriologia A. Grün, *Erlösung durch das Kreuz. K. Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis*, Pont. At. Sant'Anselmo, Roma 1975 (cf. Flick-Alszeghy, *Il mistero della croce*, Roma 1978, p. 229).

¹⁴ Sulla prospettiva della *Menschwerdung* in Rahner cf. H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg i.B. 1970 (trad. it., Brescia 1972): Excursus V, pp. 643-647, con bibliografia.

¹⁵ *Probleme der Christologie von heute*, in *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln, 1960⁴, pp. 169-222, trad. it. in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1967, pp. 3-91, qui p. 10.

¹⁶ *Ivi*, p. 49, nota 23.

Ora, nel mistero dell'Incarnazione parallelamente a questa verità antropologica, si cela, secondo Rahner, anche una verità circa l'immagine specifica del Dio rivelato da Gesù, un'immagine che ha inciso ancora troppo poco sulla dottrina cristiana. E cioè che, in Cristo, «Dio può divenire qualcosa, colui che in se stesso è immutabile *può essere* mutabile nell'altro»¹⁷. Questo concetto della mutabilità divina *am andern* (concetto che implica quelli della *kenosi* e della *genesis*) ha uno statuto epistemologico di carattere dialettico, come del resto avviene per l'affermazione dell'unità del Dio trino cristiano: «L'asserzione dell'immutabilità di Dio è una asserzione dialettica nella stessa guisa di quella dell'unità, vale a dire entrambe le asserzioni sono — di fatto — veramente giuste per noi se vi accostiamo immediatamente le altre due asserzioni (dell'Incarnazione e della Trinità), senza che noi possiamo pensare l'una prescindendo dall'altra»¹⁸.

Lo statuto intrinsecamente ed insuperabilmente dialettico dell'affermazione sulla mutabilità di Dio *am andern* — mutabilità che costituisce, per parafrasare Balthasar, il *maximum* di rivelazione della relazione Creatore-creatura — ha però la sua fondazione ontologica nella dottrina trinitaria. «L'immanente auto-asserzione di Dio nella sua eterna pienezza è la condizione dell'auto-asserzione di Dio fuori di sé...; la possibilità della creazione può avere il suo *prius* ontologico e il suo fondamento nel fatto che Dio, l'ingenito, esprime se stesso in sé e per sé e pone così la distinzione originaria divina in Dio stesso»¹⁹. In altri termini, la Trinità è il *prius* ontologico, è la condizione di possibilità dell'Incarnazione, e, secondariamente, della creazione: «La facoltà di porre l'altro *in sé* senza diminuire se stesso, di farlo scaturire dal proprio nulla, è soltanto la possibilità dedotta, limitata, secondaria, che si fonda in questa possibilità originaria»²⁰, che costituisce la vita intratrinitaria. Da questa dottrina scaturisce logicamente anche la nota tesi di Rahner conosciuta

¹⁷ *Zur Theologie der Menschwerdung*, in *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1960, pp. 137-155, trad.it. cit., pp. 93-121, qui p. 108.

¹⁸ *Ivi*, p. 109, nota 4.

¹⁹ *Ivi*, p. 112.

²⁰ *Ivi*, p. 111.

come il Grundaxiom: «La Trinità economica è la Trinità immanente, e viceversa». Ma su questo importante tema ritorneremo nella conclusione della nostra indagine²¹.

La posizione di Rahner è rimasta sostanzialmente immutata nel corso degli anni, come dimostra la ripresa di queste tesi centrali nel *Grundkurs des Glaubens*²². A questo punto sintetizziamo perciò soltanto due brevi considerazioni, dal punto di vista che ora ci interessa, cioè quello dell'analogia.

In primo luogo, per quanto riguarda il nostro tema occorre tener presente un'osservazione fatta in proposito da Hans Küng. «Lo spirito insigne che — secondo Küng — aleggia sullo sfondo di questo approfondimento, svolto con rigore concettuale, della cristologia classica (calcedonense-scolastica), e fin nella sua più profonda concettualità, non è che Hegel»²³. Rahner, in realtà anche se «in obliquo» e non direttamente, ha voluto procedere a un confronto costruttivo con l'epistemologia dialettica: ci occuperemo pertanto in profondità del suo contributo trattando appunto della prospettiva dialettica, nel suo apporto luterano, hegeliano e contemporaneo, anche se Rahner ha sempre ribadito che «l'affermazione analogica rappresenta l'elemento più originario della nostra conoscenza»²⁴.

In seconda istanza, il luogo formale per una tematizzazione del principio della mutabilità di Dio *am andern* è rappresentato in Rahner dalla *Menschwerdung*, non come ad esempio in Balthasar, dal *Mysterium Paschale*. L'orizzonte ermeneutico

²¹ Cf. la formulazione in *Der dreifaltige Gott als transzender Urgrund der Heilsgeschichte*, in «Mysterium Salutis», trad. it., vol. II/1, pp. 404-507.

²² Freiburg i.B. 1976, trad. it., Roma 1978.

²³ *Menschwerdung Gottes*, cit., p. 647.

²⁴ *Grundkurs des Glaubens*, cit., p. 106. Rahner, in realtà, elabora una re-interpretazione della dottrina classica dell'analogia in chiave trascendentale. In questa luce, «noi stessi — così potremmo dire — esistiamo in maniera analoga attraverso il fatto di essere fondati nel mistero santo che ci sottrae sempre, in quanto ci costituisce continuamente attraverso il suo sorgere e attraverso il suo rinviarci alle singole realtà concrete di natura categoriale che incontriamo all'interno dello spazio della nostra esperienza, che poi a loro volta mediano e sono il punto di partenza della nostra conoscenza di Dio» (*Ibid*). All'interno di questa «analogia esistenziale» si pone la dialettica da noi evidenziata.

ultimo rimane quello cristiano-rivelato, e non quello hegeliano: perché la condizione di possibilità della dialettica mutabilità-immutabilità è vista nella vita trinitaria trascendente. Ma l'Evento Pasquale, che pure è riconosciuto come il culmine del dinamismo dell'Incarnazione, non è focalizzato, almeno ci pare, in tutta la sua ricchezza: per cui il mistero trinitario non risalta in pienezza nella sua gravidanza di «nuova immagine di Dio» rivelata, al culmine, nell'abbandono del Verbo Incarnato.

E questo anche se Rahner ha offerto spunti di primo piano sulla teologia della morte del Verbo Incarnato: come, ad esempio, in *Zur Theologie des Todes* ²⁵ e nella relazione tenuta al convegno su «La sapienza della Croce oggi»: *Morte di Gesù e definitività della rivelazione cristiana* ²⁶, oltre che in *Der Tod Jesu als Tod Gottes* nel «Sacramentum Mundi» ²⁷ e in *Christologie — Systematisch und exegetisch* ²⁸, dove è giunto ad affermare che, in quanto cristiani, «dobbiamo prendere parte al destino del mondo. Non dichiarando, secondo un ateismo di moda, che Dio non c'è o che noi non abbiamo nulla a che fare con lui, ma facendo sì che il nostro "avere" Dio passi continuamente attraverso quello stato di abbandono da parte di Dio (cf. Mt. 27, 46; Mc. 15, 34), che è la morte, nella quale soltanto Dio ci viene radicalmente incontro, per il fatto che Dio ha donato ed abbandonato se stesso in amore e in quanto amore, e questo nella sua morte diviene reale e si manifesta. *La morte di Gesù appartiene alla affermazione di sé da parte di Dio*» ²⁹.

Il contributo di Rahner, dunque è essenzialmente duplice: il principio dialettico (con fondamento trinitario) della mutabilità *am andern*, focalizzato nella *Menschwerdung*, e la teologia della

²⁵ Basel 1971, trad. it. *Sulla teologia della morte*, Brescia 1972. Cf. lo studio recente di S. Zugald, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna 1982 (con prefazione dello stesso Rahner), oltre a M. Bordoni, *Dimensioni antropologiche della morte*, Roma 1969. Alla posizione di Rahner si è anche richiamato, in campo evangelico, E. Jüngel.

²⁶ *Atti* pubblicati dalla LDC, Torino-Leumann, vol. I, pp. 50-58.

²⁷ II, 1968, pp. 951ss.

²⁸ In collaborazione con W. Thüsing, Freiburg i.B. 1972, trad.it., Brescia 1974.

²⁹ *Ivi*, p. 81, sottolineatura nostra.

morte di Dio in Cristo, anch'essa focalizzata nella prospettiva incarnazionistica. Un posto a parte, e di primo piano, occupa il *Grundaxiom*, su cui, come già detto, ritorneremo.

L'accenno al contributo di Walter Kasper sarà più breve. Infatti, dopo la messa a punto metodologica di *Glaube und Geschichte* ³⁰ Kasper ha svolto la sua cristologia come un'ermeneutica delle origini della fede cristologica, assumendo come chiave di lettura la «pro-esistenza» del Cristo, culminante nell'evento pasquale come rivelazione escatologica della «pro-esistenza» divina intra-trinitaria che, nello Spirito, sovrabbonda come libertà nell'amore e in «pro-esistenza» verso l'umanità: «L'amore, il centro e la realtà più profonda dell'essere di Gesù, è quindi il vincolo che congiunge ogni cosa e che a ciascuna conferisce il suo senso» ³¹. Ma il punto di vista epistemologico in positivo (in negativo, come polemica dell'epistemologia dialettica, abbiamo già avuto occasione di notarlo a proposito del dibattito a distanza con Moltmann ³² per una elaborazione teologica della relazione fra evento pasquale e mistero trinitario), Kasper lo ha dato in un suo articolo dal titolo *Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings* ³³. Si tratta di uno scritto programmatico, del quale alcune idee-guida sono filtrate nell'ermeneutica di *Jesus der Christus*, ma che poi non sono state ancora evolute sistematicamente nella prospettiva che qui ci interessa. Vi diamo perciò soltanto un rapido sguardo.

L'interesse precipuo di questo saggio risiede nel fatto che il punto di partenza per la riflessione di Kasper, che resta ancorata alla duplice analogia (*entis* e *fidei*: unite e distinte come in una ellisse ermeneutica), è la filosofia dell'ultimo Schelling. Come è noto ³⁴, la speculazione schellinghiana costituisce l'altra grande

³⁰ Mainz 1970, trad.it., Brescia 1975.

³¹ *Jesus der Christus*, Mainz 1974, trad. it., Brescia 1975, qui p. 268.

³² Nel nostro secondo articolo, cit., pp. 29-30.

³³ In *Zur Kreuzestheologie* in «Evangelische Theologie», 4/1973, trad. it., Brescia 1974, pp. 54-83.

³⁴ Cf. ad es. dello stesso Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, 1965; K. Hemmerle, *Gott und das Denken in Schellings Spätphilosophie*,

possibilità dell'idealismo tedesco, che, in dialettica con quella hegeliana, attraversa l'Ottocento e il Novecento, non solo filosofico ma anche teologico. La sua specificità è tutta nella concentrazione sulla storia, ma con una maggiore attenzione, rispetto a Hegel, alla libertà e all'amore approfonditi nella loro pregnanza ontologica e, soprattutto nell'«ultimo» Schelling, con una maggiore apertura alla rivelazione e alla trascendenza. Per limitarci al tema che qui ci interessa, possiamo dire che la teologia cattolica se con Rahner intesse un dialogo con Kant e con Heidegger e, in parte almeno, con Hegel (un dialogo portato a fondo anche se non senza ambiguità da Küng), con Kasper lo intesse con Schelling. Secondo quest'ultimo, infatti, «Schelling ha cercato di inserire il problema della teologia della Croce nel più vasto orizzonte del problema dell'essere, quale si poneva di fronte alla crisi della filosofia idealistica dell'identità», per cui «in questa unione estremamente critica della problematica cristologica con il problema dell'essere potrebbe essere visto il vero contributo del filosofo Schelling al teologo»³⁵.

I risultati abbozzati appena da Kasper nella sua indagine schellinghiana sono principalmente due. Innanzi tutto, Schelling mostra al teologo che «l'amore è il senso dell'essere»³⁶, un amore che nasce e si consuma nella libertà; e in seconda istanza che il luogo culminante di rivelazione cristologica di questa verità è la *kenosi* del Verbo Incarnato³⁷. È in questo contesto che Schelling propone «un'esegesi rivoluzionaria insieme e luminosa di Fil. 2» — come si esprime anche Gherardini³⁸: «Ridotto in

Freiburg i. B. 1968; F.X. Tilliet, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 voll., Paris 1970; L. Pareyson, *Schelling*, Torino 1975.

³⁵ *Krise und Neuanfang*, cit., p. 70.

³⁶ *Ivi*, p. 72. Su questo punto cf. anche *Spirito - Cristo - Chiesa*, in *L'esperienza dello Spirito* (trad. it.), Brescia 1974, pp. 58-81, in particolare p. 75: «In questo sta la libertà, la gioia e lo splendore dell'amore: nel trovarsi proprio in sé, mentre è presente all'altro e per l'altro».

³⁷ *Krise und Neuanfang*, cit., pp. 77-83: «Per lui la morte è la prova massima dell'obbedienza di Cristo e quindi il compimento del suo essere. Insieme essa è il compimento di ogni essere. Qui si realizza ciò a cui aspira ogni essere, ma che è stato turbato dal peccato dell'uomo, l'unità dell'amore» (p. 80).

³⁸ Nel suo *Theologia Crucis. L'eredità di Lutero nell'odierna teologia della Riforma*, Roma 1979: «Schelling prima e seconda maniera», pp. 128-132.

formula: Schelling oppone un'*ipsa exinanitione existit* al classico *ipsa assumptione creatur*»³⁹. Secondo Schelling, la Croce è l'*id quo nihil maius fieri potest*: la rivelazione del *Sinn von Sein* come unità nell'amore libero, che in Cristo vince anche l'estraneazione da Dio dell'umanità peccatrice. Un'intuizione luminosa che però finora Kasper non ha sviluppato, sulla scorta della preziosa eredità schellinghiana: anch'egli ha solo enunciato la necessità di elaborare oggi un'*analogia amoris*⁴⁰. Visto l'accento che Kasper stesso pone sull'amore nella libertà, come espressione più alta della manifestazione di Dio nella *storia*, ci soffermeremo sul suo contributo trattando della prospettiva che abbiamo definito «storico-narrativa».

Dati questi rapidi colpi di sonda nell'universo balthasariano e in quello rahneriano, e toccato lo spunto di Kasper — meritevole di ogni attenzione — resta da dire perché abbiamo scelto per un esame più approfondito della prospettiva analogica proprio Galot, Mühlen e Lafond. I motivi sono molteplici. Innanzi tutto, perché essi non hanno ricevuto l'attenzione critica degli autori prima toccati. In secondo luogo, perché il loro contributo, che focalizzeremo grazie ad altrettante loro opere, pur nella sinteticità di un abbozzo programmatico sviscera a fondo alcune linee-forza dell'epistemologia analogica. E, in terzo luogo (ed è anche il motivo prevalente), perché le loro opere ci sembrano emblematiche di tre prospettive, in certo modo tutte necessarie e complementari, dell'epistemologia analogica dell'amore. Per dirlo in termini sintetici, lasciando allo sviluppo stesso della nostra indagine il compito di mostrare la plausibilità e il senso dell'affermazione: Galot ci prospetta un progetto di epistemologia teologica del nesso fra mistero pasquale e mistero trinitario centrato cristologicamente, privilegiando il momento dell'Incarnazione; Mühlen un progetto centrato pneumatologicamente: un'immagine «sociale» di Dio vissuta nello Spirito Santo dai cristiani nell'unità della Chiesa; Lafont un progetto più accentuatamente trinitario, un'analogia «trinitaria», che media il

³⁹ *Krise und Neuanfang*, cit., p. 80.

⁴⁰ *Spirito - Cristo - Chiesa*, cit., p. 75.

rapporto fra Croce e Trinità immanente con un approfondimento sistematico della Trinità economica e della creazione. In ciò sta la specificità di questi tre tentativi, e l'utilità di un loro seppur sommario esame, sullo sfondo dei contributi di Balthasar e Rahner, principalmente. Di Galot e di Mülhen ci occupiamo in questo articolo, di Lafont ci occuperemo nel prossimo.

L'ANALOGIA DEL CRISTO IN JEAN GALOT

Jean Galot non ha imperniato il suo approfondimento del «mistero della sofferenza di Dio» nel concetto pregnante — che abbiamo visto esser proprio di Balthasar — della *konkrete christologische Analogie*. Ma la sua prospettiva cerca di tener presenti tutti e tre questi elementi: l'analogia, la «concretezza» storica del discorso cristiano su Dio (che è rivelato e non è un a-priori filosofico), e la centralità cristologica di questo «discorso». A differenza ancora di Urs von Balthasar, come cercheremo di mostrare, l'orizzonte ermeneutico privilegiato del suo approfondimento non è il *mysterium paschale*, ma il *mysterium Incarnationis*.

Ma occorre ancora offrire due spunti, per avere una prima caratterizzazione sintetica della posizione di Galot. Come ha scritto egli stesso recentemente, riferendosi a Moltmann, non bisogna dimenticare «il merito di una ricerca teologica che cerca di approfondire a un tempo il mistero trinitario e quello della Croce. Unendo questi due misteri nella sua riflessione, Moltmann ha voluto penetrare il più lontano possibile nelle profondità metafisiche di Dio e nel dramma esistenziale della salvezza»⁴¹. Galot riconosce, cioè, la centralità e la fecondità di una simile prospettiva, anche se la mancanza, nella sua riflessione, di un approfondimento della parabola del pensiero moderno rischia di

⁴¹ *Le Dieu trinitaire et la Passion du Christ*, in «Nouv. Rev. Théol.», CXIV (1982), pp. 70-87: esame e risposta a *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre* di J. Moltmann (München 1980: trad. it., Brescia 1983), qui p. 87.

non fargliene avvertire appieno tutta l'urgenza e la decisività⁴². «Ciò che è importante ritenere di questa riflessione — continua Galot precisando la sua prospettiva — è il prender parte della Trinità alla sofferenza della Croce. La Trinità vi permane ciò che è, con tutta la sua trascendenza, ma essa prende parte veramente al dramma redentore in virtù del libero amore che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo votano all'umanità. Con ciò, il mistero trinitario, così elevato in sé, s'avvicina al massimo agli uomini e illumina più particolarmente il problema della sofferenza umana»⁴³. In quest'ultima affermazione è contenuto sia il punto di vista dal quale si pone Galot — «l'engagement de la Trinité dans la souffrance de la Croix» —, sia la pista di soluzione che egli ne prospetta — «le libre amour». Ma vediamo ora, per ordine, i vari elementi della sua proposta, qui evidenziati in un primo abbozzo, nella loro articolazione dinamica. Nella sua vasta produzione ci concentriamo sull'opera che in certa maniera ne approfondisce e ne sintetizza la posizione in proposito: *Il mistero della sofferenza in Dio*⁴⁴.

⁴² Un accenno di rilievo si trova in questo senso al termine de *Il mistero della sofferenza di Dio* (Assisi 1975), su cui concentreremo qui la nostra riflessione: «Che la concezione di Dio costituisca un problema — afferma qui Galot —, lo abbiamo avvertito particolarmente nel movimento teologico della morte di Dio. Attualmente questo movimento ha perduto la voga che aveva suscitato ai suoi inizi; il suo stesso radicalismo, che lo spingeva a costatare o a professare la morte del Dio trascendente, ha suscitato un rifiuto in molti. Ma bisogna almeno ammettere in questo movimento la difficoltà causata in moltissimi da una certa idea della trascendenza di Dio proposta dalla teologia classica e la necessità di verificare nella Scrittura questa idea influenzata dalla filosofia aristotelica» (p. 194).

⁴³ *Le Dieu trinitaire*, cit., p. 87.

⁴⁴ Diamo qui di seguito l'elenco di alcune fra le principali pubblicazioni di J. Galot che ci interessano più da vicino, e alle quali rinviamo, sottintendendole nel corso della nostra esposizione: *La Rédemption, mystère d'alliance*, Bruges 1965; *L'attuale problema cristologico*, in AA.VV., *Correnti teologiche postconciliari*, Roma 1974, pp. 191-207; i tre volumi scolastico-sistemati *Chi sei tu, o Cristo?*, *Gesù liberatore* e *Cristo contestato*, Firenze 1980, 1978, 1979; i saggi *La persona di Cristo*, Assisi 1972 e *Alla ricerca di una nuova cristologia*, Assisi 1974; e gli articoli *Dynamisme de l'Incarnation. Au-delà de la formule de Chalcedoine*, in «Nouv. Rev. Théol.» CIII (1971), pp. 225-243, *La réalité de la souffrance de Dieu*, ivi, CXII (1980), pp. 224-245 — in risposta a due articoli polemici sul suo *Il mistero della sofferenza di Dio*

Il centro del mistero: la persona del Verbo Incarnato

Galot prende spunto, nell'iniziare la sua ricerca, da un'affermazione fatta da Jacques Maritain verso il termine della sua vita. Secondo il noto filosofo francese il mistero della sofferenza di Dio è «un immenso problema che i teologi si sono applicati a evadere più che ad approfondire», e che oggi inevitabilmente deve essere fatto oggetto di un attento approfondimento, perché esso «è, con tutte le sue spine, nel fondo più oscuro del turbamento immenso di cui soffre oggi il mondo». E Maritain stesso si è cimentato nell'ardua impresa di offrire alcuni spunti per un avvio a una più profonda penetrazione di questo mistero in un articolo, divenuto poi meritatamente famoso, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*⁴⁵ sul quale abbiamo già avuto occasione di riflettere.

Di questo prezioso contributo di Maritain, Galot ha fatto essenzialmente propria la feconda prospettiva analogica, scavata a fondo nella sua virtualità semantica ed ontologica dal vecchio filosofo. Ha però criticato, sia nel suo volume su *Il mistero della sofferenza di Dio*, sia nel suo saggio al congresso «La sapienza della Croce oggi», la caratterizzazione che Maritain dà di questa analogia come «metaforica». In questo, però, sembra non aver tenuto conto della riflessione contemporanea che oggi

di J.H. Nicolas: *Aimante et bienheureuse Trinité*, in «Revue Thomiste», LXXVIII (1978), pp. 271-292 e *La souffrance de Dieu?*, in «Nova et Vetera», LIII (1978), pp. 56-64; e infine il contributo al convegno su «La sapienza della croce oggi» sulla *Necessità di una teologia della sofferenza di Dio secondo uno studio di J. Maritain*, cit., vol. I, pp. 356-362. Su Galot in generale, cf. le sintetiche presentazioni di B. Mondin in *Le cristologie moderne*, Roma 1979, pp. 25-27, e di C. Porro in *Cristologia in crisi?*, Alba 1975, pp. 55-59; sul *Mistero della sofferenza di Dio*, oltre al già citato Nicolas, in particolare P.A. Sequeri, *Cristologie nel quadro della problematica della mutabilità e passibilità di Dio*, in «Scuola Cattolica», CV (1977), pp. 114-151; su Galot, pp. 144-149.

⁴⁵ In «Revue Thomiste», LXXVII (1969), pp. 5-27, raccolto nei postumi *Approches sans entraves*, Paris 1973, trad. it., Roma 1978, vol. II, pp. 59-97. Per un approfondimento delle tesi contenute nel denso contributo, e per l'eco da esso suscitata, cf. oltre al saggio già citato di Galot al convegno su «La sapienza della croce oggi», il nostro *Croce e ontologia. A proposito di uno scritto di J. Maritain*, in «Nuova Umanità», 15 (1981), pp. 53-72.

sta acquisendo sempre più largo consenso, che tende a riconoscere filosoficamente e teologicamente nella «metafora» la peculiarità di un veicolo semantico capace di trasmettere un reale spessore ontologico — come, per far solo qualche nome, hanno mostrato in campo teologico Paul Ricoeur ed Eberard Jüngel ⁴⁶. Dal rifiuto della «metaforicità» dell'analogia fra sofferenza umana e sofferenza divina nasce la specificità della soluzione di Galot — rispetto a quella di Maritain —, centrata nell'agire *libero* di Dio verso le creature. Ma su questo aspetto ci soffermeremo più avanti. Ora vogliamo concentrarci su quello che ci sembra il più notevole passo in avanti fatto da Galot rispetto a Maritain: e cioè la focalizzazione cristologica del problema.

Galot vuole approfondire la penetrazione del mistero della sofferenza di Dio muovendo decisamente dalla rivelazione che il Padre ha fatto di sé nel Figlio incarnato. Innanzi tutto si impone un fatto: nel centro della rivelazione si trova non la dimostrazione della presenza impassibile di Dio ma la passione di Dio incarnato. Con questa passione «entriamo nelle profondità del mistero divino» ⁴⁷.

Egli svolge perciò il suo discorso con un ampio ed approfondito richiamo alla rivelazione neotestamentaria e alla tradizione patristica. Sono due, in particolare, le affermazioni dei padri che assicurano, nella comprensione ecclesiale dell'evento cristologico, il paradosso della vera divinità e della vera umanità del Cristo, applicato allo scandalo della sofferenza di Dio nel Verbo Incarnato: «Dio è morto» ⁴⁸. E «Uno della Trinità ha

⁴⁶ Cf. *Metapher. Zur Hermeneutik religiöse Sprache*, München 1974, trad. it., *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, con i due contributi di P. Ricoeur, *Posizione e funzione della metafora nel linguaggio biblico* (pp. 73-108), e di E. Jüngel, *Verità metaforica. Riflessioni sulla rilevanza teologica come contributo di una teologia narrativa* (pp. 109-180). Nella prospettiva più classica dell'analogia cf. A. Krapiec, *Analogia trascendentale e sua funzione nella conoscenza di Dio*, in «Angelicum», LVII (1980), pp. 147-171.

⁴⁷ Il mistero della sofferenza di Dio, cit., p. 10.

⁴⁸ Cf. pp. 11-19: è in particolare il Concilio di Efeso — sottolinea Galot — ad affermare che «Gesù Cristo, il Figlio di Dio, consostanziale al Padre, è colui che per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso dal cielo e si è incarnato, si è fatto uomo, ha sofferto ed è risorto il terzo giorno» (p. 14).

sofferto»⁴⁹. Il principio elaborato dai Padri per regolare linguisticamente e concettualmente la non-contraddittorietà di questo paradosso è quello della *communicatio idiomatum*. 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»⁵⁰.

Non si tratta, perciò, di un semplice espediente logico: «Il principio riposa sulla costituzione ontologica del Cristo, e più precisamente sull'unità della persona, e ha un valore essenzialmente ontologico»⁵¹. Il centro da cui muovere per una penetrazione del mistero è dunque chiaro, per Galot: si tratta del mistero dell'Incarnazione, visto come mistero dell'unione ipostatica nella prospettiva calcedonense, letta sull'ampio sfondo ermeneutico offerto dalla rivelazione neotestamentaria (capitolo 3) e dalla tradizione patristica (capitoli 1 e 2). L'evento cristologico costituisce la mediazione analogica fra il mistero della sofferenza di Dio e quello della sofferenza dell'uomo: il fulcro di questa mediazione analogica è il mistero dell'Incarnazione — come mistero dell'assunzione nella persona del Verbo della natura umana.

In questo senso preciso, «la sofferenza (di Cristo) è una manifestazione della kenosi, spogliazione, che è incominciata con l'Incarnazione e che è consistita, per il Figlio di Dio, nel passare dalla condizione di Dio a quella di servo. La spogliazione fa apparire lo stesso atto dell'Incarnazione un atto sacrificale

⁴⁹ Cf. pp. 19-21: «Il II Concilio di Costantinopoli, nel 553, ha emanato una sanzione di anatema per coloro che non avessero ammesso che "colui che è stato crocifisso" è "Uno della Trinità"» (p. 20).

⁵⁰ *Ivi*, p. 15.

⁵¹ *Ivi*, p. 23. Galot nota che la formula che precisa che è «Uno della Trinità ad aver sofferto» ha un notevole vantaggio rispetto all'altra, «Dio ha sofferto», perché «essa attira l'attenzione sulla attribuzione della sofferenza a una persona: si tratta di un dolore assunto personalmente, dolore che non è quello della comunità divina né della natura divina» (p. 21).

compiuto dal Figlio»⁵². «La rinuncia più fondamentale»⁵³ è dunque quella dell'Incarnazione, una spogliazione che consiste nel privarsi «di ciò che la condizione divina del Verbo avrebbe normalmente comportato nella sua vita terrena»⁵⁴.

Ponendoci in questa prospettiva dell'Incarnazione, centrata nel mistero dell'unione ipostatica, Galot, nella prima parte del suo volumetto, riassume con chiarezza i termini della questione secondo la visione classica; in più c'è la sottolineatura della sofferenza umana di Cristo come suprema rivelazione analogica di chi è Dio: compassione, misericordia, Amore. La prospettiva resta quella della «*communicatio idiomatum*»⁵⁵, non c'è un approfondimento ontologico del mistero dell'Incarnazione al di là della formula calcedonense. Se teniamo presente che la stessa Commissione teologica internazionale, nel suo più recente documento, riferendosi all'affermazione del Concilio di Efeso secondo cui «il Figlio si appropria dei dolori inflitti alla sua natura umana (*oikeiosis*)», afferma che «i tentativi di ricondurre questa proposizione (e altre simili che figurano nella tradizione) alla semplice "comunicazione degli idiomi", non ne rendono a sufficienza il senso profondo»⁵⁶, si potrà notare il limite della prospettiva di Galot, che consiste appunto in un mancato approfondimento dell'ontologia classica, quale gli sarebbe potuto

⁵² *Ivi*, p. 56.

⁵³ *Ivi*, p. 40: Galot fa quest'affermazione muovendo dall'inno cristologico di Fil. 2.

⁵⁴ *Ivi*, p. 41: «Affermare che il Figlio di Dio — nota Galot — non sarebbe stato toccato dal suo "annientamento" è togliere alla *kenosi* il suo valore. Il testo (di Fil. 2) sottolinea l'effetto interiore, personale dell'atto: "*egli annientò se stesso*". È su se stesso che ha attuato la privazione. Pur conservando intatta la sua natura divina, egli si è imposto un vero sacrificio intimo». Discutibile è l'affermazione che «l'Incarnazione... è stata un atto sacrificale che comportava per lui una rinuncia, ossia una certa sofferenza *morale* volontariamente assunta» (*ibid.*) (sottolineatura nostra): perché quel «morale», nel senso «affettivo» che Galot spiegherà in seguito, come vedremo, rischia di minimizzare la dimensione ontologica della *kenosi*, per la quale la persona divina del Verbo, restando tale, si «esprime» in una natura umana: questo — ci pare — è il fulcro del mistero.

⁵⁵ *Ivi*, p. 45.

⁵⁶ *Teologia-cristologia-antropologia*, in «La Civiltà Cattolica», 3181 (1983), pp. 50-65: II, B, 3.

venire, in particolare, da un più attento esame del livello ermeneutico del problema, e da una più precisa focalizzazione del mistero pasquale come principio formale della cristologia.

In positivo, resta il richiamo imprescindibile al dogma di Calcedonia e al fulcro dottrinale dell'unione ipostatica⁵⁷ — anche se bisognoso di un'attenta ermeneutica —, che in Cristo crocifisso ci ricorda di vedere sempre il Verbo Incarnato.

«L'engagement de la Trinité dans la souffrance de la Croix»

È questa, forse, la parte più originale del volume di Galot (parte II, pp. 61-110), per i notevoli spunti ed approfondimenti che offre. In linea col presupposto da noi prima evidenziato, Galot centra la sua riflessione sulla parola di Gesù: «Chi ha veduto me ha veduto il Padre» (Gv. 14, 9). «Il Cristo sacrificato fa vedere il Padre non meno del Cristo che ammaestra i discepoli e le folle. Se egli stesso ha veduto nel sacrificio l'atto supremo della sua vita dicendo che non c'è amore più grande di quello di dare la vita per i propri amici (cf. Gv. 15, 13), non si comprenderebbe come in questo atto egli non potesse rivelare il Padre. Ciò che sta al vertice della sua esistenza umana deve essere un vertice della sua rivelazione. Se è così, la sofferenza del Calvario è stata la lezione più eloquente data da Gesù sui sentimenti divini»⁵⁸.

Ciò che Galot evidenzia, con ricchezza e puntualità di riferimenti biblici, è una sorta di «esemplarismo dinamico» e

⁵⁷ Come Galot stesso ha mostrato in *La persona di Cristo* ed anche in *Chi sei tu, o Cristo?*, cit. Il mistero è appunto quello della distinzione fra natura e persona: in questa linea, Galot ha ad esempio affermato profondamente che «se si vuol distinguere, in questo tutto concreto, ciò che appartiene alla natura come tale e ciò che appartiene alla persona come tale, si è portati a caratterizzare la persona in senso stretto come essere relazionale. La natura comporta tutta la ricca realtà del corpo e dello spirito, con le facoltà di pensiero e di azione. La persona è l'entità relazionale che comunica il suo dinamismo alla natura guidando la sua attività verso gli altri nella conoscenza e nell'amore» (in *Chi sei tu, o Cristo?* p. 277).

⁵⁸ *Il mistero della sofferenza di Dio*, cit., p. 84 (sottolineatura nostra).

trinitario che, mediato dalla libertà umana del Cristo, viene proposto dal Padre agli uomini. Cristo «da se stesso come modello di carità, ma è un modello su un modello: il Padre»⁵⁹. Il contenuto di questo «esemplarismo», che in Cristo si fa storia umano-divina, è l'amore: il culmine dell'amore è il sacrificio del Calvario. «Dunque — si chiede Galot — non c'è nel Padre un primo gesto misterioso d'amore che si sacrifica?»⁶⁰.

Ma si tratta di qualcosa di più di un semplice esemplarismo. Si tratta di una vera e propria «partecipazione» del Padre alla passione del Figlio. In che senso? Nel senso che la «passione di Gesù "racconta" in termini esistenziali umani la segreta passione del Padre. L'istante della vita di Gesù che sta al vertice della redenzione è anche il vertice della rivelazione. Nella Croce si deve vedere l'immagine suprema dell'amore del Padre svelato nell'amore del Cristo. E questo amore è un amore sofferente»⁶¹.

È anzi possibile penetrare nella dinamica di questa partecipazione come dinamica del dono: «Se Gesù si offre al Padre, è perché il Padre stesso ha deciso questa offerta in sacrificio e si è donato nell'amore paterno donando il Figlio. Il dono di Cristo in Croce è l'espressione del dono primordiale del Padre. Il dolore del Crocifisso è l'immagine del dolore che il Padre ha segretamente assunto consegnando il Figlio»⁶².

Queste importanti affermazioni di Galot hanno due risvolti essenziali. Innanzi tutto, ci fanno vedere, senza ombra di dubbio, che il vertice di rivelazione del Dio-Amore cristiano si ha nella croce del Figlio incarnato. E ciò Galot lo afferma decisamente, anche se il suo punto di vista rimane sempre quello incarnazionistico, e non quello pasquale, che gli permetterebbe di vedere in questo evento supremo non solo l'immagine del Padre, ma quella della stessa vita divina *trinitaria*. E inoltre (ed eccoci al secondo risvolto di queste affermazioni), proprio per questo, Galot rischia di non fare le distinzioni che andrebbero

⁵⁹ *Ivi*, p. 76.

⁶⁰ *Ivi*, p. 77.

⁶¹ *Ivi*, pp. 104-105.

⁶² *Ivi*, p. 104.

poste a questo punto: e cioè, principalmente, che la sofferenza del verbo Incarnato sulla Croce è *immagine umana*, nelle coordinate spazio-temporali del limite creaturale e in quelle storico-sociali del peccato dell'umanità che Cristo assume su di sé, dell'Amore del Padre. E dunque, non è così agevole formulare l'equazione: sofferenza del Figlio = sofferenza compassionevole del Padre.

Ci pare che si annidi qui il pericolo che teologi come J. Hervé Nicolas hanno rimproverato a Galot. «Dio — scrive Nicolas a questo proposito — non può soffrire, la sofferenza si arresta sulla soglia della vita trinitaria. Ma l'uomo non può sentirsi amato da qualcuno — per quanto buono e generoso egli sia — che non sarebbe vulnerabile, che non potrebbe soffrire per lui e con lui. Il dilemma, l'onnipotente amore di Dio l'ha sciolto non introducendo liberamente la sofferenza nella vita trinitaria... ma facendosi uomo»⁶³. In altre parole — precisa Nicolas polemicamente rispetto a Galot — la sofferenza del Verbo incarnato è epifania *storica* dell'amore infinito del Padre per l'uomo, non di una *sofferenza* compassionevole di lui, perché in Dio c'è solo amore e non sofferenza.

Un tentativo di approfondimento in prospettiva trinitaria — il che, a nostro avviso, permetterebbe di salvaguardare queste distinzioni — c'è in verità. Ed è significativo che esso sia incentrato nella «parola evangelica che esprime la più profonda sofferenza del Cristo nella passione»⁶⁴: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mt. 27, 46; Mc. 15, 34). Secondo Galot, che si rifà qui esplicitamente anche a Moltmann per l'interpretazione del Salmo 22 sulla bocca di Gesù, «ricollocata nel suo contesto, l'affermazione rivela il dramma che raggiunge i contatti del Figlio col Padre»⁶⁵. Per questo motivo, «il mistero

⁶³ *Aimante et bienheureuse Trinité*, cit., p. 279. Sarebbe da approfondire l'affermazione che Nicolas fa seguire a quella soprariportata: «È Lui, il Verbo, che, senza cessare d'essere una persona divina — Uno della Trinità — è divenuto *una persona umana*, uno fra gli uomini» (*ibid*) (trad. nostra come per la citazione di prima).

⁶⁴ *Il mistero della sofferenza di Dio*, cit., p. 46: cf. tutto il capitoletto: «La sofferenza del Cristo nell'abbandono», pp. 46-51.

⁶⁵ *Ivi*, p. 50.

della sofferenza redentrice ci fa entrare nel mistero dei rapporti tra le persone divine. Se il Figlio soffre come Figlio, nelle sue relazioni col Padre, la Trinità è interessata in modo misterioso a questa sofferenza. Anziché limitare la sofferenza ai rapporti dell'uomo con Dio, *l'abbandono ci dimostra in qual modo essa entri in un certo senso fino nel cuore di Dio, nell'intimità del Figlio col Padre*»⁶⁶. «Il carattere filiale — conclude Galot — è essenziale in questo abbandono. L'esclamazione del centurione, "vedendolo spirare in quel modo", assume da questo punto di vista tutto il suo valore: "Veramente quest'uomo era figlio di Dio" (Mc. 15, 39)»⁶⁷.

E non manca anche un accenno alla «partecipazione dello Spirito Santo alla passione»: «Se la gioia dell'incontro col Padre nella sua vita terrena viene dallo Spirito (cf. Lc. 10, 21), sembra parallelamente che il dolore dell'assenza del Padre debba essere sentito sotto l'influsso dello Spirito»⁶⁸.

«Essere necessario» e «Amore libero» nel Dio Trinitario

Il rifiuto dell'analogia metaforica di Maritain, l'incertezza cristologica circa lo statuto della sofferenza del Verbo Incarnato come rivelazione *tout court* della com-passione del Padre, e, in definitiva, la mancata focalizzazione pasquale dell'analogia, comandano l'articolazione dell'ultima significativa tesi avanzata da Galot.

Sinteticamente egli afferma il suo punto di vista in questi termini: «Per esprimere più fedelmente la presentazione del Dio Amore nella Scrittura, dovrebbe tener conto maggiormente di una distinzione che la rivelazione sottolinea quando parla della gratuità assoluta dell'Amore divino per gli uomini: questo Amore è libero e non si confonde, a questo titolo, con l'essere necessario di Dio. È in questo Amore che Dio può provare la gioia delle

⁶⁶ *Ivi*, p. 51, sottolineatura nostra.

⁶⁷ *Ivi*, p. 55.

⁶⁸ *Ivi*, p. 69.

buone azioni dell'uomo, come il dolore che risulta dalle offese umane» ⁶⁹.

La «sofferenza» del Padre — rivelata dalla sofferenza del Figlio incarnato — si collocherebbe, in altri termini, al livello della libera iniziativa d'amore intessuta da Dio con l'uomo: la creazione e l'alleanza, e non toccherebbe la vita intratrinitaria in sé. In questo senso si chiariscono le difficoltà da noi prima avanzate: perché la sofferenza del Figlio incarnato, è *immagine umana* della sofferenza del Padre nel suo *libero relazionarsi con la creatura*. Queste considerazioni sono svolte ampiamente nella III e IV parte de *Il mistero della sofferenza di Dio*, dove Galot si concentra sul «problema della sofferenza di Dio, nell'offesa causata dal peccato» ⁷⁰, e sul rapporto tra «sofferenza e amore redentore» ⁷¹.

Basandosi su di un'ampia ricerca biblica, estesa anche all'Antico Testamento, e — a livello speculativo — su di una teoria circa la portata dell'offesa a Dio nel peccato proposta dal carmelitano di Salamanca Domenico di Santa Teresa († 1654) ⁷², secondo il quale Dio è intrinsecamente ferito dal peccato, non subendone però un danno *effettivo*, ma un danno solamente *affettivo*, Galot giunge a formulare la sua tesi con maggiore precisione. «Nell'analisi dell'offesa abbiamo visto che si impone una distinzione fondamentale tra l'Essere Divino, che non è né diminuito né leso, e l'Amore Divino, che è ferito dall'atteggiamento ostile del peccatore. Questa distinzione chiarisce il problema più generale della sofferenza di Dio. La sofferenza di Dio nella passione non è, rigorosamente parlando, sofferenza dell'Essere divino, ma sofferenza dell'Amore divino, e più esattamente dell'Amore dato dalle persone divine all'umanità» ⁷³.

La sofferenza è dunque esclusa dalla vita intima di Dio. Tuttavia il nostro autore cerca di scoprire nella vita intratrinitaria dell'Amore «un principio che porterà con sé come conseguenza,

⁶⁹ *Necessità di una teologia della sofferenza di Dio*, cit., p. 362.

⁷⁰ *Il mistero della sofferenza di Dio*, cit., pp. 111-146.

⁷¹ *Ivi*, pp. 147-178.

⁷² *Cf. ivi*, pp. 132-135.

⁷³ *Ivi*, p. 147.

nei rapporti con l'umanità, l'Amore sofferente»⁷⁴. E lo trova nell'*estasi* come caratteristica specifica dell'Amore delle persone divine.

«Nel Dio Trinitario — scrive Galot — vi è un Amore estatico, Amore col quale il Padre e il Figlio si uniscono nella persona dello Spirito Santo. Nel Padre e nel Figlio questo Amore è uscito da se stesso fino a formare una nuova persona. È il dono più completo che possa esistere, nel quale la persona che ama rinuncia al possesso del proprio amore tanto che vuol perdersi nell'altro. Estasi di amore, lo Spirito Santo è l'espressione del "perdersi" reciproco nella persona dell'amato. L'estasi non ha nulla di doloroso: non è che forza di Amore. Ma la *rinuncia* intima che essa comporta e che appartiene al fervore del dono può essere veduta come prima origine delle rinunce implicate nell'Amore portato all'umanità e che comporteranno un aspetto doloroso»⁷⁵.

Questo è il centro della prospettiva analogica, e tutta la pregnanza del suo apporto: «L'esperienza del contributo della sofferenza all'amore è esperienza divina prima di essere esperienza umana» — quando l'estasi trinitaria sovrabbonda in estasi verso la creazione. In questo senso, «l'esperienza divina offre la garanzia del valore dell'esperienza umana e chiarisce tutto il problema della sofferenza dell'umanità mostrando in essa *la via dell'amore totale*»⁷⁶. L'analogia ha dunque un radicamento intratrinitario e un dispiegamento cristologico (teandrico) fondato nell'Incarnazione del Verbo, attraverso cui svela tutta la portata esistenziale ed ontologica della sofferenza nell'esperienza umana.

Quel che rimane un po' come ai margini è l'evento pasquale.

Proprio per questo, ci pare, Galot insiste tanto sulla distinzione fra essere necessario e agire libero di Dio — un'esigenza irrinunciabile, è vero, ma che andrebbe ricondotta più chiaramente al rapporto fra Trinità economica e Trinità

⁷⁴ *Ivi*, p. 160.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 160-161. Importanti sviluppi sui concetti di «estasi» e di «relazione» nella vita trinitaria Galot ha dato in *La persona di Cristo*, cit., e in *Chi è lo Spirito Santo*, in «La Civiltà Cattolica», 3023.

⁷⁶ *Ivi*, p. 161.

immanente, e al vertice escatologicamente insuperabile di questo rapporto che è l'evento pasquale. Espressa nei termini in cui l'ha posta Galot, essa non ha potuto non suscitare delle critiche, come in Nicolas, ed anche in Sequeri⁷⁷. La tesi di Galot, in qualche maniera, sembra avvicinarsi alla distinzione tipica della tradizione orientale fra persone divine ed «energie increate»⁷⁸, ma è più formale e in qualche modo «nominalistica». Il rischio è quello di passare da un certo «nominalismo» della «comunicazione degli idiomi» a un «nominalismo» della distinzione fra essere necessario di Dio e suo libero agire: cioè, di non approfondire ontologicamente il mistero.

Uno sviluppo: la sintesi di Flick-Alszeghy

Al di là dei limiti, la fecondità e l'importanza degli stimoli offerti dall'opera di Galot, anche nell'ultima parte dedicata all'«attualità della sofferenza di Dio»⁷⁹ (il valore personale, sociale ed ecclesiale della sofferenza umana innestata in quella di Cristo), è documentata dall'ampia sintesi di Flick-Alszeghy su *Il mistero della Croce*. I due autori, infatti, dichiarano esplicitamente: «Le riflessioni di Maritain, come quelle di J. Galot, a cui ci ispiriamo, ci conducono molto vicino alle intuizioni di Kitamori, con il grande vantaggio che esse trasferiscono quelle intuizioni dal contesto dell'ortodossia luterana e dell'idealismo, in forme di pensiero più familiari alla teologia cattolica»⁸⁰. E in effetti il volume dei due teologi gesuiti non è che una esplicitazione sistematica di queste tesi innestate nell'orizzonte tipico della loro riflessione teologica ormai

⁷⁷ Cf. *op. cit.*

⁷⁸ Secondo la dottrina sistematizzata da san Gregorio Palamas: cf. la sintesi di M. Cerini, *La riflessione sul mistero di Dio nelle Chiese d'Oriente*, in AA.VV., *Il Dio di Gesù Cristo*, Roma 1982, in particolare pp. 202-206; e per una discussione (con bibliografia) Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. III, Paris 1980, in particolare pp. 94-106.

⁷⁹ *Il mistero della sofferenza di Dio*, cit., pp. 179-195.

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 74.

pluri-decennale: e cioè, una «teologia della gloria»⁸¹ divina partecipata all'universo visto, teilhardianamente⁸², in evoluzione verso il punto omega della sua piena realizzazione, per Cristo, in Dio. In questo contesto, le riflessioni di Galot permettono di sviluppare una teologia della Croce come «il cuore della "teologia della gloria"»⁸³: nel senso che allora la Croce — nei suoi vari livelli infrapersonale, antropologico e soprattutto cristologico ed ecclesiologico — non è altro che «lo scacco

⁸¹ «La gloria di Dio — scrivono Flick ed Alszegey — è in primo luogo la bontà divina, che si espande nella processione trinitaria, e con la sua onnipotente benevolenza comunica all'universo una partecipazione della sua bontà e bellezza. Secondariamente, la "gloria di Dio" è l'immagine della bellezza divina, partecipata dalle creature, dipendente dalla gloria increata, come da sua causa esemplare ed efficiente. Questa gloria risplende in modo privilegiato nell'umanità del Verbo Incarnato, e in coloro che sono inseriti in lui, quindi anche in tutti gli altri uomini... finalmente anche nelle creature infrapersonali, in cui risplende un "vestigio" del Creatore» (*Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1973, p. 51). Pertanto — sottolineano ne *Il mistero della croce* — questa verità sulla creazione «per la gloria di Dio» «resta valido, anche di fronte a Gesù, "abbandonato" sulla croce» (p. 424). Il tema del rapporto fra *theologia gloriae* e *theologia crucis* resta una pista fondamentale di approfondimento teologico del mistero di Gesù crocifisso e abbandonato come epifania escatologica dell'Amore trinitario: dalla contestazione luterana della *theologia gloriae*, alle intuizioni orientali sulla «luce taborica» (cf. san Simeone Nuovo Teologo), fino all'immensa opera di Balthasar centrata appunto nella categoria estetica della *Herrlichkeit*. Di qui, anche, l'interesse dell'opera di Flick-Alszegey (i cui presupposti si possono trovare in *Gloria Dei*, in «Gregorianum», XXXVI [1955], pp. 361-390) di connettere intimamente la dottrina della creazione — evoluta in chiave antropologica — e la teologia della croce. Ma preferiamo approfondire questi temi quando toccheremo la prospettiva orientale e balthasariana. Per ora rimandiamo al sintetico A. Lippi, *Teologia della gloria e teologia della croce*, Torino-Leumann 1982, notando soltanto che il luogo formale per un approfondimento di questa prospettiva ci pare la dottrina dello Spirito Santo (come *dóxa* del Padre e del Figlio, in prospettiva giovannea) donato dal Padre al Figlio incarnato e dal Figlio crocifisso e abbandonato agli uomini nell'«ora» suprema della croce.

⁸² Sull'importante contributo di Teilhard de Chardin al nostro tema cf. oltre a R. Faricy, *La croce negli scritti di Teilhard de Chardin*, in «La sapienza della croce oggi», cit., pp. 348-355, la tesi di F. Bisio, *Cristogenesi e croce nel pensiero di Teilhard de Chardin*, Univ. di Torino, 1983, che enuclea tre significati fondamentali della concezione teilhardiana della croce: l'aspetto redentivo, l'aspetto antropologico di «rovesciamento» (del peccato in grazia, della disunità in unità) e quello trinitario di «rottura» o meglio apertura-partecipazione *ad extra* della stessa vita divina intratrinitaria.

⁸³ *Il mistero della croce*, cit., p. 17.

dell'autodonazione divina (la "gloria", appunto, in quanto partecipazione del Dio trino alla creazione), analoga con la sofferenza sentita dalla creatura nello scacco della sua autocostruzione»⁸⁴.

La sintesi di Flick-Alszeghy ha il merito sistematico di centrare più chiaramente la Croce nel contesto di una «teologia della creazione»: cioè, di offrire una più ampia base ermeneutica alla prospettiva cattolica dell'analogia; e, parallelamente, quello di evolvere una antropologia in un contesto dinamico evoluzionistico e interpersonale — grazie all'influsso della visione di Teilhard de Chardin e dell'esistenzialismo cristiano. Rischia però di far uso, talvolta, di uno schema troppo rigido e in parte prefabbricato, quando afferma, ad esempio, di voler applicare alla soteriologia lo schema del *male funzionale*, elaborato nel contesto della teologia della creazione. La «gloria di Dio, comunicata all'universo, si costruisce a tutti i livelli attraverso la sofferenza»⁸⁵. Flick ed Alszeghy applicano, cioè, un concetto desunto dalla teologia della creazione all'evento pasquale: e in ciò sottolineano la giusta esigenza della pre-comprensione naturale per accedere al culmine della rivelazione storico-salvifica. Ma non si muovono poi, anche, nella direzione complementare: dall'evento pasquale, come fatto e come orizzonte ermeneutico, alla creazione. È vero che privilegiando il primo movimento risulterà che «la *kenosi*, cioè la rinuncia effettiva ad ogni valore creato nella morte dolorosa, umiliante e abbandonata, implica un amore di Dio non più perfetto (questo non è possibile), ma più attuato, più esplicitamente vissuto, e più sviluppato nell'esplicita esperienza e nell'accettazione della sua estrema virtualità», e che pertanto «Cristo non riconcilia Dio e l'umanità peccatrice in quanto dà e fa qualunque cosa, ma in quanto esiste, con assoluta autodonazione al Padre, e assoluta autodonazione al mondo. "Egli è infatti la nostra pace" (Ef. 2, 14)»⁸⁶. Resta però il fatto che non è scandagliata — come già avveniva in

⁸⁴ *Ivi*, p. 74.

⁸⁵ *Ivi*, p. 429.

⁸⁶ *Ivi*, pp. 430-431.

Galot — tutta la profondità trinitaria dell'evento pasquale in quanto è in grado di dischiudere una nuova ontologia e, soprattutto, un nuovo tipo di comunione fra gli uomini, entrambe a carattere specificamente «trinitario».

Alcuni spunti conclusivi

Cerchiamo, per concludere, di sintetizzare alcuni spunti positivi ed alcuni altri critici, che già sono emersi qua e là nel nostro esame della prospettiva di Galot, integrata da qualche elemento offerto dal volume di Flick-Alszeghy.

In positivo, i punti da registrare sono essenzialmente quattro:

1. La netta affermazione, sulla scia di Maritain, della possibilità della *prospettiva analogica* di sondare le profondità del mistero divino e umano dischiuso dall'evento cristologico-pasquale soprattutto se — come mostrano anche Flick-Alszeghy — quest'opera di approfondimento dell'analogia si staglia sull'ampio *milieu* ermeneutico offerto dalla *teologia della creazione* evoluta in chiave dinamico-evolutiva: in questo senso, grazie all'analogia dell'essere, la teologia della Croce si può mostrare come il centro della teologia della creazione (o della «gloria»).

2. Questa analogia deve però essere *centrata cristologicamente*: è infatti la persona del Cristo — il mistero dell'unione ipostatica — a costituire l'analogia concreta e dinamica fra Dio e l'uomo: il Verbo incarnato è infatti vero Dio e vero uomo ⁸⁷.

⁸⁷ Più che ne *Il mistero della sofferenza di Dio* questo presupposto è svolto in profondità ne *La persona di Cristo*. Qui egli scrive che «il principio di analogia, ammesso nel campo della natura, vale ugualmente nel campo delle persone. Se l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio, la sua persona, come pure la sua natura, porta il riflesso di ciò che esiste in Dio», per cui «secondo l'analogia fondamentale, se il costitutivo formale della persona in Dio è la relazione, ci si deve aspettare che anche nell'uomo la relazione costituisca formalmente la persona. Dal fatto che la persona divina è relazione

Questa sottolineatura è della massima importanza, ed indica una prospettiva irrinunciabile di approfondimento: quella della trascendenza della persona sulla natura. Se il Figlio di Dio può assumere una natura umana, può gridare l'abbandono in croce e può morire, è perché la sua persona divina, restando tale, può «esprimersi» oltreiché attraverso la natura divina anche attraverso una natura umana.

3. Già abbiamo sottolineato che la distinzione fatta da Galot fra «essere necessario» ed «amore libero» in Dio sembra evocare l'esigenza, per la teologia cattolica, di un approfondimento della dottrina orientale delle «energie divine» per salvaguardare a un tempo la trascendenza di Dio e la realtà della sua autocomunicazione. Il teologo rumeno Dumitru Staniloae, nel suo *Dieu est Amour* ⁸⁸, imposta proprio in questa direzione la soluzione del mistero della «mutabilità» e della «sofferenza» di Dio, polemizzando con le vie tentate dalla teologia occidentale, destinate — a suo modo di vedere — a sicuro fallimento, perché mancanti di questa fondamentale dottrina. In questo senso si muove anche in ambito cattolico Louis Bouyer, nel suo *Le Fils éternel* ⁸⁹. Rimandiamo un approfondimento del prezioso spunto di Galot al momento in cui affronteremo la prospettiva orientale.

4. Assai importante, infine, l'enucleazione del concetto di estasi d'amore come presupposto intratrinitario dell'evento pasquale, col connesso concetto della «rinuncia» a se stesso come intrinseca al dinamismo dell'autodonazione. Questa, ci pare, avrebbe dovuto essere la prospettiva d'insieme da sviluppare più ampiamente.

Restano però due appunti critici da fare, che formuliamo sotto forma di due interrogativi:

sussistente si deve concludere che la persona umana è ugualmente relazione sussistente, tenuto conto della distanza che esiste tra l'essere infinito e la creatura» (p. 30).

⁸⁸ Genève 1980.

⁸⁹ Paris 1974, trad. it., Roma 1977.

1. Se la *persona* del Cristo è il centro della prospettiva analogica, qual è il luogo ermeneutico privilegiato per coglierne l'identità trinitaria? Se si risponde con Galot, che è *il mysterium Incarnationis*, si rischia di limitare questo approfondimento alla formula di Calcedonia e al principio della *communicatio idiomatum*. È vero che — come Galot ha mostrato precedentemente nel suo bel saggio su *La persona di Cristo* — il luogo ermeneutico privilegiato per una re-interpretazione dell'identità personale del Cristo, Verbo incarnato, è la dottrina trinitaria delle persone divine: così che la persona di Cristo è eminentemente un «essere relazionale nell'amore»⁹⁰. Ma il principio formale della cristologia, e del mistero trinitario in quanto rivelato nella storia della salvezza, non è forse il mistero pasquale? È lì il vertice di rivelazione della persona di Cristo come essere relazionale nell'amore, e dunque anche della vita trinitaria come Amore. In questo senso, *Il mistero della sofferenza di Dio*, è un'occasione non del tutto sfruttata per operare la sutura fra cristologia e dottrina trinitaria centrata nel mistero pasquale.

2. Occorre infine chiedersi — a nostro avviso — se la carenza di approfondimento ontologico da noi evidenziata non risalga proprio a questa deficienza fondamentale. Come ha notato giustamente Sequeri: «Se si accoglie come "ovvia" e a priori adeguata *l'ontologia teologica pre-moderna non c'è posto per una semantizzazione corretta della sofferenza di Dio che vada oltre l'espedito teo-logico della "communicatio idiomatum"*. È soltanto in questi termini infatti che è possibile conservare quella misura di parziale coerenza interna che tale ontologia consente

⁹⁰ Cit., p. 53. Giustamente, Galot nota che «il proprio "Io" Gesù lo mostra costantemente nella sua relazione altruistica al Padre. Egli pone il Padre prima di sé, sia all'origine, sia al termine. Afferma di venire dal Padre e di andare verso il Padre» (p. 84); peccato che non sviluppi poi sistematicamente l'«ora» pasquale di Gesù, e in particolare l'abbandono, come il vertice di questa relazionalità altruistica, anche se nota — in questa linea — che la morte di Gesù «è un atto di abbandono nelle mani del Padre: l'ultimo grido del Crocifisso esprime la relazione filiale che ha animato la sua vita fino alla fine e che rimane come passaggio nell'aldilà» (p. 85).

di dare al realismo teologico delle affermazioni cristologiche. Se al contrario si entra nella logica della sua inadeguatezza epocale ad esprimere integralmente la rivelazione (biblica) di Dio, non ci si può arrestare di fronte alla globale problematizzazione della sua infrastruttura speculativa: sia sotto il profilo epistemologico che sotto il profilo contenutistico»⁹¹. In altri termini, occorre oggi un approfondimento in prospettiva trinitaria sia dell'analogia che dell'ontologia, alla luce del mistero pasquale.

L'ANALOGIA DELLO SPIRITO IN HERIBERT MÜHLEN

Da Galot a Mühlen: la prospettiva rimane quella dell'analogia, ma l'orizzonte ermeneutico è molto diverso. Se vogliamo dare una prima caratterizzazione di questa differenza, possiamo dire che mentre Galot centra la sua analogia nella prospettiva cristologica di Calcedonia, Mühlen parte dall'analogia pneumatologica del «noi ecclesiale» come partecipazione, nello Spirito, al «Noi trinitario» rivelato escatologicamente nell'evento pasquale. Il tutto, sullo sfondo di una attenta analisi del livello ermeneutico della questione: sia nel suo risvolto storico-culturale, sia in quello dogmatico. Di qui, anche, la maggiore penetrazione dell'urgenza e della decisività di questa indagine per un'attualizzazione dell'immagine cristiana di Dio significativa per l'attuale luogo culturale. Orizzonte ermeneutico nella sua dimensione storico-epocale, analogia personologica nella sua condizione di possibilità che è la vita nello Spirito, ed evento pasquale come luogo ermeneutico escatologico della rivelazione del Dio trinitario, costituiscono pertanto, altrettante articolazioni della nostra indagine sulla prospettiva di Mühlen circa il tema che qui ci occupa.

Rimandando per una bibliografia completa della sua vasta produzione a J.B. Banaviratma, *Der heilige Geist in der Theologie*

⁹¹ P.A. Sequeri, *art. cit.*, pp. 148-149.

von Heribert Mühlen⁹², ci concentriamo, nel nostro esame, su due noti saggi: *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie*⁹³, che rimane un punto fermo nella produzione del nostro autore, se non altro per il suo carattere dichiaratamente programmatico, e *Soziale Geisterfahrung als Antwort auf eine einseitige Gotteslehre*⁹⁴, che offre importanti complementi e precisazioni al primo.

Un mutamento epocale di orizzonte ermeneutico: dalla comprensione «toto-cosmica» dell'essere a quella «personologica»

Una delle caratteristiche più originali, e più profonde, della prospettiva di Mühlen sta nel fatto che egli «evidenzia con particolare forza, all'interno della nuova ermeneutica, come l'ermeneutica viva della tensione fra la storicità e l'essere, tra la precomprensione storicamente determinata e la possibilità della

⁹² Frankfurt 1981, in particolare pp. 290-299. Citiamo di seguito solo alcuni titoli dei contributi più attinenti la nostra problematica. Circa l'orizzonte ermeneutico epocale: *Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes*, Paderborn 1968 (trad. it., Roma 1969); *Entsakralisierung. Ein epochales Schalgwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen*, Paderborn 1970. Sull'analogia personologica: *Sein und person nach Johannes Duns Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*, Werl/West. 1954; *Person und Appropriation. Zum Verständnis des Axioms: In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*, in «Münch. Th. Zeit.» XVI (1965), pp. 37-57. Riguardo alla pneumatologia: *Der Heilige Geist als person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbung: Ich-Du-Wir*, Münster 1963; *Der Christuserignis als Tat des Heiligen Geistes*, in «Mysterium Salutis», trad. it., vol. VI, pp. 645-684; *Gnadenlehre*, in «Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert», trad. it., Roma 1972, vol. III, pp. 161-196; *Die epochale Notwendigkeit eines pneumatologischen Ansatzes der Gotteslehre*, in «Wu.W.», XVIII (1973), pp. 275-287, nonché la fondamentale opera ecclesiologica *Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen*, Paderborn 1964, trad. it., Roma 1968.

⁹³ Il titolo completo è: *Auf dem Weg zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster 1969, trad. it., Brescia 1974.

⁹⁴ In AA.VV., *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg-München 1974, trad. it., *La riscoperta dello Spirito Santo*, Milano 1977, pp. 287-308.

sua attualizzazione, e indica la via con cui oggi è possibile una ripresa del problema ontologico nei suoi aspetti particolarmente rilevanti per il futuro della teologia»⁹⁵. Per questo motivo, occorrerà ritornare per un momento al primo livello della nostra indagine, quello dell'analisi della parabola culturale dell'epoca moderna per cogliere la specificità della prospettiva di Mühlen in proposito⁹⁶.

Metodologicamente, il punto di partenza è rappresentato dalla concezione ermeneutica di H.G. Gadamer nel suo *Wahrheit und Methode*⁹⁷, secondo cui si dà sempre «un orizzonte-di-comprensione come condizione *formale* della possibilità di comprensione storica»⁹⁸, e un mutamento, storico, di «orizzonti-di-comprensione» del reale. Tra i vari orizzonti di comprensione c'è poi ovviamente un rapporto di mediazione che avviene nell'atto interpretante del soggetto, dove si attua — secondo Mühlen — non una «fusione di orizzonti» (come afferma Gadamer usando un'espressione di tipo pre-personale), ma un «incontro di orizzonti, che di volta in volta rende possibile il dialogo»⁹⁹. Perché questo «dialogo di orizzonti» sia ermeneuticamente corretto, occorre anche procedere — secondo Mühlen — alla «retro-versione» del concetto, che deve essere trasposto da un orizzonte all'altro, nel suo orizzonte originario (nel nostro caso l'orizzonte biblico), prima di passare in concreto alla sua attualizzazione nel nuovo orizzonte di comprensione. La «retro-versione», anche se Mühlen non lo specifica, garantisce a livello ermeneutico l'*extra nos* e l'oggettività reale dell'evento salvifico a cui si riferiscono i diversi orizzonti di comprensione.

Fatte queste premesse, Mühlen individua i due orizzonti di comprensione che debbono oggi entrare in dialogo nell'atto interpretante del teologo — e in particolare del teologo cattolico — nell'orizzonte classico, o antico, che è di carattere essenzial-

⁹⁵ G. Mura, *Ermeneutica e teologia*, in AA.VV., *Studi di ermeneutica*, Roma 1979, pp. 77-125, qui p. 125.

⁹⁶ Cf. il primo articolo della serie in «Nuova Umanità», n. 21.

⁹⁷ Tübingen 1965², trad. it., Milano 1973.

⁹⁸ *Die Veränderlichkeit Gottes*, cit., p. 11.

⁹⁹ *Ivi*, p. 11, nota 3.

mente «pre-personale», o «teo-ontologico» o ancora «toto-cosmico», nel senso che media le sue categorie «universali» di comprensione dell'essere dall'esperienza della realtà cosmica o in genere pre-personale; o in quello «personologico» o «dialogico-comunionale», che media le sue categorie di comprensione dell'essere dall'esperienza specificamente personale dell'incontro «io-tu».

Nelle sue opere di ermeneutica storica, come *Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes* ed *Entsakralisierung*, Mühlen aveva dato in proposito alcune importanti indicazioni: «il problema dell'essere, privato della dimensione del Tu»¹⁰⁰ nell'orizzonte di comprensione toto-cosmico ha portato a un'impasse culturale di immensa portata: «Nell'orizzonte del problema dell'essere così posto non è possibile teologicamente alcun ulteriore sviluppo»¹⁰¹. Proprio per questo, «viviamo oggi un capitolo della storia dell'essere di vastissima portata, che abbraccia tutti i precedenti rivoli della storia occidentale a tal punto che forse gli scrittori di storia del pensiero del terzo millennio designeranno la storia del pensiero da Platone fino a Nietzsche come una sola grande epoca»¹⁰². È evidente, in questa prospettiva ermeneutica, l'influsso della re-interpretazione heideggeriana di tutto il pensiero occidentale, da Parmenide a Hegel, in chiave di «metafisica» — cioè come «confusione» dell'essere con le cose, ed oblio della «differenza ontologica» —, e della filosofia di Nietzsche quale «compimento» di essa, cioè come momento in cui il nichilismo implicito in questo orizzonte epocale viene in piena luce, senza che in lui si diano ancora delle indicazioni per un futuro recupero di un autentico rapporto con l'essere¹⁰³. Da notare che Mühlen si rifà anche all'interpreta-

¹⁰⁰ *Die abendländische Seinsfrage*, cit., p. 22.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 39.

¹⁰² *Ivi*, p. 39.

¹⁰³ Si tratta di quello che impropriamente si definisce «il secondo Heidegger»: e Mühlen si rifà qui in particolare agli *Holzwege* e a *Identität und Differenz*. Sull'interpretazione heideggeriana di Nietzsche cf. i due voll. dello stesso Heidegger (Pfullingen 1961). Su questi temi cf. i due voll. a cura di G. Penzo, *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre*, Roma 1976 e *Friedrich Nietzsche e il destino dell'uomo*, Roma 1982, e dello stesso la postfazione a

zione di Paul Tillich, e colloca in questo contesto l'*Honest to God* di Robinson e il dramma senza sbocco della «teologia della morte di Dio»¹⁰⁴.

L'indicazione è certamente interessante. Essa evidenzia una certa, importante, interpretazione che a partire da Nietzsche e da Heidegger è stata data della parabola dell'intero pensiero occidentale. E che se ne debba tener conto è fuori dubbio: come mostra Jean Luc Marion, in una linea di ispirazione balthasariana, nei suoi *L'idôle et la distance* e *Dieu sans l'être*¹⁰⁵ — tant'è vero che troveremo un teologo come Ghislain Lafont a discuterne esplicitamente la posizione e le implicanze. Ma l'affermazione di Mühlen è forse troppo sbrigativa ed in qualche maniera troppo negativa nei confronti della «metafisica»: nel senso che il «destino» della metafisica occidentale, letto in chiave heideggeriana, è visto finire inevitabilmente nella teologia della morte di Dio come in un vicolo cieco. Dunque, argomenta Mühlen: *Ende und Neuanfang!* Egli non cerca abbastanza — mi pare — di scavare nel positivo di questo «destino» del luogo culturale occidentale, e in questo senso è superato dalle ermeneutiche della genesi storica dell'oggi dell'umanità più moderne — come quelle di Moltmann e di Jüngel¹⁰⁶. Forse, Mühlen non tiene abbastanza conto del «nodo hegeliano» della questione: il tema

B. Welte, *La luce del nulla* (trad. it. di: *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf 1980). Brescia 1983: *Nichilismo e secolarizzazione*, pp. 67-84, dove afferma che «si può ancora parlare nel contesto della cultura contemporanea di una possibile filosofia cristiana proprio nell'ambito del rapporto tra nichilismo e secolarizzazione» (p. 84).

¹⁰⁴ Cf. pp. 33-38.

¹⁰⁵ Paris 1977, trad. it., Milano 1979; Paris 1982. Sul problema schiettamente ontologico della «critica alla metafisica» e sul significato ontologico dello stesso nichilismo, vorremmo tornare al termine del nostro panorama sulla prospettiva analogica — che si basa appunto su di un approfondimento pasquale-trinitario dell'ontologia —, proprio riferendoci, in particolare, a Nietzsche, Heidegger e alla re-interpretazione di Marion.

¹⁰⁶ Cf. in particolare, di Jüngel, la prima parte di *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, trad. it., Brescia 1982: «Il discorso della morte di Dio come espressione dell'aporia del pensiero di Dio nell'età moderna», pp. 65-142.

nietzscheano-heideggeriano dell'oblio dell'Essere e della «morte di Dio» ha non solo origine greca (Parmenide, Platone), ma anche «cristiana» — sia pure stravolta speculativamente dal sistema hegeliano, come abbiamo mostrato nel primo articolo di questa serie.

L'analogia personologica nella sua condizione di possibilità: la vita nello Spirito

Liquidato l'orizzonte di comprensione «toto-cosmico» della «metafisica» occidentale, vediamo la caratterizzazione che Mühlen dà dell'orizzonte di comprensione personologico contemporaneo. In *Abendländische Seinsfrage*, egli nota che «un superamento del pensiero ateo è più proponibile mediante l'interpretazione del problema dell'essere nella dimensione del Tu, che non mediante una visione nuova della linea di Heidegger della differenza radicale fra essere ed ente»¹⁰⁷, e in *Soziale Geisterfahrung* precisa il suo intento: «Finora non è stato compiuto nessun rilevante tentativo di conciliare fra di loro la filosofia trascendentale e quella dell'io-tu»¹⁰⁸. I punti di riferimento sono perciò chiari: come nell'ermeneutica dell'orizzonte epocale contemporaneo nella sua genesi la prospettiva è heideggeriana, nella parte costruttiva dell'ermeneutica teologica la linea è quella della mediazione fra la teologia antropologico-trascendentale di Rahner e la filosofia dell'io-tu di Buber, Griebach ed Ebner. In tal modo, però, non è assunto nella mediazione il luogo culturale dell'assenza-di-Dio. Il grido che inquieta Mühlen non è quello dell'abbandono lanciato dal cosiddetto «umanesimo post-cristiano», ma quello «verso un'esperienza esistenziale di Dio che percorre tutta la cristianità»¹⁰⁹, un grido senza dubbio da non sottovalutare, ma che forse può trovar risposta solo nel grido del Crocifisso nel suo abbandono.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 32.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 294.

¹⁰⁹ *Abendländische Seinsfrage*, cit., p. 38.

Ma soffermiamoci sulle modalità della mediazione fra «svolta antropologica» e «svolta verso il "noi"»¹¹⁰ che oggi occorre compiere, per evidenziare le implicazioni profonde dell'orizzonte di comprensione personologico. «L'autotrascendenza — afferma Mühlen — è un concetto basilare della filosofia trascendentale e per lo più s'innesta nella soggettività dello spirito»¹¹¹: è la posizione di Rahner che in questa prospettiva, come abbiamo mostrato «nel quadro di una impostazione di teologia incarnazionistica, cerca di derivare il concetto di Dio dall'Incarnazione del Figlio»¹¹². Ma il concetto di autotrascendenza, mentre da un lato è un concetto incompiuto, perché non precisa intrinsecamente il «verso-dove» l'atto di autotrascendenza miri, dall'altro «può essere affermato, in una concezione evolutiva del mondo, anche dell'essere infrapersonale»¹¹³. Grazie alla filosofia dialogica, Mühlen intende usare piuttosto il concetto di «dono totale di sé», che essendo «dedotto direttamente dal rapporto tra persone»¹¹⁴ è tipico di un orizzonte del «noi» dischiuso dal dono reciproco personale. Occorre in altri termini passare da una *Seinschristologie* (al cui livello rimane anche Rahner con la sua prospettiva dell'autotrascendenza sviluppata in chiave incarnazionistica) a una *Wir-Christologie*¹¹⁵. Ed è solo una rinnovata dottrina dello Spirito Santo che permetterà di evolvere una *Wir-Christologie*, perché è solo «lo spirito di Gesù, mediazione che se stessa intermedia, procede da Gesù, e, insieme si pone a lui di fronte, in un contrapposto personale, nella comunità-di-noi della Chiesa, sposa di Cristo»¹¹⁶, Colui che può dischiudere un orizzonte esistenziale ed ermeneutico intrinseca-

¹¹⁰ *Soziale Geisterfahrung*, cit., p. 294.

¹¹¹ *Ivi*, p. 294.

¹¹² Lo osserva H.G. Link, proprio riferendosi al rapporto fra la teologia di Rahner e quella di Mühlen in un saggio di cui terremo conto discutendo la posizione dello stesso Mühlen: *Osservazioni sullo scritto programmatico di cristologia di Heribert Mühlen*, in *Zur Kreuzestheologie*, cit., trad. it., pp. 151-162, qui p. 152.

¹¹³ *Soziale Geisterfahrung*, cit., p. 295.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 295.

¹¹⁵ *Die Veränderlichkeit Gottes*, cit., p. 14.

¹¹⁶ *L'evento Cristo come atto dello Spirito*, cit., p. 678.

mente personologico-comunionale. In questo senso, se oggi «vogliamo avere un adito a Dio che non sia puramente filosofico-speculativo, ma in qualche modo sperimentale, non disponiamo che di una possibilità: dobbiamo affidarci allo Pneuma di Dio e Gesù, che abita e resta in noi. Ma questo vuol dire che dobbiamo totalmente donare noi stessi agli altri... Una dottrina della Trinità non può dunque essere mai altro che la tematizzazione di questa esperienza fondamentale» ¹¹⁷.

Ecco dunque tracciata l'unica strada attraverso cui è possibile giungere oggi a «un'intelligenza analogica del mistero trinitario», analogica in quanto «Esso (mistero trinitario) avviene bensì fra di noi, ma tuttavia si mantiene in una differenza, rispetto a tutti i processi creaturali, che è sempre ben maggiore di quanto siamo in grado di concepire» ¹¹⁸. L'orizzonte di comprensione dell'analogia è dunque quello dell'unità del personologico, in quanto mediato dall'immediatezza dello Spirito: in altre parole, è un'*analogia personologica* dell'esperienza del dono reciproco, quella che ci può dischiudere l'orizzonte di comprensione adeguato per attualizzare oggi la presentazione del mistero trinitario.

Resta da chiedersi, a questo punto, che ruolo giochi il mistero pasquale in questa prospettiva così accentuatamente trinitaria. E con Mühlen occorre rispondere: un ruolo di primo piano, anzi fondante. Infatti, l'evento pasquale non solo è l'epifania escatologica «dell'amore divino come identità di donazione personale» ¹¹⁹, ma la costituzione una volta per tutte (*ephápax*) dell'analogia ecclesiologica del mistero trinitario: «In quanto il noi duale divino (il Padre e il Figlio) ci si è rivelato nel modo della Croce *come* autodonazione totale, *come* auto superamento, l'esperienza dello Spirito è sempre, al tempo stesso, l'esperienza di quella donazione e di quel superamento compiuti in noi, e lo è nella duplice-unica direzione: attraverso il Cristo

¹¹⁷ *Soziale Geisterfahrung*, cit., p. 303.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 306.

¹¹⁹ *Die Veränderlichkeit Gottes*, cit., pp. 51ss.

verso il Padre e verso gli altri uomini»¹²⁰. Schematizzando il complesso procedere del discorso di Mühlen, possiamo dire:

— L'analogia ecclesiologica, mediata in Cristo dall'immediatezza dello Spirito Santo, è il *primum esperienziale* e il punto di partenza della nostra conoscenza del mistero trinitario nella sua epifania escatologica della Croce;

— l'evento pasquale, mediato esistenzialmente ed ermeneuticamente da questa analogia ecclesiologica nella sua condizione di possibilità pneumatologica, è il *primum ontologico* e fondante di quest'ultima;

— ma a sua volta rinvia alla vita trinitaria dell'Amore come a suo fondamento trascendente: di essa il mistero pasquale è la «temporalizzazione storico-salvifica», che si prolunga, attraverso la Chiesa, nella storia dell'umanità.

Un appunto che si può fare forse qui a Mühlen è la non sempre netta distinzione tra i vari livelli del discorso: quello ermeneutico, quello storico-salvifico «oggettivo», e quello esistenziale-pneumatico; il che può ingenerare il pericolo di qualche confusione.

L'unità trinitaria nell'orizzonte «toto-cosmico» (l'homooúsios di Nicea) e nell'orizzonte «personologico»

L'evento pasquale è dunque l'epifania escatologica del Noi trinitario. Per comprendere tutta la portata di quest'affermazione, Mühlen mette in atto l'epistemologia analogica nelle varie articolazioni da noi evidenziate, evolvendola in particolare — come dicevamo — in chiave «personologico-comunionale». Ma per fare risaltare tutta la novità dei risultati che può offrire questo approccio, conviene soffermarsi in breve sulla comprensione del Noi trinitario offerta dall'orizzonte toto-cosmico, ed emblematicamente dall'*homooúsios* di Nicea. Lo facciamo

¹²⁰ *Soziale Geisterfahrung*, cit., p. 302.

cercando di andare alla sostanza del discorso, senza soffermarci nei dettagli per altro pregevoli dell'esegesi patristica offerta da Mühlen¹²¹. Il contenuto formale del dogma di Nicea, è che «l'entità del Figlio — comunque debba poi essere interpretata — deve essere in ogni modo espressa come la stessa, rigorosamente, dell'entità del Padre e, rigorosamente, tenuta distinta da ogni entità creata»¹²². La fondazione biblica portante per l'uso dogmatico della parola *homooúsios* è data, in Atanasio, da quelle espressioni giovanee che sottolineano il reciproco inessere del Padre e del Figlio (Gv. 10, 30): «Io e il Padre siamo una cosa sola»; Gv. 10, 38: «Io sono nel Padre e il Padre è in me», ecc.). Ora, il concetto di *homooúsios* è un concetto di origine gnostica, creato nell'ambito della dottrina dell'emanazione, «in forza della quale ciò che proviene da Dio può essere co-essenziale (*homooúsios*) a lui, nella misura in cui è una parte (*méros*) di lui»¹²³. Cioè, è un concetto mutuato da un orizzonte di pre-comprensione pre-personale: la generazione è vista, in esso, come divisione «cosale». «I difensori del Niceno assumono fondamentalmente quest'orizzonte di comprensione, ma sottoli-

¹²¹ Il problema di una corretta ed approfondita ermeneutica storico-dogmatica del dettato conciliare di Nicea e di Calcedonia è oggi vivissimo, in particolare proprio riguardo alla concezione del Dio cristiano e al tema della mutabilità e passibilità di Dio stesso. Il nodo centrale della controversia fra i diversi teologi è quello riguardante l'influsso della concezione greca del divino (come impassibile ed immutabile, nella prospettiva platonico-aristotelico-stoica) su queste fondamentali asserzioni dogmatiche cristiane. Cf., ad es., W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin 1957; R. Grant, *The early christian doctrine of God*, University Press of Virginia, 1966; H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, cit., pp. 607-626 (Excursus I e II); W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, Paderborn 1974; A. Pannenberg, *L'assunzione del concetto filosofico di Dio come problema dogmatico della teologia cristiana delle origini*, in *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975, pp. 230-385; G.L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London 1936, trad. it., Bologna 1969; ed anche C. Duquoc, *Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire*, Paris 1977, trad. it., Brescia 1978. Una prima rapida messa a punto dello stato attuale delle ricerche è stata tracciata dalla Commissione Teologica Internazionale: cf. il nostro *Sui due documenti della Commissione Teologica Internazionale riguardanti la cristologia*, in «Nuova Umanità», 27 (1983), in particolare, pp. 51-54 e 55-56.

¹²² *Die Veränderlichkeit Gottes*, cit., p. 24.

¹²³ *Ivi*, p. 26.

neano con forza che la parola *homooúsios* non contiene la rappresentazione di una divisione»¹²⁴. In altre parole, essi operano — a livello non riflesso — una radicale «deellenizzazione» del concetto di *homooúsia* chiamato a denotare non più l'*in-divisibilità* di una sostanza, ma la *co-entità* del Padre e del Figlio: in questo senso, «il mistero della relazione del *Logos* al Padre fa saltare da se stesso l'orizzonte toto-cosmico dell'essere, che una volta era corrente e possibile, e cosí apre inizialmente l'orizzonte di una comprensione cristiana e personale»¹²⁵. Ma, nei Padri, ciò avviene a livello non riflesso: «Ancora un lungo cammino dovrà esser percorso dalla storia del pensiero fino a quando sia riconosciuta *riflessivamente ed espressamente* l'estraneità del mistero originario cristiano (della Trinità) nei confronti della comprensione greca toto-cosmica dell'essere»¹²⁶. Ciò si mostra, con particolare evidenza, nell'interpretazione classica — soprattutto patristica — dell'evento pasquale, l'evento centrale della salvezza che è anche l'epifania storico-salvifica della massima distinzione personale, nell'unità, delle tre divine persone. Infatti, «nell'orizzonte pre-personale, toto-cosmico di una indivisibilità rappresentata cosalmente, quasi tutti i Padri eludono l'interpretazione del grido di abbandono di Gesù»¹²⁷, che esprime appunto il vertice di questa dialettica personale di unità-distinzione.

Dunque, il compito fondamentale di un'ermeneutica corretta

¹²⁴ *Ivi*, p. 27.

¹²⁵ *Ivi*, p. 26.

¹²⁶ *Ivi*, p. 29. Mühlen parla anzi, a questo proposito, di una «impostazione pretrinitaria della dottrina tradizionale su Dio» (in *Soziale Geisterfabrung*, cit., p. 290), avvicinandosi a talune affermazioni di Moltmann nel *Der Gekreuzigte Gott*, e rimanda allo studio di F.K. Mayr, *L'unilateralità della dottrina tradizionale su Dio*, contenuto nello stesso *La riscoperta dello Spirito Santo*, cit., pp. 269-286.

¹²⁷ Molto interessante si rivela questa notazione di Mühlen. Da una parte sottolinea che in un orizzonte di comprensione pre-personale il grido dell'abbandono non può essere compreso in tutta la sua profondità (cf. p. 31); dall'altra che è proprio questo grido — in modo culminante — a dischiuderci nello Spirito l'autentico orizzonte di comprensione personologico-trinitario che ci permette a nostra volta di interpretare correttamente e profondamente il significato di questo grido (cf. p. 54). S'instaura cosí un fecondo circolo ermeneutico che ha la sua condizione ontologica di possibilità nell'evento pasquale che si prolunga nell'evento ecclesiale.

dell'evento pasquale consiste oggi nel passaggio dalla «comprensione toto-cosmica dell'essere come sovrapposizione categoriale dell'interpretazione dell'evento della Croce»¹²⁸, alla comprensione personologica del Noi trinitario come soggetto dell'epifania escatologica dello stesso evento della Croce.

Per condurre in porto questa operazione, Mühlen prospetta innanzi tutto l'orizzonte globale personologico di una tale interpretazione dell'evento pasquale «nella forma abbreviata della legge fondamentale personologica»: «La distinzione delle persone divine, *in quanto* esse sono persone (in riferimento, cioè, al modo-d'esistenza che ciascuna realizza) è così grande, che non può essere pensata più grande, mentre l'unità (cioè il loro reciproco in-essere) è così intensiva, che non può essere pensata più intensiva»¹²⁹. Mühlen chiosa questa centrale affermazione con tre importanti notazioni:

1. egli formula questa «legge» «con la coscienza della sua assoluta analogicità in riferimento alle persone "divine"»¹³⁰;

2. ma anche con la convinzione che la «personologia» (e dunque anche la sua legge fondamentale) ha un'originarietà essenzialmente cristiana, che le deriva dall'essere «l'autoespressione della persona nel *Logos*, nella parola», nel senso che nell'assolutamente esclusivo rapporto io-tu nel noi di Gesù col Padre «l'entità divina si esprime in un evento linguistico storico»¹³¹;

¹²⁸ *Ivi*, p. 29.

¹²⁹ *Ivi*, p. 44. Mühlen parla in proposito di «una nuova comprensione analoga (nel senso dell'*analogia fidei*!)» «dischiusa dalla più recente ricerca fenomenologica del rapporto di persona a persona: quanto più vicino arrivano le persone nella storia del loro incontro, tanto più esse sperimentano quanto altra ed irripetibile sia di volta in volta l'altra persona, cosicché con la coscienza crescente della vicinanza cresce anche di pari passo la coscienza della distinzione e questa distinzione a sua volta permette una vicinanza tanto più intensa» (p. 47). Sull'analogia trinitaria a partire dall'interpersonalità cf. B. De Margerie, *Intersubjectivité et amitié familiales, première analogie révélée de la Trinité*, in *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, pp. 367-389 (su Mühlen, in particolare, pp. 375 ss.).

¹³⁰ *Ivi*, p. 44.

¹³¹ *Ivi*, p. 40.

3. ed infine con la constatazione che l'originalità dell'orizzonte di comprensione personologico — originalità completamente cristologica — «nel processo della storia della comprensione del mistero della Trinità si è aperta progressivamente alla comprensione»¹³².

In altre parole, e cercando di esplicitare le affermazioni di Mühlen, l'analogicità dell'orizzonte ermeneutico personologico è fondata sull'Incarnazione stessa del *Logos*, e la sua progrediente storicità di comprensione è fondata sull'attualizzazione ecclesiologica dell'evento cristologico mediato dallo Spirito Santo: l'evento pasquale è il *Logos* incarnato compiutamente «detto», e dunque la «legge personologica» apertamente svelata e partecipata in pienezza, nello Spirito, all'umanità. Da notare, infine, che la «legge personologica», come dialettica personale nell'amore di unità-distinzione fra il Padre ed il Figlio mediata come tale dallo Spirito, almeno a livello intuitivo, è una fecondissima pista di ricerca, perché esprime analogicamente in termini personalistici la co-originarietà di unità e distinzione nel mistero trinitario, e afferma che il culmine di tale rivelazione si ha nel mistero dell'abbandono.

L'evento pasquale come atto del «Noi trinitario»

Fatte queste premesse, concentriamoci sull'evento pasquale. Il contesto ci è offerto, nella maniera più concisa e più chiara — secondo Mühlen — dal passo giovanneo di Gv. 3, 10: «Dio ha tanto amato (*egápēsen*) il mondo, che ha donato (*édoken*) il

¹³² *Ivi*, p. 52. Di questo processo storico, pensa Mühlen, il momento contemporaneo rappresenta un *kairòs* decisivo. Riprendendo la nota affermazione della *Gaudium et spes*, secondo cui «l'umanità si trova oggi in un'epoca nuova della sua storia», egli caratterizza l'orizzonte epocale contemporaneo come profondamente segnato da una visione dinamico-evolutiva dell'universo e, a livello umano, dal fenomeno della socializzazione. Ciò ha provocato, sempre secondo Mühlen, una salutare crisi nella teologia «che è del tutto paragonabile con le crisi della Chiesa antica» (p. 9): lo sbocco di questa crisi è appunto visto in una re-interpretazione in chiave personologica della dottrina cristologica-trinitaria, a partire dall'evento pasquale.

suo unigenito Figlio. L'amore del Padre si mostra, sotto il profilo storico-salvifico, come dono, e questo amore è Dio stesso: "Dio è Amore" (*ho Theós Agápe estin*). L'amore di Dio è apparso (*ephaneróthe*) a noi, per il fatto che Dio ha inviato (*apéstalken*) nel mondo il suo Figlio unigenito. *Lo eínai di Dio*, l'essenza della sua essenza, è la donazione di quegli che gli è piú proprio»¹³³. L'epifania suprema dell'Amore che è Dio si ha dunque nella donazione (il *paradídonai*) del Figlio da parte del Padre e nell'autodonazione che il Figlio ha fatto di sé (attraverso la *kenosi* di Fil. 2, 6). L'evento pasquale è in tal senso anche lo svelamento escatologico della legge personologica dell'unità-distinzione. «Tutto lo scandalo della croce si fa allora chiaro — scrive Mühlen — solo se si pensa che il Padre ha fatto "peccato" e "maledizione" il Tu divino a lui pari in dignità... Il Figlio dunque non solo è diventato l'altro di se stesso, e cioè creazione, bensí egli è stato fatto quegli che a lui è totalmente estraneo, e cioè peccato e qui si mostra con tutta chiarezza che il Padre ed il Figlio, in quanto sono persone, non hanno niente e nientissimo in comune»¹³⁴.

Convieni soffermarsi in breve su questa affermazione, perché può dar luogo ad alcune importanti puntualizzazioni. Innanzi tutto è l'unica volta che in *Die Veränderlichkeit Gottes* si fa un accenno al peccato. Ciò rende evidente un pericolo latente nella prospettiva di Mühlen: quello di minimizzare l'aspetto soteriologico — e dunque la drammaticità — dell'evento pasquale. La focalizzazione — per il resto davvero notevole — del grido dell'abbandono potrebbe ovviare a questo inconveniente, ma tendenzialmente Mühlen non è portato a vedere nell'evento pasquale che un caso — o meglio, il prototipo trinitario calato nella storia — della legge personologica. In questo contesto, il grido dell'abbandono di Gesù «mostra che la consegna da parte del Padre del Figlio al peccato, abbandona il Figlio ad una differenziazione, che è cosí grande, che non può essere pensata piú grande, cioè il totale abbandono da parte di Dio. Ma insieme

¹³³ *Ivi*, p. 54.

¹³⁴ *Ivi*, p. 54.

— e questo è importante per la comprensione della co-entità divina — si mostra in questa assoluta differenziazione l'assoluta *vicinanza* tra Padre e Figlio, che di nuovo è così grande, che non può essere pensata più grande» ¹³⁵.

C'è una profonda verità in questa affermazione di Mühlen, che è qui in linea con alcune prospettive di von Balthasar ¹³⁶, come ha sottolineato la CTI ¹³⁷, ma ciò non toglie che la «rottura» in ogni caso costituita dal peccato è troppo poco evidenziata. L'evento della croce — come ha giustamente notato Mühlen stesso — è il «temporalizzarsi sul piano storico-salvifico dell'amore divino»: tra l'atto del Noi trinitario nella vita della Trinità immanente e l'atto del Noi trinitario nel tempo, il rapporto non può che essere analogico: di affermazione — e questo aspetto Mühlen lo media attraverso la «legge personologica» —; ma anche di negazione, e questo livello del discorso analogico è appunto rappresentato — sul piano ontologico — non solo dal limite creaturale ma anche dalla tragicità del peccato: e questo Mühlen non lo mette abbastanza in evidenza. Come forse non mette sufficientemente in evidenza la via «dell'eminenza» riguardo alla trascendenza ineffabile della Trinità immanente.

Fatte queste puntualizzazioni, procediamo nell'analisi dell'evento pasquale come atto del Noi trinitario. Finora, infatti, Mühlen non ha parlato espressamente dello Spirito Santo. E ciò ha un profondo significato, perché, per il nostro autore, lo Spirito Santo non è che «il *processo*, rigorosamente identico nel Padre e nel Figlio, della *consegna* stessa» ¹³⁸, «lo stesso identico amore (come persona) nel Padre e nel Figlio», «l'assoluta vicinanza e

¹³⁵ *Ivi*, p. 54.

¹³⁶ Quando nel *Mysterium Paschale* afferma che «l'ultimo presupposto della kenosi è l'«altruismo» delle persone (come pure relazioni) nella vita intratrinitaria dell'amore», cit., p. 195.

¹³⁷ «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 (cf. Fil. 2, 7) e della miseria dell'«abbandono» (cf. 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» (in *Alcune questioni riguardanti la cristologia*, IV, D, 8; cf. *art. cit.*, p. 61).

¹³⁸ *Die Veränderlichkeit Gottes*, cit., p. 56.

identità nella differenziazione tra Padre e Figlio»¹³⁹. Anche qui ci sembra almeno in parte giustificata una puntualizzazione di Link, secondo cui Mühlen, «nonostante tutti gli sforzi in contrario, non riesce a far vedere il costituirsi in persona intratrinitaria dello Spirito»¹⁴⁰: probabilmente per la troppa accentuata concentrazione personologica del rapporto io-tu¹⁴¹. E in questo senso Mühlen è forse troppo ancorato alla «tradizione dogmatica che — afferma egli stesso in *Soziale Geisterfahrung* — ritiene con incrollabile concordia che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come *ex uno principio* (D.S. 850). La processione dello Spirito Santo è un atto totalmente identico nel Padre e nel Figlio: *Unus spirator, duo spirantes*. Quella che la Chiesa antica denomina «identità di essenza», *homoousia*, nel linguaggio personalistico può essere definita identità dell'atto del noi divino: lo Spirito Santo è una persona in due persone»¹⁴². Forse, una più approfondita conoscenza della complementarità della tradizione pneumatologica latina con quella greca, nella linea evoluta ad esempio da Kasper, avrebbe evitato la difficoltà di dare uno statuto personale intratrinitario allo Spirito Santo, attraverso la fondazione della dottrina trinitaria dell'evento pasquale, come il «Terzo asimmetrico» fra il Padre e il Figlio che li unisce e li distingue a un tempo¹⁴³.

Questa carenza è poi parzialmente compensata da una più corretta identificazione del Medesimo a livello della vita ecclesiale. Secondo Mühlen, infatti, dal momento della Croce in poi «la storia in Dio si lega indissolubilmente con la storia degli uomini, senza identificarvisi. Da quando, cioè, Gesù è sceso sino al fondo di quell'abisso che è il suo abbandono, gli uomini non sono più abbandonati. Gesù non lascia soli (cf. Gv. 14, 18), ma

¹³⁹ *Ivi*, p. 55.

¹⁴⁰ *Osservazioni sullo scritto programmatico*, cit., p. 157.

¹⁴¹ Una puntualizzazione in questo senso in De Margerie (*op. cit.*) e in Sequeri (*op. cit.*).

¹⁴² *Soziale Geisterfahrung*, cit., p. 307.

¹⁴³ Cf. di Kasper, *Spirito - Cristo - Chiesa*, cit., e sullo Spirito Santo come «terzo asimmetrico» G. Zanghì, *Per una cultura dell'unità*, in «Nuova Umanità», 10/11 (1980). Sulla pneumatologia torneremo parlando della prospettiva ortodossa.

ci lascia il suo Pneuma, che resta con noi per tutto l'avvenire (cf. Gv. 14, 16). Egli vuole che sia quell'unico processo di autodonazione che avviene fra lui e il Padre a dischiuderci il futuro (cf. Gv. 16, 13)»¹⁴⁴. In questo senso «lo Spirito è la storia divina nella storia umana della libertà..., *l'esperienza dello Spirito è, con pari originarietà, l'esperienza del noi duale divino e l'esperienza della sua iniezione storica nel noi plurale dei discepoli*»¹⁴⁵. In tal modo, ritorniamo al punto di partenza della prospettiva di Mühlen: la vita nello Spirito Santo come condizione di possibilità ontologica ed ermeneutica dell'esperienza del Noi trinitario nell'atto dell'evento pasquale che si prolunga nel noi plurale della Chiesa.

Una valutazione dei vari livelli della prospettiva personologica

La molteplicità, e talvolta la complessità, nonché la programmaticità delle tesi avanzate da Mühlen esigono un'attenta riflessione, scandita nelle varie articolazioni della sua prospettiva — del resto non sempre così esplicite. Lo facciamo distinguendo i tre livelli sempre presenti nella nostra indagine: quello ermeneutico, quello epistemologico e quello ontologico. Dovremo poi suddividere a sua volta il livello epistemologico in due generi di considerazioni: quello esistenziale e quello sistematico — nella quale divisione, come si avrà l'opportunità di constatare, sta una delle più preziose indicazioni di Mühlen. Prima di iniziare vogliamo ancora una volta sottolineare la giusta focalizzazione, a livello globale, della prospettiva di Mühlen: «La Croce... come il centro e la fine di ogni cristologia e con questo di ogni teologia»¹⁴⁶.

1. *Il livello ermeneutico.* Già abbiamo notato, al di là dei preziosi spunti di esegesi biblica e patristica fondati sul *milieu* ermeneutico personologico, una certa sbragatività nell'eliminazio-

¹⁴⁴ *Soziale Geisterfahrung*, cit., p. 299.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 302.

¹⁴⁶ *Die Veränderlichkeit Gottes*, cit., p. 62.

ne *tout court* della prospettiva «onto-teologica». Ne abbiamo anche illustrato i motivi, che a nostro parere risalgono a una non completa ermeneutica storica del luogo culturale contemporaneo nelle sue dimensioni genetiche e semantiche, e a un non approfondito recupero di ciò che di valido vi è nella tradizione ontologica.

2. *Il livello epistemologico nel suo statuto «esistenziale».* Mühlen si muove, e lo ribadisce più volte, nell'ambito dell'epistemologia analogica. Le novità del suo approccio sono essenzialmente tre. In primo luogo, anche se non esplicitamente, egli avanza la distinzione tra uno statuto esistenziale ed uno linguistico-concettuale (o sistematico) dell'analogia. E questa ci pare una indicazione d'importanza fondamentale, perché non rimane solo sul piano strettamente formale. Lo statuto esistenziale privilegiato dell'analogia è radicato nella vita stessa della Chiesa ed ha la sua possibilità nel dono pasquale dello Spirito Santo: per questo, in particolare, l'analogia di Mühlen rimane sempre essenzialmente pneumatologica. È quella che egli stesso definisce una comprensione «*in senso rovesciato*»¹⁴⁷ del dogma trinitario: il punto di partenza non è una comprensione concettuale della Trinità in sé per discendere alle conseguenze a livello ecclesiale e personale, ma il movimento che nell'unico Spirito per Cristo ci porta al Padre in una comprensione esperienziale e vissuta che è la vita stessa della Chiesa, come partecipazione del Noi trinitario al noi plurale dell'umanità nella mediazione non-mediata dello Spirito Santo.

In secondo luogo, un grosso risultato in questa prospettiva è che l'orizzonte personologico di comprensione viene inteso in questo senso — come abbiamo notato — «non come scienza della persona, bensì come l'auto-espressione della persona nel *Logos*»¹⁴⁸. È così fondata l'originarietà e l'originalità cristologica dell'orizzonte personologico — anche se lo spunto dovrebbe essere chiarificato ed approfondito. In particolare, si esigerebbe

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 62.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 40.

una piú ricca mediazione esperienziale-fenomenologica della legge personologica: e in questo senso, se sono vere le critiche di pre-personalità che Mühlen muove alla dialettica dello Spirito di Hegel ¹⁴⁹ a proposito del suo «Venerdì Santo speculativo», altrettanto sarebbero giustificate delle eventuali critiche di troppo facile ottimismo alla visione personologica di Mühlen. In questo senso, una integrazione del pensiero dialogico tedesco con il personalismo francese, piú attento alla dimensione della drammaticità dell'esistenza (cf. *La réciprocité des consciences* di Nédoncelle) sarebbe qui di gran giovamento.

In terzo luogo, ci sembra di grande importanza la individuazione di quella che Mühlen definisce la «legge personologica fondamentale», e che egli vede dispiegata al culmine dell'evento pasquale. La *co-originarietà* di unità-distinzione è la «forma» specificamente personale dell'essere come amore, è la «legge trinitaria» dell'essere; e tale co-originarietà si rivela in una sorta di dialettica, anch'essa trinitaria, per cui il vertice dell'unità è la distinzione, e viceversa. I riflessi esistenziali e speculativi di questa verità dischiudono un orizzonte tutto da scoprire.

3. *Il livello epistemologico nel suo statuto sistematico.* È questo il punto piú delicato della prospettiva di Mühlen, perché, come abbiamo notato, egli ci pare non distingue a sufficienza, sul piano concettuale, i vari livelli del discorso e della realtà: quello della Trinità immanente, quello della Trinità economica e quello pneumatico-ecclesiale. Nell'atto interpretante del teologo, se non interviene una debita riflessione epistemologica che distingue, nell'unità, i vari livelli del discorso e della realtà, c'è il pericolo della confusione.

¹⁴⁹ Per le critiche di Mühlen ad Hegel cf. pp. 58-59. Nédoncelle (nel vol. cit., Paris 1942), parlando di una «métaphysique de la charité» ed affrontando in questo contesto il problema del male, nota la necessità di una «phénoménologie de la sensibilité fine» nel rapporto interpersonale per approfondire il significato della sofferenza (anche «di Dio»), e sottolinea che «la dottrina cristiana della Trinità mostra che la sofferenza non si può dare in Dio che nello stato di perfetta comunione» (p. 285, nota 2, nostra traduzione).

Il punto nodale in cui si manifesta questa ambiguità è quello dell'evento pasquale. Come si è chiesto Sequeri: «La Croce intesa come “processo e processione della libertà divina nell'assoluta differenziazione di Padre e Figlio” non perde il suo carattere “scandaloso” di testimonianza della “sopraffazione” realmente subita dal Figlio di Dio fatto uomo?»¹⁵⁰. Il fatto è che in una visione come questa, oltre al peccato — come abbiamo già sottolineato — anche la morte di Cristo in croce perde rilevanza: «La morte di Gesù — scrive Link — viene livellata ad esemplificazione di una relazione da sempre presente. La fondamentale rilevanza della morte di Gesù per la comprensione di Dio e dell'esistenza non può essere sufficientemente illustrata né da un concetto personologico di Dio né dalla questione della morte umana... E pertanto il riferimento alla morte di Gesù da parte di Mühlen è qualcosa di immotivato e di sorprendente»¹⁵¹. In questo senso, si nota un non compiuto approfondimento del mistero dell'abbandono vissuto da Cristo in croce, e l'aspetto soteriologico dell'evento pasquale rischia di essere assorbito in quello rivelativo.

4. *Il livello ontologico.* Esso costituisce un po' la cartina di tornasole — come già abbiamo detto a proposito di Galot — delle carenze presenti agli altri due livelli. La liquidazione della visione «metafisica» ha rischiato di evacuare anche la necessità di un approfondimento ontologico della visione personologica; mentre la non sufficiente precisione epistemologica che rischia di far sfumare alquanto la storicità reale dell'evento pasquale nelle condizioni creaturali e di peccato della storia umana, rischia anche di rendere troppo formale la legge personologica. «La questione del rapporto tra la differenza “personologica” dell'essere di Dio e la differenza ontologica tra Dio e la storia è inevitabile: e l'idea della temporalizzazione rivelatrice non basta a risolverla, in quanto, anzitutto, la presuppone risolta. Almeno in questo senso una cristologia

¹⁵⁰ Art. cit., p. 135.

¹⁵¹ Art. cit., p. 160.

dell'essere deve essere elaborata, in correlazione appunto con una ontologia fondamentale della totalità» ¹⁵².

Possiamo raccogliere gli appunti che sembra necessario muovere a Mühlen a questo riguardo in due affermazioni: a) l'analogia di Mühlen ha fatto i conti con la persona, ma non fino in fondo con la libertà e il «non-essere» e con la loro storica drammaticità: è in questo senso che deve approfondirsi un'ontologia contemporanea della persona; b) l'analogia di Mühlen, nonostante il suo punto di partenza pneumatologico, privilegia poi la correlazione io-tu, a scapito del noi; che sembra essere risucchiato nella dialogicità bilaterale. Se non si approfondisce l'ontologia dello Spirito Santo, la visione pneumatologica di Mühlen rischia, paradossalmente, di non essere formalmente trinitaria, a scapito proprio della persona dello Spirito Santo. Ciò non toglie che «le categorie antropologiche della cultura contemporanea possono e devono contribuire a esprimere il mistero dello Spirito» ¹⁵³, ma questa pista felicemente inaugurata da Mühlen esige un attento e ulteriore approfondimento.

PIERO CODA

¹⁵² Sequeri, *art. cit.*, p. 136.

¹⁵³ C. Nigro, *Il mistero dello Spirito come paradosso*, in «Lateranum», XLVII (1981), pp. 413-431 (qui, p. 430).