

GESÚ CROCIFISSO E ABBANDONATO E LA TRINITÀ

IV. ANALOGIA TRINITATIS

L'opera non piú recentissima del benedettino francese Ghislain Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*¹, non ha avuto l'eco che avrebbe meritato. Essa costituisce, in realtà, un punto fermo equilibrato e aperto circa l'approfondimento del rapporto fra mistero pasquale e mistero trinitario nella prospettiva cattolica dell'analogia. Dopo aver approfondito i contributi di Heribert Mühlen e Jean Galot², dedichiamo questo articolo a un attento esame di quest'opera di Lafont, per poi tracciare una prima provvisoria sintesi dei risultati finora raggiunti attraverso l'analisi di questi autori.

A livello ermeneutico, il volume di Lafont si distingue per la prospettiva dialogica impostata in profondità sia per quanto riguarda la rilettura della tradizione ecclesiale, sia per quanto riguarda il rapporto con la cultura moderna. Se in *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* sembra prevalere il dialogo con la grande tradizione teologica della Chiesa, già la parte piú propriamente sistematica della stessa opera lascia trasparire uno studio approfondito dell'idealismo moderno; mentre alcuni altri recenti saggi di Lafont hanno esplicitato il suo rapporto con

¹ Paris 1969. Tra le opere di Lafont è da ricordare in particolare *Structures et méthode dans la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1961. In *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, egli ha anche preannunciato un seguito del volume, che ci auguriamo possa vedere la luce: «si un volume devait faire suite à celui-ci, ce serait une "Théologie du Mystère Pascal"».

² Cf. *Gesù Crocifisso e abbandonato e la Trinità - III. Analogia del Cristo e dello Spirito*, in «Nuova Umanità», V (1983), n. 28-29, pp. 31-80.

tutto un filone della cultura contemporanea che cerca di ripensare il contributo del «pensiero negativo» e della tematica heideggeriana della «differenza ontologica», in ambito teologico³. L'unico appunto che si può fare a Lafont è che manca un'ermeneutica formalmente tematizzata della genesi e del significato globale del luogo culturale contemporaneo come «luogo dell'assenza-di-Dio».

A livello epistemologico, Lafont mostra di tener fermi i due punti-forza imprescindibili dell'epistemologia analogica cattolica: e cioè, il mistero della creazione e il mistero trascendente del Dio Unitrino; ma contemporaneamente, non teme di focalizzare in profondità l'uno e l'altro, e la loro relazione, nel mistero pasquale: e il titolo di un suo ampio e importante saggio, *Mystique de la Croix et question de l'Etre*, è in questo senso assai significativo. Tutto ciò è fatto con grande consapevolezza, che in tal modo si spinge a fondo un dialogo necessario ed urgente con la tradizione evangelica della *Theologia Crucis*. Un'epistemologia analogica rinnovata, dunque, e mediata non solo cristologicamente (Rahner, Galot), ma più propriamente dal Cristo crocifisso stesso.

«La croce rivela che la conoscenza di Dio è una dinamica estatica, una donazione reciproca... essa è la realtà cristologica centrale, il simbolo trinitario esatto, la misura e la forma di ogni percorso antropologico. Filosoficamente, si dirà che essa inscrive

³ *Mystique de la Croix et question de l'Etre. A propos d'un livre récent de Jean-Luc Marion*, in «Revue Théologique de Louvain», 10 (1979), pp. 259-304 (si tratta de *L'idole et la distance*, Paris 1977); *L'excès du malheur et la reconnaissance de Dieu*, in «Nouvelle Revue Théologique», 111 (1979), pp. 724-739 (a proposito di *Job ou l'excès du mal* di Philippe Nemo, Paris 1978); *La pertinence théologique de l'historique*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 63 (1979), pp. 161-202 (a proposito di *Vérité et histoire* di Pierre Gisel, Paris 1977); *Le philosophe et la promesse. Sur «Le sens et le Mal» d'Yves Labbé*, in «Revue théologique de Louvain», 14 (1983), pp. 356-371. Occorre infine segnalare due importanti saggi di carattere generale: *Le "Parménide" de Platon et Saint Thomas d'Aquin. L'analogie des noms divins et son arrière-plan néoplatonicien*, nel vol. curato da P. Gisel e Ph. Secretan, *Analogie et Dialectique. Essais de Théologie fondamentale*, Genève 1982, pp. 53-80; *Ecouter Heidegger en Théologien*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 67 (1983), pp. 371-398. Sull'importante contributo offerto da Lafont in tutta questa serie di lavori, e soprattutto negli ultimi due, ritornerò nei prossimi articoli della ricerca, dedicati ad Heidegger e a Marion.

necessariamente il discorso teologico»⁴: una tale posizione, che Lafont riconosce propria, ad esempio, di un Jean-Luc Marion nel suo *L'idole et la distance*⁵, può essere valorizzata dall'epistemologia analogica se viene purificata ed innestata con sicurezza e con duttilità nel contesto cristiano della dialettica tra *analogia entis* ed *analogia fidei*. Oggi, in questo senso, dopo l'esplosione della «dialettica della croce» e della «differenza ontologica», c'è bisogno «di una ripresa del pensiero dell'identità all'interno o in legame con il pensiero dominante dell'alterità. E parlare d'identità, di un certo ritorno dell'identità per lo meno, significa reintrodurre, anche se con precauzione, il problema filosofico dell'Essere»⁶. Tutto ciò non può non rendere estremamente interessante il contributo di Lafont anche per il livello ontologico della nostra indagine.

UNA RIARTICOLAZIONE DI «ECONOMIA» E «TEOLOGIA»

Non entriamo nei dettagli dell'analisi storico-dogmatica presente nell'opera di Lafont: la schizziamo solo in breve nei suoi risultati centrali, premendoci di soffermarci poi sul progetto costruttivo del cap. IV: «Recherches d'une dogmatique»⁷. «Il compito attuale della teologia», è, secondo Lafont, quello di prendere sul serio il luogo culturale contemporaneo per innestarvi l'annuncio evangelico: «Non si tratta di deprezzare l'apporto di una riflessione plurisecolare della Chiesa per l'intelligenza della fede oggi, ma la ripresa ultima di questa riflessione per l'oggi è opera dello Spirito, perché si tratta di formare, nella congiuntura storica attuale, la conoscenza di Gesù Cristo nei cuori; e ciò

⁴ *Mystique de la Croix et question de l'être*, cit., p. 260. Tutti i testi citati di Lafont nel corso dell'articolo sono tradotti dall'originale francese.

⁵ *Op. cit.*; tr. it., Milano 1979.

⁶ *Mystique de la Croix et question de l'être*, cit., p. 304.

⁷ Per una presentazione sintetica del progetto di Lafont, cf. C. Nigro, *Teologia ed economia salvifica in un'opera di dom Lafont OSB*, in «Divinitas», XIV (1970), pp. 508-513; A. Patfoort, *Un projet de «traité» moderne de la Trinité. Vers une rievaluation de la «notion» de personne?*, in «Angelicum», LXVIII (1971), pp. 93-118. G. Baget-Bozzo, *La Trinità*, Firenze 1980, pp. 211-215.

non può essere che l'opera dello Spirito che solo può far dire ai cristiani, in ogni tempo: «Gesù è il Signore»⁸. Ora, la cultura moderna ha messo in luce due registri essenziali dell'essere — di quello personale, in particolare: la temporalità e la riflessività; e questo mentre sino e non molto tempo addietro delle «categorie troppo piatte e statiche e la contemplazione di Dio in sé»⁹ hanno rischiato di rendere estranea la teologia della scuola (positivo-scolastica) a questo processo storico di approfondimento ermeneutico. Per reazione, una certa linea della teologia contemporanea, cadendo nell'eccesso opposto, è finita nel vicolo cieco della «morte di Dio».

«La linea di spartiacque tra il *Deus otiosus* di una scolastica decadente e il *Deus mortuus* di cui si parla tanto oggi è difficile da trovare e da mantenere. Come ha giustamente visto p. Rahner, il suo asse centrale deve essere cercato in una riflessione che onori pienamente l'Incarnazione del *Verbo* e la missione dello *Spirito*: nella realtà del Dio per-noi, essa sarà centrata con sicurezza, e la percezione del dinamismo intratrinitario diventerà più viva»¹⁰. Ma — precisa ancora Lafont — «questa riflessione rinnovata non deve ledere in alcun modo la coerenza di un discorso teologico secondo la legge del Concilio di Nicea»¹¹.

In queste parole, è tracciato l'itinerario del progetto di Lafont. Innanzi tutto, occorre tener fermo l'*homooúsios* di Nicea, che rappresenta «una necessaria chiave di lettura del Vangelo»¹² — perché sancisce «una relativa separazione tra la dottrina trinitaria da una parte, e la dottrina della creazione e della salvezza dall'altra»¹³ —, le cui necessarie implicanze sono state sviluppate profondamente in tutta la tradizione postnicena (dal IV al XIII secolo), e che perciò ha comandato in pratica la

⁸ *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, cit., p. 275.

⁹ *Ibid.*, p. 324.

¹⁰ *Ibid.*, p. 325.

¹¹ *Ibid.*, p. 325.

¹² *Ibid.*, p. 17. Su questo punto, è utile un confronto coi due recenti documenti della Commissione Teologica Internazionale concernenti la Cristologia; cf. sintesi e discussione in «Nuova Umanità», V (1983), n. 27, pp. 47-70.

¹³ *Ibid.*, p. 17.

prospettiva ermeneutica fondamentale della dogmatica cattolica fino al nostro secolo. Attualmente, però, lo sviluppo culturale — guidato in certo modo anch'esso dallo Spirito Santo — rivolge un forte invito alla teologia a riappropriarsi della *connessione*, appunto, tra «economia» e «teologia»¹⁴. E come l'*homooú-sios* — interpretazione metafisica del giovanneo «ho Lógos sárξ eghéneto» — è stato la «chiave di lettura» del Vangelo per stabilire la trascendenza e un certo contenuto del mistero della Trinità immanente, oggi dovrà essere «il mistero pasquale di Gesù Cristo, che resta il centro della rivelazione e dell'esperienza cristiana», a costituire «una duplice chiave di lettura, per l'antropologia e per la teologia», in quanto esso ci permette di «riconoscere nell'atto centrale della manifestazione di Gesù Cristo ad

¹⁴ Un interessante sviluppo e approfondimento di questa prospettiva, Lafont l'ha dato nel già citato articolo sulla *Pertinence théologique de l'historique*. In esso, egli distingue tre grandi periodi nella storia del pensiero cristiano: il primo, si estenderebbe dalla Chiesa apostolica sino al Concilio di Nicea e sarebbe caratterizzato dal primo impatto della rivelazione del Cristo con la cultura greco-romana; il secondo — come già notato in *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* —, andrebbe da Nicea sino alla fine del Medioevo (san Tommaso d'Aquino e san Gregorio Palamas) e sarebbe sotto il segno dell'*homooú-sios* niceno, nel senso sopra sviluppato; il terzo — e qui sta la novità —, comincerebbe con Lutero e si estenderebbe pressoché sino ai nostri giorni, avendo per filo conduttore la *theologia crucis*. «L'intuizione, dovuta a Lutero, è che il contrario, l'opposto, l'estraneo e lo strano dicono anch'essi, anzi ancor più, Dio. Egli si rivela *sub contrario*; la dissimilitudine non è più soltanto la regione donde bisogna ritornare per ritrovare la stabilità della sostanza e dell'identico; essa è anche, essa è in prima istanza, il luogo della manifestazione di Dio, del suo Cristo, dell'uomo». Questa grande intuizione di Lutero, continua Lafont, ha talmente informato di sé non soltanto la teologia ma anche la filosofia e il pensiero in generale dell'età moderna e contemporanea che «l'avvento della dialettica, i pensieri della storia e quelli della *crisis*, la *vague* ermeneutica e la *vague* strutturalista, l'una e l'altra intrinsecamente segnate dalla differenza, e forse anche (perché no?) i maestri del sospetto e i teorici della legge potranno in effetti apparire come altrettanti approfondimenti, sistematizzazioni, valorizzazioni, in tutti i campi del sapere cristiano, religioso o filosofico, di questa intuizione della croce come segno di contraddizione di fronte al pensiero: segno che non bisogna né velare né ammainare, ma che fornisce l'ispirazione per una ripresa creatrice dell'intelligenza e della pratica cristiana». Se questa presentazione dei grandi periodi che hanno segnato la riflessione sull'evento cristiano ha un qualche valore, allora — ne conclude Lafont — «il compito dei teologi, in questa fine del "terzo periodo", sarebbe forse quello di lavorare alla riconciliazione di una teologia sviluppata sotto il segno dell'*homooú-sios* con una teologia marcata dal segno della *croce*» (p. 162).

un tempo la rivelazione dell'uomo e l'immagine della vita trinitaria»; e ciò perché «la pasqua di Cristo è, in un quadro di creazione e di peccato, la proiezione creata dell'eterna circumessione trinitaria e, per questo medesimo fatto, essa manifesta l'ultima profondità dell'uomo»¹⁵.

Accostandosi a tre tappe emblematiche dello sviluppo storico-teologico postniceno — san Gregorio di Nissa, sant'Agostino e san Tommaso —, Lafont mostra con profondità che non vi è soluzione di continuità fra l'*homooúsios* niceno e la dottrina trinitaria di Tommaso: si tratta di un impegno speculativo positivo e secondo, durato all'incirca un millennio, di esprimere in un registro prevalentemente metafisico la divinità del Verbo e dello Spirito e la Trinità del Dio Uno «in termini significanti per lo spirito umano». Con Gregorio di Nissa, in particolare, i Padri greci scelgono la via dell'apofasi per garantire la trascendenza del mistero di Dio, mentre descrivono con finezza metafisica la circumessione della Trinità, cioè la correlatività immobile delle ipostasi. Con sant'Agostino, il registro metafisico è integrato da una nuova sfumatura ermeneutica: quella dello spirito¹⁶. Il Dottore di Ippona, infatti, fornisce «attraverso l'esplicitazione del linguaggio dello spirito e la messa a punto di una logica del linguaggio relativo, elementi suscettibili di portare a una conoscenza propria delle Persone, in se stesse e nel loro ruolo economico»¹⁷.

Con san Tommaso, infine, grazie all'originale metafisica dell'*esse ut actus*, si ha un tentativo grandioso «di costruire e fare incontrare un linguaggio delle persone e un linguaggio dell'essenza, a partire da un materiale fornito dal livello della nostra esperienza dell'essere (essenza, sostanza, ipostasi, relazione, atto) e dello spirito (verbo, sapienza, amore, comunione) che vengono interpretati nella luce misteriosa della rivelazione»¹⁸. Proprio grazie a questo accostamento dialettico di due tipi di

¹⁵ *Ibid.*, p. 325.

¹⁶ Cf., su questo tema, l'importante messa a punto di J. Ratzinger, *Lo Spirito Santo come «communio»*, in AA.VV., *La riscoperta dello Spirito Santo*, tr. it., Milano 1977.

¹⁷ *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Crist?*, cit., p. 105.

¹⁸ *Ibid.*, p. 161.

linguaggio e a questa «opposition convergente des approches», san Tommaso salvaguarda la trascendenza del mistero della Trinità immanente rispetto all'economia creativo-salvifica. Questo metodo dialettico — trascrizione concettuale dell'apofasi patristica — ha il suo fulcro epistemologico in quello che Lafont definisce «le redoublement du langage», cioè il rapporto irrinunciabile di unità-distinzione fra *analogia entis* ed *analogia fidei*: «l'incomprendibilità di Dio si manifesta nella sua verità in seno al disvelamento costituito per noi dalla rivelazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»; la rivelazione di Dio si attua, infatti, attraverso una «incomprensibilità epifanica»¹⁹.

Ma «le redoublement du langage» non è che il riflesso epistemologico del teandrismo cristologico: «senza confusione, senza separazione» — secondo la definizione dogmatica di Calcedonia. Per questo, oggi, occorre fondare il discorso teologico in «un'analisi che resta da fare, dell'incarnazione del Verbo e dell'unzione attraverso lo Spirito Santo»²⁰. È infatti il teandrismo cristologico, in quanto opera dello Spirito Santo, che permette l'unità nella distinzione di *analogia entis* ed *analogia fidei*: l'essere e la storia (*analogia entis*) essendo il veicolo (la «grammatica», direbbe Rahner) dell'autocomunicazione trinitaria (*analogia fidei*), poiché in Cristo *Gott spricht als Mensch* (von Balthasar); e questa autocomunicazione rivela a sua volta tutta la pregnanza ontologica dell'essere e della storia: «il Verbo... dà senso alla storia, e la storia concreta rivela il Verbo»²¹. Pertanto, la storia della salvezza e il suo compimento cristologico-pasquale sono il *milieu* ermeneutico formale del teandrismo epistemologico di *analogia entis* ed *analogia fidei*. E la «clef de lecture», immanente e trascendente a un tempo, della storia della salvezza non può essere che il mistero pasquale, per due inscindibili motivi: «l'evento pasquale è infatti centrale nella storia della salvezza considerata come durata, ed è anche ciò attraverso cui noi abbiamo accesso a questa storia»²².

¹⁹ *Ibid.*, cf. pp. 115, 154, 160, 162.

²⁰ *Ibid.*, p. 166.

²¹ *Ibid.*, p. 232.

²² *Ibid.*, p. 232.

Non solo l'evento pasquale è ontologicamente (oggettivamente) il centro della storia come luogo supremo d'incontro fra la Trinità e l'umanità, ma è anche ermeneuticamente (soggettivamente) la condizione di possibilità — «sous la conduite de l'Esprit» — dell'approfondimento intellettuale del suo contenuto di verità ontologica: in tal senso, esso ha «il significato non solo di una *Redenzione* ma anche di una *Epifania di Dio*, Padre, Figlio e Spirito Santo, così come di una *Rivelazione dell'uomo* nelle strutture fondamentali e nel comportamento di base che lo riallacciano a Dio»²³. Per dirla in termini che si ricollegano ai risultati precedenti della nostra indagine, anche per Lafont esiste un'analogia teandrica esistenziale — che è la vita della Chiesa nello Spirito (Mühlen) —, che permette l'accesso all'analogia teandrica fondante, che è quella cristologica (Rahner, Galot), la quale, soprattutto nel suo vertice pasquale (Balthasar, Kasper), permette di risalire all'analogia originaria e originante — che è quella trinitaria.

Il fulcro di una riarticolazione di «teologia» ed «economia» è da ricercare nell'evento pasquale. In fondo, è questa la distinzione di base che specifica la posizione di Lafont rispetto al *Grund-axiom* di Rahner (ma sui risultati della vasta discussione che lo vede impegnato in questo senso, ritorneremo parlando di proposito su questo tema)²⁴. «L'assenza dell'evento pasquale nella "Trinità della storia della salvezza", vista da Rahner, potrebbe sollevare un'obiezione» all'impostazione fondamentale di Lafont stesso, tutta centrata com'è nell'evento pasquale, ma «nella misura in cui si tratta oggi di evolvere la dottrina in funzione dell'interrogazione culturale contemporanea, bisogna seguire una progressione genetica. Ciò significa che il mistero pasquale, come vissuto da Gesù e vivente nella Chiesa, è il punto di partenza necessario»²⁵.

²³ *Ibid.*, p. 233.

²⁴ Cf. intanto, sul tema del *Grund-axiom* rahneriano, i punti ad esso dedicati nei precedenti articoli, già citati, apparsi in «Nuova Umanità», nn. 27 e 28/29.

²⁵ *Ibid.*, p. 233, nota 4.

IL MISTERO PASUALE E «LES RESSOURCES DE LA NÉGATIVITÉ»

Schizzando un sintetico abbozzo teologico, Lafont sviluppa questa sua «ipotesi» presentandola come «una referenza *globale* che orienta le ricerche ulteriori»²⁶. La sua riflessione si articola in tre tappe: 1) dall'economia — centrata nell'evento pasquale — alla teologia trinitaria; 2) verso una teologia trinitaria pensata alla luce dell'evento pasquale; 3) dalla teologia all'economia creativo-salvifica.

Cerchiamo di cogliere il nucleo di ciascuna delle tre tappe.

Riguardo al primo punto, la posizione di Lafont si rivela subito interessante e profonda: per penetrare oggi il significato teologico ed antropologico dell'evento pasquale, «è chiaro che bisognerebbe far ricorso a strumenti culturali che illuminino il rapporto della negatività e dell'essere: dire infatti che il mistero pasquale dischiude un'intelligibilità su Dio e sull'uomo viene a significare che la negazione (simbolizzata e realizzata dalla morte di Gesù) è, per lo meno nel nostro linguaggio di uomini, un elemento necessario e realmente significante del discorso teologico»²⁷.

È difficile sopravvalutare l'importanza di questa prospettiva di una ricerca delle «ressources de la négativité» per dire Dio e uomo. Un'esigenza — questa — avanzata con forza dalla cultura contemporanea, e che abbiamo visto disattesa da Galot e Mühlen, e che forse solo von Balthasar, in ambito cattolico, ha cercato per certi versi di accogliere a proposito del nostro tema. Sullo sfondo si sente l'intuizione hegeliana dell'«immane potenza del negativo» nella *Vorrede alla Phänomenologie des Geistes*. Lafont ha il merito di mettere in dialogo queste intuizioni con autori come Jean-Luc Marion, Philippe Nemo, Pierre Gisel ed anche Emmanuel Lévinas²⁸, che rappresentano oggi le punte

²⁶ *Ibid.*, p. 235.

²⁷ *Ibid.*, p. 234.

²⁸ Sul tema heideggeriano della «differenza ontologica» e sulle implicazioni teologiche che ne ha tratto, con la mediazione di Lévinas e Derrida, Jean-Luc Marion col suo concetto di «distanza trinitaria», ritorneremo nel prossimo articolo di questa serie. Un'impostazione del problema, oltre che dallo stesso Lafont negli articoli citati, è tracciata da G. Mura in *Emmanuel Lévinas: Ermeneutica e «separazione»*, Roma 1982: in particolare: «Onto-teo-logia: la

avanzate di un discorso di questo genere, e soprattutto di iniziarne un approfondimento ontologico nel solco della tradizione cattolica dell'analogia. Come abbiamo qua e là notato (a proposito di Mühlen, ad esempio, e nell'*excursus* sullo sviluppo storico dell'analogia), ci pare infatti che è proprio qui che si gioca in profondità il dialogo con la cultura moderna — da Hegel a Nietzsche e ad Heidegger, dal nichilismo al pensiero negativo. Come ha scritto profondamente G. Zanghlí, connettendo questo impegno supremo del discorso analogico con quello compiuto da un tomista come Maritain: «Jacques Maritain, nel momento in cui il suo pensare si consumava nella saggezza, scavando nel tomismo ha ipotizzato in Dio, *ma nel modo di Lui*, un analogato della sofferenza dell'uomo. Bisognerà, penso, spingersi più a fondo e ipotizzare in Dio, *ma nel modo di Lui*, un analogato del non-essere»²⁹. Lafont è una buona guida per iniziare questa delicata operazione.

L'ipotesi da cui egli parte, per verificarla nella Scrittura e soprattutto nell'evento pasquale, è la seguente: «È essenziale alla condizione umana di essere sollecitata a un trascendimento, che non può essere compimento senza essere stato dapprima perdita-di-sé a cui liberamente si è consentito nell'adorazione del mistero insondabile di Dio; ... in secondo luogo, questo trascendimento, questo compimento, significano, a livello del dinamismo della condizione creata, ciò che è eternamente vissuto in Dio»³⁰. Con alcune veloci e sicure pennellate, Lafont mostra questa verità all'opera nelle «ruptures» di cui è intessuta tutta la vicenda del popolo eletto, che testimoniano l'inserzione di Dio nell'avventura dell'uomo, e che sono tematizzate in particolare nella riflessione sapienziale sul giusto sofferente — Giobbe —³¹, ed anche nella

“demitizzazione” di Lévinas», pp. 153-179. È nostro proposito ritornare anche più approfonditamente sul concetto di negativo proposto da Hegel.

²⁹ G.M. Zanghlí, *Spunti per una riflessione sull'umanesimo cristiano oggi. II*, in «Nuova Umanità», V (1983), n. 26, p. 50: un saggio che presenta alcune notevoli consonanze con l'ordine di pensieri sviluppati da Lafont. Sul contributo di J. Maritain al tema, cf. il nostro *Croce e ontologia. A proposito di uno scritto di Jacques Maritain*, in «Nuova Umanità», III (1981), n. 15, pp. 53-72.

³⁰ *Peut-on connaitre Dieu en Jésus-Christ?*, cit., p. 236.

³¹ Per la modernità dell'analisi fatta da Lafont della figura di Giobbe, cf. G. Mura, *Angoscia ed esistenza. Da Kierkegaard a Moltmann: Giobbe e la*

figura di Adamo come tipo di Cristo. Diciamo qui solo una parola, a titolo esemplificativo, a proposito del racconto genesiano. Lafont nota che «la prima parola rivolta da Dio all'uomo è un divieto: "Tu non mangerai" (Gen. 2, 17), accompagnato da una evocazione della morte. La contestazione divina è al centro del primo dialogo»³². In questo senso, la negatività è «segno del mistero di Dio», rivelazione e anticipazione, per il tramite della «rottura», di una nuova dimensione nel rapporto di comunione con Dio. La «rottura» è come «un invito al superamento e alla trascendenza: essa è necessaria per proporre all'uomo un nuovo rapporto con Dio, e modificare allo stesso tempo il suo rapporto col mondo»³³. Questo senso teologico della negatività ha il suo culmine di rivelazione nel mistero pasquale del Cristo: la morte in croce, liberamente accettata, è la risposta all'invito del Padre a rinunciare ad essere solo per sé, al fine di essere — nella pienezza della libertà dell'amore — per e con Lui, in una parola al fine di essere partecipe pienamente della comunione divinizzante. L'autotrascendimento di sé — che implica una «rottura» dell'equilibrio provvisorio del proprio *in-der-Welt-sein* e delle proprie relazioni interpersonali — come risposta all'invito di Dio espresso in forma negativa, dopo il fallimento di Adamo, si attua escatologicamente in Cristo: la *koinonia* perfetta con Dio è così «l'ultima parola della divinizzazione che ci manifesta la resurrezione»³⁴.

Gli accenni di Lafont sono rapidi, ma illuminanti. Interessante è anche la distinzione che egli pone fra i diversi livelli della negatività. Egli parla infatti di: 1) una «negatività espressiva della persona», necessaria a livello linguistico per specificare il distintivo della persona rispetto al «mondo delle cose» («per pervenire alla persona, bisogna precisamente negare gli averi: si parlerà dunque di dono, di dimenticanza di sé, di disvelamento,

³² *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, cit., p. 240.

³³ *Ibid.*, p. 240. Su questa lettura della Genesi, cf. anche gli spunti di G.M. Zanghí, *Per una cultura dell'unità*, in «Nuova Umanità», II (1980), n. 10/11, in particolare, pp. 19-20.

³⁴ *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, cit., p. 248.

di estasi»³⁵; 2) una «negatività *operativa* di risposta alla Parola», che concerne il rapporto comunionale in atto con Dio e che implica «necessariamente una rinuncia relativa all'autonomia del creato»³⁶; 3) e infine, una «negatività *oppressiva* della liberazione dai peccati», che concerne «gli aspetti dolorosi della sofferenza e della morte così come noi li conosciamo: è la peripezia tragica nata dalla caduta»³⁷.

In questa distinzione di livelli, per altro assai profonda, ci pare dovrebbe giocare un ruolo più importante la libertà della persona, e un'analisi del peccato come «negazione della negazione-di-sé in quanto autotrascendimento»³⁸. Resta centrale l'indicazione della definizione della persona in termini negativi, i soli capaci di esprimere «l'estasi di sé verso l'Altro, l'amore in quanto esso esprime la profondità assoluta della persona»³⁹. Peccato — anche — che una lettura nonostante tutto un po' astratta e metafisica della morte di Cristo — avulsa cioè dai reali contorni storici ed esistenziali — non permetta di focalizzare il vertice paradossalmente positivo di questa definizione negativa della persona nell'abbandono vissuto da Cristo in Croce. In questo contesto, gioverebbe un approfondimento delle intuizioni ontologiche di Lafont col più recente lavoro esegetico *Jesu ureigener Tod* di H. Schürmann. Quest'ultimo nota, ad esempio, che «Dio, in quanto amore, è talmente dono che è capace di "vuotarsi" di se stesso e di abbassarsi (cf. Fil. 2, 6ss.) fino all'incarnazione, di più: fino alla morte, fino all'inferno del nostro peccato, dove il Padre lascia il suo Figlio all'abbandono di Dio, mentre il Figlio, dal seno stesso di questo abbandono, si "dona" al Padre»⁴⁰.

Importante l'accento posto sulla resurrezione come «accom-

³⁵ *Ibid.*, p. 250.

³⁶ *Ibid.*, p. 251.

³⁷ *Ibid.*, p. 251.

³⁸ Cf. quanto sviluppato in *Gesù crocifisso e abbandonato e la Trinità - II. Creazione, Croce, Trinità: una premessa sull'analogia*, in «Nuova Umanità», IV (1982), n. 24/25, in particolare: «L'analogia e la libertà: il non-essere per amore», pp. 39-58.

³⁹ *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, cit., p. 249.

⁴⁰ H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, Freiburg 1975, cit. e tr. dalla versione francese (Paris 1977, p. 172).

plissement du sens» della negatività della croce in quanto estasi, che salvaguarda e trasfigura proletticamente la consistenza ontologica della creazione nel corpo glorioso del Cristo: «al termine della prova pasquale, lo stato di comunione instaurato dalla Parola di Dio riprende e ricapitola a un livello superiore l'insieme dei valori che erano stati provvisoriamente sacrificati, e di cui la corporeità era il segno e il luogo. Il Cristo risuscitato ... è l'uomo giunto alla pienezza della sua umanità attraverso la trasfigurazione che, per lui, si è operata a partire dalla morte»⁴¹. In tal modo, all'interno dell'*analogia fidei*, è salvata, nella distinzione, la consistenza dell'*analogia entis*. Converrà notare di passaggio che con queste indicazioni Lafont sembra offrire inoltre un approccio adeguato per fondare la mediazione epistemologica che può tenere unite e distinte a un tempo, appunto, l'*analogia entis* e l'*analogia fidei*: una specie di «*analogia negationis*». Se le guardiamo non più sotto il profilo epistemologico, ma sotto quello ontologico (contenutistico), possiamo convenire che la prima è *analogia creationis*, la seconda *analogia amoris* (o *resurrectionis*, o *Trinitatis*) e la terza *analogia crucis*. In questo senso, l'*analogia crucis*, come compimento cristologico-pasquale dell'*analogia entis* (o *creationis*) si mostra come il *milieu* ermeneutico adeguato dell'*analogia amoris* (o *Trinitatis*).

«Un movimento fondamentale della libertà che si dona — prosegue Lafont —, movimento che si è visto essere all'origine della morte di Cristo, ma anche rimanere come attitudine definitiva fino alla resurrezione, sarà così il segno che ci introduce alla contemplazione delle processioni trinitarie», così che «il mistero pasquale diventa per noi una chiave di lettura trinitaria — attendendo che, in una tappa inversa e complementare, si cerchi di vedere in quale misura la vita trinitaria è il paradigma della storia della salvezza»⁴². Sono le due tappe in cui seguiamo ora brevemente Lafont.

⁴¹ *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, cit., p. 253.

⁴² *Ibid.*, p. 261.

NEGAZIONE E PERSONA NELLA VITA INTRATRINITARIA ALLA LUCE
DELL'EVENTO PASQUALE

Si tratta ora di «tentare di pensare il mistero trinitario sul modo del mistero pasquale»⁴³, attraverso «una risalita analogica»⁴⁴. Il processo personologico del dono assoluto di sé, assunto e trasceso nel dinamismo teandrico dell'evento pasquale, è infatti «l'espressione di una legge assoluta dell'essere spirituale, legge che conosce all'interno della vita di Dio un regime che la rivelazione ci permette di afferrare e di dire nella fede. La perfezione dell'essere spirituale, invece d'essere ricondotta all'autonomia di una sostanza (che è forse, al contrario, il segno proprio del finito come tale), alla posizione di una ipostasi, dovrebbe forse essere ricercata in uno scambio continuo all'interno dell'essere stesso, scambio di cui la morte e la risurrezione di Gesù, nella loro struttura essenziale (cioè, astrazion fatta della modalità redentrice) sono come la proiezione creata, — e di cui esse sono anche, nella loro realtà concreta (cioè, nell'orrore della passione e nella gioia della Pasqua), la manifestazione palese per noi peccatori: Dio è Amore»⁴⁵. In una parola, «il mistero pasquale ci orienta verso l'esplorazione delle risorse della negazione per dire la vita intima di Dio»⁴⁶.

Occorre dunque concentrarsi, secondo Lafont, sul registro della negazione — nel senso di «dono», «estasi», come abbiamo visto — in quanto aente il suo luogo proprio di rivelazione nella persona. E qui egli ingaggia un sottile e profondo dialogo da una parte con l'ontologia dell'*actus essendi* di Tommaso, e dall'altra con l'idealismo trascendentale. Circa il rapporto con quest'ultimo, bisogna riconoscere che il dialogo di Lafont, proprio per l'accento posto sulla negatività intesa in senso ontologico, è più approfondito di quello di Rahner nel suo *Der dreifaltige Gott als transzender Urgrund der Heilsgeschichte* (che del resto Lafont stesso critica a proposito del *Grund-axiom*), e anche di

⁴³ *Ibid.*, p. 288.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 262.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 262.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 262.

Barth nella sua *Kirchliche Dogmatik*: mentre si avvicina piuttosto, per certi versi, alle profonde (anche se talvolta discutibili) intuizioni metafisiche de *Il Paraclito* di Bulgakov⁴⁷.

In ogni caso — fa notare Lafont, iniziando la sua analisi —, sia nel realismo di ispirazione greca centrato nell'*ousía*, sia nell'idealismo romantico centrato nell'*ego* trascendentale, quando si parla di Dio si privilegia il registro linguistico del sostantivo, del nome (sia esso, appunto, la sostanza o l'*ego*) non quello del verbo. Ora, per uscire dalle *impasses* in cui incappano sia la metafisica sostanzialistica che quella idealistica, occorrerebbe pensare con maggior rigore la metafisica tomista della partecipazione: infatti, il passaggio analogico dai nomi creati ai Nomi divini, nella metafisica di Tommaso, non è possibile che quando si abbandona la percezione limitata di un oggetto definito (l'essenza coartata in una sussistenza) per quella del «milieu commun» dell'essere partecipato (*l'esse ut actus*)⁴⁸. In tal modo, si privilegia il registro del verbo, l'*actus essendi*, «in quanto esso inserisce il soggetto (definito) in una reale comunione con tutto ciò che ...è»⁴⁹: e il verbo, in quanto atto, è negazione, è «*depassement*», trascendimento... Per questo motivo, se «la negazione è interiore all'affermazione, se si pone attenzione al fatto che essa pone Dio come essere» — nel senso che nella via classica della conoscenza analogica la *via negationis* è «tra» la *via affirmationis* e la *via eminentiae* —, da un altro punto di vista, «la penetrazione di questo essere, la moneta da pagare — se si vule — per l'affermazione prima (fin nel suo significato principale: essere) si fonda sulla negazione»⁵⁰: nel senso preciso che il mistero dell'essere come atto ci è aperto dalla persona che, proprio come atto (espresso dal verbo), è definita dal *non*, cioè dall'estasi dell'amore⁵¹. Lafont non esplicita a fondo queste intuizioni: ma la pista

⁴⁷ Cf. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzender Urgrund der Heilsgeschichte*; tr. it. in *Mysterium Salutis*, vol. III, Brescia 1969, pp. 404-507; K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/I, Zürich 1964, pp. 367-514; S. Bulgakov, *Il Paraclito*; tr. it., Bologna 1971.

⁴⁸ *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, cit., p. 265.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 265.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 267.

⁵¹ Su questo tema, cf. G.M. Zanghí, *Poche riflessioni sulla persona*, in

è quanto mai significativa sia nel senso di un approfondimento dell'ontologia di san Tommaso, sia nel senso di un dialogo approfondito col pensiero moderno della negatività, in senso soprattutto hegeliano-nietzscheano-heideggeriano. Nota soltanto che a livello della persona creata questo dinamismo ontologico radicale si riflette esistenzialmente nella realtà della «costruzione riflessa della persona», per cui essa è in quanto si dà e accoglie l'altro⁵².

A livello intratrinitario, bisogna concludere che «se in Dio sussistenza e atto d'essere si identificano realmente, così come essere e agire, non resta meno vero che la comprensione e l'espressione di Dio a partire dall'atto e per mezzo del verbo hanno una priorità (non necessariamente nell'ordine d'invenzione, ma nell'ordine della significazione) sulla comprensione e l'espressione a livello della sostanza e del nome»⁵³. In questo senso, «le Persone divine possono essere viste dapprima come degli *atti*, identici nella loro realtà divina ma distinti nella loro modalità dinamica», in modo che esse possono essere denominate rispettivamente «Comunicazione, Natività, Comunione», e il mistero trinitario «Vita e Amore» che «concretamente non esiste che come dono e ritorno, zampillare e riposo»⁵⁴.

Passando dal registro dinamico (l'atto) ad uno più statico (l'ipostasi), Lafont introduce un'analisi del linguaggio della riflesività in cui scava a fondo nel soggettivismo moderno e nell'idealismo tedesco in particolare, giungendo alla conclusione che «la Persona divina non ha realtà che nel suo atto e verso il suo termine, o, in altre parole, che essa non si costituisce (o non è costituita) "ipostasi" che con le altre e attraverso il rapporto alle altre. Se c'è un ordine irreversibile tra le Persone divine, non

«Nuova Umanità, 2 (1980), n. 7, pp. 9-19; sul primato del verbo nella delineazione di un'«ontologia trinitaria», cf. le *Thesen zu einer trinitarische Ontologie* di K. Hemmerle (Einsiedeln 1976), in particolare, pp. 39-48, che parla di un «neue Hauptwort: das Verb»; e, in generale, sul non-essere, oltre a quanto emerso sin qui nella presente serie di articoli, S. Breton, *La croce del non-essere*, in *La Sapienza della Croce oggi*, vol. III, pp. 21-35, Torino-Leumann 1976.

⁵² *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, cit., p. 270; cf. pp. 267-271.

⁵³ *Ibid.*, p. 271.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 276.

c'è alcuna autonomia dell'una in rapporto alle altre: la loro co-attività e la loro correlatività sono assolute»⁵⁵.

Come nota lo stesso Lafont, un beneficio di questa impostazione centrata nell'epifania pasquale «è forse di riavvicinare i due registri utilizzati nella tradizione latina, ma in maniera ancora troppo parallela: il registro ontologico delle ipostasi o della persona, e il registro psicologico del Verbo e dell'Amore»⁵⁶, nel senso che la Persona divina «è tutta intera atto e relazione, da cui segue che ogni coscienza personale in Dio è dapprima coscienza degli "Altri" come termini personali di Sé, e posizione di Sé nel rapporto all'Altro, pura di ogni sostanzializzazione particolare»⁵⁷. Sul piano epistemologico del discorso analogico, occorre allora affermare «il primato accordato di fatto a una designazione verbale della Persona divina (cosa che viene a sottolineare un elemento di negatività ineluttabile nel concetto che ce ne possiamo formare), da cui segue a sua volta l'idea di designare questa medesima Persona a livello del nome considerandola un processo riflessivo»⁵⁸.

Anche qui, Lafont apre dei preziosi e profondi squarci su una ontologia che — mediata ermeneuticamente dall'evento pasquale — a buon diritto si deve definire «trinitaria».

LA VITA TRINITARIA COME «PARADIGMA» DELL'ECONOMIA CREATIVO-SALVIFICA

«Una volta stabilita, questa Teologia di origine pasquale deve mostrarsi capace di fondare l'Economia, e questo sarà forse il criterio del suo valore. Se il mistero pasquale (e l'antropologia storica che esso manifesta) si apre a una contemplazione trinitaria e la guida, reciprocamente la contemplazione trinitaria deve portare una luce sul mistero di Cristo e sulla storia che a lui si

⁵⁵ *Ibid.*, p. 278.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 290.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 286.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 287.

riferisce»⁵⁹. Ecco come Lafont imposta questa terza e ultima tappa della sua ricerca: «dalla Trinità immanente alla creazione e alla storia della salvezza, entrambe centrate nell'incarnazione»⁶⁰. Gli spunti sono numerosi, e importanti, e meriterebbero un esame approfondito: cerchiamo qui di cogliere soltanto l'innervatura portante del discorso.

Alla luce del mistero trinitario — così come dischiuso dal mistero pasquale —, la creazione si presenta come «il *milieu* fatto perché questa vita trinitaria possa espandersi al massimo al-di-fuori», e in questa prospettiva «l'incarnazione e l'invio dello Spirito Santo ...sono il coronamento della creazione, il modo ultimo della perdita di Sé di Dio che, tenuto conto della recettività limitata della creazione, vi esprime tuttavia al massimo la sua parola e provoca alla comunione nello Spirito»⁶¹.

Ciò significa, innanzi tutto, che «il ritmo della storia» può ben esser visto in una dialettica tra creazione e trasfigurazione (per Cristo nello Spirito), la cui mediazione è rappresentata dalla libertà: e proprio per questo la vocazione ultima della libertà umana è quella di rispondere positivamente all'invito fattole da Dio di vivere «in un processo di morte e di resurrezione, morte nella misura in cui c'è una certa negazione del *milieu* in quanto dimensione chiusa, resurrezione nella misura in cui l'accesso della Parola unisce a Dio e instaura il *milieu* creato nella sua vera dimensione»⁶². Secondo Lafont, questa «mediazione della libertà» può essere «appropriata», a livello storico-salvifico, «alla Persona dello Spirito Santo: egli è presente alla libertà per farle realizzare il compito della comunione (il “passaggio”) attraverso il discernimento e l'amore della parola, e per mantenerla poi in una comunione permanente a livello della condizione trasfigurata»⁶³.

Circa l'Incarnazione del Verbo, bisogna allora prendere sul serio l'affermazione che «il Cristo ricapitola la creazione: non più soltanto nell'atemporalità relativa di una umanità direttamen-

⁵⁹ *Ibid.*, p. 292.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 326.

⁶¹ *Ibid.*, p. 326.

⁶² *Ibid.*, p. 303.

⁶³ *Ibid.*, p. 303.

te trasferita nell'intimità trinitaria (l'unione ipostatica), ma nella temporalità proposta agli uomini e di cui tutta l'interiorità spirituale è come raccolta nella parola di salvezza offerta al Cristo. Primogenito di tutta la creazione — e ciò può designare il livello unico e trascendente dell'esistenza umana del Figlio nel suo lucido consentire a Dio —, il Cristo è anche primogenito di tra i morti — e ciò designa la temporalità della sua adesione al piano divino, formulata “entrando nel mondo”, e vissuta lungo un'esistenza d'uomo finalizzata alla Pasqua»⁶⁴.

La prova pasquale di Cristo è intimamente connessa alla sua inserzione nell'economia della divinizzazione degli uomini: «Se il Cristo è Capo e Mediatore, la prova che gli è proposta ricapitola in sé tutte le prove degli uomini — prova della fede e, se si tratta di peccatori, prova della penitenza. Il Verbo incarnato, il cui atto spirituale fondamentale realizza in un presente permanente l'adesione di tutta la creazione a Dio a immagine della Recettività del Verbo, è anche colui la cui libertà pone nel tempo una risposta totale alla parola di Dio determinante la salvezza»⁶⁵.

Questa, presentata in estrema sintesi, la prospettiva globale di Lafont. Sottolineiamo, ancora, prima di concludere, alcune tematiche connesse, svolte al solito con grande maestria.

— Notevoli i «principes théologiques relatifs à l'union hypostatique»⁶⁶, che mostrano la possibilità di un reale approfondimento del dogma di Calcedonia alla luce del mistero pasquale che dischiude quello trinitario. Il passo in avanti, rispetto ad esempio a Galot, è deciso. Importanti anche le note sulla coscienza filiale e messianica di Gesù, che senza impegnarsi nei risvolti più discussi della *quaestio disputata* sulla scienza e la coscienza di Gesù (si pensi, emblematicamente, alla polemica Galtier-Parente-Rahner), in quanto Lafont si muove a un tempo sul registro ontologico e su quello riflessivo⁶⁷, apre un nuovo indirizzo sulla

⁶⁴ *Ibid.*, p. 327.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 318.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 307-316.

⁶⁷ Di Galtier, cf. *L'unité du Christ - Etre Personne Conscience*, Paris 1939;

scia della visione già adottata per la dottrina trinitaria, in cui si fondano armoniosamente la prospettiva classica tomasiana, il contributo del soggettivismo moderno e la visione evolutivo-ricapitolativa di Teilhard de Chardin. Interessanti anche alcune consonanze con tesi avanzate, sul piano biblico, da Schürmann nel suo *Jesu ureigener Tod*⁶⁸.

— Degne di nota, infine, le rapide indicazioni sulla storia e sulla temporalità in prospettiva pasquale-trinitaria. Esse mostrano, in particolare, la fecondità della concezione tomista del tempo (come già aveva sottolineato M. Bordoni⁶⁹), approfondita ontologicamente e teologicamente in dialogo col pensiero moderno. «Il tempo — nota ad esempio Lafont —, nella sua nozione teologica più profonda, deve essere considerato come il distendersi tra tutte le coscienze spirituali dell'unica prova del Cristo»⁷⁰. Così come, sempre in questa prospettiva, «la storia del peccato deve essere considerata come il contrappunto negativo di questa conversione progressiva degli uomini e del mondo alla comunione trinitaria: ogni ripiegamento dell'uomo su di sé, a livello del suo essere-al-mondo, o di una inter-soggettività vissuta in maniera puramente omogenea (e non nella carità del Cristo), modifica drammaticamente il corso della durata. Ma il Cristo, nella sua Pasqua, e nell'Eucaristia nel corso della storia, assume anche questo aspetto negativo, in modo che il male e la sofferenza possono essere, in Cristo Gesù, strumento dell'instaurazione del Regno, e mezzi di comunione trinitaria: la morte come seguito e pena del peccato è ripresa nella morte come passaggio verso il Padre»⁷¹. Questa notazione è assai importante, e meriterebbe un adeguato approfondimento che potrebbe gettare una luce più forte sulla distinzione fra i diversi livelli della negatività che

di Parente *L'Io di Cristo*, Roma 1955; di Rahner *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi*, in *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1962; tr. it. in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965, pp. 199-238; e sulla problematica, C. Nigro, *Il mistero della coscienza umana di Cristo nella teologia contemporanea*, Rovigo 1971.

⁶⁸ Op. cit., in particolare: «Le Christ "proexistant" sera-t-il au coeur de la foi de demain?», pp. 145-184.

⁶⁹ M. Bordoni, *Il tempo. Valore filosofico e mistero teologico*, Roma 1965.

⁷⁰ Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?, cit., p. 319.

⁷¹ Ibid., p. 328.

abbiamo già incontrato in Lafont. Nel Cristo crocifisso (e soprattutto abbandonato) e, per Lui, in ogni uomo che liberamente aderisce al mistero pasquale della salvezza, anche la negatività del peccato e del dolore è *divinizzata* e può diventare — come nota Lafont — strumento di comunione con Dio e coi fratelli, nel Cristo risorto e nel suo Spirito.

SINTESI: UN REALE APPROFONDIMENTO DELLA PROSPETTIVA
ANALOGICA

La nostra esposizione del contributo di Lafont non ha certo potuto render conto della ricchezza e complessità del discorso, ma ha cercato almeno di evidenziarne il filo rosso: la Pasqua di Cristo come proiezione creata, in un quadro di creazione e di peccato, dell'eterna circuminsessione trinitaria e manifestazione dell'intima profondità dell'uomo. Lo sviluppo dello studio di Lafont non ha fatto che confermare la validità di questa prospettiva teologica emergente, assunta a idea-guida della nostra ricerca. Riassumiamo i punti via via emersi nel corso dell'esposizione, valutandoli in breve.

1. Il *livello ermeneutico* (nel duplice versante della genesi storica e del significato del luogo culturale contemporaneo alla luce della fede), pur notevole nella fenomenologia dell'emergere della storicità e della riflessività dello spirito come esigenze positive della cultura moderna, lascia poi a desiderare circa il rinvenimento del significato ultimo di questa parabola culturale: l'assenza-di-Dio. Certamente, un motivo di questa carenza è da ricercarsi nella datazione dell'opera di Lafont — la fine degli anni '60 —, prima che comparissero le opere di Moltmann e di Jüngel, più penetranti e aggiornate riguardo a questo aspetto. In positivo resta il fatto che, con fine intuito, Lafont avverte l'urgenza di «comprendere l'affermazione secondo cui il cristianesimo implica la "morte di Dio"»⁷², ed orienta profondamente

⁷² *Ibid.*, p. 306.

in questa linea tutta la sua ricerca: «il tema della “morte di Dio” include senza saperlo una nostalgia della rivelazione trinitaria»⁷³.

2. L'analisi del *livello epistemologico* è condotta con grande duttilità e finezza da Lafont: ci pare però che dovrebbe essere esplicitata di più nelle sue articolazioni fondamentali.

— Dal punto di vista di quello che, seguendo le indicazioni di Mühlen, abbiamo definito lo «statuto esistenziale» dell'epistemologia analogica, Lafont — pur non esplicitando a fondo il suo pensiero — si muove nella stessa direzione di Mühlen: la vita ecclesiale, nella sua «condizione di possibilità» che è lo Spirito Santo, è il presupposto della conoscenza analogica del mistero di Dio. «Il legame fra la Trinità e la Chiesa è lo Spirito Santo, attraverso il quale noi comunichiamo ai dinamismi trinitari. Solo la Chiesa divenuta attivamente Immagine della Trinità può conoscere la Trinità»⁷⁴.

— Circa lo statuto più propriamente intellettuale dell'epistemologia analogica, il contributo di Lafont è decisivo. Egli riprende l'itinerario classico dell'*analogia entis* — *via affirmatio-nis, negationis ed eminentiae* — ma la vede strettamente connessa all'*analogia fidei*, grazie a quel «redoublement du langage» che è fondato ontologicamente nel teandristmo cristologico che si estende, mediato dallo Spirito Santo, nel teandristmo ecclesiale. In tal modo, in particolare, viene approfondito decisamente il momento della negazione, che diventa quello centrale, ed ha la sua chiave di lettura nel *mysterium paschale*. A livello epistemologico, la negazione (pasquale) dell'affermazione (creaturale) da un lato ci mostra che anche «l'affermazione prima (fin nel suo significato principale: essere) si fonda sulla negazione», in quanto l'essere come atto è chiamato nella persona a «perdersi per trovarsi»; dall'altro, nella sovraeminenza (la resurrezione-trasfigurazione), ci mostra il senso ultimo dell'essere, che è atto (affermazione) ed è attraversato interiormente dalla negazione (il

⁷³ *Ibid.*, p. 326.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 277.

«perdersi»), come amore. È allora che la negazione, spogliata della negatività non solo inherente al peccato, ma anche di quella inherente al limite creaturale, può entrare nel grado della sovraeminenza per esprimere analogicamente il mistero tripersonale dell'amore trinitario.

3. La duttilità dello strumento epistemologico dell'analogia, così approfondito, permette di aderire profondamente alle articolazioni dell'*ontologia* dischiusa dal mistero cristiano.

— Da un lato, la Trinità economica ci permette di risalire analogicamente alla Trinità immanente — che resta ineffabilmente trascendente; mentre la Trinità immanente si svela paradigma increato dell'economia della salvezza. Un appunto che ci sembra sia da fare a Lafont è che la sua teologia dell'evento pasquale trascura un po' il dato biblico fondamentale circa l'esistenzialità e la drammaticità storico-umana di questo momento supremo della vita di Cristo: occorrerebbe una più attenta «ermeneutica delle origini», attinta alla cristologia neotestamentaria.

— Dall'altro, l'*ontologia* cristiana si mostra come un'*ontologia* della persona in quanto atto-relazione che grazie alla mediazione costitutiva della libertà si perde (negazione) per trovarsi (trasfigurazione). Se è così, nella definizione dell'*ontologia* cristiana entra intrinsecamente non solo il punto di partenza dell'atto, ma anche il suo punto di arrivo: analogicamente a quanto avviene nella Trinità, l'*ontologia* della persona si definisce correlativamente, è cioè un'*ontologia* analogicamente trinitaria, un'*ontologia* della co-originarietà trinitaria di unità e distinzione⁷⁵.

⁷⁵ Da notare che la fecondità della prospettiva teologica di Lafont si è mostrata in concreto nell'opera di Ph. Ferlay, *Précher la Trinité. Affirmation trinitaire et prédication du salut*, Lyon 1973, che ha cercato di elaborare conformemente ai principi di Lafont i presupposti per un metodo catechetico centrato nella relazione fra mistero pasquale e mistero trinitario; dello stesso autore, cf. anche *Trinité, mort en Croix, Eucharistie*, in «Nouvelle Revue Théologique», 96 (1974), pp. 933-953.

Dopo aver concluso questo esame di *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ?*, ho avuto l'opportunità di inviare il dattiloscritto al Padre Lafont, a Roma per motivi di insegnamento. In data 21 nov. '83 il Padre Lafont mi ha fatto pervenire questa lettera che sono lieto di pubblicare — col suo consenso

UNA MAPPA DELL'EPISTEMOLOGIA ANALOGICA

Cerchiamo di abbozzare una prima conclusione provvisoria circa quanto è emerso sinora a proposito della prospettiva analogica, dall'esame delle opere di Galot, Mühlen e Lafont, tenendo

— per preziosi rilievi che egli vi offre riguardo alla ricerca che sono impegnato a condurre attraverso questa serie di articoli:

Cher ami, (...)

Je vous ai lu avec beaucoup d'attention. Il me semble que vous avez saisi avec justesse et rendu avec beaucoup d'intelligence cette intuition du "négatif" dans l'élaboration théologique, qui m'habite depuis longtemps et dont j'essaie toujours de comprendre l'articulation avec le "positif" légitimement affirmé par la métaphysique, surtout celle de saint Thomas.

Mais votre travail dépasse de beaucoup ce que j'ai pu écrire puisqu'il se situe comme moment d'une investigation bien plus large où vous interrogez, l'un après l'autre, les grands et petits théologiens qui sont, chacun à sa manière, fascinés par la Croix et la Trinité. Je formule très sincèrement le voeu que, ayant procédé à une investigation aussi ample, pénétrante et honnête, vous exprimiez, à votre tour, de façon relativement indépendante et avec votre vocabulaire, votre propre vision, fondamentale et dogmatique, sur cette question, — en développant, par exemple, ce que vous dites à plusieurs reprises sur les divers niveaux de l'analogie, avec une terminologie qui vous est propre.

Il me semble que vous m'adressez deux critiques utiles: l'une relative à l'aspect trop formel de ma manière de parler de la Croix, et vous m'invitez à considérer de plus près, avec l'aide en particulier de H. Schürmann, le drame concret du Calvaire. Depuis que j'ai écrit le livre que vous recensez, je crois avoir esquisonné cet approfondissement, et peut-être le publierai-je un jour. L'autre critique vise le thème de l'absence de Dieu, qui serait comme le fondement générique de toute la thématique actuelle sur Dieu et la Croix. Ici, je vois peut-être moins bien ce que vous voulez dire, — peut-être parce que j'ai une certaine allergie personnelle à ce thème: moine par profession et, j'espère, un peu chrétien dans mon cœur, je crois à la Présence, et l'absence, bien réelle, se dessine tout de même sur l'arrière-fond de la première. Est-ce là une contradiction avec ce que j'ai écrit par ailleurs? Peut-être! Mais quel est le théologien pur de toute contradiction intime!

Je vous remercie d'avoir consacré tant de temps à me lire, et à me présenter à vos lecteurs. Et je souhaite de tout cœur que ceux qui prendront la peine de suivre et de méditer l'ensemble de vos articles soient mieux introduits, non seulement aux théologiens dont vous parlez, mais surtout au Mystère dont, avec eux, vous parlez.

Veuillez croire, cher ami, à mes sentiments de gratitude fraternelle.

f. Ghislain Lafont

In seguito a questa lettera ho anche incontrato personalmente, con gioia e gratitudine, il Padre Lafont. Abbiamo potuto approfondire alcuni dei temi cui egli aveva accennato nella sua lettera. In particolare, riguardo al tema dell'«assenza di Dio» ho potuto sviluppare la prospettiva nella quale mi muovo (così come presentata nel primo articolo di questa serie, in «Nuova Umanità» n. 21, e nella

presenti anche le sintesi, proposte in questa linea, di Balthasar, Rahner e Kasper⁷⁶.

1. Lo statuto pneumatico-ecclesiale dell'epistemologia analogica

Innanzi tutto bisogna concludere (soprattutto con Mühlen) che la vita stessa della Chiesa, nella sua realtà misterico-sacramentale e nella sua prassi storico-esistenziale è, nello Spirito, l'analogia vivente del mistero trinitario continuamente attualizzata dalla partecipazione sacramentale ed esistenziale alla dinamica del mistero pasquale, quale dinamica dell'autodonazione libera per amore e nell'amore. Scrive a questo proposito lo stesso Vaticano II: «Il Signore Gesù quando prega il Padre, perché “tutti siano uno” (Gv. 17, 21-22), mettendoci di fronte orizzonti impervi alla

prima parte di un volume di prossima pubblicazione presso l'Editrice Città Nuova). Il Padre Lafont si è detto interessato, e sostanzialmente d'accordo, su questo punto di vista. Di tutto lo ringrazio, augurandogli di cuore uno sviluppo sempre più fecondo della sua importante intuizione teologica.

⁷⁶ Su questo tema, cf. G.M. Zanghì, *La vita di unità come teologia*, in «Nuova Umanità», V (1983), n. 30. Una parola occorre qui ancora aggiungere a proposito del contributo di Walter Kasper. Nel nostro precedente articolo, trattando della concezione dell'analogia evoluta da questo teologo cattolico (cf. in particolare, pp. 39-41), non avevamo potuto tener conto della sua ultima, recentissima opera: *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, che sviluppa sistematicamente una teologia trinitaria del Dio cristiano. Ma in realtà, Kasper non fa che evolvere i principi già enunciati nei suoi precedenti scritti programmatici. Dopo una brillante introduzione di ermeneutica storico-dogmatica (*Die Frage nach Gott heute*), egli sviluppa un'epistemologia teologica centrata nel principio dell'analogia, integralmente pensato e rivisitato, giungendo alla conclusione — a noi già nota — che «die analogia fidei setzt die analogia entis bzw. libertatis voraus und bringt sie zur Erfüllung» (p. 131). Approfondendo poi il contributo che la moderna *Kenosis-Christologie* può dare alla classica *Logos-Christologie* (pp. 235-245), Kasper nota che «l'eterna distinzione intratrinitaria del Padre e del Figlio è la condizione trascendentale-teologica di possibilità dell'autodonazione kenotica di Dio nell'Incarnazione e sulla Croce», indicando così la direzione per l'acquisizione dell'orizzonte ermeneutico escatologico dell'*analogia fidei* (p. 244). Sulla interessante parte finale dell'opera (*Systematisches Verständnis der Trinitätslehre*), in cui si centra nella Croce e nella Resurrezione come nella «Eschatologische Offenbarung Gottes», ritorneremo riprendendo il contributo di Kasper a proposito di quella che abbiamo definito la «chiave ermeneutica storica». Per concludere, è interessante notare che Kasper chiude il suo volume riconoscendo nella confessione del Dio trinitario l'unica risposta praticabile all'ateismo moderno (pp. 382-383).

ragione umana, ci ha indicato una certa similitudine tra l'unione della persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Questa similitudine manifesta che l'uomo non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé» (GS 24). In tal modo, l'evento pasquale costituisce l'orizzonte fondante (a livello ontologico ed ermeneutico) dell'evento Chiesa; mentre l'evento Chiesa costituisce la pre-comprensione esistenziale (il *primum experientiale*) dell'evento pasquale come epifania culminante, nella storia, del mistero trinitario.

2. Lo statuto pasquale-pentecostale dell'epistemologia analogica

Lo statuto cristiano dell'analogia è poi senza dubbio, a livello intellettuale, quello dell'*analogia entis* ricompresa all'interno dell'*analogia fidei* (come ci hanno mostrato in particolare Lafont e Kasper): e in questo senso, per usare la pregnante affermazione di von Balthasar e in linea con Galot (e, come vedremo, con Jüngel) è Cristo *die konkrete Analogie*, Cristo in quanto vero Dio e vero Uomo. Ma il mistero cristologico è compiutamente dispiegato nell'evento pasquale (Balthasar, Mühlen, Lafont): l'analogia avrà dunque uno statuto cristologico-pasquale.

Come ha poi notato acutamente Mühlen, l'orizzonte personologico-comunionale nella comprensione dell'essere non è altro che la Persona dello Spirito di Cristo vivente nella Chiesa — che è appunto «*quasi una mystica Persona*», per dirla con san Tommaso. L'orizzonte epocale di comprensione dell'essere che va oggi imponendosi, quello appunto personologico-comunionale, è dunque primamente l'orizzonte dischiuso in pienezza nell'evento pasquale-pentecostale. Ciò non vuol dire, però, come ha mostrato Lafont, che l'orizzonte epocale di comprensione dell'essere come *ousía*, trasceso da Tommaso in quello dell'*actus essendi*, sia da rifiutare in blocco: nel pensiero greco precristiano erano già presenti ed operanti i semi del Verbo, e in Tommaso (cf. la nota tesi di Metz in *Christliche Anthropozentrik*)⁷⁷ questo oriz-

⁷⁷ München 1962; tr. it., Torino 1969.

zonte è formalmente personologico. Si tratta quindi di innestare le istanze avanzate dal pensiero moderno sul tronco vitale della tradizione, ricomprendendo l'uno e l'altra alla luce dell'orizzonte ermeneutico originalmente e originariamente cristiano. In tal modo, la persona, o meglio ancora la comunione trinitariamente vissuta e pensata, si mostrerà come il luogo ermeneutico in cui il mistero dell'essere come *actus* si svela, attraverso la mediazione della libertà che mostra il non-essere (chiuso in sé e per sé) quale momento di verità interiore all'essere-sé con e nell'altro, come amore.

I tre livelli dell'*analogia entis* — la *via affirmationis, negationis ed eminentiae* — dovranno perciò essere ricompresi (nel duplice senso, ontologico ed ermeneutico) all'interno dell'*analogia fidei* come analogia pasquale-pentecostale, e si presenteranno perciò come:

— *analogia creationis*: l'essere creato personale è posto in essere come *imago* del Padre nel Verbo per poi essere assunto dal Verbo stesso come sua propria espressione nel mistero dell'Incarnazione (Rahner, Lafont);

— *analogia crucis*: l'essere personale creato è condotto nella libertà dal Verbo incarnato a «perdersi» sulla Croce nella sua autonomia creaturale assolutisticamente intesa, ed anche a «convertire» la dinamica della sua stessa libertà che nel peccato si pone contro Dio, — e qui si collocherebbe la giusta esigenza di una dialettica negativa centrata sulla Croce, come momento interiore dell'affermazione analogica (Lafont, Rahner, Moltmann e l'epistemologia dialettica in genere)⁷⁸;

— *analogia caritatis* (Kasper, Balthasar, Lafont): l'essere personale creato, che si è perso con e in Cristo crocifisso e abbandonato, «si ritrova» con Lui e in Lui per lo Spirito Santo nella *koinonia* trinitaria della risurrezione e della trasfigurazione ecclesiale — e questo è il livello dove possono risultare preziosi gli sviluppi della teologia orientale.

⁷⁸ Il contributo dell'epistemologia dialettica, come annunciato a suo tempo, sarà sviluppato nel seguito della ricerca.

3. Lo statuto prolettico dell'epistemologia analogica

Ci preme evidenziare, infine, un ultimo aspetto costitutivo dell'epistemologia analogica, implicitamente presente in tutti gli autori esaminati (ma in particolare in Lafont). L'analogia, sia in quanto vissuta nella Chiesa come analogia vivente del mistero trinitario dell'Amore, sia in quanto pensata, al culmine del suo sviluppo, come *analogia caritatis*, è presa dentro la dialettica del già ma non ancora. In realtà, l'autentico volto della Chiesa come sposa del Cristo, una cosa sola col suo sposo (il *Christus totus*) e in quanto tale vera *imago Patris*, e la dinamica compiuta dell'amore — come autodonazione reciproca nello Spirito —, apparirà solo nell'eskaton, quando «Dio sarà tutto in tutti», pur essendo già anticipata realmente sin d'ora. Allora, la creazione divinizzata sarà la parola-nella Parola-spirante-l'Amore compiutamente detta: *imago Trinitatis*.

PIERO CODA