

IL CRISTO CROCIFISSO E ABBANDONATO REDENZIONE DELLA LIBERTÀ E NUOVA CREAZIONE¹

1. *Due premesse introduttive*

Inizio con due *premesse*: la prima al fine di collocare l'apporto specifico che il mio contributo intende offrire alla ricerca sul tema generale del Convegno; la seconda, di carattere epistemologico, circa il rapporto tra conoscenza teologica e sapere scientifico, sempre all'interno dell'orizzonte tematico che ci impegna.

Il tema che mi è stato proposto è quello della Croce in riferimento alla comprensione del futuro del cosmo in una prospettiva evolutiva e aperta, così come oggi la si concepisce. Esso mostra di avere, per sé, un duplice aggancio alla nostra problematica: l'uno di carattere antropologico, l'altro di carattere più propriamente teologico.

Innanzi tutto, l'emergenza dell'uomo e della società umana nel processo evolutivo ci pone di fronte a due interrogativi circa il futuro del cosmo. Il primo concerne il ruolo attivo, e per qualche verso persino direzionale e risolutivo (si pensi soltanto alla crisi ecologica, alla scoperta e alla gestione dell'energia nucleare con il relativo deterrente o, per altri versi, alle nuove frontiere dischiuse dalla biogenetica), che l'umanità può o anche deve giocare nel futuro stesso dell'evoluzione. Il secondo riguarda le conseguenze di tale ruolo: vale a dire la direzione, appunto, e persino

¹ Il testo ripropone, nelle sue linee fondamentali, la relazione tenuta al XV Convegno dell'Associazione teologica Italiana (Udine, 11-15 settembre 1995): «Futuro del cosmo, futuro dell'uomo».

l'esito che le scelte o in ogni caso le azioni umane possono di fatto imprimere all'evoluzione del cosmo e alla situazione stessa, che in esso è destinata ad avere la famiglia umana: il che implica il discernimento oltre che della rettitudine anche del valore etico delle opzioni umane e quello del senso ultimo della libertà dell'uomo in rapporto al futuro del cosmo. Di qui scaturisce, in particolare, la questione del male – almeno nel suo significato morale, se non religioso – e quella della possibilità che l'uomo ha o meno di farvi fronte con le sue proprie energie e risorse: sul livello delle sue implicazioni etiche, ma anche su quello dei suoi risultati che possiamo ben definire ontologici (in quanto le sue scelte incidono sull'essere del cosmo e di sé). Evidentemente, l'uno e l'altro interrogativo rimandano alla questione di fondo sul significato dell'emergenza del «personaggio» umano che tende a diventare inevitabilmente «protagonista» nel dramma della storia cosmica.

Altrettanto evidente è l'aggancio o la pertinenza teologica del nostro discorso. Con ciò intendo, evidentemente, la luce di senso che viene alla questione dalla rivelazione cristiana nella sua sorgiva originalità e in modo singolare ed escatologico in Gesù Cristo – come messo in evidenza dall'ipotesi di lavoro tracciata da S. Muratore². Il fatto è che il centro del *kerigma* neotestamentario ci presenta l'evento Gesù Cristo come escatologicamente decisivo in riferimento alla rivelazione del senso e alla redenzione della libertà umana: non solo nel suo significato spirituale e nel suo esito metastorico, ma anche in relazione al suo ruolo entro la storia umana, il destino globale del cosmo, le conseguenze oggettive delle sue opzioni anche fallimentari e peccaminose. È a partire da qui – *beim proprium des Christlichen* – che va scavato l'apporto originale e risolutivo che la rivelazione cristologica offre per una corretta e integrale impostazione del nostro tema.

Queste considerazioni mi introducono nella seconda premessa, di carattere epistemologico. In quale modo va intesa e gio-

² S. Muratore, *Futuro del cosmo, futuro dell'uomo: un dialogo multidisciplinare*, in «Rassegna di teologia», 35 (1994), pp. 346-362 (in particolare pp. 35ss).

cata la reciproca sollecitazione, anzi l'interazione tra visione scientifica e visione teologica dell'universo? Condivido l'impostazione globale che è stata proposta da Muratore. La visione cosmologica, accreditata dai diversi saperi scientifici, di un universo dinamico e non statico, relazionale e non parcellizzato sostanzialisticamente, sino a un certo punto non predeterminato e aperto e non deterministicamente fissista nella sua struttura data e/o acquisita, non è per sé in contrasto con l'orizzonte e i contenuti veritativi ed etici della rivelazione – come aveva intuito Teilhard de Chardin e com'è stato sancito dal Vaticano II.

L'interazione tra le prospettive dei due saperi – cosmologia scientifica e teologia –, senza preconcetti esclusivismi e senza troppo facili ed affrettati concordismi, deve aiutarli entrambi, negativamente, a de-ideologizzarsi: a superare, cioè, la tentazione di travalicare i rispettivi confini epistemologici invadendo l'altrui campo. Positivamente, la teologia non ha che da guadagnare dall'assunzione critica dei quadri di riferimento e delle categorie scientifiche sicuramente verificate (o falsificate), e insieme vagliate e sistematicamente strutturate dalla riflessione filosofica nella loro consistenza epistemologica. Dal canto suo, la teologia ed essa sola può e deve offrire quel «di più» che le viene dall'evento singolare di Gesù Cristo. Certo – si potrebbe obiettare, o per lo meno aggiungere – la rivelazione (e di conseguenza la teologia), per sé, trascende a tal punto la visione cosmologica da adattarsi – com'è avvenuto – sia a quella dell'antico Medio Oriente, che a quella greca, come poi a quella moderna e contemporanea (anche se quest'ultima operazione – dobbiamo riconoscerlo – è ancora ai primi passi). Ma l'osservazione – a mio avviso – non tiene sino in fondo: non solo perché, di fatto, l'interazione tra il sapere teologico e le visioni cosmologiche ha prodotto una significativa, e talvolta persino radicale, revisione di queste ultime (si pensi, ad esempio, al principio di creazione); ma anche perché una concezione dell'universo e delle sue leggi immanenti (ai vari livelli della sua struttura onto-logica) più vicina alla realtà rappresenta di per sé la possibilità oggettiva di una maggiore comprensione e incarnazione nella storia della verità salvifica della rivelazione.

2. Perché il Crocifisso/Abbandonato

Chiarito, sia pure solo per accenni e dandone per presupposta una giustificazione più articolata, il quadro di riferimento epistemologico, vengo al mio argomento specifico. Che cos'ha da dire la Croce di Gesù Cristo per la comprensione del futuro del cosmo, particolarmente in riferimento alla libertà dell'uomo, alla sua vocazione e responsabilità e ai suoi possibili ed effettivi scacchi?

La prima cosa da fare è, ovviamente, quella di chiarire, sin dal livello di una conveniente terminologia, il significato dell'evento di Croce di Gesù Cristo. Come si sarà notato, ho preferito precisare ulteriormente la dizione «Croce di Cristo», per favorire da subito una più approfondita e centrata penetrazione del suo mistero salvifico: e ho scelto l'espressione «Gesù Cristo Crocifisso e Abbandonato». Ciò perché, in tal modo, *si personalizza l'evento della Croce*: essa non è una cifra simbolica né può essere ridotta a una chiave teoretica o addirittura ideologica (penso ad esempio al “venerdì santo speculativo” di cui parla Hegel, che pur rappresenta – come ha mostrato E. Jüngel – un punto di riferimento ineludibile del pensiero moderno). La cosa decisiva – soteriologicamente e teologicamente – è *l'evento personale della passione e morte di croce di Gesù Cristo*. Per questo, Paolo parla di Gesù Cristo Crocifisso (*Christós estauroménos*) (cf. 1 Cor 1, 23; Gal 3, 1) come centro del *keirigma* apostolico che è «*sophía*» e «*dynamis Theou*» (1 Cor 1, 23-24). Ed è possibile mostrare esegeticamente che all'interno del percorso di approfondimento della teologia paolina vi è una progressiva focalizzazione del significato salvifico della morte di Cristo che viene riassunto teologicamente proprio nell'espressione «Cristo · Crocifisso»³. Ciò significa che non si tratta di una morte qualun-

³ Cf. il noto studio di E. Käsemann, *Il valore salvifico della morte di Gesù in Paolo*, in Id., *Prospettive paoline*, tr. it., Brescia 1972, pp. 55-92. Cf. anche R. Penna, *Logos paolino della croce e sapienza umana* (1 Cor 1,18 - 2,16), in AA.VV., *Il sapere teologico e il suo metodo*, EDB 1993, pp. 233-256. In realtà, Paolo dà rilevanza teologica fondamentale alla croce di Cristo, e lo fa in due modi: 1) specifica la morte di Cristo come morte di croce, come crocifissione, avviando così una penetrazione profonda del mistero e del dramma che si nasconde sotto il mero dato fattuale dell'uccisione di Cristo. In altre parole, personalizza l'evento della croce: non parla più soltanto di morte di Cristo, ma di Cristo crocifisso; 2) rivendica così anche il

que: non solo perché unico ne è il soggetto – l'inviaio di Dio –, ma anche perché egli testimonia la parola di salvezza che ha annunciato, anzi che Egli stesso è, sino alle conseguenze estreme di subire «quel» tipo di morte, col peso del suo significato non solo etico-sociale, ma anche, almeno presuntivamente, teologico – «maledetto colui che pende dal legno» (cf. *Dt* 21, 22-23; *Gal* 3, 13).

A questa aggettivazione – «Crocifisso» – consacrata dall'uso paolino e recepita dalla tradizione ecclesiale e teologica, ho voluto accostare, non a titolo puramente esornativo, quella di «Abbandonato». Essa deriva, evidentemente, dal grido dell'abbandono che ci riportano *Mc* (15, 34) e *Mt* (27, 46) con riferimento al *Sal* 21. È vero che è possibile rintracciarne un'ermeneutica costante, anche se minoritaria, nella tradizione, soprattutto mistica⁴. Ma oggi, per tanti versi, esso si pone in forma nuova e originale al centro della staurologia: basti pensare al ruolo che gioca, sia pure a partire da pre-comprensioni differenti e con esiti altrettanto diversi, nelle teologie di J. Moltmann e di H.U. von Balthasar⁵. Senza voler entrare troppo nei dettagli di quest'argomento che rischierebbe di portarci lontano, dirò soltanto che condivido la posizione di chi sostiene che non è tanto il «grido» di Cristo (o se non altro l'*inten-
tio auctoris* di chi lo pone sulla sua bocca di morente) che va interpretato alla luce del *Sal* 21, ma il contrario. Già C.G. Jung vedeva

valore permanente, attuale di Gesù crocifisso. La croce è passaggio verso la risurrezione, certo, ma è passaggio continuo che investe l'uomo, la chiesa, la storia in tutte le loro dimensioni, per trascinarle con Cristo, nella forza dello Spirito, verso il seno del Padre. In questo senso, è esegeticamente rilevante il fatto che per parlare di Cristo crocifisso, Paolo usi il participio perfetto: *Christòs estauroménos*. Com'è noto, in greco il participio perfetto indica infatti un passato che ha un effetto permanente, ancora attuale sul presente, a differenza del participio aoristo che indica un evento puntuale, senza più effetto sul presente. Parlando di Cristo crocifisso, dunque, Paolo opera una *personalizzazione radicale* dell'evento di salvezza realizzato nella morte di Cristo Gesù, e ne sottolinea la *permanenza salvifica*.

⁴ Cf. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Roma 1984; Id., *Gesù abbandonato nella Scrittura*, in «Nuova Umanità», 14 (1992), n. 83, pp. 11-40.

⁵ Per J. Moltmann il testo di riferimento fondamentale resta *Il Dio Crocifisso* (tr. it., Brescia 1973); di von Balthasar si vedano soprattutto i voll. IV e V della *Teodrammatica*. Per quanto mi concerne personalmente, sono debitore di questa prospettiva alla dottrina mistica e teologica propria del carisma dell'unità di Chiara Lubich: ne ho dato qualche cenno nella parte conclusiva del mio *Dio Uno e Trino*, Cinisello Balsamo 1993, pp. 250-257.

proprio in esso – in questa prospettiva – l'*Antwort auf Job* (del Giobbe universalmente umano) da parte di Dio. E Simone Weil ha scritto che «questa è la vera prova che il cristianesimo è qualcosa di divino»⁶. In ogni caso, la precisazione di «Abbandonato» accostata a quella di «Crocifisso» svolge – a mio modo di vedere – una duplice funzione: da un lato, quella di specificare il dato di prova estrema che è implicito nell'evento della croce – proprio a motivo di quei risvolti teologici intravisti da Paolo; dall'altro, quella non solo di personalizzare l'evento della Croce, ma di richiamarne la *dinamica relazionale* e, in definitiva, *trinitaria*. Ciò che è decisivo – soteriologicamente e teologicamente – è il fatto di *come* Gesù Cristo vive la sua morte, tragicamente subita da parte degli uomini, in rapporto con Dio *Abba* e in loro favore.

3. Il senso della questione e di un tentativo di risposta

Precisata questa scelta, giungo al cuore della nostra questione. Che cos'ha da dire la morte «viva» – patita cioè come relazione d'amore – del Crocifisso/Abbandonato alla storia dell'uomo e al destino stesso della creazione nel suo insieme? E sia chiaro – lo dico di passaggio soltanto, ma è evidente che si tratta di una precisazione di capitale importanza – la concentrazione che debbo fare, perché così mi è stato chiesto, sull'evento della Croce acquista il suo significato solo se si guarda, indietro, al *kerigma*, alla prassi e all'evento/avvento del Regno nella vicenda storica di Gesù di Nazareth e, avanti, alla sua risurrezione e, in prospettiva, alla parusia del Risorto. L'evento del Crocifisso/Abbandonato riassume, concentra, rende cristologicamente (e trinitariamente) intelligibile il mistero di Gesù di Nazareth, che a sua volta nel suo irriducibile spessore storico riempie di contenuto e illumina la Croce. E rappresenta il trapasso della storia nell'*eschaton*: nel senso che è la «porta» attraverso cui la risurrezione – come entrare/essere del Cristo nella gloria di Dio Padre – irrompe nella storia, dischiudendone proletticamente il destino definitivo. In

⁶ S. Weil, *L'ombra e la grazia*, tr. it., Milano 1985.

ogni caso, penso sia pienamente giustificato, oltreché fecondo anche per il nostro tema, quando si evitino estremismi ed assolutizzazioni, concentrare l'attenzione sull'evento della Croce in sé.

La domanda che ci poniamo è immensa. Ho cercato di farmi sollecitare radicalmente da essa, tenendo ben fermi due obiettivi: penetrare nell'originalità del *kerigma* cristiano e connetterlo con la visione antropologica e cosmologica che ci è stata proposta. Ovviamente, non mi è qui possibile che tracciare qualche pista iniziale e tentativa, da sottoporre al dialogo e al vaglio, per cercare alla fine di evidenziare alcuni punti a mio modo di vedere ormai acquisiti, in vista di un ripensamento della relazione Dio-uomo-mondo nell'orizzonte di un rinnovato approccio ontologico, la cui esigenza e pertinenza scaturisce da quanto verrò dicendo.

4. Sulla libertà della persona

La prima questione che emerge è senza dubbio quella della comprensione/attuazione della libertà della persona umana. Non intendo impelagarmi nel tema soteriologico e nella pluralità dei suoi versanti, nella Scrittura e nella Tradizione, su cui ci ha offerto ampia e ordinata materia di approfondimento ad esempio B. Sesboüé⁷. Cerco di andare, piuttosto, al cuore del problema, così come lo propongono T. Pröpper nel suo *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*⁸, e P.A. Sequeri, proprio in riferimento al nostro tema, nel recente *Il tragico nell'esistenza e la theologia crucis*⁹. Anche la prospettiva disegnata da A. Rizzi, a partire dal suo *La grazia come libertà*, mi sembra particolarmente stimolante¹⁰.

⁷ B. Sesboüé, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*/1, tr. it., Cinisello Balsamo 1991.

⁸ T. Pröpper, *Redenzione e storia della libertà. Abbozzo di soteriologia*, Brescia 1990.

⁹ P.A. Sequeri, *Il tragico nell'esistenza e la theologia crucis*, in «Teologia», 19 (1994), pp. 311-339.

¹⁰ A. Rizzi, *La grazia come libertà*, Bologna 1975; *Differenza e responsabilità*, Casale Monferrato 1983; *La carità come giustizia*, in «Rassegna di teologia», 26 (1985), pp. 226-244; «Oikos». *La teologia di fronte al problema ecologico*, in «Rassegna di teologia», 30 (1989), pp. 22-35.

Dunque, in qual senso la passione e morte del Crocifisso/Abbandonato rappresenta – nella prospettiva della rivelazione – un (il) «*novum*» che è singolare ed escatologicamente decisivo per ogni persona umana e per la storia dell’umanità (e dell’universo) nel suo insieme? Certo, vi è un’esemplarità nel modo con cui Gesù Cristo affronta il tragico del suo destino. Ma non basta questo: si tratterebbe di una riduzione etica della sua singolarità che da sé sola la dissolverebbe. Né basta soltanto accentuare la portata rivelativa (in senso lato) del suo evento pasquale: quale dischiudersi, di fronte all’umanità, dell’intero spazio e dell’intera profondità della libertà cui essa (umanità) è chiamata¹¹. Dall’altra parte, non soddisfa neppure – perché non aderente all’originalità del *kerigma* – la comprensione di esso in chiave unicamente satisfatoria ed espiativa¹². Non solo perché così non si dà in pienezza ragione del «*volto*» di Dio quale appare sia dal *kerigma* del Gesù pre-pasquale sia dall’originario *kerigma* della comunità post-pasquale (un tema sul quale ritornerò subito appresso); ma anche perché – e ciò tocca da vicino il nostro precipuo interesse – questa interpretazione, assolutizzata, s’inserisce, presupponendola e rafforzandola a un tempo, in una ben precisa visione cosmologica: Gesù Cristo è il restauratore dell’ordine della creazione infranto dal peccato umano. Ciò significa – in modo più o meno consapevole – pensare a una perfezione già data fin dall’inizio, in una visione statica dell’*ordo creationis*, che il Figlio di Dio fatto uomo ristabilisce o tutt’al più eleva a livello soprannaturale al tempo stesso che lo risana. Mi si consentirà – data per scontata la rozza semplificazione – che questo schema, che contraddice peraltro la concezione biblica stessa della storia della salvezza, che non è rinvenibile nel Nuovo Testamento e neppure nella primiti-

¹¹ Cf. le sintetiche, ma pertinenti osservazioni di G. Greshake, *L’uomo e la salvezza di Dio*, in K.H. Neufeld (a cura di), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Brescia 1983, pp. 275-302.

¹² Con questa osservazione non voglio evidentemente espungere dall’interpretazione della Croce di Cristo la dimensione espiatoria, attestata nel Nuovo Testamento da una pluralità di linguaggi e di simboli convergenti; ma piuttosto sottolineare che essa non è l’unica, né la più originaria e radicale, come invece sarà tentata di pensare una linea che diventerà prevalente nella teologia occidentale.

va teologia cristiana (basti pensare a Sant’Ireneo di Lione), tende a imporsi sino a diventare «canonico», pur modulato in toni diversi, soprattutto a partire dal Medioevo. Dal nostro punto di vista è sufficiente notare – ripeto – quanto sia importante una concezione cosmologica per inquadrare l’ermeneutica stessa della rivelazione.

Ora, qual è invece il punto centrale – per quel che qui c’interessa – della soteriologia pasquale del Nuovo Testamento? Anche questa volta lo dirò semplificando alquanto. Gesù Cristo, nella totalità del suo evento, *pone in una situazione nuova la libertà umana*¹³: se vogliamo, *la redime, la rivela a se stessa, la realizza indirizzandola verso la sua pienezza*. Tanto che Paolo può parlare di «nuova creazione» (*Gal 6, 15; 2 Cor 5, 17*). In una parola, il suo è, in sé e per noi, *l’evento della libertà del Figlio di fronte al Padre visuto coi e per i fratelli nel mondo*. Due questioni – teologicamente decisive – s’impongono: concernenti, la prima, la singolarità di quest’evento; la seconda, la sua relazione con la realtà del male.

5. La singolarità di Gesù Cristo alla luce dell’evento pasquale

La prima: dove e come si esibisce e si giustifica la singolarità salvifica ed escatologica di quest’evento di libertà quale instauratore di una situazione nuova di comprensione e d’esercizio della

¹³ Uso qui il termine «libertà» nel senso ontologico forte e preciso guadagnato dalla filosofia d’impronta esistenzialista e personalista, ma sulla base della precedente riflessione romantica (da Hegel a Schelling) e soprattutto della metafisica della persona della grande tradizione medioevale: come espressione sintetica dell’esistenza umana nel suo consapevole autodeterminarsi in rapporto al proprio senso definitivo dischiuso nell’apertura alla verità. E insieme nella prospettiva teologica che – nell’orizzonte del kerigma gesuano del Regno e della sua attuazione pasquale – è propria sia di Paolo che di Giovanni: per cui la libertà (realizzata) non va pensata come scissa e neppure semplicemente in rapporto dialettico con la verità dell’evento cristologico che è, insieme e inscindibilmente, verità teologica ed antropologica. In fin dei conti, la struttura della libertà, cristologicamente intesa, è pericoretica: e cioè relazionale, trinitaria, sia nel rapporto con Dio sia in quello inter-umano (nel suo ostendersi ecclesiale). Di tutto ciò si cerca di render conto, sia pure solo per accenni, nelle pagine seguenti.

libertà per la persona creata, se – come già detto – essa non può ridursi all'esemplarità etica né inquadrarsi nell'orizzonte della restaurazione dell'ordine già dato? Certamente nella risurrezione, ma allo stesso tempo – proprio in quanto dischiusa in pienezza da essa – nell'identità filiale in senso trinitario di Gesù Cristo. Ciò significa, concretamente, per la soteriologia neotestamentaria – penso agli inni delle epistole deuteropaoeline, al prologo del quarto vangelo e della lettera agli *Ebrei*, all'*Apocalisse* –, connettere organicamente: (primo) il livello della creazione, (secondo) quello dell'evento Gesù Cristo nella sua storicità particolare, (terzo) quello dell'evento Gesù Cristo nella sua portata universalistica e nella sua proiezione prolettica verso il futuro escatologico come ci sono dischiusi nell'evento pasquale. Ecco il paolino «*creati in Christo Iesu*» (cf. *Ef* 2, 10): per mezzo di Lui, in vista di Lui, suscettendo in Lui (cf. *Col* 1, 16-17). Straordinaria affermazione, che va collegata all'altra secondo cui chi è in-Cristo Gesù è «creazione nuova» (*kainé ktisis*).

L'intenzionalità creativo-salvifica di Dio – ben aveva visto Duns Scoto – si dispiega a partire da Lui e punta verso di Lui: non semplicemente da e verso il Verbo «astratto» dalla creazione, per dir così, ma da e verso Gesù Cristo. Sono ben lunghi dal voler con ciò confondere il livello della cosiddetta Trinità «immanente» da quello della cosiddetta Trinità «economica»¹⁴. Voglio piuttosto sottolineare – ponendomi nella scia di quanto giustamente ha affermato G. Lafont – che l'aver troppo insistito (anche se forse per una certa necessità dovuta allo sviluppo della comprensione storica), a partire da Nicea, sull'*omoúσios tō patrī* ci ha fatto mettere in ombra l'*omoúσios tō antrópo*¹⁵. Nella prospettiva neotesta-

¹⁴ Anche perché il noto *Grundaxiom* di Rahner, da tutti dato per presupposto, pur con sfumature diverse, necessita invece di non poche precisazioni che alla fin fine invitano a un suo radicale approfondimento. Cf. l'ottimo dottorato sostenuto alla PUL da M. González, *La relación entre Trinidad económica e immanente. El «axioma fundamental» de Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión*, Roma 1994 (in corso di stampa).

¹⁵ Cf. G. Lafont, *Pertinence théologique de l'historique*, in «Revue des sciences philosophique et théologiques», 63 (1979), pp. 161-202; ma questa tesi è già una delle chiavi di *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ?*, Paris 1969.

mentaria, è evidente che la creazione globalmente intesa (nel suo sviluppo diacronico e nella sua convergenza sincronica) è *cristiforme* e, per dirla con Teilhard, *cristofinalizzata*. Ma precisato questo, come interpretarlo?

L'evento Gesù Cristo – e il suo abbandono in croce e la sua morte lo rivelano «*eis télos*» – è un evento relazionale. Dice che il senso della creazione si gioca – in primo luogo – nella giustezza d'un rapporto libero d'amore/dedizione tra il Padre e il Figlio: che è il Figlio eterno ma è anche, in Lui, la moltitudine dei figli «adottivi». E si gioca – in secondo luogo e di conseguenza – nella relazionalità tra Gesù Cristo e i fratelli e le sorelle e, in Lui e per Lui, *tra loro nel mondo*. È *nell'intrecciarsi di questa duplice relazionalità che trova il suo spazio di significato e di destino l'universo*.

La prima affermazione è più scontata, anche se dovrà essere approfondita, come cercherò di fare, nella prospettiva dell'*akmé* paradossale rappresentata dall'«abbandono». La seconda, in realtà, è più complessa. Come va intesa la relazionalità tra Gesù Cristo (come primogenito – *prototókos*) e i «molti fratelli» (cf. *Rom 8, 29; Col 1, 15*)? Sinteticamente: come *una libera e responsabile convergenza unificante nella distinzione*: nel senso che Gesù Cristo è il *télos* immanente (per l'incarnazione) e trascendente (per la sua identità divina filiale) ed escatologico (per la sua risurrezione e il suo avvento parusiaco) dell'umanità. La persona umana è tale in quanto converge in Lui, identificandovisi, verso il Padre, divenendo così se stessa. Il che implica – necessariamente – una convergenza libera e reciproca con ogni fratello e ogni sorella: non si è Cristo da sé ma nella reciprocità del movimento del per- e del con-. L'evento pasquale – attualizzato nel battesimo per la fede – afferma Paolo – non è che la possibilità donata dell'essere uno (*eis*) in Cristo Gesù (*Gal 3, 28*). Il che significa che io divento me stesso vivendo, in unione con Cristo, la dinamica della sua pasqua di fronte a Dio per i fratelli nel mondo.

Gesù Cristo, dunque, è l'evento personale e personalizzante dell'*énosis*: tra le persone umane in Lui e, per Lui, nel Padre. «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi uno in noi. Io in loro e tu in me, affinché siano perfetti nell'unità» (*Gv 17,*

21). La soteriologia pasquale dischiude la profondità di *un'ontologia relazionale della libertà come agape reciproca* in cui Dio e i molti suoi figli, nel Figlio unigenito, sono chiamati a diventare uno per essere ciascuno se stesso. Si affaccerebbe qui la questione – ma la prospettiva soltanto – di ciò che, in quest'interpretazione, rappresenta l'evento Cristo per chi agisce e vive da Lui prescindendo (anche non consapevolmente). Basti dire – e rimando a Canobbio, che ha detto in proposito cose molto sensate, rifacendosi del resto a una corretta ermeneutica della tradizione¹⁶ – che tutti sono, ontologicamente, inclusi nell'evento Cristo e che l'adesione al dinamismo profondo della propria libertà è sempre già riferimento a Lui.

6. Il Crocifisso/Abbandonato e l'«ontologia del male»

Mi preme piuttosto venire alla seconda delle questioni preannunciate: quella del male. Ovviamente, non per ritornare su quanto già è stato detto – sotto profili diversi – ma per rivedere la questione dal mio specifico punto di vista, quello del Crocifisso/Abbandonato. È guardando a Lui – io credo – che può essere impostato nell'ottica della rivelazione quel *tolmerós lógos* dell'«ontologia del male», sul quale l'ultimo Pareyson ha avuto senza dubbio il grande merito di richiamare l'attenzione¹⁷. Anche se la sua proposta di soluzione, sulle orme dello Schelling delle *Ricerche filosofiche* di Monaco sull'essenza della libertà e delle *Lezioni* berlinesi sulla *Filosofia della mitologia e della rivelazione*¹⁸

¹⁶ G. Canobbio, *Perché la Chiesa? Necessità della Chiesa e salvezza universale*, Cinisello Balsamo 1995.

¹⁷ Cf. la raccolta di testi di L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Torino 1955; e, su di essi, F. Tomatis, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Roma 1995.

¹⁸ Per un'analisi di queste prospettive (con riferimento alle principali linee interpretative teologiche e filosofiche che, da qualche decennio a questa parte, ne hanno messo in luce le potenzialità) mi permetto rinviare al mio *Critica illuministica ed ermeneutica romantica della rivelazione. Dalla «Kritik aller Offenbarung» di Fichte (1792) alla «Philosophie der Offenbarung» di Schelling (1841-1842)*, in «Lateranum», 61 (1995), n. 2-3 (in corso di pubblicazione).

– e lo dico col sincero affetto e la stima speculativa di un allievo per il «maestro» – lascia perplessi e insoddisfatti. La questione, in ogni caso, è proprio quella sollevata da Pareyson, che si rifa' alle immortali pagine di Dostoiewskij. La riassumerei così, nella sua *pointe*: se il peccatore ha, in Cristo crocifisso, la possibilità di stabilire la giustezza della sua libertà per l'amore di misericordia del Padre; se la sofferenza può essere veduta, nell'economia della redenzione del peccato personale e universale, come prezzo – in unione con quella del Cristo – della crescita e dell'espiazione; che ne è del peccato che non vuol essere redento? e della sofferenza innocente, nuda e inerme, impossibile ad essere assunta come quella di chi non può scorgervi alcun senso? e dunque irrimediabilmente «inutile» e abissalmente «ingiusta»?

C'è uno zoccolo di non-senso duro e resistente ad ogni addomesticamento, sia pure a quello paradossale ed «eccessivo» che scaturisce dalla Croce così come siamo normalmente abituati ad intenderla, sia pure depurata dalle incrostazioni doloristiche o satisfatorie. È qui che la rivelazione cristologica è chiamata a rispondere, e proprio guardando all'abbandono patito dal Cristo in croce. Mentre Pareyson, per farlo, volge lo sguardo all'indietro, all'immemorabile auto-originarsi della libertà dell'Assoluto all'essere, che vince da sempre e per sempre la possibilità del male come nulla, io penso che – teologicamente – occorra guardare al Cristo Crocifisso/Abbandonato. Non è, schellinghianamente, speculando «a priori» sull'auto-originarsi dell'Assoluto che si può comprendere il senso «a posteriori» della Croce di Cristo; ma è piuttosto lasciandoci afferrare dall'inaudita libertà d'amore espressa nel Suo abbandono che ci viene donato di contemplare, attraverso la *metánoia* di fede della nostra intelligenza, il mistero nascosto di Dio.

Gesù Cristo sperimenta, nell'unità della sua persona di Figlio di Dio fatto uomo, non solo la sofferenza dell'innocente, ma la contraddizione dell'avvento del regno di Dio che ha annunciato/realizzato. Nel senso che, storicamente, vede fallire completamente ciò che ha predicato. Lo dico con un termine provocatorio: Egli sperimenta, in sé e per sé, la «morte di Dio». *In sé*: per-

ché è il Figlio di Dio (Dio-Figlio) che muore tragicamente. *Per sé*: perché il Padre lo lascia morire così. Ora, ciò significa, se è vero che Egli è il Figlio di Dio fatto uomo, che vive il non-senso assoluto: e gli dà un senso, perché lo vive nella fede come amore. Rivelandosi in Sé, per la risurrezione – opera del Padre nella potenza dello Spirito – che Dio «fa vivere i morti e chiama ad essere ciò che non è» (cf. *Rom* 4, 17). Ciò accade – è vero – nell'atto creativo originario e permanente attraverso cui la realtà altra-da-Dio viene all'esistere: di qui la formula ben nota della *creatio ex nihilo*. Ma la pienezza di verità, per cui Paolo può dire che dall'evento pasquale scaturisce la *kainé ktisis*, sta nell'inaudito che Dio possa ri-creare la libertà dell'amore là dove il nulla del fallimento e del peccato ha insidiato – nella e per la libertà dell'uomo – l'essere della «prima» creazione: bloccandola, o almeno rendendo più impervia la sua trascendenza verso la pienezza del disegno divino. Che invece, precisamente nell'evento pasquale, Egli liberamente conduce a compimento.

Ma soffermiamoci un istante: in quale senso l'Abbandonato è la chiave di tutto ciò? Da un lato, certo, tutto dipende dall'atto salvifico di Dio in Lui: dal fatto, cioè, che Gesù Cristo sperimenti nella sua «carne» – facendolo suo nella fede, nell'amore e nella speranza, e con ciò introiettandolo nella sua relazione col Padre nello Spirito – un concentrato intensivo dell'esperienza umana del «male». Se Egli è – come afferma la fede neotestamentaria – Colui attraverso il quale e in vista del quale ogni cosa è stata creata, allora è evidente che il centro del disegno creativo-salvifico dell'intera realtà – grazie a quest'evento trinitario che liberamente coinvolge la sua «carne» – è definitivamente e radicalmente «salvato». Anche qui vale – *mutatis mutandis* – l'assioma patristico secondo cui solo ciò che è assunto è salvato. Ma esso va ulteriormente precisato, e proprio a partire dal centro della pasqua come evento di libertà: nel senso che questa efficacia è mediata solo e sempre dalla libertà umana: di Gesù Cristo e, in riferimento a Lui, di tutti. È solo Dio che può realizzare la nuova creazione in/per Cristo Crocifisso: io non potrei diventare nuova creatura da me, senza l'azione di Cristo in me. Ma Dio non opererebbe

be come Dio in me, unendomi a Cristo, senza la mia libertà. L'Abbandonato, dunque, è il grembo della nuova creazione, nel senso che da tutto e da tutti e a partire da ogni situazione Dio può far scaturire la risurrezione di/in Lui. Ma solo se la libertà (dell'amore) riconosce l'evento di grazia dell'Abbandonato che ricapitola e redime in sé ogni cosa, e in unione con Lui partecipa a questo dinamismo di redenzione e di nuova creazione. C'è, dunque, la possibilità del rifiuto: anzi, è vero dire che essa diventa pienamente reale e assoluta e definitiva (in quella possibilità che salvaguarda la struttura stessa della libertà) di fronte a questo Volto.

In Gesù Crocifisso e Abbandonato, il peccato, la morte, il non-essere cui la libertà è destinata nella sua *aversio a Deo*, sono vinti in quanto sono assunti dal Figlio di Dio. Ma nello stesso tempo sono rivelati escatologicamente (e dunque costituiti) nella loro realtà: in quanto liberamente quest'evento estremo di amore può essere rifiutato. Di qui la paradossalità dell'essere del male di fronte alla sua risoluzione di grazia in Gesù Crocifisso e Abbandonato: esso ha una realtà (e tragica!), ma essa è allo stesso tempo ridotta escatologicamente a irrealità perché non passa, attraverso la Croce di Cristo, nella Realtà di Dio «tutto in tutti»¹⁹. Il linguaggio, certo, è allusivo e metaforico: ma – mi chiedo – l'evento pasquale, dischiudendo un nuovo orizzonte di pensiero, non c'invita a percorrere la via di un'ontologia del male come «rovescio» dell'ontologia trinitaria?²⁰.

¹⁹ La definizione del male (inferno) come «realità dell'irrealità» è di C. Lübeck. Ma anche S. Weil definisce l'inferno come «il nulla che ha la pretesa dell'essere e ne dà l'illusione» e il male come «l'irrealità che toglie il bene dal bene» (*L'ombra e la grazia*, cit., pp. 39 e 86).

²⁰ Uso l'espressione nel significato relazionale, inter-soggettivo – e non semplicemente in quello intra-soggettivo più tradizionale – messo in luce da K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, tr. it., Roma 1986. Sulla novità di quest'impostazione, cf. P. Hünermann, *Der Andere ist wie ich – aber Gott ist wie der Andere. Grundzüge im theologischen Denken von Klaus Hemmerle* (di prossima pubblicazione negli *Atti del Convegno di Freiburg*, genn. 1995); E. Siregar, *Sittlich handeln in Beziehung. Geschichtliches und personales Denken im gespräch mit trinitarischen Ontologien*, Freiburg 1995.

Ciò getta anche una luce sul dolore senza perché di chi lo subisce non solo innocente, ma inconsapevole. Dio lo salva, là dov'esso altrimenti resterebbe irrimediabilmente senz'alcuna possibilità di senso e di riscatto, perché e solo perché l'ha fatto suo nel grido del Figlio. Se non ci fosse questo grido si sarebbe davvero tentati di restituire il proprio «biglietto d'ingresso», come l'Ivan dei *Fratelli Karamazov*.

7. *La creazione nell'orizzonte trinitario della Croce*

La questione della libertà e quella del male ci conducono dunque, per sé, a quella del senso e del destino della creazione, che mi pare corretto considerare nel senso dinamico e bi-polare che U. Vanni ha lucidamente messo in evidenza nell'epistolario paolino²¹. Secondo la sua interpretazione, nel processo geniale del ripensamento paolino della prospettiva creazionista veterotestamentaria in riferimento alla pasqua di Gesù Cristo, «la creazione implica simultaneamente da una parte l'azione propria di Dio, dall'altra il risultato che questa azione produce»²², la quale, nella luce e nella forza dell'evento pasquale di Gesù Cristo, tende verso «un punto di arrivo (che), superando vertiginosamente la barriera attuale tra immanenza e trascendenza, comporterà "Dio tutto in tutti"»²³. L'evento pasquale funge pertanto da chiave ermeneutica teologica decisiva delle tre «estasi» in cui si articola dinamicamente l'unità del processo temporale del *mystérion*: da un lato, illustra il significato del presente di salvezza inaugurato da Gesù Cristo (per cui l'essere in-Cristo è «nuova creazione»); dall'altro, rammemora, interpretandolo, il significato originario della prima creazione (in cui, evidentemente, il «prima» è da intendersi in senso ontologico più che cronologico); infine, proietta la creazio-

²¹ U. Vanni, *La creazione in Paolo: una prospettiva di teologia biblica*, in «Rassegna di teologia», 36 (1995), pp. 285-326; cf. anche Id., *L'opera creativa nell'Apocalisse*, in «Rassegna di teologia», 34 (1983), pp. 17-61 (rivisto e pubblicato a parte dall'Ed. AVE, Roma 1993).

²² *Ibid.*, p. 288.

²³ *Ibid.*, p. 322.

ne verso il suo *télos* escatologico che è allo stesso tempo *ad-ventus* gratuito e definitivo di Dio in essa.

Questa visione – ed è la prima osservazione che vorrei fare – si accorda almeno in parte con quella accreditata da alcune prospettive cosmologiche contemporanee, riprese variamente da filoni quali la *Process Theology* ispirata al pensiero di A.N. Whitehead, che vede l'uomo e, per la sua mediazione, il cosmo stesso come *an evolving God*²⁴. Ma interpreta questo dinamismo – e sta qui la sostanziale differenza – sulla base del principio di creazione, dell'emergenza escatologica dell'evento Gesù Cristo e dell'*eschaton* finale come *ad-ventus*. Il quadro, dunque, è relazionale: ma ciò implica non solo – come ha tendenzialmente fatto sì-nora la dottrina teologica – salvaguardare la trascendenza di Dio di contro a ogni possibile riduzionismo immanentistico; ma anche – ed è il compito, mi sembra, cui c'invita il presente dialogo con le nuove cosmologie – a *pensare in forma nuova, cristologico-pasquale, la relazionalità tra Dio e la creazione*.

Ora, cercando di procedere in un sentiero che spero non «*interrotto*» in questa direzione, è evidente che il Nuovo Testamento, e Paolo in particolare, centra nel Cristo pasquale la comprensione del dinamismo salvifico per cui la creazione, restando distinta da Dio appunto in quanto «*creazione*», viene a tal punto a Lui assimilata – nell'intenzione salvifico-escatologica di Dio – che Egli sarà «*tutto in tutti*». L'intuizione, più o meno esplicitata, che permette questa mediazione ermeneutica è, senza dubbio, una cristologia che vede in Gesù Cristo crocifisso e risorto il Figlio di Dio venuto nella carne: per cui egli è il «*mediatore*», per il suo stesso essere, tra Dio e gli uomini (cf. *1 Cor* 8, 6; *1 Tm* 2, 5-6; *Eb* 9, 15; 12, 24). Come in Lui – dirà Calcedonia, esplicitando e interpretando entro i quadri di un'ontologia trascesa nell'atto stesso di questa interpretazione – divino e umano sono ipostaticamente uniti, «*inconfuse*» e «*indivise*», così è, per vocazione e partecipazione almeno analogica, in rapporto alle persone umane chiamate ad essere inserite in Cristo Gesù. Ogni dottrina della re-

²⁴ Cf. S. Muratore, *L'evoluzione cosmologica e il problema di Dio*, Roma 1993, pp. 122ss.

denzione e della divinizzazione che voglia tener fede al *kerigma* si muove, di fatto, entro questo orizzonte.

Giustamente – a mio modo di vedere – la teologia trinitaria più recente spinge a un ripensamento. Penso soprattutto a *J. Moltmann*, ma già *K. Barth* seguendo quella ch'egli definisce la «promessa» hegeliana indirizzava in questa direzione²⁵; o, tra i cattolici, pur in un quadro sistematico e concettuale assai diverso e senza tirare tutte le conseguenze, *K. Rahner* e *von Balthasar*. L'invito è a non sclerotizzare la visione prima descritta, che pure è biblica nella sua scaturigine, entro uno schema ontologico e cosmologico statico, come di fatto è avvenuto; ma a recuperare la dinamicità trinitaria dell'evento dell'incarnazione e dell'evento pasquale, al cui interno va compreso l'evento della creazione liberamente proiettato verso la sua consumazione escatologica. La relazionalità bi-polare della creazione (come atto in cui il Dio trascendente si rivela e si dà all'altro-da-sé, costituendolo in questo stesso atto e indirizzandolo alla sua pienezza non senza la mediazione della sua libertà) può essere compresa solo all'interno della relazionalità trinitaria, anche se essa, a sua volta, può esser decifrata solo attraverso la «grammatica» della creazione che il Figlio di Dio assume nell'incarnazione e sospinge alla massima espressività nel suo evento pasquale.

Tutto ciò implica non solo far adeguatamente tesoro della cristologia cosmica di Paolo²⁶, ma sviscerarla ulteriormente tenendo conto dell'intero dato neotestamentario. La Croce, dunque, intesa come l'evento del Crocifisso/Abbandonato – e, di conseguenza, la risurrezione – come chiave ermeneutica della creazione. Il discorso è delicato e complesso, perché lo schema relazionale-trinitario non può sostituirsi *sic et simpliciter* a quello delle due nature, come ad esempio è tentato di fare Moltmann: perché il risultato è allora di confondere Dio e il mondo. Ma va

²⁵ Cf., per quel che interessa la nostra prospettiva, P. Gisel, *La création*, Genève 1980, pp. 254ss.

²⁶ Cf. G. Rossé, *La funzione cosmica del Cristo secondo il Nuovo Testamento*, I, in «Nuova Umanità», 7 (1985), n. 42, p. 59-84; II, *ibid.*, 8 (1986), n. 43, pp. 85-108; III, *ibid.*, 8 (1986), n. 45, pp. 15-38.

tuttavia tentato, perché a ciò spinge la «logica» interiore della rivelazione testimoniata dalla Scrittura.

Che cosa ci dice, in buona sostanza, lo schema relazionale-trinitario a proposito del nostro tema? Semplifico il discorso portandolo all'osso: che Dio è Padre, e cioè che è Sé in relazione al Figlio ch' Egli genera, il quale, a sua volta, è Se stesso in relazione dal/al Padre. E che tale relazione reciproca è lo Spirito Santo. L'evento pasquale del Figlio fatto carne, con la sua *akmé* nell'abbandono e nella morte, ci rivela, attraverso la grammatica della creazione assunta, che questa dinamica relazionale che il Nuovo Testamento – con crescente consapevolezza – designa «*agápe*», implica un'espropriazione reale e completa di Sé: «divinità inclusive» – sottolinea von Balthasar²⁷.

Ma – ribadisco – ciò vale non solo per il Figlio, ma anche per Colui di cui Egli è *Lógos*, *Eícon*: «chi vede me vede il Padre» (*Gv* 14, 9). Non nel senso banalmente patriconiano, secondo cui il Padre sarebbe coinvolto e «tolto» (l'*Aufhebung* hegeliana) nell'«alienazione» che è il Figlio (a livello immanente) o che è sofferta dal Figlio (a livello economico); ma in quello, ben più profondo nella sua perfetta coerenza dogmatica, secondo cui il Padre, generando il Figlio (nell'eternità e nella storia) si annienta in Lui essendo però così Se stesso, insieme con Lui e distinto da Lui, nella reciprocità del ritorno d'amore del Figlio.

Non sembrino questi degli arzigogoli astrusi o un discettare sul sesso degli angeli: perché se non ci si avventura a «percorrere» il mistero di Dio secondo questa «logica», mi chiedo – con Rahner – quanto la verità della Trinità informi il nostro pensare²⁸!

²⁷ H.U. von Balthasar, *Teodrammatica/V, L'ultimo atto*, tr. it., Milano 1986, p. 209.

²⁸ Secondo quella etimologia, filologicamente bizzarra, ma teologicamente significativa, della parola *Theós* che dava Scoto Eriugena: «O viene derivata dal verbo *theóro*, cioè 'io vedo', oppure dal verbo *théo*, 'io corro', o più probabilmente da entrambi, perché hanno entrambi un unico significato. Poiché Dio vede tutto ciò che vede in se stesso, non essendovi nulla fuori di lui, (...) ma egli percorre ogni cosa e non rimane affatto fermo, bensì riempie tutto nella sua corsa, benché egli non si muova in nessun modo, giacché di Dio vale verissimamente che è movimento immobile e immobilità mossa» (*De Divisione naturae*, I, 11: PL 122, 452 C). E von Balthasar commenta: «analogamente la conoscenza di Dio: es-

Forse nessuno come S. Bulgakov ha avuto il coraggio e l'ingenuità di spingersi tanto innanzi²⁹. Ed è proprio la mancanza di questo coraggio che, alla fin fine, è mancanza di coerenza con il dato della fede, che un pensatore finemente speculativo come il buddhista Masao Abe della Scuola di Kyoto, vedendo le cose «dal di fuori», rimprovera anche ad alcuni teologi trinitari contemporanei, chiedendo loro: il Cristo kenotico com'è teologicamente possibile senza un Dio kenotico?³⁰.

La relazionalità trinitaria tra il Padre e il Figlio nello Spirito, che è agapica e perciò kenotica, illumina la relazionalità di creazione: non per nulla si parla di «filiazione adottiva» in rapporto alla redenzione. Ma questo significa che la creazione – come evento dinamico – non si dà se non attraverso una *kenosi* reciproca in vista dell'*énosis* libera dei distinti. Da parte di Dio, la libertà della creazione significa far spazio all'altro-da-sé senza invaderlo o schiacciarlo con l'onnipotenza della sua gloria. Da parte dell'umanità, riconoscere il proprio radicale e permanente venire da Dio e il porre le condizioni affinché Dio possa venire in-mezzo-a-noi (non è questa una delle grandi cifre della storia della salvezza?) in modo tale da potersi ritrovare in Lui. *La pericoresi del Padre e del Figlio nello Spirito è il grembo della pericoresi tra Dio e la creazione.*

Da ciò risulta anche la centralità e la singolarità di Gesù Cristo alla luce dell'evento pasquale. Non solo Egli è l'Immagine del Padre, alla cui immagine avviene la creazione, ma ne è anche il principio di sussistenza e di finalità. L'evento pasquale e, in particolare, l'abbandono e la morte del Cristo costituisce – per dirla coi mistici – l'occhio con cui Dio «vede», creandolo, il mondo e

sa è in pari tempo un guardare e un percorrere» (*Teodramatica*/V, cit., p. 339). Ciò è «spiegato» dalla comprensione trinitaria di Dio e del nostro conoscerLo.

²⁹ Cf. il nostro *Trinità, sofiologia e cristologia in S. Bulgakov*, in «Lateranum», 59 (1993), pp. 97-142 (in particolare, pp. 127ss).

³⁰ Masao Abe, *Kenotic God and Dynamic Sunyata*, in *The Emptying God. A Buddhist – Jewish – Christian Conversation*, Orbs Books Maryknoll, New York 1990. Cf. H. Waldenfels, *Cristianesimo e buddhismo Mahayana. Un caso emblematico di incontro interreligioso*, in «Filosofia e Teologia», 6 (1992), pp. 85-105; D.W. Mitchell, *Kenosi e Nulla Assoluto. Dinamica della vita spirituale nel Buddhismo e nel Cristianesimo*, tr. it., Roma 1993; A. Rodante, *Sunyata buddhista e kenosi cristologica in Masao Abe*, Roma 1995.

con cui l'umanità può «vedere» Dio, partecipandovi per chiamata di grazia. Se la generazione intratrinitaria è l'atto con cui il Padre dona Se stesso al Figlio, costituendolo nell'atto stesso in cui Egli si ridona al Padre; la creazione, è l'atto con cui Dio, nel Figlio, o, meglio, nell'annientamento kenotico d'amore di Lui, costituisce l'universo. Quest'ultimo, dunque, ha la sua sorgente e il suo punto di sussistenza e di convergenza nel Figlio. In virtù di ciò – della libertà creatrice dell'*agápe* del Dio trinitario – il dispiegarsi del *mystérion* tende efficacemente alla libera ricapitolazione di tutto in Lui. Il Crocifisso/Abbandonato è il segno levato in alto nella storia di questa *ricapitolazione convergente della pluralità divergente proiettata nella creazione*: «Quando sarò innalzato da terra, tutti attirerò a me» (*Gv* 12, 32).

In questo ampio e articolato quadro di riferimento teologico-trinitario, l'evento pasquale è «nuova creazione». In quanto rappresenta lo snodo singolare ed escatologicamente decisivo del dramma creativo-salvifico che getta luce – come già detto – indietro e avanti. Non solo perché Gesù Cristo costituisce il dischiudersi gratuito di un «*novum*» che, non predeterminato da ciò che lo ha preceduto, gli dà senso, perché rivela e attua il *próton* proiettato dinamicamente – e per l'essenziale mediazione della libertà umana – verso l'*éschaton*. Ma anche perché rivela/attua la dinamica e il senso della creazione intera come atto continuo con cui Dio – per la sua parte – realizza il *mystérion* e come sinergia nello Spirito cui è chiamata la libertà umana espressa da/in Gesù Cristo. In questo senso, si può capire, penso, la portata dell'affermazione, già fatta precedentemente, secondo cui *Gesù Crocifisso e Abbandonato è il grembo della nuova creazione allo stesso tempo che la misura e la forma necessaria dell'assunzione di responsabilità cui è chiamata la libertà umana in vista della sua realizzazione*.

8. Cristogenesi e intersoggettività

A questo punto, penso sia necessario rileggere a un livello di maggiore profondità quanto già detto a proposito del compito

della libertà redenta e ri-creata in riferimento al futuro dell'universo. Ho cercato di chiarire in quale senso la singolarità escatologica di Gesù Cristo costituisca – alla luce dell'evento pasquale – il «*novum*» del dramma dinamico e in sviluppo della storia dell'umanità e, di conseguenza, della creazione, efficace non solo in ordine a una salvezza meramente metastorica, spirituale e individualistica, ma al farsi stesso e alle opzioni che incidono sul corso della temporalità. Ciò significa che l'evento pasquale di Gesù Cristo determina una situazione ontologica nuova, entro cui scatta un appello nuovo alla libertà della persona umana. Facendo mia un'espressione di Teilhard de Chardin – evidentemente ispirata a S. Paolo – possiamo definirlo l'appello alla *cristogenesi panumana e pan-cosmica*. È il «Cristo tutto in tutti» di cui parla Paolo, affinché Dio – nella consumazione escatologica – possa essere Egli stesso «tutto in tutti» (cf. *1 Cor* 15, 28; *Col* 3, 11). Ma come avviene la dinamica di grazia e di libertà di questo «processo»? La domanda riguarda evidentemente il suo esito coinvolgente l'universo. Cerco di abbozzare uno schema di risposta attenendomi alla chiave del Crocifisso/Abbandonato e guardando costantemente al contesto cosmologico.

Nella prospettiva tradizionale – pur con notevoli eccezioni e anche straordinari sprazzi di luce intuitiva – la cristogenesi ha finito con l'essere interpretata in forma ultraterrena e individualista e proprio per questo paradossalmente integrista, sul piano storico. Nel senso che la cristificazione – per la grazia della fede e dei sacramenti – era indirizzata al singolo individuo puntando alla sua salvezza eterna e ponendo nella storia le condizioni anche costrittive, necessarie per raggiungere questo fine. È indubbio che il quadro della cosmologia antica e medioevale, in cui l'*ordo* cosmico finiva anche col proiettarsi pesantemente sull'*ordo* politico gerarchico, ha contribuito non poco a questo riduzionismo. La prospettiva neotestamentaria è diversa. La cristogenesi – come la delinea Paolo, ma si potrebbe pensare anche all'*Apocalisse* – è un evento essenzialmente relazionale, come lo è l'evento pasquale nella sua filigrana trinitaria: e come tale è *comunitaria, storico-dinamica* e riferita essenzialmente alla *libertà*. Non è un caso, penso, che il riconoscimento positivo fatto dalla *Gaudium et spes* al pas-

saggio da una concezione «*magis statica ordinis rerum*» ad una «*magis dynamica atque evolutiva*» (n. 5) faccia *pendant* con la dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa, una conquista essenziale del pensiero cristiano.

La struttura dell'evento della salvezza, così come ci è illuminata dal Crocifisso/Abbandonato, mostra come la cristogenesi possa scaturire solo dall'atto della libertà umana raggiunta «dal di sotto» dall'*agápe* di Dio e realizzantesi nella reciprocità del convergere in Cristo. D'altra parte l'evento della risurrezione, che rappresenta la cristogenesi... del Cristo stesso quale presupposto e orizzonte della cristogenesi pan-umana, è solo evento metastorico o incide anche nella storia? Se si opta per la prima soluzione, si rischia di snaturare di significato ontologico anche l'evento dell'incarnazione. Se l'evento Gesù Cristo costituisce il «*novum*» nel cammino della storia umana, tale «*novum*», che ha la sua condizione di possibilità nell'incarnazione, s'espriime nella sua efficacia proprio nella pasqua. Altrimenti il Crocifisso/Risorto rappresenterebbe niente più che una semplice tangente alla storia dell'uomo che ne ricaverebbe soltanto la promessa del suo destino definitivo al-di-là della storia. «L'escatologia del futuro e la teologia della Croce – scriveva Moltmann già nella sua *Theologie der Hoffnung* – sono intrecciate l'una con l'altra. L'escatologia del futuro non è isolata, come accadeva nel pensiero apocalittico del tardo giudaismo, e la croce non diventa il segno della paradossale presenza dell'eterno in ogni istante, come in Kierkegaard»³¹.

La risurrezione, secondo la testimonianza neotestamentaria, è operante nella storia, la lievita dall'interno, pur indirizzandola verso un compimento che, per definizione strutturale, è al-di-là di essa, secondo quella dinamica pericoretica che, per grazia, guida il rapporto d'alterità «trinitizzata» tra Dio e la creazione. Vi è presente e operante in quanto il Crocifisso/Risorto è il grembo della nuova creazione che tutto abbraccia senza soffocare ma per promuovere, dal di dentro e dal di sotto, ogni libertà mediante il dono del suo Spirito. Von Balthasar parla, in questa prospettiva,

³¹ J. Moltmann, *Teologia della speranza*, tr. it., Brescia 1990, p. 168.

dell'abbandono del Cristo come *Unterfassung* trinitaria³². Ma questa presenza ed operatività possono diventare efficaci, possono storicamente emergere, solo là dove la libertà vive quella relazionalità dischiusa/attuata dall'evento pasquale in modo conforme alla sua struttura ontologica. Il *Christus präsens* – come direbbe Bonhoeffer³³ – è là dove emerge, mediata dalla libertà, la consapevolezza attuata storicamente dell'*enosis* che l'evento pasquale manifesta/realizza come principio, come mezzo e come fine del *mystérion* della creazione. Per citare ancora Bonhoeffer, il *Christus präsens* è il *Christus als Gemeinde existierend*³⁴. Se ognuno è già in-Cristo ed è chiamato a divenir-Cristo in libertà, ogni «altro», nella sua inalienabile distinzione, è me stesso, perché anch'io sono già in Cristo e allo stesso tempo sono chiamato a divenirlo. Il principio della «positività dell'altro» (von Balthasar) che struttura l'evento trinitario e, di conseguenza, quello della creazione è anche il principio della cristogenesi pan-umana e pan-cosmica.

È dunque la relazionalità di reciprocità quella che, già nella storia, esprime nella sua massima intensità, che è allo stesso tempo tensionalità, la cristogenesi. Non per nulla, nella comprensione del quarto vangelo, il «*mandatum novum*» che sintetizza l'evento Cristo è l'*agápe* reciproca, estensione alla storia degli uomini della stessa relazionalità trinitaria: «Come tu, Padre, sei i me e io in te, siano anch'essi uno in noi» (*Gv* 17, 21). La cristogenesi è in atto come divenire collettivo dell'umanità e richiede – come

³² «Il termine – nota la tr. it. – è ormai centrale nella teologia dell'autore e di Adrienne von Speyr. È la presa o l'abbraccio con cui il Figlio di Dio (e in lui tutta la Trinità economica) afferra come da sotto (la terminologia è ovviamente metaforica), con l'esperienza dell'abbandono di Dio in croce (di un inferno più estremo di qualsiasi altro), tutto il peccato dell'umanità e le sue conseguenze, per realizzare così, in sostituzione vicaria, la redenzione, il perdono, la riconciliazione, se possibile, universale. Non riusciamo a trovare in italiano vocabolo meno inadatto che 'subabbraccio', per il verbo *unterfassen*: subabbracciare, subafferrare» (*Teodrammatica*/V, cit., p. 263).

³³ Cf. C. Hennecke, *Il Cristo presente come Chiesa, luogo originario dell'etica in D. Bonhoeffer*, in «Nuova Umanità», 17 (1995), n. 3/4, pp. 129-156.

³⁴ D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, hrsgb. v. J. von Soosten, Dietrich Bonhoeffer Werke, Band 1, Chr. Kaiser Verlag, München 1986, p. 87.

sua struttura di realizzazione – sul modello e nell’interiorità dell’evento pasquale, la *kénosis* reciproca delle libertà come via all’*enosis*. *Kenosis* che è senza dubbio quella dell’*agápe* che si dona in libertà, ma anche quella dell’assunzione personale e comunitaria della pesantezza della storia, con le sue resistenze, i suoi scacchi, le chiusure del peccato e soprattutto quella della consapevolezza pratica, attinta dal Crocifisso Abbandonato, che l’advenire qualitativamente nuovo di Dio «non comincia dall’alto, alla vetta del progresso di una ‘società progredita’, ma dal basso, dalle sue vittime»³⁵. *Enosis* che significa festa e gioco dei distinti, sempre più tali perché uno in Cristo, e sempre più uno perché distinti quali altri Cristo. Per cui, trinitariamente, la massima ricapitolazione nell’Uno che è l’Unico Cristo coincide con la massima distinzione di libertà: «Cristo tutto in tutti» – unità/distinzione.

In sintesi, l’evento pasquale – compreso a partire dalla profondità dell’abbandono che ci dischiude la forma e il senso trinitario della creazione – non solo è *la condizione/realtà offerta della redenzione della libertà umana, ma anche il grembo e la legge dinamica della nuova creazione*. È la chiave della generazione di Cristo nel mondo umano e, per essa, nel mondo umanizzato. È Dio che nell’umanità crocifissa del Figlio si svuota di Sé per donar-Si all’umanità in modo che essa, dalla sua libertà giocata nella reciprocità, Lo possa generare da e in sé nello spazio della carne glorificata del Risorto.

9. Maria è la creazione, la creazione è Maria

Il richiamo alla «generazione» non può non far pensare alla realtà di Maria, *Theotókos*, Madre di Dio. Ha a che fare con il processo della cristogenesi Maria di Nazareth? I tre dogmi mariani, a partire da quello della maternità divina da cui scaturiscono, come premessa e come conseguenza, quello dell’Immacolata Concezione e dell’Assunzione, esprimono – mi sembra – il matu-

³⁵ J. Moltmann, *Futuro della creazione*, tr. it., Brescia 1980, p. 24.

rare nell'autocoscienza ecclesiale della comprensione di un ruolo non secondario, né puramente esornativo o semplicemente mistico-devozionale di Maria. Il filone della teologia ortodossa russa della cosiddetta sofiologia mostra anch'esso l'esigenza di una tematizzazione più esplicita di quella che definirei *la dimensione mariale della cristogenesi e mariologica della cosmologia*³⁶. D'altra parte, si tratta di un centrale tema teilhardiano, come notava H. De Lubac nel suo celebre commento a *«L'éternel féminin»*. Mi limito a qualche spunto, che vorrebbe tentare di impostare una possibile risposta a questa domanda: i dogmi mariani, tenendo debitamente conto della *hierarchia veritatum*, non hanno niente d'importante da dire a proposito del nostro tema?

Intanto, una corretta comprensione di questa dimensione non può che partire da e confermare la centralità dell'evento pasquale di Gesù Cristo. Maria è redenta (così da essere immacolata) e costituita primizia della nuova creazione consumata (così da essere assunta) nella passione, morte e risurrezione di Gesù Cristo. Ciò non impedisce che ella preceda storicamente con il suo «fiat» l'evento di Gesù Cristo, anzi lo renda possibile *a parte hominis*. Ciò conferma che l'evento pasquale è *Die Mitte der Zeit* non semplicemente o non tanto in senso cronologico, ma nel senso ontologico della contemporaneità di esso – cuore del *mystéron* – a tutto il corso del suo svolgimento. Creati in Cristo Gesù, anzi in Cristo Crocifisso e Risorto: Maria rappresenta personalmente la verità e la portata di questa affermazione. Ella costituisce, in certo modo, la parabola personale riassuntiva dell'intero evento della creazione, nella manifestazione di quella struttura di relazionalità reciproca, che è insieme infinita alterità e vertiginosa prossimità, in cui è incluso l'intero arco del rapporto tra Dio e la creazione.

Cristo Gesù nasce *da Lei* per nascere *in Lei* così da condurla *con Sé* nella definitività escatologica del seno del Padre. Nasce *da Lei* nell'incarnazione: la generazione del Figlio come uomo passa

³⁶ Oltre a S. Bulgakov, già ricordato, si pensi soprattutto a V. Soloviev e P. Florenskij. Per una presentazione cf. L. Bouyer, *Sophia ou le monde en Dieu*, Paris 1994.

per il «fiat» di Maria – la creazione, in Lei, accetta liberamente che Dio entri nella storia per condurla dal di dentro in Se stesso. Nasce *in Lei* nell'evento pasquale di abbandono/morte e risurrezione/effusione dello Spirito: lì, come ogni credente, ella è cristificata dal dono dello Spirito Santo. Nell'assunzione, infine, ella è contemplata con Cristo, «rivestita di Sole» (*Ap* 12, 1), nella pericoreticità consumata dell'unità/distinzione con e in Dio. Il simbolo sponsale, che attraversa come un filo rosso l'intera vicenda della storia della salvezza dalla *Genesi* all'*Apocalisse*, è personificato in Lei, icona del destino dell'intera creazione. Come ha notato von Balthasar in *Sponsa Verbi*, riferendosi al noto passo di *Ef* 5, la sposa che nasce dal Cristo pasquale, e che ha «il suo centro personale e la piena realizzazione della sua idea ecclesiale» in Maria, «è contemporaneamente l'uno (con Cristo) e l'altro (di fronte a Lui), in una dipendenza e libertà che non può trovare alcuna analogia semplicemente creata ma solo quella trinitaria»³⁷.

Ma tutto ciò va inteso, a mio avviso – e chiudo così questa digressione mariologica – non solo nel senso che Maria è icona, come si usa dire, della Chiesa e dell'intera creazione nel suo destino escatologico, ma anche nel senso che Ella svolge un ruolo preciso e permanente nella cristogenesi pan-umana e pan-cosmica, evidenziando e contribuendo efficacemente a realizzare – in sintonia di risposta trasparente e totale all'azione dello Spirito Santo – quella *tessitura ontologica mariale* della creazione che rende possibile, progressivamente e liberamente, l'avvento di Cristo «tutto in tutti». Se è soprattutto Paolo ad aver intuito la dinamica della «nuova creazione» come cristogenesi scaturente e plasmata dall'evento pasquale, è senza dubbio il *corpus johanneum* ad averne evidenziata la dimensione mariale. In un suo saggio, davvero illuminante, di alcuni anni or sono, U. Vanni, proponendo un'ipotesi di evoluzione da *Gv* 2, 3-4 e 19, 26-27 ad *Ap* 12, 1-6, ha sottolineato, da un lato, l'universalizzazione della maternità di Maria da quella fisica del Cristo a quella «cristica» dei discepoli rivelata nello scambio di Gesù col discepolo nella scena dell'«ora» pa-

³⁷ H.U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Brescia 1985, rispettivamente p. 157 e p. 21.

squale; e, dall'altro, l'autocomprendione della chiesa giovannea, favorita dalla sua accoglienza del disegno di Maria in ordine alla salvezza, che nell'*Apocalisse*, «rispecchiandosi in Maria, scopre la sua identità e la sua funzione di portatrice e generatrice di Cristo nella storia»³⁸.

Ciò conferma, e getta nuova luce, su quanto avevo già accennato parlando di una cristogenesi comunitaria da parte dei discepoli, che, attraverso la reciprocità dell'*agápe*, esprimono, quasi generandola, la presenza di Cristo tra loro nel mondo (cf. *Mt* 18, 20). Potremmo dire che la Chiesa è chiamata a rivivere, in rapporto al Cristo pasquale che si rende presente nella storia dell'uomo e in una struttura di relazionalità che la coinvolge collettivamente, ciò che Maria ha vissuto personalmente in rapporto al Gesù storico.

D'altra parte, questa dimensione mariale che pre-cede, preparando e «immacolatizzando» il grembo verginale/materno della creazione affinché possa concepire – da Dio – il Cristo, non getta forse un ponte tra il cristianesimo e le altre religioni? Non solo, anche se per motivi diversi, con quelle accomunate dalla fede monoteistica, ma anche con le grandi religioni orientali. Lo ha fatto notare, ad esempio, M. Fuss proponendo un paragone ardito tra Siddharta Gautama (il Buddha) che ha concepito la dottrina del *dharmā* e Maria di Nazareth che ha generato il Logos³⁹. Si pensi anche ad alcune intonazioni assunte dalla Scuola di Kyoto, in riferimento al buddhismo della «Terra pura», in un ripensamento della realtà del *sunyata* confrontata col tema cristiano della *kenosi*. Significativo il fatto che anche J. Moltmann, partendo dalla sua personale sensibilità teologica, concluda la sua *Ökologische Schöpfungslehre* riferendosi ad alcuni «simboli» universali del mondo, tra i quali «la gran madre del mondo» e la «madre terra»⁴⁰.

³⁸ U. Vanni, *Dalla maternità di Maria alla maternità della Chiesa. Un'ipotesi di evoluzione da Gv 2,3-4 e 19,26-27 ad Ap 12,1-6*, in «Rassegna di teologia», 26 (1985), n. 1, pp. 28-47.

³⁹ M. Fuss, *Maria vincolo di unità nell'ecumenismo, tra le religioni e di fronte ai nuovi movimenti*, in «Sette e religioni», III (1993); cf. anche G.M. Zanghí, *Dio che è Amore*, Roma 1991, pp. 168ss.

⁴⁰ *Teodrammatica* V, cit., p. 127.

10. Due dimensioni da approfondire: pneumatologia ed escatologia

Mi fermo qui. Certo, logicamente, sarei sollecitato a tematizzare ancora due dimensioni essenziali del nostro discorso.

La prima riguarda la *pneumatologia*. J. Moltmann ha giustamente sottolineato la necessità di sviluppare una concezione trinitaria della creazione nella prospettiva dello Spirito⁴¹, e il suo discepolo M. Welker ha tentato l'impresa di prospettare – com'egli stesso afferma – «un nuovo punto centrale di riferimento, in grado di far emergere la realtà di Dio nei contesti, densi di tensione, dei diversi ambiti d'esperienza»⁴². Evidentemente non è possibile evolvere il significato di questa dimensione prima – o prescindendo dal contesto – di una riflessione sulla realtà del Cristo risorto. Mi limito pertanto a un'annotazione soltanto, dal punto di vista della teologia del Crocifisso/Abbandonato. Essa – mi pare – c'invita a un approfondimento della visione dello Spirito Santo come relazione di unità/distinzione nella libertà dell'amore: in Dio e, in Lui per Cristo, nella creazione. Egli si rivela, in quanto donato e dunque «sperimentato» dalla nostra libertà, come Colui che, nella sua *kenosi* (Bulgakov), *sollecita* la nostra libertà ad «autolimitarsi» – come dice Welker –, anzi a donarsi senza residui per l'altro, per farlo essere e farlo pienamente capace a sua volta di auto-donazione. E, allo stesso tempo, è proprio così il frutto personale, e sempre ad-veniente in novità, di questo reciproco autotrascendersi nella *kenosi* come dedizione. Questa prospettiva mi sembra estremamente ricca e feconda per proseguire la nostra riflessione.

La seconda tematica riguarda il rapporto che occorre pensare tra la pasqua di Cristo e la sua parusia, coniugando il dato teologico con quello delle istanze che ci sollecitano dalla scienza. O, in altri termini e in altra prospettiva, il rapporto che teologicamente è necessario pensare tra lo sviluppo del futuro cosmico nella sua orizzontalità – tenendo conto, ovviamente, dell'irruzione efficace dell'evento Gesù Cristo – e la verticalità della consu-

⁴¹ J. Moltmann, *Dio nella creazione*, cit., p. 21.

⁴² M. Welker, *Lo Spirito di Dio. Teologia dello Spirito Santo*, tr. it., Brescia 1995, p. 7.

mazione escatologica definitiva. Von Balthasar parla della «questione, oggi bruciante, se alla speranza teologica verticale appartenga una dimensione orizzontale, e se sì, in che senso. Il problema sta al centro dell'escatologia moderna»⁴³.

11. *Alcune conclusioni provvisorie*

Cerco allora di tirare le fila del mio discorso, che – come si sarà costatato – non ha voluto essere assertorio e confezionato in forma definitiva, ma avventurarsi in una serie di colpi di sonda sollecitati dal tema propostomi. Anche questi brevi punti di sintesi hanno perciò un carattere provvisorio e intendono a loro volta provocare un ulteriore cammino e un ulteriore dialogo.

1. Un'annotazione di fondo riguarda la fecondità dell'assunzione dell'*evento pasquale* – e in particolare della sua dimensione o, per meglio dire, del suo polo di abbandono/morte – quale chiave di approfondimento del nostro tema per farne emergere la portata teologica. Senza dubbio, tenendo conto sia di un consistente e pluridiversificato filone neotestamentario che ci permette di sviscerarne il significato e le risonanze, sia delle sollecitazioni della cosmologia contemporanea, esso costituisce una prospettiva essenziale da continuare a scandagliare.

2. Un primo, e centrale tema che va ripensato è quello della *creazione*, non solo in chiave cristocentrica ma anche *trinitaria*. La realtà della creazione costituisce in effetti un dato essenziale e qualificante della rivelazione giudaico-cristiana, nonché una delle conquiste più considerevoli della riflessione teologica che, opportunamente mediata, ha dato – nel passato e con un'eredità di conquista che è da conservare – un apporto decisivo non solo alla comprensione dell'antropologia, ma anche a quello della cosmo-

⁴³ *Teodrammatica* V, cit., p. 127. Rimando a qualche appunto sul tema che ho presentato in *Eschaton e storia. Gli interrogativi sul futuro alla luce dell'Abbandonato Risorto*, in «Nuova Umanità», 16 (1994), n. 94-95, pp. 21-35.

logia. Oggi, le nuove acquisizioni scientifiche, che urgono verso una sistematizzazione organica e complessiva, impongono – ma come una positiva *chance* – un radicale approfondimento di questo concetto a partire dal cuore della rivelazione.

Accanto – e per tanti versi in sinergia – a questa istanza che viene dal mondo della scienza, ne vorrei ricordare altre due che mi pare vadano nella stessa direzione. La prima concerne il tema epocale della «morte di Dio» che – come sottolinea Sequeri – «rappresenta la cifra globale di una maturazione dell'esperienza la cui portata si è appena incominciata ad esplorare»: con lui sono pienamente d'accordo che «è proprio dalla convergenza degli sforzi intorno al "buco nero" e vorace che ha sostituito il tradizionale senso metafisico dell'essere che ci si deve aspettare qualche risultato»⁴⁴.

La seconda riguarda invece il dialogo con l'ontologia dell'essere (o meglio del «non-essere», in quanto Alterità rispetto all'essere che noi e il cosmo siamo, e insieme come condizione di possibilità del loro «essere») che ci è presentata da una linea consistente della tradizione buddhista: penso, ad esempio, alla già citata Scuola di Kyoto. Abbiamo qui un'ontologia del cosmo, nel suo riferimento essenziale alla sua origine e alla dinamica della sua realizzazione e intrinseca relazionalità, che è profondamente altra da quella greca, in cui s'è inculturata la riflessione cosmologica d'impronta cristiana. Non dico che occorra sostituire questa con quella: ma che questo confronto – come già sottolineava parecchi anni fa H. De Lubac e come hanno intuito filosofi come Heidegger e Jaspers – potrà rappresentare qualcosa di estremamente significativo e fecondo.

La centratura del mio discorso sull'Abbandonato come «senso» del Crocifisso ha voluto iniziare un discorso che, partendo *beim proprium des Christlichen* senza cortocircuitare le necessarie pre-comprensioni culturali, tenga conto anche di queste istanze.

Dagli spunti via via raccolti nel corso della riflessione, sottolineerei soprattutto due tematiche emergenti: quella della *relazionalità* e quella della *dinamicità*.

⁴⁴ P.A. Sequeri, *Il tragico nell'esistenza e la «theologia Crucis»*, cit., p. 331.

a) La prima c'invita a pensare l'evento globale della creazione *nell'interiorità dell'Evento trinitario che è Dio stesso*. Il che implica alcune prospettive come: *l'impronta di relazionalità reciproca e sistemica* che struttura radicalmente la creazione a «immagine e somiglianza» del Creatore che è Unitrinità; di più, il *coinvolgimento* di Dio nel realizzarsi della «piena statura» del creato e, di conseguenza, quella del creato nella vita di Dio in rapporto alla vocazione gratuita che da Lui gli viene.

In questo orizzonte, la *pericoreticità* – come struttura dell'essere di Dio Agape tripersonale –, in virtù dell'incarnazione, della pasqua di Gesù Cristo e dell'effusione dello Spirito, dev'essere pensata – fatta salva la trascendenza e la libertà del Creatore – come la struttura che innerva e tensionalizza non solo la creazione ma anche il rapporto tra Dio e la medesima. Così come la relazionalità intra-trinitaria, quella tra Creatore e creazione e quella che intesse la creazione stessa, non possono non essere pensate e vissute – alla luce del Crocifisso/Abbandonato – se non attraverso un momento di *kenosi* come via permanente all'*enosis* quale frutto di libertà che attualizza il convivio gioioso dei distinti⁴⁵.

⁴⁵ Questa visione solleva un problema: se la libertà umana, alla luce dell'evento pasquale, mostra di avere una struttura kenotica in quanto chiamata alla dedizione-di-sé come via all'*enosis*, qual è il significato dei rapporti di «potenza», di affermazione dell'esistenza di sé a spese dell'altro, che sembrano caratterizzare le forme di vita pre-umane? Non ho le conoscenze scientifiche adeguate per tentare una risposta. Mi permetto solo qualche rapida osservazione. Innanzitutto: è evidente che l'emergere della libertà umana rappresenta un «*novum*» irriducibile, anche perché è solo sulla base della libertà che si può realizzare un rapporto di amore. D'altra parte, nella «lotta per la vita» che caratterizza la biosfera non si può vedere anche un mettersi a servizio (certamente non libero e talvolta anche tragico) dell'inferiore rispetto al superiore, nel quale appunto l'inferiore si realizza al-di-là di sé? Ancora: le profezie bibliche che parlano di un'armonia ritrovata nel mondo vegetale e animale nei tempi messianici (o escatologici), così come gli episodi ben noti in alcune vite di Santi (si pensi a S. Francesco d'Assisi) di una pacificazione degli animali e delle cose inanimate, non c'invitano a pensare che anche la dialettica tra le realtà infra-umane è destinata a perdere la forma drammatica in cui la sperimentiamo per mostrare, al di là del tempo, la sua verità più profonda? Infine: a livello fisico, non è possibile interpretare (filosoficamente) lo strutturarsi della realtà in base al principio della relazionalità e della «combinazione cibernetica»? Ho qui in mente gli spunti preziosi che ci ha offerto

b) La seconda tematica è quella della *dinamicità* che comprende in sé un ripensamento della *temporalità*. La pre-comprensione statica e fissista (almeno a livello di quelle che venivano concepite come le «essenze» della realtà) propria della cosmologia e della biologia classica e strettamente connessa a una precisa visione metafisica, a ben vedere è stata proiettata anche sulla comprensione del Dio della rivelazione giudaico-cristiana. Quando, invece, il Dio Vivente che ci presenta l'Antico Testamento e che nel Nuovo si autocomunica come Trinità include in Sé una realtà di «divenire» che, se non può certo pensarsi come passaggio dal non-essere all'essere o dalla potenza all'atto, non ha niente a che fare con un'immobilità immutabile.

È istruttivo pensare a quanto poco la teologia abbia arrischiato sinora di dire qualcosa sia a proposito della dinamicità della Vita di Dio in Sé (come un divenire che non contraddice l'essere ma lo «spiega», così come la Trinità non contraddice l'unità); sia a proposito della relazione tra questa «sovra-temporalità» divina e la temporalità umana (come la prima è presente alla seconda, e come la seconda alla prima alla luce dell'evento pasquale come *kairós* escatologico che sin-cronizza la diacronia dei tempi); sia, infine, a proposito dell'assunzione libera e definitiva della creazione quale temporalità in Dio come eternità.

Non andrebbe anche qui tutto ripensato in chiave relazionale-pericoretica? Per cui, come la venuta del Figlio di Dio nell'incarnazione (col suo presupposto nell'atto iniziale della creazione) rappresenta il libero coinvolgimento della creazione stessa nell'evento del «venire» del Figlio dal Padre, così la pasqua di Gesù Cristo costituisce il primo atto del ritorno di Lui al Padre che si compirà nella parusia, quand'Egli ritornerà al Padre col suo corpo pan-umano e pan-cosmico.

3. Un secondo tema è, senza dubbio, quello dell'essenziale mediazione rappresentata nel dramma storico e cosmico dalla *li-*

quella figura originale di scienziato e pensatore che è stato Piero Pasolini (*Le grandi idee che hanno rivoluzionato la scienza nell'ultimo secolo*, Roma 1976; *L'avvenire migliore del passato – evoluzione scienza e fede*, Roma 1982; e, su di lui, *P. Pasolini e la cultura dell'unità*, Roma 1993).

bertà umana. Nella prospettiva della rivelazione giudaico-cristiana, è evidente il ruolo centrale e definitivo (in rapporto a Gesù Cristo) che l'evento uomo è chiamato a costituire.

C'è, dunque, un «principio antropico» anche per la teologia. Ma esso va inteso non tanto nella prospettiva fissista e primordiale della cosmologia tradizionale: per cui egli è il vertice dell'universo, a cui tutto deve servire (una visione che certamente può anche condurre a un'oggettivazione mercificata della creazione stessa); ma piuttosto in quella, biblica e neotestamentaria, per cui la persona umana è dinamicamente chiamata, quale «immagine e somiglianza di Dio», a servire la creazione per condurre essa-con-sé, sé-con-essa alla pienezza del suo disegno. Il che implica da parte della libertà umana non solo un compito, per dir così, statico di «governare» la natura, ma piuttosto dinamico di pilotarne – secondo appunto il disegno di Dio – il processo evolutivo per quanto almeno è suo dovere e in suo potere.

Ma ciò avviene – ed ecco ritornare anche a questo livello la struttura della relazionalità – solo nell'*intersoggettività*. La creazione infraumana acquista il suo senso (trascendendolo) solo all'interno dell'incontro delle libertà nell'*agápe* reciproca. Tale è il modello regolativo che emerge dal Nuovo Testamento. Il mondo è chiamato a diventare – come s'esprime la *Gaudium et spes* – «*spatium verae fraternitatis*», e giustamente Chiavacci ha richiamato la pregnanza e le conseguenze di questa espressione⁴⁶. In fondo, l'evento cristologico costituisce, da questo punto di vista, il deciso emergere di questa realtà (come possibilità di grazia e come consapevolezza e responsabilità).

4. Un ultimo tema riguarda, da un lato, *il rapporto tra futuro dell'uomo e futuro del cosmo* e, dall'altro, *di essi col loro destino escatologico* come ci è offerto dalla rivelazione giudaico-cristiana. È evidente che le acquisizioni scientifiche ormai in nostro posses-

⁴⁶ E. Chiavacci, *La teologia della «Gaudium et spes»*, in N. Galantino (ed.), *Il Concilio venti anni dopo. 3. Il rapporto Chiesa-mondo*, Roma 1986, pp. 13-40; cf. anche il mio *Antropologia teologica e agire umano nel mondo nella «Gaudium et spes»*, in «Lateranum», 55 (1989), pp. 176-207.

so circa la struttura e la «storia» dell'universo e insieme la gestione che l'umanità sta realizzando del suo «*oikos*», richiedono una comprensione e un'assunzione del futuro dell'uomo in rapporto a quello del cosmo in prospettiva etica. Il punto di sviluppo culturale e tecnologico al quale siamo giunti esige, di per sé, e quasi costringe (come sottolineava negli ultimi anni E. Balducci) a un'assunzione globale di responsabilità da parte dell'umanità che traduca in consapevolezza etica e in rettitudine operativa la struttura di relazionalità inter-umana ed ecologica che per la prima volta oggi si presenta come un dato di fatto interpellante.

In riferimento a ciò la teologia è chiamata ad esplicitare il *plus* dell'evento cristologico, che è allo stesso tempo la forma con cui Dio è entrato in questo processo e lo sollecita dall'interno interpellando la mediazione della libertà umana. Soprattutto tre, mi sembra, sono le prospettive entro cui esso va evidenziato.

a) Innanzi tutto, quello della *cristogenesi*, e cioè della presenza efficace di Gesù Cristo nel suo Spirito entro le trame della storia e la rete della relazionalità umana nel cui spazio si schiude il senso del cosmo.

b) In secondo luogo, quello della comprensione e dell'assunzione della sfida del *male*, che ha inciso e incide su questo cammino di libertà, in relazione all'evento della *kenosi* di Gesù Cristo nell'abbandono e nella morte. Il Nuovo Testamento ci parla, è vero, di una definitiva vittoria del peccato e della morte nell'evento pasquale, ma solo come possibilità che è offerta all'assunzione della libertà e, per essa, come una progressiva sottomissione della loro efficacia da parte di Cristo stesso, che non esclude ma sembra anzi provocare l'intensificazione di guizzi tragici di rivolta con la conseguenza di enormi pesi di sofferenza.

c) In terzo luogo, quello della *rottura di livello* che permane, perché costitutiva dell'evento stesso della creazione, ed anzi si specifica in tutto il suo spessore nell'evento del Crocifisso/Risorto, tra il futuro umano e cosmico e l'escatologia realizzata dei «cieli nuovi e terra nuova».

Se l'evento della creazione è un evento dinamico che dispiega una sua legge orizzontale di crescita Cristo-informata e Cristo-finalizzata, il suo inizio e la sua fine sono appesi alla libertà di

Dio. Come l'evento dell'incarnazione e il suo dispiegarsi sino alla pasqua avviene nella «pienezza dei tempi», che sono preparati dal precedente cammino della storia della salvezza, ma irrompono, gratuiti, dalla libertà di Dio; come la risurrezione del Crocifisso/Abbandonato è opera del Padre nello Spirito; così è dell'atto finale del dramma umano e cosmico in cui Cristo consegna ogni cosa al Padre, perché «Dio sia tutto in tutti».

Evitando anche in questo caso, a motivo di un'ingenua rappresentazione del rapporto tra distesa temporale ed eternità di Dio, di proiettare su quest'evento finale una visione antropomorifica. Come ha notato von Balthasar, «allo stesso modo che sono oziose le speculazioni a riguardo dell'età in cui gli uomini risorgeranno – la risposta non può che suonare: in tutte – altrettanto sarebbe ozioso accettare che la storia abbia diritto all'eternizzazione soltanto nel suo stadio ultimo, che sarà forse il più desolato. Ciò che nel divenire del mondo contiene un aspetto positivo sarà degno di partecipare all'eternamente nuovo evento di Dio»⁴⁷.

PIERO CODA

⁴⁷ *Teodrammatica* V, cit., p. 357.