

Cristologia tra questioni e prospettive

- 271-276 Editoriale  
*Piero Coda*
- 277-304 Cristocentrismo: significato e valenza teologica oggi  
*Paolo Scarafoni*
- 305-320 I fondamenti della cristologia neotestamentaria  
Alcuni aspetti della questione  
*Romano Penna*
- 321-340 La recente interpretazione della definizione di Calcedonia  
*Luis F. Ladaria*
- 341-374 Logos and Tao: Johannine christology and a taoist perspective  
*Joseph H. Wong*
- 375-399 L'universalità della salvezza in Cristo e le mediazioni partecipate  
*Marcello Bordoni*
- 401-415 La fede di Gesù? A proposito di Ebrei 12,2:  
«Gesù, autore e perfezionatore della fede»  
*Albert Vanhoye*
- 417-441 Le mystère de l'agonie de Jesus à la lumière de la théologie des Saints  
*François-Marie Léthel*
- 443-471 «Disagi» contemporanei di fronte al paradosso cristiano  
dell'incarnazione  
*Nicola Ciola*
- 473-490 Le christocentrisme, lieu d'émergence d'une morale du maximum.  
Reflexions à la lumière du IV<sup>e</sup> évangile  
*Réal Tremblay*

- 491-504 «Io vado a prepararvi un posto» (Gv 14,2).  
Riflessioni sulla dialettica *simbolica* o di unità dei distinti della cristologia con l'escatologia  
*Giorgio Gozzelino*
- 505-525 Cristologia e spiritualità  
*Vincenzo Battaglia*

#### **RECENSIONES**

G. Canobbio - P. Coda (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, 3 voll., Città Nuova, Roma 2003, pp. 527-529.

#### **VITA ACADEMIAE**

1. Nomina del Prelato Segretario, p. 531.
2. Cronaca dell'Accademia, p. 531-532.

**OPERA ACCEPTA**, pp. 533-534.

**INDEX TOTIUS VOLUMINIS**, pp. 535-536

## EDITORIALE

PATH 2 (2003) 271-276

“Ripartire da Cristo!”. È questo l’invito in cui si possono riassumere le prospettive e le indicazioni offerte da Giovanni Paolo II nella *Novo millennio ineunte*<sup>1</sup>. Così l’eredità preziosa del Giubileo cristologico dell’anno 2000 diventa punto di partenza e indirizzo per il cammino della Chiesa che s’inoltra fiduciosa nel nuovo millennio, “prendendo il largo” (cf. Lc 5,4) con coraggio e speranza. Il primo impegno cui il Papa richiama è quello di contemplare con rinnovato stupore, con fede viva, con amore intenso il volto di Cristo. Anche la teologia e, per certi versi, prima tra tutti la teologia si sente chiamata a questo compito. Non è infatti suo ministero specifico, nella vita della Chiesa, quel *contemplata aliis tradere* proposto e vissuto con straordinaria fedeltà e fecondità da Tommaso d’Aquino, maestro di tutti i teologi? Per tale motivo, la Pontificia Accademia di Teologia intende offrire con questo numero monografico della sua rivista un contributo alla contemplazione del mistero di Cristo, secondo la logica e il linguaggio che le sono propri, quelli della *fides quaerens intellectum*.

Il secolo appena trascorso, in realtà, pur con accenti diversi, ha decisamente ribadito il cristocentrismo della teologia cristiana, sia sotto il profilo del metodo sia sotto il profilo del contenuto. Il Concilio Vaticano II, in particolare, non può essere compreso nel suo significato più profondo e duraturo se non legando organicamente la sua presentazione del mistero della Chiesa con la sua limpida e coerente concentrazione cristologica e trinitaria. Troppo spesso lo si è dimenticato o semplicemente passato sotto silenzio. E ciò proprio quando, negli ultimi decenni, questioni e sfide molteplici e urgenti venivano a interpellare lo specifico irrinunciabi-

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*. Lettera Apostolica all’Episcopato, al Clero e ai Fedeli al termine del grande Giubileo dell’anno duemila, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001.

le della fede cristiana, che la Dichiarazione *Dominus Iesus* ha ribadito in questi precisi termini: “Le parole, le opere e l’intero evento storico di Gesù, pur essendo limitati in quanto realtà umane, tuttavia hanno come soggetto la Persona divina del Verbo incarnato, ‘vero Dio e vero uomo’<sup>2</sup>, e perciò portano in sé la definitività e la completezza della rivelazione delle vie salvifiche di Dio, anche se la profondità del mistero divino in se stesso rimane trascendente e inesauribile”<sup>3</sup>.

La teologia è dunque chiamata, oggi come sempre, non già alla facile via del compromesso, ma, nell’ascolto di ciò che lo Spirito dice alla Chiesa (cf. Ap 2,7), a immergersi ancora una volta nella contemplazione del mistero di Cristo, per trarre da Lui la linfa di vita e di pensiero in grado di nutrire il popolo di Dio in cammino nella storia. Perché gli uomini del nostro tempo – come scrive Giovanni Paolo II nella *Novo millennio ineunte* –, “magari non sempre consapevolmente, chiedono ai credenti di oggi non solo di ‘parlare’ di Cristo, ma in certo senso di farlo loro ‘vedere’” (n. 16). I contributi raccolti nel presente fascicolo s’ispirano a questa profonda convinzione. E per questo, fondandosi sulla roccia sicura e infrangibile della Sacra Scrittura e della Tradizione ininterrotta della Chiesa, non temono di affrontare le questioni cruciali del dibattito odierno intorno alla cristologia, spingendosi a delineare alcune prospettive in grado di illustrare con pertinenza e nuova efficacia la centralità del mistero di Cristo. Alcuni accenti e alcuni orientamenti appaiono condivisi in tutti i contributi, sino a fare intuire, in certo modo, i segni di una rinnovata e promettente stagione di riflessione cristologica.

Il *primo dato* di convergenza concerne la percezione spontanea e l’articolazione sistematica del rapporto tra la fede cristologica e la vita ecclesiale. Il che significa non soltanto valorizzare l’essenziale valenza epistemica ed esistenziale del contesto ecclesologico dell’intelligenza di fede del mistero di Cristo, ma anche tematizzare *expressis verbis* il significato della presenza attuale del Cristo alla sua Chiesa al fine d’introdurla, nello Spirito Santo, alla penetrazione e alla realizzazione della verità tutta inte-

<sup>2</sup> CONCILIO DI CALCEDONIA, *Symbolum Calcedonense*, Denz., n. 301. Cf. S. ATANASIO DI ALESSANDRIA, *De Incarnatione*, 54, 3: SC 199, 458.

<sup>3</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus*. Dichiarazione circa l’unicità e l’universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, n. 6.

ra (cf. Gv 16,13). La Chiesa, infatti, è il luogo della testimonianza, nella fede, della rivelazione di Dio donata escatologicamente al mondo in Gesù Cristo, e trasmessa e vissuta nello Spirito Santo. Tale mediazione è oggettivamente proposta nel canone scritturistico e nei segni sacramentali, interpretati e realizzati, rispettivamente, dal Magistero e dal Ministero ordinato. Tale mediazione è resa oggettivamente efficace per l'azione dello Spirito Santo, e fa contemporaneo a ogni tempo e presente a ogni luogo l'evento stesso di Gesù Cristo crocifisso e risorto. Non si tratta, dunque, di una mediazione soltanto verbale, ma reale e sostanziale, che ha la sua piena attuazione nella presenza eucaristica del Cristo. La mediazione oggettiva per sé implica, suscita e norma la mediazione soggettiva della fede che l'accoglie e di essa si nutre. Senza la giusta e vitale *receptio* soggettiva della *traditio* oggettiva, l'evento di Gesù Cristo non si fa presente oggi per noi e per il mondo. Tale mediazione soggettiva o *receptio* è operata anch'essa dallo Spirito Santo. Il quale non solo gratuitamente suscita la fede in Cristo, in sinergia con la libertà umana, non solo la sostiene e guida coi suoi doni (i sette doni dello Spirito Santo), ma di tempo in tempo la illumina, la fortifica e la orienta anche con speciali carismi (cf. LG 12), volti ad attualizzare la recezione e la penetrazione vitale nell'evento di Gesù Cristo. Di qui l'attenzione "al vissuto dei Santi", cui ha richiamato Giovanni Paolo II (Nmi, 27). Non si sottovaluti la portata di questo indirizzo, poiché esso può giovare grandemente, e forse anche in modo decisivo, a superare la perniciosa dicotomia tra Cristo e la Chiesa, da un lato, e tra teologia scientifica e teologia sapienziale e mistica, dall'altro, che non manca tuttora di provocare tensioni e derive di vario genere, impoverendo l'esperienza e l'annuncio del mistero di Cristo.

Un *secondo dato* concerne il rapporto tra cristologia e antropologia, anche in questo caso in sintonia con la dottrina del Concilio Vaticano II. Come ha avuto occasione di sottolineare Giovanni Paolo II, uno tra gli insegnamenti più importanti, e forse anche il più importante dell'ultimo Concilio consiste appunto nell'aver proposto, alla luce del mistero di Cristo, la soluzione di quel conflitto tra teocentrismo e antropocentrismo che ha caratterizzato gli ultimi secoli della modernità<sup>4</sup>. In ciò si sono

<sup>4</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia*. Lettera enciclica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980, n. 1.

mostrate, tra l'altro, l'attualità e l'efficacia del dogma calcedonense. Quando la Costituzione pastorale *Gaudium et spes* afferma che Gesù Cristo "rivelando il mistero del Padre e del suo amore, rivela anche l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione" (n. 22), il mistero cristologico viene proposto alla fede dei credenti, allo studio dei teologi e alle istanze della cultura odierna come principio vitale e inesauribile di umanizzazione autentica e integrale. Di qui, in particolare, la possibilità e la necessità di una relazione sostanziale, *in primis*, tra la cristologia e la teologia morale e, più in generale, tra la fede in Cristo e un progetto culturale cristianamente ispirato capace d'intercettare le esigenze più profonde del nostro tempo, illuminandole, purificandole e trascendendole nel dono di grazia che in Lui raggiunge l'umanità intera.

Se la relazione tra Dio e l'uomo è rivelata e attuata, in Cristo, come relazione di paternità e filialità si frantuma il paradigma dialettico del servo-padrone assunto spesso nella modernità per interpretare il rapporto tra Dio e l'uomo, così come l'accusa di alienazione rivolta alla fede e l'appello alla necessaria emancipazione da Dio per il ritrovamento dell'uomo adulto e libero. Il paradigma che Cristo rivela è un altro: quello del rapporto trinitario tra il Padre e il Figlio, in cui, senza nulla togliere a ciò che è proprio del Padre e a ciò che è proprio del Figlio, il rapporto è di comunione nello Spirito Santo, di reciproca appartenenza, di dono di sé e accoglienza dell'altro. Con l'incarnazione, infatti, il Figlio di Dio entra nella situazione dell'uomo, la fa propria, la redime, la compie, compiendo e redimendo i dinamismi antropologici in cui si attua l'ontologia creaturale dell'uomo-persona. E pertanto, l'uomo che voglia liberamente accedere alla misura piena di umanità cui è destinato dal disegno d'amore di Dio Padre, è chiamato per ciò stesso, nella grazia, a "entrare in Cristo con tutto se stesso", e cioè ad "appropriarsi ed assimilare tutta la realtà dell'Incarnazione e della Redenzione per ritrovare se stesso"<sup>5</sup>. La vita di fede, in altri termini, con il suo nascere ed alimentarsi dalla Parola di Dio e dai Sacramenti, non costituisce un sovrappiù nella realizzazione dell'umanità dell'uomo-persona, ma ne è lo spazio vitale e il gratuito compi-

<sup>5</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*. Lettera enciclica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979, n.10.

mento, da Dio voluto e, per ciò, indispensabile. Ne deriva che la fede nella rivelazione di Cristo, da un lato, e l'adesione alla "legge vivente e personale" che Egli stesso è, dall'altro<sup>6</sup>, non solo non contrastano con l'esercizio umano della ragione e della libertà, ma ne costituiscono, appunto, l'approdo atteso e graziosamente concesso.

Un *terzo dato*, infine, riguarda la consapevolezza nuova con cui oggi viene rimessa al centro della cristologia l'intrinseca valenza veritativa del mistero di Gesù Cristo. In una temperie culturale tendenzialmente relativistica come quella propiziata dalla postmodernità quale esito dell'evo moderno, e nella presa di coscienza, anche in vista di una sua plausibile gestione, della pluralità delle religioni, va necessariamente riproposta la *quaestio de veritate*: non solo nella sua ineludibile valenza teoretica, ma anche nella sua decisiva valenza pratica. Si tratta, innanzi tutto, di riconciliare l'istanza metafisica, in cui per sé si esprime lo slancio dell'intelligenza umana, con la dimensione essenzialmente storica e personalistica entro la quale Dio comunica all'uomo la pienezza della verità, su di Sé, sull'uomo e sul mondo, in Gesù Cristo<sup>7</sup>. E, di conseguenza, si tratta di mostrare la peculiare connessione tra la verità e la vita che si congiungono in Gesù Cristo (cf. Gv 14,6), *persona veritatis*, la verità in persona<sup>8</sup>.

Storia e ontologia non vanno intese, pertanto, come due dimensioni o due momenti separati dell'intelligenza della fede. L'evento di Gesù Cristo è l'evento di Dio che si rivela e si dona in forma piena e definitiva alla libertà dell'uomo storicamente situata: evento accaduto nella storia di Gesù di Nazareth "una volta per tutte", e reso contemporaneo a ogni tempo e a ogni uomo dalla sua pasqua di morte/risurrezione, per opera dello Spirito Santo. Così Gesù Cristo, verità di Dio e dell'uomo, si fa presente nella Chiesa e per mezzo di essa, o anche – ma sempre in misteriosa relazione al mistero pasquale di Cristo e della Chiesa – per mezzo di vie solo a Dio note (cf. GS 22), raggiunge e interpella oggi e sempre ogni libertà. Nella fede che accoglie la rivelazione e nella coscienza che si apre

<sup>6</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*. Lettera enciclica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, n.15.

<sup>7</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*. Lettera enciclica ai Vescovi della Chiesa Cattolica circa i rapporti tra fede e ragione, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 83. 97.

<sup>8</sup> S. AGOSTINO, *Confessiones*, VII, 19, 25.

con rettitudine alla verità e al bene si entra perciò realmente in relazione con il Dio Vivente e Santo, Padre, Figlio e Spirito Santo, che si dona escatologicamente al mondo in Gesù Cristo (cf. LG 16).

Solo così, nell'apertura alla pienezza della verità e della grazia di Cristo (cf. Gv 1,14), diventa praticabile la via dell'incontro e del dialogo con le filosofie, le culture, le religioni (cf. Nmi, 52). Solo così la Chiesa può ripartire da Cristo "per vivere in lui la vita trinitaria, e trasformare con lui la storia fino al suo compimento nella Gerusalemme celeste" (*ibid.*, 29).

PIERO CODA

## CRISTOCENTRISMO: SIGNIFICATO E VALENZA TEOLOGICA OGGI

PAOLO SCARAFONI

*PATH 2 (2003) 277-304*

Il cristocentrismo ha la sua radice nella vita cristiana dei credenti in Cristo e nella loro vita spirituale. È approdato alla teologia attraverso la teologia spirituale. Per contrasto ha svolto anche il ruolo di opposizione al teocentrismo riguardo al tema dell'oggetto proprio e immediato della teologia<sup>1</sup>. Riproponiamo il cristocentrismo nella teologia di oggi<sup>2</sup>, spinti dalla consapevolezza che una rinnovata spiritualità cristocentrica spalanca le porte su Dio Trinità e sulla realtà dell'uomo e del mondo. Cristo è il centro dell'attenzione dei teologi, come lo è di tutti i cristiani. Vogliamo quindi, inserirci nel "dinamismo nuovo"<sup>3</sup> che caratterizza la "causa del Regno" nel millennio appena iniziato, e non possiamo sbagliare l'oggetto della nostra attenzione. Siamo convinti che proprio questo è il "luogo" teologico, per affrontare e riproporre il discorso sul vero Dio, destino primo e ultimo dell'uomo in Cristo. "È apparsa infatti la grazia di Dio, apportatrice di salvezza per tutti gli uomini, insegnandoci a vivere nel secolo presente con saggezza, con giustizia e pietà, rinunciando all'empietà e ai desideri mondani, in attesa della beata speranza e della manifestazione della gloria del grande Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, il quale ha dato se stesso per noi allo scopo di riscattarci da ogni iniquità e purificare per sé un popolo che gli appartenga, zelante nel compiere opere buone" (Tt

<sup>1</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti*, Libreria Editrice Vaticana 1988, "Teologia, Cristologia, Antropologia (1981)", 317.

<sup>2</sup> P. SCARAFONI (ed.), *Cristocentrismo. Riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 2002.

<sup>3</sup> *Novo millennio ineunte*, 15.

2,11-14). Questa esortazione è indirizzata agli schiavi, cioè a persone in situazione scomoda e di sofferenza, e in sensibile aspettativa di mutamenti; l'autore della lettera offre la soluzione definitiva nel grande Dio e Salvatore Gesù Cristo<sup>4</sup>. Egli non è una formula magica neanche per oggi: "Non ci seduce certo la prospettiva ingenua che, di fronte alle grandi sfide, possa esserci una formula magica. No, non una formula ci salverà, ma una Persona, e la certezza che ci infonde: *Io sono con voi!*"<sup>5</sup>.

Il collegamento con la fede viva dei credenti, con l'oggetto stesso della fede (il grande Dio e Salvatore Gesù Cristo), e con la realtà attuale dei credenti mossi dallo Spirito Santo, è particolarmente avvertito nella ricerca teologica contemporanea. La teologia non vuole rimanere fuori dalla storia: cioè dalla vita, dalle scelte e dal destino dei cristiani e degli uomini. In questo senso una scossa interessante è stata data al mondo teologico dai teologi della liberazione, i cui scritti continuano a interessare notevolmente<sup>6</sup>, per l'insistenza di offrire una riflessione teologica che non prescindesse dalla realtà delle comunità dei credenti, e che quindi favorisse a sua volta un maggiore esercizio della "prassi", cioè della carità concreta. La "ortoprassi" è sempre garanzia della "ortodossia"<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Cf. CH. REYNER – M. TRIMAILLE – A. VANHOYE, *Lettere di Paolo*, II, San Paolo, Milano 2000, 369-373.

<sup>5</sup> *Novo millennio ineunte*, 29.

<sup>6</sup> Fra gli articoli prodotti nell'ambito della teologia dogmatica, spirituale, morale e pastorale degli ultimi dieci anni, possiamo constatare la ricorrenza dei commenti alle produzioni della teologia della liberazione.

<sup>7</sup> L. BOUYER, *Il Consolatore*, Paoline, Roma 1983, 294-295: "In tutta questa vicenda ci troviamo una volta di più, come ha mostrato il p. Christoff von Schönborn nel suo studio *Sofronio di Gerusalemme*, davanti ad un esempio della congiunzione tra ciò che si può chiamare l'ortoprassi e l'ortodossia: l'autentica vitalità cristiana e la vera fede. Infatti, davanti a un clero mondano, quello dei patriarchi Sergio e Pirro, dotato di grandi capacità intellettuali ma dominato da mire essenzialmente politiche, sia Massimo che Sofronio rappresentano la pura tradizione monastica, cioè la tradizione di un monachesimo per il quale il valore supremo è la fedeltà all'ideale di vita evangelico. In tale volontà di donazione al solo potere dello Spirito, Massimo doveva attingere, alla scuola di Sofronio, la sua lucidità nella fede". Cf. anche C. SCHÖNBORN, *Il cammino della cristologia moderna. Tentativo di una diagnosi*, in *Alpha Omega*, 2 (1998) 164-165: "L'esperienza vivente del Signore presente ed attivo appartiene ai fondamenti della Cristologia. La domenica in chiesa Antonio ascolta il vangelo del giovane ricco, e lo ascolta come una parola che Gesù

## Il primato dell'essere sul fare nella vita cristiana

“È tuttavia importante che quanto ci proporremo, con l'aiuto di Dio, sia profondamente radicato nella contemplazione e nella preghiera. Il nostro è tempo di continuo movimento che giunge spesso fino all'agitazione, col facile rischio di 'fare per fare'. Dobbiamo resistere a questa tentazione, cercando di 'essere' prima di 'fare'<sup>8</sup>.

L'adesione a Cristo, la profonda fede e l'intenso amore, permette ai credenti di “essere” e quindi di poter “fare”. L'abbondanza dell'amore, dell'unione e dell'identificazione con Cristo, produce un “fare” cristiano che mostra il nostro “essere”. Anche oggi i primi che sanno “fare”, nelle circostanze storiche attuali, sono i santi perché “sono”. I santi si trovano dovunque, specialmente nelle comunità sante, vive nella fede e nell'adesione a Cristo. Sono queste che producono risultati di vita cristiana, che scoprono e mostrano i segni della presenza del Signore<sup>9</sup>, che operano oggi secondo Cristo e lo Spirito Santo. I santi non abbandonano la vita e la storia concreta, ma anzi la vivono intensamente con Cristo e in Cristo; le loro agiografie lo dimostrano e per questo rimangono nella memoria dei credenti e degli uomini di buona volontà. Giovanni Paolo II ha chiesto di aggiornare i martirologi<sup>10</sup>.

adesso dice a lui: ‘Tu seguimi!’. L'esperienza del singolo, ma anche le esperienze comuni di un popolo appartengono alla storia della fede e di conseguenza alla Cristologia. La teologia della liberazione era un tentativo per rendere proficua l'esperienza del popolo per la Cristologia”. Cf. anche C. HEGGE, *Tradizione e ricezione alla luce di una ecclesioprassi trinitaria*, in P. CODA – A. TAPKEN (edd.), *La Trinità e il pensare*, Città Nuova, Roma 1997, 381: “Avviene quindi che con diversi carismi e ministeri lo Spirito di Dio si iscrive *nel mondo in cui vivono* i riceventi, i quali diventano pertanto a loro volta testimoni della tradizione, e quindi tradenti. Presupposto umano dell'evento della trasmissione della rivelazione divina tramite la Chiesa rimane la ricezione dello Spirito di Dio, il vivere di esso e in esso, ‘poiché il lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo’ (At 17,28)”.

<sup>8</sup> *Novo millennio ineunte*, 15.

<sup>9</sup> P. SCARAFONI, *I segni dei tempi. Segni dell'amore*, Paoline, Milano 2002, 6: “La forza che sostiene le azioni più significative è riconducibile all'amore. Il segreto dell'intensità di significato dei segni dei tempi sembrerebbe a prima vista misteriosa, ma in realtà è tale perché esiste una loro speciale rispondenza alla forza dell'amore che è in ciascun uomo”.

<sup>10</sup> *Tertio millennio adveniente*, 37.

## Il cristocentrismo in teologia

Il cristocentrismo nasce dalla vita spirituale, come abbiamo detto, la quale nutre la vera teologia in tutti i suoi ambiti. Ciò non significa che tutta la teologia sia ricondotta alla teologia spirituale, ma che la vita spirituale accompagna e caratterizza ogni impostazione teologica. Per il cristocentrismo dobbiamo fare riferimento in modo specifico alla spiritualità della “Scuola francese”, inaugurata dal cardinale Pierre de Bérulle. Egli, all’inizio del ’600, “dopo aver conosciuto la tentazione antropocentrica dell’umanesimo rinascimentale, ha capito bene che la risposta non era il semplice ritorno al teocentrismo medievale ma una nuova proposta del cristocentrismo trinitario che è un vero teo-antropocentrismo. Vedendo il Dio-Uomo al centro di tutto, Bérulle voleva fare una ‘rivoluzione copernicana’, cioè fare in teologia ciò che Copernico aveva fatto in cosmologia. L’influsso del Bérulle è stato enorme in Francia. È chiarissimo in san Luigi Maria di Monfort, ‘l’ultimo dei grandi berulliani’ (Brémond), che è stato capace di offrire questo potente cristocentrismo a tutto il popolo di Dio, specialmente ai più poveri e piccoli. In modo particolare, le carmelitane francesi hanno profondamente assimilato questo cristocentrismo berulliano: questo si vede in Teresa di Lisieux come in Elisabetta di Digione”<sup>11</sup>.

L’impostazione che parte dalla spiritualità e dalla teologia spirituale ha il vantaggio di considerare il cristocentrismo non soltanto come un generico interesse nei confronti di Cristo, doveroso nella teologia, ma di fissare il carattere specifico della riflessione teologica, il criterio di discernimento. “È il problema del sapere della fede che domanda di precisarsi cristocentricamente”. “Soltanto se la nota cristocentrica diviene qualificante per l’esperienza e per la riflessione teologica cristiana, essa diviene criterio di valutazione e di discernimento”. Non si pretende di fare un “cristomonismo”, nel senso che la cristologia deve diventare il discorso totale; né si tratta di fare del Cristo una specie di principio formale del pensiero sul reale. Si intende rivolgere l’attenzione verso di lui, come al soggetto reale della nostra conoscenza e considerare che egli nella sua “storicità singolare”<sup>12</sup>, ha restituito senso a tutta la realtà, specialmente a

<sup>11</sup> F.-M. LÉTHEL, “Cristocentrismo e vita spirituale alla luce della teologia dei santi”, in P. SCARAFONI (ed.), *Cristocentrismo*, 228-229.

<sup>12</sup> Cf. G. MOIOLI, *Cristologia*, Glossa, Milano 1995<sup>2</sup>, cap. 1, “Cristocentrismo”, 57-73.

quella umana. Attribuire valore e consistenza reale a Cristo, considerandolo, ieri come oggi, punto di riferimento nella storia, sottolinea la presenza di Dio in questa, restituisce il giusto valore a ogni uomo e a ogni essere della creazione.

### **Il primo principio della riflessione teologica: il Dio rivelato in Cristo è il vero Dio**

Il criterio epistemologico fondamentale della teologia, cioè il principio caratterizzante la riflessione cristiana su Dio, può essere così definito: accogliere la sua realtà come si è rivelata nella storia, nella “pienezza dei tempi”, in Gesù Cristo; Dio è veramente come si è rivelato in Gesù Cristo. Questo principio costituisce l’asse portante del *kerigma* cristiano, delle prime catechesi, del Nuovo Testamento, e di tutta la teologia dei Padri<sup>13</sup>: la certezza cioè che la rivelazione e la fede in Cristo, svelino il vero volto di Dio, ce lo facciano incontrare così come egli è.

### **Questo primo principio metodologico significa perseverare nella fede**

Laddove questa prima certezza perde vigenza, la fede perde la sua specificità e ricade in una forma di conoscenza naturale, che invece di essere illuminata dalla fede, e aiutata ad esprimersi, finisce per deformarsi e distruggersi<sup>14</sup>: la storia delle eresie nel percorso della Chiesa fino ad oggi è molto chiara in proposito. Anche attualmente la radice di ogni deviazione dalla fede consiste nell’abbandono di questo primo principio. Tale abbandono prima di essere formulato, ha sempre una fase di anticipazione nella pratica di vita dei cristiani: chi non crede più che Cristo è il

<sup>13</sup> Ogni tentativo di cogliere gli elementi della rivelazione su Dio presenti anche nelle altre religioni deve necessariamente essere armonizzato e subordinato a questo primo principio della conoscenza di fede, che rimane invariabile come per i primi discepoli, così per i Padri della Chiesa, e così pure per noi oggi: esso ci caratterizza come cristiani ed in pratica viene a consistere in quell’atto di fede primo e costitutivo del credente: “Gesù Cristo è il Signore”, “Gesù Cristo è il Salvatore, il Figlio è del Dio vivente”.

<sup>14</sup> In san Tommaso troviamo espressa la collaborazione e l’apporto della ragione, della conoscenza umana alla conoscenza per fede che procede dalla rivelazione (*STh* I, q. 1, a. 8, ad 2): tratta del valore supremo della autorità divina, dell’uso del ragionamento in teologia, dell’apporto dei filosofi, delle fonti quali la Scrittura, i Padri e altri teologi.

vero Dio, o che Dio è come egli lo ha rivelato, probabilmente ha già cessato di aderire a lui e di amarlo come vero e unico Dio; le due cose non si possono separare. Chi pensa che conoscere Dio in Gesù Cristo, e come Gesù Cristo lo ha rivelato, sia la stessa cosa che avere esperienze naturali di Dio, aveva già affievolito nella vita pratica la sua adesione a lui. Ricordiamo il vangelo di Mt 11,25-27: non è la sapienza di questo mondo che conosce il Figlio di Dio, e il Padre, ma la semplicità di chi si fa piccolo. Ciò viene colto con molta chiarezza già nelle parole di sant'Ilario di Poitiers, il quale dopo essere approdato alla fede resiste e rifiuta di ricadere in un uso della ragione umana che offuschi la fede e spenga la luce che essa ha acceso in lui: "Una fede perseverante rifiutò le questioni capziose e inutili della filosofia, e così la verità non si è offerta come bottino alla falsità, soccombendo agli inganni della insensatezza umana. La fede non vuole rinchiudere Dio entro i limiti del sentire comune della intelligenza ordinaria, né giudicare con i criteri del mondo Cristo, nel quale abita corporalmente la pienezza della divinità"<sup>15</sup>.

E più avanti conferma: "Gli spiriti rigenerati hanno bisogno di nuovi modi di ragionare affinché ognuno sia illuminato dalla sua coscienza secondo il dono che viene dal cielo"<sup>16</sup>. Ci deve essere una *permanenza* nella fede in Cristo, come dice sant'Ilario, proprio quando si riflette su di essa, e non lasciare che la sua luce sia fatta prigioniera dai ragionamenti e dalle immagini che hanno radice soltanto terrena e umana. Il pericolo è reale e la lotta del teologo in questo senso rispecchia la lotta di ogni cristiano per perseverare nella fede: in altre parole significa rimanere uniti al Dio vero conosciuto nella fede in Cristo.

La permanenza nella fede, l'applicazione del primo principio cristocentrico della riflessione teologica, permette di recuperare tutte le potenzialità umane, specialmente la forza della ragione per accedere alla verità di Dio e dell'uomo. M. Bordoni a proposito del principio cristocentrico della fede cristiana focalizza un primo aspetto epistemologico: "Nell'accostarci al tema dell'Identità-Verità di Gesù Cristo che sta al fondamento della 'pretesa cristocentrica' della fede cristiana e del suo porsi in manie-

<sup>15</sup> ILARIO DI POITIERS, *De Trinitate*, I, 13.

<sup>16</sup> *Ibidem*, I, 18.

ra singolare ed unica nell'ambito del pluralismo delle religioni, ritengo importante il superare le due derive opposte che secondo la *Fides et ratio* costituiscono il più grave impedimento per una conoscenza della verità di Cristo e della sua pretesa di Verità: esse sono il *razionalismo* e il *fideismo*<sup>17</sup>. Una ragione del tutto autonoma, che tenta di procedere senza la luce della fede, si espone a non raggiungere la verità di Cristo e a deformare la conoscenza del reale; e d'altra parte l'atteggiamento di "eccessiva economia della ragione" è il rischio di rinchiudersi in soggettivismi o peggio ancora in riduzionismi della stessa fede. Il pericolo di oggi in questo senso è il "biblicismo", il quale è un errore metodologico "nel senso di ricercare la Verità della Fede in una applicazione restrittiva di una sola metodologia, riferita a un solo testo o documento o pericope letteraria, studiata isolatamente, rispetto al necessario contesto generale e globale di una esegesi più ampia della Scrittura che consenta di accedere, insieme con tutta la Chiesa, al senso pieno dei testi (*Fides et ratio*, 55)"<sup>18</sup>.

Offriamo ancora alcune testimonianze dei Padri a favore di questo principio fondamentale.

Sant'Ilario di Poitiers nel suo già citato *De Trinitate* si sforza di presentare la divinità di Cristo e dello Spirito Santo per mezzo di argomenti che hanno sempre una attinenza con la nostra salvezza, ovvero argomenti che sono espressione di una fede viva, piena di significato per la propria esistenza. Leggiamo alcune frasi della bella conclusione della sua opera: "Penserò su queste cose come le pensano quegli uomini che tu hai scelto appositamente; e come da una parte non affermerò nulla del tuo Unigenito che vada oltre le mie capacità intellettuali se non che egli è nato, così pure d'altra parte non dirò nulla che sorpassi il mio intelletto a proposito dello Spirito Santo, se non che è il tuo Spirito. Non voglio una inutile lotta di parole, ma la confessione costante di una fede inamovibile. Conserva, ti prego, immacolato il senso della mia fede e dammi, fino al momento della partenza del mio spirito, queste parole che esprimano la mia convinzione, affinché sempre mi conservi fedele a quello che ho confessato nel simbolo della mia rigenerazione, quando fui battezzato nel

<sup>17</sup> M. BORDONI, "Identità di Cristo alla luce della sua missione", in P. SCARAFONI, *Cristocentrismo*, 66.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 67.

nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo; cioè che adori te, Padre nostro, e il tuo Figlio, insieme a te, e che meriti il tuo Spirito, che procede da te, per mezzo del tuo Unigenito”<sup>19</sup>.

Sant’Agostino usa anch’egli questo primo principio della riflessione teologica. Dice nel *De Trinitate*, 4, 18, che la fede è in rapporto alla verità come la temporalità all’eternità. La fede poi non è discordante dalla verità eterna, perché la verità stessa è nata sulla terra: “Quando dunque nella visione la fede diverrà verità, allora l’eternità possederà la nostra mortalità trasfigurata. In attesa che ciò accada e affinché ciò accada, poiché accordiamo alle cose che nascono l’adesione della nostra fede, come nelle eterne speriamo la verità della contemplazione, *affinché non vi fosse discordanza tra la fede della vita mortale e la verità eterna*, la stessa Verità coeterna al Padre è nata sulla terra (Sal 84,12), quando il Figlio di Dio venne per diventare Figlio dell’uomo e per ricevere lui stesso in sé la nostra fede che ci conducesse alla verità di lui, che ha assunto la nostra mortalità in modo da non perdere la sua eternità”.

Con queste parole introduce il discorso sulle missioni divine (del Figlio e dello Spirito Santo), espressione nel tempo delle processioni eterne trinitarie, e chiarisce appunto il principio che guida e legittima la riflessione: la Trinità che interviene nella nostra salvezza e si svela per noi, rispecchia veramente la Trinità come è in sé. Si noti che in questo testo viene messo l’accento proprio sulla “corrispondenza” tra il Figlio di Dio e il Figlio dell’uomo, la Verità coeterna al Padre e la sua nascita sulla terra<sup>20</sup>, la fede della vita mortale e la verità eterna che contemplano in cielo i santi.

In sant’Agostino riscontriamo anche un grande senso di prudenza e di rispetto, nel mettere al primo posto la permanenza nella fede. Sebbene egli sia più “spigliato” di Ilario nel tentare, per mezzo della riflessione, un

<sup>19</sup> *Ibidem*, XII, 56-57; notare il senso ecclesiale della fede: la fedeltà alla rivelazione è anche comunione con chi ha accolto tale rivelazione e ha avuto la grazia per farlo, con una speciale elezione divina, a cominciare dagli apostoli in poi. Bisogna inoltre tenere presente che quando sant’Ilario parla dell’Unigenito che “nasce” si riferisce alla generazione eterna, divina; per indicare la sua incarnazione egli dice che “è creato”.

<sup>20</sup> Conviene fare attenzione all’uso della espressione “nascere”, adoperata qui da sant’Agostino per indicare l’incarnazione del Verbo (“nascere sulla terra”), a differenza di sant’Ilario che la adopera per indicare la filiazione divina.

avvicinamento alla realtà misteriosa colta dalla fede, non si lascia fuorviare a causa di quella riflessione, ma la considera sempre come uno strumento per conservare e custodire meglio questa; anch'egli esprime il senso ecclesiale della fede (*De Trinitate*, 9,1,1): “Cerchiamo dunque con l'animo di chi sta per trovare e troviamo con l'animo di chi sta per cercare. Infatti: ‘Quando l'uomo penserà di aver finito allora incomincerà (*Eccli* 18,6)’. Circa le verità da credere nessun dubbio proveniente dalla mancanza di fede, circa le verità da comprendere, nessuna affermazione temeraria; in quelle dobbiamo attenerci all'autorità, in queste si ha da indagare la verità”.

Troviamo anche in san Basilio l'attitudine ad attenersi a questo primo principio della riflessione teologica; nel suo trattato sullo Spirito Santo egli mostra come le caratteristiche delle opere dello Spirito Santo attestino chiaramente la sua unità con il Padre e il Figlio e la sua natura divina: lo Spirito che noi conosciamo qui nel mondo è lo Spirito di Dio<sup>21</sup>. E in questo sforzo di riflessione sulla fede è accorato il suo appello e la sua decisione di rimanere nella fede ecclesiale. Leggiamo queste belle parole di autodifesa: “Come dunque sarei io un innovatore, un coniatore di neologismi, quando cito come autori e difensori di questa parola interi popoli e città e un costume più antico di qualsiasi memoria umana, e uomini colonne della Chiesa, eminenti in ogni scienza e forza dello Spirito? [...] Per gli uomini saggi le cose che ho detto costituiscono una difesa sufficiente, perché noi accogliamo una parola così cara e familiare ai santi, assicurata da un solido costume: poiché da quando si è annunciato il Vangelo fino ad oggi, è dimostrato che ha diritto di cittadinanza nelle Chiese, e ciò che è più importante, che ha un significato pieno di pietà e di santità”<sup>22</sup>.

Facciamo notare che nel testo precedente san Basilio unisce l'argomento della tradizione solida a quello della vera santità e pietà che la vera fede suscita. Solo la vera fede, quella che ha valore ecclesiale, è capace di suscitare la vera pietà, cioè il vero amore e la vera dedizione a Cristo.

In san Tommaso questo principio viene richiamato implicitamente quando parla dell'uso della ragione in teologia. Egli mostra come bisogna

<sup>21</sup> BASILIO DI CESAREA, *Lo Spirito Santo*, cap. XVI.

<sup>22</sup> *Ibidem*, XXIX, 75.

mantenersi nella fede rivelata per poter in qualche modo procedere con la ragione in teologia (*STh* I, q. 1, a. 8): non si devono dimostrare gli articoli della fede, che sono accolti con obbedienza alla autorità divina (ad 2: “Sebbene l’argomento che si fonda sulla autorità umana sia il più debole di tutti, l’argomento di autorità basato sulla rivelazione divina è invece il più forte”). Si può tenere una disputa con “un avversario che ammette qualche verità della rivelazione”, quindi all’interno della rivelazione, perché in base a ciò che viene ammesso possa essere controbattuto ciò che viene negato. E non si può disputare contro l’avversario che è fuori dalla rivelazione, perché non saranno in gioco gli articoli della fede. “Siccome la grazia non distrugge la natura ma la perfeziona, la ragione deve servire alla fede, come anche l’inclinazione naturale asseconda la carità. Per cui san Paolo (2 Cor 10,5) dice: ‘Rendendo ogni intelligenza soggetta all’obbedienza di Cristo’”.

Lo stesso tema viene approfondito quando san Tommaso parla del dono dello Spirito Santo di intelletto (*STh* II-II q. 8, a. 3): “Non possiamo intendere le cose che direttamente sono oggetto della fede, mentre dura lo stato presente. Alcune delle altre verità ordinate alla fede possiamo intendere anche in questo modo”. Tuttavia la permanenza nella fede permette di capire se le realtà, anche quelle non ben conosciute, sono in opposizione alla verità: “Si comprende cioè che non si devono abbandonare i dogmi della fede per le apparenze esterne delle cose. E in questo senso nulla impedisce che nello stato presente si possano intendere anche delle verità che sono direttamente oggetto di fede”.

### **La formulazione di questo primo principio nella teologia contemporanea**

Se nella teologia medievale questo primo principio non è stato tanto sottolineato, ciò è dovuto al fatto che era dato per scontato. L’argomentazione di tipo razionale era sempre iscritta nell’ottica della fede, con la coscienza di illustrarla e promuoverla. La preminenza della fede era palese in tutte le manifestazioni della cultura. Si sono susseguiti poi periodi in cui la speculazione razionale ha preso il sopravvento sulla fede, la quale è stata mortificata e imprigionata entro le maglie del raziocinio<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1978, 241-243; N. CIOLA, *Teologia trinitaria. Storia – Metodo – Prospettive*, EDB, Bologna 1997, 113-117.

Nella teologia attuale, anche se non nello stesso senso per tutti, assistiamo a un ritorno all'esigenza di "permanenza" nella fede e a impostare la riflessione teologica rimanendo nell'ambito della rivelazione in Cristo. Ha causato scalpore a suo tempo, fra i teologi, la proposta di una nuova impostazione del trattato sulla Trinità avanzata da Karl Rahner, con un articolo nel corso di dogmatica: *Mysterium salutis: Metodo e struttura del trattato "De Deo Trino"*<sup>24</sup>. Egli propone il noto "assioma fondamentale" della Trinità come: "La Trinità 'economica' è la Trinità 'immanente' e viceversa". Questa proposta si fonda sulla identità, o meglio sulla unità fra il Dio in sé e il Dio che si rivela nella nostra salvezza in Cristo.

Dobbiamo dire che il senso della identità posto da Rahner non è esattamente quello che abbiamo visto nei Padri, ma il problema di fondo che egli cerca di risolvere è quello di riportare la dottrina trinitaria, considerata "astratta" e priva di incidenza nella vita concreta dei cristiani, ad essere una dottrina significativa per gli uomini di oggi. Rahner pensava, sotto l'influsso degli studi biblici predominanti nel suo tempo, che nel Nuovo Testamento non ci fosse nessun accenno alla realtà di Dio in sé, cioè alla Trinità immanente<sup>25</sup>. Sotto tali impressioni i concetti trinitari elaborati lungo tanti secoli appaiono ai suoi occhi come il frutto di speculazioni filosofiche.

In realtà, a nostro parere, dietro la formalità delle espressioni e dei concetti elaborati nella tradizione, si trovano le domande perenni della fede e del credente che vuole aderire, rimanere fedele, amare con più intensità il Dio che ha conosciuto in Cristo: sono esse che vanno riproposte oggi a partire dalla stessa fede e nel pieno rispetto degli sforzi compiuti da coloro che ci hanno preceduto.

La sferzata di Rahner comunque è stata salutare e ha prodotto, dopo un primo abbandono, un periodo di rinnovamento nel modo di affrontare il trattato di Dio<sup>26</sup>. Anche se molta strada è stata fatta, ci sembra che ce ne sia ancora molta da percorrere. La consapevolezza della identità divina

<sup>24</sup> K. RAHNER, *Metodo e struttura del trattato "De Deo Trino"*, in *Mysterium salutis*, III, Queriniana, Brescia 1969, 401-438; cf. specialmente 413-416.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 414.

<sup>26</sup> Sull'"assioma fondamentale" (*Grundaxiom*) di Rahner, cf. N. CIOLA, *Teologia trinitaria*, 149-153.

di Cristo, che soltanto la fede può dare, con tutta la carica di significato salvifico per l'uomo, il quale incontra proprio Dio e accede alla sua realtà meravigliosa, non può essere frutto di costruzioni a tavolino; sarà questa fede a stimolare nell'uomo di oggi espressioni idonee. È indicativo, a nostro avviso, che su questo tema si stia sviluppando una buona letteratura proveniente da autori forniti di esperienze spirituali intense e profondamente ecclesiali.

Per puntualizzare meglio la formulazione del primo principio della riflessione teologica, nella teologia contemporanea, offriamo l'espressione utilizzata dalla Commissione Teologica Internazionale nel 1982: "L'assioma fondamentale della teologia odierna si esprime molto correttamente nella formulazione seguente: la Trinità che si manifesta nella economia della salvezza è la Trinità immanente; è la Trinità immanente che si comunica liberamente e a titolo gratuito nell'economia della salvezza"<sup>27</sup>.

L'economia della salvezza è vincolante. Bisogna obbedire alla storia concreta che ha realizzato Dio in Cristo. Non possiamo superarla, pensare di procedere oltre e abbandonarla. Non possiamo permetterci di dimenticarla. La "memoria" è l'obbedienza. In questa obbedienza, in questa memoria incontriamo anche oggi il Cristo. Non possiamo obbedire a lui adesso se non anche in obbedienza a lui nella sua storia.

Una sintesi di questo primo principio ci viene offerta dalle parole del card. Ratzinger: "La conoscenza diventa reale solo nel momento nel quale noi cominciamo a identificare la nostra vita con questa parola. L'obbedienza dà la vita, l'obbedienza dà la conoscenza, l'obbedienza diventa amore, diventa unione con la verità e così crea la vita. Qui siamo arrivati a un punto molto importante della teologia giovannea perché l'obbedienza è il distintivo del cristianesimo in confronto, per esempio, con la gnosi. La gnosi pensa che solo conoscere sarebbe già la vita e oggi abbiamo tanti cristianesimi che diventano una specie di gnosi, che si contentano con conoscenze accademiche, ma non vogliono conoscere l'obbedienza. [...] Obbedire vuol dire entrare nell'obbedienza di Cristo e l'obbedienza è la risposta alla superbia di Adamo, l'obbedienza è la risposta

<sup>27</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, "Teologia, Cristologia, Antropologia (1981)", 321.

alla tentazione eterna di farci Dio noi stessi. L'obbedienza così ci unisce con Dio e diventa realmente vita"<sup>28</sup>.

### **La permanenza obbediente nella fede si realizza nella memoria**

L'esercizio della obbedienza si realizza nella memoria. Una chiave di lettura sintetica del Nuovo Testamento è proprio la memoria, come suggerisce Segalla<sup>29</sup>. Nei Vangeli di Matteo e Marco la memoria delle parole e degli eventi straordinari di Gesù rimane all'interno del racconto stesso<sup>30</sup>. In Luca-Atti si racconta la memoria di Dio, di Gesù e di Paolo concentrata su Gerusalemme, e non soltanto è raccontata ma riflessa. In questo Vangelo il testo "più ricco e fondante la memoria futura è il comando di Gesù, nel corso dell'ultima cena, dopo il dono del corpo mediante il pane spezzato, cui aggiunge: 'Fate questo in memoria di me' (Lc 21,19)"<sup>31</sup>. Ma il IV Vangelo, quello di Giovanni, "è scritto come strumento di una memoria viva e attiva, per continuare a credere, a favorire la fede del mondo in Gesù e avere la vita (Gv 20, 30-31)"<sup>32</sup>. La memoria riflessa, viva e attiva è dunque finalizzata a credere, ad aderire e a fare riferimento a Gesù Cristo. Nella letteratura epistolare del Nuovo Testamento "la memoria della tradizione profetica e apostolica su Gesù in questi ultimi scritti, rivela un duplice aspetto, simile a quello registrato negli scritti giovannei, probabilmente perché corrispondono a uno stesso stadio di sviluppo avanzato dalle comunità cristiane: 1) la memoria vera e propria di 'quelle cose', contenute nella tradizione profetica e apostolica (2 Pt 1,12-15); 2) e la sua retta interpretazione contro i falsi profeti e falsi dottori"<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> J. RATZINGER, "Omelia alla concelebrazione eucaristica", in P. SCARAFONI, *Cristocentrismo*, 248.

<sup>29</sup> G. SEGALLA, "La memoria di Gesù come struttura di base del Nuovo Testamento", in P. SCARAFONI, *Cristocentrismo*, 23-42.

<sup>30</sup> "Un'unica volta in questi vangeli, la memoria diviene memoriale da ricordare nel futuro, nel tempo della Chiesa, quando il Vangelo sarà predicato 'a/in tutto il mondo' (Mc/Mt). E ricorre in un racconto che precede la passione: l'unzione di Gesù da parte di una donna durante un banchetto a Betania" (*Ibidem*, 27).

<sup>31</sup> *Ibidem*, 28.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 29.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 31.

A livello antropologico-esistenziale nel Nuovo Testamento troviamo l'uso *imperativo* e l'uso *indicativo* della memoria. L'imperativo è il comando di memorizzare la persona di Gesù, quanto ha detto e ha fatto. L'indicativo è l'azione stessa di Gesù di ricordare, mediante lo Spirito Santo, la sua persona e il suo Vangelo nella mente dei discepoli e della Chiesa. L'indicativo e l'imperativo vanno insieme e allora nel Nuovo Testamento si vede come “la memoria di Gesù diviene ‘tradizione trasmessa’ (1 Cor 11,2; 15, 3-5) e vissuta (1 Cor 4,17). La memoria di Gesù trasmessa e interpretata, crea dei fratelli che fanno memoria gli uni degli altri nella preghiera (Rm 1,9; 1 Ts 1,2; Fil 1,3; Ef 1,16; Fm 4,2; 2 Tm 1,3) e camminano nell'obbedienza amorosa alla memoria di Gesù (2 Cor 7,15; 2 Tm 1,5)”<sup>34</sup>. L'azione di ricordare si concentra specialmente intorno all'ultima cena e alla passione. La comunità cristiana è il luogo dove si coltiva ed è vissuta la memoria di Gesù nella liturgia, nella confessione di fede e nella prassi dell'amore.

La struttura temporale della memoria di Gesù “riguarda un presente in cui si concentra il passato di Gesù attualizzato, e un futuro, aperto dal suo evento come evento escatologico, già concluso con la sua resurrezione”<sup>35</sup>. Si obbedisce al passato e al futuro, come certezza e come aspettativa promessa, nel presente. Finalmente da un punto di vista teologico “la memoria di Gesù si radica dunque nella potente dinamica, avviata da una promessa originaria, fatta ad Abramo, che si è sempre più arricchita di contenuto nella lunga storia di Israele (alleanza, legge e profezia)”. “La strutturazione teologica della memoria di Gesù è pertanto storica nella misura in cui la memoria di Dio ha a che fare con il divenire storico di un popolo”<sup>36</sup>.

### **Il contatto attuale *eucaristico* con il sacrificio di Cristo**

“La Chiesa vive continuamente del sacrificio redentore, e ad esso accede non soltanto per mezzo di un ricordo pieno di fede, ma anche in un contatto attuale, poiché questo sacrificio ritorna presente, perpetuan-

<sup>34</sup> *Ibidem*, 35.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 37.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 39.

dosì sacramentalmente, in ogni comunità che lo offre per mezzo del ministro consacrato. In questo modo l'Eucaristia applica agli uomini d'oggi la riconciliazione ottenuta una volta per tutte da Cristo per l'umanità in ogni tempo"<sup>37</sup>. Si tratta di un invito di Giovanni Paolo II a non ridurre in nessun modo il grande mistero. La categoria della memoria rimane decisamente insufficiente a spiegarlo. Si tratta di un dono eccellente che tocca il mistero della persona di Gesù Cristo e l'eternità divina. "La Chiesa ha ricevuto l'Eucaristia da Cristo suo Signore non come un dono, pur prezioso fra tanti altri, ma come *il dono per eccellenza*, perché dono di se stesso, della sua persona nella sua santa umanità, nonché della sua opera di salvezza. Questa non rimane confinata nel passato, giacché 'tutto ciò che Cristo è, tutto ciò che ha compiuto e sofferto per tutti gli uomini, partecipa dell'eternità divina e perciò abbraccia tutti i tempi' (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1085)"<sup>38</sup>. Si tratta di un "mistero della fede". Quando la Chiesa celebra l'Eucaristia, memoriale della morte e della risurrezione del suo Signore, questo evento centrale di salvezza è reso realmente presente e "si effettua l'opera della nostra redenzione"<sup>39</sup>. Sembra che in questo mistero la memoria venga sorpassata dalla realtà, e quindi risucchiata nella realtà stessa che si impone ogni volta come evento e come azione. La memoria non è capace di contenere la realtà, ma soltanto di richiamarla, e la realtà supera infinitamente la capacità della memoria. La differenza è come quella tra il tempo e l'eternità, poiché il tempo è soltanto un punto nell'infinita diffusione dell'eternità.

A commento di questo possiamo prendere la riflessione di Ratzinger, che cerca di cogliere la radice profonda della potenza dei misteri della morte e della risurrezione che si collocano (con le specificità proprie di ciascuno di essi) al di sopra del tempo, nella dimensione divina. "La crocifissione di Cristo, la sua morte sulla croce e, in modo diverso, l'atto della sua risurrezione dal sepolcro, che dà incorruttibilità al corruttibile, sono eventi storici unici, che come tali appartengono al passato. Per essi vale in senso stretto il *semel (ephapax)* – l'una volta sola' che la lettera agli Ebrei mette in evidenza rispetto alla molteplicità dei sacrifici dell'Antico

<sup>37</sup> Giovanni Paolo II, *Ecclesia de Eucharistia*, 12.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 11.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 11.

Testamento. Ma se fossero solo fatti del passato, come tutti i dati che apprendiamo dai libri di storia, non sarebbe possibile alcuna contemporaneità con essi. Essi resterebbero per noi irraggiungibili. All'atto esteriore della crocifissione corrisponde un atto interiore di offerta (il corpo è 'dato per voi'): 'Nessuno può togliermi la vita, io la do da me stesso', afferma il Signore nel Vangelo di Giovanni (10,18). Questo atto di offerta non è affatto un avvenimento solo spirituale. È un atto spirituale che include in sé quello corporale, che abbraccia l'uomo nella sua interezza, anzi, è al tempo stesso un atto del Figlio: l'obbedienza della volontà umana di Gesù affonda nel persistente sì del Figlio al Padre, secondo la magnifica formulazione di Massimo il Confessore<sup>40</sup>. Dunque è grazie al collegamento con la divinità del Figlio che compie la volontà del Padre, attraverso la sua intenzione umana conformata allo stesso volere divino, che quegli eventi trascendono e superano le barriere del tempo e della storia, perché sono eventi e atti dello stesso Dio; in sintesi, in forza dell'unione ipostatica e quindi della persona del Figlio<sup>41</sup>.

In questa superiorità viene a collocarsi anche il mistero del sacerdozio ministeriale ordinato. Esso si colloca nella realtà ("*in persona Christi*"), al cui servizio è la memoria. "Vuol dire di più che 'a nome', oppure 'nelle veci' di Cristo. *In persona*: cioè nella specifica, sacramentale identificazione con il sommo ed eterno Sacerdote, che è l'autore e il principale soggetto di questo suo proprio sacrificio, nel quale in verità non può essere sostituito da nessuno"<sup>42</sup>. Il sacerdote ministeriale ordinato non opera soltanto "nella memoria". Questo lo potrebbe fare anche la comunità senza il sacerdote ordinato. Egli entra e si colloca nella realtà stessa, perché appunto opera "nella persona". Questa differenza di linguaggio indica una proprietà misteriosa della realtà personale di Cristo e del suo sacrificio salvifico; è un modo misterioso di essere dentro tale realtà da parte del sacerdote ordinato per operare in Cristo stesso il sacrificio eucaristico. Questa realtà misteriosa è per la comunità storica, nella comunità storica,

<sup>40</sup> J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Milano 2001, 53-54.

<sup>41</sup> Vedi anche per tutti i misteri della vita di Cristo la riflessione di J. GARCÍA, "L'umanità di Cristo, strumento della nostra salvezza oggi", in P. SCARAFONI, *Cristocentrismo*, 89-113.

<sup>42</sup> *Ecclesia de Eucharistia*, 29 (qui si sta citando *Dominicae cena*, 8).

ma certamente al di sopra della comunità nella storia. Ecco perché si dice che il sacerdozio ordinato, come l'Eucaristia al cui servizio immediato viene costituito, sono realtà eterne; il sacerdozio ministeriale ordinato viene detto "sacerdozio eterno" come quello di Cristo, secondo l'espressione della lettera agli Ebrei. L'eternità è la dimensione divina, contrapposta a quella umana attuale che è temporale. È la dimensione fontale di Dio creatore, da cui tutto proviene in ogni istante. È dall'eternità che viene il frammento del tempo, insignificante se non ricevesse significato dall'eternità. La salvezza definitiva è oltre il tempo, nell'eternità appunto.

## Il cosmo e la storia

Nella visione cristiana la storia non può essere che nel cosmo. In caso contrario non sarebbe possibile neanche considerare un oggetto reale della storia, una memoria del reale. Avremmo soltanto la coscienza, la riduzione di tutto a coscienza, e pertanto la storia sarebbe storia del pensiero, con tutte le conseguenze negative che ciò comporta. Hegel rivalutava la fede rispetto all'illuminismo, ma la considerava come adesione all'idea spirituale, che non ha bisogno degli eventi storici concreti di riferimento se non come "occasione" per una conferma iniziale. La fede che conta sarebbe quella interiore che si contrappone a quella esteriore. "La fede interiore supera così la fede esteriore. 'Questa prima conferma è un modo esteriore, accidentale, della fede. La fede vera e propria riposa nello spirito della verità. L'altra concerne ancora un rapporto con la presenza sensibile immediata. La fede vera e propria è spirituale, è nello spirito; essa ha per suo fondamento la verità dell'idea'. La fede spirituale coglie Cristo come 'rappresentazione' dell'idea. Per questo egli diviene Dio. La legittimazione della divinizzazione di Cristo presuppone l'impostazione trascendentale che Hegel, fin dai suoi scritti giovanili, ha sempre posto a fondamento dell'*Uomo-Dio*. Cristo *diviene* Dio perché risulta, per lo spirito, conforme all'ideale eterno ad esso immanente"<sup>43</sup>. Hegel in fondo utilizza il concetto di fede nel senso di adesione dello spirito a se stesso per

<sup>43</sup> M. BORGHESI, "Dal Cristo storico all'*idea Christi*. La Cristologia hegeliana nelle lezioni berlinesi", in *Miscellanea Francescana*, 94 (1994) 102. Qui viene citato G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*, II, Bologna 1973, 388-389.

esprimere sé: “La fede ‘interiore’ costituisce, da questo punto di vista, l’emergere della coscienza dello spirito, il suo venire alla luce del sole. ‘La fede non riposa sull’autorità, su ciò che è stato visto, inteso, bensì sulla natura dello spirito eterno e sostanziale, la quale è giunta alla coscienza’”<sup>44</sup>.

Cristo invece non “rappresenta” l’Idea dello spirito, ma si è incarnato in un uomo singolo, reale e limitato nello spazio e nel tempo. Affinché la sua realtà storica non sia ridotta a una “rappresentazione”, dobbiamo considerare la storia nel cosmo. Abbiamo avuto occasione di riflettere sulla storia e in concreto sui segni dei tempi<sup>45</sup>. Ci ha fortemente richiamato l’attenzione il fatto che l’unico testo del Nuovo Testamento (Mt 16,1-4) che riporta le parole di Gesù su questo tema e utilizza l’espressione “segni dei tempi”, si riferisca sia ai segni del cosmo sia ai segni della storia, chiamati rispettivamente “segni del cielo” e “segni dei tempi”. Esistono segni importanti per noi che indicano l’azione divina nelle creature (azione creatrice, conservatrice, perfezionatrice, interventi particolarmente significativi in questo senso); ed esistono segni, anch’essi nell’ambito della creazione, che indicano l’azione divina volta a favorire l’incontro personale con lui, in cui egli viene identificato come personalmente presente nel tempo, secondo una particolarissima relazione, scelta, adesione per gli uomini (nelle coscienze). I due ambiti non si escludono; non è possibile il secondo senza il primo. L’escatologia stessa viene concepita sia storicamente sia cosmicamente. L’escatologia è il compimento della storia ma anche del cosmo intero. I segni escatologici premonitori riguardano eventi naturali e riguardano la presenza personale del Figlio di Dio che chiama in causa la verità e la menzogna, l’amore e l’odio, l’accoglienza e il rifiuto. La storia si colloca nel cosmo, e Cristo, apparso nella storia per ricondurre la storia al suo fine, è entrato nel cosmo, per ricondurre tutto il cosmo al suo fine. Il quadro di riferimento della storia, teatro dell’azione umana, è la creazione, e quindi è una storia creata, nel senso che proviene dalle creature umane, le quali essendo libere sono aperte alla trascendenza, ma non sono la trascendenza.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 103. Cita lo stesso libro di Hegel a pag. 398.

<sup>45</sup> P. SCARAFONI, *I segni dei tempi*, 53-56.

L'Antico Testamento presenta questa sintesi fra cosmo e storia, fra creazione e storia, nel binomio creazione e alleanza: "La creazione attende l'alleanza, ma l'alleanza completa la creazione e non le è indifferente"<sup>46</sup>. Il Nuovo Testamento conserva questo binomio. Cristo è il centro della storia, occupando un momento limitato della storia con la sua vicenda personale; ed è il centro della creazione, essendo una delle creature. Anche il culto e la liturgia, sintesi del nostro rapporto con Dio in Cristo nel tempo della storia, comprendono entrambi gli elementi: "L'idea di un orientamento cosmico e storico del culto non è del tutto infondata, ma è erronea se porta a una contrapposizione radicale: allora si disconosce la coscienza storica che è sempre presente anche nelle religioni naturali e si svilisce il significato del culto cristiano di Dio; si dimentica che la fede nella redenzione non può essere separata dal riconoscimento di fede nel Creatore"<sup>47</sup>.

In modo del tutto simile si esprimono le parole della *Tertio millennio adveniente* (10) a proposito della liturgia della Veglia Pasquale: "Il significato del rito è chiaro: esso mette in evidenza il fatto che *Cristo è il Signore del tempo*; è il suo principio e il suo compimento; ogni anno, ogni giorno e ogni momento vengono abbracciati dalla sua Incarnazione e Resurrezione, per trovarsi in questo modo nella 'pienezza del tempo'. Per questo anche la Chiesa vive e celebra la liturgia nello spazio dell'anno. *L'anno solare viene così pervaso dall'anno liturgico*, che riproduce in un certo senso l'intero mistero dell'Incarnazione e della Redenzione". Ed ecco il collegamento con l'eterno: "In Gesù Cristo, Verbo incarnato, il tempo diventa una dimensione di Dio, che in se stesso è eterno".

Anche la libertà umana che si esprime nella storia è creata. Proprio la profonda compenetrazione tra tutto il cosmo che appartiene a Dio e l'azione umana creata nel cosmo, come espressione eccellente di esso e che dovrebbe esprimere il volere di Dio, è il motivo del danno causato a tutta la creazione dalla libertà creata che abusa di quello che è e non esprime la volontà di Dio. L'abuso che sfigura la creazione intera, viene riparato con l'obbedienza che ricompone l'intera creazione. "Tale abuso del potere

<sup>46</sup> J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, 23.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 20.

dato in possesso alla creatura non cade in alcun modo al di fuori dell'onnipotenza divina (e delle proprietà divine ad essa collegate). L'abuso creaturale del potere è una possibilità che l'onniscienza e la sapienza di Dio hanno già da sempre conosciuta, una possibilità che si trova all'interno del suo atto onnipotente per il quale egli concede il suo potere<sup>48</sup>. Il male è vinto con il bene: la stessa onnipotenza ha disposto una particolare obbedienza nella creatura, che si è manifestata in colui che "fatto uomo imparò soffrendo ad obbedire"; una particolare adesione al Creatore e Signore, che risana tutto l'abuso del potere dato in mano alla creatura libera. Il mistero della redenzione, della misericordia, è collegato profondamente al mistero della creazione.

Tutto il creato è sfigurato dal peccato dell'angelo e dell'uomo, e tutto il creato viene riconciliato con il Creatore in Cristo, il Figlio di Dio fatto uomo. Questa impostazione che colloca la storia nel cosmo, nel creato, è particolarmente importante nelle attuali circostanze, in cui il grande progresso tecnico ha messo in evidenza la responsabilità dell'uomo per il destino del creato, e ha mostrato la stretta connessione, nella loro inseparabilità, fra la storia (azione umana libera) e il creato. Un collegamento di questo tipo non è apparso mai prima con tanta chiarezza. La soluzione non consiste certamente nel demonizzare l'azione dell'uomo nella storia. Tuttavia sembrerebbe necessario un ridimensionamento della storia ricollocando l'agire umano in armonia con il creato. Infatti l'uomo, redento in Cristo, è la maggiore risorsa del creato, per la sua conservazione, sviluppo e realizzazione, in una dimensione escatologica in cui tutto il creato stesso è coinvolto.

### **La teologia delle missioni**

Non ci salverà la storia, se è soltanto storia di creature. Essa è l'ambito nel quale si aspetta la salvezza per gli uomini e per tutto il creato, ma è incapace di produrla. Nella storia creata deve intervenire dall'alto una novità che non proviene da essa stessa. La fede proclama che Cristo non nasce in questo mondo da questo mondo, ma proviene da Dio. La salvezza-

<sup>48</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, Morcelliana, Brescia 1983, 213.

za consiste proprio in questo, che la “grazia di Dio è apparsa in questo mondo”. Egli è dono gratuito dato al mondo, proveniente da Dio stesso. Il vero cristocentrismo propone la teologia delle missioni divine.

Bordoni<sup>49</sup> parte dalla considerazione della identità in Cristo fra essere e agire, Persona e funzione-missione. L’annuncio del Regno e della salvezza non è altro che la sua stessa persona presente. Non annunzia altro da sé, una realtà diversa, ma viene come salvezza, la “Rivelazione stessa di Dio”, “il Messaggio personificato”. Nel Vangelo di san Giovanni questa identificazione fra essere e missione diventa insistente e Gesù stesso spiega le sue azioni con la sua provenienza da Dio, e chiarisce la sua identità di Figlio unito al Padre. Ciò costituisce la differenza del cristianesimo dalle altre religioni: “Non è solo *una sequela della fede di Gesù*; essa è anche e anzitutto *una fede in Gesù* (Gv 9,35-38)”<sup>50</sup>. In ciò consiste anche la differenza fondamentale con l’ebraismo: “La missione di Gesù è qualitativamente diversa rispetto ai compiti assegnati ai personaggi dell’Antico Testamento o, persino, allo stesso Giovanni Battista. La missione di Cristo tende a investire, in maniera integrale, la sua stessa persona”<sup>51</sup>. I due teologi cattolici che maggiormente hanno insistito sulla identità della missione e persona in Cristo sono Ratzinger<sup>52</sup> e von Balthasar: quest’ultimo distingue “l’esperienza della distinzione tra persona e missione presso i profeti, chiamati a un certo punto del corso della loro vita” e l’esperienza di Cristo: “qui e ora, cioè in Cristo Gesù, ci si incontra con uno che non è mai stato altro, né lo poteva essere, che un inviato da sempre”<sup>53</sup>. Nella presenza di Gesù Cristo e nella sua missione salvifica si trova una pretesa escatologica, cioè di realizzazione definitiva della presenza di Dio per gli uomini (“il Regno di Dio è vicino”, “Dio è vicino”).

Questa concentrazione escatologica su Gesù della salvezza permette che essa sia attuale per tutti, e sorpassi, grazie appunto alla sua efficacia di compimento, le barriere del tempo e dello spazio. La missione è definiti-

<sup>49</sup> M. BORDONI, “Identità di Cristo alla luce della sua missione”, 70-79.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 71.

<sup>51</sup> A. SCOLA, “Gesù Cristo come Figlio di Dio, Signore e Salvatore”, in *Rivista Teologica di Lugano* I (1996) 28.

<sup>52</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1986<sup>8</sup>, 178.

<sup>53</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, III, Jaca Book, Milano 1983, 142.

va, universale e irreversibile. Infine la missione svela la persona di Gesù, la sua identità personale che riunisce Dio e uomo. “Questa profonda unità tra l’essere filiale del Cristo e la sua missione, come riluce particolarmente nella teologia agostiniana e tomista delle missioni divine, consente di approfondire in modo trinitario *il rapporto insolubile tra origine eterna del Figlio e il suo ingresso temporale*”<sup>54</sup>. “Si può dire dunque che se *l’essere ‘dal Padre’* segna ogni istante della vita terrena di Gesù, dall’ingresso nel mondo (Eb 10,5) fino alla sua consegna alla morte e alla sua esaltazione pasquale (At 2,24), *tutto l’evento dell’incarnazione è costitutivamente missione*”<sup>55</sup>. Non sembra pertanto che si possa pensare a un Cristo nella vita terrena senza una chiara coscienza e una conoscenza immediata della propria identità di Figlio di Dio<sup>56</sup>, e con una libertà umana autentica, ma che possa essere distolta dalla totale obbedienza al Padre<sup>57</sup> e dalla piena coerenza con la propria volontà divina, espressione della missione divina.

L’identità della missione e della persona del Figlio ci riporta al primo principio della teologia, ricordato in precedenza. Possiamo ora aggiungere che “in Cristo Gesù realmente persona e missione sono così identiche che, nella storia della salvezza, da sempre la missione è la persona e la persona è la missione. Questa identità è possibile soltanto sulla base di una differenza nell’identico: tra il Figlio che procede eternamente dal Padre (*processio*) e questo eterno Figlio procedente poi inviato nel tempo (*missio*). La Trinità economica non può essere affermata semplicemente identica alla Trinità immanente, per quanto le leggi della prima derivino dalla seconda”<sup>58</sup>. Insomma Dio trascende la storia e il Figlio di Dio è inviato al mondo, ed è in grado di salvarlo grazie al fatto che è Dio. Se la prima nascita del Figlio di Dio avvenisse nella storia, la storia non si salverebbe, in quanto non è in grado di produrre la propria salvezza.

La missione del Figlio non può non richiamare la missione dello Spirito Santo. Le due missioni sono unite, senza però essere ridotte ad un

<sup>54</sup> M. BORDONI, “Identità di Cristo alla luce della sua missione”, 76.

<sup>55</sup> *Ibidem*, 77.

<sup>56</sup> G. MOIOLI, *Cristologia*, 222-233.

<sup>57</sup> *Ibidem*, 233-238.

<sup>58</sup> A. SCOLA, “Gesù Cristo come Figlio di Dio, Signore e Salvatore”, 29.

unico atto. La missione e la procedenza dello Spirito Santo risponde a due aspetti del mistero trinitario: l'unione di amore permanente del Padre e del Figlio (*nexus amoris Patris et Filii*), e la *comunione estatica*, ovvero l'effusione di amore altruistico provocata dalla gioia della unione. Entrambi gli aspetti sono trinitari e caratterizzano la processione dello Spirito Santo. Entrambi gli aspetti caratterizzano anche la missione dello Spirito Santo nel mondo. Il primo aspetto, ovvero la permanenza nell'amore tra il Padre e il Figlio, viene colto soprattutto nel mistero pasquale. La spiritualità si è molto nutrita di questa contemplazione della Trinità nel mistero pasquale, specialmente nelle circostanze più dolorose e misteriose: "Nell'ora di Cristo sono in azione anche il Padre e lo Spirito Santo. E ciò più che mai nel momento dell'abbandono, quando la coincidenza tra il peccatore e il Crocefisso è totale perché Gesù, che non conosce il peccato, ha preso il posto del peccatore. In quell'istante che sembra essere quello della massima distanza tra il Padre e il Figlio, *lo Spirito Santo tiene in profonda unità i Due*"<sup>59</sup>. Il grido di Cristo sulla croce per l'abbandono da parte del Padre concentra fortemente in sé la dispersione dell'umanità e la lontananza da Dio nel peccato. Il Padre non permette l'abbandono del Figlio e dell'umanità concentrata in lui, ma lo tiene fortemente legato a sé nello Spirito Santo che li accomuna.

D'altro canto lo Spirito Santo esprime anche la pura effusione di amore, gratuita, eccedente dalla pienezza dell'unione del Padre e del Figlio. Questa realtà nella nostra condizione storica e sotto il regime del peccato, resta meno accessibile alla esperienza umana, fortemente caratterizzata dal processo di riconciliazione. Tuttavia le esperienze di amore consolidate, specialmente nel rapporto con lo stesso Dio, ci aprono anche a questa profondissima realtà di dono e di gratuità, contenuta nella processione divina dello Spirito Santo come amore che viene dall'unità del Padre e del Figlio. Questo aspetto viene colto soprattutto nel mistero della Pentecoste. Auspichiamo un maggiore approfondimento di questa dimensione di gratuità anche nella teologia attuale.

La vera santità infatti, secondo la testimonianza dei santi, è caratterizzata da un consolidamento dell'unione con Dio in Cristo, in cui si perce-

<sup>59</sup> *Ibidem*, 34.

pisce in profondità un certo senso di irreversibilità nella unione (per quanto sia possibile nella presente condizione transitoria, e senza pretendere di avere certezze assolute riguardo alla salvezza personale finché si rimane in questo mondo)<sup>60</sup>. In questa fase avanzata della vita spirituale non si pensa a sé e non si pretendono più segnali di predilezione da Dio e di trascinamento verso di sé; ma nella semplice e grande unione con Dio che caratterizza ogni attimo della vita, si pensa a operare per lui, secondo la sua volontà e per gli altri uomini. Cessano le manifestazioni speciali, e in qualche modo dimostrative. Rimane la pace costante e l'unione nell'amore, mai spenta, sempre vigile in cui la libertà non è più divisa e combattuta ma ama, effondendo gioia profonda. La dimensione della santità permette di comprendere meglio ed esprime meglio quell'aspetto della processione dello Spirito Santo come eccedenza, gratuità, libera donazione, che viene fuori dalla infinita e permanente unità esistente fra il Padre e il Figlio<sup>61</sup>.

### **Cristo e la persona**

La rivelazione di Dio in Cristo apporta una grande luce sulla realtà umana. Gesù Cristo svela l'uomo all'uomo. Un apporto innovativo, fondamentale per l'antropologia è il concetto di "persona". Prima della rivelazione cristiana la persona non era presa in considerazione nel pensiero umano, almeno con l'evidenza del pensiero attuale. Quando Dio si è fatto conoscere in un modo del tutto nuovo, e quando si è dovuto proteggere e chiarire la sua identità in Cristo e nello Spirito Santo e il suo nuovo modo rapportarsi a noi, allora ci si è trovati nella condizione di formulare il concetto di persona, così essenziale per la nostra stessa identità umana. La filosofia dell'essere, della sostanza, dell'essenza, della natura e dell'individuo, sembrava poter offrire il massimo della chiarezza nella spiegazione della realtà e dell'uomo. Il concetto di persona viene a sorprendere la mente umana, nella sua apparente ovvietà e semplicità, ma per la sua

<sup>60</sup> Santa Teresa parla nella settima dimora che si sperimenta qualcosa di simile all'acqua della pioggia e quella del fiume che vengono a stare insieme, e che non sarà più possibile separare.

<sup>61</sup> G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale*, Glossa, Milano 1994, 83-100.

notevole difficoltà di definizione non può essere collocato facilmente nel contesto dei sistemi filosofici.

Il concetto di persona<sup>62</sup> viene espresso grazie alla necessità di fissare la realtà di Cristo che è uomo e Dio, ed è uno nella persona divina; e anche grazie alla necessità di presentare la molteplicità dell'unico Dio in tre persone. La persona è per l'intelletto come quanto di più reale ci possa essere. Per questo motivo sosteniamo che anche oggi non possiamo usare questo concetto semplicemente come preambolo della teologia, che invece si dovrebbe occupare dei fatti, del racconto, delle azioni. Corriamo il rischio di ridurre lo scopo della fede e della teologia, che invece sono in grado di raggiungere la realtà profonda, la persona appunto. Ricordiamo come poc'anzi facevamo cenno alla presenza della persona di Cristo nella Eucaristia, e all'unione del sacerdote ordinato con la persona stessa di Cristo quando celebra l'Eucaristia e consacra le specie eucaristiche. In questi casi usiamo la parola *persona* per indicare la realtà stessa di Cristo, e non la memoria che ci giunge attraverso gli atti, i gesti o le parole. Vogliamo intendere che ci troviamo in presenza della sua persona reale, di lui stesso.

Il concetto di *persona* non è delimitante, ma ha la proprietà di essere veramente estensibile. Lo Spirito Santo viene chiamato dalla fede dei cristiani "persona", pur avendo caratteristiche difficilmente conciliabili con tale concetto. Questo è un merito molto importante del concetto di persona, il quale svolge per la fede un servizio di enorme importanza.

D'altro canto la persona non viene facilmente spiegata con le categorie metafisiche abituali, non soltanto quando il concetto viene applicato a Cristo, allo Spirito Santo o a Dio, ma anche quando viene applicato all'uomo. Il forte richiamo al reale, anche oltre lo storico, non permette al teologo e al filosofo di abbandonare lo sforzo metafisico. Anzi sosteniamo con altri che a partire dalla persona potrebbe nascere una nuova sistemazione della metafisica e dell'antropologia. La lentezza del pensiero umano e l'incertezza con cui procede di fronte alle enormi potenzialità di luce e di chiarezza contenute nella rivelazione viene dimostrata proprio nel caso del concetto di persona. L'intelletto umano sembra procedere in mezzo

<sup>62</sup> P. SCARAFONI, "La persona in teologia", in *Cristocentrismo*, 149-177.

alla nebbia e uscirne lentamente. Ci sono voluti secoli per dare spazio a questo concetto negli schemi del pensiero umano. Tuttora possiamo dire senza timore che siamo soltanto all'inizio della conoscenza di questo concetto, e la sua evidenza è troppo spesso tralasciata nella cultura, nel diritto e nelle abitudini di vita. Ci domandiamo se ci siano ancora concetti provenienti dalla rivelazione e offerti da Dio a chi lo contempla in Cristo, che rimangono inesplorati e non portati alla luce. Lungi dal pensare di trovarci in una condizione progredita ed evoluta di conoscenza della realtà profonda, siamo consapevoli che ancora molta strada ci resta da fare.

### **Il cristocentrismo nell'agire umano**

Sembra più che mai auspicabile che Cristo non resti fuori dalla concezione dell'agire umano, e quindi dall'etica umana e cristiana, ma anzi ne costituisca il centro. Qual è il ruolo di Cristo nell'agire umano?

In primo luogo Cristo propone il superamento della separazione fra libertà e verità. La coscienza, per disposizione divina, è principio autonomo, ma si forma nella verità. La libertà non è veramente tale nell'assenza della verità. Nella creatura l'esercizio della verità coincide con l'esercizio dell'apertura e della ricerca e del riconoscimento del vero; ciò è implicito nel processo di ogni atto veramente libero<sup>63</sup>. La libertà ha vari livelli: il primo, più fondamentale, è la spinta, il desiderio mai placato, che muove l'uomo verso ciò che può dare compimento. Per questo egli è in grado di esercitare il libero arbitrio, cioè di porre scelte concrete di fronte a obiettivi parziali, preferiti in mezzo a varie possibilità, tutte parziali, e ciò costituisce il secondo livello della libertà. La cultura attuale presenta la libertà come il solo esercizio del libero arbitrio, e in questo modo la svilisce e la riduce. Dimentica la spinta verso il compimento definitivo, la Verità, il Bene infinito; obbliga così l'uomo a guardare soltanto alla sua capacità di elezione, per rinchiuderlo in sé stesso e non farlo guardare a Dio. Ma in questo modo provoca soltanto la sua frustrazione e delusione costante, rinnovata in ogni occasione: "Considerare il secondo livello della libertà [il libero arbitrio] come se fosse *tutta* la libertà vuol dire in ultima istan-

<sup>63</sup> L. MELINA, "Cristo e il dinamismo dell'agire: bilancio e prospettive del cristocentrismo in morale", in P. SCARAFONI, *Cristocentrismo*, 179-204.

za, farla annegare in una serie di *soddisfazioni finite* che non compiono il desiderio originario (primo livello) del mistero Infinito (terzo livello)”<sup>64</sup>. Siamo di fronte al problema della felicità che richiama il desiderio dell’uomo: “La felicità, dunque, implica che l’essere infinito chiami la libertà all’adesione. Solo così si può compiere definitivamente il desiderio originario che costituisce l’uomo”<sup>65</sup>.

In secondo luogo, rispetto all’agire umano, Cristo può essere considerato proprio dentro il dinamismo stesso dell’agire: come principio che attiva la coscienza, interno ad essa; e ciò in due sensi: come modello (causa esemplare); e come colui che spinge con l’amore (causa efficiente). Infatti la percezione e la conoscenza dell’amore di Cristo spinge ad agire per conformarsi a lui, secondo il Bene (*agere sequitur amari*): in questo senso viene rivalutata la prospettiva personalista della morale, e non soltanto quella della norma.

Per rafforzare la visione personalista collegata alla verità e all’amore in Cristo è molto importante rivalutare l’etica delle virtù, predisposizioni all’eccellenza dell’agire umano; e completare la presentazione delle virtù con quella delle “beatitudini”, che sono proprio gli atti eccellenti. L’agire eccellente in Cristo, secondo Cristo, porta al compimento e alla felicità in certo modo già in questa condizione storica, come viene assicurato da Cristo stesso e dai santi: “Ciò può accadere perché sono una partecipazione all’agire di Cristo: il discepolo, nella sequela, entra con la sua azione in comunione con l’agire di Cristo e, nella paradossalità di un’apparente sconfitta, porta già in sé la gioia della vittoria e la speranza del suo pieno conseguimento”<sup>66</sup>.

“La possibilità e la fecondità di un incontro tra cristocentrismo, il personalismo e la prospettiva morale delle virtù e dell’agire eccellente sono dunque consegnate alla coerente integrazione di tre elementi”, che sono segnalati come segue: 1. cogliere il soggetto agente dall’interno nell’originale dinamica dell’agire umano proteso al bene; 2. riconoscere la dimensione personalista nella morale; 3. l’ampliamento del cristocentrismo in direzione trinitaria, che permette di raggiungere le istanze di uni-

<sup>64</sup> A. SCOLA, “Gesù Cristo, fonte di vita cristiana”, in *Studia Moralia* 36 (1998) 10.

<sup>65</sup> *Ibidem*, 10.

<sup>66</sup> L. MELINA, “Cristo e il dinamismo dell’agire”, 203.

versalizzazione e di interiorità, giustamente richiamate dalla riflessione etica moderna<sup>67</sup>.

## Epilogo

Gli studi che riguardano Cristo e la sua centralità sono oggi focalizzati intorno al tema del dialogo con le religioni<sup>68</sup>; e al tema molto connesso della inculturazione del cristianesimo<sup>69</sup>. Nella teologia spirituale la maggioranza degli studi degli ultimi anni riguarda il tema della *new age* e le nuove forme di religiosità. Non abbiamo voluto addentrarci in questi aspetti privilegiando una visione sintetica del cristocentrismo in teologia. Una visione pertanto interna alla teologia stessa, che all'inizio del nuovo millennio e di fronte alla sfida della nuova evangelizzazione si interroga sul suo compito per non essere fuori dalla storia e dal destino dell'umanità, per non abdicare al proprio compito. Viene alla luce la necessità di riconsiderare il punto di partenza che è la fede in Cristo, Cristo stesso. È Cristo che spalanca la porta di Dio sul mondo, permettendoci di entrare in comunione con lui nella dimensione della salvezza.

<sup>67</sup> *Ibidem*, 203-204.

<sup>68</sup> La letteratura teologica degli ultimi anni è molto abbondante su questo punto e possiamo dire che risponde anche a una strategia teologica e pastorale, e a un modo di vedere il compimento della salvezza. Segnaliamo a modo di esempio: B. FERNÁNDEZ, "Peculiaridad y universalidad de Jascristo", in *Ephemerides Mariologicae* 48 (1998) 479-510.

<sup>69</sup> Sono abbondantissimi i titoli anche su questo punto. Ci limitiamo a segnalare l'interessante studio: J. GARCÍA GONZÁLEZ, *El rostro indio de Jesús. Hacia una teología indígena en América*, Diana, México 2002.

# I FONDAMENTI DELLA CRISTOLOGIA NEOTESTAMENTARIA ALCUNI ASPETTI DELLA QUESTIONE

ROMANO PENNA

*PATH 2 (2003) 305-320*

## **Premesse**

Per chiarire l'oggetto e l'ambito della discussione offerta da queste pagine, bisogna fare anzitutto un'affermazione apparentemente controcorrente. È prassi tradizionale, infatti, studiare la cristologia sulla base della Bibbia, nel senso sia dei suoi agganci con i libri dell'Antico Testamento sia soprattutto della sua fondazione negli scritti neotestamentari.

Si tratta invece di avere ben presente un dato di altro genere, tanto elementare quanto basilare, cioè che la cristologia non ha soltanto un fondamento biblico, almeno nel senso libresco del termine (si ricordi che *biblia* etimologicamente significa una pluralità di libri): anzi, questo fondamento non sta nemmeno al primo posto. Al primo posto nell'origine della fede cristologica c'è la storia, cioè la vita vissuta, per quanto riguarda sia il credente sia soprattutto Gesù stesso. Potremmo spiegare il fatto servendoci di una distinzione propria del linguaggio della biologia, secondo cui vale il principio che l'ontogenesi ripete la filogenesi, cioè la formazione di un individuo ripete il ritmo e le tappe dello sviluppo proprio dell'intera specie.

Innanzitutto, infatti, per quanto riguarda la fede del singolo credente in Gesù Cristo, va ricordato che essa difficilmente parte dalla semplice lettura dei testi biblici, mentre invece vi gioca un ruolo decisivo la testimonianza, verbale o comportamentale, comunque viva, di chi già crede in lui; lo sapeva bene l'autore del terzo Vangelo, Luca, il quale mette per scritto il suo racconto solo allo scopo di offrire un fondamento ulteriore a ciò

che il cristiano Teofilo, peraltro sconosciuto, aveva già ricevuto per via di insegnamento personale e vivente (cf. Lc 1,4).

In secondo luogo, e soprattutto, per quanto riguarda il dato originario della figura di Gesù Cristo stesso, va sempre ricordato che egli non è affatto il prodotto fittizio di qualche scritto cervelotico (così come da un romanzo si potrebbe trarre un film), ma è il soggetto personale di una vicenda umana concreta, insieme esaltante e drammatica; d'altronde, è ben noto che le prime testimonianze scritte su Gesù sono posteriori a lui di almeno un ventennio (così le Lettere di Paolo, per non dire dei Vangeli che sono ancora successivi), sicché la professione della fede cristologica viene assai prima delle sue documentazioni scritte.

Perciò, quando parliamo di fondamenti biblici della fede cristologica, intendiamo trattare di ciò che è soltanto 'secondo' rispetto alla genesi del cristianesimo e della cristologia<sup>1</sup>. Nello stesso tempo, però, sapendo che la Chiesa ha canonizzato certi scritti (quelli biblici, appunto), il ricorso ad essi diventa assolutamente inevitabile e indispensabile, sia nel senso confessionale della normatività da essi acquisita, sia nel senso storico-letterario della loro inconfutabile antichità e sostanziale priorità rispetto ad ogni altra testimonianza documentaristica.

Resta il fatto, dunque, che i testi biblici e soprattutto quelli neotestamentari costituiscono l'indispensabile tramite per la conoscenza di Cristo, ed è come dire che la nostra fede di credenti del secolo XXI è ancora sempre chiamata a misurarsi su quella delle prime generazioni cristiane: il canone della nostra fede non sono soltanto gli scritti, ma è la fede stessa dei primi credenti in lui. Come credettero i primi cristiani, dobbiamo credere noi; anzi, come essi formularono verbalmente la loro fede, così dobbiamo formularla noi, sia pure con inevitabili precisazioni ermeneutiche dovute alle variazioni culturali storiche<sup>2</sup>. E, poiché quella fede non solo ci è giunta per via di trasmissione orale ma è stata anche depositata come un

<sup>1</sup> Cf. R. PENNA, "Cristianesimo e cristologia. Considerazioni di un neotestamentarista", *Rivista di Teologia della evangelizzazione* 7(2003) 205-214.

<sup>2</sup> Il documento della Pontificia Commissione Biblica del 1984, *Bibbia e Cristologia*, nella Parte I enumerava una serie di undici approcci ermeneutici a Gesù Cristo; cf. PCB, *Bibbia e Cristologia*, Presentazione di H. CAZELLES (con commenti di una decina di bibliisti), San Paolo, Cinisello Balsamo 1987, pp. 15-47.

tesoro oggettivamente valutabile in alcune scritture, qui più che mai vale l'antico principio, secondo cui *ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est*<sup>3</sup>. Le Scritture, dunque, non solo non si possono by-passare, ma devono costituire il punto di riferimento costante e sostanziale per la formulazione della fede in Cristo. Così già fecero i grandi Concili dei secoli IV-V, così fa sempre ogni pronunciamento del Magistero anche ordinario, e così deve fare ogni teologo e chiunque voglia chiarire a se stesso in che cosa consista la fede in Gesù Cristo.

L'oggetto della fede cristologica però comporta delle questioni, che investono le fonti e le modalità del loro utilizzo. Si tratta di interrogativi che sono percepiti e devono essere affrontati a viso aperto da chi intenda maturare un approccio critico, cioè adulto, alla fede stessa. Questa cioè non può fare a meno di un apporto specifico della ragione, cosicché il credere sia anche conforme alla natura pensante dell'uomo<sup>4</sup>. Qui di seguito pertanto enucleerò e tratterò brevemente alcuni salutari punti di domanda, la risposta ai quali permetterà di configurare più nettamente i contorni del dato sul tappeto.

## 1. Cristologia e Antico Testamento

L'antico assunto cristiano dell'esistenza di una *praeparatio evangelica* porta naturalmente a mostrare che "le cose realizzate nei fatti si accordano con le dichiarazioni degli antichi"<sup>5</sup>. Quelle dichiarazioni però, come dicevamo sopra, sono il segno di una vita, almeno di una speranza. In ogni caso, il lavoro di correlazione o corrispondenza ermeneutica tra antico e nuovo cominciò molto presto. Già nel primo capitolo di Matteo si legge una interpretazione messianica di un passo profetico (cf. Mt 1,23: "Ecco, la vergine concepirà e partorerà un figlio e lo chiameranno Emmanuele" = Is 7,14 LXX), il cui testo ebraico all'origine non ebbe

<sup>3</sup> Così S. GIROLAMO nel Prologo al *Commento in Isaia* (citato dal Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 25).

<sup>4</sup> Vedi in merito G. LORIZIO, *Fede e ragione. Due ali verso il Vero*, Paoline, Milano 2003.

<sup>5</sup> EUSEBIO DI CESAREA, *Prep. Evang.*, 1,1,10.

alcuna portata messianica<sup>6</sup>, acquisendola semmai in forma molto sbiadita soltanto con la versione greca dei LXX<sup>7</sup>. Tuttavia, la rilettura cristologica dell'Antico Testamento conobbe sorti diverse, a seconda che i vari autori erano interessati o meno a confrontarsi direttamente con il popolo d'Israele. Non per nulla, il citato passo matteano appartiene a una composizione databile solo all'ultimo quarto del I secolo. È interessante osservare, invece, che san Paolo, una generazione prima, non aveva affatto questa preoccupazione, visto che egli, a parte qualche rara allusione implicita (cf. Sal 110,1 in Rom 8,34), non cita mai esplicitamente neanche un testo dell'Antico Testamento in senso messianico per fondare né la divinità di Cristo né la funzione soteriologica della sua morte né l'evento della sua risurrezione! Il fatto è che la dizione greca *Christós*, che nel linguaggio giudaico presupponeva un'area semantica ben precisa, non poteva essere collegata né alla divinità di un uomo né alla sua morte in croce e quindi neppure a una sua risurrezione<sup>8</sup>.

Ed è altrettanto sorprendente osservare che una pagina come quella di Is 53 sulla figura del Servo sofferente, che sarebbe stata quanto mai adatta a fondare biblicamente la fede cristiana nella dimensione espiatrice della morte di Gesù, invece non viene mai addotta. Tutt'al più la si ritrova nel testo piuttosto tardo della lettera 1 Pt 2,22-25 (probabilmente contemporanea del Vangelo matteano) e per di più solo come utilizzo diretto di alcune espressioni di quel passo, ma senza formula di citazione, che avrebbe avuto un esplicito valore argomentativo.

In effetti, sono piuttosto i testi giudeo-cristiani di ambito siro-palestinese a utilizzare l'Antico Testamento in funzione cristologica. Lo si vede all'evidenza nel genere degli inni: mentre quelli delle comunità cristiane di ambito geo-culturale ellenistico non dimostrano un particolare ricorso alle Scritture antiche (cf. Gv 1,1-18; Fil 2,6-11; Col 1,15-20; Ef 1,3-14; 1 Tim

<sup>6</sup> Cf. R. GELIO, "Il vaticinio della nascita dell'Emmanuele (Is 7,14): dalla lettura storico-temporale a quella regale-messianica", in I. SANNA (a cura di), *Gesù Cristo speranza del mondo. Miscellanea in onore di M. Bordoni*, PUL, Roma 2000, pp. 47-64.

<sup>7</sup> Cf. G.S. OEGEMA, *The Anointed and his People. Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba*, JSNT, Suppl. 27, Academic Press, Sheffield 1998, pp. 43-44.

<sup>8</sup> Cf. M. KARRER, *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitel*, FRLANT 151, Vandenhoeck, Göttingen 1991.

3,16), quelli invece che tradiscono un *Sitz im Leben* più giudaizzante attin-gono a piene mani nel patrimonio linguistico veterotestamentario (cf. Lc 1,46-55; 1,68-79; 2,29-32; Ap 5,9-10).

Anche i passi di carattere argomentativo, che di norma sono diretti a interlocutori di formazione giudaica, insistono sugli agganci della fede cristologica con gli antecedenti veterotestamentari. Lo si vede particolarmente in due ordini di scritti. Il primo è l'opera lucana, dove Gesù stesso dice: "Bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi" (Lc 24,44; cf. 24,25-27); in effetti, già in apertura del ministero di Gesù l'evangelista Luca ce lo presenta nella sinagoga di Nazaret, dove attribuisce a sé un importante passo isaiano (cf. Lc 4,18-19 = Is 61,1-2); una più articolata rilettura cristologica dell'Antico Testamento è però messa in esercizio negli Atti degli Apostoli: cf. At 2,24-36 (con citazione esplicita di Sal 16,8-11 e Sal 110,1); 4,11 (= Sal 118,22); 4,25-26 (= Sal 2,1-2); 8,32-33 (= Is 53,7-8); 13,33.35.47 (= Sal 2,7; 16,10; Is 49,6). L'altro scritto che offre un'abbondante e originale rilettura dell'Antico Testamento è la Lettera agli Ebrei, dove il testo veterotestamentario più utilizzato è Sal 110,1.4 (collegato a Gen 14,17-20 sulla figura di Melchisedeq), ma dove si constata pure un ampio ricorso a testi sacrificali di impronta levitica<sup>9</sup>.

Una cosa è sicura: i cristiani delle prime generazioni non si sono sentiti di fare a meno dell'impiego delle antiche Scritture d'Israele<sup>10</sup>. Ciò avvenne anche là dove manca una vera e propria utilizzazione argomentativa. L'Antico Testamento infatti rappresentò comunque una sorta di *réservoir* del linguaggio cristologico, valendo come Scrittura normativa a cui rifarsi per esprimere anche solo linguisticamente la propria fede. Lo

<sup>9</sup> In Ebrei, tuttavia bisogna distinguere due tipologie diverse e persino di segno opposto: l'una intesa come compimento in continuità omogenea (appunto la figura di Melchisedeq) e l'altra giocata piuttosto come contrapposizione antitetica (la figura di Aronne e i sacrifici levitici).

<sup>10</sup> Vedi in generale il documento della Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (del 2001), che però non dedica un paragrafo specifico alla cristologia. In particolare, cf. G. SEGALLA, *La cristologia del Nuovo Testamento. Un saggio*, SB 71, Paideia, Brescia 1981, pp. 23-67; R. PENNA, "Appunti sul come e perché il Nuovo Testamento si rapporta all'Antico", *Biblica* 81 (2000) 95-104.

ha fatto vedere bene uno studio di alcuni anni fa su Paolo, come si vede anche solo dall'impiego e dalla semantica del titolo di Signore<sup>11</sup>.

## 2. Il riferimento al giudaismo intertestamentario

La cristologia neotestamentaria, proprio perché non ha soltanto dei fondamenti scritti, affonda parte delle sue radici nel cosiddetto giudaismo del Secondo Tempio o Medio-giudaismo. Da questo punto di vista, il principio luterano del *Sola Scriptura* non è più sufficiente né per la ricerca scientifica né per l'ermeneutica teologica. Soprattutto dopo le molte scoperte di testi extra-biblici avvenute particolarmente nei secoli XIX e XX, lo studio scientifico delle origini cristiane non può più accontentarsi del solo canone biblico; questo sarà, sì, indispensabile come ultima *norma fidei*, ma lo studio degli stessi libri canonici ormai non può prescindere dall'indagine sul loro ambiente storico, letterario, e tematico, che oggettivamente giocò un ruolo di condizionamento culturale per le loro costruzioni ermeneutiche e che perciò va assolutamente scandagliato anche dagli studiosi del nostro tempo<sup>12</sup>.

In effetti, limitarsi al solo Antico Testamento significherebbe non solo impoverire il discorso cristologico, ma anche ridurlo a un prodotto librario. Il giudaismo che va grosso modo dal secolo III a.C. a tutto il secolo I d.C. ha conosciuto una notevole fioritura di speranze messianiche, tali da formare il *background* più immediato del linguaggio di Gesù, di quello della Chiesa primitiva e di tutto il Nuovo Testamento<sup>13</sup>. Ovviamente, tutto

<sup>11</sup> Cf. D.B. CAPES, *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology*, WUNT 2.47, Mohr, Tübingen 1991.

<sup>12</sup> Il documento della Pontificia Commissione Biblica del 1993, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, dedica il paragrafo I.C.2 alle "tradizioni interpretative giudaiche", e se ne può vedere un commento in G. GHIBERTI e F. MOSETTO (a cura di), *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, LDC, Leumann, Torino 1998, pp. 173-187 (di F. Masetto). Vedi anche una discussione di principio in U. LUZ, "Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Ueber die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft", *New Testament Studies* 44 (1998) 317-339; e la risposta di M. REISER, "Bibel und Kirche. Eine Antwort an Ulrich Luz", *Trierer Theologische Zeitschrift* 108 (1999) 62-81.

<sup>13</sup> Gli studi in materia abbondano; qui rimandiamo solo a qualche monografia: oltre al citato Oegema, vedi J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Fortress, Minneapolis 1992, pp. 77-361; J.J. COLLINS, *The Scepter*

questo patrimonio attinente al messianismo giudaico non ci è raggiungibile se non attraverso una specifica e variegata letteratura, a cui appartengono i manoscritti di Qumran e tutta una serie di apocrifi che, solo per fare alcuni nomi, comprendono l'Enoch etiopico, gli Oracoli Sibillini, il Testamento di Mosè, il Quarto libro di Esdra, ecc. È probabile che né Gesù né gli autori neotestamentari conoscessero direttamente questi testi nella loro redazione scritta; ma le tematiche in essi contenute dovevano circolare ampiamente ed essere a loro conoscenza; ciò è tanto più vero, in quanto il canone delle Scritture in Israele non era ancora stato chiuso, come dimostra la Lettera di Giuda che annovera Enoch tra i Profeti (cf. Gd 14)<sup>14</sup>.

Per esempio, non si comprenderebbe appieno la qualifica di Gesù come “figlio dell'uomo”, se non si conoscesse la sezione di 1Hen 37-76 (“Libro delle parabole”); altrettanto si dica della figura dell'Agnello nell'Apocalisse di Giovanni, se si prescindesse dal ruolo che esso ha nel Targum palestinese Jonathan I di Esodo 1,15; lo stesso vale per l'auto-comprensione di Gesù stesso nel senso di una cosiddetta cristologia alta, se non si conoscessero due testi del Mar Morto come 4Q427, fr. 7,1 e fr. 7,1-2. A questo proposito, è interessante la recente proposta del prof. I. Knohl, che ha creduto di individuare in Israele l'esistenza di un messia sofferente, già anteriore a Gesù, di nome Menahem<sup>15</sup>.

*and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Doubleday, New York-London 1995; W. HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, SCM Press, London 1998; J. ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran*, WUNT 2.104, Mohr, Tübingen 1998.

<sup>14</sup> Si noti che l'edizione critica del Nuovo Testamento (a cura di NESTLE-ALAND), tra i *Loci citati vel allegati* come fonti di citazioni o di rimandi, dedica press'a poco cinque colonne agli apocrifi (cf. pp. 769b, 770b, 773b-775b), tra cui una intera al solo libro etiopico di Enoch (pp. 773b-774a).

<sup>15</sup> Cf. I. KNOHL, *Il messia prima di Gesù. Il servo sofferente dei Rotoli del Mar morto*, Mondadori, Milano 2001. L'ipotesi è stata fatta propria da un professore dell'Ecole Biblique di Gerusalemme, il domenicano E. NODET, *Le Fils de Dieu. Procès de Jésus et Evangiles*, Cerf, Paris 2002.

### 3. Condizionamenti dell'ambito ellenistico-pagano

La ricerca scientifica più seria sulle origini cristiane ha ormai accantonato ipotesi sincretistiche proprie del periodo storico a cavallo tra '800 e '900, contrassegnato dalla cosiddetta *Religionsgeschichtliche Schule*<sup>16</sup>. Una precorritrice polemica nei suoi confronti conobbe già nel 1835 l'intervento di un prete oratoriano francese, Jean-Baptiste Pérès, precedentemente professore di matematica e fisica a Lione, che ironizzava sui primi tentativi di ridurre Gesù a un mito astrale: egli proponeva una intelligente analisi comparativistica tra Napoleone e Apollo, con il risultato che Napoleone, morto appena quattordici anni prima, non era mai esistito, essendo egli soltanto “un personaggio allegorico, i cui attributi son tutti tolti in prestito al sole”<sup>17</sup>.

Altrettanto bisogna riconoscere che alcuni tentativi di impostare la cristologia neotestamentaria secondo una successione di tre diversi ambiti geo-culturali (palestinese, giudeo-ellenistico, e pagano-ellenistico)<sup>18</sup>, pur avendo il merito di attirare l'attenzione sull'importanza dell'inculturazione della fede cristologica, ne hanno enfatizzato fuori misura i rispettivi momenti. La critica verte soprattutto sulla considerazione dell'ambito palestinese come se fosse chiuso e impermeabile dall'esterno. Gli studi di Hengel hanno invece dimostrato il contrario, cioè che una ellenizzazione del paese era già in atto a partire dal III secolo a.C.<sup>19</sup>; d'altronde, gli studi

<sup>16</sup> Valga per tutti lo studio di W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Ireneus*, Vandenhoeck, Göttingen 1913, 19655. Vedi la critica condotta da C. COLPE, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos*, FRLANT 78, Vandenhoeck, Göttingen 1961.

<sup>17</sup> Cf. J.-B. PÉRÈS, *Napoleone non è mai esistito*, Introduzione, versione e note di M. ADINOLFI, Antonianum, Roma 1984, p. 15.

<sup>18</sup> Cf. R.H. FULLER, *The Foundations of New Testament Christology*, Scribner's, New York 1965. Parzialmente su questa linea si può considerare lo studio più recente di P.M. CASEY, *From Jewish Prophet to Gentile God. The Origins and Development of New Testament Christology*, Clarke, Cambridge 1991.

<sup>19</sup> Cf. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zur ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh. v.Chr.*, WUNT 10, Mohr, Tübingen 1969 (tr. it., Paideia, Brescia 2001); *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ*, SCM, London 1989 (tr. it., Paideia, Brescia 1993). Vedi anche E.J. BICKERMAN, *Gli Ebrei in età greca*, Il Mulino, Bologna; S. APPLEBAUM, *Judaea in Hellenistic and Roman Times. Historical and Archaeological Essays*, Brill, Leiden 1989.

sul giudeo-cristianesimo hanno messo in luce il fatto che esso implicava fin dall'inizio varie possibilità ermeneutiche, compresa anche quella di una cristologia alta<sup>20</sup>.

Tuttavia, non si può negare che, se non il galileo Gesù, almeno la Chiesa delle origini potesse servirsi di categorie ermeneutiche tipicamente ellenistiche, proprie dell'ambiente culturale in cui essa venne a trovarsi nel Mediterraneo orientale. Un esempio del genere, secondo una recente monografia, è fornito dal titolo di "salvatore"<sup>21</sup>: mentre nel greco dei LXX e negli autori giudeo-ellenisti esso è di fatto riservato a Dio soltanto, le fonti letterarie e le iscrizioni greche attestano un suo ampio impiego non solo a proposito di dèi ma anche di uomini in vario modo benemeriti dell'umanità; inoltre, con il materiale lessicale concorda anche la sua presenza in testi epidittici o celebrativi. Per esempio, all'anno 48 a.C. risale una epigrafe redatta a Efeso in onore di Giulio Cesare, il quale viene salutato e onorato come "dio manifesto e comune salvatore della vita umana"<sup>22</sup>.

Pertanto, nello studio della cristologia neotestamentaria non si dovrà trascurare questo ambito di indagine, benché si debba riconoscere che esso è solo 'secondo' rispetto al ricco patrimonio giudaico (biblico ed extra-biblico) che del cristianesimo costituisce la vera matrice. Si tratta in ogni caso di prendere sul serio e in senso positivo il fatto della inculturazione dell'evangelo<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Cf. L. SCHENKE, *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin 1990, pp. 118-119. Dopo che già H. MARSHALL, *Palestinian and Hellenistic Christianity: Some Critical Comments*, NTS 19 (1972-73) 271-287, aveva criticato come gratuita la contrapposizione tra una Chiesa giudeo-cristiana e un'altra ellenistico-cristiana (contro W. Heitmüller, F. Hahn, R.H. Fuller), invece C.C. HILL, *Hellenists and Hebrews. Reappraising Division within the Earliest Church*, Minneapolis 1992, sottolinea il fatto che anche tra gli "ebrei" e gli "ellenisti" di Gerusalemme non si devono marcare eccessivamente le differenziazioni teologiche come se gli uni fossero esclusivamente dei 'conservatori' e gli altri solo dei 'liberals'.

<sup>21</sup> Cf. F. JUNG, *SOTER. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ebrentitels im Neuen Testament*, NTA 39, Aschendorff, Münster 2002.

<sup>22</sup> W. DITTENBERGER, *Sylloge Inscriptionum Graecarum* 760.

<sup>23</sup> Cf. in generale R. PENNA, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.

#### 4. Il fondamento primario: l'ebreo Gesù di Nazaret

Se il galileo Gesù non è stata un'invenzione, e oggi sarebbe ridicolo sostenere il contrario, bisogna riconoscere che il cristianesimo stesso non sarebbe stato possibile senza di lui<sup>24</sup>. Ma il cristianesimo comporta anche, fin dall'inizio, una cristologia, anzi più cristologie. E la Chiesa post-pasquale ne elaborò più di una, come diremo nel paragrafo seguente. Altrettanto perciò va ammesso che ogni cristologia, cioè ogni discorso su di lui, ogni ermeneutica costruita sulla sua vicenda e sulla sua persona, deve assolutamente fare riferimento a lui. Certo, una cosa è la gesuologia e altra cosa è la cristologia<sup>25</sup>; noi qui ci occupiamo di cristologia, in quanto c'interessa non tanto ricostruire il profilo biografico di Gesù, il decorso della sua vita<sup>26</sup>, quanto piuttosto di renderci conto dell'ampio e minuto lavoro di interpretazione condotto su di lui nell'arco del I secolo. Comunque, quando si parla di una persona qualsiasi, si parla inevitabilmente di storia, cioè di tempo, di spazio, e di cultura. Ciò vale al massimo grado anche per questo ebreo, di cui bisogna almeno concedere che all'interno del giudaismo del suo tempo fu sostanzialmente atipico<sup>27</sup>. Ogni discorso cristologico delle prime generazioni cristiane non avrebbe avuto senso, anzi, non sarebbe neanche stato possibile, e noi stessi non saremmo

<sup>24</sup> È sorprendente e suona quasi come un rimprovero ciò che scrive un ricercatore ebreo contemporaneo, DAVID FLUSSER, che si è espresso in questi termini sulla coscienza messianica di Gesù: "Finché alcuni cristiani [studiosi] del Nuovo Testamento non hanno cominciato a dubitarne, e hanno perfino spiegato che la vita di Gesù non è stata messianica..., non è venuto in mente a nessun ebreo di dubitare dell'autocoscienza messianica di Gesù" (*Il cristianesimo. Una religione ebraica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1992, p. 45); dello stesso Autore vedi anche: *Il Giudaismo e le origini del cristianesimo*, Marietti, Genova 1995.

<sup>25</sup> Cf. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Origini e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, -I. *Gli inizi*, SBA 1, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997<sup>2</sup>, pp. 11-19.

<sup>26</sup> In questo senso, cf. E.P. SANDERS, *Gesù, la verità storica*, Mondadori, Milano 1995; G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, Dehoniane, Bologna 2002; J. SCHLOSSER, *Gesù di Nazaret*, Borla, Roma 2003.

<sup>27</sup> "Egli è l'unico ebreo antico a noi noto che non solo annuncia che si è alla soglia dei tempi ultimi, ma insieme che il tempo nuovo della salvezza è già cominciato" (D. FLUSSER, *Il cristianesimo*, p. 42). Eccessiva però mi sembra la posizione di A. PAUL, *Jésus Christ, la rupture. Essai sur la naissance du christianisme*, Bayard, Paris 2001, che sostiene la tesi di uno scontro frontale tra Gesù e il giudaismo.

qui a parlarne, se non ci fosse stato questo ebreo che in un luogo ben preciso (nella terra d'Israele) e in un tempo ben preciso (alla fine degli anni 20 del I secolo) disse e fece determinate cose<sup>28</sup>.

Il guaio è che, come con stupore constatava il citato studioso ebreo David Flusser, ci sono (stati) dei cristiani che hanno assunto un atteggiamento perlomeno riduttivo nei confronti del fondamento 'gesuano' della cristologia neotestamentaria<sup>29</sup>. Naturalmente, non si può che condividere il celebre e ripetuto assioma di Rudolf Bultmann, secondo cui "Gesù non fu un cristiano"! Ma con ciò si sfiora il truismo, poiché sarebbe come dire che Budda non fu un buddista o che Hegel non fu un hegeliano. Il vero problema non sta nel chiedersi se Gesù sia stato o no un cristiano, bensì nel domandarsi se gli sviluppi cristologici del cristianesimo primitivo siano conciliabili con ciò che Gesù disse e fece durante la sua vita storica, cioè se alla/e cristologia/e della Chiesa post-pasquale si possa riconoscere e attribuire un fondamento 'gesuano', quindi se tra i due momenti si possa stabilire una continuità, una omogeneità.

Ci si può ben immaginare che ne sarebbe del cristianesimo, se si potesse sostenere con qualche ragione che la Chiesa abbia finito per tradire Gesù o che, secondo un certo modo superficiale di vedere le cose, il vero fondatore del cristianesimo sia stato poi san Paolo<sup>30</sup>. Come scriveva anni fa il teologo luterano Gerhard Ebeling: "Se si dovesse dimostrare che la cristologia non ha alcun appoggio sul Gesù storico e che sarebbe piuttosto una falsa interpretazione di Gesù, allora la cristologia stessa sarebbe liquidata (*so wäre die Christologie damit erledigt*)"<sup>31</sup>. In ogni caso, non si deve partire dal presupposto di fare cristologia sulla base di una mera

<sup>28</sup> Vedi il titolo significativo di A. NOLAN, *Jesus before Christianity*, Orbis Books, New York 2001 (1976).

<sup>29</sup> Sulla storia della ricerca e in particolare sulla cosiddetta "Third Quest", cf. B. WITHERINGTON, *The Jesus Quest. The Third Quest For The Jew Of Nazareth*, InterVarsity, Downers Grove 1995; G. THEISSEN e A. MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, Queriniana, Brescia 1999, pp. 13-29; e G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo*, pp. 17-36.

<sup>30</sup> Vedi, per esempio, il libro del giornalista inglese A.N. WILSON, *Paolo. L'uomo che inventò il cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1997; e soprattutto G. LÜDEMANN, *Paul. The Founder of Christianity*, Amherst NY 2002.

<sup>31</sup> G. EBELING, "Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie", *ZNT* 56 (1959) 14-30, qui 15.

preoccupazione apologetica, quasi ci si dovesse prefiggere lo scopo di salvare a ogni costo l'edificio ermeneutico costruito nei decenni successivi alla morte di quel fatidico Galileo. Certamente non si può eliminare la fede della Chiesa come punto di partenza, esso stesso storico, di ogni indagine su Gesù; ma il vero interesse del ricercatore è di andare a vedere se questa fede abbia o no dei fondamenti, almeno impliciti, nella figura comunque straordinaria di quell'ebreo. Un lavoro di questo genere rappresenta semplicemente un aspetto della *fides quaerens intellectum*, cioè di una fede che non si scambia né con il fideismo né con il mito: in entrambi i casi, infatti, si tratterebbe di rinunciare alla storia. Ma se è vero che "ciò che è l'uomo, solo la storia può dirlo"<sup>32</sup>, anche ciò che è Gesù, solo l'indagine storica può rivelarlo.

Ebbene, occorre dire con onestà che in definitiva la ricerca storica su Gesù giunge a recuperare alcuni elementi che furono propri della sua personalità e che sono fondamentali per la/e cristologia/e del tempo successivo all'arco cronologico della sua vicenda terrena. C'è persino chi giunge a parlare di una "cristologia di Gesù"<sup>33</sup>, cioè della possibilità di ricostruire con sufficiente attendibilità le più importanti componenti della sua autoconsapevolezza. Sicché, a differenza di ciò che avveniva ancora negli anni '70-'80, oggi si tende sempre più a vedere in Gesù stesso gli inizi della cristologia<sup>34</sup>. Ed è come dire che la metodologia scientifica, insieme ai suoi risultati, raggiunge e si salda con l'originaria intuizione di fede, che non disgiunge il Glorioso dal Terreno (né viceversa); ancora alla fine del I secolo, il Veggente dell'Apocalisse preferisce il nome storico-anagrafico di "Gesù" da solo, senza alcun altro titolo (ben 9 volte su 14)<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> G. GALASSO, *Nient'altro che storia. Saggi di teoria e metodologia della storia*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 13; vedi anche F. DONADIO, *Elogio della storicità. Orizzonti ermeneutici ed esperienza credente*, Paoline, Milano 1999.

<sup>33</sup> Cf. B. WITHERINGTON, *The Christology of Jesus*, Fortress, Minneapolis 1990.

<sup>34</sup> Vedi J. SCHRÖTER, *Jesu und die Anfänge der Christologie. Methodologische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens*, BTS 47, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2001; M. HENGEL und A.M. SCHWEMER, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie*, WUNT 138, Tübingen 2003.

<sup>35</sup> Cf. Ap 1,9bis; 12,17; 14,12; 17,6; 19,10bis; 20,4; 22,16; l'aggiunta di altri titoli si trova solo nella cornice epistolare del libro ("Gesù Cristo" in 1,1.2.5; "Signore Gesù" in 22,20.21).

Non è questa la sede per dettagliare quegli aspetti propri della personalità del Gesù terreno, nei quali traspare con sufficiente chiarezza la consapevolezza della sua identità irriducibile agli schemi correnti. Alcune considerazioni basteranno per rilevarne l'originalità. Se Gesù di Nazaret fece la fine che tutti conosciamo, dipende certamente dal fatto che egli disturbò qualcuno. Questo 'qualcuno', stando alle informazioni documentaristiche, non si può semplicemente identificare con il potere occupante dei Romani, i quali, se gli inflissero una pena capitale conforme al loro diritto penale, lo fecero per accondiscendere a richieste di altri, ben più motivati a farlo tacere. È sul genere di 'disturbo', dunque, che bisogna insistere. Ebbene, le prese di posizione di quel Galileo erano tutte rivolte e sono tutte spiegabili all'interno di Israele: non tanto dal punto di vista politico quanto piuttosto religioso-culturale. Egli in effetti sviluppò una critica veramente 'profetica', nel senso che in nome del Dio della comune fede giudaica cozzò contro gli schemi acquisiti della tradizione propria del Popolo israelitico. Predicò una regalità di Dio, che era intimamente associata alla promozione integrale dell'uomo, adottando come principio ispiratore una norma davvero rivoluzionaria: ciò che va contro l'uomo (in senso sia fisico sia morale) non può essere espressione della volontà di Dio.

Ciò metteva inevitabilmente in discussione alcuni elementi propri della tradizionale legislazione mosaica. Facendo questo, manifestò una coscienza di sé che comportava certamente delle caratteristiche messianiche, integrate però da altre insolite categorie come quella di Figlio dell'uomo. Insieme a ciò, dimostrò pure di vivere un tipo di rapporto con Dio che andava ben al di là della comune religiosità ebraica<sup>36</sup>. E, nello stesso tempo, suggerì di scorgere in tutta la propria vita, morte compresa, una profonda intenzionalità *ad extra*, rivolta ad assicurare il rinnovamento d'Israele e degli esseri umani in generale.

## 5. Gli sviluppi della cristologia post-pasquale

Ciò che successe con i fatti del "terzo giorno" non si può definire se non con la metafora della sterzata o del ribaltamento, come riconosceva e

<sup>36</sup> Cf. R. PENNA, "Gesù di Nazaret e la sua esperienza di Dio: novità nel giudaismo", in ID., *Vangelo e inculturazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 183-210.

si esprimeva persino un razionalista del secolo XIX come David Friedrich Strauss, che pur introdusse nello studio della figura di Gesù la categoria del mito: “La formidabile sterzata (*der ungeheure Umschwung*), che dalla profonda depressione e totale disperazione causata dalla morte di Gesù portò alla forza della fede e all’entusiasmo con cui i discepoli lo annunciarono come Messia, non si potrebbe spiegare se nel frattempo non si fosse prodotto un avvenimento eccezionalmente incoraggiante”<sup>37</sup>. Questo avvenimento non è altro che la risurrezione di Cristo o, meglio, l’incontro vivo dei discepoli con il Risorto.

I fatti pasquali rappresentarono un vero e proprio *big bang*, che però non si ridusse a capovolgere la situazione emotiva dei suoi discepoli (portandoli dalla paura all’entusiasmo), ma soprattutto scatenò in loro un enorme lavoro ermeneutico sulla figura di Gesù stesso, portandoli da un giudizio di basso profilo su di lui a confessioni di fede assolutamente straordinarie.

Qui subentra in primo piano l’apporto della comunità cristiana primitiva, o meglio delle varie comunità cristiane delle prime generazioni. Sull’ampio arco geografico che va dalla Palestina fino a Roma (passando per la Siria, l’Asia, la Grecia), e sul breve filo cronologico che percorre il periodo compreso tra gli anni 30 e quelli di fine secolo I, si compì tutta una serie di riletture della figura di Gesù, che gli scritti del Nuovo Testamento documentano doviziosamente<sup>38</sup>. Si tratta di approcci ‘cristologici’, che non si ripetono l’un l’altro, ma che costituiscono sia testimonianze singolarissime di quanto quel Nazareno abbia profondamente inciso sulla valutazione di fede dei suoi discepoli, soprattutto di coloro che neppure lo conobbero di persona, e sia anche apporti assai diversificati a una sua possibile, piena comprensione. D’ora in poi il Gesù terreno è indiscutibile dalla proclamazione dei credenti in lui, tanto nel senso che la

<sup>37</sup> D.F. STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, II, Tübingen 1836, 1840<sup>t</sup>, pp. 631-632.

<sup>38</sup> Dicendo “Nuovo Testamento”, ci si limita a quelle operazioni cristologiche ritenute comunque ortodosse, senza prendere dunque in considerazione tutti quegli altri molti tentativi che saranno poi giudicati devianti o ereticali (vedi per esempio i Vangeli Apocrifi e tutti gli autori ‘marginali’, che appartengono comunque alla storia della letteratura e della teologia *cristiana*).

storia di Gesù è diventata accessibile quasi solo attraverso la fede degli autori che hanno scritto su di essa, quanto nel senso che la fede stessa fin dall'inizio non si autocomprende se non sulla base dello zoccolo duro di un fondamento storico che vi sta a monte. Entrambi gli stadi entrano a far parte inestricabilmente di ciò che Dio vuole comunicare agli uomini: "La rivelazione compiutasi in Gesù Cristo può essere pienamente compresa solo nel raddoppio del Gesù storico e del kerygma apostolico"<sup>39</sup>.

La varietà delle cristologie neotestamentarie si esprime in molti modi. Per esempio, il primitivo approccio giudeo-cristiano, quale si può scorgere nei primi capitoli degli Atti, non equivale sicuramente alla prospettiva cristologica del Quarto Vangelo; d'altra parte, il modo di pensare Gesù da parte di Paolo non coincide esattamente con quello dell'anonimo autore della Lettera agli Ebrei; inoltre, il linguaggio che caratterizza scritti come le Lettere ai Colossesi e agli Efesini non combacia affatto con quello davvero singolare dell'Apocalisse di Giovanni. Qualcosa di analogo avviene anche in altri casi, per esempio nelle biografie di Alessandro Magno. Ma nessuno nell'antichità, per quanto mi risulta, suscitò un interesse ermeneutico pari a quello suscitato dalla figura di Gesù di Nazaret su un arco di tempo tanto breve<sup>40</sup>.

Orbene, bisognerà certo rendersi conto se questo accostamento di punti di vista diversi costituisca una accozzaglia irrimediabilmente disorganica o se invece sia possibile una loro riconduzione ad armoniosa unità<sup>41</sup>. Ma una cosa è sicura: non si può parlare di unità, se non ci si rende conto dell'esistenza di una vera e persino sorprendente pluralità cristologica<sup>42</sup>. L'eventuale operazione di unificazione, in effetti, si può effettuare solo a due condizioni: che prima si constati onestamente nel Nuovo Testamento il fatto di una molteplicità di approcci cristologici e che poi non si pretenda di cancellare questa varietà in nome di una pretesa, mor-

<sup>39</sup> M. KREPLIN, *Das Selbstverständnis Jesu. Hermeneutische und christologische Reflexion. Historisch-kritische Analyse*, WUNT 141, Mohr, Tübingen 2001, 46.

<sup>40</sup> Cf. R. PENNA, "Kerygma e storia alle origini del cristianesimo: le narrazioni evangeliche e le più antiche biografie di Alessandro Magno", in ID., *Vangelo e inculturazione*, 231-251.

<sup>41</sup> Cf. J.-N. ALETTI, *Gesù Cristo: unità del Nuovo Testamento*, Borla, Roma 1995.

<sup>42</sup> Cf. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, II. *Gli sviluppi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

tificante *reductio ad unum*. La persona di Gesù Cristo, paradossalmente, fonda tanto l'unità quanto la pluralità della/e cristologia/e: l'unità, in quanto egli è il punto fermo e unico, a cui si rifanno tutti i tentativi cristologici messi in atto dalle prime generazioni cristiane; la pluralità, in quanto la diversità di questi tentativi è un inoppugnabile dato storico-letterario-cristologico.

L'unità è il dato oggettivo, la pluralità ne è il risvolto soggettivo. Non può essere diversamente, poiché ciò è tipico dell'ermeneutica in quanto tale e del fatto che il nostro approccio alla verità non può che essere interpretativo<sup>43</sup>. Il dato da comprendere è unico, ma le forme per 'dirlo' sono molte. E per fortuna. Lo stesso avviene di fronte a un unico spartito musicale: l'interpretazione varia a seconda dei vari Maestri che ne dirigono l'esecuzione sonora. La pluralità infatti salvaguarda la densità, la ricchezza, la potenzialità esplosiva del dato (cioè, di Gesù Cristo), mentre nello stesso tempo dice quanto piccola e povera sia la nostra capacità di comprendere adeguatamente con una sola operazione ciò che oggettivamente è superiore a ogni pretesa esaustiva. Se non presumiamo l'esaustività, che sarebbe comunque una forzatura, una forma di violenza, allora ci si rende conto di entrare a contatto con una realtà che ci sovrasta e che proprio per questo ci immette in spazi dagli ampi orizzonti, dove è possibile respirare al ritmo stesso del mistero.

Così è delle cristologie del Nuovo Testamento, in particolare di quelle che presero forma dalla Pasqua in poi all'interno delle comunità credenti. Ancora fino ad oggi l'ebreo Gesù non cessa di porre delle questioni sulla sua identità e sulla sua funzione storico-salvifica. Ma tant'è. Se tutto ciò venisse meno, significherebbe che la sua figura si sarebbe prosciugata. E non ci sarebbe nulla di più rischioso per la nostra sete.

<sup>43</sup> Cf. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971 (e ristampe successive): "È appunto l'interpretazione che mantiene la verità come unica nell'atto stesso che ne moltiplica senza fine le formulazioni" (p. 61).

## LA RECENTE INTERPRETAZIONE DELLA DEFINIZIONE DI CALCEDONIA

LUIS F. LADARIA

PATH 2 (2003) 321-340

Il concilio di Calcedonia continua a essere un punto fondamentale di riferimento per la retta fede in Cristo, non soltanto nella Chiesa cattolica. Diversi sono gli studi che ancora in tempi recenti sono stati dedicati alla sua formula, ma, soprattutto è significativo il fatto che i recenti studi e trattati sulla cristologia riprendono le sue verità fondamentali come perenne sorgente d'ispirazione. Cercheremo di fare qualche accenno a diversi aspetti della formula in se stessa<sup>1</sup>, per passare poi ad alcuni riferimenti, all'importanza che ad essa è stata attribuita nella storia della cristologia e nel momento presente. Mi ispiro al titolo del famoso articolo di Karl Rahner, *Chalkedon-Ende oder Anfang? (Calcedonia, principio o fine?)*<sup>2</sup>, per la disposizione di queste brevi pagine. Calcedonia è, in primo luogo, punto di arrivo in quanto raccoglie le intuizioni cristologiche di diversi filoni teologici per dare alla luce una formula definitoria che pone fine a

<sup>1</sup> Evidentemente non è il caso di fare una analisi esauriente della formula. Possiamo rimandare a A. DE HALLEUX, «La définition christologique à Chalcedoine», in *Revue Théologique de Louvain* 7 (1976) 3-23; 155-270; J.M. CARRIÈRE, «Le mystère de Jésus-Christ transmis par Chalcedoine», in *Nouvelle Revue Théologique* 111 (1979) 338-357; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. 1. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg-Basel-Wien 1979, 751-775; B. SESBOÛÉ, *Le Dieu du salut*, Paris 1994, 407-413.

<sup>2</sup> In A. GRILLMEIER - H. BACHT (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, v. III, Würzburg 3-49, riprodotto poi col titolo: «Probleme der Christologie von heute», in *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1954, 169-222. Traduzione italiana, «Problemi della cristologia d'oggi», in *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Roma 1967, 3-91.

lunghe controversie. Ma il Concilio ha propiziato un nuovo sviluppo cristologico, e in questo senso è ancora valorizzato nei nostri giorni. Vedremo come Calcedonia è stato principio in tempi passati, e lo è ancora nei nostri giorni.

### **Calcedonia, punto di arrivo**

Una prima questione, in certo modo previa, si pone al primo esame della definizione di Calcedonia (*orisen*, DH 303), come anche dei simboli e definizioni degli altri concili dell'antica Chiesa. Perché l'uso di termini tecnici, filosofici, in questi testi ecclesiali? Nel corso del IV secolo l'uso del termine *homoousios* a Nicea fu oggetto di critiche e discussioni interminabili. A proposito del concilio di Calcedonia, si è posto già fin dai primi tempi il problema se i Padri non abbiano proceduto troppo *aristotelice*, cioè, facendo uso dei termini e del linguaggio filosofico, e non *piscatorie*, con il linguaggio semplice dell'annuncio apostolico che anche i credenti meno illustrati come i pescatori (ma gli apostoli furono appunto pescatori!) potevano capire<sup>3</sup>. I due approcci furono considerati possibili fin dal primo momento. Ma un approccio non esclude l'altro. Se è intenzione primordiale del Concilio la preservazione del *kerygma*, questo non si poteva fare in quel momento senza adoperare il linguaggio del tempo. Calcedonia non si vuole sostituire al simbolo di Nicea, vuole essere la sua conferma, ma anche la sua retta interpretazione per garantire la realtà dell'incarnazione del Logos di fronte al monofisitismo di Eutiche. L'intenzione kerigmatica di Calcedonia deve essere riconosciuta. Se vengono usati concetti più difficili, anche senza voler dare loro un significato strettamente tecnico, non è certamente per convertire la fede cristiana in una filosofia. Questi termini non furono usati per la prima volta dalla formula del concilio di Calcedonia. Nel dibattito trinitario e cristologico precedente si è fatto uso di questi concetti astratti, *physis*, *ousia*, *hypostasis*. Soltanto con il chiarimento e l'uso differenziato di questi termini il concilio

<sup>3</sup> Cf. A. GRILLMEIER, «“Piscatorie” – “Aristotelice”. Zur Bedeutung der Formel in den seit Chalcedon getrennten Kirchen», in ID., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien 1978, 283-300; A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999, 292-307.

lio di Calcedonia ha potuto dare il suo contributo definitivo alla formulazione del dogma cristologico<sup>4</sup>.

Entrando più direttamente nella formula calcedonense, bisogna anzitutto sottolineare l'importanza fondamentale dell'insistenza ripetuta sull'«uno e lo stesso», l'unico soggetto che è il Figlio, Gesù Cristo nostro Signore, fattosi uomo per noi. Questo punto di partenza è fondamentale. Si trova qui l'eredità di Cirillo di Alessandria e del concilio di Efeso. Ma allo stesso tempo subito si incomincia a sottolineare la distinzione dei due aspetti, divino e umano, dell'unico Cristo. Entra anche nella definizione di Calcedonia il momento «antiocheno». La sorgente immediata d'ispirazione delle espressioni che accentuano la dualità è la «formula dell'unione» (cf. DH 271-273), che ha alla base a sua volta la lettera di Giovanni di Antiochia a Cirillo. L'unico Figlio Gesù Cristo è perfetto nella divinità e perfetto nell'umanità, lo stesso è veramente Dio e veramente uomo di anima razionale e corpo, consustanziale al Padre secondo la divinità e consustanziale a noi secondo l'umanità, in tutto simile a noi eccetto che nel peccato, nato dal Padre prima dei tempi secondo la divinità, negli ultimi giorni, per noi e per la nostra salvezza, nato da Maria Vergine<sup>5</sup>. Quattro affermazioni in cui divinità e umanità si trovano equilibrate; l'accento si colloca sulla dualità in Cristo, anche se si sottolinea che si tratta sempre dello stesso soggetto. L'idea si ribadisce ancora in continuazione: un solo e lo stesso Cristo, Figlio, Signore, Unigenito, che deve essere riconosciuto «in due nature». Si tratta di una formulazione più simmetrica di quella di Cirillo (*mía physis tou Hyou tou theou sesarkomene/ou*), ma meno dinamica<sup>6</sup>. Comunque le affermazioni anteriori lasciano intravedere

<sup>4</sup> Cf. DH 300-303: proemio (300), la definizione propriamente detta, alla quale dedicheremo la nostra attenzione (301-302); la sanzione finale (303).

<sup>5</sup> Soltanto il «vero Dio e vero uomo» non si trova nella Formula dell'unione. In essa la doppia consustanzialità viene affermata dopo la doppia generazione; Calcedonia ha cambiato dunque l'ordine. È d'altronde ben saputo che la consustanzialità di Cristo al Padre e a noi non può essere capita univocamente bensì analogamente. La consustanzialità con noi è nel senso specifico (ciascuno di noi è un uomo distinto, e anche Gesù), quella con il Padre in senso numerico (il Padre e il Figlio – e lo Spirito Santo – sono l'unico Dio). Anche Cirillo aveva delle formulazioni che si indirizzavano in questo senso: «Perfectus existens in deitate et perfectus idem ipse in humanitate», cf. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, 761.

<sup>6</sup> Osservazione di A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, 769.

anche una certa dinamicità: colui che è nato prima del tempo dal Padre si è fatto uomo per noi negli ultimi giorni da Maria Vergine. “In due nature”, l’espressione tipica di Calcedonia, che non va isolata dalle altre affermazioni precedenti e che continua la linea di equilibrio e di simmetria delle precedenti affermazioni.

È un principio ripetutamente affermato nella teologia cristiana che, quando parliamo su Dio, le negazioni sono più vere che le affermazioni. Anche il concilio di Calcedonia fa uso delle negazioni per dire il *come* dell’unione delle due nature. Esse si trovano in Cristo senza confusione e senza cambiamento, senza divisione e senza separazione. Il monofisitismo e il nestorianesimo vengono così ugualmente respinti. L’unità non elimina la differenza delle due nature, ma la proprietà di ciascuna di esse si mantiene<sup>7</sup>. Le due natura concorrono in una sola persona o ipostasi<sup>8</sup>. Si distingue chiaramente fra la natura o la sostanza d’una parte e l’ipostasi o persona dall’altra. L’ipostasi, che nella teologia trinitaria segnala il momento della distinzione in Dio, nell’ambito cristologico sottolinea il momento dell’unità. Non è stata facile la trasposizione di questo concetto dalla teologia trinitaria alla cristologia. Ma la distinzione fra natura e persona diventerà fondamentale per la formulazione del dogma cristologico come lo è stata anche per quello trinitario. Tornando alla definizione conciliare, se fino a

<sup>7</sup> È chiara la coincidenza con la formulazione di san Leone Magno, *Tomus ad Flavianum* (DH 293): «Salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam...»; ib. (DH 294): «Agit enim utraque forma cum alterius comunione quod proprium est». La teologia latina si fa presente così anche a Calcedonia. Le formule di Leone trovano antecedenti in Tertulliano, *Adv. Prax.* 27,7-13: «Si enim sermo ex transfiguratione et demutatione substantiae caro factus est, una iam erit substantia Iesus ex duabus, ex carne et spiritu, mixtura quaedam, ut electrum ex auro et argento [...]. Vidimus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum [...], ut et spiritus res suas egerit in illo, id est uirtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit, essuriens sub diabolo [...]». Si rifiuta dunque una qualsiasi mescolanza fra le due nature. L’umanità non resta dunque assorbita dalla divinità. Agostino ha usato anche espressioni simili, *Sermo* 130,3: «Non [...] Deus et homo duae personae. In Cristo duae sunt quidam substantiae: Deus et homo; sed una personae»; *Sermo* 186,1,1: «Idem deus qui homo, et qui Deus idem homo: non confusione naturae sed unitate personae».

<sup>8</sup> Continua il parallelo con Leone. Cf. la nota precedente. Leone si trova lontano della concezione dell’unità di Cristo della scuola alessandrina; cf. A. GRILLMEIER, o.c., 743. *Prosopon* e *ipostasi*, vogliono dire sostanzialmente lo stesso, ma forse con la prima parola si indica di più la manifestazione esteriore, con la seconda l’essere profondo di Cristo; cf. A. DE HALLEUX, o.c., 168.

questo momento il punto di partenza è stato sempre l'unico e lo stesso Figlio, che è il soggetto di tutte le affermazioni, adesso sono le due nature che appaiono in primo piano; si va dalla dualità all'unità<sup>9</sup>. Ma, immediatamente dopo, l'unico Figlio unigenito torna di nuovo a essere il soggetto delle affermazioni: egli non è separato né diviso in due persone; di nuovo un'idea ispirata a Cirillo<sup>10</sup>. Si insinua l'idea che si tratta della persona del Verbo, Figlio di Dio. La definizione finisce indicando che tutte le verità esposte si fondano sull'annuncio dei profeti su Cristo, su ciò che lo stesso Gesù Cristo ci ha insegnato e il simbolo dei Padri ci ha trasmesso.

Decenni di controversie cristologiche vengono risolte con il concilio di Calcedonia anche se, come è ben conosciuto, non tutti lo hanno accettato. Ma per la maggioranza delle Chiese di Oriente e Occidente costituisce una valida interpretazione del *kerygma* apostolico. Calcedonia è una sintesi armonica, non una mera giustapposizione, di diverse scuole e teologie. Non soltanto si incontrano Alessandria e Antiochia, ma anche Roma ha giocato un ruolo decisivo. Tramite l'intervento di san Leone Magno la tradizione occidentale si è fatta anche presente con un ruolo molto determinante, che ha permesso di arrivare alla sintesi conciliare. Essa rispecchia dunque la fede e la riflessione dell'ecumene. Ci trasmette in modo autorevole la verità su Cristo, vero Dio e vero uomo nell'unità della persona, consustanziale allo stesso tempo al Padre e a noi uomini. Uno e lo stesso è stato generato dal Padre prima di tutti i secoli secondo la divinità, e da Maria Vergine negli ultimi giorni secondo l'umanità, per noi uomini e per la nostra salvezza. In questo senso Calcedonia è la fine di un tempo di incertezze e di eresie cristologiche.

## Calcedonia, punto di partenza

### *Alcuni accenni alla storia*

Ma Calcedonia è anche un inizio. La riflessione teologica non è finita lì, anzi, il Concilio è stato un'occasione per un ulteriore sviluppo. I conci-

<sup>9</sup> Cf. A. DE HALLEUX, o.c., 157-158; non appare con chiarezza a che cosa si riferiscano grammaticalmente i quattro avverbi.

<sup>10</sup> Cf. A. DE HALLEUX, o.c., 162.

li II e III di Costantinopoli hanno ripreso i temi cristologici nella linea che il IV concilio ecumenico ha indicato. Dal Costantinopolitano II (anno 553), lasciando da parte le difficili vicende che lo hanno accompagnato<sup>11</sup>, bisogna ritenere la spiegazione della unione ipostatica nel senso che l'assunzione della carne e dell'anima da parte della persona del Verbo si è realizzata "secondo la composizione" (canone 4, DH 424-425). San Tommaso potrà parlare a suo tempo della persona di Cristo come "persona composita" in quanto sussiste nelle due nature<sup>12</sup>. Appunto l'espressione di Calcedonia "in due nature" è di nuovo ripresa e spiegata, per evitare sia la confusione delle nature sia la separazione o la divisione fra di esse, perché uno solo è dalle due nature e queste esistono per uno solo (canone 7; DH 428). Il Verbo si è unito alla carne rimanendo ogni natura ciò che essa è. Perciò c'è un solo Cristo, consustanziale al Padre secondo la divinità e consustanziale a noi secondo l'umanità (canone 8; DH 429-430). Essendo egli uno e lo stesso, bisogna confessare che Gesù Cristo, crocifisso secondo la carne, è Dio vero e uno della santa Trinità (canone 10; DH 432). L'unione personale è sottolineata fortemente in questo concilio II di Costantinopoli, ma senza che l'equilibrio di Calcedonia sia lasciato da parte.

Un altro sviluppo decisivo, questo più nel senso dell'accentuazione dell'integrità dell'umanità assunta, viene con il III concilio di Costantinopoli (anno 681). I quattro avverbi, con qualche piccola variante<sup>13</sup>, che nel concilio di Calcedonia servivano a indicare che le due nature di Cristo non sono né confuse né separate, si adoperano adesso per parlare dei rapporti fra le due volontà e le due "energie" o attività di Cristo. Le volontà non sono contrarie, ma la volontà della carne (la volontà umana), che ha il suo proprio movimento, si trova sempre sottomessa alla volontà divina. La duplicità delle attività di Cristo trova il suo fondamento nelle affermazioni di Leone Magno nel *Tomus ad Flavianum*. Il Concilio riassu-

<sup>11</sup> Cf. la dettagliata esposizione di A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* II/2, Freiburg-Basel-Wien 1989, 459-484; anche A. AMATO, *Gesù il Signore*, 311-326.

<sup>12</sup> Cf. *STb.* III 2,4.

<sup>13</sup> Cf. DH 556; invece di *achoristos*, come a Calcedonia, qui si trova *ameristos*. Cambia anche l'ordine degli avverbi. Lo stesso in DH 557. Invece un po' prima si è ripetuta quasi letteralmente la formula di Calcedonia con gli stessi quattro avverbi nello stesso ordine (cf. DH 554-555).

me così il suo insegnamento, in un testo che sembra un commento alla definizione calcedonense: «Restando fermo il concetto di inconfuso e di indiviso, riassumiamo tutto in quest'unica espressione: poiché crediamo che una delle persone della santa Trinità, divenuta dopo l'incarnazione il Signore nostro Gesù Cristo, è il nostro vero Dio, affermiamo che due sono le sue nature che risplendono nella sua unica ipostasi [...]. La differenza delle nature in questa unica ipostasi si riconosce dal fatto che ciascuna natura, senza divisione e confusione, voleva e operava conformemente al proprio essere in comunione con l'altra. In questo modo noi proclamiamo anche due volontà e attività naturali, che concorrono insieme alla salvezza del genere umano» (DH 558)<sup>14</sup>.

Calcedonia è stato dunque punto di partenza per ulteriori approfondimenti cristologici, sia per quanto riguarda la precisione dell'unicità di Cristo, sia, ancora di più, per quanto riguarda la distinzione delle nature e l'integrità dell'umanità assunta dal Verbo. Per tutti questi sviluppi è determinante la consapevolezza della autorità di cui il concilio di Calcedonia godeva.

La doppia condizione di fine e principio di Calcedonia si scopre anche senza difficoltà nella teologia del Medioevo. Le linee fondamentali della sua definizione sono determinanti, per esempio, nell'architettura della terza parte, dedicata appunto alla cristologia, della *Summa Theologiae* di san Tommaso d'Aquino. Si inizia nella prima questione con delle considerazioni sulla convenienza dell'incarnazione. Si presuppone dunque che il Figlio eterno di Dio si è fatto uomo per noi. E appunto la nozione dell'incarnazione è quella che si approfondisce nella questione seconda. Che tipo di unione ha avuto luogo in questo evento? Non si tratta di una unione sostanziale, cioè, secondo la natura, perché questo comporterebbe che Cristo non sarebbe né Dio né uomo, ci sarebbe una confusione delle nature che il concilio di Calcedonia ha respinto chiaramente. Non può essere nemmeno una unione accidentale, perché questo significherebbe che Cristo non è stato veramente uomo. La categoria classica dell'unione secondo l'ipostasi, che risale a san Cirillo e al concilio di Efeso, è l'unica che in modo corretto può esprimere la modalità unica del-

<sup>14</sup> Cf. A. AMATO, o.c., 327-340.

l'unione che ha luogo nell'incarnazione del Figlio di Dio. Solo la distinzione fra la natura e l'ipostasi permette queste precisioni. Dopo lo studio dell'unione ipostatica in se stessa si affronta il tema dell'unione dalla parte della persona che assume (q. 3) e della natura che viene assunta (q. 4). Il punto di partenza nell'incarnazione del Figlio, propria del concilio di Calcedonia, ha determinato per secoli la trattazione cristologica. Il IV concilio ecumenico non è stato soltanto un punto obbligato di riferimento, ma anche, in una larga misura, il determinante dello schema sistematico a partire dal quale si sono organizzate le materie cristologiche oggetto di studio.

### *Calcedonia nella recente cristologia*

Certamente non ci troviamo oggi nella stessa situazione. La formula del concilio di Calcedonia non è più l'asse unico intorno al quale si organizza l'insegnamento cristologico. Ma sarebbe sbagliato confondere questo fatto in tutti i casi con la non accettazione o la mancanza di valorizzazione di quel concilio. Cercare una più ampia base nella Scrittura e nella Tradizione risponde anche al metodo teologico auspicato dal concilio Vaticano II (cf. OT 16). Diventa adesso inevitabile l'allargamento della base storica, a iniziare dalla Sacra Scrittura. La ricchezza dell'insegnamento biblico, come anche di quello della Tradizione, non si lascia rinchiudere in una formula conciliare che non può e non pretende dire tutto. Di più ancora, se questa formula viene considerata nel suo inserimento nell'evoluzione dottrinale, il suo insegnamento potrà essere meglio capito e valutato. Perciò anche per questa ragione il valore e l'importanza unica della formula calcedonense trova negli attuali studi cristologici un largo riconoscimento<sup>15</sup>. Ma pur nell'accettazione totale dell'autorità magisteria-

<sup>15</sup> Vediamo alcuni esempi significativi: B. SESBOÛÉ, «Les grands débats christologiques du V siècle», in ID. (dir.), *Histoire des dogmes I. Le Dieu du salut*, Paris 1995, 372-416, 412: «Cette formule équilibrée et synthétique est définitive au sens qu'elle est demeurée la clé de voûte de l'expression ecclésiale de la foi au Christ, et toute réflexion christologique doit se situer par rapport à elle»; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid 2001, 272-273: «Calcedonia [...] es un punto decisivo, una referencia dogmática que no se puede desconocer, que ha fijado límites que no se pueden transgredir y afirmaciones esenciales que no se pueden descuidar [...]. La fórmula cristológica de Calcedonia se ha acre-

le della definizione, sono anche rilevati alcuni dei suoi limiti, se si confronta il dogma calcedonense con tutta la ricchezza dei dati del Nuovo Testamento soprattutto sulla storia e il destino di Gesù è la sua relazione al Padre<sup>16</sup>. Sia i problemi dei contenuti della cristologia, sia quelli legati al senso e al valore del dogma della Chiesa si trovano inseparabilmente uniti quando si voglia valutare e interpretare la formula di Calcedonia.

È ciò che si può constatare già a partire dall'articolo di Karl Rahner al quale abbiamo fatto già riferimento<sup>17</sup>. È doveroso soffermarci su questo articolo perché con esso ha avuto inizio nella teologia cattolica un approfondimento notevole delle questioni cristologiche che si pongono in relazione con la formula calcedonense, e ha esercitato e continua a esercitare tuttora un grande influsso. Anzitutto bisogna tener presente che ogni verità del Dio che si rivela è sempre un'apertura verso l'infinito. «La formulazione più chiara ed evidente, la formula più sacra, la sintesi più classica

ditado para ser capaz de dar una articulación orgánica a todas las dimensiones del misterio de Cristo, no ofreciendo una explicación de todo su contenido sino asignando su sitio a cada dimensión». Cf. però il contesto, dove si segnalano anche i limiti della definizione. A. AMATO, *Gesù il Signore*, 301: «Proponendosi, poi, una finalità "apologetica" e "contestualmente ben determinata", l'*horos* calcedonense è intenzionalmente "parziale". *Non esprime e non intese esprimere tutto il mistero di Cristo* nella completezza della sua realtà ontologica e soteriologica».

<sup>16</sup> W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 280-281: articola in due parti il suo giudizio globale: «1. Il dogma cristologico di Calcedonia, formulato nel linguaggio e problematica del tempo, riproduce in termini estremamente precisi ciò che ci viene offerto, secondo la testimonianza del Nuovo Testamento, nella storia e destino di Gesù, il fatto cioè che in Gesù Cristo Dio stesso si è inserito nella storia umana e che proprio in questa storia, in modo interamente e pienamente umano, Dio ci incontra. La confessione dogmatica, la quale attesta che Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo in una persona, deve essere quindi accettata come un'interpretazione valida e permanentemente vincolante della Scrittura. 2. Ma riferito alla testimonianza che la Scrittura rende su Cristo, il dogma cristologico di Calcedonia significa anche una riduzione. Esso mira esclusivamente a precisare la costituzione interna del soggetto umano-divino. Isola questo problema dal contesto totale della storia e del destino di Gesù, dal rapporto che Gesù intrattiene non soltanto col Logos, ma col "Padre suo", e non prende in considerazione l'ampio orizzonte escatologico della cristologia biblica. Il dogma cristologico di Calcedonia rimane dunque un'interpretazione normativa della Scrittura, che dev'essere però integrata dalla testimonianza biblica ed interpretata alla luce di questa». Mi sono servito della traduzione italiana, *Gesù il Cristo*, Brescia 1975, 330-331, che ho dovuto però modificare profondamente.

<sup>17</sup> Cf. la nota 3. Citeremo l'articolo secondo la traduzione italiana.

della riflessione secolare della Chiesa orante, pensante e militante sul mistero di Dio è inizio, non termine, mezzo, non fine. È *una* verità che ci dà via libera *alla* verità, che è sempre più grande»<sup>18</sup>. Ogni formula in questo senso si autotrascende, non perché non sia vera, ma appunto perché lo è. D'altronde la storia ci mostra che una formula dà luogo ad un'altra, il che non significa che la prima debba essere abbandonata, al contrario essa conserva il suo significato mediante la spiegazione che se ne dà. Questa regola vale anche per il concilio di Calcedonia, che accanto alla sua verità conserverà sempre una insufficienza che non potrà essere mai eliminata<sup>19</sup>.

Le affermazioni della Scrittura non possono essere completamente raccolte da una definizione. Queste sono la formulazione condensata delle testimonianze della Scrittura su Gesù, attraverso una storia singolare sotto la guida dello Spirito di Dio. Ma questo non vuol dire che tutti i contenuti del Nuovo Testamento trovino nella formula dogmatica tutto il loro contenuto. Ad esempio il fatto che Gesù è il Messia, e come tale è divenuto il Signore nella sua storia. O la cristologia degli Atti degli Apostoli, che incomincia dal basso, e che non può essere considerata soltanto come uno stadio primitivo chiamato a essere superato<sup>20</sup>. O ancora, si può dedurre dalla formula «una persona-due nature possedute dalla stessa persona» la relazione specifica dell'umanità di Cristo a Dio, che gli consenta un operare libero davanti a lui, come si percepisce nella Scrittura, che è indispensabile per la comprensione della sua funzione mediatrice? È fuori dubbio che tutti questi aspetti siano implicitamente presenti nella formulazione dogmatica<sup>21</sup>? Si può anche dubitare che sia completamente esclusa dalla relazione persona-natura una interpretazione monotelitica. Si pone dunque la domanda come sia possibile formulare il dogma cristologico in modo che appaia almeno con chiarezza sufficiente che il Signore è il mediatore messianico. «Egli dovrebbe essere un vero uomo che, stando dalla parte nostra in libera ubbidienza umana, è mediatore non solo nell'unione ipostatica delle due nature, ma anche attraverso il suo agire.

<sup>18</sup> Ib. 4.

<sup>19</sup> Cf. ib. 4-6.

<sup>20</sup> Cf. ib. 15.

<sup>21</sup> Cf. ib. 21. In questo contesto Rahner fa riferimento alle controversie Parente-Galtier e ai problemi di interpretazione dell'enciclica di Pio XII, *Sempiternus Rex*.

Questo poi perché sottomesso alla volontà del Padre, dev'essere orientato a Dio [...]. La semplice dottrina delle due nature, quale la si intende ordinariamente, non basta perché si possa dedurre da essa tale prospettiva mediatrice come suo elemento ultimo»<sup>22</sup>. E ancora, il concetto astratto di una persona che possiede due nature non è sufficiente a far dedurre da sé la peculiarità della libertà umana di Cristo davanti a Dio che lo caratterizza come uomo e come mediatore<sup>23</sup>. La verità dell'umanità di Gesù nella sua libera attuazione e la sua relazione al Padre sono due delle preoccupazioni fondamentali di Karl Rahner in questo contesto<sup>24</sup>. Secondo lui il dogma cristologico dovrebbe poter essere formulato in modo tale che appaia chiaramente che il Signore è il mediatore messianico, un vero uomo che, obbedendo veramente a Dio, è dalla nostra parte. Questa mediazione non si realizza solo nell'unione delle due nature, ma nell'attuazione liberamente orientata verso Dio. Bisogna chiarire perché la libertà umana di Gesù è reale, anche davanti alla persona divina che possiede questa libertà. Proprio per dare risposta a questa esigenza, Karl Rahner ha formulato un principio che ha esercitato un grande influsso nelle riflessioni sul concilio di Calcedonia di questi ultimi decenni, ma anche nella cristologia in generale e nella dottrina della creazione e della grazia. Soltanto Dio, come creatore, può costituire ciò che è differente da se stesso. Solo egli ha la capacità di costituire per se stesso un essere che, da una parte, sia totalmente dipendente da lui, e dall'altra, proprio perché costituito da Dio, possieda una reale autonomia, una realtà e una verità davanti a Dio che lo costituisce. «La dipendenza radicale da Dio non cresce in proporzione inversa, ma diretta con la vera autonomia davanti a lui»<sup>25</sup>. Da questo assioma scaturisce una conseguenza cristologica fondamentale: «Il rapporto della persona del Logos alla sua natura umana si deve concepire in modo che in essa autonomia e prossimità raggiungano allo stesso modo il grado supremo, unico e qualitativamente incommensurabile con altri casi. Esso resta sempre il vertice della relazione creatore-creatura»<sup>26</sup>. Proprio

<sup>22</sup> Ib. 24-25.

<sup>23</sup> Cf. ib. 27-28.

<sup>24</sup> Abbiamo visto la coincidenza di W. Kasper in questi punti; cf. la nota 15.

<sup>25</sup> Ib. 26.

<sup>26</sup> Ib. 27.

perché la storia umana di Gesù è la rivelazione più radicale e più pura di Dio stesso, è allo stesso tempo la storia più libera davanti a Dio. D'altra parte questa unicità della realtà di Cristo è il fine misterioso dell'azione divina nella creazione, che Dio ha previsto da sempre. «La creazione appare orientata sin dall'inizio all'istante in cui Dio si fa il più vicino è il più lontano da ciò che non è lui, ma è da lui costituito»<sup>27</sup>.

La formula calcedonense non parla esplicitamente della volontà umana di Cristo, ma nondimeno ha lasciato lo spazio a questo importante sviluppo. Così lo hanno inteso i Padri del concilio Costantinopolitano III. La perfezione dell'umanità, la consustanzialità con noi sono affermazioni che di per sé aprono verso questi sviluppi posteriori. La perfezione dell'umanità di Cristo, non malgrado, ma a causa dell'unione ipostatica, è anche uno sviluppo dottrinale al quale Calcedonia ha dato occasione. Proprio in continuità con i grandi concili cristologici a cui ci siamo riferiti, il concilio Vaticano II ha significato anche un notevole passo in avanti nella comprensione della perfezione dell'umanità di Cristo. Infatti, se gli antichi concili hanno insistito nel fatto che l'umanità di Cristo è completa e in tutto simile alla nostra, fuorché nel peccato, il Vaticano II ha indicato che Gesù non è soltanto un uomo perfetto e completo, ma che è "l'uomo perfetto": «Cristo [...] proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a sé stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione [...]. Egli è "l'immagine dell'invisibile Iddio" (Col 1,15), è l'uomo perfetto (*homo perfectus*) che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime»<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Ib. 31; cf. ib. 30-31. K. Rahner ha proseguito ancora in questa linea in altri suoi scritti affermando che la possibilità della creazione da parte di Dio si fonda nella possibilità dell'incarnazione. Questo non vuol dire che gli uomini non avrebbero potuto esistere senza l'incarnazione, ma anche in questo caso sarebbe stata la possibilità di quest'ultima a fare anche possibile la loro esistenza; il minore si fonda sempre sulla possibilità del maggiore; cf. «Teologia dell'incarnazione», in *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Roma 1967, 93-121, spec. 112.

<sup>28</sup> Vaticano II, *Gaudium et spes*, 22. Significativo anche GS 41: «Chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, diventa anch'egli più uomo». Anche qui si parla di *homo perfectus*. La formulazione più tradizionale *perfectus homo* si trova invece in GS 38, 45.

L'umanità di Cristo non è dunque solo completa, ma paradigmatica. Cristo rivela l'uomo a se stesso, egli è l'uomo perfetto, l'incarnazione innalza l'umanità, in primo luogo quella di Cristo ma inseparabilmente anche la nostra, alla più sublime dignità. La riflessione sulla perfezione dell'umanità di Cristo, affermata a Calcedonia, ha portato a sviluppi dottrinali che certamente non possiamo considerare presenti nella mente dei redattori della formula del 451.

La perfezione dell'umanità di Cristo, che il concilio Vaticano II ha messo in evidenza in modo così chiaro, è sottolineata dagli autori che in questi ultimi tempi si sono occupati del concilio di Calcedonia. Nell'equilibrio fra unità e dualità in Cristo, si sottolinea che per Calcedonia l'unità si fonda sul movimento di Dio verso l'uomo, non al rovescio. Gesù Cristo è il Figlio di Dio che si è fatto uomo, non un uomo che è diventato dio. Il Nuovo Testamento era arrivato già a dire l'ultima parola in questo senso: «Il Verbo si è fatto carne» (Gv 1,14). Soltanto a partire da questo dato si può capire rettamente la dualità di Cristo, anch'essa ben testimoniata nel Nuovo Testamento (cf. Rm 1,3-4; 1 Tim 3,16; 1 Pt 3,18). Questa dualità ci dice che Dio ha voluto stabilire l'uomo come un altro essere libero davanti a sé. In Gesù, che è allo stesso tempo Dio fatto uomo e uomo davanti a Dio, si arriva alla massima pienezza, assolutamente unica, del rapporto dell'uomo a Dio, perché la massima unità con Dio porta a compimento la più grande autonomia della creatura. La natura divina e la natura umana in Gesù non sono semplicemente aggiunte né addizionate. La divinità e l'umanità sono delle grandezze incomparabili. La formula dell'unità di Cristo nelle due nature mostra che Dio può assumere nella sua vita, senza distruggerla, la differenza che lo separa dall'uomo<sup>29</sup>. La dottrina dell'incarnazione del Verbo ci dice fino in fondo ciò che significa la vita umana di Gesù per Dio. Essendo portata questa vita, nella sua più grande profondità, dal Figlio di Dio, la Verità divina, la vita di Gesù rivela la verità sull'uomo. La verità di Dio e la verità dell'uomo non sono in Gesù due verità separate, ma una sola verità filiale, che assume la differenza fra l'uomo e Dio. Gesù diventa così la

<sup>29</sup> Cf. B. SESBOUË, «Le procès contemporain de Chalcedoine. Bilan et perspectives», in *Recherches de Science Religieuse* 55 (1977) 45-79, spec. 65-70.

verità del rapporto fra l'uomo e Dio. In questo modo egli può essere il mediatore fra Dio e gli uomini<sup>30</sup>.

Il concilio di Calcedonia afferma la pienezza e la perfezione dell'umanità di Cristo proprio perché è l'umanità di Dio. È l'umanità del Figlio, l'espressione nel tempo della sua filiazione eterna; per questa ragione questa umanità è la più pienamente umana e la sua libertà la più perfetta di tutte: quella che può essere sovrana su se stessa e di fronte a Dio; per questa ragione è senza peccato<sup>31</sup>. Soltanto Dio può dare a se stesso un'espressione consustanziale con l'uomo, l'uomo non potrebbe fare mai altrettanto dandosi un'espressione consustanziale con Dio. L'ipotesi di una persona umana esistente alla quale si unirebbe Dio rompe la logica sia della creazione che dell'incarnazione, si cadrebbe nel modalismo o nell'adozionismo. L'uomo non ha la capacità di suscitare o realizzare un'unità con Dio. Al contrario, è sempre l'azione divina a prevenire, fondare e attendere la risposta umana. Dio non è l'antagonista della creatura, perché, se così fosse, non l'avrebbe creata né chiamata all'alleanza. L'incarnazione è il culmine della creazione e dell'alleanza<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Cf. ib. 71-79.

<sup>31</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología* (cf. la n. 15), 268-270. In questo contesto si insiste anche in un punto che Calcedonia ha lasciato un poco nell'ombra, la relazione di Gesù al Padre; anche ib. 269: «Por otro lado [el concilio de Calcedonia] nos prohíbe hablar de una dualidad interior al ser mismo de Jesús y de una existencia del Logos enfrentada a la humanidad que asume. No hay vacío entre el Hijo y el Padre, ni entre el Hijo y su humanidad; ni un diálogo entre Cristo y la Trinidad ni entre el Hijo del Padre y el Hijo de María». Nel contesto González de Cardedal si riferisce all'assioma sulla creazione dell'umanità di Cristo *ipsa assumptione*, che risale a sant'Agostino e a san Leone Magno. A suo avviso, e in forza di questo assioma, si deve escludere che siano compatibili con l'insegnamento del concilio di Calcedonia le teorie della distinzione psicologica nell'unica persona di Cristo che furono oggetto di discussione attorno agli anni '50. Abbiamo visto come anche K. Rahner, più vicino agli eventi, si riferiva anche a queste teorie (cf. n. 21). Cf. anche la discussione del tema in W. Kasper, *Gesù il Cristo*, 340-342 che insiste nel fatto che la coscienza umana di Gesù non si rivolge al Logos bensì al Padre.

<sup>32</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 270-271, dove si cita esplicitamente K. Rahner come sorgente d'ispirazione. Allo stesso tempo l'A. prende le distanze da P. Schoonenberg, *Un Dio di uomini*, Brescia 1971 che tentò di capovolgere il modello calcedonense nel senso che sarebbe stato l'uomo Gesù a dare al Verbo di Dio un nuovo essere personale costituendolo Figlio. Cf. anche sull'argomento W. KASPER, *Gesù il Cristo*, 342. P. Schoonenberg ha ulteriormente sviluppato e anche precisato i suoi punti di vista, senza alterarli sostanzialmente, nell'opera *Der Geist, Das Wort und der Sohn*, Regensburg 1992.

L'unità e la distinzione e il rapporto fra questi due estremi sono elementi centrali nella valutazione attuale del concilio di Calcedonia. La teologia cattolica, direttamente o indirettamente, ha dovuto rispondere alle difficoltà proposte tra gli altri da W. Pannenberg, che pensa che nel punto di partenza della dottrina delle due nature non c'è l'unità concreta dell'uomo Gesù apparso nella storia, ma la differenza della sostanza divina e di quella umana creaturale<sup>33</sup>. «Bisogna qui ancora precisare che questa "dualità" non intende affermare una addizione di nature e proprietà secondo una concezione parallela: l'espressione "due" riferita a "nature" vuole indicare semplicemente *la irriducibilità della differenza tra l'uomo e Dio, pur affermando la più intima e profonda unione* (non per via di natura ma di ipostasi) *che si possa pensare fra uomo e Dio*. È quanto le coppie di termini citate chiaramente affermano. Il Logos non si confonde con la carne umana (come la sua anima: Apollinare), né le proprietà dell'uomo si confondono con quelle di Dio; ma ciò non comporta il dividere o separare ciò che è umano e divino, come fossero due soggetti diversi, accostati l'uno all'altro»<sup>34</sup>.

In una linea simile si muove il contributo di J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris 1993, 700-701: «Le Prologue johannique ne fait pas du Logos une hypostase préexistante, il en fait la personnification du dessein d'amour de Dieu [...]. Le Logos est l'ordre qui met l'histoire en marche, la parole que la convoque à se rassembler de toutes parts en celui que Dieu a choisi pour Fils pour arracher l'histoire à la mort et la mener à son terme. C'est pourquoi il est montré à la fois en Dieu, car il est l'être de Dieu tourné vers nous, et à côté de lui, car il est en partance, en errance vers l'homme que Dieu a choisi pour Fils. Il est la parole éternelle, source de vie et de lumière, que Dieu adresse à Jésus: 'Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré'. C'est elle, quant vint la plénitude du temps, qui suscite Jésus à l'existence et au langage, à la vie personnelle, en l'interpellant de la part de Dieu, en lui dévoilant l'identité que Dieu lui reconnaît éternellement, en s'insérant dans le je de Jésus en le préformant pour qu'il puisse, à mesure qu'il prendra conscience de soi, s'identifier au Tu que Dieu lui adresse et naître à la liberté suprême d'appeler Dieu 'mon père'». Come si vede facilmente, qui lo schema di Calcedonia è completamente capovolto. Calcedonia, secondo Moingt, non riconoscendo una persona umana in Gesù, non gli riconosce veramente la perfezione nell'umanità. Cf. ib. 208-209. Si tratta di una interpretazione opposta a quella della maggioranza dei teologi cattolici.

<sup>33</sup> Cf. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1969<sup>3</sup>, 291-292.

<sup>34</sup> M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. 3. Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Roma 1986, 836.

L'idea della perfezione dell'umanità di Gesù a causa della sua massima unione con il Verbo è stata dunque largamente accolta nella teologia cattolica, come uno sviluppo reso possibile dalle affermazioni di Calcedonia; esse infatti hanno sottolineato la piena consustanzialità di Gesù con noi e la completezza del suo essere umano di anima razionale e corpo. La vicinanza al Creatore fonda e non elimina la autonomia della creatura. Anche l'unità di Gesù e la non "parità" delle due nature è stata sottolineata. L'unità di Cristo non è il risultato dell'unione delle nature, che sono certamente incommensurabili; la persona del Figlio si definisce nel suo rapporto al Padre (e allo Spirito Santo). Lo sottolinea la definizione di Calcedonia nei riferimenti alla generazione eterna dal Padre e alla consustanzialità con lui. Da questo punto di vista è forse una riduzione leggere soltanto nella definizione conciliare la frase "in due nature". La natura umana appartiene al Figlio, e questi deve sempre contemplarsi nel suo rapporto al Padre. L'inserimento di Calcedonia nella grande tradizione, che trova nella Scrittura il suo inizio, fa vedere come la definizione escluda che si possa contemplare Gesù nella sua relazione al Logos. Su questi punti non ci sono ormai dubbi nell'ambito della teologia cattolica. Anche se abbiamo visto come il riferimento al Padre non era considerato da alcuni sufficientemente chiaro nella formula conciliare presa isolatamente. Ma la lettura della definizione alla luce dell'insieme della Tradizione permette di rilevare questi elementi presenti nella definizione.

Altre questioni meritano anche una riflessione. Tiene conto Calcedonia della storia di Gesù, a partire dalla quale si è potuto sviluppare il dogma cristologico? La formulazione calcedonense, che pur ha insistito con tanta chiarezza nella perfezione dell'umanità di Gesù, simile in tutto a noi fuorché nel peccato, ha potuto dar luogo a una lettura prematuramente gloriosa della vita di Gesù, in detrimento dello stadio di *kénosi* e svuotamento<sup>35</sup>. Evidentemente il linguaggio delle due nature non può far dimenticare quello dei "due stadi" che si trova in tanti testi neotesta-

<sup>35</sup> Cf. B. SESBOÛÉ, o.c., 63-64. Si può aggiungere che il concilio di Calcedonia fa riferimento a Eb 4,15, dicendo che Gesù è simile in tutto a noi fuorché nel peccato. Ma il testo di Ebrei dice: "Provato in ogni cosa come noi, escluso il peccato". Il linguaggio del testo biblico è più "esistenziale", quello di Calcedonia si preoccupa di più della dimensione ontologica.

mentari (cf., per esempio, Rm 1,4; Fil 2,6-11, ecc.). C'è a Calcedonia un esplicito riferimento alla nascita umana di Gesù, ma non alla sua morte e risurrezione. Alcuni dei tratti della vita di Cristo sono menzionati, ma solo in abbozzo. Anche se con l'insistenza nella vera umanità di Cristo si lascia aperto lo spazio alla storia della sua vita<sup>36</sup>. Se durante secoli la teologia ha pensato Cristo secondo il modello offerto da Calcedonia, con le categorie di persona, ipostasi, natura, una più grande fedeltà al Nuovo Testamento ci obbliga a seguire un'altra strada. Non si tratta in nessun modo di abbandonare questi concetti, ma di vederli come punto di arrivo di uno sviluppo: «Il metodo non è andare da Calcedonia alla Bibbia ma all'inverso: partire dalla Bibbia fino ad arrivare a Calcedonia, progredire dalla narrazione storica su Gesù e dalla esperienza vissuta sotto l'azione dello Spirito nella Chiesa per arrivare a scoprire le strutture che fondano la loro possibilità. Questo significa in concreto che per capire il *vere homo* dobbiamo partire non dal concetto universale di umanità, ma dalla concreta umanità di Gesù. Tutto ciò che diremo sull'unione ipostatica deve trovarsi radicato nella storia vissuta da Gesù»<sup>37</sup>. L'affermazione calcedonense della piena umanità di Gesù rinvia necessariamente alla sua storia, anche se direttamente parla poco di essa.

Dobbiamo anche riflettere brevemente sulla dimensione soteriologica della definizione di Calcedonia. Abbiamo già rilevato che si riprende l'espressione del concilio di Nicea sull'incarnazione: «*Propter nos homines et propter nostram salutem*». L'idea non viene ulteriormente sviluppata e bisogna riconoscere che, nel suo insieme, la formula calcedonense si preoccupa di più della costituzione di Cristo che del suo agire salvifico per noi. Non ha un diretto interesse soteriologico<sup>38</sup>. Ma una volta costato questo fatto possiamo aggiungere alcune altre considerazioni.

In primo luogo si deve constatare che la retta interpretazione della costituzione ontologica di Cristo ha già di per sé un contenuto soteriologico. La distinzione che ancora oggi facciamo fra cristologia e soteriologia non può essere applicata ai primi secoli della Chiesa. Ciò che Gesù è e ciò

<sup>36</sup> Cf. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, 699-770; 773.

<sup>37</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 419. Cf. il testo di W. Kasper citato nella nota 15.

<sup>38</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, o.c., 272. Ma cf. anche ib. 270.

che Gesù fa per noi sono due dimensioni inseparabili<sup>39</sup>. E ancora, oltre alla ripetizione dell'espressione del simbolo di Nicea ripresa a Costantinopoli, la formula di Calcedonia parla della consustanzialità di Cristo con noi secondo l'umanità; si tratta di una formula molto concreta che esprime la sua solidarietà con l'umanità realmente esistente. In questa sua umanità egli è perfetto, e non possiamo dimenticare gli sviluppi sulla comprensione di questa "perfezione" che hanno avuto luogo soprattutto nel concilio III di Costantinopoli con la definizione della volontà umana di Cristo. Questo fatto permette la mediazione di Cristo, come abbiamo già notato. Il mediatore unico fra Dio e gli uomini, che dà se stesso in riscatto per tutti, è "l'uomo Cristo Gesù" (1 Tim 2,5-6). Non è casuale l'accentuazione dell'umanità, che permette a Cristo di agire per noi. «Proprio questa sua condizione di perfetta umanità, nella libertà, ha consentito a Cristo, come dice Ireneo, di trasformare la disobbedienza originale in obbedienza e fedeltà (AH 5,21,1), ponendo quella scelta totale nell'amore che fonda la salvezza dell'uomo»<sup>40</sup>. Se il concilio di Calcedonia non è arrivato ancora a queste precisioni sul contenuto della perfetta umanità di Gesù, non di meno ha insistito sulla sua solidarietà con noi: «La parola "natura" esprime questo *realismo di solidarietà* per cui Cristo, tranne il peccato, è "sotto ogni rispetto simile a noi"»<sup>41</sup>. C'è una profonda corrispondenza tra l'affermazione della doppia consustanzialità e quella delle due nature. L'idea della solidarietà di Cristo con noi si esprime in alcune delle formulazioni di Leone Magno nella sua *Lettera a Flaviano*, appunto per sottolineare la finalità salvifica dell'incarnazione<sup>42</sup>. L'assenza di peccato chiaramente espressa a Calcedonia è da ricollegarsi con la perfetta

<sup>39</sup> Cf. A. AMATO, o.c., 301.

<sup>40</sup> M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. 3. Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Roma 1986, 841.

<sup>41</sup> Ib. 844.

<sup>42</sup> DH 293: «... ad resolvendum condicionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili; ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem "mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus" [1 Tim 2,5] et mori posset ex uno et mori non ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaue natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris – nostra autem dicimus quae in nobis ab initio creator condidit et quae reparanda suscepit». Ib.: «Adsumpsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens».

libertà di Cristo in quanto uomo, in virtù della quale può offrirsi al Padre per tutti noi. Nello sfondo delle affermazioni sulle due nature di Gesù c'è dunque l'interesse soteriologico. Soltanto in questo modo si assicura la salvezza dell'umanità.

Anche la dimensione escatologica dell'evento Cristo si trova insinuata quando si segnala che la nascita umana di Gesù dalla Vergine Maria è accaduta «negli ultimi giorni»<sup>43</sup>. Sembra evidente un riferimento a Eb 1,1-2: «...ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio». L'evento rivelatore di Gesù non è soltanto l'ultimo di una serie aperta ancora al futuro, ma è il compimento e la pienezza di tutta la rivelazione. Non sembra probabile che «gli ultimi giorni» significassero per i Padri di Calcedonia una semplice indicazione cronologica, senza alcun valore teologico. Non si può escludere che l'idea del carattere definitivo dell'evento Cristo sia presente. Il Nuovo Testamento collega la venuta di Cristo alla «pienezza dei tempi» (Gal 4,4; Ef 1,10; cf. Mc 1,15), che certo indica molto di più di un semplice momento nella successione cronologica. L'indicazione del Concilio, che rimane frammentaria, lascia lo spazio a ulteriori considerazioni sul carattere definitivo dell'evento di Cristo e la finalizzazione della storia in lui<sup>44</sup>.

Il concilio di Calcedonia, che ha inteso risolvere un problema cristologico concreto, ha avuto lungo i secoli una portata molto più trascendentale. È stato ed è ancora una definizione che indica la strada alla retta interpretazione del *kerygma* cristiano, ogni insegnamento cristologico deve misurarsi con questo criterio vincolante, anche se non onnicomprensivo. L'insegnamento dei concili posteriori si intende in riferimento a questa norma fondamentale, la cristologia delle diverse confessioni cristiane si confronta costantemente con questa definizione. Purtroppo, sappiamo che il Concilio fu anche occasione di divisioni all'interno della Chiesa. Calcedonia non fu accettato da un largo numero di cristiani. E nondimeno, nei recenti dialoghi e tentativi di unione della Chiesa cattolica con le Chiese "non-calcedonesi" risuonano le formule del IV Concilio come fon-

<sup>43</sup> Cf. M. BORDONI, o.c., 841.

<sup>44</sup> Cf. VATICANO II, *Gaudium et spes*, 45.

damento di accordo e di intendimento<sup>45</sup>. Si offre così una nuova prova della trascendenza e del significato del concilio di Calcedonia, anche come base di apertura alle Chiese che non lo hanno recepito.

<sup>45</sup> Cf. alcuni di questi testi in *Enchiridion Vaticanum* 3, n. 2500; *Enchiridion Oecumenicum* 3, n. 2000; 2016, 2024; cf. A. AMATO, o.c., 306-307; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, o.c., 274. Riproduciamo alcune righe del primo testo indicato: «... confessiamo un'unica fede in un solo Dio Uno e Trino, la divinità dell'unico Figlio incarnato di Dio [...], che per noi si incarnò, assumendo per se stesso un corpo reale con un'anima razionale, e che condivise con noi la nostra umanità, ma senza peccato. Confessiamo che il nostro Signore e Dio e salvatore e re di tutti noi, Gesù Cristo, è Dio perfetto riguardo alla sua divinità, e perfetto uomo riguardo alla sua umanità. In lui la sua divinità è unita alla sua umanità in una reale, perfetta, unione, senza mescolanza, senza commistione, senza confusione, senza alterazione, senza divisione, senza separazione...». Sul dialogo con le Chiese non calcedonesi si può vedere la recente opera di A. OLMÍ, *Il consenso cristologico tra le Chiese calcedonesi e non calcedonesi (1964-1996)*, Roma 2003.

## LOGOS AND TAO: JOHANNINE CHRISTOLOGY AND A TAOIST PERSPECTIVE

JOSEPH H. WONG

*PATH 2 (2003) 341-374*

The similarity between the Tao of Lao Tzu and the Logos of the Prologue of John's gospel has attracted the attention of many scholars. Dr. John C.H. Wu, among others, rendered the term *Logos* as *Tao* in his translation of John's gospel into Chinese. His opening sentence of the Prologue reads: "In the beginning was Tao".

The meaning of Tao, a central concept in Chinese philosophy, has developed over time. While in Confucianism Tao is employed to signify the ways of heaven or humans, with Lao Tzu and Chuang Tzu, Tao acquires a metaphysical meaning. Tao is the ultimate reality as well as the first principle underlying form, substance, being, and change<sup>1</sup>. Lao Tzu's Tao bears two complementary functions, cosmological and anthropological. The cosmological function refers to Tao's role in the coming to be and movement of the universe, while its anthropological function means that Tao is the norm for the behavior of humans, in guiding them toward sagehood. The two functions are closely related and equally discussed in the *Lao-tzu* or *Tao-te ching*.

The term λόγος, with its twofold meaning of "reason" and "speech," is similarly a germinal concept in Greek philosophy. Moreover, in the

<sup>1</sup> For a concise introduction to Taoism, philosophical as well as religious, see LIU XIAOGAN, "Taoism", in ARVIND SHARMA (ed.), *Our Religions*, Harper, San Francisco 1993, 229-289.

Greek translation of the Old Testament, *λόγος* is employed to render the Hebrew term *dābār*<sup>2</sup>. Thus the Logos of John's Prologue continues the biblical tradition of the term, but some influence from Greek philosophy is probably present as well. Like Lao Tzu's Tao, John's Logos also plays a twofold role: cosmological and anthropological (or soteriological)<sup>3</sup>. In the Prologue, however, the Logos' cosmological role is stated only briefly (Jn 1:3,10). The Prologue focuses, rather, on the saving role of the Logos, and the gospel proper tells the story of Jesus, the Logos incarnate, by focusing almost entirely on his soteriological function of revealing God to humans and leading them to God. Although the term "Logos" itself, as used in the Prologue, disappears in the gospel proper, the idea of Jesus as the Logos incarnate provides the key for understanding John's gospel.

Even though Lao Tzu discusses the metaphysical meaning of Tao, his real concern is with its anthropological function in guiding humans to become sages. The special scope of my paper is to present the Johannine Jesus from the perspective of a Taoist sage in order to reveal some of the Taoist features on the face of Jesus. As will be seen, the essential characteristics of a Taoist sage – such as being one with Tao, returning to the root, *wu-wei* or non-action, reversal and weakness – are all reflected in the person of the Johannine Jesus. However, as Jesus is the Logos incarnate and the Taoist sage is the embodiment of Tao, before comparing Jesus and the sage it is necessary to reflect on the meaning of the Logos and Tao, and compare the two concepts.

In order to introduce the Christian message to the people living in Asia, it is important to portray the Asian faces of Jesus. One effective way of doing so is to present the doctrine on Jesus Christ in the context of Asian cultures<sup>4</sup>. Much has been written in the dialogue between Christianity and various traditions of Hinduism and Buddhism. There are

<sup>2</sup> The Hebrew word *dābār* means more than "spoken word"; it also means "event" and "action". Thus the "word of God" means the dynamic fullness of divine revelation. Cf. RAYMOND E. BROWN, *The Gospel according to John* (= Anchor Bible 29), Doubleday, Garden City, NY 1966, 520-521.

<sup>3</sup> The cosmological function of the Logos refers to its role in the creation. By anthropological or soteriological function is meant the Logos' role in leading humans to God.

<sup>4</sup> Cf. R.S. SUGIRTHARAJAH (ed.), *Asian Faces of Jesus*, Orbis, Maryknoll, NY 1993.

also a considerable number of works comparing Confucianism with Christian doctrine. A serious dialogue between Taoism and Christianity is still at its early stages. It is my conviction that this dialogue will provide a fertile terrain for inculturation<sup>5</sup>.

## 1. John's Logos and Lao Tzu's Tao

### 1.1. *Logos of the Johannine Prologue: Background and Meaning*

The Johannine Prologue is well attested to have connections with various religious currents of the ancient world, both Jewish and Greek. And it is commonly held that the Logos hymn was originally a Christian hymn, integrated and reinterpreted by John so as to form a Prologue to his gospel. This Logos hymn is clearly rooted in the Jewish wisdom tradition, as there are many conceptual and verbal parallels between the hymn and texts from that tradition<sup>6</sup>. Yet one also finds significant elements in the hymn that cannot be explained only by reference to Jewish wisdom literature. The first of these elements is the hymn's central concept: the Logos. In Jewish wisdom literature the figure of "wisdom" (σοφία) was sometimes identified with the "word" (λόγος), but was never displaced by it. In addition the functions of the Logos in the Prologue, as will be pointed out, go beyond what is found in the Jewish wisdom tradition. The most likely thought-world for the hymn of the Prologue, according to Thomas Tobin, is that of Hellenistic Judaism, especially that which is represented by Philo of Alexandria (ca. 20 BC – AD 50)<sup>7</sup>, even if Jewish wisdom lit-

<sup>5</sup> Cf. ROMAN MALEK, "Faces and Images of Jesus Christ in Chinese Context. Introduction," in IDEM (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ* (= Monumenta Serica MS 50), vol. 1, Institut Monumenta Serica, St. Augustin 2002, 32.

<sup>6</sup> Cf. C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge UP, Cambridge 1953, 274-275; BROWN, *Gospel according to John*, 520-523; THOMAS H. TOBIN, "Logos," in DAVID FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, Doubleday, New York 1992, 353-354.

<sup>7</sup> THOMAS H. TOBIN, "The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation", *The Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990) 255-256. Cf. DODD, *Interpretation of the Fourth Gospel*, 276-278.

erature should be seen as the common source for both Philo and the Logos hymn<sup>8</sup>.

Like Philo, the author of the hymn is clearly commenting on the story of creation in Genesis. In fact, the hymn begins with the same words as Gn 1:1: “ἐν ἀρχῇ”. Both Philo and John describe the Logos as being present with God from the beginning. For Philo, the Logos is the intermediate reality between God and the universe, which fits into the pattern of the intermediate figures found in most Middle Platonic systems<sup>9</sup>. Philo’s Logos is called the “instrument” (ὀργάνου) “with which” (δι’ οὗ) God created the universe<sup>10</sup>. The constant usage of “δι’ οὗ” in Philo is of great significance, as it goes beyond the Jewish wisdom tradition. Although the word of the Lord in wisdom literature is associated with God’s act of creation and his maintenance of cosmic order (cf. Ps 33:6; Sir 39:17, 31; Wis 9:1-2), the term refers to God’s word of command and not directly to some cosmic principle of order as such. Moreover, the term “word” in these biblical texts always appears in the instrumental dative (τῷ λόγῳ); one does not find the expression “through the word” (διὰ τοῦ λόγου)<sup>11</sup>. It is at this point that Philo’s Hellenistic Jewish interpretation sheds light on the hymn of the Prologue. Like Philo, the author of the hymn uses the phrase “through him” (δι’ αὐτοῦ) to describe the Logos’ role in the creation of the world (Jn 1:3, 10). Thus both Philo and the hymn present the Logos as the intermediate reality through which the world was made<sup>12</sup>.

Along with the epithet “instrument”, Philo also refers to the Logos as God’s “image” (εἰκόν), which serves as the “pattern” (παράδειγμα) for the creation of the universe<sup>13</sup>. The Logos’ role as instrument in creation

<sup>8</sup> Cf. BROWN, *Gospel according to John*, 520.

<sup>9</sup> Cf. JOHN DILLON, *The Middle Platonists: A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Duckworth, London 1977, 45-49.

<sup>10</sup> *De Cherubim* 35,127. The references to Philo in this paper can be found in *Philo*, vol. I-X, tr. F.G. COLSON and G.H. WHITAKER, Harvard UP, Cambridge, MA 1929-1962.

<sup>11</sup> Cf. TOBIN, “Prologue of John”, 254.

<sup>12</sup> The expression: “*through whom*” God created the world, is also found in some other NT texts, such as 1Cor 8:6; Heb 1:2. It means that God created the world through some intermediate figure, that is, Christ.

<sup>13</sup> *De Opificio Mundi* 6, 24-25; *Legum Allegoriae* III 31, 95-96; *Quis Rerum Divinarum Heres* 48, 230-231.

consists especially in being the pattern, or exemplary cause, of the world. Philo, who is familiar with the Stoic distinction of “λόγος ἐνδιάθετος” (unuttered thought) and “λόγος προφορικός” (uttered thought), preserves the twofold meaning of the term “λόγος” as “thought” and “speech”. For Philo, the Logos is in effect “the thought of God coming to expression, first in the world of ideas and then in the world of sense perception”<sup>14</sup>.

The Logos hymn, on the other hand, simply states that the world was made through him (the Logos), without clarifying the specific role of the Logos in creation. C.H. Dodd believes that, due to its affinity to Jewish wisdom literature and to Hellenistic Judaism, the Johannine Logos’ role in creation consists in being both “the power through which” and “the pattern by which” the world was created<sup>15</sup>. First of all, the Logos carries the meaning of the word of the Lord in the Old Testament, through whose power all things came to be. But the Logos of the Prologue has also a meaning similar to that in Stoicism as modified by Philo. It is “the rational principle in the universe, its meaning, plan or purpose”, conceived in the mind of God and becoming immanent in the world<sup>16</sup>. However, as M.E. Boismard points out, the role of the word of God as creator in the Old Testament is complex and may well imply the above twofold aspect<sup>17</sup>.

Moreover, both Philo and John view the Logos as an agent of revelation. For Philo, God in himself is unknowable; the Logos is what is knowable of God. Whereas Philo deals with the Logos’ role of revelation in creation and through the Law of Moses, John’s Prologue stresses the revelatory role of the Logos incarnate:

And the Word became flesh and lived among us, and we have seen his glory, the glory as of the Father’s only Son (Jn 1:14).

<sup>14</sup> Cf. JAMES D.G. DUNN, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, 2<sup>nd</sup> ed., Eerdmans, Grand Rapids 1996, 223-224.

<sup>15</sup> DODD, *Interpretation of the Fourth Gospel*, 285.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 280.

<sup>17</sup> M.E. BOISMARD says: “First of all it contains the idea according to which God is to create all things; God speaks, utters the ‘name’ of the thing to be created, that is to say its essence; but the Word, because it is also an order, contains an efficiency, an influx of the divine will” (*St. John’s Prologue*, Newman, Westminster, MD 1957, 103-104).

The term “glory” (δόξα) refers to God’s presence and manifestation. What is peculiar to John is that God’s glory is manifested not in a human-like form, but in a historical person<sup>18</sup>. The idea of revelation is most clearly brought forth in the concluding verse of the Prologue: “No one has ever seen God. It is God the only Son, who is close to the Father’s bosom, who has made him known” (Jn 1:18). John reaffirms the long-standing Jewish biblical conviction, which can be traced back to Moses (Ex 33:23), that no one on earth can see God. This conviction is repeated several times in the gospel proper (cf. Jn 5:37; 6:46)<sup>19</sup>. Nonetheless, the Logos Incarnate, the only Son of the Father made human, has revealed the Father to the world.

Another parallel between Philo and John is that they both give the title “Son” to the Logos and emphasize his role of mediating this filial relationship with God to others. Philo calls the Logos God’s “first-born” (πρωτόγονος) or the “eldest son” of the Father. Humans should try to become children of the Logos in order to be called children of God<sup>20</sup>. Similarly, John’s Logos is called the Father’s “only Son” (μονογενής) (Jn 1:14, 18), who is able to make others children of God: “But to all who received him, who believed in his name, he gave power to become children of God” (Jn 1:12)<sup>21</sup>. In both Philo and John, therefore, the Logos is described as enjoying a special filial relationship with God the Father, and he is able to communicate this relationship to those who come close to him.

There is, however, an important difference between Philo’s writings and John’s Prologue with regard to the Logos’ ontological status. Like wisdom in Jewish wisdom literature, Philo’s Logos was on the way to personification, that is, in the process of acquiring a hypostatic existence, but remained a divine attribute as the mind of God. With his theory of the

<sup>18</sup> Cf. Jey J. Kanagaraj, *‘Mysticism’ in the Gospel of John: An Inquiry into its Background*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 221. The idea of δόξα will be further discussed below.

<sup>19</sup> Cf. Rudolf Schnackenburg, *The Gospel according to St. John*, vol. 1, Palm Publishers, Montreal 1968, 278.

<sup>20</sup> *De Confusione Linguarum* 28, 146-147.

<sup>21</sup> In John’s gospel believers are not called “sons of God” (υἱοὶ τοῦ Θεοῦ), but “children of God” (τέκνα Θεοῦ). Only Jesus is “the Son of God”. Cf. Francis J. Moloney, *The Gospel of John* (= Sacra Pagina 4), Liturgical Press, Collegeville, MN 1998, 44.

“double creation of man,” however, Philo further advanced the process of personification of wisdom/word, which had been started by the Jewish wisdom tradition<sup>22</sup>. The process found its completion in John’s Prologue, where the Logos has fully acquired a hypostatic status from eternity. This status became manifest in the incarnation when the Logos was made flesh and became a concrete historical person – Jesus Christ<sup>23</sup>. In the light of the incarnation, the opening statement of the Prologue becomes a clear witness to the pre-existence of the Logos: “In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God”. In the entire New Testament one finds in the Johannine Prologue the most explicit witness to the doctrine of the incarnation and the pre-existence of the Logos, which is presupposed by the idea of incarnation<sup>24</sup>.

### 1.2. *Tao of Lao Tzu: Wu (Non-Being) and Yu (Being), Tao and Te*

Tao is the central concept in the *Tao-te ching*, – which means literally the *Book of Tao and Its Power*. The exact meaning of Lao Tzu’s Tao is elusive and scholars’ opinions are divided on the subject. However, there is a certain consensus about the main aspects of its meaning, which can be summed up as follows: Tao is the ultimate reality behind the universe, the law governing the movements of the world, the norm guiding the behavior of humans<sup>25</sup>. While the last aspect refers to the anthropological func-

<sup>22</sup> According to Philo, the man created after the image of God in Gn 1:27 is a heavenly man who is incorporeal and is the pattern for the creation of the earthly man in Gn 2:7. Philo identifies the Logos with the heavenly man. Cf. THOMAS H. TOBIN, *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation*, CBAA, Washington, DC 1983, 58.

<sup>23</sup> While admitting some similarities between Philo’s Logos doctrine and John’s Prologue, J. Kanagaraj observes that John’s statement, “the Word became flesh”, lacks any true parallel in pre-Christian thought. In Philo, the Logos never descends from the “intelligible world” into the “sensible world”, but humans must move into the “intelligible world” to encounter the Logos. Cf. KANAGARAJ, ‘*Mysticism in the Gospel of John*’, 296-297.

<sup>24</sup> Cf. DUNN, *Christology in the Making*, 213-250, esp. 239. However, I do not agree with the author’s reluctance in admitting any explicit testimony on Christ’s pre-existence by Paul or the rest of the New Testament.

<sup>25</sup> Cf. CH’ EN KU-YING, *Lao-tzu chin-chu chin-i* (A Contemporary Commentary and Translation of LAO-TZU), Shang-wu, Taipei 1997, 2. For a critical survey of the different meanings of Tao in the interpretations of contemporary Chinese scholars see LIU XIAOGAN, *Lao Tzu*, Tung-ta, Taipei 1997, 184-198.

tion of Tao, the first two meanings are related to Tao's cosmological role, which will be discussed in this section of my paper. The cosmological function of Tao is based on the important assumption that for the universe to have come into being there must exist an all-embracing first principle, which is called Tao. Just as Philo and John present the Logos as the intermediate figure between the transcendent God and the visible world, Lao Tzu likewise is concerned with the problem of mediation between the hidden Tao and its manifestation in the universe.

In a chapter which is of great importance for its cosmological statement, the *Lao-tzu* states:

There is something undifferentiated and yet complete, which existed before heaven and earth. Soundless and formless, it stands alone and does not change. It is all pervading and unfailing. It may be considered the mother of heaven and earth. I do not know its name; I call it Tao. If forced to give it a name, I shall call it Great<sup>26</sup>.

The Taoist cosmology is outlined here, simply but clearly. The opening verse affirms the existence of something undifferentiated, or integrately formed (*hun ch'eng*). Standing alone, it remains unchanging, while operating everywhere. Not only does it exist before heaven and earth, it is also their cause. For this reason it can be considered "the mother of heaven and earth (*tien ti mu*)"<sup>27</sup>. Lao Tzu confesses that he does not know its name. The reason why he styles it "Tao," as Wang Pi (226-249) explains, is because all things come from it and follow after it. Among all things describable, it is the greatest<sup>28</sup>. The chapter ends with the following state-

<sup>26</sup> *Tao-te ching*, 25. The translations of the *Tao-te ching* in this paper are mine, after consulting several recent translations including: WING-TSIT CHAN, *The Way of Lao Tzu (Tao-te ching)*, Macmillan, New York 1963; JOHN C.H. WU, *Lao Tzu: Tao Teh Ching*, Shambhala, Boston 1989; ELLEN M. CHEN, *The Tao Te Ching: A New Translation with Commentary*, Paragon House, New York 1989; ROBERT G. HENRICKS, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-Wang-Tui Texts*, Ballantine Books, New York 1989.

<sup>27</sup> Based on the recently discovered Ma-wang-tui texts, it should be "*tien ti mu*" instead of "*tien hsia mu*"; cf. HENRICKS, *Lao-Tzu Te-Tao Ching*, 237.

<sup>28</sup> Cf. PAUL J. LIN, *A Translation of Lao Tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary*, University of Michigan, Ann Arbor 1977, 46.

ment: “Humans follow the ways of the earth. The earth follows the ways of heaven; heaven follows the ways of Tao. Tao follows its own ways”. Thus, Tao is not only the origin of heaven and earth; it is also the model of all things.

In another chapter, Lao Tzu describes Tao as immaterial and unfathomable:

We look at it and do not see it; its name is the invisible (*yi*). We listen to it and do not hear it; its name is the inaudible (*hsi*). We touch it but do not find it; its name is the incorporeal (*wei*). These three attributes are unfathomable; therefore they fuse into one<sup>29</sup>.

The three epithets depict Tao as immaterial and unfathomable. Lao Tzu wants to say that Tao not only escapes our sense perception, it also transcends our reasoning faculty. According to the ancient commentary, attributed to the second-century B.C. legendary figure Ho-shang Kung, *Tao should be perceived in silence and sought after in the spirit*<sup>30</sup>. For this reason Lao Tzu invites the reader to contemplate Tao in emptiness and tranquility of mind:

Attain utmost emptiness; maintain complete tranquility. The ten thousand things rise together. And I observe their return. All things flourish; each returns to its root. To return to the root is called tranquility<sup>31</sup>.

Tao can be perceived as the source of all things by silently observing their rising from and returning to it as their root<sup>32</sup>. Thus Tao is the hidden source that manifests itself in the myriad things in the universe.

This twofold aspect of Tao, hidden and manifest, is expressed by Tao Tzu with two different terms: *wu* (non-being) and *yu* (being)<sup>33</sup>. The idea

<sup>29</sup> *Tao-te ching*, 14.

<sup>30</sup> Cf. EDUARD ERKES (tr.), *Ho-shang Kung's Commentary on Lao-tse*, Artibus Asiae, Ascona 1958, 35.

<sup>31</sup> *Tao-te ching*, 16.

<sup>32</sup> Tao is called “the root of heaven and earth”, in chapter 6 of the *Tao-te ching*.

<sup>33</sup> The centrality of this pair of concepts in the *Lao-tzu* has been pointed out by Chuang Tzu, who describes Lao Tzu as “building his system upon the principle of eternal non-being (*wu*) and eternal being (*yu*), centering it upon the idea of the great One” (*Chuang-tzu*, ch. 33); cf. FUNG YU-LAN, *A History of Chinese Philosophy*, vol. I, Princeton UP, Princeton, NJ 1952, 173.

of Tao as unspeakable, nameless, at once *wu* and *yu*, is underscored in the opening chapter of the *Tao-te ching*, commonly recognized as its most important chapter presenting an outline of the whole book<sup>34</sup>. The chapter begins:

The Tao that can be told of is not the constant Tao; the name that can be named is not the constant name. Non-being (*wu*) is the name for the origin of heaven and earth; being (*yu*) is the name for the mother of ten thousand things.

In its textual history, one finds two different interpretations of the last sentence, depending on two different ways of punctuation. Following the more ancient reading, as proposed by Wang Pi, the sentence would read: “The nameless (*wu-ming*) is the origin of heaven and earth; the named (*yu-ming*) is the mother of ten thousand things”. Wang An-shih (1021-1086) was the first to put a comma after *wu* and *yu*, separating them from the character *ming* (name), which then becomes a verb. My translation follows the reading of Wang An-Shih, which has been largely adopted by contemporary scholars<sup>35</sup>. The two different interpretations, however, are not so far apart as they might seem to be. For in his commentary, Wang Pi explains the “nameless” and the “named” precisely in terms of “non-being” and “being”, comparing the “formless and unnamed” to *wu*, and the “formed and named” to *yu*<sup>36</sup>. The first chapter of the *Tao-te ching* continues:

By constantly observing non-being (*wu*), we wish to see its inner secret. By constantly observing being (*yu*), we wish to see its outer aspects. The two issue together, but are different in name. Both are called mystery. It is the mystery of mystery, the door of all secrets<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Chapter one has a similar role in the *Lao-tze* which can be compared to that of the Prologue to John’s gospel.

<sup>35</sup> Cf. KAO HENG, *Lao-tzu cheng-ku* (Critical Edition and Commentary of the *Lao-tzu*), Hsin-wen-feng, Taipei 1981, 2. For the arguments in favor of this interpretation see Ch’en Ku-ying, *op. cit.*, 49.

<sup>36</sup> WANG PI comments: “All being originates from non-being. Therefore, while formless and unnamed, it is the beginning of all things. While formed and named, it grows, cultivates, protects, and disciplines, becoming the mother” (LIN, *Lao Tzu’s Tao Te Ching and Wang Pi’s Commentary*, 3).

<sup>37</sup> This passage, like the previous one, is capable of two different interpretations according to different punctuations. The option made here is consistent with that adopted for the previous sentence.

The “two,” which “issue together but are different in name”, are *wu* and *yu*, the two aspects of one and the same Tao. While *wu* represents the hidden, inner nature of Tao, *yu* points to its outer aspect or manifestation. As the origin, or first principle, of heaven and earth, Tao is not a “thing” among the ten thousand things, or a particular object alongside the myriad objects. In this sense it is nothing, or “no-thing.” However, Tao is not absolute void or sheer nothingness. Inasmuch as it is undifferentiated, formless and nameless, Tao is designated as “non-being” (*wu*)<sup>38</sup>. Inasmuch as it is mother to all things, it is full of vital force and creativity and should be called “being” (*yu*). In order to express itself outward, the hidden Tao first manifests itself as *yu*. As an intermediate state between Tao as *wu* and its manifestation in all things, *yu* transcends the phenomenal world and remains in the *meta-physical* realm. As Fung Yu-lan observes, *wu* refers to the essence of Tao; *yu* to its function or manifestation<sup>39</sup>.

The order of Tao manifesting itself in the universe is described in the succinct cosmogony in chapter 40 of the *Lao-tzu*: “All things under heaven are born of being (*yu*); being (*yu*) is born of non-being (*wu*)”. Wang Pi remarks: “The things of this world have life by virtue of being; the origin of being is rooted in non-being. If fullness of being is to be attained, one must return to non-being”<sup>40</sup>.

While *wu* and *yu* represent the hidden and manifest aspects of Tao respectively, the terms of Tao and *te* are employed to indicate another twofold character of Tao. Tao is at once transcendent and immanent. The transcendent character of Tao can be seen in the description given in chapter 25 of the *Lao-tzu* quoted above. But the transcendent Tao is also inherent in all things, at once manifesting and concealing itself in them.

<sup>38</sup> The Chinese character for *wu* originally meant “abundance” or “fullness”; later it came to mean “nothing”. Lao Tzu combined its twofold sense to mean the formless, undifferentiated fullness, which is the source of all things.

<sup>39</sup> FUNG YU-LAN, *History of Chinese Philosophy*, vol. I, 178.

<sup>40</sup> Cf. ALAN K.L. CHAN, *Two Visions of the Way: A Study of the Wang Pi and the Hoshang Kung Commentaries on the Lao-Tzu*, SUNY, New York 1991, 48. As Chan points out, the dominant interpretation holds that Wang Pi’s understanding of *wu* as applied to Tao is not only a negative one, but implies the existence of a fundamental “substance”, which is prior to “being”, even though Chan himself has reservation for this interpretation (*ibid.*, 46-47).

To express the immanent aspect of Tao, Lao Tzu employs the term *te*, which can be translated as “virtue” or “power,” and is discussed in the second half of the *Tao-te ching*. *Te* is the manifestation of Tao through its presence and operation in particular things. For this reason, *te* is described as the dwelling of Tao: “*Te* is the dwelling place of Tao. Things obtain it (from Tao) so as to be produced. Therefore *te* is an obtaining”<sup>41</sup>. By using a cognate word, meaning “to obtain”, *te* can be defined as what an individual object “obtains” from Tao and thus becomes what it is.

Chapter 51 of the *Lao-tzu* reflects on the relationship between Tao-*te* and the myriad things in the world:

Therefore the ten thousand things venerate Tao and honor *te*. Tao is venerated and *te* is honored without anyone’s order. It always comes spontaneously. It is Tao that gives them life. It is *te* that nurses them, grows them, fosters them, shelters them, comforts them, nourishes them, and covers them under her wings. Tao produces them but does not take possession of them. It acts, but does not set any store by it. It leads them but does not master over them. This is called profound virtue.

In this passage *te* is depicted as a mother nurturing all things: “It is Tao that gives them life. It is *te* that nurses them and covers them under her wings”. Thus *te* is inherent in, as well as embracing, all things, manifesting the feminine, maternal character of Tao.

The same passage also contains Lao Tzu’s fundamental insight into the relationship between Tao and the world: that the ten thousand things venerate Tao and honor *te* spontaneously, without anyone’s order. Their response to Tao is in line with Tao’s way of acting: “Tao produces them but does not take possession of them. It acts, but does not set any store by it. It leads them but does not master over them. This is called profound virtue”. Lao Tzu underscores the idea that Tao’s giving birth to the world is different from an intentional or purposeful act of creation. Rather, it is entirely a spontaneous, natural process. As a consequence, Tao in its relation to the universe is free from the attributes of possessing, claiming, or controlling. Lao Tzu describes the absence of these attitudes as “*wu-wei*” (non-action) and considers it the most distinctive characteristic of Tao.

<sup>41</sup> *Kuan-tzu*, ch. 36; cf. FUNG YU-LAN, *History of Chinese Philosophy*, vol. I, 180.

### 1.3. *Logos and Tao Compared*

One of the difficulties in comparing the cosmological roles of Lao Tzu's Tao and John's Logos derives from the fact that while Lao Tzu has made ample reflections on the cosmological function of Tao, John's Prologue deals with this aspect of the Logos only sparingly (cf. Jn 1:3, 10). For this reason, in conducting the comparison it is necessary to extend our discussion to include the main sources of the Johannine Logos: that is, Jewish wisdom literature and Hellenistic Judaism, especially as evidenced by Philo of Alexandria.

According to the Jewish biblical tradition, "the word of the Lord" in creation means God's word of command or the power by which he called all things into existence. In Jewish wisdom literature the word of God sometimes stands for wisdom, who was present with God during creation as a skillful architect to bestow order on the universe. This latter meaning comes close to the meaning of Logos in Hellenistic Judaism. For Philo, the Logos is a principle of cosmic order. It is God's "image" that serves as the "pattern" for the world's creation. John's Logos is akin to both traditions and thus means "the power through which" as well as "the pattern by which" the world was created<sup>42</sup>. In its function as "pattern" for creation, the Logos is first the Word that expresses the "thought" of God in the divine mind and then becomes manifest in the world through creation as God's "uttered Word".

It is this twofold aspect of the Johannine Logos as both *power* and *pattern* in creation that shows a striking parallel to the Tao of Lao Tzu. Tao is the *creative power* that gives rise to the myriad things in the world. It is also the *cosmic principle* that bestows order on the universe. As the Logos, for both Philo and John, is an intermediate figure mediating between the hidden God and his manifestation in the world, Lao Tzu is likewise concerned with the problem of mediation between the transcendent Tao and its manifestation through the myriad things of the universe. Lao Tzu's Tao, however, includes both aspects – hidden and manifest – in itself. They are expressed by two different terms: *wu* (non-being) for the

<sup>42</sup> According to M.E. Boismard, however, the word of God in the biblical tradition already implies this double function; see note 17 above.

hidden aspect of Tao and *yu* (being) for its manifestation. The intermediate role of *yu* can be seen from the following key statement of Lao Tzu's cosmogony: "All things under heaven are born of being (*yu*); being (*yu*) is born of non-being (*wu*)". Thus Tao as *wu* first expresses itself as *yu*, which then further manifests itself by giving rise to all things in the world. For this reason Tao is a broader concept than the Johannine Logos. Tao as *wu*, or the hidden source of all things, can be compared to John's hidden God – the Father<sup>43</sup>, whereas Tao as *yu*, or the manifestation of Tao in the universe, can be likened to the Logos.

There are also basic differences between Lao Tzu and John, especially regarding the notion of creation and the concept of God. For John, creation is an intentional act of God, which, according to Philo in particular, is carefully planned in order to produce an orderly and harmonious world. One finds an opposite view in the *Lao-tzu*. Production of the universe by Tao is not a purposeful act. Rather than creation, it is better compared to the neoplatonic notion of emanation<sup>44</sup>. It is the outcome of Tao's essential quality of spontaneity or non-action (*wu-wei*). Nevertheless, it does not follow that the universe is without order. The ideas of image and pattern, so central to the mediatory role of Philo's Logos, are also implied in the *Lao-tzu* when it refers to the ways of heaven and earth as reflecting the ways of Tao<sup>45</sup>. The reason why humans should follow the ways of heaven and earth, and ultimately the ways of Tao, is because humans, as well as heaven and earth, are all modeled after the pattern of Tao.

Any view of creation is ultimately related to the concept of God. John's God is clearly a personal being. So is also the Logos, the only begotten Son of the Father, who became incarnate in Jesus Christ. Is the

<sup>43</sup> Cf. JOSEPH H. WONG, "Ts'ung Tao-chia ti *wu* t'an sheng-fu" (A Reflection on God the Father from the Perspective of Taoist *wu*), *Shen-ssu*, 39 (Nov. 1998) 47-59.

<sup>44</sup> The following is a concise description of "emanation" according to Plotinus: "This process of emanation is a process of 'overflowing', the potent simplicity of the One 'overflows' into Intelligence, and Intelligence overflows into Soul... Emanation is the One's unfolding its simplicity"; see ANDREW LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Clarendon, Oxford 1981, 38.

<sup>45</sup> Cf. the ending of chapter 25 of the *Lao-tzu*, quoted above: "Humans follow the ways of the earth. The earth follows the ways of heaven; heaven follows the ways of Tao. Tao follows its own ways".

Tao of the *Lao-tzu* a personal being? Most scholars would respond in the negative. Nevertheless, the question remains a debatable one. An important commentary of the *Lao-tzu* in antiquity assigns a personal trait to Tao: commenting on a text in chapter 33 of the *Lao-tzu*: “He who acts with vigor has will”, Ho-shang Kung states, “The person who acts with vigor in doing good is one who sets his mind on Tao. Likewise, Tao also sets its mind on such a person”<sup>46</sup>. Ho-shang Kung’s *Commentary of the Tao-te ching* provided seminal inspiration for the subsequent development of religious Taoism, which venerates Tao as the supreme personal deity.

Perhaps the main reason for viewing Tao as impersonal is based on the way in which it is related to the universe. Tao’s basic attitude toward the world is marked by *wu-wei*: “Tao produces them but does not take possession of them. It acts, but does not set any store by it. It leads them but does not master over them. This is called profound virtue”. Lao Tzu considers *wu-wei* the fundamental trait of Tao and points to it as the essential quality that a sage should learn from Tao. There is an implicit fear that if Tao were a personal being, this quality of *wu-wei* may be threatened. If, however, this quality could be compatible with personhood, then probably Lao Tzu would not be interested in discussing whether Tao is a personal being or not. The fact that Lao Tzu enjoins the sage to imitate this basic quality of Tao demonstrates that he believes in their compatibility.

In view of its mysterious character, Tao goes beyond the categories of personal or impersonal and can be described as *trans*-personal. By “*trans*-personal” I mean to say that Tao possesses the basic character of a personal being, that is, endowed with mind or consciousness. If humans are endowed with mind and consciousness, it would be hard to think that the ultimate source of mind is itself deprived of a mind. At the same time, however, Tao transcends the limits of an individual particular being. It is universal, all-pervading, all-embracing.

<sup>46</sup> ERKES, *Ho-shang Kung’s Commentary*, 67; cf. WANG CH’ING-HSIANG, “*Lao-tzu Ho-shang Kung chu’ chih yen-chiu*” (A Study on “Ho-shang Kung’s Commentary on the *Lao-tzu*”), Hsin-wen-feng, Taipei 1994, 36.

## 2. The Taoist Sage – the Embodiment of Tao

As has been pointed out, both the Logos and Tao bear a twofold function: *cosmological* and *anthropological*. In John's Prologue, while the Logos' cosmological function is only briefly mentioned, the emphasis is placed on the Logos' anthropological or soteriological function. On the other hand, even though Lao Tzu explores extensively the metaphysical, cosmological meaning of Tao, his chief concern is still with humans and their way of life, both as individuals and in society. This concern is related to Tao's anthropological meaning, which is more aptly expressed by the term *te*. As has been shown, *te* can be described as the "dwelling of Tao" in particular things. It is what a particular object "obtains," to use a cognate word in Chinese, from Tao in order to become what it is. By obtaining and embracing Tao, humans become one with Tao and thus become sages. Hence, a Taoist sage can be viewed as the embodiment of Tao.

Just as there are parallels between Tao and the Logos, one can also find similarities between a Taoist sage, the embodiment of Tao, and the Johannine Jesus, the incarnation of the Logos. Here I shall delineate the main features of a Taoist sage, which consist in being at one with Tao and following its constant ways, especially the ways of returning to the root, of *wu-wei* or non-action, of reversal and weakness. Then in the next section I shall portray the Jesus of John's gospel from the perspective of a Taoist sage. The reader will be surprised to discover that the essential traits of a Taoist sage also appear on the face of the Johannine Jesus.

### 2.1. *Becoming One with Tao*

Lao Tzu designates an ideal person as a "sage," literally a holy person. He likewise uses expressions such as "true person" or "utmost person" for the same purpose. While Lao Tzu usually connects the sage with the ideal ruler of a state, he also teaches that every person can and should become a sage. A true sage is one who is able to observe the movement of Tao as manifested in the universe and follows it. This idea is most clearly expressed in the second half of chapter 25 of the *Tao-te ching*, discussed above:

Therefore Tao is great. Heaven is great. Earth is great. And humans are also great. Humans follow the ways of the earth. The earth follows the ways of heaven; heaven follows the ways of Tao. Tao follows its own ways.

The passage teaches that, as Tao's ways are reflected in the order and movements of heaven and earth, by observing and following this order, humans are effectively following the ways of Tao.

For Lao Tzu, following the ways of Tao not limited to the external or ethical level; for him, responding to Tao implies also an ontological and quasi-mystical meaning. This deeper meaning is expressed by the ideas of "obtaining" and "guarding" Tao. In chapter 22 we read: "Therefore the sage guards the One and becomes the model of the world". The "One" being an epithet of Tao, "guarding the One" means guarding Tao<sup>47</sup>. In chapter 39, Lao Tzu speaks about "obtaining the One", and provides a list of those things that have "obtained the One":

Of old those that obtained the One: Heaven obtained the One and became clear. Earth obtained the One and became tranquil. The spiritual beings obtained the One and became divine. The valley obtained the One and became full. The myriad things obtained the One and lived and grew. Kings and barons obtained the One and became the model of the state. What made them so is the One.

Just as various entities attain their proper nature by "obtaining the One"<sup>48</sup>, a king becomes the model of the people, that is, a sage ruler, precisely by obtaining the One, or Tao. In other words, obtaining and guarding Tao are the constitutive elements for a sage ruler. For Lao Tzu, following the ways of Tao implies union with and conformity to Tao. In fact, Lao Tzu teaches that the cultivation of Tao transforms a person, making him one with Tao: "Therefore he who cultivates Tao is 'one with Tao'

<sup>47</sup> For the expression "guarding Tao," see *Tao-te ching*, 14. "Guarding the One" has great importance as a meditation technique. Among the several meanings of the "One" in this expression, L. Kohn observes, the following stands out clearly: "The One is the highest unity, the formless omnipresent primordial principle of the cosmos. As such it is identical to and yet subtly different from the Tao itself"; cf. LIVIA KOHN, "Guarding the One: Concentrative Meditation in Taoism," in IDEM (ed.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, University of Michigan, Ann Arbor 1989, 125-158; at 128.

<sup>48</sup> "Obtaining the One" is a fitting explanation for *te*, which means Tao as obtained by and inherent in individual beings.

(*t'ung-yü-Tao*); he who practices virtue is one with virtue”<sup>49</sup>. According to the *Lao-tzu*, therefore, by “obtaining” and “guarding” Tao and becoming “one with Tao”, the sage becomes the actual embodiment of Tao.

## 2.2. *Following the Constant Ways of Tao*

In order to cultivate Tao, it is necessary to observe the constant ways of Tao as reflected in the movements of the universe. The following are the major expressions of Tao’s constant ways: return to the root, *wu-wei* or non-action, reversal and weakness.

### – Return to the Root

Chapter 16 of the *Tao-te ching*, partly quoted above, is of great importance and is a kind of manual for a Taoist sage. It teaches the method of observing the movements of the universe in order to know Tao’s constant way, which is manifested above all in the return of all things to their root:

Attain utmost emptiness; maintain complete tranquility. The ten thousand things rise together. And I watch their return. All things flourish, each returning to its root. To return to the root is called tranquility. This is what is meant by returning to destiny. Returning to destiny is called the constant. To know the constant is called enlightenment. Not to know the constant is to act blindly and result in disaster.

The main theme of the chapter is on knowing the constant way of Tao. Lao Tzu teaches the necessity of cultivating “utmost emptiness” and “complete tranquility” so that the resultant clarity of mind enables one to watch the movements of Tao as reflected by the myriad things of the world. And the “constant way” of Tao is revealed above all by the return of all things to their root, which is Tao. In chapter six Lao Tzu explicitly

<sup>49</sup> *Tao-te ching*, 23. John Wu renders “*t'ung-yü-Tao*” as “one with Tao”; cf. WU, *Lao Tzu: Tao Te Ching*, 47. Wang Pi comments: “Cultivating means acting and abiding by Tao... As they form one body with Tao (*yü-Tao-t'ung-ti*), they are one with Tao”; cf. LIN, *Lao Tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary*, 42. The translation given here is different from his.

calls Tao “the root of heaven and earth”, that is, the hidden source of all things in the universe. Thus, coming forth from Tao as from their source, the myriad things grow and flourish, carrying an inner drive to return to their root. In returning to their root all things achieve tranquility and attain their destiny. To know this constant way of Tao is called enlightenment or wisdom, which renders a person a true sage and prevents him from acting blindly and falling into danger.

– *Wu-wei* or non-action

If returning to the root is the basic direction of the movement of all things, *wu-wei* characterizes the manner of their return. Just as the ultimate name for Tao is *wu* (non-being), its most fundamental quality is *wu-wei*, or non-action: “Tao invariably takes no action, and yet there is nothing left undone”<sup>50</sup>. Non-action means that Tao does not actively intervene, but allows things to follow their natural courses. Spontaneity is the hallmark of Tao, which offers a concrete description of non-action. The oft-quoted chapter 25 of the *Lao-tzu* ends by stating: “Humans follow the ways of the earth. Tao follows ‘its own ways’ (*tzu-jan*)”. When the *Lao-tzu* says that “Tao follows *tzu-jan*”, it does not mean that *tzu-jan* is something above Tao. The Chinese term *tzu-jan* literally means *what is naturally so*<sup>51</sup>. It suggests spontaneity and naturalness.

Since the sage must model himself after Tao, non-action, as the emblem of Tao, should become the sage’s most distinctive trait. Non-action means quietly observing and surrendering to the way of Tao by respecting the natural course inherent in things, without making undue interferences. The way of non-action is ultimately a matter of following what is naturally so. Thus *wu-wei* and *tzu-jan* mean the same thing. *Wu-wei* (non-action) presupposes, on the part of the sage, the qualities of *wu-ssu* (no self) and *wu-yü* (no desire)<sup>52</sup>. If one is concerned with personal

<sup>50</sup> *Tao-te ching*, 37; for an insightful study on Lao Tzu’s concept of *wu-wei* see LIU XIAOGAN, *Lao Tzu*, 105-145.

<sup>51</sup> For the view of *tzu-jan* as the central value in Lao Tzu’s thought see LIU XIAOGAN, *Lao Tzu*, 67-103.

<sup>52</sup> Cf. *Tao-te ching*, 7, 57.

interests and driven by desire, one lacks the inner tranquility necessary for observing the movement of Tao, and is inclined to act selfishly in achieving one's personal aim. Thus *wu-ssu* (no self) means not being concerned with one's own personal interest. *Wu-yü* (no desire), on the other hand, does not mean suppressing all desire; rather, it means restraining it through simplicity and not being fettered by it.

Lao Tzu's teaching on *wu-wei* is especially directed against the ruler's *yu-wei*, which means overtaxing the people with excessive regulations and interferences. On the contrary, Lao Tzu commends the sage ruler who governs through the example of non-action, which is characterized by tranquility, non-interference, and no desire:

Therefore the sage says: "I take no action and the people of themselves are transformed. I love tranquility and the people of themselves become correct. I engage in no activity and the people of themselves become prosperous. I have no desires and the people of themselves become simple"<sup>53</sup>.

Chapter two of the *Lao-tzu* presents a concrete program of non-action for the sage:

Therefore the sage manages affairs without action and spreads doctrines without words. He produces things but does not take possession of them. He acts but does not set any store by it. He accomplishes his task but does not claim credit for it. It is precisely because he does not claim credit that his accomplishment remains with him.

A similar program of non-action is presented for the sage ruler in chapter 10: "To produce things, but not to take possession; to act, but not to set any store by it; to lead them, but not to master over them – this is called profound virtue". What strikes the reader is that the same description of non-action is literally repeated in chapter 51, cited above, where Lao Tzu praises the "profound virtue" of Tao it-self<sup>54</sup>. It is clear that for

<sup>53</sup> *Tao-te ching*, 57.

<sup>54</sup> Some scholars suspect the same passage found in chapter 10 to be a repetition by misplacing the bamboo tablets of the manuscript. However, similar wording is also found in chapter 10 (text B) of the Ma-wang-tui silk texts; see HENRICKS, *Lao-Tzu Te-Tao Ching*, 207.

Lao Tzu the sage is an ideal ruler who embodies and manifests Tao, by living out its ways of *tzu-jan* and *wu-wei*.

– Reversal and Weakness

Closely related to the ideas of *tzu-jan* and *wu-wei* is another pair of basic attributes of Tao: *reversal* and *weakness*. As stated in chapter 40: “Reversal is the movement of Tao. Weakness is the function of Tao”. As the movement of Tao, reversal is also described in another chapter: “Great (Tao) means on-going; on-going means far-reaching; far-reaching means reversing (*fan*)”<sup>55</sup>. The movement of Tao is not linear, but circular. There are things which, apparently opposite, are in reality relative and complementary to one another<sup>56</sup>. Paradoxically, great things often resemble their opposites<sup>57</sup>. Reversal as the movement of Tao is often reflected in the changing phenomena of the world<sup>58</sup>. Tao’s law of reversal tends to balance uneven situations

Is not the way of heaven like the stretching of a bow? What is high is brought down, and what is low is raised up. So, too, from those who have too much, Tao takes away, and those who are deficient it augments<sup>59</sup>.

Since phenomenal changes in the world are governed by the law of reversal, the sage, enlightened by this law, must act in a manner opposite to what he wishes to achieve. This does not mean that the *Lao-tzu* exalts secret plotting. He simply describes what happens:

He [the sage] does not show himself; therefore he is luminous. He does not justify himself; therefore he becomes prominent. He does not boast himself; therefore he is given credit. He does not brag; therefore he can endure for long. It is precisely because he does not compete that the world cannot compete with him<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> *Tao-te ching*, 25.

<sup>56</sup> Cf. *Tao-te ching*, 2.

<sup>57</sup> Cf. *Tao-te ching*, 41.

<sup>58</sup> Cf. *Tao-te ching*, 58.

<sup>59</sup> *Tao-te ching*, 77.

<sup>60</sup> *Tao-te ching*, 22.

Likewise: “Therefore the sage never strives for the great, and yet the great is achieved”<sup>61</sup>. The Taoist sage is thus characterized by modesty and taciturnity, reaping achievements precisely by not aiming at them.

If the characteristic “movement” of Tao is *reversal*, the typical expression of its “function” is *weakness*. The opposite of weakness is strength. As most people in the world want to be strong, few understand that strength and power are perilous. Thus, the *Lao-tzu* gives the following warning:

Hardness and rigidity are associated with death. Softness and weakness are associated with life. Powerful weapons will not win; massive trees will be cut down<sup>62</sup>.

However, the weakness recommended by the *Lao-tzu* is a weakness that overcomes strength: “The soft and the weak win over the hard and the strong”<sup>63</sup>. Lao Tzu evokes the image of water to illustrate his point: “Nothing under heaven is softer or more yielding than water; but when it attacks things hard and resistant, there is nothing superior to it”<sup>64</sup>. Real strength means inner strength, achieved through practicing the weakness recommended by the *Lao-tzu*: “One who overcomes himself is strong”; or “to keep to the soft is called strength”<sup>65</sup>.

### 3. The Johannine Jesus and a Taoist Sage

At the climax of the Prologue to his gospel, John makes a most striking statement: “The Logos became flesh and dwelt among us” (1:14). In his Prologue John is far more concerned with the Logos’ soteriological role, which is carried out especially by the Logos incarnate. As the only Son of the Father, the incarnate Word reveals the Father to the world (1:14,18). He also enables those who receive him, that is, those who believe in his name, to become children of God (1:12). In the gospel proper, John continues to tell the story of Jesus Christ, the Logos incar-

<sup>61</sup> *Tao-te ching*, 63.

<sup>62</sup> *Tao-te ching*, 76.

<sup>63</sup> *Tao-te ching*, 36.

<sup>64</sup> *Tao-te ching*, 78.

<sup>65</sup> *Tao-te ching*, 33, 52.

nate, expounding his role of revealing the Father and bestowing salvation on humankind.

Can one find a similar doctrine of incarnation in the *Tao-te ching*? For Lao Tzu, the sage is a person who has obtained Tao, guards it, and becomes one with it. This view of the sage as the embodiment and manifestation of Tao bears some resemblance to the Christian idea of the incarnation<sup>66</sup>. Thus it is not surprising that later religious Taoism began to perceive Lao Tzu himself as the perfect embodiment or incarnation of Tao, and ultimately to venerate him as deity<sup>67</sup>.

### 3.1. *Return to the Father and Wu-wei (Non-action)*

The return of all things to the root manifests the constant way of Tao while *wu-wei* is the manner that characterizes this return movement. Hence, a sage is one who constantly returns to Tao as to his root in the attitude of *wu-wei*. *Wu-wei*, or non-action, means not following one's own way, but being totally open to the ways of Tao with utmost attention and responsiveness. In Jesus Christ one finds a perfect example of non-action inasmuch as he came to this world not to do his own will, but to accomplish the will of the Father. Jesus is also one who constantly returns to the Father as to his source and root.

John concludes his Prologue with the following verse: "It is God the only Son, who is close to the Father's bosom (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς), who has made him known". According to Ignace de la Potterie, the Greek phrase "εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς" has a dynamic meaning and should be rendered as "turned toward the bosom of the Father". Likewise, the expression "πρὸς τὸν Θεόν" usually translated as "with God," in the opening verse of the Prologue, indicates a *movement* and should be translated as "turned toward God"<sup>68</sup>. Thus the final verse of

<sup>66</sup> Cf. YUEN PU-CHIA, *Lao-Tzu yü Chi-Tu* (Lao Tzu and Christ), Chung-kuo she-k'e, Beijing 1997, 27-29.

<sup>67</sup> Cf. LIVIA KOHN, "Embodiment and Transcendence in Medieval Taoism," in R. MALEK (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, vol. 1, 77-83.

<sup>68</sup> IGNACE DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean*, vol. I, Biblical Institute Press, Rome 1977, 228. Cf. F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, 42. The author remarks: "It is often denied that in the *koine* Greek of the New Testament the preposition *pros* followed

the Prologue echoes its opening verse. Just as the Word was turned toward God the Father in a loving dialogue from eternity, after the incarnation, the historical Jesus revealed this loving relationship by constantly turning toward the bosom of the Father, in total dedication and surrender<sup>69</sup>.

The final verse, therefore, not only forms the conclusion to the Prologue, it also introduces the central theme of the entire gospel, which is a narrative about the only Son of God revealing the Father by constantly turning toward the bosom of the Father during his earthly life. This theme is explicitly announced at the start of chapter thirteen, which marks the beginning of the account of the Last Supper:

Now before the festival of the Passover, Jesus knew that his hour had come to depart from this world and go to the Father... knowing that the Father had given all things into his hands, and that he had come from God and was going to God... (13:1-3)<sup>70</sup>.

At the center of Jesus' being is the consciousness of coming from and returning to the Father. It is probably true to say that some of the assertions of the Johannine Jesus about his intimate relationship with God have been colored by the Evangelist's own theological reflection in the light of the resurrection. However, following the teaching of Thomas Aquinas, Karl Rahner defends the philosophical thesis of the unity of being and knowing based on the inner luminosity of being itself. According to this view, Jesus' self-consciousness is but the cognitive aspect of the ontological reality of the incarnation itself<sup>71</sup>. Hence, the

by the accusative retained this idea of 'motion toward'. The intimacy of the overall context must determine what is possible, however much the Greek of the time may have lost some of these nuances".

<sup>69</sup> Cf. DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean*, vol. I, 228-239; MOLONEY, *Gospel of John*, 46-47.

<sup>70</sup> This idea is also expressed by Jesus himself during his final discourse: "I came from the Father and have come into the world; again, I am leaving the world and am going to the Father" (Jn 16:28).

<sup>71</sup> Cf. KARL RAHNER, "Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-Consciousness of Christ", in IDEM, *Theological Investigations*, vol. V, Seabury, New York 1966, 205-208.

earthly Jesus already possessed the basic consciousness of his own identity, even though this consciousness was capable of growth and development, passing from an implicit to the more explicit levels of consciousness, just as in other human beings<sup>72</sup>.

Jesus views his earthly life as a mission from the Father. He describes the Father as the one who sent him, and understands himself as one sent by the Father to accomplish a particular objective<sup>73</sup>. The high point of the mission, called his “hour” (ὥρα)<sup>74</sup>, is his “Passover” from this world to the Father through his passion, death and resurrection. Jesus declared himself to have come for this very “hour” (12:27), and interpreted the fulfillment of the mission entrusted by the Father as an expression of loving obedience (14:31), to be consummated by his dying on the cross (19:30). Moreover, Jesus’ statements about his origin and destiny were not limited to the final hours of his life. The theme was stated and restated many times during his public ministry, forming the main topic of his debates with the Jews during their feasts (cf. 7:28-29; 8:23; 10:36). Jesus’ vivid sense of coming from and returning to God is in harmony with the Taoist contemplative vision, according to which the sage is able to see himself, along with all things, deriving from and returning to Tao as their ultimate source and root.

Jesus’ sense of origin and destiny is coupled with a profound sense of total dependence on God, which can be compared to the *wu-wei* of a Taoist sage in his total response to Tao. Jesus does nothing on his own, but constantly observes everything the Father does, and acts accordingly:

Very truly, I tell you, the Son can do nothing on his own, but only what he sees the Father doing; for whatever the Father does, the Son does likewise (5:19).

<sup>72</sup> *Ibid.*, 210-215; cf. JOSEPH WONG, “Karl Rahner on the Consciousness of Jesus: Implications and Assessments”, *Salesianum* 48 (1986) 255-279.

<sup>73</sup> These themes run through the Gospel: Jesus is the “sent one” (πέμπω, ἀποστέλλω) of the Father, accomplishing, or “bringing to perfection” (τελειόω, τελέω) the “work” (τὸ ἔργον) which the Father gave him to do. For references see FRANCIS J. MOLONEY, “Johannine Theology”, in RAYMOND E. BROWN ET AL. (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, G. Chapman, London 1990, 1420.

<sup>74</sup> For a discussion of the term “hour” (ὥρα) as used by John see BROWN, *Gospel according to John*, 517-518.

Jesus states that he did not come to do his own work, but to accomplish the work entrusted to him by the Father (5:36; 10:37). Jesus also declares that his teaching does not come from himself, but from the one who sent him (7:16); he teaches what he has heard from God (8:26-28). The program of Jesus' life can be summed up in the following statement: "I have come down from heaven, not to do my own will, but the will of him who sent me" (6:38). Jesus' constantly looking away from himself and turning toward the Father, both in what he did and what he said, resembles the perfect non-action of an ideal Taoist sage who is "without self" (*wu-ssu*) and "without desire" (*wu-yü*), but follows the ways of Tao with utmost attention and availability. Jesus' non-action, like that of a Taoist sage, can be described as an "active passivity". He constantly observed the Father's saving design and embraced it with loving dedication, even to the point of death.

There is, however, a crucial difference between Jesus and a Taoist sage. Whereas the sage responds to the ways of Tao as manifested in the order of the universe, Jesus responds to the Father's loving design for humankind as it is manifested in salvation history. As this difference will be further discussed, it suffices here to clarify briefly the idea of God's saving design, which may appear as contrary to that of non-action. In reality, however, the Father's purpose is to lead humanity and the entire creation back to himself, source and root of all things. Just as Lao Tzu considers "returning to the root" the destiny of all things, the Father's saving design aims at nothing other than the home-coming of humans and all things to himself as their final goal and destiny. For this reason God's saving design, which is in harmony with the deepest aspiration of humans and the nature of all things, corresponds to the idea of non-action.

### 3.2. *Reversal and Weakness*

In connection with non-action, "reversal" and "weakness" are two other characteristics of Tao that the sage is instructed to imitate. These two distinctive traits can be found combined in a peculiar term of John's gospel: the term "glory" (δόξα). The Greek word δόξα translates the Hebrew term *kābôd*. Applied to God, *kābôd* means the visible manifestation of God's presence, especially in acts of power. These elements offer

important background for the Johannine use of the term<sup>75</sup>. In John the theme of Jesus' glorification is closely related to that of his "hour" (12:23,28; 13:32; 17:1). As Raymond Brown observes, John conceives of passion, death and resurrection as the one "hour," and, therefore, sees the theme of glory throughout the entire hour<sup>76</sup>. The idea of Christ's glory is also connected to the idea of his being "lifted up" (8:28; 12:32). To indicate Jesus' glorification on the cross John uses the Greek word ὑψωθῆναι, which has a double meaning: "to lift up physically" and "to exalt". Thus, by using several key terms, opposite elements – such as humiliation and exaltation, ignominy and glory, death and resurrection – are all joined in one, under the idea of the "hour" of Jesus' "glorification".

In passing from passion and death to resurrection, the process of reversal, which is characteristic of Tao's movement, has completed a full cycle. However, the glory of the resurrection is hidden from Jesus until the very moment of his death. It requires faith on the part of Jesus, the true sage, to surrender himself to this mysterious pattern of reversal in the working of God. Through Jesus' total self-giving to the point of death, the cross becomes the supreme moment of the self-manifestation (δόξα) of God as self-giving love that brings salvation (3:16). It is a self-manifestation through self-effacement. Thus the cross is at once manifestation and concealment: it both reveals and veils the glory of God. Manifestation through concealment is precisely the characteristic way of Tao. As *wu* (non-being), Tao can best manifest itself through self-concealment.

In addition to "reversal", John's concept of glory also implies the idea of "weakness", a special mark of Tao's functioning. The lifting up on the cross is an exaltation through utmost humiliation – the mocked enthronement of one proclaimed "king of the Jews". Jesus on the cross appears to be a symbol of powerlessness. As is found in a Taoist sage, however, Jesus' weakness is coupled with inner strength that overcomes the strong. Jesus himself solemnly declared that he possesses the power to lay down his life and to take it up again: "No one takes it from me, but I lay it down of my own accord. I have power to lay it down, and I have power to take it up

<sup>75</sup> Cf. *ibid.*, 503.

<sup>76</sup> Cf. *ibid.*, 504.

again” (10:18). Jesus also told the disciples that the ruler of this world was coming but had no power over him; he surrendered himself to the evil-doers out of obedience to the Father’s command (14:30-31)<sup>77</sup>. Later on he declared that the ruler of this world had been condemned (16:11). The apparent victory of Satan at the moment of Jesus’ death only led to Satan’s final defeat through Jesus’ resurrection. The paschal mystery of Christ is a perfect case in which the weakness of a sage overcomes the power of evil.

### 3.3. *One with the Father*

Closely joined to his sense of origin and destiny is Jesus’ sense of profound union with the Father, which can be described as a unitive experience. In chapter 10 of John’s gospel, Christ makes a great declaration: “The Father and I are one” (10:30). In the same passage Jesus defines this unity as mutual immanence, manifested by a unity of activity (10:37-38). The same ideas of mutual immanence and unity of activity are also found in the discourse during the Last Supper. In reply to Philip’s request to show them the Father, Jesus proclaimed:

Whoever has seen me has seen the Father... Do you not believe that I am in the Father and the Father is in me? The words that I say to you I do not speak on my own; but the Father who dwells in me does his works (14:9, 10).

Two things become clear from these passages. First, the unity between Jesus and the Father is based on a reciprocal immanence so complete that to see Jesus is tantamount to seeing the Father. In his reflection on the theology of symbolic realities, K. Rahner writes that all of Christology can be presented as an exegesis of the one Johannine saying: “Whoever has seen me has seen the Father”. For Rahner, Jesus Christ is the “real symbol” (*Realsymbol*) of the Father that renders him truly present and manifest<sup>78</sup>. Second, the unity is conceived as a dynamic, rather

<sup>77</sup> Similarly he told Pilate: “You would have no power over me unless it had been given you from above” (Jn 19.11).

<sup>78</sup> Cf. KARL RAHNER, “The Theology of the Symbol”, in IDEM, *Theological Investigations*, vol. 4, Seabury, New York 1974, 237-240. Rahner’s “real symbol” has the

than static, relation. It consists in an activity originating with the Father and manifested in the Son, who is the proximate agent. It may be described as obedience to the Father's word, or imitation of his works. But at bottom, as C.H. Dodd remarks, it is nothing so external as mere obedience or imitation<sup>79</sup>. Ultimately, the unity of activity is based on their sharing in one life: "For just as the Father has life in himself, so he has granted the Son also to have life in himself" (5:26). As Jesus testifies in the discourse on the bread of life, it is one and the same life that they have in common: "Just as the living Father sent me, and I live because of the Father..." (6:57). The expression to live "because of the Father" (διὰ τὸν πατέρα) has a deep meaning, which acknowledges the Father as the source and principle of Jesus' life<sup>80</sup>.

Jesus' sense of living the very life of the Father is echoed by the unitive experience of a Taoist sage who, having obtained Tao, has a profound sense of Tao dwelling in him as the principle of his life. But Jesus' role goes beyond that of a Taoist sage. While the sage offers a model for other people's relation with Tao, it is not necessary, according to Lao Tzu, to enter into a close relationship with the sage in order to attain union with Tao. On the contrary, Jesus presents himself as the way to the Father: "I am the way, and the truth, and the life. No one comes to the Father except through me" (14:6). The relation of Jesus and the Father is explicitly treated as the archetype and source of Jesus' relation with his disciples, as well as theirs with the Father<sup>81</sup>. Those who love Jesus and keep his word will be loved by the Father and Jesus; they will come to dwell in them (14:21-23).

Just as Jesus' unity with the Father is manifested by doing the Father's work, so the union of the disciples with Jesus will manifest itself in doing his works (14:12). This unity of activity is again based on a vital

meaning of a real *embodiment* that renders something truly present and manifest. For an exposition of Rahner's ontology of the symbol see JOSEPH H. WONG, *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner*, LAS, Rome 1984, 75-82.

<sup>79</sup> C.H. DODD, *Interpretation of the Fourth Gospel*, 194.

<sup>80</sup> Cf. BROWN, *Gospel according to John*, 283; Here, according to Brown, διὰ with the accusative does not mean "for the sake of", but "by means of". It means that the Father is the source of Jesus' life.

<sup>81</sup> Cf. DODD, *Interpretation of the Fourth Gospel*, 195.

union, explained by the imagery of the vine: “I am the vine, you are the branches” (15:5). In line with this imagery, Jesus declares in the discourse on the bread of life that he and the disciples share the same life, which ultimately comes from the Father: “Just as the living Father sent me, and I live because of the Father, so whoever eats me will live because of me” (6:57). The phrase “because of me” (δι’ ἐμέ) parallels the expression “because of the Father” (διὰ τὸν πατέρα); it means having Jesus as one’s own principle of life, just as the Father is the principle of life for Jesus<sup>82</sup>. The life flowing from the Father, through Jesus to the Christian, is the Holy Spirit. R. Brown contends that John presents the Paraclete, the Holy Spirit, as the personal presence of the risen Jesus in the Christian<sup>83</sup>. The Holy Spirit as agent of divine immanence can be compared to Lao Tzu’s *te*, the indwelling of Tao in particular beings. The maternal, feminine character of *te* also resonates with the Holy Spirit as representing the feminine aspect of God<sup>84</sup>.

Thus, Jesus’ union with the Father not only serves as archetype for the disciples’ union with God; Jesus himself communicates his intimate relationship with the Father to the disciples. This soteriological role of Christ is already announced in the Prologue of John’s gospel: “But to all who received him, who believed in his name, he gave power to become children of God” (1:12)<sup>85</sup>. The case of a Taoist sage is different. By obtaining and guarding Tao, the sage becomes a model for all, but, according to the *Lao-tzu*, a relationship with the sage is not a prerequisite

<sup>82</sup> A similar parallel structure of relationship is found in Jn 10:14-15, where Jesus says: “I am the good shepherd. I know my own and my own know me, just as the Father knows me and I know the Father”. For the profound meaning of “to know” in John see DODD, *Interpretation of the Fourth Gospel*, 151-169.

<sup>83</sup> BROWN, *The Gospel according to John*, 1139.

<sup>84</sup> Cf. DONALD GELPI, *The Divine Mother: A Trinitarian Theology of the Holy Spirit*, University Press of America, Lanham, MD 1984.

<sup>85</sup> Some commentators consider this verse as standing at the center of the Prologue; Cf. BRUNO BARNHART, *The Good Wine: Reading John from the Center*, Paulist Press, New York 1993, 47. Reflecting on this verse, the author states: “The central expression ‘children of God’ expresses the core of the *unitive new creation*: that is, its reality in those who believe in Jesus, those who ‘receive him’. To receive him is to receive him in the unitive mode, since he is the unitive Word, unitive Person: it is to become one with him, and in him to become one with God, and so to become simply *one*” (p. 56).

for obtaining Tao<sup>86</sup>. Thus, the anthropological function of Tao is direct and immediate. Paradoxically, Jesus' mediation to the Father is just as direct and immediate. As the "real symbol" of God, Jesus accomplishes a "mediation to immediacy"<sup>87</sup>, which works through the principle of identity with God. This identity with the divine, manifested through Jesus' "I am" statements, brings the disciples into the same divine immediacy<sup>88</sup>.

At this point, one may wonder whether our comparison of Jesus with the Taoist sage should not be carried further, and be completed by a comparison between the Johannine Jesus and Tao, the first principle. We have shown the distinction as well as similarity between the idea of "embodiment of Tao" and that of "incarnation of the Logos". Whereas Lao Tzu believes that all humans can become sages, or embodiments of Tao, John teaches that only Jesus Christ is the incarnation of the Logos, the "only begotten" of the Father, while other people can become children of God by being united with Jesus.

There is another basic difference between Jesus and a Taoist sage. Constantly turned toward the bosom of the Father, Jesus lived in an unceasing loving dialogue with the Father, in total submission to his loving design for the salvation of humankind. Jesus responded to the saving design of the Father as manifested in the history of salvation, especially in his dealings with the chosen people. On the other hand, as was mentioned

<sup>86</sup> Subsequent religious Taoism considers Lao Tzu himself as *the* embodiment or incarnation of Tao and, for this reason, teaches that a personal relationship with Lao Tzu is necessary for attaining union with Tao.

<sup>87</sup> Describing the nature of a real symbol, Rahner states: "For the true and proper symbol, being an intrinsic moment of the thing itself has a function of mediation which is not at all opposed in reality to the immediacy of what is meant by it, but is a mediation to immediacy" ("Theology of Symbol", *Theological Investigations*, vol. 4, 244). In another article Rahner states that the risen Lord remains "truly and perpetually the mediator to the immediacy of God"; cf. "Dogmatic Questions on Easter," *ibid.*, 131-133.

<sup>88</sup> The "I am" statements of Jesus in John can be distinguished into two kinds: without predicate complement or with predicate complement. While the absolute "I am" statements, that is, those without predicate complement, are understood as closely linked to the revelation of God in and through Jesus, those sayings with expressed predicate complement are more closely associated with Jesus' salvific, divine function: "I am the bread of life" (6:51); "I am the light of the world" (8:12); cf. MOLONEY, "Johannine Theology", 1423-24.

above, most commentators believe that the Tao of the *Lao-tzu* is not personal and has no intentional design for the universe or humanity<sup>89</sup>. The sage perceives the ways of Tao by observing the ways of heaven and earth. The relationship between the sage and Tao is quite different from that loving union between Jesus and the Father. One cannot speak of an interpersonal relationship or loving dialogue between the sage and Tao. Nevertheless, Lao Tzu describes an ideal sage as one who has obtained Tao, guards Tao, and becomes perfectly one with Tao through an attentive response to its ways. Thus a Taoist sage enjoys a profound unitive experience with Tao that should be characterized as belonging to the domain of the mystical<sup>90</sup>.

The personal model and the unitive model, which is based on the experience of nonduality, are two complementary models for describing our relationship with God or the Absolute. Even with Jesus and the disciples one finds the two models working together. For the Johannine Jesus, the I-Thou relationship is the predominant model for his union with God, who is his Father and the one who sent him. The personal model is also the obvious one for the disciples' relationship with Jesus and with the Father. In addition to personal appellations, however, such as *Father, Lord, Savior, Master, Shepherd*, etc., John also employs non-personal imagery for God and Jesus and the Spirit, such as *life, light, breath, water, bread, and vine*. These images involve a participatory relationship of the disciples with Jesus and with God, which resembles a unitive or nondual relationship<sup>91</sup>. Hence, both in Jesus' relationship with God, and in that of the disciples with Jesus and with God, we find a unitive model working side by side with the personal model. Far from being mutually

<sup>89</sup> I would prefer to say that Tao is *trans*-personal; see above.

<sup>90</sup> I find Harvey Egan's concise description of mysticism to the point: mysticism is "the universal thrust of the human spirit for experiential union with the Absolute and the theory of that union"; cf. HARVEY EGAN, *What Are They Saying About Mysticism?*, Paulist Press, NY 1982, 3. For a discussion on the mysticism of Lao Tzu and Chuang Tzu see LIVIA KOHN, *Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*, Princeton UP, Princeton, NJ 1992, 4-9.

<sup>91</sup> The disciples' nondual relationship is modeled on that of Jesus with the Father, which is one of "unity in distinction": "The Father and I are one... the Father is in me and I am in the Father" (10:30,38). However, Jesus never said: "I am the Father".

exclusive, the two models are complementary to each other<sup>92</sup>. Co-existing with the personal model, the unitive model often points towards a silent contemplation of God as the incomprehensible *mystery*, or towards a profound mystical experience of the ineffable Tao as *wu*.

### Summary and Conclusion

In order to reflect on the Johannine Jesus – the Logos incarnate – from the perspective of a Taoist sage – the embodiment of Tao, it has been necessary to study and compare the ideas of the Logos and Tao. Although deriving from very different religious and philosophical backgrounds, the two concepts bear striking similarities. The Logos of John's Prologue is the principle of self-revelation of the hidden God through creation and the incarnation. Likewise, Lao Tzu is concerned with the problem of the manifestation of the hidden Tao. The Tao of Lao Tzu, however, contains the twofold aspect of *wu* and *yu*, hiddenness and manifestation. Whereas Tao as *wu* can be likened to the hidden God, Tao as *yu* resembles the Logos. Hence, the concept of Tao is broader than that of the Logos.

Just as there are similarities between Tao as *yu* and the Logos, one also finds some of the characteristics of a Taoist sage manifested on the face of Jesus. At the heart of the Johannine Jesus is the profound sense of his own origin and destiny, that is, his coming from and returning to the Father. This reflects the return movement of all things to Tao as their source and root. Through his total dependence on the Father, Jesus offers a perfect example of non-action, the hallmark of a Taoist sage. Likewise, Jesus' glorification by being lifted up on the cross is a most eloquent illustration of how a sage's weakness overcomes the powerful. Moreover, the sage's unitive experience of being at one with Tao resonates with Jesus' experience of being one with the Father and living the very life of the Father.

However, there are two major differences between Jesus and a Taoist sage. Firstly, even though Lao Tzu's description of the sage reveals some

<sup>92</sup> For the complementary character of personal model and unitive model in theology and spirituality see CHANG CH'UN-SHEN, *Chung-kuo ling-hsiu ch'u-i* (An Outline of Chinese Spirituality), Kuang-ch'i, Taichung 1978, 142-161.

personal traits of the author himself, the sage presented by him is an ideal character that transcends time and space. While a Taoist sage serves as model for others, according to Lao Tzu it is not necessary to establish a relationship with the sage in order to attain union with Tao. Jesus Christ, on the other hand, is a concrete historical personage. He is the way leading to the Father. Jesus' union with the Father is treated as both model and source for the disciples' union with God.

Secondly, Jesus perceived and responded to God's salvific design for the world by observing God's saving deeds in history. Thus Jesus constantly maintained a loving, personal relationship with the Father. The sage, however, responds to Tao by observing the movements of heaven and earth. Thus, in place of an interpersonal dialogue, the sage's relationship with Tao follows a unitive model. Nevertheless, employed as a complement to the personal model, the unitive model favors an apophatic approach to the ineffable mystery of God or Tao through silent contemplation. The *Tao-te ching* actually opens with the lapidary statement: "The Tao that can be told of is not the constant Tao".

In order to bring the good news of Jesus Christ to their contemporary world, the early Greek Fathers succeeded in blending the Christian message with Greek culture. With its strength and weaknesses, the Hellenization of the Christian message was a necessary process of inculturation. The Fathers' effort has served Christianity for the first two millennia of its history, making a profound impact on Western cultures as a whole. With the arrival of the new millennium, one may wonder if this is not an opportune time for a deeper understanding of the dynamic Christian message through contact with the wisdom of various ancient traditions of the East. Moreover, inculturation is necessary so that the Christian message may become deeply rooted in a particular region. It is indispensable to portray the Asian faces of Jesus if we wish him to be warmly received by Asian peoples. In this paper I have attempted to depict some Taoist features on the face of the Johannine Jesus. Beneath these common traits one can perceive the great resonance of a common center: the unitive experience of human participation in the divine mystery of God or Tao. Finally, it is important that, while expressing due respect for native cultures, our portrait should faithfully reflect the Jesus of the gospels.

# L'UNIVERSALITÀ DELLA SALVEZZA IN CRISTO E LE MEDIAZIONI PARTECIPATE

MARCELLO BORDONI

PATH 2 (2003) 375-399

## Introduzione

Un aspetto, particolarmente rilevante, nello studio del problema della salvezza universale realizzata in Gesù Cristo, deve oggi dare ragione in maniera soddisfacente, sia dell'esigenza della *singularità* dell'evento cristologico, sia della sua universalità nel contesto della *pluralità* delle religioni. C'è, infatti, sempre il pericolo, incombente, di accentuare la *singularità* assorbendo ogni alterità nell'Unico Mediatore. E questo, oggi, potrebbe accadere, in reazione al modello superato, dell'*esclusivismo*, nel modo di comprendere il modello, più accreditato, dell'*inclusivismo*. D'altra parte, talora, nella difesa dei valori del pluralismo religioso si rischia, al contrario, di sopprimere la singolarità per esaltare una pluralità puramente relativista.

La Dichiarazione *Dominus Jesus* (DJ) mentre avverte la gravità del problema, circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, richiama, al n. 14 l'insegnamento del Concilio Vaticano II, secondo il quale "l'unica mediazione del Redentore non esclude, ma suscita nelle creature una varia cooperazione, che è partecipazione dell'unica fonte"<sup>1</sup>. E mentre esorta ad *approfondire il senso di questa mediazione par-*

<sup>1</sup> La citazione è della LG 62 e si pone nel contesto della funzione mediatrice materna di Maria la quale "cooperò in modo tutto speciale all'opera del Salvatore" (ivi, n. 61). Il principio enunciato non va inteso nel senso esclusivo, né solamente nel senso inclusivo,

*tecipata*, delinea pure, anche se in modo piuttosto generale, le linee direttive di questo approfondimento, affermando che *ogni mediazione partecipata* “deve restare pur sempre normata dal principio dell’unica mediazione di Cristo” (ivi) e che “se non sono escluse mediazioni partecipate di vario tipo e ordine, esse tuttavia attingono significato e valore *unicamente* da quella di Cristo e non possono essere intese come parallele e complementari”<sup>2</sup>.

Avendo presente questo invito e le opportune delimitazioni ora indicate, si impone una riflessione sulla singolarità/universalità della mediazione salvifica di Gesù Cristo circa “l’importanza delle mediazioni partecipate” avendo presente, anzitutto, e in modo del tutto singolare, la mediazione fondamentale della Chiesa, “Sacramento di Cristo”, nelle sue varie espressioni che la costituiscono tale, e anche, oggi particolarmente, il problema di quelle mediazioni che si affacciano nella storia universale di salvezza e che nelle indicazioni della DJ non possono essere giudicate, nella loro virtù salvifica, se non come partecipazioni all’unica mediazione di Cristo che in esse si estende, suscitandole, attraverso la potenza misteriosa del suo Spirito.

Il problema appare estremamente vasto e complesso: per questo, nella presente riflessione, intendo richiamare un primo tentativo di approfondimento compiuto nell’area cristologica lateranense di ricerca<sup>3</sup> circa la “unicità e singolarità” di Gesù Cristo che ha cercato di muovere i suoi primi passi ponendo dei segnali lungo la strada che si dovrà ulteriormente percorrere. Tutto ciò in sintonia con le prospettive della *Pontificia Academia Theologica* che cerca le vie di un cammino verso la Verità teolo-

che ancora esprime una funzione troppo generica, ma nel senso “diffusivo”: la mediazione del Redentore non esclude, né solamente include, ma molto di più “suscita”, si “effonde” in varie forme di mediazione partecipata alla sua “unica fonte salvifica, trinitario-cristologica”. Viene espresso così in chiave salvifica cristologica il principio creativo che la LG 62 premette alle parole citate dicendo: “come l’unica bontà di Dio è realmente diffusa in vari modi nelle creature”.

<sup>2</sup> La citazione riportata dalla DJ è presa da Giovanni Paolo II, *Redemptoris missio*, n. 5.

<sup>3</sup> Mi riferisco all’area cristologica di ricerca sviluppata nella Pontificia Università Lateranense della quale sono stato animatore insieme al prof. Massimo Serretti. Gli Atti del colloquio al quale mi riferisco sono pubblicati (a cura di), in M. SERRETTI, *L’attuale controversia sull’universalità di Gesù Cristo*, Laterza University Press, Roma 2002.

gica della salvezza universale che tenga conto della convergenza focale tra la Tradizione della fede in Cristo e la necessaria innovazione, per illuminare il cammino del credente e della Chiesa nel tempo.

### A. L'importanza delle mediazioni partecipate testuali

In questo primo contributo, intendo richiamare l'attenzione, per il momento, verso un ambito più limitato, nel vasto problema, riguardante le "mediazioni testuali". In questa indagine per *testo*, si intendono i *libri sacri*, avendo presente però che la *loro testualità* non costituisce come un settore, per così dire autonomo, definibile solo in se stesso, limitatamente a quella che oggi si chiama *l'intentio operis*, ma avendo presente anche l'aspetto ineludibile sia dell'*intentio auctoris*, che dell'*intentio lectoris*, nel contesto, quindi, delle "tradizioni religiose" in seno alle quali hanno preso corpo i "testi scritti" che le documentano ed esprimono.

Questo aspetto della "testualità", *legata essenzialmente al "contesto di una esperienza religiosa vivente"*, possiede una sua importanza ineludibile, nelle tradizioni delle esperienze religiose, in quanto, per così dire le fissa nella loro originalità: un testo "deve *resistere*, conservare la sua alterità, altrimenti (...) l'incontro non si realizza, il lettore ritrova soltanto se stesso, resta prigioniero della sua soggettività"<sup>4</sup>. Ora, se questo valore del *testo* per il quale una "esperienza religiosa" resta vincolata alle sue "origini storiche" e alle norme invalicabili dell'identità originaria *in rapporto alla quale i testi si definiscono nella loro funzione di mediazione con una loro particolare normatività*, appare pure come una sua esigenza, quella di assumere il valore del *testo* come un "sistema aperto", che coinvolge un'ampia gamma di possibili letture quanti sono i suoi lettori (*intentio lectoris*)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> V. FUSCO, *Un secolo di metodo storico nell'esegesi cattolica* (1893-1993), in G. SEGALLA (a cura di), *Cento anni di studi biblici* (1893-1994). *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Studia Patavina, Padova 1994, 89.

<sup>5</sup> In merito, osserva acutamente U. Eco: "Il testo è intessuto di spazi bianchi, di interstizi da riempire e chi lo ha emesso prevedeva che essi fossero riempiti e li ha lasciati bianchi". U. ECO, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano 1993, 52. Vedi le osservazioni di U. Eco riportate da Penna nel suo articolo (p. 168) in difesa della *intentio auctoris*. R. PENNA, *In difesa della "intentio auctoris"*. *Breve*

Bisogna, infatti, aver presente, come osservava giustamente L. Alonso Schökel<sup>6</sup>, che non si può isolare asetticamente in un testo la *voluntas significandi* dal suo autore storico. Questa idea di isolamento è debitrice a una concezione positivista della comprensione del testo, come fosse semplicemente una *cosa*, un *file* che basta avere la chiave di apertura per leggerlo e comprenderlo. Un testo scritto, specialmente appartenente a una determinata tradizione religiosa, porta con sé una lettura da parte di molti durante il cammino dei secoli e questo vuol dire tener conto dell'*intentio lectoris* e dell'*intentio operis*.

Io vorrei proporre, partendo da queste riflessioni ermeneutiche sul valore della mediazione del *testo* e della sua comprensione, alcune sollecitazioni riflessive di carattere introduttivo, per questo aspetto del tema generale, accennando al nesso teologico tra l'evento cristologico-pneumatologico, fondamento e "fonte di mediazione *soteriologica*", nella pluralità delle esperienze religiose, alla luce del punto di vista del tema della unicità della mediazione salvifica di Gesù Cristo e del suo influsso nelle varie forme di mediazione partecipata. Vorrei iniziare pertanto queste *riflessioni sottolineando il significato e le forme essenziali della mediazione salvifica nella storia di salvezza*. Mi trattengo quindi, soprattutto, sul tema della delineazione del rapporto di partecipazione della *mediazione salvifica di Cristo nella Chiesa*, luogo per eccellenza di ogni altra mediazione partecipata, fermandomi in modo particolare, in essa, sul rapporto di partecipazione tra l'evento cristologico "Fonte della Rivelazione" e "quelle sue vie di trasmissione" che sono il *Testo* della Scrittura e il *Con-testo* della "Tradizione ecclesiale", per passare poi ad accennare alle ulteriori mediazioni partecipate che toccano i testi delle altre esperienze religiose.

*discussione di un aspetto non secondario dell'ermeneutica biblica.* in N. CIOLA (a cura di), *La "Dei Verbum" trent'anni dopo*, Miscellanea in onore di P. Umberto Betti o.f.m., PUL-Piemme, Roma 1995, 158ss.

<sup>6</sup> L. ALONSO SCHÖKEL – J.M. BRAVO ARAGON, *Appunti di ermeneutica*, EDB, Bologna 1994, 25-37.

## B. L'unicità della mediazione del Cristo nel contesto della storia universale della salvezza

Il principio della mediazione costituisce una legge fondamentale della storia di salvezza, soprattutto considerata come “storia della Rivelazione” di Dio. Questa costituisce una *via essenziale per la conoscenza del Dio Vero* e dell'*esperienza della sua volontà salvifica universale* dell'umanità. In questa storia emergono varie forme di mediazione che hanno favorito la realizzazione dell'alleanza e della comunione di Dio con gli uomini. Il documento della Pontificia Commissione Biblica (PCB) sul tema: *Bibbia e Cristologia* (1984)<sup>7</sup> notava, a proposito del Primo Testamento, molteplici “forze mediatrici” che costituivano i “principali testimoni” della presenza operante di Dio nella storia, che tendeva a realizzare quell'evento fondamentale di mediazione, con la quale la comunità cristiana primitiva ha inteso e compreso la venuta del Cristo, il Mediatore per eccellenza. Possiamo scorgere in queste forme di mediazione, le vie attraverso le quali l'evento cristologico è stato non solo raggiunto e compreso, ma anche ulteriormente annunciato e realizzato nella storia del mondo attraverso le sue mediazioni partecipate.

### – Per una fondazione della legge della mediazione

La “legge della mediazione” trova la sua prima motivazione in un principio che attraversa tutta la storia salvifica. Se è vero che l'uomo cerca Dio come “a tentoni” (At 17,27) e cerca una possibilità di incontro con il “Dio ignoto”, tale incontro non è possibile se Dio stesso non si muove per primo alla ricerca dell'uomo. In questa sua *volontà primordiale di grazia*, il disegno di Dio prevede, proprio nel rispetto della natura dell'uomo, creato a sua immagine e somiglianza, che questi deve esplicitare una sua parte attiva nel processo di questo incontro salvifico. È, in fondo, “la legge dell'Alleanza” che esprime genericamente il principio della *mediazione salvifica* per la quale “Dio salva l'uomo attraverso l'uomo” o con la “cooperazione dell'uomo”. Tale legge trova la sua massima espressione nel miste-

<sup>7</sup> PCB, *De Sacra Scriptura et Christologia*, Du Cerf, Paris 1984; cf. EV, IX, Dehoniane, Bologna 1987, n. 1290, p. 1241.

ro dell'incarnazione, della morte e resurrezione di Cristo e del mistero della Chiesa sua Sposa.

Questo enunciato ha una sua concreta risonanza nella storia biblica, attraverso l'intreccio di una molteplice linea di mediazioni che si incrociano e che potremmo chiamare "mediazioni dall'alto" e "mediazioni dal basso". Le prime esprimono interventi, mediati, di Dio nella storia che hanno il compito non solo di avvicinare Dio all'uomo, ma anche quello di suscitare e vivificare quelle "mediazioni dal basso" che consentono all'uomo di coinvolgersi nell'opera salvifica di Dio. Dice il documento citato della Pontificia Commissione Biblica<sup>8</sup>: "Per rappresentare la propria fede nell'azione di Dio nel mondo e nella storia, l'israelita ha fatto ricorso alla figura di *alcune potenze* che le religioni pagane consideravano a volte come divinità, ma che egli ha sottomesso al Dio di Abramo per evocare la sua presenza creatrice e salvatrice".

Esse sono: lo *Spirito* che è concepito nell'Antica Scrittura non come una persona sussistente<sup>9</sup>, ma, dinamicamente, come una forza di Dio che opera strettamente alle sue dipendenze, per la quale "Egli agisce soprattutto nella storia: e in quanto è Potenza divina, abilita a certe missioni". È lui che, soprattutto nei profeti, produce l'intelligenza del tempo presente (Ez 2,1-4; Mi 3,8) e la speranza della salvezza vicina (Is 61,1-3). "Negli ultimi tempi, questo stesso Spirito creerà il popolo nuovo che risorgerà dalla morte (Ez 37,1-14) per osservare i precetti di Dio (36,26-28). Infine ogni uomo sarà abitato da questo Spirito, che gli aprirà la porte della salvezza" (ivi, 1308).

Altra forza mediatrice che scende dall'alto è la *Parola di Dio* che non va intesa solo come il parlare di Dio attraverso un linguaggio verbale, un messaggio indirizzato agli uomini. Il *Dabar JHWH* esprime anzitutto una potenza attiva che produce e rivela tutto, dice e compie tutto (Sal 33,6-9; Gen 1,9). Essa si rende presente nella bocca dei profeti (Ger 1,9), "alla

<sup>8</sup> Ivi, n. 1307, p. 1253.

<sup>9</sup> Pur non aparendo come una "persona" distinta in Dio, *essa è una forza che agisce prevalentemente nel mondo delle persone* ed è *personalizzante*, in quanto nelle sue espressioni carismatiche essa *esalta le persone umane*, dona ad esse la capacità di compiere azioni singolari, sia in maniera esteriore visibile (gesta esaltanti: i condottieri carismatici nel Libro dei Giudici) che nel mondo interiore nella capacità di discernimento profetico e sapienziale.

fine, la Parola, come lo Spirito, un po' alla volta viene evocata con tratti personali: essa si installa nella bocca e nel cuore di Israele (Dt 30,14). La tradizione rabbinica accentuerà fortemente questa immagine: allora la parola del Signore (*Memrâ*) manifesterà l'azione di Dio stesso nei suoi rapporti con il mondo" (ivi, 1309). Questa duplice forza si esprime letterariamente anche nella *forma della Sapienza* la quale riveste talora i tratti dello Spirito (Sap 7,22) e della stessa Parola uscita dalla bocca dell'Altissimo (Sir 24,3), per identificarsi poi con il Libro dell'alleanza e la Legge di Mosè (Sir 24,23; Bar 4,1).

– *Gesù Cristo, l'Unico Mediatore nella cui persona e azione convergono tutte le forze mediatrici della storia*

Il *Nuovo Testamento* ci mostra una prospettiva dinamicamente convergente verso il Mediatore Unico, Gesù Cristo, nel quale vengono a concentrarsi le linee discendenti e ascendenti della potenza salvifica divina ed umana, che in lui si personalizzano: questo Mediatore tra Dio e gli uomini, è chiamato anche "Sommo Sacerdote"<sup>10</sup>. Questo processo di concentrazione e di mediazione cristologica riguarda tutte le Scritture comprese nel canone e quindi sia l'Antico che il Nuovo Testamento, e costituisce *il principio dell'unità di tutta la Scrittura*, come recentemente ha ribadito la Pontificia Commissione Biblica nel suo saggio: *Il popolo ebraico e le sue Scritture nella Bibbia cristiana*<sup>11</sup>.

Il difetto di una *lettura storico-critica* della Bibbia, anche se indispensabile, per lo studio scientifico del significato dei testi antichi, essendo "Parola di Dio in un linguaggio umano", si è manifestato, talora, in quella carenza dipendente dal fatto di considerare troppo ogni scritto in modo parziale e isolato. "Ora, la Bibbia non si presenta come una collezione di testi privi di qualsiasi relazione tra loro, ma come un insieme di *testimonianze* di una stessa grande Tradizione"<sup>12</sup>. Di qui l'importanza assunta

<sup>10</sup> B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*, 1, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1991, p. 97ss.

<sup>11</sup> PCB, *Il popolo ebraico e le sue Scritture nella Bibbia cristiana*, LEV, Città del Vaticano 2001.

<sup>12</sup> PCB, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 1993, p. 45.

dall'approccio *canonico* che porta al compito teologico dell'interpretazione che insiste sull'interpretazione di ogni testo biblico alla luce del canone delle Scritture, cioè dalla Bibbia ricevuta come norma di fede dalla comunità dei credenti. Questo approccio reagisce giustamente contro la valorizzazione esagerata di ciò che si suppone essere originale e primitivo, come se solo questo fosse autentico. Esso sottolinea, invece che un libro diviene biblico solo alla luce dell'intero canone<sup>13</sup>. Per cui la comunità credente ecclesiale, costituisce il “contesto adeguato per l'interpretazione dei testi canonici”<sup>14</sup>.

Nel contesto generale *canonico* della Scrittura, avendo particolarmente presente il Nuovo Testamento, l'interpretazione dell'Antico è determinata dal fatto che la Chiesa legge questa Tradizione alla luce dell'evento pasquale – morte e resurrezione di Cristo Gesù –, che apporta una radicale novità e dà un senso decisivo e definitivo alle Scritture (cf. *Dei Verbum* 4), ma con ciò *non intende svuotare l'interpretazione canonica anteriore alla pasqua cristiana*<sup>15</sup>.

Ora, avendo presente questo contesto *canonico*, la forma scritturistica più concentrata della unicità della mediazione di Cristo la si ritrova nel noto passo della lettera a Timoteo: “Unico infatti è Dio, unico anche il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti, quale testimonianza per i tempi stabiliti” (1 Tm 2,5-6). È una formula che, come è stato affermato, riassume e interpreta il kerigma primitivo, *facendo intervenire la categoria di mediazione*. Una analisi del passo pone in relazione una duplice confessione di fede: un Unico Dio e un Unico Mediatore tra Dio e gli uomini. Questo indissolubile legame con l'unicità di Dio, costituisce il fondamento dell'unicità della funzione di mediazione, la quale però *affonda le sue radici nel mistero della incarnazione*. Questo mistero determinante del rapporto unico di “relazione/identità” con Dio, impone la solidarietà con gli uomini. Di qui

<sup>13</sup> Ivi, p. 47.

<sup>14</sup> Ivi. Si pone evidentemente il problema di definire meglio il processo canonico e soprattutto l'interrogativo se il processo di interpretazione che ha portato alla formazione del canone vada riconosciuto come regola d'interpretazione della Scrittura fino ai nostri giorni.

<sup>15</sup> Questo comporterebbe svuotare della sua sostanza l'Antico Testamento e privare il Nuovo del suo radicamento nella storia (ivi, p. 47).

l'affermazione dell'*uomo Cristo Gesù* che esprime appunto il mistero della incarnazione, per il quale la Persona divina di Gesù, umanizzata, sta, insieme, dalla parte di Dio e degli uomini e sta a fondamento di ogni possibile mediazione tra Dio e l'umanità.

La mediazione cristologica salvifica, proprio perché fondata sull'evento storico dell'incarnazione *costituisce una mediazione che si estende verso la totalità degli uomini*, perché, "per il riscatto di tutti" egli ha dato se stesso (Mc 10,45; Mt 20,28). Vicino, nel suo contenuto al passo citato, sta 1 Cor 8,6 il quale esprime con chiarezza il senso della mediazione nella forma più diffusa nel Nuovo Testamento, che è quella del "per mezzo di Cristo" e trova una sua ampia presenza in quelle *formule germinali*, come dice Sesboüé, che costituiscono come la matrice degli sviluppi futuri e che esprimono la mediazione di Cristo nei termini: "per noi" e "per la nostra salute", "per i nostri peccati" o "a causa dei nostri peccati"<sup>16</sup>.

Nel contesto nel quale l'unicità della mediazione di Cristo, in quanto espressione della storicità dell'evento dell'incarnazione, si pone come un'opera di salvezza universale, come è ben attestato dalle formule germinali, allora *si pone inevitabilmente il problema della mediazione storica partecipata dell'unica fonte originaria* e questa implica quell'azione partecipata per la quale il Cristo può raggiungere ogni essere umano, entrando in contatto con lui, offrendogli, per lo Spirito, la grazia di salvezza da lui operata nell'evento pasquale della morte e resurrezione (cf. GS 22)<sup>17</sup>. In questa azione mediatrice, il principio stesso della unicità del Mediatore impone il principio della sua misteriosa presenza o della sua personale presenza *in mysterio* in ogni momento della storia. Tommaso asseriva che le azioni salvifiche di Cristo per la *virtus divina* attingono ogni uomo e ogni tempo<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, cit. p. 129ss. Vedi X. LÉON-DUFOUR, *La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament*, in *Mort pour nos péchés*, Univ. St.-Louis, Bruxelles 1976, p. 18, citato da Sesboüé.

<sup>17</sup> La GS 22 afferma il principio che non c'è mediazione salvifica se non per Cristo nell'azione dello Spirito "che dà a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, con il mistero pasquale". Così il principio della mediazione è enunciato, ma senza alcun tentativo di delucidazione dal punto di vista storico e teologico.

<sup>18</sup> Per uno sviluppo della tematica in chiave tomista: M. BORDONI, *Presenzialità del Tempo dell'Incarnazione nella storia umana*, in ID., *Il Tempo, valore filosofico e mistero teologico*, PUL, Roma 1965, p. 182ss. I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1994.

A livello teologico, questa affermazione ha tutto il suo valore, ma essa non può ignorare l'esigenza di una mediazione umana nell'ordine della storicità per la quale questa virtù divina possa essere in qualche modo veicolata.

### C. Mediazione partecipata testuale

Nell'incarnazione della Parola nella quale culmina la comunicazione di Dio all'umanità, *assumono singolare importanza le Scritture*. Esse, nell'Antico Testamento, precedono e anticipano storicamente l'evento del farsi carne della Parola di Dio all'umanità (Ebr 1,1ss.). Già enunciava la *Divino Afflante Spiritu (Enchiridion Biblicum, n. 559)*: "Come la Parola sostanziale di Dio si è fatta simile agli uomini, in tutti i punti, eccetto il peccato, così le parole di Dio, espresse in lingue umane, si son fatte simili al linguaggio umano in tutti i punti, eccetto l'errore" (cf. DV 13). Così, l'importanza di queste mediazioni testuali, che anticipavano l'evento dell'incarnazione della stessa Parola sostanziale, mediante la messa per iscritto delle parole di Dio, attraverso il carisma dell'ispirazione, costituivano nell'Antico Testamento un primo passo verso l'incarnazione del Verbo di Dio, una prima mediazione linguistica dell'incarnazione, *mentre nel loro aspetto profetico consentivano la possibilità di riconoscere questo evento del compimento del disegno di Dio nel Verbo fatto carne* (Gv 1,14). Dall'altro lato, però, dopo la glorificazione di Cristo, i libri scritti, ispirati, proseguono il suo passare tra noi per raggiungere l'umanità di tutti i tempi e luoghi, di tutte le culture, come mezzo di comunicazione e di comunione fra l'umanità credente e il mistero trinitario di Dio, manifestato nell'evento della Parola incarnata, nel mistero della morte e resurrezione del Cristo.

Essi sono, come mediazione partecipata, un essenziale e indispensabile proseguimento, per il quale, il parlare definitivo di Dio in Cristo, all'umanità, pur nella sua singolarità storica, prosegue in forza dell'unione tra gli aspetti umani della rivelazione biblica e gli aspetti divini, uniti nella divina condiscendenza (cf. DV 13), per cui la Parola biblica annunzia il messaggio di verità e speranza all'umanità intera. Questa mediazione comunicativa universale dell'originaria, definitiva ed unica mediazione dell'incarnazione della Parola divina in un contesto storico universale, comporta un'esigenza delicata, ma imprescindibile: quella di "ritradurre il

pensiero biblico in un linguaggio contemporaneo, perché sia espresso in maniera adatta agli uditori. Questa traduzione deve tuttavia essere fedele all'originale, e non può forzare i testi per adattarli a una lettura o a un approccio in voga in un determinato momento. Bisogna mostrare tutto il fulgore della parola di Dio, anche se espressa in 'parole umane'" (DV 13)<sup>19</sup>.

Questo compito di traduzione pone in atto una esigenza ermeneutica, per la quale, come sopra dicevo, la mediazione testuale della Scrittura non può essere a sua volta rinchiusa nella singolarità storica di un dato testo biblico, studiato nelle sole circostanze in cui fu composto, come fosse un "reperto archeologico" che porta in evidenza un blocco erratico di un'epoca rinchiusa nel suo passato. Già in una visione puramente umana di un testo scritto, si deve tener conto della sua lettura compiuta nel corso dei secoli, per cui assume importanza la così detta *intentio lectoris* che esprime il coinvolgimento simpatetico dei recettori del testo, in quella sua comprensione che precede, accompagna e circonda la spiegazione<sup>20</sup>. *Qui l'ermeneutica del linguaggio è andata sempre più scoprendo l'importanza della soggettività, considerata dal punto di vista della "tradizione", come elemento imprescindibile della funzione attuale di un testo scritto.* Questo principio, nel contesto propriamente cristiano che ci interessa, considerando l'esortazione paolina di "conservare il deposito mediante lo Spirito Santo che abita in noi" (2 Tim 1,14: espressione che certamente include le Scritture nel deposito), mette in luce, come osserva Penna, non una custodia passiva ma dinamica, "perché il richiamo allo Spirito porta in primo piano la necessità di un lavoro sempre rinnovato di reinterpretazione creativa e attualizzante"<sup>21</sup>. Si tratta, allora, di ripensare questa esigenza scientifico-ermeneutica nel contesto proprio della mediazione partecipata riguardante anzitutto il rapporto tra l'evento cristologico della mediazione unica e fontale, con quelle mediazioni che scaturiscono da questo evento stesso come sua partecipazione essenziale (la Chiesa, luogo vivente della tradizione di fede) secondo le norme proprie dell'ermeneutica ecclesiale.

<sup>19</sup> PCB, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, cit., p. 15.

<sup>20</sup> P. RICOEUR, *Logica ermeneutica*, in *Aut Aut*, 217-218 (1987) 64-100, p. 87.

<sup>21</sup> R. PENNA, *In difesa della "intentio auctoris"*, cit., p. 167.

– *La mediazione testuale della Scrittura cristiana nelle sue essenziali dimensioni teologiche*

Le vie essenziali di trasmissione e comunicazione sul piano universale della storia di salvezza dell'evento Mediatore originario cristologico, sono quelle propriamente "testuale" della Sacra Scrittura e quella "contestuale" della Tradizione (*approccio canonico*). Così, la *testualità* della Sacra Scrittura ci porta inevitabilmente dinanzi a quella necessaria "con-testualizzazione" *nella quale si muove ogni interpretazione di un testo*. Secondo i principi ermeneutici attuali, "l'interpretazione di un testo è sempre dipendente dalla mentalità e dalle preoccupazioni dei suoi lettori"<sup>22</sup>, *determinando così un certo costante pericolo di riduzionismo del senso del testo agli interessi dei lettori*. Ma riferendoci all'approccio contestuale della "comunità credente" che è la Chiesa, non si può fare a meno di notare l'*importanza* e la *diversità* per la quale essa si costituisce un contesto globale adeguato, partecipato direttamente dall'evento cristologico, e Fonte della Rivelazione, sostenuto dalla successione apostolica, che garantisce nel suo Magistero la fedeltà alla Tradizione degli Apostoli, e insieme storicamente determinato, vissuto e attualizzato nelle particolari situazioni culturali del popolo di Dio in cammino nel mondo. Tali letture, anche in situazioni particolari, in quanto compiute in sintonia con la comunità credente, presa nel suo contesto globale, impediscono il pericolo di un riduzionismo relativo a una ermeneutica puramente filosofica.

La Pontificia Commissione Biblica dice che nella visione cristiana è particolarmente "la comunità credente... il *contesto adeguato* per l'interpretazione dei testi canonici. La fede e lo Spirito Santo arricchiscono in essa l'esegesi; l'autorità ecclesiale, esercitata a servizio della comunità, deve vegliare che l'interpretazione resti fedele alla *grande Tradizione* che ha prodotto i testi (DV 10)"<sup>23</sup>. Di qui l'esigenza che il *valore testuale della Scrittura abbia il suo primo e fondamentale contesto ed eserciti la sua più adeguata funzione mediatrice* nella sua lettura nella Chiesa<sup>24</sup>. Questa, legge

<sup>22</sup> PCB, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, cit., p. 57.

<sup>23</sup> Ivi, p. 47; il corsivo è mio.

<sup>24</sup> L'approccio canonico pone tuttavia diversi problemi circa la definizione del "processo canonico" che il documento della PCB citato richiama (p. 47), soprattutto in considerazione del rapporto con il canone ebraico.

tutta la Scrittura, anche l'Antico Testamento, alla luce dell'evento pasquale, morte e resurrezione di Gesù Cristo che apporta un senso definitivo alle Scritture (DV 4). Questa nuova determinazione di senso che appartiene propriamente alle fedi ecclesiale “non deve tuttavia privare di consistenza l'interpretazione canonica anteriore, quella che ha preceduto la Pasqua cristiana, perché è necessario rispettare ogni tappa della storia di salvezza. Svuotare della sua sostanza l'Antico Testamento significherebbe privare il Nuovo Testamento del suo radicamento nella storia”<sup>25</sup>.

– *Rapporto circolare ermeneutico tra Testo-Scrittura e Con-testo-Tradizione*

Da quanto ho detto appare già come nel parlare della mediazione partecipata testuale della Sacra Scrittura si impongano precisazioni che toccano il punto di vista propriamente cristiano della mediazione testuale. Di qui, l'importanza della mediazione partecipata del *testo* “Sacra Scrittura” richiede anzitutto alcune precisazioni di premessa.

*La prima* è legata alla esatta interpretazione della *Dei Verbum* in materia. Come afferma Albert Vanhoye nel suo saggio<sup>26</sup>, bisogna superare l'errore, frequente, nella recezione interpretativa di questa importante Costituzione dogmatica del Vaticano II, per cui il suo oggetto sarebbe circoscritto alle dichiarazioni riguardanti la Sacra Scrittura. Ora, che la *Dei Verbum* non intenda semplicemente identificare *Verbum Dei* e *Scrittura*<sup>27</sup>, lo si vede nel n. 10 ove si parla di “*Verbum Dei Scriptum vel Traditum*”. Non ci deve trarre in inganno quanto nell'ultimo capitolo della *Dei Verbum* si dice a riguardo delle “Sacre Scritture”, che “contengono la Parola di Dio e, perché ispirate, sono veramente Parola di Dio” (DV 24). Questa espressione, avendo presente l'assenza significativa dell'articolo

<sup>25</sup> PCB, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, cit., p. 47.

<sup>26</sup> A. VANHOYE, *La Parola di Dio nella vita della Chiesa. La recezione della “Dei Verbum”*, in *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del giubileo*, R. FISICHELLA (a cura di), San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, p. 29ss.

<sup>27</sup> La DV 9 non dice: *Scriptura est Verbum Dei*, ma “*Scriptura est locutio Dei*”, cioè quel parlare di Dio, che è messo per iscritto sotto l'ispirazione dello Spirito Santo. “Sembra che il Concilio abbia voluto evitare una identificazione troppo stretta tra la Sacra Scrittura e il *Verbum Dei*” (cf. A. VANHOYE, cit.).

determinativo<sup>28</sup>, vuol dire che le Scritture sono certamente Parola di Dio, ma “esse non sono tutta la Parola di Dio, ma solo la *Parola di Dio scritta, Verbum Dei Scriptum* e lasciano quindi spazio alla *Parola di Dio trasmessa oralmente, Verbum Dei Traditum*”<sup>29</sup>.

La seconda osservazione, ancora, riguarda la *recezione della Dei Verbum circa il linguaggio della “Fonte della Rivelazione”*, che consente di precisare poi il rapporto tra il testo scritto delle Parole di Dio e la loro trasmissione orale. Il rifiuto, a gran maggioranza, da parte dei padri presenti al Concilio, del primo schema intitolato *De Fontibus Revelationis* indusse in errore nel processo di recezione della *Dei Verbum*, attraverso l’idea che il Concilio, assecondando il principio di “una sola fonte”, affermasse l’identificazione di questa “sola fonte” con la “Scrittura”, trasformando così la religione cristiana in una “religione del Libro”. Al Concilio, invece, *premeva difendere l’unità di origine della Rivelazione*, seguendo il Concilio di Trento, che usava “fonte” al singolare e non l’applicava né alla Scrittura né alla Tradizione, *ma alla realtà che precede entrambe e che chiamava Vangelo* (DS, 1501) nel senso di Rm 1,16. La novità della *Dei Verbum* sta nell’accentuazione della *Persona incarnata di Cristo* (religione della Persona) come *unica fonte* dalla quale scaturisce e “trova compimento tutta la rivelazione del sommo Dio”.

E veniamo ora al *rapporto “circolare ermeneutico” tra la mediazione partecipata della Scrittura e il suo riferimento alla Tradizione*. Dall’asserto precedente si accede al principio che la “mediazione originaria” del parlare di Dio all’uomo e cioè la “fonte unica”, che è la “Parola di Dio”, nella sua totalità è *costituita dall’evento cristologico* considerato nella sua incarnazione, croce e resurrezione, dono dello Spirito Santo. Si deve allora precisare che il linguaggio propriamente teologico da adottare nei riguardi

<sup>28</sup> C’è qualche diversità di traduzione rispetto all’edizione francese (éd. Du Centurion), che sembra accentuare l’identificazione completa tra Scritture e Parola di Dio, mentre la traduzione de *L’Osservatore Romano* pubblicata dalle Dehoniane, in EV, 1, n. 907, omette l’articolo dinanzi a “Parola di Dio” evitando l’identificazione completa fra le “Sacre Scritture” e la “Parola di Dio”. Le Scritture sono Parola di Dio, *ma non sono tutta la Parola di Dio*, bensì *solo la Parola di Dio scritta (Verbum Dei Scriptum)*, lasciando spazio alla Parola di Dio trasmessa oralmente (*Verbum Dei Traditum*).

<sup>29</sup> Cf. A. VANHOYE, cit., p. 31.

della Scrittura e Tradizione non è tanto quello di “fonte”, quanto quello di “vie di trasmissione” della rivelazione che scaturiscono dall'evento unico della Parola incarnata ed espongono nella storia e nell'umanità intera la sua virtù salvifica.

Si impone, a questo punto, l'esigenza di precisare il rapporto mutuo di queste “vie di trasmissione”, rapporto che non è né quello partitivo, né quello parallelo, quanto piuttosto quello *qualitativo* e che può meglio descriversi come *ermeneutico circolare*. Esso deve partire dall'unità di queste due vie di trasmissione, per cui: “La Sacra Tradizione e la Sacra Scrittura sono strettamente congiunte e comunicanti tra loro. Ambedue, infatti, scaturendo dalla stessa divina sorgente, formano in un certo qual modo una sola cosa e tendono allo stesso fine” (DV 9)<sup>30</sup>. Non può sfuggire il fatto che, mentre il Concilio di Trento, partendo dall'esistenza di un'unica fonte affermava che il contenuto dell'Evangelo ci raggiunge attraverso un duplice canale costituito da “libri scritti” e “tradizioni non scritte”, il Vaticano II ci parla invertendo l'ordine, nominando prima la “predicazione orale degli Apostoli” e, in secondo luogo, la posizione in scritto di questo messaggio, riportandoci, così, più vicini alla realtà storica, nella quale la predicazione orale ha preceduto di molti anni la Scrittura degli evangelii. Così si può dire che la Scrittura è figlia della Tradizione orale.

Si potrebbe così provare a riassumere il *mutuo rapporto circolare ermeneutico* delle vie di trasmissione dicendo, con la *Dei Verbum*, che la “Sacra Scrittura è *locutio Dei*” (cf. DV 9), perché scritta per ispirazione dello Spirito di Dio, ma ha la sua origine nella predicazione apostolica, della quale è il luogo privilegiato (*speciali modo exprimitur*, DV 9), il che avvalorava il *principio egemonico della mediazione scritturistica*. Questo, oltre che alla ispirazione dello Spirito Santo, è dovuto al fatto che il “testo della Scrittura” è legato, nel Nuovo Testamento, al periodo fondatore della fede e dà ad essa un punto fermo di solidità. Pertanto, la *mediazione scritturistica* è un punto di riferimento obbligato, normativo, per entrare in con-

<sup>30</sup> Cf. DV 10, ove con una metafora più statica ribadisce l'ordine e l'unità affermando che “la Sacra Tradizione e la Sacra Scrittura costituiscono un solo sacro deposito della Parola di Dio affidato alla Chiesa”.

tatto con la Fonte cristologica del *Verbum Dei*, cioè dell'Evento della Divina Rivelazione. Perciò: "La fede cristiana non è una 'religione del Libro', ma è una 'religione della Parola' di Dio"; e, come scriveva san Bernardo: "Non di una Parola scritta e muta, ma del Verbo Incarnato vivente"<sup>31</sup>. Perché, però, le parole dei Libri Sacri non restino lettera morta, è necessario che Cristo, Parola eterna del Dio vivente, per mezzo dello Spirito Santo ci "apra la mente all'intelligenza delle Scritture (Lc 24,45)"<sup>32</sup>. In altri termini, la Scrittura, da sola, potrebbe restare lettera che uccide (2 Cor 3,6), se non fosse animata dalla corrente vitale della Tradizione.

Nel rapporto circolare ermeneutico tra Scrittura e Tradizione, queste ultime parole ci consentono una ulteriore importante precisazione: quando nella visione cristiana, che non è religione del libro, si parla di *testo*, non si può restare alla considerazione di quanto è fissato letterariamente alla *sola Scrittura*: esso deve essere congiunto strettamente alla *Tradizione* della quale la stessa Scrittura è una essenziale componente, anche se non unica. La Tradizione, infatti, "include la Scrittura più che porsi semplicemente accanto ad essa"<sup>33</sup>.

In questa inclusione, la Scrittura, che mantiene il suo ruolo egemonico normativo, viene a trovarsi accanto ad altri testi e non solo scritti: la Tradizione esprime infatti tutta la *vita della Chiesa* nelle sue molteplici espressioni della fede, tra le quali un posto privilegiato spetta al culto liturgico, all'insegnamento del Magistero, alla testimonianza dei Padri. Si può, pertanto dire, che *la trasmissione viva della Tradizione, compiuta nello Spirito Santo*, distinta dalla Sacra Scrittura, sebbene ad essa strettamente legata, *costituisce la Chiesa stessa*, in quanto "nella sua dottrina, nella sua vita, nel suo culto perpetua e trasmette a tutte le generazioni, tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede" (DV 8).

Nel suo rapporto alla Scrittura, allora, la mediazione della Tradizione, non è quello di essere *locutio Dei*, quanto quello di "trasmettere la Parola di Dio integralmente": "La sacra Tradizione trasmette integralmente la

<sup>31</sup> BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Homilia super missus est*, 4; PL 183, 86 B.

<sup>32</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 108.

<sup>33</sup> B. MAGGIONI, "Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio", commento alla «Dei Verbum», Messaggero, Padova 2001, p. 49.

*Parola di Dio, affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli Apostoli*” (DV 9); continua: “e ai loro successori, affinché questi, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione, fedelmente la conservino, la esponano, la diffondano. In questo modo *tutta la Chiesa attinge la sua certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola Scrittura*. Perciò, l’una e l’altra devono essere accettate e venerate con pari sentimento di pietà e riverenza” (DV 9). La fede cristiana deve tener conto di questo “circolo ermeneutico” della mediazione testuale che si compie nella Chiesa, la quale è, così, in se stessa, mediazione vivente dell’Unico Mediatore Gesù Cristo e nella sua Tradizione, presa integralmente, trasmette se stessa (cf. DV 8).

– *Il modo di accostarsi del credente al testo biblico*

Da quanto ho detto precedentemente, risulta che l’accostarsi del cristiano al testo sacro della Bibbia non può restare alla sua comprensione di *solo testo scritto* cercando esegeticamente di scoprire l’intenzione degli agiografi per conoscere “cosa a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole” (DV 12). Bisogna rendersi conto che *il primato egemonico della Scrittura non va inteso come un “primato storico critico” che costituisca come un momento previo alla lettura di fede*. La fede della Chiesa costituisce infatti il “contesto vivente della Sacra Scrittura”, contesto che se non crea significati, come sopra dicevo, però è una luce che permette al lettore, all’esegeta e studioso del “testo scritto della Bibbia” *di scorgere attraverso la sua mediazione, dei significati sempre nuovi che altrimenti gli sfuggirebbero*. Così, la *mediazione testuale* che costituisce una struttura portante della Chiesa stessa, quale essenziale e primordiale mediazione partecipata dall’evento cristologico, è definita dal duplice processo di una reciprocità, il *carattere egemonico della Scrittura è, a sua volta, mediato dal “con-testo” della Tradizione dalla quale nasce e nella quale trova la sua chiave ermeneutica di lettura per una conoscenza integrale della Verità rivelata*.

Questo comporta allora il principio secondo il quale, se “la Scrittura è una mediazione necessaria” per il suo legame all’Evento originario, Fondatore della Rivelazione cristologica, costituito dagli “Apostoli e persone della cerchia apostolica, che sotto l’ispirazione dello Spirito Santo, misero in scritto l’annuncio della salvezza” (DV 7), è anche vero che essa deve essere “letta”, “compresa”, “vissuta” nella Tradizione. Così, la DV 7,

parlando di questa “duplice via” coerente e complementare della mediazione partecipata, mette in evidenza l’importanza della Tradizione, citandola prima della Scrittura “e giustamente, sia perché la tradizione precede la Scrittura (gli scritti sacri sono nati dalla Tradizione), sia perché la Scrittura ritorna ‘parola’ nella tradizione. Ma detto questo, si noti come la Scrittura sia in rilievo, nominata distintamente, quantunque in un certo vero senso, già inclusa nella Tradizione. La Scrittura, evidentemente, ha un’importanza particolare”<sup>34</sup>. Per questo, si può dire, sempre con la DV 7, che la “sacra Tradizione e la sacra Scrittura dell’uno e dell’altro Testamento sono come uno specchio nel quale la Chiesa pellegrinando sulla terra contempla Dio, dal quale tutto riceve, finché sarà condotta a vederlo faccia a faccia così come egli è (1 Gv 3,2)”.

L’aggancio tra le due forme testuali della mediazione, rispetto all’evento della incarnazione, evento fondante della rivelazione compiuta, e che costituisce quel *proprium* della rivelazione cristiana che la qualifica come *evento essenzialmente storico*, fa comprendere che, come tale, *esso necessita di una sua trasmissione nello spazio e nel tempo*. Di qui quella esigenza di una espansione della mediazione originaria cristologica verso l’umanità intera, attraverso le mediazioni partecipate della Scrittura e della Tradizione, verso l’universalità del genere umano con una duplice esigenza: quella della sua *fedeltà* e della sua *vitalità*. Il che vuol dire che la Rivelazione del Vangelo, personalmente realizzata in Gesù Cristo, è non solo conservata e trasmessa “come una reliquia o un pezzo da museo”<sup>35</sup>, ma proprio a partire dalla esigenza universale, è resa permanentemente viva nella Chiesa, nella quale “continua ad essere colloquio con Dio, che continua a farsi evento: Parola di Dio e risposta dell’uomo”<sup>36</sup>. Se la Scrittura, appartiene al *momento fondante e costitutivo della Tradizione* (cf. DV 7: da Dio a Cristo e agli Apostoli e abbraccia, si può dire, l’arco del Nuovo Testamento), la *Tradizione vivente abbraccia tutto il tempo della Chiesa*, e va considerata “dipendente”, ma *vitale e integrale*, perché consente a una rivelazione storica di rendersi universalmente presente nel tempo e nello spazio.

<sup>34</sup> Ivi, p. 46.

<sup>35</sup> Ivi, p. 42.

<sup>36</sup> Ivi.

#### **D. L'universalità dell'evento fondatore della Rivelazione cristologica e il suo diffondersi in altre mediazioni partecipate**

L'esigenza della *universalizzazione storica* dell'Evento fondatore cristologico della Rivelazione, attraverso le "più adeguate" espressioni testuali della Scrittura e della Tradizione ecclesiale, pone anche la questione di una possibile mediazione dell'Evento della divina Rivelazione in altri testi non appartenenti alla Tradizione di fede della Chiesa. In merito la *Redemptoris missio* afferma: "Dio chiama a sé tutte le genti in Cristo, volendo loro comunicare la pienezza della sua rivelazione e del suo amore; né manca di rendersi presente in tanti modi non solo ai singoli individui, ma anche ai popoli mediante le loro ricchezze spirituali, di cui le religioni sono precipua ed essenziale espressione, pur contenendo lacune, insufficienze ed errori"<sup>37</sup>.

Questo consente di poter dire che le mediazioni testuali, per coloro che "non hanno la possibilità di conoscere o di accettare la rivelazione del Vangelo e di entrare nella Chiesa", perché vivono "in condizioni socio-culturali che non lo permettono, e spesso sono stati educati in altre tradizioni religiose", la salvezza di Cristo "è accessibile in virtù di una grazia che, pur avendo una misteriosa relazione con la Chiesa, non li introduce formalmente in essa, ma li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore ambientale. Questa grazia proviene da Cristo, è frutto del suo sacrificio ed è comunicata dallo Spirito Santo: essa permette a ciascuno di giungere alla salvezza con la sua libera collaborazione"<sup>38</sup>. Si aggiunga che "la presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui, ma le società e la storia, i popoli, le culture, le religioni... è lo Spirito che sparge 'i semi del Verbo', presenti nei riti e nelle culture, e li prepara a maturare in Cristo"<sup>39</sup>. Non va escluso, dunque, che anche i libri delle religioni non cristiane, le loro tradizioni religiose contengano elementi, anche se disso-

<sup>37</sup> *Redemptoris missio* (1990), n. 55; cf. *Nostra aetate*, n. 2; *Lumen gentium*, n. 16; *Ad gentes*, n. 9; *Evangelii nuntiandi*, n. 53.

<sup>38</sup> *Redemptoris missio*, n. 10.

<sup>39</sup> *Ivi*, n. 28.

ciati e parziali, dell'unica mediazione di Cristo, che si espande per la forza del suo Spirito<sup>40</sup>.

Queste mediazioni, anche se per la parte di verità che esse veicolano, partecipano dell'azione rivelatrice di Cristo, attraverso una certa presenza dello Spirito, *non possono però considerarsi Parola di Dio, né documenti ispirati*, come le Scritture dei due Testamenti, né si può accettare una loro semplice equiparazione, come documenti ispirati alla pari del solo Antico Testamento. Un tentativo del genere non terrebbe conto, infatti, del "principio della unità della Bibbia"<sup>41</sup>. La Commissione Teologica Internazionale nel documento: *Il cristianesimo e le religioni*<sup>42</sup> afferma che "i libri sacri delle varie religioni, anche quando possano far parte di una preparazione evangelica, non si possono considerare equivalenti all'Antico Testamento, che costituisce la preparazione immediata alla venuta di Cristo nel mondo"<sup>43</sup>. In questa luce, la "Chiesa di Cristo" costituisce la prima e fondamentale "mediazione partecipata universale" (sacramento di Cristo e del Regno di Dio presente nel mondo), la quale "vive" nella perenne trasmissione dell'Evento cristologico della Parola incarnata della Verità, attraverso l'azione singolare (e unica, ma non esclusiva, bensì diffusiva dello Spirito), attraverso quelle vie di trasmissione che sono, come ho mostrato, il "testo della Scrittura" nella sua unità con il "contesto globale-integrale" della Tradizione. Le altre tradizioni religiose, invece, con i loro libri sacri possono costituire quella *mediazione remota*, perché "meno completa" e non esente da errori, ma sufficiente per la salvezza dei

<sup>40</sup> Cf. B. FORTE, *La Parola di Dio nella Sacra Scrittura e nei libri sacri delle altre religioni*, in AA.VV., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 1999, LEV, Città del Vaticano 2001, p. 106ss.

<sup>41</sup> Quando si parla "della unità della Bibbia", tale principio si riferisce alla sola "Bibbia canonica". È noto che ci sono nella letteratura religiosa ebraica dei "Libri Sacri" che di fatto, nella "fede cristiana", *non entrano nel canone*. Per tali libri non si può affermare il principio dell'ispirazione dello Spirito Santo, come per quella sezione dell'Antica Scrittura detta "Antico Testamento" e che *fa parte integrante della unità della Scrittura*. Per questi altri libri vale il principio più generale di una certa presenza dello Spirito analoga a quella dei libri di altre religioni che rientrano solo in una *preparatio evangelica "remota"*.

<sup>42</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni* (1996), in *Regno Documenti*, 42 (1997), 86ss.

<sup>43</sup> Ivi, n. 92.

loro membri, perché veicola quei “semi del Verbo” che lo Spirito di Verità effonde nella storia dell’umanità. Per questa azione dello Spirito inviato dal Padre per il Cristo crocifisso e risorto si apre quella possibilità di incontro tra ogni uomo di buona volontà e il mistero pasquale che rimane nascosto negli imperscrutabili disegni di Dio (GS 22: visto che “dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, con il mistero pasquale”).

In questa prospettiva, si rifiuta ogni indebita confusione tra la *pienezza della Rivelazione divina contenuta nelle Sacre Scritture*, ispirate e lette nella luce dello stesso Spirito nel quale furono ispirate, nella Sacra tradizione ecclesiale, e *l’illuminazione presente nelle varie mediazioni dei testi sacri nelle altre esperienze religiose*. In esse, si può dire che lo Spirito di Verità che conduce i credenti nella Chiesa verso la pienezza della Verità tutta intera (Gv 16,13), già presente nella Parola Incarnata, possa costituire, fuori della Chiesa, nella umanità religiosa che aderisce ancora a una “parziale verità”, perché in essa non risuona ancora la predicazione della pienezza del *Verbum Veritatis*, quella spinta dinamica che lo Spirito di Cristo opera nello *spirito umano* verso l’assoluta e ineffabile trascendenza di Dio che dispone gli animi alla vera fede.

La convinzione che in forza dell’unica mediazione diffusiva di Cristo, attraverso la virtù dello Spirito, che si effonde nella universalità della storia, oltre i confini visibili della Chiesa, si possa realizzare la salvezza dell’umanità religiosa che popola il mondo porta pure ad affermare che la *unicità della rivelazione biblica* offre ai cristiani il “criterio di riconoscimento del vero e del buono presenti nelle altre religioni”. È quanto affermava già la *Nostra aetate* (n. 2), quando scriveva che la Chiesa Cattolica non rigetta quanto è vero e santo nelle varie religioni, nel loro modo di agire e di vivere i precetti e le dottrine che nonostante le differenze da quanto essa crede e propone, “tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini”. Questo, però, come dice Giovanni Paolo II nella *Lettera ai vescovi dell’Asia*<sup>44</sup>, nonostante il dovere

<sup>44</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera ai vescovi dell’Asia*, in occasione della V Assemblea plenaria della Federazione delle loro Conferenze episcopali, 23 giugno 1990, 4 (in *L’Osservatore Romano*, 18 luglio 1990); cf. *Redemptoris missio*, n. 55.

della Chiesa di rispettare “quanto c’è di vero e di santo nelle tradizioni religiose del buddhismo, dell’induismo e dell’Islam – riflessi di quella verità che illumina tutti gli uomini – *non diminuisce il suo dovere e la sua determinazione a proclamare senza esitazioni Gesù Cristo, che è la via, la verità e la vita*”.

Ma le prospettive aperte che già erano emerse nella GS 4 nell’invito a leggere i “segni dei tempi” ci inducono pure a un “atteggiamento di ascolto” per il quale, gli stessi credenti possano attraverso un atteggiamento di dialogo “orientato verso l’annuncio”<sup>45</sup> attraverso le “vie di trasmissione della Scrittura e Tradizione”, esercitare “il dovere missionario... (che) non ci impedisce di andare al dialogo *intimamente disposti all’ascolto*”<sup>46</sup>. Questo ascolto non va inteso solo a vantaggio dell’evangelizzazione dei popoli, *ma anche aiuta la Chiesa stessa* la quale “di fronte al mistero di grazia infinitamente ricco di dimensioni e di implicazioni per la vita e la storia dell’uomo, non finirà mai di indagare, contando sull’aiuto del Paraclito, lo Spirito di verità (cf. Gv 14,17), al quale appunto compete di portarla alla ‘pienezza della verità’ (Gv 16,13)”. Così, pur restando la Scrittura e la Tradizione le principali e necessarie vie partecipate di trasmissione dell’evento cristologico della verità (Gv 14,6), esse non possono neppure fare a meno per “l’approfondimento teologico della verità cristiana, del dialogo cristiano con le filosofie, le culture, le religioni. Non raramente lo Spirito di Dio, che ‘soffia dove vuole’ (Gv 3,8), suscita nell’esperienza umana universale, nonostante le sue molteplici contraddizioni, segni della sua presenza, che aiutano gli stessi discepoli di Cristo a comprendere più profondamente il messaggio di cui sono portatori. Non è stato forse con questa umile e fiduciosa apertura che il Concilio Vaticano II si è impegnato a leggere i ‘segni dei tempi’? (GS 4). Pur attuando un operoso e vigile discernimento, per cogliere i ‘veri segni della presenza di Dio o del disegno di Dio’ (ivi, n. 11), la Chiesa riconosce che non ha solo dato, ma anche ‘ricevuto dalla storia e dallo sviluppo del

<sup>45</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO E DELLA CONGREGAZIONE PER L’EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Dialogo e annuncio: riflessioni e orientamenti*, AAS (1992), 444.

<sup>46</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, Lettera apostolica al termine del Grande Giubileo dell’anno 2000, n. 56.

genere umano' (ivi, n. 44). Questo atteggiamento di apertura e insieme di attento discernimento il Concilio lo ha inaugurato anche nei confronti delle altre religioni. Tocca a noi seguirne l'insegnamento e la traccia con grande fedeltà"<sup>47</sup>.

In realtà, l'interrogazione ermeneutica derivante dal dialogo con le scienze umane, con le altre religioni e con i diversi sviluppi culturali, pone nuovi quesiti al "testo biblico", oltre quelli derivanti dalle nuove situazioni storico-culturali vissute dalla comunità ecclesiale nel trascorrere dei secoli. Questo aspetto non è sufficientemente spiegato attraverso il solo metodo storico critico, con lo scopo di arrivare alla intenzione degli autori, nelle loro specifiche circostanze storiche. Oggi si riconosce che un testo scritto può acquisire dei sensi che oltrepassano quello dell'autore originario. "Quindi, mentre il nucleo del significato di un testo rimane sempre l'intenzione originaria dell'autore, il testo stesso può sviluppare altre possibilità che si allargano a modo di cerchi concentrici intorno al senso dell'autore, man mano che la comunità gli pone dei quesiti esigiti dalle necessità ecclesiali del momento. Così il *sensus textus* si sposta con il *sensus lectoris*, dando luogo a nuovi approfondimenti della rivelazione che costituiscono la crescita organica della tradizione della Chiesa. Ciò richiede evidentemente che la Scrittura sia letta dall'interno della fede, ma anche arricchita del dialogo con le altre religioni, con le scienze profane e con diversi sviluppi culturali, che, a loro volta, porranno nuovi quesiti al testo biblico. Perciò si può parlare di esegesi letterale e di un'esegesi spirituale, in un senso che è più realistico della pura lettura allegorica"<sup>48</sup>.

In questi approfondimenti e conclusioni di ricerche, pur non coincidenti perfettamente<sup>49</sup>, "bisogna avere presente una certa convergenza intorno a due punti: *il modo con il quale Gesù si è presentato ed è stato compreso dai suoi contemporanei* (famiglia, avversari, discepoli) e dall'altro, *la comprensione della sua vita e della sua persona che le sue manife-*

<sup>47</sup> Ivi.

<sup>48</sup> P. GRECH – J.N. ALETTI – M. QUELLET – H. SIMIAN – YOFRE, *Introduzione*, in *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della fede, Roma, settembre 1999, LEV, Città del Vaticano 2001, p. 21.

<sup>49</sup> Per i molteplici punti di ricerca rimasti aperti nel Simposio, citato nella nota precedente, vedi la sintesi introduttiva, specialmente le pp. 19-23.

*stazioni di resuscitato* hanno dato a coloro che credettero in lui. Non c'è rottura tra questi due tempi; ma si può notare una *trasformazione* notevole che va ritenuta costitutiva della cristologia stessa. Essa deve rispettare i limiti di 'Gesù di Nazaret', pur sapendo riconoscere in lui il 'Cristo della fede', pienamente rivelato dalla sua resurrezione nella luce dello Spirito Santo"<sup>50</sup>.

Bisogna quindi rilevare che l'unicità della mediazione testuale della Scrittura, specialmente dei libri del Nuovo Testamento, riflette in *diverse maniere* la "comprensione" del mistero di Cristo, fonte unica della Rivelazione dalla quale – *per e nella* Tradizione –, come ho già detto, si effonde *la mediazione partecipata testuale della Bibbia*, ma queste diverse maniere si realizzano sempre riferendosi al linguaggio delle *Scritture antiche* (comprese nel canone), che si sono "compiute in Gesù", Salvatore del mondo. Questo loro compimento suppone un *accrescimento di senso*, sia che si tratti del senso che i testi biblici avevano dall'inizio, sia del senso che il giudaismo attribuiva a loro rileggendoli al tempo di Gesù. Questo accrescimento di senso non è effetto d'una semplice *speculazione* teologica, ma ha la sua origine nella *persona* stessa di Gesù e permette di evidenziarne i tratti specifici<sup>51</sup>.

Ritornando al valore che il dialogo con le culture, le scienze umane, la stessa esperienza religiosa delle grandi religioni mondiali può dare alla sempre maggiore comprensione della "fede cristologica" propriamente detta, la quale si avvale in primo luogo della *realtà vivente* della Chiesa, nel suo contesto di Tradizione, si deve sempre considerare che "i linguaggi *ausiliari*, utilizzati nel corso della storia della Chiesa, non hanno per la fede un valore identico a quello del *linguaggio referenziale* utilizzato dagli scrittori ispirati, cioè del Nuovo Testamento, che affonda le sue radici

<sup>50</sup> PCB, *Bibbia e cristologia*, EV, IX, n. 1252.

<sup>51</sup> Ivi, n. 1253. Si deve tener conto, come sopra si affermava, che la "Tradizione, luogo della Chiesa vivente", che scaturisce dall'Evento cristologico della incarnazione, morte e resurrezione di Cristo, Fonte della Rivelazione e dalla quale ha origine la stessa Scrittura, quale "mediazione testuale", completa il circolo delle vie di mediazione ecclesiale, nel suo momento fondante (Dio-Cristo-Apostoli) appare *costitutiva del Verbum Dei*, evento che comprende non solo il parlare di Dio in Cristo, ma anche "l'ascoltare" dei testimoni eletti a essere "tali", e la loro testimonianza trasmessa, insieme all'opera dello Spirito (Gv 15, 26-27).

nell'Antico. Per afferrare l'*Assoluto della Rivelazione nella relatività del linguaggio*, rispettando la continuità tra l'*esperienza fondante* della Chiesa apostolica e l'*esperienza ecclesiale* che ne è seguita, le distinzioni e le analisi necessarie non possono sacrificare le affermazioni formali della Scrittura<sup>52</sup>.

In questo senso vanno le affermazioni sul "principio egemonico" del testo biblico il quale, però, come ho già ripetutamente affermato, non è mai separabile, nella sua stessa egemonia, dal suo collocamento "nella Chiesa", nella quale il testo scritto diviene formalmente "Parola" che rivela e interpella.

<sup>52</sup> Ivi, n. 1259.



## LA FEDE DI GESÙ? A PROPOSITO DI EBREI 12,2: «GESÙ, AUTORE E PERFEZIONATORE DELLA FEDE»

ALBERT VANHOYE

PATH 2 (2003) 401-415

Nel titolo di questo articolo l'espressione "la fede di Gesù" è seguita da un punto interrogativo, che indica la presenza di un problema. Effettivamente, questa espressione suscita molte discussioni. Si pone la domanda: la fede viene attribuita a Gesù nel Nuovo Testamento? oppure la sua relazione con Dio era di un altro genere?

Nel Nuovo Testamento due passi contengono il sintagma *pistis Iēsou* (Rm 3,26; Ap 14,12). Quando Paolo scrive che Dio è "giusto e giustificante, giustifica colui che è dalla *pistis Iēsou*" (Rm 3,26), è possibile tradurre: "Colui che è dalla *fede di Gesù*", perché il significato più frequente di *pistis* è "fede". Però, anche se viene adottata questa traduzione, non ne risulta che la fede sia attribuita a Gesù nel senso che Gesù abbia creduto. Infatti, "la fede di Gesù" può significare "la fede cristiana", "la fede che va a Dio per la mediazione di Gesù".

Quando l'Apocalisse parla di "quelli che osservano i comandamenti di Dio e la *pistis* di Gesù" (Ap 14,12; cf. 2,13), l'interpretazione più soddisfacente sembra essere che si tratti della fede suscitata adesso da Cristo, la fede che mette in relazione con lui. In questo senso Giacomo dice che i fedeli hanno "la *pistis* del Signore nostro Gesù Cristo della gloria" (Gc 2,1). Infatti la relazione del Signore della gloria con Dio non è una relazione oscura di fede, ma una visione "a faccia a faccia" (cf. 1 Cor 13,12).

Occorre d'altra parte ricordarsi che il termine greco *pistis* non è univoco; non ha soltanto il senso di "fede", ma può anche significare "fedeltà", "affidabilità", "credito" e perfino "mezzo di persuasione". Tutte queste possibilità vanno esaminate quando Paolo parla della "*pistis* di Gesù"

(Rm 3,26), della “*pistis* di Cristo” (Gal 2,16; Fil 3,9), della “*pistis* di Gesù Cristo” (Gal 2,16; 3,22; Rm 3,22), della “*pistis* del Figlio di Dio” (Gal 2,20)<sup>1</sup>.

La Lettera agli Ebrei, che parla molto della fede, non usa mai la parola *pistis* con un complemento che designa *Gesù*; non dice mai: “la *pistis* di Gesù” o “di Cristo”. Contiene però un passo che definisce i rapporti tra Gesù e la fede e può quindi essere utile nelle discussioni in proposito. Nel titolo del presente articolo, questo passo viene citato in una traduzione approvata nel 1971 dalla Conferenza Episcopale Italiana: “Gesù, autore e perfezionatore della fede”. Nel 1997 è stata pubblicata una terza edizione, riveduta, di questa traduzione, la quale recita: “Gesù, colui che dà origine alla fede e la porta a compimento” (Eb 12,2). Dobbiamo valutare la fedeltà di queste traduzioni e cercare di precisare la dottrina espressa dal testo greco.

La prima traduzione è più letterale, giacché traduce i sostantivi greci con sostantivi italiani (*archēgos* con “autore”; *teleiōtēs* con “perfezionatore”). La traduzione più recente, invece, è parafrastica; traduce i due sostantivi con una duplice proposizione relativa (*archēgos*: “che dà origine”; *teleiōtēs*: “che porta a compimento”). Meno letterale, la nuova traduzione è più fedele su due punti. La prima traduzione non traduce l'articolo, presente nel testo greco; mette: “Gesù, autore e perfezionatore della fede”. La nuova traduzione traduce l'articolo. Non mette semplicemente: “Gesù, che dà origine alla fede...”, ma: “Gesù, *colui che* dà origine... e porta a compimento”. L'articolo mette in maggior rilievo il rapporto di Gesù con la fede, rapporto privilegiato, esclusivo. Lui solo è “l'autore e perfezionatore della fede”. Non c'è nessun'altra persona che possa pretendere di occupare questa posizione. Gesù non è un semplice credente, venuto a prendere posto nella lunga fila dei credenti elencati nel cap. 11. Egli ha una funzione unica.

Il secondo punto in cui la nuova traduzione è più fedele riguarda il rapporto tra i due sostantivi greci, il quale è un rapporto di antitesi tra inizio (*archē*) e fine (*telos*). Questo rapporto non esiste tra i termini italiani

<sup>1</sup> Sul senso di queste espressioni paoline mi sia permesso di rimandare al mio articolo: “*Pistis Christou*: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?”, in *Biblica* 80 (1999) 1-21.

“autore” e “perfezionatore”; invece, viene espresso dalla parafrasi, la quale parla di “origine” e di “compimento”. È chiaro che non si tratta di una antitesi di completa contrapposizione, ma di una correlazione complementare. Inizio e fine sono le due estremità di una stessa entità.

Per il problema che stiamo studiando, il senso preciso del titolo *archēgos* nel nostro testo riveste una importanza primaria. Questo titolo è suscettibile di diversi significati a seconda dei contesti. L'attribuzione o la non-attribuzione della fede a Gesù dipende dall'interpretazione di questo titolo.

Conviene però precisare prima il significato di *pistis* nella frase. All'inizio del cap. 11, l'autore ha dato una definizione della *pistis* e l'ha poi illustrata con una lunga serie di esempi. Purtroppo la definizione della fede non è limpida e viene quindi interpretata in diversi modi. La traduzione italiana del 1971 recita: “La fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono”. Quella del 1997 non la modifica molto; cambia soltanto i plurali (“le cose che..., quelle che...”), traduzione letterale del greco, in un singolare più elegante; d'altra parte, omette di tradurre la parola *pragmatōn*. Recita: “La fede è fondamento di ciò che si spera e prova di ciò che non si vede” (Eb 11,1). Nel testo greco, la parola *pragmatōn* mostra bene l'orientamento della definizione. L'autore non esprime il rapporto della fede alle persone, ma agli “affari”, alle “cose”. Sono cose che non appaiono. Non sono possedute, ma solo “sperate”. Non sono viste, sia perché sono invisibili per natura (cf. 11,27), sia perché non sono attualmente presenti (cf. 11,7). La relazione tra la fede e queste cose viene espressa da due termini il cui senso è discusso: *hypostasis* e *elenchos*.

La discussione verte anzitutto sulla scelta tra interpretazione obiettiva e soggettiva. Nella sua monografia sulla fede nella Lettera agli Ebrei, Erich Grässer sceglie una interpretazione soggettiva<sup>2</sup>. La fede è “l'atteggiamento saldo nei confronti dei beni sperati” (p. 48) e “un essere convinto di cose non viste” (p. 52).

<sup>2</sup> E. GRÄSSER, *Der Glaube im Hebräerbrief* (Marburger theol. Studien, 2), N.G. Elwert Verlag, Marburg 1965, cf. pp. 46-53; 99-102; 126-128. “... der feste Stand hinsichtlich der Höffnungsgüter” (p. 48); “ein Überführtsein von ungesehenen Dingen” (p. 52).

Nel suo studio approfondito di Ebrei 10,32-12,3 Christian Rose adotta una interpretazione simile, cerca però di avvicinarsi all'interpretazione obiettiva con l'aggiunta di qualifiche: "La fede è un [infallibile] tener duro allo sperato, un [oggettivo] esser convinto di cose che uno non vede"<sup>3</sup>. È difficile, però, giustificare tali aggiunte; sembrano arbitrarie.

L'interpretazione obiettiva, invece, è tenuta da grandi esegeti come B.F. Westcott e C. Spicq nei loro commenti a tutta la Lettera: la fede, secondo Westcott è "la sostanza di cose sperate, la prova di oggetti non visti"; Spicq traduce in modo simile: "La fede è garanzia di ciò che è sperato, prova di realtà non visibili"<sup>4</sup>.

Per appoggiare il senso soggettivo si ricorre ad argomenti presi nel contesto, sia precedente che successivo. Nei versetti precedenti (10,36-38) la fede viene messa in stretta connessione con la "sopportazione" (*hypo-monē*), che è una disposizione d'animo, e in contrasto con la "defezione" (*hypostolē*). Nella definizione, *hypo-stasis* può essere capito per contrapposizione a *hypo-stolē* e per assimilazione a *hypo-monē* nel senso di "saldo atteggiamento". Nel contesto successivo, viene effettivamente messo in rilievo il saldo atteggiamento degli antichi giusti in attesa dell'attuazione delle promesse di Dio. Non si lasciavano vincere dalle difficoltà (cf. 11,10.11.14.17 ecc.). L'inizio del cap. 12 esprime di nuovo la connessione tra la "fede" (12,2) e la "sopportazione" (12,1-3). Questa interpretazione della fede come "saldo atteggiamento" non presenta nessuna difficoltà per la sua applicazione a Gesù. Fa pensare, ad es., all'espressione di Lc 9,51 secondo la quale Gesù "irrigidì il suo volto per andarsene a Gerusalemme", dove doveva affrontare la sua passione.

<sup>3</sup> CH. ROSE, *Die Wolke der Zeugen. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 10,32-12,3* (WUNT) Mohr, Tübingen 1994. "Der Glaube ist ein [unbeirrbares] Feststehen bei Erhofftem, ein [objektives] Überführtsein von Dingen, die man nicht sieht" (p. 92).

<sup>4</sup> B.F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews*, MacMillan, London 1914<sup>3</sup>: "Now faith is the substance of things hoped for, the test of things (objects) not seen" (p. 351). C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux* (Études Bibliques), Gabalda, Paris 1953: "Or [la] foi est garantie de ce qui est espéré, preuves de réalités non visibles" (II, pp. 338-339). Tra i commentatori più recenti va citato H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Fortress Press, Philadelphia 1989: "Faith is the reality of things hoped for, the proof of things unseen" (p. 305).

L'interpretazione della seconda parte della definizione nel senso di "essere convinto di cose non viste" può similmente appellarsi agli esempi proposti nel cap. 11. Gli antichi giusti vi vengono presentati quali modelli di convinzione in rapporto a cose non viste (11,6.7.10.19.20.22.27.35). Il contesto quindi rende plausibile l'interpretazione soggettiva.

Bisogna però osservare che il contesto non può prevalere sul testo, non può, cioè, cambiare il senso dei termini. Da questo punto di vista, la parola *hypostasis* non presenta difficoltà, perché si adopera in una molteplicità di sensi, tra i quali s'incontra anche il senso soggettivo di "saldo proposito".

Il senso etimologico di *hypostasis* è "azione di stare sotto"; i sensi derivati sono "posizione militare" (1 Sam 14,4), "punto fermo" che assicura appoggio (Sal 69,3), "fondamento" di una speranza (Sal 39,8), "saldo proposito", "idea fondamentale" di una costruzione, "argomento" o "tema" di un discorso. Nei papiri<sup>5</sup>, *hypostasis* ha un senso commerciale; designa un "attestato di proprietà" e anche la stessa "proprietà" (cf. anche Dt 11,6). I filosofi, sin dal tempo dei primi stoici, intendono la parola della "realtà soggiacente", la "sostanza", in contrapposizione all'apparenza. Nella teologia cristiana, il termine è passato dal senso di "essenza" a quello di "persona"<sup>6</sup>.

In Eb 11,1 la Volgata ha scelto il senso filosofico, quanto mai oggettivo, "substantia", come in Eb 1,3 e 3,14. Erasmo, invece, propose un significato soggettivo, "firmam fiduciam"; molti commentatori, soprattutto protestanti, l'hanno seguito.

Per l'altro termine, *elenchos*, la situazione è diversa. Questo termine ha soltanto significati obiettivi: "prova", "argomento" usato per dimostrare, spesso in una prospettiva di confutazione o di accusa, ma anche in senso più generale. Non si può attribuire a questo termine il senso sog-

<sup>5</sup> Cf. MOULTON-MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri*, London 1914-1929, *sub verbo*.

<sup>6</sup> Il Concilio di Nicea considera *hypostasis* come sinonimo di *ousia* e dice che il Figlio non è "di un'altra *hypostaseōs ē ousias*", ma della stessa del Padre (Dz-Sch n. 126). Il II Concilio di Costantinopoli, invece, considera *hypostasis* come sinonimo di *prosōpon* e proclama "una sola divinità in tre *hypostasesin ēgoun prosōpois*" (Dz-Sch n. 421).

gettivo di “convinzione personale”, “ein Überführtsein”. Non lo si trova in nessun testo. È quindi necessario ritenere il senso oggettivo. La fede è un “argomento”, cioè un mezzo per conoscere. Le realtà che non si vedono, che non sono evidenti, non possono essere conosciute se non grazie a mezzi indiretti. Il ragionamento è uno di questi mezzi, la fede un altro. Già sul piano umano, credere ciò che dicono i dotti è il modo più abituale di acquisire conoscenze. Ben poche cose possiamo verificare personalmente. Per forza, ci dobbiamo continuamente fidare di altre persone.

Se un senso oggettivo si impone per il secondo membro della definizione, normalmente va anche scelto un senso oggettivo per il primo membro, tanto più che *hypostasis* ha molto più spesso un senso del genere. Se viene scelto un senso soggettivo, la definizione diventa zoppa. L'esegesi patristica greca adottava un senso oggettivo, di stampo filosofico. Parecchi moderni adottano similmente un senso oggettivo. Nel *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, H. Koester, dopo una lunga discussione, rigetta decisamente il senso soggettivo; dichiara: “... non può più esserci dubbio che questa interpretazione protestante, diventata classica, è insostenibile”<sup>7</sup>.

Tra i diversi sensi obiettivi che sono possibili, quello che conviene meglio per il complemento dato a *hypostasis* nella definizione, cioè “cose sperate”, è il senso di “titolo di proprietà” o “possesso”. “La fede è un modo di possedere [sin d'ora] le cose sperate”. L'autore esprime questa idea quando dice ai credenti: “Avete accettato con gioia di essere derubati dei vostri beni, riconoscendo di avere una proprietà (*hyparxin*) migliore e duratura” (10,34). Il senso di “possesso” si trova già nel commento di san Tommaso d'Aquino. La fede fa sì che “id quod creditur futurum in re, aliquo modo *jam habeatur*”<sup>8</sup>.

Lutero nel suo commento espresse la sua preferenza per questa interpretazione: «... sequamur usum communissimum hujus nominis “substantia”, quod in Scripturis fere nonnisi possessionem, facultatem scil., significat»<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> G. KITTEL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1984, vol. XIV, col. 742.

<sup>8</sup> S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, a cura di P. Raphaelis CAI, Marietti, Roma 1953, II, p. 458, n. 557 (in Heb. 11,1).

<sup>9</sup> Cf. J. FISCHER (ed.), *Anfänge reformatorischer Bibelauslegung*, II, Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief 1517/1518, Dietrich, Leipzig 1929, p. 111 (in Heb. 11,1).

Nel suo grande commento, ricordiamolo, C. Spicq traduce *hypostasis* “garanzia” di quanto è sperato e spiega che la fede è “presa di possesso anticipata”<sup>10</sup>.

O. Michel propone il senso di “pegno” (“Unterpfand”) e respinge l’interpretazione soggettiva<sup>11</sup>.

Il senso più probabile della definizione è quindi che la fede è un modo di possedere fin d’ora cose sperate e un mezzo per conoscere realtà che non si vedono. Si tratta di una definizione della fede per mezzo dei suoi effetti, definizione che non è specificamente cristiana e nemmeno religiosa. Si applica anche alla fede accordata a persone umane. Quando una persona mi promette di darmi qualche oggetto, se credo fermamente alla parola di questa persona, mi sento già proprietario dell’oggetto; quando una persona competente mi fa una affermazione su un punto di sua competenza, le credo senza esitare e acquisisco così una nuova conoscenza.

Questa definizione lascia molto a desiderare, perché non dice niente del modo in cui la fede produce i suoi effetti, non esprime l’aspetto più specifico della fede, il quale è di essere una relazione interpersonale. La fede religiosa è adesione a Dio, affidamento completo a lui.

Gli esempi di fede elencati nel cap. 11 sono in armonia con la definizione della fede, cioè mostrano gli effetti prodotti dalla fede, effetti impressionanti di generosità, di prodezze, di eroismo. La fede riporta tutte le vittorie e sopporta tutte le prove. L’autore, però, nella maggioranza dei casi, non esprime esplicitamente la relazione a Dio. Parla, ad es., della vocazione di Abramo e della sua obbedienza senza nominare Dio (11,8); la traduzione della CEI ripara questa omissione dicendo: “Abramo, chiamato *da Dio*”, ma l’autore non ha messo “da Dio”. Ci sono tuttavia tre frasi nelle quali il contenuto della fede viene messo in rapporto con Dio. La prima è una massima generale: “Chi si avvicina a Dio deve credere che egli esiste e che ricompensa coloro che lo cercano” (11,8). Questa frase lascia intendere che l’esistenza di Dio non è evidente e nemmeno la sua generosità. La domanda si pone: per Gesù, “il Figlio di Dio”

<sup>10</sup> C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux*, II, pp. 337-338.

<sup>11</sup> O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer* (Meyers Kommentar), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1966<sup>6</sup>, pp. 368, 373.

(4,14; 10,19), “splendore della sua gloria e impronta della sua sostanza” (1,3), l’esistenza di Dio e la sua generosità non erano evidenti?

La seconda frase esprime la fede di Sara dicendo che “ritenne fedele” – o “affidabile” (*piston*) – “colui che aveva promesso” (11,11). Qui viene espresso il rapporto della fede con la parola di Dio, la quale prende la forma di una promessa. L’aspetto di relazione personale appare nel contempo. L’autore non dice che Sara ritenne affidabile la promessa, ma la persona che aveva promesso. Per mezzo di questa relazione personale, Sara ottenne la cosa sperata, cioè “una capacità per fondare una discendenza”. D’altra parte, viene sottinteso che l’affidabilità o la fedeltà di Dio non sono cose evidenti e quindi che la fede sta in una situazione di oscurità. Era Gesù in una tale situazione?

La terza frase viene a proposito del sacrificio di Abramo; spiega che il patriarca non esitò a offrire il figlio “del quale era stato detto: In Isacco avrai una discendenza che porterà il tuo nome”; non esitò perché “calcolava che anche dai morti Dio è capace di svegliare” (11,17). Qui il verbo adoperato (*logisamenos*) non suggerisce che si tratti di un atto di fede, ma di una conclusione logica, la quale però deve poggiare su una convinzione di fede nell’esistenza di Dio.

Un altro passo utile per precisare il concetto di fede ritenuto dall’autore si trova nell’esortazione del cap. 3 basata sul salmo 94 (LXX). Il salmo dice: “Oggi se sentirete la sua voce, non indurite i vostri cuori come nell’exasperazione, il giorno della prova nel deserto” (Sal 94,7-8). L’autore commenta questo passo con una messa in guardia contro la “assenza di fede” (*apistia*), che porta a “discostarsi dal Dio vivente” (3,12). Lì si vede il rapporto della fede con l’ascolto della voce divina. Nel contesto della Lettera si tratta della voce di Cristo, “sommo sacerdote” glorificato e quindi “degnò di fede” (*pistos*; 3,1-2). L’accoglienza della voce di Cristo, che invita le persone a entrare sin da ora nel riposo di Dio, mette in relazione con Dio. Il rifiuto dell’accoglienza rompe la relazione personale con Dio.

Possiamo quindi completare la definizione della fede data dall’autore. La fede biblica è una relazione personale con Dio, creduto esistente malgrado la sua invisibilità, e un’accettazione della sua parola come vera, malgrado la non-evidenza; questa relazione dà il possesso anticipato di cose sperate e la conoscenza di realtà non vedute.

Ciò detto, torniamo al rapporto tra Gesù e la fede espresso in Eb 12,2 con le parole *archēgos* e *teleiōtēs*: “*ton tēs pisteōs archēgon kai teleiōtēn Iēsoun*”. Etimologicamente *archēgos* significa “capo dell’inizio”; *archē* vuol dire “inizio” e il suffisso *-ēgos* significa colui che guida, il capo (cf. *strat-ēgos*, *chor-ēgos*, *hod-ēgos*). Il titolo *archēgos* veniva dato al fondatore di una colonia greca in regione straniera e anche al dio considerato fondatore di una città (Platone, *Timeo* 21a). La parola può anche avere un senso più ampio: autore, causa, principio. Nella Settanta ha una trentina di occorrenze, traduce per lo più l’ebraico *rosh*, “capo”, e designa un capo politico o militare. Può anche significare “causa”, “istigatore” (“del peccato”: Mi 1,13; “della malvagità”: 1 Mac 9,61), senso che si ritrova nella Lettera di Clemente (1 Clem. 14,1; 51,1). Nel Nuovo Testamento si trova 4 volte, sempre come titolo dato a Gesù, nominato “*archēgos* della vita” in At 3,15, “*archēgos* e salvatore” in At 5,31, “*archēgos* della salvezza” in Eb 2,10 e “*archēgos* della fede” in Eb 12,2.

L’interpretazione del termine in questo ultimo passo riveste – l’ho detto – una importanza decisiva per la questione che ci occupa, cioè dell’attribuzione o della non-attribuzione della fede a Gesù. Si tratta evidentemente di Gesù durante la sua vita terrena, non del Figlio di Dio nella sua pre-esistenza, né di Cristo come sta adesso, dopo la sua glorificazione pasquale. Nella pre-esistenza, la relazione del Figlio con il Padre non comporta la minima oscurità, giacché il Figlio è “irradiazione della gloria” del Padre (Eb 1,3). La situazione è simile per Cristo dopo la sua glorificazione. Il rapporto di Cristo glorioso con la fede non fa di lui un credente, ma la base della fede per tutti i credenti. Cristo va riconosciuto “degnò di fede” (*pistos*: 3,2)<sup>12</sup> “in qualità di Figlio costituito sopra la sua casa” (3,6), “sopra la casa di Dio” (10,21); “la sua voce” deve essere ascoltata con fede come voce divina (3,7.12).

Il problema riguarda dunque soltanto l’esistenza terrena di Gesù, anche se il titolo *archēgos tēs pisteōs* appartiene ormai a Cristo glorificato; gli appartiene, infatti, perché l’ha acquisito durante la sua esistenza terrena, morte compresa. Se *archēgos* viene capito nel senso di “autore” o

<sup>12</sup> *Pistos* in Eb 3,2 significa “degnò di fede”, cf. le pp. 450-452 nel mio articolo “Situation et signification de Hébreux V. 1-10”, in *New Testament Studies* 23 (1976-1977) 445-456.

“causa”, la fede non è attribuita a Gesù, il quale non è un semplice credente, ma colui che suscita la fede nei cuori. Invece, se *archēgos* viene tradotto “pioniere”, allora Gesù è stato il primo dei credenti. La nuova traduzione della CEI ha il pregio di conservare l’ambivalenza del testo greco. Infatti, chiamare Gesù “colui che dà origine alla fede” può equivalere sia a “il primo dei credenti” che a “l’autore della fede”. Dobbiamo, però, cercare di discernere quale dei due sensi sia più probabilmente quello inteso dall’autore.

A prima vista, chiamare Gesù “il primo dei credenti” non si adatta bene al contesto, perché Gesù vi si trova preceduto dalla lunga fila dei grandi credenti dell’Antico Testamento (Eb 11,4-38). Venuto dopo Abele, Enoch, Noè, Abramo, Mosè ecc., Gesù non è stato cronologicamente il primo. Tuttavia sembra possibile superare questa obiezione, dicendo che Gesù è stato il primo ad avere una fede perfetta, capace di sormontare gli ostacoli più terribili, la morte da condannato dalla Legge in contrasto estremo con una vita generosissima.

Per appoggiare questa interpretazione, è possibile ricorrere all’altro uso di *archēgos* nella Lettera agli Ebrei (2,10). Le relazioni tra Eb 12,2 e Eb 2,10 sono strette. In ambedue le frasi l’autore mette in rapporto un inizio (*archē* in *archēgos*) e una fine (*telos*) o più precisamente una finitura (*teleios*, finito, cioè perfetto; *teleiōsai*; 2,10: *teleiōtēs*: 12,2). Le due frasi parlano della passione di Gesù, le sue “sofferenze” in 2,10, la “sopportazione della croce” in 12,2. La differenza è nel complemento di *archēgos*; *sōtēria*, “salvezza”, in 2,10; *pistis*, “fede”, in 12,2. In Eb 2,10 *archēgos* può essere tradotto “pioniere” della salvezza, nel senso che Gesù è stato il primo ad essere salvato e ha così aperto a tutti la via della salvezza. Che ebbe bisogno di essere salvato lo si vede in Eb 5,7 dove l’autore ricorda che Cristo “nei giorni della sua carne offrì domande e suppliche a Colui che lo poteva *salvare* da morte, con forte grido e lacrime, e fu esaudito”. Cristo dunque fu salvato. Non fu preservato dalla morte ma ne fu salvato attraverso la morte stessa (cf. “*dia tou thanatou*”: 2,14). Dallo stesso fatto “diventò causa (*aitios*) di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono” (5,9). “Reso perfetto” (5,9) “mediante le sofferenze” della sua passione (2,10; cf. 5,8), “ha reso perfetti per sempre quelli che vengono santificati” (10,14).

In modo analogo si potrebbe dire che Cristo “nei giorni della sua carne” è stato “il pioniere della fede”, nel senso che egli ha creduto eroicamente in Dio, malgrado una situazione estremamente avversa, e dallo stesso fatto, è diventato “causa della fede”, perfettamente “degno di fede” per tutti noi.

Non mancano gli esegeti che interpretano in questo modo il testo di Eb 12,2. Nella sua monografia già citata più sopra, E. Grässer prende questa posizione. Afferma che Cristo “ha anche lui creduto”. Questa affermazione, però, viene relativizzata dal fatto che Grässer dichiara in una nota che, nella Lettera agli Ebrei “fede” e “ubbidienza” sono concetti equivalenti. Cristo ha creduto in quanto “ha imparato l’ubbidienza” (Eb 5,18)<sup>13</sup>. Nel suo tempo, Westcott aveva preso una posizione simile, senza, però, confondere fede e ubbidienza: “... in Gesù Cristo abbiamo il modello perfetto – perfetto in attuazione e in effetto – di questa fede che dobbiamo imitare, affidandoci a lui”<sup>14</sup>. Occorre, tuttavia, osservare che l’autore della Lettera non invita a imitare la fede di Gesù, ma la sua “sopportazione”: “... corriamo con sopportazione (*hypomonē*) ... fissando lo sguardo su Gesù... che... sopportò (*hypemeinen*) la croce... Considerate colui che ha sopportato (*hypomemenēkota*) tanta ostilità... per non stancarvi perdendovi d’animo” (Eb 12,1-3).

Quindi sembra più conforme al contesto capire che Gesù ci dà la capacità di imitare la sua “sopportazione” suscitando in noi la fede di cui egli è “autore e perfezionatore”.

Nel *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, alla parola *archēgos*, G. Delling traduce questa parola in Eb 12,2 con *Urheber* (“autore”); spiega però che «Gesù è poi *archēgos* anche in quanto come uomo è stato l’esempio della fede nel Dio dei cristiani e, morendo sulla croce, “ha dato compimento” a questa fede nell’amore assoluto di Dio»<sup>15</sup>.

Altri esegeti interpretano *archēgos* nel senso di “autore”. Westcott riferisce che «Crisostomo e i Padri greci generalmente limitano la pro-

<sup>13</sup> E. GRÄSSER, *Der Glaube im Hebräerbrief*, p. 60 e n. 280.

<sup>14</sup> B.F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews*, p. 397.

<sup>15</sup> GNLT I, col. 1298 (I, 486).

spettiva alla nostra fede: “Lui [Gesù] ha messo in noi la fede, lui ha dato il principio”». Westcott aggiunge che, nella Chiesa d’Occidente, i Padri erano portati alla stessa interpretazione dalla Volgata, la quale traduce *archēgos* con “auctor”. Nel suo commento, Tommaso d’Aquino spiega che Gesù “è autore della fede in modo duplice. In primo luogo, insegnandola con la sua parola (cf. Eb 1,2; Gv 1,18); in secondo luogo, imprimendola nel cuore”<sup>16</sup>.

Tra i moderni, P. Teodorico scrive: “Egli ci ha portato la fede; questa in lui si fonda e in lui ha la propria ragione di essere”<sup>17</sup>. P. Spicq esprime la stessa opinione: “Il Cristo dirige, guida i discepoli nella vita di fede”<sup>18</sup>.

Il problema è di ordine dottrinale. Nella *Summa Theologiae*, Tommaso d’Aquino pone la domanda “se in Cristo ci sia stata la fede”<sup>19</sup>. La sua risposta è negativa: “Siccome Cristo, sin dal primo istante del suo concepimento, ha visto Dio pienamente *per essentiam*, in nessun modo la fede è potuta essere in lui”. La Lettera agli Ebrei non si esprime in questo modo, però il problema vi si pone in termini analoghi, a causa dell’altissima cristologia che essa contiene. “Gesù” vi viene riconosciuto come “il Figlio di Dio” (Eb 4,14), “irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza” (1,3), “Dio” con Dio (1,8.9), Creatore della terra e dei cieli (1,10).

D’altra parte, l’autore afferma che “per diventare sommo sacerdote misericordioso e degno di fede” (2,17), Gesù, “divenuto partecipe” della natura umana di “sangue e carne” (2,14), dovette “rendersi simile in tutto ai fratelli” (2,18). Il contesto dimostra che questo “rendersi simile in tutto” si riferisce anzitutto alle prove e sofferenze dell’esistenza umana, morte compresa.

Subito dopo, infatti, l’autore spiega il suo pensiero dicendo che “proprio per essere stato messo alla prova ed aver sofferto personalmente, egli (“Gesù”: 2,9) è in grado di venire in aiuto a quelli che subiscono la

<sup>16</sup> S. THOMAE AQUINATIS, *Super epistolas S. Pauli lectura*, II, p. 482, n. 664 (in Heb. 12,2).

<sup>17</sup> P. TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *L’epistola agli Ebrei*, Marietti, Torino-Roma 1952, p. 208.

<sup>18</sup> C. SPICQ, *L’épître aux Hébreux*, II, p. 386.

<sup>19</sup> “Utrum in Christo fuerit fides”, *Summa Theologiae*, III, qu. 7, art. 3.

prova” (2,18). Quando l'autore torna a questo tema alla fine del cap. 4, egli dà una precisazione sull'estensione della somiglianza tra Cristo e i suoi fratelli umani; precisa, cioè, che questa somiglianza non si è estesa al peccato. Il sommo sacerdote che abbiamo, “Gesù, il Figlio di Dio” (4,14), “non è incapace di compatire le nostre debolezze”, perché è “stato lui stesso provato in tutto a somiglianza, eccetto il peccato” (4,15).

La somiglianza nel peccato è quindi esclusa. E la somiglianza nella fede? L'autore non dice niente in proposito. Che cosa possiamo dire? Che la somiglianza in tutto comprendeva per Gesù anche una situazione di fede? O che la relazione del Figlio incarnato con Dio non poté mai essere una relazione di fede, perché il Figlio è Dio con Dio?

Sulla situazione del Figlio di fronte a Dio, “nei giorni della sua carne”, il passo più significativo è senz'altro quello del cap. 5, dove la somiglianza di Gesù con noi nei rapporti con Dio viene descritta in termini strazianti. Per Gesù non si trattò soltanto, nella sua passione, di sopportare umiliazioni, maltrattamenti, sofferenza e morte, ma di trovarsi davanti a Dio in una situazione interiore di estrema angoscia, la quale suscitò “domande e suppliche, con forti grida e lacrime, a Colui che lo poteva salvare dalla morte” (5,7). In altri uomini, una tale situazione sarebbe vissuta anzitutto come una situazione nella quale la relazione di fede con Dio sarebbe messa a dura prova. Non sarà stato così anche per Gesù, resosi “simile in tutto ai fratelli”? Non lo dice l'autore, non parla di fede da parte di Gesù, ma di *eulabeia*, “rispetto religioso” (5,7).

Su un altro punto l'autore è più esplicito: osserva, cioè, una tensione, nel vissuto di Gesù, tra il suo essere Figlio e la necessità in cui si è trovato d'imparare l'obbedienza per mezzo delle sue sofferenze. Di per sé, tale apprendistato non si accordava con la sua posizione di Figlio, ma la sua missione lo richiese: “*Benché fosse Figlio*, egli imparò dalle sue sofferenze l'obbedienza” (5,8). La dovette imparare “per rendersi simile in tutto ai fratelli” (2,17) e “diventare sommo sacerdote misericordioso e degno di fede” (2,17); così fu “reso perfetto” nella sua natura umana (5,9), “divenne causa di salvezza per tutti coloro che gli ubbidiscono, proclamato da Dio sommo sacerdote alla maniera di Melchisedek” (5,9)-10). Ciò che si dice dell'obbedienza del Figlio di Dio diventato uomo, non si deve forse dire anche della fede?

L'autore non lo dice e non è legittimo passare per induzione dall'obbedienza alla fede, perché queste due virtù si trovano a due livelli ontologici differenti. L'obbedienza è una virtù morale, la fede una virtù teologale. Possiamo forse tentare di risolvere il problema distinguendo nella fede stessa diversi livelli. Effettivamente, quando si parla di fede religiosa, non s'intende sempre il suo livello più alto. Questo livello più alto è propriamente teologale, cioè è il punto di contatto tra la persona umana e Dio, contatto che, durante l'esistenza terrena, si fa in una certa oscurità. "Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia" (1 Cor 13,12). Nel caso di Gesù, questo contatto non era del genere che compete alle persone umane. Essendo egli una persona divina, Gesù aveva con Dio un contatto immediato, indenne dall'imperfezione e l'oscurità della nostra fede. Ad altri livelli, però, meno alti, Gesù poteva condividere la nostra situazione. Questo è dovuto al fatto che la coscienza psicologica di un uomo non ha una percezione immediata e perfetta del centro ontologico della sua persona. Lo percepisce solo quando reagisce alle stimolazioni che gli vengono dagli altri esseri e questa percezione ha maggiore o minore profondità a seconda della natura degli stimoli ricevuti. Ai livelli secondari della fede, sembra quindi normale ammettere che Gesù abbia condiviso la nostra esperienza. Come osserva Westcott, "anche lui guardò attraverso ciò che è presente e visibile verso ciò che è futuro e non visto"<sup>20</sup>. La sua esperienza umana corrispose quindi alla definizione della fede data in Eb 11,1.

Lo stesso san Tommaso ammette che "in Cristo ci fu la fiducia, in quanto, egli, secondo la natura umana, aspettava dal Padre un aiuto durante la passione"<sup>21</sup>. Le "domande e suppliche" di cui parla Eb 5,7 attestano potentemente la presenza, nell'animo di Gesù, della fiducia in Dio, la quale è un aspetto della fede.

Per concludere, dobbiamo riconoscere che la qualifica data a Gesù in Eb 12,2 ("*ton tēs pisteōs archēgon kai teleiōtēn Iēsoun*") è, di per sé, suscettibile di diverse interpretazioni, a causa, specialmente, dell'ambivalenza del termine *archēgos*, che può significare "pioniere" o "autore". Un

<sup>20</sup> B.F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews*, p. 397.

<sup>21</sup> S. THOMAE AQUINATIS, *Super epistolas S. Pauli lectura*, II, p. 366, n. 134.

“pioniere” della fede è un credente che percorre per primo il cammino della fede. L’“autore” della fede, invece, occupa una posizione più alta di quella dei credenti, nei quali produce la fede.

Va tuttavia esclusa l’interpretazione che fa di Gesù, durante la sua vita terrena, un semplice credente. Non è stato un semplice credente, perché nei confronti della fede egli ha esercitato una funzione unica, che si è estesa dall’inizio (*archē*) alla fine (*telos*). Nessuna persona umana si è mai trovata né si potrà mai trovare in questa posizione.

D’altra parte, non si può dire che il passo di Eb 12,1-3 presenti Gesù come un modello di fede. I cristiani, infatti, non vi vengono invitati a imitare la fede di Gesù, ma la sua “sopportazione”. Sembra quindi più conforme al contesto capire che Gesù suscita nei fedeli la fede, di cui egli è “l’autore e perfezionatore”, per comunicare loro la capacità d’imitare la sua “sopportazione”.

La definizione della fede data in Eb 11,1 non illumina molto il problema, perché non considera la fede in se stessa, ma la definisce per i suoi effetti. Non è attenta all’aspetto di relazione con Dio, che è essenziale per caratterizzare la fede religiosa.

Il fatto che Gesù non sia una semplice persona umana, ma una persona divina, “il Figlio di Dio” (Eb 4,14), “Dio” con Dio (1,8.9), ha come risultato che la sua relazione personale con Dio non possa essere una semplice relazione di fede. Conviene, però, osservare che questo riguarda il livello più alto della fede, la quale comprende anche altri livelli, come quelli accennati nella definizione di Eb 11,1. A questi altri livelli Gesù, a causa della sua natura umana di “sangue e carne” (2,14), condivideva la nostra situazione ed è stato un “pioniere della fede”, come l’attestano le sue preghiere supplichevoli “a Colui che lo poteva salvare dalla morte” (5,7).



## LE MYSTERE DE L'AGONIE DE JESUS A LA LUMIERE DE LA THEOLOGIE DES SAINTS

FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL

PATH 2 (2003) 417-441

L'Esprit-Saint donne toujours à l'Eglise de communier intimement à tout le Mystère de Jésus en sa Divinité et en son Humanité, à tous les Mystères de son Humanité tels que l'Evangile les révèle. Cette communion est vécue par la foi, l'espérance et l'amour, par les sacrements et par la prière. Dans sa Lettre Apostolique *Rosarium Virginis Mariae*, le Pape Jean-Paul II a invité le Peuple de Dieu a redécouvrir la prière du Rosaire comme une des voies privilégiées pour vivre avec Marie cette communion avec Jésus à travers tous ses Mystères: joyeux, lumineux, douloureux et glorieux.

L'Agonie de Jésus au Jardin des Oliviers est le premier des Mystères douloureux, à la fois le plus intérieur et le plus douloureux de tous. C'est le commencement de la Passion Rédemptrice dans la profondeur du Coeur de Jésus. L'Eglise n'a cessé de pénétrer avec foi et amour dans cette profondeur, principalement à travers la réflexion et l'expérience des saints. Selon la grande orientation donnée par Jean-Paul II dans sa Lettre Apostolique *Novo millennio ineunte*, nous ferons appel à cette *théologie des saints*<sup>1</sup> pour contempler ce grand Mystère de l'Agonie de Jésus.

<sup>1</sup> Tel a été l'objet de toute ma propre recherche théologique, et particulièrement de ma thèse de Doctorat: *Connaître l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Ed. du Carmel, Venasque 1989.

### 1. La contemplation du *Visage de souffrance*, dans *Novo millennio ineunte* (nn. 25-27)

La Lettre Apostolique *Novo millennio ineunte* contient un très beau développement (nn. 25-27) sur le Mystère de la Passion de Jésus considérée dans sa réalité la plus intérieure, celle qui se révèle à Gethsémani. En s'appuyant sur l'Écriture et son interprétation ecclésiale, le Pape Jean-Paul II ne craint pas d'utiliser les expressions les plus fortes pour parler de cet "aspect le plus paradoxal" du Mystère de Jésus, "Mystère dans le mystère, devant lequel l'être humain ne peut que se prosterner et adorer" (n. 25).

En se référant à une double tradition: la "tradition théologique" (n. 26) et la "tradition mystique" (n. 27), il montre comment l'Église peut pénétrer dans le drame intérieur de la Passion de Jésus, grâce à ses paroles prononcées dans son Agonie et sur la Croix. Telle est la "perception ecclésiale de la conscience du Christ" (n. 27). Dans cette perspective, le Pape se réfère d'une part à la "recherche théologique" (ibid.), c'est à dire à la réflexion de l'intelligence éclairée par la foi, et d'autre part à "*ce grand patrimoine qu'est la 'théologie vécue' des saints*" (ibid.), c'est à dire à l'expérience des mystiques, qui est comme la plus haute "vérification" de la Foi dans l'Amour<sup>2</sup>.

Jean-Paul II considère d'abord le Mystère en lui-même (n. 25), avant de se référer successivement à la "tradition théologique" (n. 26) et à la "tradition mystique" (n. 27).

D'abord, l'évocation du Mystère est impressionnante, par la force et l'audace des expressions utilisées:

"La scène de l'agonie au Jardin des Oliviers se dessine avec intensité devant nos yeux. Jésus, accablé à la pensée de l'épreuve qui l'attend, seul devant Dieu, l'invoque à sa manière habituelle de tendre confiance: 'Abbà, Père'. Il lui demande d'éloigner de lui, si cela est possible, le calice de la souffrance (cf. Mc 14,36). Mais le Père ne semble pas vouloir écouter la voix de son Fils. Pour rendre à l'homme le visage de son Père, Jésus a dû non seulement assumer le visage de l'homme,

<sup>2</sup> Cf. ma conférence au Symposium de l'Académie Pontificale de Théologie: *Verità e Amore di Cristo nella teologia dei santi. L'orientamento teologico della Lettera Apostolica Novo millennio ineunte*, in *PATH* (2002/2) 281-314.

mais se charger aussi du *visage* du péché: «Celui qui n'a pas connu le péché, Dieu l'a pour nous identifié au péché des hommes, afin que, grâce à lui, nous soyons identifiés à la justice de Dieu» (2 Co 5,21). Nous ne cesserons jamais d'explorer la profondeur abyssale de ce mystère. Toute l'âpreté de ce paradoxe se manifeste dans le cri de douleur, apparemment désespéré, que Jésus fait entendre sur la Croix: «*Éloi, Éloi, lama sabactani?*, ce qui signifie: Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?» (Mc 15,34). Est-il possible d'imaginer un supplice plus grand, une obscurité plus dense? En réalité, tout en conservant le réalisme d'une douleur indicible, le *pourquoi* angoissé que Jésus adresse à son Père avec les premiers mots du Psaume 22 s'éclaire à la lumière de l'ensemble de la prière dans laquelle le psalmiste unit, dans un mélange touchant de sentiments, la souffrance et la confiance" (n. 25).

Dans ce texte, ce sont les paroles les plus douloureuses de Jésus qui entrent en résonnance, qui sont entendue comme en écho: sa prière à Gethsémani par laquelle il entre dans sa Passion et son cri d'abandon sur la Croix qui marque la fin de cette même Passion. L'accent est mis sur le paradoxe: au cœur de la plus grande souffrance, Jésus vit la plus grande confiance et le plus grand amour. Toujours intimement uni avec son Père, il est alors mystérieusement uni avec toute l'humanité blessée par le péché. Sa plus grande souffrance est précisément causée par son "identification" avec notre péché.

Le paragraphe suivant considère ce paradoxe du point de vue de la "tradition théologique":

"Chers Frères et Sœurs, le cri de Jésus sur la Croix n'exprime pas l'angoisse d'un désespéré, mais la prière du Fils qui offre sa vie à son Père dans l'amour, pour le salut de tous. Au moment où il s'identifie à notre péché, 'abandonné' par son Père, il 's'abandonne' entre les mains de son Père. Ses yeux restent fixés sur son Père. C'est bien en raison de la connaissance et de l'expérience que lui seul a de Dieu que, même en ce moment de ténèbres, il voit de manière limpide la gravité du péché et qu'il souffre pour lui. Lui seul, qui voit son Père et en jouit pleinement, mesure en plénitude ce que signifie résister par le péché à l'amour du Père. Avant d'être une souffrance pour son corps et à un degré beaucoup plus élevé, sa passion est une souffrance atroce pour son âme. La tradition théologique n'a pas manqué de se demander comment Jésus pouvait vivre en même temps l'union profonde avec son Père, qui est par nature source de joie et de béatitude, et l'agonie jusqu'au cri de l'abandon. La présence simultanée de ces deux éléments apparemment inconciliables est en réalité enracinée dans la profondeur insondable de l'union hypostatique" (n. 26).

En suivant l'orientation de ce texte, nous nous r  f  rerons dans les pages suivantes à trois représentants éminents de cette "tradition théologique". Il s'agit d'un Père grec: saint Maxime le Confesseur, et deux Docteurs médiévauX: saint Anselme et saint Thomas, qui tous ont particulièrement réfléchi sur ce Mystère de la Passion Rédemptrice, considérée dans sa dimension la plus intérieure, celle qui est révélée dans l'Agonie de Jésus. Nous pourrions ainsi approfondir le sens des fortes affirmations de Jean-Paul II concernant l'union de Jésus avec son Père dans l'Amour alors même qu'il se charge de notre péché, et cette mystérieuse *vision* par laquelle d'une part il "voit le Père et en jouit pleinement" et d'autre part il "voit de manière limpide la gravit   du péché".

Après avoir résumé ce point de vue de la "tradition théologique", la Lettre Apostolique développe davantage le point de vue de la "tradition mystique", en citant deux saintes qui sont Docteurs de l'Eglise: sainte Catherine de Sienne et sainte Thérèse de Lisieux:

"Face à ce mystère, conjointement à la recherche théologique, une aide sérieuse peut nous venir du grand patrimoine qu'est la *théologie vécue* des Saints. Ceux-ci nous offrent des indications précieuses qui permettent d'accueillir plus facilement l'intuition de la foi, et cela en fonction des lumières particulières que certains d'entre eux ont reçues de l'Esprit Saint, ou même à travers l'expérience qu'ils ont faite de ces   tats terribles d'épreuve que la tradition mystique appelle *nuit obscure*. Bien souvent, les saints ont vécu *quelque chose de semblable à l'expérience de Jésus sur la Croix*, dans un mélange paradoxal de béatitude et de douleur. Dans *le Dialogue de la Divine Providence*, Dieu le Père montre à Catherine de Sienne que dans les âmes saintes peuvent être présentes à la fois la joie et la souffrance: «Et l'  me est bienheureuse et souffrante: souffrante pour les péchés du prochain, bienheureuse par l'union et l'affection de la charité qu'elle a reçue en elle. Ceux-là imitent l'Agneau immaculé, mon Fils unique, lequel sur la Croix était bienheureux et souffrant». De la même façon, Thérèse de Lisieux vit son agonie en communion avec celle de Jésus, éprouvant précisément en elle le paradoxe de Jésus bienheureux et angoissé: «Notre Seigneur dans le Jardin des Oliviers jouissait de toutes les délices de la Trinit  , et pourtant son agonie n'en était pas moins cruelle. C'est un mystère, mais je vous assure que j'en comprends quelque chose par ce que j'éprouve moi-même». C'est un témoignage lumineux!" (n. 27).

Avec l'expression *nuit obscure*, le Pape fait sûrement allusion à saint Jean de la Croix, mais sans le nommer. Par contre, Catherine de Sienne et Thérèse de Lisieux sont citées explicitement: Catherine au chapitre 78 du

*Dialogue*<sup>3</sup>, et Thérèse dans une de ses paroles rapportées par les *Derniers Entretiens*<sup>4</sup>. L'expression de Catherine à propos de Jésus crucifié: *bienheureux et souffrant*, souvent répétée par elle, d'une part résume la théologie de saint Thomas, et d'autre part en donne comme la vérification existentielle. Ce qui pour saint Thomas était le fruit d'une *recherche théologique* devient pour sainte Catherine *théologie vécue*, et c'est la même vérité qui resplendit à travers ces deux formes de théologie. Dans leur expérience mystique, Catherine et Thérèse ont vraiment "épousé" le Mystère de la Passion Rédemptrice de Jésus, sous ce double aspect de "bienheureuse Passion" (comme l'appelle le Canon Romain) et de "Passion très douloureuse". L'une et l'autre ont expérimenté l'indicible joie de l'Amour infini du Rédempteur, qui donne alors toute sa mesure, et en même temps elles ont partagé à la plus grande profondeur son immense Douleur pour le Pêché du monde. Comme la vie terrestre de Jésus se termine avec sa Passion, ainsi la vie de Catherine et de Thérèse se termine avec une très profonde participation à la Passion de Jésus, toujours en rapport avec le péché du monde dans lequel elles vivent.

Conformément à cette orientation, nous essaierons d'approfondir la "théologie vécue" de Thérèse concernant le Mystère de l'Agonie de Jésus, et dans la même ligne, nous considérerons le témoignage de deux jeunes saintes qui elles aussi ont particulièrement communiqué à ce Mystère: sainte Gemma Galgani (1878-1903) et la bienheureuse Dina Bélanger (1897-1929).

<sup>3</sup> Dans son texte original, la sainte dit que l'âme est "douloureuse à cause du péché du prochain, et bienheureuse par l'union et l'affection de la charité, qu'elle a reçues en elle-même. Ceux-ci suivent l'Agneau immaculé, mon Fils unique, qui sur la croix était bienheureux et douloureux: il était douloureux en portant la croix du corps et en subissant la peine, et la croix du désir pour satisfaire la faute du genre humain; et il était bienheureux parce que la nature divine unie avec la nature humaine ne pouvait pas soutenir de peine, et que elle rendait toujours son âme bienheureuse, en se montrant à elle sans voile. Il était bienheureux et douloureux, parce que la chair souffrait, et la déité ne pouvait pas souffrir; ni non plus l'âme quant à la partie supérieure de l'intelligence. Ainsi ces fils bien-aimés, parvenus au troisième et au quatrième état sont douloureux, en portant la croix actuelle et celle de l'esprit, c'est à dire en souffrant les peines dans leurs corps selon que je le permets, et la croix du désir, c'est à dire la douleur crucifiante de l'offense qui m'est faite du tort qui est fait au prochain. Je dis qu'ils sont bienheureux, parce que l'amour de la charité, laquelle les rend bienheureux, ne peut leur être enlevé, d'où ils reçoivent joie et béatitude".

<sup>4</sup> *Carnet Jaune*, 6 Juillet 1897.

## II. Les grandes perspectives de la *tradition théologique*

### *La Transfiguration et l'Agonie*

Entre les Mystères de la Transfiguration et de l'Agonie de Jésus, il existe un lien paradoxal très profond qui apparaît dans les trois   vangiles synoptiques. Jésus a choisi les mêmes apôtres Pierre, Jacques et Jean pour être les témoins de sa Transfiguration et de son Agonie, pour contempler son Visage transfiguré par la Gloire de Dieu et défiguré par le péché du monde, pour entendre la Voix du Père le révélant comme son Fils Bien-Aimé dans la nuée lumineuse de l'Esprit, et pour entendre sa propre Voix de Fils révélant tout son Amour pour le Père et pour nous dans sa prière    Gethsémani.

La Transfiguration et l'Agonie sont les deux Mystères extrêmes qui révèlent la condition paradoxale de Jésus en sa vie terrestre, cette condition que saint Thomas résume dans l'expression: "*simul viator et comprehensor*"<sup>5</sup>. En même temps qu'il parcourt ce chemin de la vie terrestre comme vrai homme, passible et mortel, Jésus est toujours le Verbe Incarn   "en qui habite corporellement toute la Plénitude de la Divinit  " (cf. Col 2,9). Il porte toujours en lui la Gloire de Dieu et son   me jouit toujours de la Vision de Dieu. Ainsi, Jésus voyait toujours le Père, il se voyait lui-même comme Fils et il voyait tous les hommes qu'il venait sauver, chacun d'entre nous d'une façon unique.

Saint Thomas a particulièrement approfondi ce grand paradoxe de l'économie (*dispensatio*) comme coexistence des *perfectiones* et des *defectus* dans la même humanité de Jésus en toute sa vie terrestre<sup>6</sup>. Dans sa perspective, l'extrême de la Gloire de Dieu qui se révèle dans la Transfiguration et l'extrême faiblesse de la chair qui se révèle    Gethsémani (cf. Mt 26,41), sont des réalités toujours présentes dans l'Humanité sainte, depuis l'instant de la conception jusqu'à l'instant de la mort sur la Croix.

Lorsque l'Esprit-Saint sera pleinement communiqué à l'  glise, après la Résurrection et la Pentecôte, il lui donnera de communier à ces deux

<sup>5</sup> III, q. 15, art. 10.

<sup>6</sup> Cf. III, q. 7-15.

extrêmes du Mystère de Jésus, en sorte que ce qui avait été le privilège des seuls apôtres Pierre, Jacques et Jean sera donné à toute l'Église. Vivre l'Évangile en suivant Jésus partout où il va signifie communier intimement à tous ses Mystères, particulièrement à ces deux Mystères de sa Transfiguration et de son Agonie. Tel est, selon le père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, la profonde expérience des saints:

“Le Christ Jésus qui assure son règne ici-bas est le Verbe fait chair qui, sans cesser de jouir de la vision béatifique, a connu la plus douloureuse souffrance qu'un homme ait portée ici-bas, qui a triomphé enfin en mourant sur la croix. Comment le saint transformé par l'amour et identifié au Christ Jésus ne porterait-il pas en lui ces richesses caractéristiques de l'amour divin ici-bas? De fait, l'amour qui le divinise le laisse un homme comme nous; il porte en lui le Thabor et Gethsémani; il est le plus heureux des hommes parce qu'il jouit du Verbe en son sein et le plus malheureux parce qu'il porte le péché du monde”<sup>7</sup>.

“Père, que ta volonté soit faite!” (Mt 26,42)

La prière de Jésus à Gethsémani: “Père, que ta volonté soit faite!” (Mt 26,42), exprime le *fiat* humain de la Rédemption, l'acte d'obéissance du Fils au Père qui seul peut rétablir pour toujours l'Alliance brisée par le péché. Cette réponse du Fils à l'Amour du Père est le plus grand acte d'Amour au cœur de la plus grande souffrance. C'est l'expression suprême de la Charité du Christ comme unique Amour de Dieu et des hommes, de tous les hommes, de cette Charité infinie qui couvre la multitude de tous les péchés.

En réponse à l'hérésie monothélite, qui ne reconnaissait dans le Christ que la seule volonté divine en niant qu'il ait eu une volonté humaine, saint Maxime le Confesseur a montré toute la réalité et l'importance salvifique de cette “deuxième volonté” qu'est la vraie volonté humaine du Fils de Dieu. Pour lui, la prière de Jésus à Gethsémani révèle pleinement cette libre volonté humaine, en plein accord avec la volonté divine, la volonté du Père qui est aussi celle du Fils et de l'Esprit, unique volonté divine des Trois Personnes<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> MARIE-EUGENE DE L'ENFANT-JESUS, *Je veux voir Dieu*, Ed. du Carmel, Venasque 1988, p. 1034.

<sup>8</sup> Cf. mon livre: *Théologie de l'Agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Beauchesne,

Le *fiat* de Jésus a Gethsémani est le libre consentement de sa volont   humaine à la volont   divine du Père pour l'accomplissement de la Passion Rédemptrice, c'est l'acte même de son obéissance au Père jusqu'à la mort et la mort de la Croix (cf. Ph 2,8). Cette doctrine des "deux volontés" a fait l'objet d'une définition dogmatique de l'Eglise, d'abord au Concile de Latran de 649, dont les textes ont été rédigés par Maxime lui-même<sup>9</sup>, puis au Concile Oecum  nique de Constantinople III en 681<sup>10</sup>. A la suite du Concile de 649, le Pape saint Martin I et saint Maxime ont rendu le plus beau témoignage à cette vérité, le témoignage du martyr.

La même vérité est au coeur de la réflexion théologique de saint Anselme, telle qu'elle est développée dans le dialogue *Cur Deus Homo* et résumée en forme de prière dans la *Meditatio Redemptionis Humanae*. De façon nouvelle, Anselme réfléchit sur la Mystère de la Croix, où le Fils de Dieu est "mort pour nos péchés" (cf. 1 Co 15,3). Sa puissante réflexion sur la *nécessité du Dieu-Homme pour le salut de l'homme p  cheur* met en pleine lumière le rôle de l'Humanité de Jésus dans l'accomplissement du salut, en montrant qu'il n'est pas moins important que celui de sa Divinit  . La "*satisfaction pour le péché*" signifie l'indispensable participation de l'homme et de sa libert   pour qu'il puisse accueillir en lui la Miséricorde Divine qui le sauve du péché. La pensée d'Anselme correspond exactement à ce que dit saint Paul à propos du Nouvel Adam: "Comme par la désobéissance d'un seul homme la multitude a été constituée pécheresse, ainsi par l'obéissance d'un seul la multitude sera-t-elle constituée juste" (Rm 5,19). Seule l'obéissance de l'Homme-Dieu, vraie obéissance de l'homme à Dieu dans l'obéissance humaine du Fils à son Père jusqu'à la mort de la Croix, peut contrebalancer la désobéissance de l'homme à Dieu qui est l'essence du péché. C'est dans cette perspective que saint Anselme interprète la prière de Jésus    Gethsémani:

"Lorsque le Christ dit: Père, si c'est possible, que ce calice s'éloigne de moi; cependant non pas comme je veux, mais comme toi tu veux; et: Si ce calice ne peut pas

Paris 1979, col. "Théologie Historique", n. 52. Les principaux textes de Maxime sur ce sujet ont été traduits dans le volume: MAXIME LE CONFESSEUR, *L'Agonie du Christ*, Migne, Paris 1996, col. "Les Pères dans la foi", n. 64.

<sup>9</sup> Denzinger, nn. 500-522.

<sup>10</sup> Denzinger, nn. 550-559.

passer sans que je le boive, que ta volonté soit faite: sa volonté signifie le désir naturel de préserver sa vie, qui poussait la chair de l'homme à fuir la douleur de la mort. Quant à la 'volonté du Père', elle signifie non que le Père aurait préféré la mort de son Fils à sa vie, mais qu'il ne voulait pas que le genre humain fût restauré sans que l'homme ne fît quelque chose de si grand comme était cette mort; et parce que la raison ne pouvait pas exiger ce qui était impossible à tout autre homme, le Fils affirme donc que le Père veut sa mort, et il préfère subir cette mort lui-même, plutôt que de laisser le genre humain sans salut. C'est comme s'il disait: Du moment que tu ne veux pas d'une autre réconciliation du monde, j'affirme que par là-même tu veux ma propre mort. Que soit donc accomplie cette volonté qui est la tienne, ce qui revient à dire: qu'advienne ma propre mort pour que le monde soit réconcilié avec toi"<sup>11</sup>.

Anselme affirme ensuite la même doctrine, mais avec des expressions encore plus fortes:

“Quand le Fils a dit que le calice ne pouvait pas passer sans qu'il le bût, la raison n'en était pas qu'il ne pouvait pas éviter la mort, si telle était sa volonté, mais que, comme nous l'avons dit, il était impossible que le monde fût sauvé autrement; or, lui-même, dans sa volonté inébranlable, il préférerait subir la mort plutôt que de laisser le monde sans salut. Et c'est pour cela précisément qu'il a prononcé ces paroles: pour nous enseigner que le genre humain n'aurait pas pu être sauvé autrement que par sa mort"<sup>12</sup>.

### III. La *Passion intérieure* dans la profondeur du Coeur de Jésus: l'apport de la *tradition mystique*

L'Esprit-Saint donne à l'Eglise de pénétrer dans les profondeurs de Dieu (cf. 1 Co 2,10), dans les profondeurs du Coeur humain du Fils de Dieu; c'est lui qui nous donne de connaître “la pensée du Christ” (cf. 1 Co 2,16). Les saints sont dans l'Eglise les témoins privilégiés de cette connaissance pénétrante et amoureuse du Mystère de Jésus, et particulièrement de son Agonie.

Ici encore, cette théologie des saints se manifeste dans la profonde complémentarité qui existe entre la “théologie pensée” des uns et la “théologie vécue” des autres. Ainsi, concernant le même Mystère de

<sup>11</sup> *Cur Deus Homo*, I, 9.

<sup>12</sup> *Cur Deus Homo*, I, 10.

l'Agonie de Jésus, la "théologie pensée" de saint Thomas éclaire et justifie la "théologie vécue" de Thérèse de Lisieux, Gemma Galgani et Dina Bélanger. Là où est la sainteté, il n'y a pas d'opposition entre la réflexion et l'expérience, mais une très profonde harmonie et complémentarité. Sous la conduite du même Esprit, tous ces saints ont pu pénétrer dans la profondeur du Coeur de Jésus et découvrir l'abîme de son Amour et de sa souffrance à Gethsémani.

L'Agonie de Jésus est véritablement la "Passion intérieure", le Coeur du Mystère de la Rédemption. Elle est le moment de la rencontre définitive entre la Lumière et les ténèbres à l'intérieur même du Coeur de Jésus. C'est la rencontre la plus intime entre toute la Lumière de l'Amour et toutes les ténèbres du péché, dans un admirable et terrible échange, lorsque Celui qui est sans péché devient pour nous péché afin que nous devenions en lui Justice de Dieu (cf. 2 Co 5,21). A Gethsémani, en acceptant de "boire la coupe", Jésus a pris réellement et consciemment dans son Coeur la totalité du péché du monde, de tout homme et de chaque homme, depuis les origines jusqu'à la fin des temps. Ainsi, le Coeur agonisant de Jésus est le même lieu où la Lumière a brillé dans les ténèbres, où l'Amour Infini du Rédempteur a rencontré et vaincu l'immensité du péché des hommes: "Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé" (Rm 5,20).

La théologie des saints éclaire singulièrement cette "*relation fondamentale de la Rédemption*" entre l'Amour de Jésus et le Péché des hommes, en montrant le caractère personnel d'une telle relation aimante et souffrante: pour tous et pour chacun de façon unique.

### *Saint Thomas d'Aquin*

Il convient à présent de résumer brièvement deux aspects essentiels de la réflexion de saint Thomas, qui éclairent la "théologie vécue" des mystiques et qui trouvent en elle sa vérification: *la vision béatifique et l'appropriation du péché*.

Saint Thomas affirme constamment que Jésus, durant toute sa vie terrestre, avait dans la profondeur de son âme la *vision béatifique*, et qu'au moment de sa Passion, cette vision coexistait avec la plus grande souffrance. Dans la *Somme Théologique*, la contemplation de la Passion (III,

q. 46 sq.) suit immédiatement celle de la Transfiguration (q. 45). La Lumière de Gloire qui s'était manifestée sur le Thabor reste toujours mystérieusement présente dans l'âme de Jésus, elle reste présente même au cœur des ténèbres de son Agonie. Ainsi, dans la même question 46 sur la Passion, saint Thomas affirme successivement l'immensité de la souffrance de Jésus, plus grande que toute autre souffrance humaine (artt. 5, 6 et 7) et la permanence de la vision béatifique (art. 8). Tel est précisément le suprême paradoxe de Jésus souffrant, que sainte Catherine de Sienne résumera en deux mots: *bienheureux et douloureux*. Toutefois, ce paradoxe n'est pas une contradiction. Au contraire, les deux affirmations sont essentiellement liées l'une à l'autre. En effet, la plus grande souffrance de Jésus: "La tristesse de son âme, tristesse jusqu'à la mort" (cf. Mt 26,38), est causée par la pleine connaissance qu'il a de la totalité du péché des hommes dont il doit alors se charger pour les en décharger. Seule la pleine Lumière de la Vision de Dieu pouvait donner à l'âme de Jésus une telle connaissance. Mais alors, cette vision n'était pas seulement *béatifique*, mais elle était aussi *dolorifique*, comme cause de sa plus grande souffrance. Cet aspect du Mystère sera tout particulièrement approfondi et vérifié par les Mystiques. On peut déjà citer à ce propos un texte de saint Louis-Marie Grignon de Montfort qui se réfère explicitement à saint Thomas:

"Sa très sainte âme fut très grièvement tourmentée des péchés de tous les hommes, comme d'autant d'outrages faits à son Père qu'il aimait infiniment... elle avait compassion non seulement de tous les hommes en général, mais de chacun en particulier qu'elle connaissait distinctement (...) De tout ceci il faut inférer avec saint Thomas et les saints Pères, que notre bon Jésus a plus souffert que tous les martyrs ensemble, tant ceux qui seront jusqu'à la fin des temps que ceux qui ont été"<sup>13</sup>.

Cette double affirmation de la *vision béatifique* et de l'*immensité de la souffrance* de Jésus est intérieurement liée à la doctrine de l'*appropriation du péché*, que saint Thomas reçoit des Pères de l'Eglise et particulièrement de saint Jean Damascène. A la suite de saint Maxime le Confesseur<sup>14</sup>, Jean Damascène distingue clairement deux sortes d'appro-

<sup>13</sup> *L'Amour de la Sagesse Eternelle*, nn. 162-163.

<sup>14</sup> Cf. PG 91, 237 AC, 304 AB.

priation<sup>15</sup>. Selon la première, qui est “naturelle et essentielle”, le Fils de Dieu s’est approprié notre humanité en devenant homme. Selon la seconde, qui est “personnelle et relationnelle”, il s’est approprié notre péché jusqu’à “devenir péché” (cf. 2 Co 5,21), mais sans jamais devenir pécheur, car il reste toujours innocent et sans péché. Dans la *Somme Théologique*, saint Thomas résume cette doctrine patristique en l’approfondissant dans la perspective de sa théologie du Corps Mystique. Le Christ Tête prend réellement en lui les péchés de tous ses membres, qui les empêchaient de recevoir sa grâce<sup>16</sup>. Ainsi, l’admirable et terrible échange de la Rédemption s’accomplit à l’intérieur du Corps Mystique, dans cette relation si intime entre la Tête et les membres qui constituent “comme une seule Personne mystique”<sup>17</sup>. Le Christ prend le péché de ses membres pour que ses membres puissent recevoir sa grâce. L’effet douloureux de cette appropriation du péché est l’insondable *tristesse* de l’âme de Jésus en son Agonie<sup>18</sup>.

### *Sainte Thérèse de Lisieux*

Le texte de Thérèse sur l’Agonie de Jésus cité par Jean-Paul II dans la *Novo millennio ineunte* est l’une de ses paroles rapportées dans les *Derniers Entretiens*. Il exprime la coexistence paradoxale entre la béatitude et la plus grande souffrance.

Les *Écrits*<sup>19</sup> de la carmélite révèlent toute la profondeur de sa communion au même Mystère de Gethsémani. Nous nous limiterons à deux

<sup>15</sup> PG 94, 1093.

<sup>16</sup> Cf. III, q. 15, art. 1, ad 1.

<sup>17</sup> III, q. 19, art. 4 co.

<sup>18</sup> “Doloris autem interioris causa fuit, primo quidem, omnia peccata humani generis, pro quibus satisfacerebat patiendo: unde ea quasi sibi adscribit, dicens in Psalmo 21,2: *Verba delictorum meorum*” (III, q. 46, art. 6 co). “Et ideo Christus, ut satisfaceret pro peccatis omnium hominum, assumpsit tristitiam maximam” (ibid., ad 2). “Dicendum quod Christus non solum doluit pro amissione vitae corporalis propriae: sed etiam pro peccatis omnium aliorum” (ibid., ad 4). “Sicut in Christo potuit esse verus dolor, ita in eo potuit esse vera tristitia” (III, q. 15, art. 6 co.).

<sup>19</sup> THÉRÈSE DE LISIEUX, *Oeuvres Complètes*, Ed. du Seuil, Paris 1992. Les textes de Thérèse sont indiqués par les sigles: Ms pour les trois *Manuscrits Autobiographiques*, LT pour les *Lettres*, PN pour les *Poésies*, RP pour les *Récréations Pieuses* et Pri pour les *Prières*.

textes essentiels: sa grande poésie christologique *Jésus mon Bien-Aimé, rappelle-toi* (PN 24), écrite en 1895, et son dernier *Manuscrit Autobiographique* (Ms C), écrit en 1897.

La poésie de Thérèse suit tout le déroulement du Mystère de Jésus à travers l'Évangile, de l'Incarnation à la Résurrection, avec le nombre symbolique de 33 strophes. Deux d'entre elles concernent l'Agonie de Jésus:

“Rappelle-toi qu’au soir de l’agonie  
 Avec ton sang se mêlèrent tes pleurs  
 Rosée d’amour, sa valeur infinie  
 A fait germer de virginales fleurs  
 Un ange te montrant cette moisson choisie  
 Fit renaître la joie sur ta Face bénie  
 Jésus, que tu me vis  
 Au milieu de tes lys  
 Rappelle-toi.  
 Rappelle-toi que ta Rosée féconde  
 Virginisant les corolles des fleurs  
 Les a rendues capables dès ce monde  
 De t’enfanter un grand nombre de coeurs  
 Je suis vierge, ô Jésus! cependant quel mystère  
 En m’unissant à toi, des âmes je suis mère.  
 Des virginales fleurs  
 Qui sauvent les pécheurs  
 Rappelle-toi” (str. 21-22).

En reprenant ici son inépuisable symbolique des fleurs, Thérèse exprime bien sa compréhension théologique de l'Agonie de Jésus, où s'accomplit déjà le Mystère de la Rédemption. A la première place viennent le Sang et l'Eau. Le Sang qui purifie de tout péché et l'Eau vive de l'Esprit-Saint, qui jailliront en abondance du Côté ouvert de Jésus lorsqu'il aura "achevé" toute l'oeuvre de sa Passion (cf. Jn 19,30-34), sont déjà versés sur son Visage à Gethsémani. Thérèse fait allusion à la sueur de sang dont parle saint Luc (Lc 22,44), et aux *larmes* dont parle la Lettre aux Hébreux (He 5,7). Comme unique Amour de Jésus et des pécheurs, la charité insère Thérèse dans la relation de la Rédemption entre Jésus et tous les pécheurs. Son Amour passionné pour Jésus est en même temps Amour des pauvres pécheurs, désir passionné du salut de tous, que pas un seul ne se perde.

De façon simple et essentielle, la carmélite *vérifie* ici la doctrine de la *vision béatifique* avec ces simples mots: “Jésus... tu me vis”. Dans la même poésie, cette doctrine était affirmée de la même manière à propos de l’enfance de Jésus, lorsque Thérèse lui disait:

“De ta petite main qui caressait Marie  
Tu soutenais le monde et lui donnais la vie.  
Et tu pensais à moi” (Str. 6).

Dans le même sens, Pascal faisait dire à Jésus: “Je pensais à toi dans mon Agonie, j’ai vers   telles gouttes de sang pour toi”<sup>20</sup>. Cette contemplation de l’Amour de Jésus pour elle et pour chaque personne suscite dans le coeur de Thérèse le désir de lui “rendre amour pour amour”. Elle sait qu’elle peut réellement le “consoler”<sup>21</sup>, en coopérant amoureusement à son oeuvre rédemptrice comme Vierge, Epouse et Mère. Ici, sa “théologie vécue” permet de mieux comprendre le sens de la *médiation* et de la *coopération* de Marie et de l’Eglise, comme participation à l’oeuvre de Jésus, unique Sauveur, Médiateur et Rédempteur. C’est par la fécondité virginale de son Sang et de son Esprit que Marie et l’Eglise peuvent réellement “enfanter” tous ceux que lui seul a rachetés au prix de son Sang.

Déjà avant d’entrer au Carmel, devant une simple image de Jésus crucifié, Thérèse avait compris le sens de sa mission: se tenir en esprit au pied de la Croix pour recueillir le Sang de Jésus et le communiquer aux âmes, spécialement à celles qui étaient le plus en danger de se perdre, celles des grands p  cheurs. C’est alors qu’elle avait reçu de Jésus comme “premier enfant” l’homme dont la situation semblait d  esp  r  e: Pranzini, le criminel condamné à mort et impénitent<sup>22</sup>.

Dans sa pièce de théatre sur *La fuite en Egypte*, la carmélite explicite la dimension mariale de cette maternit   spirituelle, dans le dialogue qu’elle imagine entre la Mère de Jésus et la mère du petit Dimas, le futur “bon larron” de l’Evangile, que l’Enfant Jésus vient de guérir de la lèpre. Telles sont les paroles que Thérèse attribue à Marie:

<sup>20</sup> *Pensées* (n. 739): Le Mystère de Jésus.

<sup>21</sup> C’est ainsi que selon Thérèse, Jeanne d’Arc a *consolé* Jésus dans son Agonie (RP 3, 17v).

<sup>22</sup> Cf. L’admirable récit du *Manuscrit A* (45v-46v).

“Ayez confiance en la miséricorde infinie du Bon Dieu; elle est assez grande pour effacer les plus grands crimes lorsqu'elle trouve un cœur de mère qui met en elle toute sa confiance. Jésus ne désire pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive éternellement. Cet enfant qui, sans effort, vient de guérir votre fils de la lèpre, le guérira un jour d'une lèpre bien plus dangereuse... Alors, un simple bain ne suffira plus, il faudra que Dimas soit lavé dans le sang du Rédempteur... Jésus mourra pour donner la vie à Dimas et celui-ci entrera le même jour que le Fils de Dieu dans son royaume Celeste” (RP 6, 10r).

On retrouve toujours la même insistance sur la Miséricorde infinie, sur la fécondité rédemptrice du Sang de Jésus, et aussi sur la coopération d'un “cœur de mère” à l'oeuvre du salut. On pourrait parler d'une véritable “médiation maternelle” de Marie et de l'Eglise.

Dans ces textes que nous venons de citer, et qui sont tous antérieurs à la dernière grande épreuve de Thérèse, son *épreuve contre la foi*, l'accent est toujours mis sur l'Amour Miséricordieux du Rédempteur, beaucoup plus que sur le péché. Il faut rappeler à ce propos que Thérèse a une conscience exceptionnelle d'avoir été préservée de tout péché grave par la seule Miséricorde de Jésus, au point qu'elle peut écrire: “Jésus m'a *plus remis qu'à Ste Madeleine*, puisqu'il m'a remis *d'avance*, m'empêchant de tomber” (Ms A, 38v). Depuis qu'elle avait reçu de Jésus le criminel Pranzini comme son “premier enfant”, elle était certes proche des pécheurs par la prière, par la charité, mais sans expérimenter vraiment le poids si douloureux de leur péché. Il en va tout autrement à partir de Pâques 1896, lorsqu'il lui est donné de porter en elle, au plus intime de son cœur, le poids du péché contre la foi, celui des athées et des ennemis de l'Eglise de son temps. Le bouleversant récit de cette épreuve, au début du *Manuscrit C*, est sans doute une des plus belles expressions de la “théologie vécue” de la Rédemption, dans une très profonde participation au Mystère de l'Agonie de Jésus.

Les expressions de Thérèse sont à la fois très fortes et très précises:

“Jésus m'a fait sentir qu'il y a véritablement des âmes qui n'ont pas la foi, qui par l'abus des grâces perdent ce précieux trésor, source des seules joies pures et véritables. Il permit que mon âme fut envahie des plus épaisses ténèbres et que la pensée eu Ciel si douce pour moi ne soit plus qu'un sujet de combat et de tourment” (Ms C, 5v).

En effet, Jésus a *permis* que Thérèse soit très profondément blessée par l'athéisme pervers que le franc-maçon Leo Taxil distillait comme un poison dans les écrits apparemment édifiants de Diana Vaughan<sup>23</sup>. Mais cette grande épreuve est en même temps une grande gr  ce qui permet à Thérèse de communier avec Jésus à cette si mystérieuse "appropriation du péché". Sans jamais consentir à un seul péché contre la foi, elle s'approprie ce péché pour le salut des incroyants au point de le porter au plus intime de son cœur. C'est lorsqu'elle vit cette grande épreuve qu'elle ose écrire: "Je n'ai pas choisi une vie austère pour expier mes fautes mais celles des autres"<sup>24</sup>. Tout en renouvelant constamment les actes de foi, d'espérance et d'amour, elle a conscience d'être assise comme Jésus à la table des p  cheurs, non pas pour se souiller mais pour que cette table soit purifiée. En union avec Jésus et sans aucune complicité avec le péché contre la foi, elle devient en quelque manière "péché contre la foi" afin que les athées soient justifiés par la foi en Jésus. On peut appliquer à l'épreuve de Thérèse la forte expression de Jean-Paul II concernant Marie près de la croix: *la k  nose de la foi*<sup>25</sup>.

Le récit que Thérèse fait de son épreuve se transforme en prière d'intercession:

"Seigneur, votre enfant l'a comprise votre divine lumière, elle vous demande pardon pour ses frères, elle accepte de manger aussi longtemps que vous le voulez le pain de la douleur et ne veut point se lever de cette table remplie d'amertume où mangent les pauvres p  cheurs avant le jour que vous avez marqué... Mais aussi ne peut-elle pas dire en son nom, au nom de ses frères: *Ayez pitié de nous Seigneur, car nous sommes de pauvres p  cheurs!* Oh! Seigneur, renvoyez-nous justifiés... Que tous ceux qui ne sont point éclairés du lumineux flambeau de la foi le voient luire enfin...    Jésus, s'il faut que la table souillée par eux soit purifiée par une   me qui vous aime, je veux bien y manger seule le pain de l'épreuve jusqu'à ce qu'il vous plaise de m'introduire dans votre lumineux royaume. La seule grâce que je vous demande c'est de ne jamais vous offenser!" (Ms C, 6r).

<sup>23</sup> La pièce de théatre intitulée *Le triomphe de l'humilité* (RP 7), montre que Thérèse avait absorbé ce poison.

<sup>24</sup> LT 247.

<sup>25</sup> *Redemptoris Mater*, n. 18. Cf. la thèse de doctorat du JOSEPH NGUYEN THUONG, *La "k  nose de la foi" de sainte Thérèse de Lisieux, lumière pour présenter l'Evangile aux incroyants d'aujourd'hui*, Teresianum, 2001,.

Comme Jésus et avec lui, Thérèse vit une mystérieuse *communion* avec les pécheurs. Assise à leur table “remplie d'amertume”, elle mange avec eux ce “pain de la douleur”. Avec Jésus qui est sans péché et qui devient péché pour nous, Thérèse s'approprie très profondément leur péché, ce péché contre la foi. Elle décrit de la façon la plus bouleversante cette présence si douloureuse des ténèbres au plus intime de son âme:

“Tout à coup les brouillards qui m'entourent deviennent plus épais, ils pénètrent dans mon âme et l'enveloppent de telle sorte qu'il ne m'est plus possible de retrouver en elle l'image si douce de ma Patrie, tout à disparu! Lorsque je veux reposer mon coeur fatigué des ténèbres qui l'entourent, par le souvenir du pays lumineux vers lequel j'aspire, mon tourment redouble; il me semble que les ténèbres, empruntant la voix des pécheurs, me disent en se moquant de moi: ‘Tu rêves la lumière, une patrie embaumée des plus suaves parfums, tu rêves la possession éternelle du Créateur de toutes ces merveilles, tu crois sortir un jour des brouillards qui t'entourent!’ Avance, avance, réjouis-toi de la mort qui te donnera, non ce que tu espères, mais une nuit plus profonde encore, la nuit du néant” (Ms C 6v).

Ce récit est effrayant, et il est pourtant bien au dessous de la réalité, comme le dit aussitôt Thérèse à sa prieure: “L'image que j'ai voulu vous donner des ténèbres qui obscurcissent mon âme est aussi imparfaite qu'une ébauche comparée au modèle, cependant je ne veux pas en écrire plus long, je craindrais de blasphémer” (ibid.). En tout cela, Thérèse communie au Mystère de l'Agonie de Jésus lorsqu'il portait au plus intime de son âme la totalité des ténèbres du péché du monde. Mais les ténèbres n'ont pas éteint la Lumière, ni dans le Coeur de Jésus, ni dans celui de Thérèse, mais c'est la Lumière qui a vaincu les ténèbres. Pour la carmélite, c'est la victoire de la foi, d'une foi héroïque, dans toute sa force et sa pureté, d'une foi qui est unie à l'espérance et à la charité: amour de ses frères et espérance de leur salut:

“Je crois avoir fait plus d'actes de foi depuis un an que pendant toute ma vie. A chaque nouvelle occasion de combat, lorsque mon ennemi vient me provoquer, je me conduis en brave, sachant que c'est une lâcheté de se battre en duel, je tourne le dos à mon adversaire sans daigner le regarder en face; mais je cours vers mon Jésus, je lui dis être prête à verser jusqu'à la dernière goutte de mon sang pour confesser qu'il y a un *Ciel*. Je lui dis que je suis heureuse de ne pas jouir de ce beau Ciel sur la terre afin qu'il l'ouvre pour l'éternité aux pauvres incrédules. Aussi malgré cette épreuve qui m'enlève *toute jouissance*, je puis cependant m'écrier: Seigneur vous me comblez de joie par tout ce que vous faites (*Ps. XCI*). Car est-il une *joie* plus grande que celle de souffrir pour votre amour?... Plus la souffrance

est intime, moins elle paraît aux yeux des créatures, plus elle vous réjouit, à mon Dieu! Mais si par impossible vous-même deviez ignorer ma souffrance, je serais encore heureuse de la posséder si par elle je pouvais empêcher ou réparer une seule faute commise contre *la foi*” (Ms C 7r).

Thérèse participe ainsi à la souffrance rédemptrice de Jésus qui seule a pu “réparer” nos fautes. Comme Marie près de la Croix, elle vit sa “k  nose de la foi”, c’est à dire la foi la plus obscure, la plus douloureuse et en même temps la plus forte dans l’adhésion aimante de la volont  . En reprenant le symbole du *voile* traditionnellement appliqué à la foi, Thérèse affirme:

“Ce n’est plus un voile pour moi, c’est un mur qui s’élève jusqu’aux cieux et couvre le firmament étoilé... Lorsque je chante le bonheur du Ciel, l’  ternellepossession de Dieu, je n’en ressens aucune joie, car je chante simplement ce que *je veux croire*” (Ms 7v).

### *Sainte Gemma Galgani*

Morte à 25 ans en 1903 à Lucques, en Toscane, Gemma Galgani est presque contemporaine de Thérèse de Lisieux. De même que la carmélite s’appelait elle-même “la petite Thérèse”, la jeune italienne signait habituellement: “la povera Gemma”. Moins connue que Thérèse, Gemma a eu un profond rayonnement; mystique de la Passion de Jésus, elle a exercé une profonde influence sur deux grands saints du XXème siècle, témoins privilégiés de ce même Mystère: saint Maximilien-Marie Kolbe et saint Pio de Pietrelcina<sup>26</sup>.

Les textes de Gemma: ses prières prononcées en extase et ses écrits<sup>27</sup>, sont l’expression d’une lumineuse et incandescente “théologie

<sup>26</sup> Cf. l’article du G. MUCCI, *Santa Gemma Galgani e san Pio da Pietrelcina. Plagio o identificazione?*, in *La Civiltà Cattolica* (2003/II), pp. 362-369.

<sup>27</sup> Nous citons ces textes de Gemma à partir des deux volumes publiés par la Postulation des Pères Passionistes    Rome: I. *Estasi, Diario, Autobiografia, Scritti vari*; II. *Lettere*. Une nouvelle édition devrait paraître prochainement. On trouvera de nombreux textes de Gemma dans le volume: SANTA GEMMA GALGANI, *L’Amore di Gesù Crocifisso Redentore dell’uomo*. Testi scelti e presentati da F.M. LETHEL, Libreria Editrice Vaticana, 2003. Nous utiliserons les sigles E pour ses prières prononcées en extase, et LG pour ses Lettres au père Germano, son directeur spirituel.

vécue de la Rédemption". Cette "théologie vécue" est simplement l'expression de la charité comme unique amour de Jésus Rédempteur et de tous les hommes pécheurs sauvés par lui. Gemma fait merveilleusement resplendir l'affirmation centrale de notre foi: Jésus est mort pour nous péchés (cf. 1 Co 15,3), en embrassant dans le même amour le Rédempteur et tous les "pauvres pécheurs", c'est-à-dire tous les hommes, en se considérant toujours elle-même comme une pécheresse pardonnée. Toute son existence est immergée dans cette mystérieuse relation de la Rédemption entre la Passion de Jésus et toute l'humanité à travers tous les temps et tous les lieux.

L'expérience de Gemma diffère de celle de Thérèse par les nombreuses grâces extraordinaires. Stigmatisée, elle revit corporellement chaque semaine les différents moments de la Passion de Jésus: le couronnement d'épines, la flagellation, etc. Cette intime communion à la Passion Rédemptrice est vécue avec la Vierge des Douleurs, Marie "Addolorata". Symboliquement, c'est sous son manteau maternel et soutenue par elle que Gemma reçoit les stigmates.

Comme Catherine et Thérèse, Gemma "vérifie" le Mystère de la Rédemption dans cette rencontre si paradoxale entre l'Amour infini de Jésus et toute l'immensité du péché du monde. Elle expérimente ce même mystère de bonheur et de douleur, de cette indicible joie de l'Amour qui transfigure la plus grande souffrance. La Passion Rédemptrice est le lieu de l'union la plus intime entre l'épouse et son Epoux, et cette union virgine trouve son centre et son fondement dans la communion eucharistique, comme en témoigne cette très belle prière de Gemma:

"Seigneur mon Jésus, quand mes lèvres s'approcheront des tiennes pour te baiser, fais-moi sentir ton fiel; quand mes épaules s'appuieront sur les tiennes, fais-moi sentir ta flagellation; quand ta chair se communiquera à la mienne, fais-moi sentir ta Passion; quand ma tête s'approchera de la tienne, fais-moi sentir tes épines; quand mon côté s'unira au tien, fais-moi sentir la lance" (E 100).

A travers son expérience, Gemma montre la profondeur et l'intimité de l'union sponsale qui existe toujours entre l'Eglise en pèlerinage et Jésus en sa Passion. Comme Thérèse, elle manifeste la coopération de l'Eglise Vierge, Epouse et Mère à l'oeuvre de la Rédemption accomplie une fois pour toutes sur le Calvaire.

Sa communion avec l'Agonie de Jésus est particulièrement vécue dans la pratique de *l'heure sainte*. Comme saint Thomas, sainte Thérèse et les autres saints, elle témoigne de la vérité de la vision béatifique de Jésus. C'est surtout à Gethsémani que Gemma rejoint ce mystère:

“Je me tenais avec Jésus, et presque toujours il me faisait part de cette tristesse qu'il avait éprouvée au Jardin des Oliviers en voyant tous mes péchés et ceux du monde entier, une tristesse que l'on peut bien comparer à l'agonie de la mort”<sup>28</sup>.

Gemma est bouleversée par les larmes (cf. Heb 5,7) de Jésus à Gethsémani:

“Quand je vois Jésus pleurer, j'en ai le coeur transpercé; je pense... je pense qu'avec le péché, j'ai aggravé l'oppression dont il fut rempli en faisant la prière au Jardin des Oliviers. En ce moment, Jésus vit tous mes péchés, toutes mes fautes, et en même temps, il vit la place que j'aurais occupée en enfer si le Coeur de Jésus, ton Coeur, ne m'avait obtenu le pardon” (LG 57).

En “regardant Celui qu'ils ont transpercé” (Jn 19,37), les fidèles ont à leur tour “le coeur transpercé”. Telle fut la fondamentale expérience des convertis de la Pentecôte. L'apôtre Pierre avait terminé son discours en proclamant: “Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous avez crucifié” (Ac 2,36). L'effet de ces paroles est immédiatement exprimé par saint Luc: “En entendant cela, ils eurent le coeur transpercé” (2,37), ce que la vulgate traduit: *cumpuncti sunt corde*. Cette “componction du coeur” est donc un aspect essentiel de l'expérience chrétienne comme rencontre personnelle avec Jésus Crucifié et Ressuscité. Gemma la vit avec la plus grande intensité: c'est à la fois l'expérience joyeuse d'être aimée et sauvée par lui, et l'expérience douloureuse d'avoir causé sa souffrance et sa mort par le péché. Gemma est consciente de cet admirable et terrible échange de la Rédemption. Dans le même événement de sa Passion, Jésus a donné la vie aux pécheurs qui lui donnaient la mort. Gemma vit cela dans sa relation la plus personnelle avec Jésus:

“Quelle correspondance, mon Dieu! O Jésus, toi qui m'as honorée de ton intimité, comment ai-je fait pour te mettre face à tant de péchés? Toi, ô Jésus, qui m'as guérie de tant de péchés, comment aurais je fait pour te rouvrir toutes les blessu-

<sup>28</sup> *Autobiografia*, p. 256.

res avec mon ingratitude? O Jésus, toi qui m'as donné la vie avec la grâce, comment m'appartiendra-t-il de te donner la mort avec les flèches de mes iniquités? Tu le vois, ô Jésus, en quoi consiste toute ma correspondance? en péchés! Mais je le sais, ô Jésus, combien peut et combien vaut ta nourriture... Saint Sacrement, accueille-moi, accepte-moi" (E 89).

On remarque l'allusion à l'Eucharistie, sacrement de l'Amour de Jésus, de sa victoire sur le péché. Par la communion, la pauvre pécheresse se jette dans les bras de son Epoux, toute bouleversée en pensant que c'est elle qui l'a cloué sur la Croix:

"Fais que je t'embrasse, Epoux céleste, cause de toutes mes consolations. Oh qui suis-je donc, moi qui ai l'audace de te parler ainsi? Il est vrai que je suis ta créature, mais je suis mauvaise. Il est vrai que je suis l'oeuvre de tes mains, mais ces mêmes mains, Jésus, je les ai transpercées avec les clous" (E 101).

Toutefois, Gemma peut réparer par son amour le mal qu'elle a fait par son péché. Elle peut réellement consoler le Coeur de Jésus et adoucir ses blessures. Jésus le lui dit:

"Mon enfant, regarde: ces blessures, tu les avais ouvertes toutes par tes péchés, mais à présent, console-toi parce que tu les as toutes fermées par ta douleur. Ne m'offense plus, aime-moi comme je t'ai toujours aimée. Aime-moi, m'a-t-il répété plusieurs fois"<sup>29</sup>.

C'est alors que la conscience d'être une grande pécheresse devient source de la plus grande joie. La pécheresse à laquelle Jésus a plus pardonné l'aime plus (cf. Lc 7,47). C'est le bouleversant paradoxe du péché qui devient *felix culpa* dans la Pâque de Jésus. Gemma redit sa joie d'être "née pécheresse" parce que "les veines de Jésus, pleines de Sang Sacramentel, sont toujours ouvertes pour les pécheurs" (E 103 et LG 113).

Dans son union continuelle avec Jésus Crucifié, pauvre pécheresse parmi tous les pauvres pécheurs, Gemma ne pense qu'à eux: "Je dois penser seulement aux pécheurs... je ne dois penser qu'aux pécheurs" (E 6). Inséparablement, elle prie pour tel pécheur qui lui a été recommandé et

<sup>29</sup> *Autobiografia*, p. 253.

pour tous: “Jésus, pense aux pécheurs. Je veux que tous soient sauvés, tous” (E 8).

Lorsqu’elle intercède pour un pécheur, elle demande à Jésus de faire pour lui ce qu’il a fait pour elle, pécheresse:

“Ce pécheur a entouré ton Coeur de péchés, mais moi je t’avais tout entouré de péchés et tu as eu compassion de moi. Aie compassion aussi de ce pécheur et comme tu m’appelles *ta pécheresse*, appelle-le aussi *ton pécheur*. Je te le recommande avant tout parce qu’il est mon frère” (E 10).

### *La bienheureuse Dina Bélanger*

Comme Thérèse et Gemma, Dina Bélanger vit la dernière période de son existence terrestre dans une intense participation à la Passion Rédemptrice de Jésus. La spiritualité de cette jeune religieuse de Jésus-Marie est essentiellement christocentrique et mariale, fortement influencée par les doctrines convergentes de Thérèse de Lisieux et de Louis-Marie Grignon de Montfort. Sa vie mystique est tout entière orientée vers cette *substitution* qui correspond à la parole de saint Paul: “Ce n’est plus moi qui vis, mais c’est le Christ qui vit en moi” (Ga 2,20).

A la fin de son *Autobiographie*<sup>30</sup>, Dina nous révèle comment il lui est donné de communier à l’Agonie de Jésus durant les trois dernières années de sa vie (1926-1929). Cette expérience, vécue sous forme d’un dialogue intérieur avec Jésus, commence avec cette invitation du Rédempteur qui sera ensuite continuellement renouvelée: “Veux-tu goûter au calice de ma Passion?” (p. 284). A cette demande, Dina répond toujours par un *oui* total, à la fois joyeux et douloureux. Elle insiste tout particulièrement sur la *liberté* qui caractérise cette relation avec Jésus, une liberté qui exclut toute forme de contrainte: “Jésus, c’est la liberté: *veux-tu?*; le démon, c’est la contrainte: *offre-toi donc!*” (p. 316). Ici, sa “théologie vécue” rejoint profondément la réflexion de saint Maxime et de saint Anselme sur la pleine liberté de Jésus à Gethsémani: la liberté de son consentement et

<sup>30</sup> DINA BELANGER: *Autobiographie*, présentation par F.M. LETHEL, Religieuses de Jésus-Marie, Québec 1995.

l'absence de toute contrainte de la part de son Père<sup>31</sup>. Jésus donne sa coupe à Dina comme le Père la lui a donnée, en lui demandant un consentement libre et aimant.

Comme les autres mystiques, Dina communique au Mystère de Jésus "*Bienheureux et Dououreux*" lorsqu'elle accepte ainsi de boire sa coupe: "J'éprouvais un ennui accablant, et néanmoins, que j'étais heureuse" (p. 285). En particulier, Jésus lui demande d'être joyeuse à la récréation communautaire alors même qu'il l'unit aux souffrances de son agonie:

"Le soir, tandis qu'au dehors j'étais attentive, je causais et riaais, je veillais avec le Coeur agonisant de mon Dieu, je lui tenais compagnie, j'essayais de le consoler; ni l'une ni l'autre de ces deux pensées simultanées ne m'étaient difficiles. Non. Je n'avais qu'à suivre l'impulsion divine. D'une part, j'étais à la récréation par obéissance: Jésus m'y voulait gaie et joyeuse. D'autre part, son Coeur voulait me faire goûter aux amertumes de son agonie: lui-même m'en donnait la grâce et me gardait attentive à ses opérations intimes" (p. 371).

L'union intime avec le Coeur de Jésus, l'expérience de son Amour, est toujours source de la joie la plus profonde. Tel est l'enseignement que Dina reçoit de Jésus:

"Une âme, dit-il, ne peut s'approcher de mon Coeur sans être heureuse, parce que je suis le Foyer de la joie et du bonheur. Même dans les moments où j'associe une âme le plus intimement à ma Passion et à mes souffrances, je sais changer pour elle en douceurs toutes les amertumes (...) Ma joie à laquelle je te donne part peut se trouver dans les aridités, dans les angoisses, dans les ténèbres, parce que c'est la joie de l'union parfaite à ma volonté divine, c'est la joie dans mon amour, la joie dans mon Coeur" (pp. 381-382).

<sup>31</sup> Voici en effet ce qu'écrit saint Anselme dans sa *Meditatio Redemptionis Humanae*, qui résume en forme de prière le dialogue *Cur Deus Homo*: "Non enim illi homini pater ut moreretur cogendo praecepit, sed ille quod patri placitum et hominibus profuturum intellexit, hoc sponte fecit. Non enim eum ad hoc pater potuit cogere, quod ab eo exigere non debuit; nec patri tantus honor potuit non placere, quem tam bona voluntate filius sponte obtulit. Sic itaque patri oboedientiam liberam exhibuit, cum hoc quod patri placitum scivit sponte facere voluit. Denique quoniam pater illi hanc bonam voluntatem quamvis liberam dedit, non immerito dicitur quia eam ille velut praeceptum patris accepit. Hoc itaque modo *oboediens* fuit patri *usque ad mortem*; et *sicut mandatum dedit illi pater, sic fecit*; et *calicem quem dedit illi pater bibit*. Haec est enim perfecta et liberrima humanae naturae oboedientia, cum voluntatem suam liberam sponte voluntati dei subdit, et cum acceptam bonam voluntatem sine omni exactione spontanea libertate opere perficit".

A Gethsémani, Jésus dit à ses trois apôtres: “Mon âme est triste jusqu’à la mort, demeurez ici e veillez avec moi” (Mt 26,38). Cette parole résonne profondément dans le coeur de Dina, suscitant le désir de “compaître à son Agonie” et de “consoler son Coeur” (pp. 286-287). Cette “compassion envers le Coeur agonisant de Jésus” est particulièrement participation à sa *tristesse* causée par le péché du monde qu’il doit alors s’approprier. Dina pénètre dans cette mystérieuse “appropriation” du péché, et elle en parle avec des accents d’une force étonnante:

“Il me présenta son calice... Il me donna à considérer ‘ce qu’a ressenti son Coeur agonisant, chargé et couvert de tous les péchés de l’humanité, en présence de la sainteté infinie de son Père céleste’. L’Amour du Coeur de Jésus pour les âmes est un mystère de charité incompréhensible pour l’intelligence humaine. Le Fils de Dieu, la Sainteté même, aime les âmes jusqu’au point de se charger de leurs crimes et de paraître, aux regards de son Père éternel et trois fois saint, non seulement comme le plus misérable et le dernier des pécheurs, mais coupable comme tous les pécheurs de tous les siècles! O Amour de mon Sauveur, que tu es peu compris!” (pp. 300-301).

Dina désire “consoler le Coeur de Jésus agonisant” en s’offrant avec lui au Père “comme victime en réparation de tous les péchés des âmes de tous les siècles” (p. 327). Une telle “réparation” exige la participation à la si douloureuse “appropriation” du péché: “Avec lui je me suis sentie chargée et couverte de tous les péchés passés, présents e futurs” (ibid.).

La grande réalité que la jeune religieuse rejoint dans son expérience est la claire *vision*, douloureuse et aimante, que le Rédempteur avait alors de toutes les âmes et de chacune en particulier, depuis les origines jusqu’à la fin des temps. En même temps qu’il lui offre son calice, Jésus lui donne sa *pensée* d’amour, constamment tournée vers le Père et les hommes (cf. p. 303). L’expérience de Dina rejoint ici l’affirmation de saint Paul: “Nous avons la pensée du Christ” (1 Co 2,16). C’est à travers la communion eucharistique que l’Esprit-Saint communique à son coeur cette *pensée* intime du Coeur de Jésus:

“Mon Coeur pense sans cesse à unir les âmes à lui par l’Eucharistie, comme il est uni lui-même à mon Père par l’amour, dans l’unité et la charité parfaites. *Mon Père, qu’ils soient un en nous comme nous sommes un, vous en moi, et moi en vous.* Voilà, poursuit-il, la prière qui est l’expression de la pensée de mon Coeur Eucharistique. Garde donc ma pensée, et, en moi et par moi, récite ma prière” (p. 309).

Ainsi, à travers son expérience, Dina montre le lien privilégié qui existe entre l'Eglise en pèlerinage et ce Mystère de l'Agonie de Jésus. Elle permet de bien comprendre l'affirmation de Pascal: "Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde, il ne faut pas dormir pendant ce temps là"<sup>32</sup>. Si l'Agonie de Jésus, comme tous les Mystères de sa vie terrestre, a eu lieu "une fois pour toutes", elle rejoint de la façon la plus intime toute l'humanité blessée par le péché, dans tous les lieux et dans tous les temps. L'oeuvre accomplie par Jésus une fois pour toutes doit s'accomplir dans ses membres chaque jour jusqu'à la fin du monde. C'est en ce sens que Dina entend Jésus lui dire:

"Mon Coeur aime chaque âme à l'infini. Durant ma vie humaine et terrestre, je ne pouvais faire davantage pour le salut et la sanctification des âmes; et depuis, je veux continuer la rédemption par ma vie dans les âmes" (p. 320).

Pour Dina, cette *continuation* ou accomplissement de la Rédemption dans les âmes est une relation intime et personnelle entre le Coeur agonisant de Jésus et chacune d'entre elles, et en même temps, c'est la solidarité de toutes les âmes en lui. Plus une âme est unie à lui par l'Amour, plus elle est unie à toutes les âmes dans le même Amour de Charité. En elle et à travers elle, c'est toujours Jésus qui *continue* son oeuvre rédemptrice. Dina est émerveillée par la beauté d'une âme qui ne refuse rien à Jésus; en la voyant, elle s'écrie: "Ô mon Jésus, que tu es beau!" (p. 318), car cette personne est devenue pure transparence de Jésus, pur rayonnement de son oeuvre de salut: "Dans les âmes consacrées entièrement livrées à moi, en qui j'agis librement, regarde mes rayons qui s'étendent sur toutes les âmes du monde jusqu'à la fin des temps" (p. 323).

A travers cette "théologie vécue" de Dina, de Gemma et de Thérèse, c'est la parole de Jésus agonisant à ses Apôtres qui ne cesse de retentir dans l'Eglise: "Demeurez ici et veillez avec moi... veillez et priez" (Mt 26, 38 et 41). Cette parole s'adresse à tous, car tous sont appelés à la sainteté, à cette même communion intime avec le Rédempteur pour le salut de tous les hommes.

<sup>32</sup> *Pensés*, n. 739, Le Mystère de Jésus.



## “DISAGI” CONTEMPORANEI DI FRONTE AL PARADOSSO CRISTIANO DELL'INCARNAZIONE

NICOLA CIOLA

PATH 2 (2003) 443-471

*“Molti credono che sia sufficiente credere nella morale di Cristo, per essere cristiano.  
Non la morale di Cristo, né l'insegnamento di Cristo  
salveranno il mondo, ma precisamente la fede in ciò, che il Verbo si è fatto carne.  
Questa fede non è soltanto il riconoscimento mentale  
della superiorità del suo insegnamento, ma spontanea inclinazione.  
Bisogna precisamente credere che l'ideale definitivo dell'uomo  
è sempre il Verbo incarnato, il Dio incarnato.  
Perché con questa fede soltanto noi perveniamo all'adorazione, a quell'estasi,  
che più di tutto c'incatena a lui direttamente e ha potere di non far deviare l'uomo.  
Con un minore entusiasmo l'umanità forse senz'altro avrebbe deviato,  
dapprima nell'eresia, poi nell'ateismo, poi nell'immoralità e infine nell'ateismo  
e in uno stato di trogloditi sarebbe marcita e scomparsa”.*

(F. Dostoevskij)

### **Premessa**

Non vi è dubbio che da un punto di vista genetico, già a partire dai Padri Apostolici, lo scandalo del cristianesimo sia stato la Croce di nostro Signore Gesù Cristo (1 Cor 1,23). Per il mondo pagano l'ostacolo non poté essere superato neppure dal tentativo (per altro subito fallito) di inglobare Gesù Cristo nel pantheon romano per renderlo inoffensivo, magari riconoscendolo come uomo divinizzato, alla pari però di altri semi-dei divinizzati<sup>1</sup>. Il mondo antico si domandava come potevano i cristiani

<sup>1</sup> Fu ciò che scaltramente volle fare, ma senza successo, l'imperatore romano Tiberio. La vicenda è ricostruita da L. PADOVESE, *Lo scandalo della croce. La polemica anticristiana nei primi secoli*, Dehoniane, Roma 1988, 21-22.

adorare come Dio, colui che richiamava il nome di un crocifisso. Per i pagani Gesù Cristo continuava ad essere un 'antipatico' giudeo, sobillatore, condannato dall'autorità imperiale romana al supplizio infame degli schiavi e della gente più bassa<sup>2</sup>.

L'accettazione del Crocifisso non fu facile neppure per gli stessi cristiani, infatti lo scandalo della croce di Cristo pose seri interrogativi circa il concetto stesso di Dio. Se la croce del Crocifisso è follia, siamo di fronte a una modificazione radicale dell'idea stessa di Dio<sup>3</sup>. Si tratta di un Dio che si coinvolge nella storia degli uomini, capace di 'pathos' e nello stesso tempo 'altro' rispetto alla creatura; e tuttavia con la croce del Nazareno, Egli stesso è chiamato in causa e non solamente la storia di un uomo particolarmente dotato e significativo della Palestina del I secolo.

Da subito, però, lo *scandalum crucis* diventò lo *scandalum incarnationis*, infatti la discussione sulla sofferenza del Dio Crocifisso, presuppone che sulla croce di Pilato sia stato lo stesso Figlio di Dio a salirvi. Di fronte ai paradigmi ellenistici della immutabilità e impassibilità, ora il Dio cristiano costringe a una 'deconversione' dei modelli medesimi. Il problema fu avvertito già dai Padri Apologisti, i quali sostennero sì l'immutabilità e impassibilità di Dio, ma non rinunciarono per nessun motivo alla verità dell'incarnazione. Il dilemma si poneva in modo drammatico, infatti: se Dio nel mistero dell'incarnazione può mutare, Dio non è più Dio e tanto meno Cristo non può essere Dio; e se invece Dio non muta, non si tratta più di un'incarnazione reale, ma solo apparente. L'incarnazione del Figlio di Dio è tale soltanto nella percezione di chi lo vede (è aperta così la strada del docetismo). La teologia cristiana uscì alla grande da questo *empasse*, infatti intese l'immutabilità e l'impassibilità non come distacco di Dio, ma 'alterità' per nulla estranea, bensì coinvolgente e presente al dramma degli esseri umani. La croce presuppone allora l'incarnazione del Verbo: è

<sup>2</sup> PADOVESE, *Lo scandalo della croce. La polemica anticristiana nei primi secoli*, 22-23.

<sup>3</sup> PADOVESE, *Lo scandalo della croce*, 24. Il tentativo di contenere e attutire lo scandalo della croce, riducendone la portata storica, iniziò già con il racconto extra-canonico del Vangelo di Pietro (esiste una recente edizione di questo testo: *Il Vangelo di Pietro*. Introduzione, versione, commento di M.G. MARA, EDB, Bologna 2003) e proseguì con lo gnosticismo. Importanti le valutazioni in proposito che hanno trovato nei classici studi di A. Grillmeier e J. Danielou, sicuri punti di riferimento storiografici (cf. PADOVESE, *Lo scandalo della croce*, 25-26).

il modo di essere dell'Amore stesso che è Dio (1 Gv 4,7-10), portato fino alle estreme conseguenze (Fil 2, 6-11). Studi puntuali hanno mostrato la inter-relazionalità tra immutabilità/impassibilità coniugate con la storia di Colui che è stato Crocifisso<sup>4</sup>. Ed è a partire da questa prospettiva che emerge un dato fondamentale: lo scandalo della croce, primo paradosso cristiano, inizia con l'incarnazione. La croce è il più grande scandalo del cristianesimo perché è la croce dell'Incarnato, quindi il vero scandalo inizia con l'incarnazione, essa è il paradosso fondamentale del cristianesimo, il paradosso dei paradossi<sup>5</sup>.

Ben presto quindi nella tradizione cristiana si è preso a considerare l'evento dell'incarnazione come il mistero con il quale sta o cade la fede medesima. La verità paradossale del cristianesimo è riuscita a tenere in equilibrio alcune realtà a prima vista inconciliabili come immutabilità ed entrata di Dio nel mondo (*incarnazione*), impassibilità e passibilità (*mysterium crucis*). Le strutture di pensiero ellenistiche vennero elegantemente superate, infatti per la fede cristiana l'incarnazione non rende Dio soggetto ad alcun cambiamento e il Logos rimane sempre lo stesso, non potendo subire nessuna metamorfosi alla maniera delle divinità pagane.

Ciò che è stato vero per la Chiesa nella storia antica, è diventato ai nostri giorni una sfida epocale almeno per due motivi:

– Per le sollecitazioni provenienti dalla cultura contemporanea della post-modernità, sicuramente impermeabile di fronte alla pretesa cristiana di una verità assoluta e manifestasi una volta per sempre in Gesù Cristo. A ciò, e come conseguenza, si deve aggiungere il diffondersi di nuove reli-

<sup>4</sup> Per il versante patristico cf. fra gli altri: J. CHENÉ, *Unus de Trinitate passus est*, in *Récherches de science religieuse*, 53 (1965), 545-588; R. CANTALAMESSA, *Incarnazione e immutabilità di Dio. Una soluzione moderna nella patristica?*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 68 (1975), 631-648. Sul versante della riflessione sistematica: G.M. SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, LDC, Torino 1986, 151-192; W. KASPER, *Uno della Trinità. Rifondazione di una cristologia spirituale in prospettiva di una teologia trinitaria*, in ID., *Teologia e chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 226-243; V. BATTAGLIA, *Gesù Crocifisso Figlio di Dio*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1991, 188-198. Mi permetto di rinviare, per un inquadramento anche dal punto di visto metodologico, al mio *Teologia trinitaria. Storia – metodo – prospettive*, EDB, Bologna 2000, 186-197.

<sup>5</sup> H.DE LUBAC, *Paradosso e nuovi paradossi*, Jaca Book, Milano 1989, p. XVI: “La parola stessa ‘paradosso’ è paradossale. Lasciamole dunque il suo paradosso, al dire dei Padri della Chiesa, l'incarnazione è il paradosso supremo: *Parádoxos paradóxon*”.

giosità planetarie, come conseguenza del clima culturale della post-modernità.

– Per l'incalzare del pluralismo religioso che mette sullo stesso piano tutte le religioni e non accetta che Cristo sia Mediatore unico e universale per tutti e per sempre.

In questo intervento cercherò in successione di mostrare come il 'disagio' contemporaneo nei confronti dell'incarnazione, è retaggio di una questione che parte dall'Illuminismo e si consegna fino all'epoca della secolarizzazione; si ritrova quindi in una forma che non esitiamo a chiamare 'ritorno della gnosi' nell'era della post-modernità, per poi ripresentarsi di fronte all'attuale controversia sull'unicità-universalità di Gesù Cristo. La situazione degli ultimi due decenni del XX secolo e quella presente, ha assunto connotati diversi per le sfide epocali cui abbiamo appena accennato. Esse costituiscono l'*humus* teologico-culturale che vedrà interessati, presumibilmente ancora per diverso tempo, molti sforzi della comunità ecclesiale nell'era della globalizzazione. In secondo luogo si mostrerà come la grande questione dell'unico Mediatore appella ad altre problematiche e deve essere riportata, ai nostri giorni, alla questione epistemologica dell'attingimento della verità. E proprio in questo contesto si potrà mostrare come solo Cristo può illuminare il rapporto con le religioni non-cristiane, dove sono presenti 'partecipazioni', vie di salvezza (raggi di verità: *Nae*, 2c) rispetto all'Unica Verità. Ma tutto ciò è reso possibile, e leggibile, nel quadro del modello trinitario-pneumatologico entro il quale va pensato il paradosso cristiano dell'incarnazione.

## **I. L'incarnazione messa in questione**

È un dato di fatto che nell'epoca moderna, a partire dall'Illuminismo, si registra da una parte la negazione di Gesù come Cristo, Figlio di Dio e Dio egli stesso e dall'altra parte un crescente interesse per la figura di Gesù di Nazaret, anche se talvolta sacrificato da precomprensioni alquanto riduttive. Impressiona il fatto che mentre grandi questioni, come ad esempio la critica storica, hanno scosso la Chiesa e la teologia negli ultimi secoli facendosi sentire su temi quali l'interpretazione della Scrittura, la storicità di Gesù, la credibilità dell'impianto stesso della fede, è cresciuto

di pari passo un forte interesse per la figura di Gesù. Anche in questo Gesù è segno di contraddizione: la sua persona interroga non soltanto i cristiani, ma anche coloro che non aderiscono formalmente a una confessione cristiana.

È successo così per tutto il Novecento e lo è anche ai nostri giorni. Oggi la figura di Gesù è guardata con attenzione non solo nel mondo delle religioni e del dialogo inter-religioso (ebraismo, islam, induismo, buddismo, ecc.), ma interessa anche il mondo filosofico, quello della letteratura, delle scienze umane, soprattutto in modo particolare della psicologia e più specificamente della psicologia del profondo.

### *Il retaggio di una questione antica e controversa*

L'attenzione per la figura di Gesù, rimane sempre un dato da non sottovalutare, ma va detto con chiarezza che la parabola che va dall'Illuminismo fino all'epoca della secolarizzazione, fenomeno che ha interessato soprattutto l'Occidente fino agli anni '80 del XX secolo, ha registrato una divaricazione a forbice tra l'autentico attingimento della figura di Gesù Cristo e le riduzioni tendenti a costringerlo nell'orizzonte delle proprie analisi ermeneutiche e delle personali precomprensioni pre-vie. Rimane sintomatico come alla fine del XIX secolo nel dibattito circa il Gesù storico e il Cristo del dogma annunciato dalle Chiese, Albert Schweitzer poteva sostenere che Gesù è l'uomo che rompe tutti gli schemi. Egli, pur permanendo in una prospettiva 'liberale', avvertiva il pericolo fuorviante di schematizzazione applicato a Gesù<sup>6</sup>. Così facendo Gesù poteva restare soltanto un'eccezionale guida spirituale, un grande maestro di umanità come Socrate; oggi si potrebbe dire un guru, un avatara, un'incarnazione di Dio tipica anche della religione induista, un ideale di interiorità come il Buddha. Ma tutto questo, già all'inizio della controversia sul Gesù storico e il Cristo confessato dalla Chiesa, restava insoddisfacente ed era soltanto un rimandare alla questione più radicale del significato più profondo della personalità di quell'inquietante galileo e cioè della sua vera identità e provenienza da Dio. Gesù può essere il senso e la meta dell'esi-

<sup>6</sup> A. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia 1986, 744-746 (l'ed. or. tedesca è del 1906 presso l'editore J.C.B. Mohor (Paul Siebeck) di Tubinga).

stenza dell'uomo, soltanto se già in se stesso è la risposta alle sue domande, solamente se è il Verbo eterno a prendere carne; questo può avvenire poiché Dio stesso si identifica nella storia umana di Gesù di Nazaret.

Gesù è Colui che sa ciò che sta dentro il cuore dell'uomo (Gv 2,24-25), proprio in quanto egli stesso è la Rivelazione di Dio all'uomo. Non basta però l'attenzione a Gesù come Colui che decifra il cuore dell'uomo. Può sussistere il pericolo di intendere la ricerca operata dall'uomo che guarda verso Cristo, come un cammino che punta a vedere il senso dell'uomo più che la *verità dell'uomo*. Questa eccedenza del Vero che in Cristo avviene, incrocia e, a sua volta, inverte la domanda di senso insita nel cuore e nella mente dell'uomo, senza ridursi ad essa, ma offrendole l'unica risposta che salva<sup>7</sup>. Certo non può essere accolta una prospettiva ermeneutica che escluda l'istanza metafisica e veritativa, occorre invece adoperarsi per una sorta di inclusivismo epistemologico della prospettiva del senso, all'interno di una concezione ontologico-veritativa<sup>8</sup>.

Solo in questo orizzonte è possibile scoprire in Gesù, nello stesso tempo e il *senso* e la *Verità per l'uomo*. La difficoltà ad accettare tutto questo, affonda le radici in un 'disagio' già antico, che oggi si ripropone, e cioè il prendere sul serio la *verità della carne umana* di Gesù. È il mistero dell'incarnazione del Verbo a essere ancora una volta chiamato in causa come verità scandalosa e paradossale del cristianesimo. Come nel cristianesimo antico, anche nell'epoca moderno-contemporanea, diventa impensabile che Dio sia personalmente visibile nel nostro contesto storico. Si tratta di una nuova sorta di docetismo<sup>9</sup>, ma diverso rispetto a quello dei primi secoli. Quello antico negava l'incarnazione per difendere – a suo dire – l'infinita distanza e alterità tra Dio e l'uomo, quello attuale, invece, in nome di una pretesa autonomia dell'uomo e del cosmo, vuole prendere le difese rispetto ad un intervento di Dio (l'incarnazione per l'appunto), giudicato fuori dalla realtà e perciò inammissibile. Ne è scaturita una conseguenza: l'incarnazione è da considerarsi mitologica e deve essere perciò

<sup>7</sup> Sui temi del 'senso' e del 'significato' in teologia cf. il lucido lavoro di S. FAUSTI, *Ermeneutica teologica*, EDB, Bologna 1973.

<sup>8</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione, n. 84. Per il testo dell'enciclica cf. AAS 91 (1999), 5-88.

<sup>9</sup> Più avanti ne tratteremo descrivendo il 'fronte della neo-gnosi'.

reinterpretata. Ma una simile impostazione ha travolto come un fiume in piena anche altre verità cristologiche come la risurrezione e la concezione verginale.

Nella parabola del secolo XX, che va dalla teologia liberale di un A. Von Harnack al programma di 'smitizzazione' di R. Bultmann, il ritornello è costante: l'idea di incarnazione va opportunamente evitata o, caso mai, deve essere sottoposta a revisione critica e svuotata del suo effettivo significato. Essa è stata pura occasione perché l'evento della Parola divenga il kerigma decisivo della fede ecclesiale. "In Bultmann non è più il Verbo che si fa carne, è la carne che si fa pura Parola. Tutto questo sfocia in una presentazione del kerigma cristiano che vuole essere ricco di senso, ma che è il più *disincarnato* possibile"<sup>10</sup>. Potrebbe apparire oggi quasi scontato e perfino banale, affermare che nella prospettiva bultmanniana il nesso tra la persona di Gesù e l'annuncio apostolico della salvezza, tra la sua storia carnale e il senso in essa co-implicato è stato irreparabilmente spezzato. Ma non lo è, alla luce dei successivi sviluppi che hanno posto un'ipoteca pesante come un macigno riguardo alla riflessione cristiana sul senso reale dell'evento dell'incarnazione del Figlio di Dio.

Nonostante la deriva di una parte della disputa post-bultmaniana che ha ridotto Gesù soltanto a dare il 'senso' dell'uomo, facendo della cristologia una variabile e una cifra interpretativa dell'antropologia<sup>11</sup>, non è neppure bastato il ritorno al Gesù storico, con tutte le conseguenze in positivo che ha comportato<sup>12</sup>, a scacciare i fantasmi di un'impostazione di ascen-

<sup>10</sup> B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 75.

<sup>11</sup> H. BRAUN, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1971<sup>3</sup>, 272. È precisamente questo tipo di impostazione scaturita dal fianco della dottrina di Bultmann che fa dichiarare quanto è difficile "decidere se con ciò sono stati raggiunti o sono già stati superati i confini estremi di una cristologia pensata in maniera funzionale. In ogni caso la tesi fondamentale di H. Braun è che la cristologia ha valore come (semplice?) funzione dell'antropologia": A. SCHILSON - W. KASPER, *Cristologie oggi. Analisi critica di nuove teologie*, Paideia, Brescia 1979, 46 (l'ed. or. *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Herder, Freiburg im Breisgau 1974).

<sup>12</sup> Per un bilancio circoscritto agli anni della maggior valorizzazione della ricerca sul Gesù storico cf. tra gli altri: R. LATOURELLE, *A Gesù attraverso i vangeli. Storia ed ermeneutica*, Cittadella, Assisi 1979; J. CABA, *Dai Vangeli al Gesù storico*, Paoline, Roma 1979; F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei Vangeli. Studio di criteriologia*, EDB, Bologna 1978.

denze docetiste. Il resto lo ha fatto la polemica circa la ellenizzazione del cristianesimo che ha avuto il suo apice nell'era della secolarizzazione<sup>13</sup>.

*Tendenze anti-incarnazioniste nel contesto della modernità.*

Una fallace contrapposizione tra cristologia *discendente* e *ascendente* sta alla base dell'equivoco che si è trascinato per decenni e che, in nome di una ritrovata centralità del mistero pasquale, ha considerato commisti di ellenismo i discorsi sulla preesistenza e l'incarnazione. È in questo contesto che H. Küng poteva affermare che: "Lo sviluppo che prese l'avvio dal concetto dell'incarnazione si presenta ovviamente irto di problemi. L'aumentata concentrazione su questo concetto determinò molto presto – come ignorarlo? – uno spostamento di accenti nella teologia e nella spiritualità cristiane. Uno spostamento di accenti che non trovava giustificazione nel messaggio originale e che ancor oggi complica notevolmente l'esatta comprensione del messaggio cristiano. Uno spostamento di accenti dalla morte e dalla risurrezione alla preesistenza eterna e all'incarnazione: l'uomo Gesù di Nazaret all'ombra del Figlio di Dio"<sup>14</sup>.

La mancanza di circolo ermeneutico tra il movimento dall'alto e la cristologia ascendente ha perpetrato nel caso di Küng un equivoco pericoloso, di fronte a una pur giusta acquisizione della ricerca teologica, vale a dire la centralità dell'evento pasquale in cristologia<sup>15</sup>. La risultante che ha fatto scadere questa posizione nell'ambiguità è consistita nella falsifica-

<sup>13</sup> Ci riferiamo qui evidentemente a quel segmento della questione che interessa l'interpretazione della dottrina cristologica e trinitaria. Cf. in proposito N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento teologico. Il tema nel contesto emblematico della secolarizzazione*, Dehoniane, Roma 1993, 426-439.

<sup>14</sup> H. KÜNG, *Essere cristiani*, Mondadori, Milano 1976, 497.

<sup>15</sup> Così ancora Küng ha potuto sostenere (erroneamente) come la categoria di 'incarnazione' sia risultata ingombrante in un'adeguata ermeneutica cristologica. "Tra il Natale e la Pasqua, tra l'incarnazione e una risurrezione interpretata come conferma dell'incarnazione, la morte di Gesù sulla croce retrocede inopportunamente in secondo piano. Assume un significato più accidentale che costitutivo: quasi una disavventura, certo di inimmaginabili dimensioni, lungo la linea di una trionfale discesa-ascesa del Logos divino. L'opera redentrice, benché non compiuta direttamente con l'incarnazione, non è vista tanto in chiave personale-storica, quanto essenziale-naturale" (KÜNG, *Essere cristiani*, 500).

zione della categoria di incarnazione, come inadeguata<sup>16</sup> a veicolare però una verità di fede fondamentale e imprescindibile: Gesù non è *Figlio* e *Figlio di Dio* in senso adozionistico attraverso l'evento della risurrezione. Proprio l'aderenza al dato neotestamentario ha condotto all'inequivocabile convinzione che non siamo di fronte ad una 'adozione', poiché in Gesù, Dio non si è dato un Figlio ma, al contrario, ha donato a noi il suo Figlio. In altre parole se è senz'altro vero che l'elemento escatologico/parusiaco sta alla base della soteriologia di Gesù, è l'origine di Gesù (in Dio) a spiegare esaustivamente il mistero della sua persona. Incarnazione non è perciò categoria fuorviante, ma esprime davvero la *res* che sta alla base di tutto.

Ciò che il dibattito intorno agli anni '60-'80 del secolo passato ha rappresentato, non chiude però un'impostazione che sarebbe ingenuo considerare del tutto superata. Se ne può avere un chiaro riscontro nel modo di accostare due temi direttamente conseguenti al dibattito circa l'incarnazione, vale a dire la concezione verginale di Gesù e la risurrezione. Le posizioni più o meno radicali che vanno da Küng<sup>17</sup> a

<sup>16</sup> Le stesse posizioni sono espresse da H. KÜNG nel suo *Credo. La fede, la chiesa e l'uomo contemporaneo*, Rizzoli, Milano 1994, 62-66, dove l'autore si appoggia, per l'interpretazione dei testi paolini e giovannei circa la preesistenza e la missione di Gesù dal Padre, sulle prese di posizione di K.J. KUSCHEL nel noto e discusso saggio *Geboren vor aller Zeit?, Der Streit um Christi Ursprung*, München 1990, 393ss. (tr. it. *Generato prima di tutti i secoli? La controversia sull'origine di Cristo*, Queriniana, Brescia 1996, 323-417; 444-541).

<sup>17</sup> Sembra davvero 'ideologico' collegare concezione verginale e nascita di Gesù per dare sostanza mitologica all'idea di incarnazione, come fa KÜNG, *Credo. La fede, la chiesa e l'uomo contemporaneo*, 66: "Tutto infatti diventa falso se a proposito dell'incarnazione ci si fissa sul *punctum mathematicum* o *mysticum* del concepimento ('annunciazione di Maria') o della nascita di Gesù ('Natale'). Nel contesto della storia dell'ebreo Gesù il modello rappresentativo greco dell'incarnazione' deve essere in certo modo ricondotto alla terra. Se si fa questo, l'incarnazione viene compresa correttamente soltanto nella luce dell'intera vita, della morte e della nuova vita di Gesù". È vero che l'incarnazione è tutta l'intera esistenza di Gesù dalla nascita alla morte, a patto che non venga disatteso il significato di fede della sua Persona, comprensibile solo nel suo essere dal Padre e sullo stesso piano del Padre. In questo senso il carattere 'ideologico' dell'impostazione che abbiamo riferito, è riscontrabile quando ci si trasferisce sul piano dell'implicazione 'soteriologica' che si nasconde nell'essere e nell'operare di Gesù. Se non è Dio, come può salvarci nell'integrità della nostra umanità?

Drewermann<sup>18</sup> hanno ingenerato una mentalità ormai ampiamente diffusa che tende a considerare tutto, riduttivamente, in senso *mitologico*. Evidentemente sia nel caso della concezione verginale che della risurrezione (la prima delle due verità però da considerarsi, come verità ‘seconda’, ma non secondaria, rispetto a quella dell’evento pasquale), solo una visione di fede permette di andare, in questo caso, dal ‘senso’ al ‘fatto’. Abbiamo nei due eventi menzionati, un intervento divino che non può essere rappresentato e che va al di là di ogni approccio scientifico, storico e biologico. In questo senso concezione verginale e risurrezione non sono ‘prove’ *a priori*, caso mai segni che confermano la fede credente nella divinità di Gesù; in questi eventi è riscontrabile come una traccia della presenza di Dio nella storia.

Una certa tendenza, ancora presente in alcune espressioni della lettura teologica, ritiene che concezione verginale e risurrezione siano forme linguistiche di una figura, quella dell’‘incarnazione’, che deve essere del tutto superata.

La questione si giuoca a questo punto nel rapporto tra ‘senso’ (nella visione della fede) e ‘fatto’ (nella prospettiva storico-concreta). Nel caso della concezione verginale, se il dato biologico non può condizionare lo sguardo di fede, nello stesso tempo le affermazioni di fede non sono indifferenti rispetto al dato biologico<sup>19</sup>. Perché allora l’incarnazione del Verbo

<sup>18</sup> Nel caso di E. DREWERMANN tutto è guidato dai principi ermeneutici utilizzati per i racconti non-storici e storici nell’accostamento alla Bibbia (*Psicologia del profondo ed esegesi*. Vol. 1. *Sogno, mito, fiaba, saga e leggenda*; Vol. 2. *Miracolo, visione, profezia, apocalisse, storia, parabola*, Queriniana, Brescia 1996). Per quanto riguarda le tradizioni non storiche tutto va ricondotto a racconti simbolici archetipici la cui validità e verità meta-temporale è ancorata negli strati più profondi della psiche umana. Nel caso invece dei racconti storici il significato meta-temporale non si colloca sul piano degli eventi, dei fatti, caso mai dei caratteri e delle persone. Dal racconto storico deve essere colto (in senso psicologico riduttivo) il carattere tipico degli attori operanti, per poi passare a decifrare i distintivi archetipici delle singole scene. Come si può facilmente concludere, in questo procedimento viene vanificato l’evento storico aperto a un significato e tutto è ridotto *mitologicamente* a cifra simbolica di qualcos’altro.

<sup>19</sup> È quanto mai opportuno rilevare – come fa Sesboüé – la relazione tra l’umano e il biologico: “La dimensione carnale dell’esistenza umana deve essere proprio ridotta alla biologia? L’esistenza umana assume il fatto biologico senza ridursi ad esso, ma anche senza potersene separare. La nascita di un uomo è un atto indissociabilmente umano e biologico” (B. SESBOÜÉ, *Credere. Invito alla fede cattolica per le donne e gli uomini del XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2000, 319).

dovrebbe sottrarsi alla dimensione della carne umana legata alla natura fisica della creatura?

Il nesso con il mistero dei misteri, cioè la risurrezione, è qui davvero evidente, infatti a risorgere è il corpo concreto di Gesù di Nazaret:

“La manifestazione biologica della risurrezione è la scomparsa del corpo dal sepolcro. Il concepimento verginale è in coerenza perfetta con la risurrezione della carne di Gesù e la risurrezione della carne promessa alla fine dei tempi.

Questi due segni del concepimento verginale e del sepolcro vuoto, tutti e due negativi e molto discreti – tenuto conto della priorità che dobbiamo sempre dare alla risurrezione – sono tracce indispensabili perché l'incarnazione e la risurrezione siano percepite nella loro autenticità, vale a dire come interessanti la condizione concreta della nostra umanità. Altrimenti, queste due affermazioni rischiano di ridursi a un discorso in ultima istanza vuoto”<sup>20</sup>.

I temi della concezione verginale e della risurrezione non attengono soltanto ad una questione di carattere linguistico e perciò non sono inquadrabili soltanto nella disputa sulla rappresentazione mitologica del dato di fede, ma riguardano la realtà stessa della salvezza tramite la carne umana di Cristo in relazione alla nostra umanità carnale. La tradizione dei concili dell'antichità ben comprese la verità dell'umanizzazione di Dio in Cristo e legò strettamente il realismo della risurrezione con quello dell'incarnazione. La categoria di 'incarnazione' non rappresenta la cristallizzazione (in senso essenzialista) dell'esperienza di fede che si rifà alla storia di Gesù di Nazaret culminante con la Pasqua. Oggi si mette sempre più in rilievo come la fede dogmatica della Chiesa sia riuscita a tradurre precisamente quell'esperienza archetipa. Giustamente occorre molta cautela rispetto a un'eccessiva enfasi sulla Pasqua a scapito del giusto rilievo da attribuirsi all'inizio pre-pasquale della fede cristologica archetipa che si modella su Gesù. In questo senso la figura dell'incarnazione non rappresenta la mortificazione della fede dogmatica della Chiesa antica, al contrario esprime il tentativo di collegare e ridire, per l'appunto, l'esperienza archetipa di Gesù, in un contesto culturale dove si ponevano nuove problematiche<sup>21</sup>. Non può risorgere se non Colui

<sup>20</sup> SESBOÛÉ, *Credere. Invito alla fede cattolica per le donne e gli uomini del XXI secolo*, 319.

<sup>21</sup> Cf. per questa problematica M. BORDONI, *L'esperienza di Gesù e la fede dogmatica di Calcedonia*, in *Lateranum*, 65 (1999), 529, “La cristologia calcedonese dall'alto, non solo

che veramente è entrato nella storia umana (incarnazione); negare o sminuire il legame tra il divino e l'umano in Cristo, significa vanificare non solo il mistero del Figlio di Dio per ridurlo a fenomeno linguistico, ma ancor più compromettere il significato salvifico *propter nos homines*. Insomma, la perdita di prospettiva circa il significato dell'incarnazione non solo conduce a una visuale restrittiva, ma va dritto alla questione capitale: *al di là del linguaggio è il significato stesso della fede cristiana che si trova co-implicato*.

In questo senso se la mediazione 'dal basso', tipica della cristologia contemporanea, è riuscita a onorare il senso dell'umanità del Cristo e a scorgere il suo essere Dio a partire dalla sua storia culminata con l'evento della risurrezione, occorre non pagare troppo cara l'insistenza sulla fede centrale della Pasqua con il rifiuto (incomprensibile) di entrare nella problematica teologica dell'incarnazione. "Si generalizza così una tendenza a raggiungere la divinità del Cristo sul filo della sua umanità. In quanto uomo vero e reale, in quanto uomo nuovo, egli è divino, egli è l'uomo-Dio. Ma il concetto dell'incarnazione come operazione non ne rimane svuotato? Dov'è lo iato estatico tra la divinità e l'umanità? Si può giungere alla divinità se questa non è tale all'inizio, nella sua pienezza adorabile?"<sup>22</sup>.

lascia spazio, ma rimanda al Gesù dei sinottici, ovvero alla 'cristologia dal basso'. La partecipazione del Figlio eterno di Dio all'umanità in una autentica solidarietà, si esprime, infatti, in una esperienza umana, presa veramente sul serio. La cristologia dei sinottici, in tensione con la cristologia dall'alto del quarto vangelo trova nel linguaggio dogmatico la sintesi tra Gesù terreno e Cristo pasquale. La corrispondenza tra l'esperienza di Gesù, mediata attraverso la Tradizione apostolica, con l'espressione dogmatica di Calcedonia, ci mostra il superamento di una riduzione puramente 'oggettivistica' della storia di Gesù, propria di una certa forma di critica storica che si è preoccupata della documentazione e descrizione della fattualità dell'evento dell'incarnazione, rifuggendo dalla questione della sua 'verità teologica' in esso contenuta ed espressa".

<sup>22</sup> L'osservazione è di X. TILLIETTE nel suo volume: *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1989, 32, ed è riferita a W. Pannenberg al quale, per altro, Tilliette riconosce non pochi meriti, soprattutto quello di aver riproposto in un contesto ostile, il tema della figliolanza divina a partire dalla storia di Gesù di Nazaret culminante con la risurrezione. Ma è l'intero cap. II (Il problema cristologico) che va attentamente compulsato nei suoi fini rilievi che smascherano l'impostazione unilaterale di certe espressioni della 'cristologia dal basso', la quale alla fin fine "nasconde un'incrinatura irrimediabile, in definitiva più funesta delle perplessità suscitate da una cristologia discendente" (ivi, 29).

## II. Incarnazione e post-modernità

Quanto è stato fin qui esposto, si riferisce all'orizzonte culturale della modernità. L'attitudine anti-incarnazionista, che ha pervaso anche alcuni strati della riflessione teologica così come si è mostrato, ne è stata per tanti versi una conseguenza coerente. Vogliamo ora indagare su un altro paradigma culturale, quello della post-modernità; esso ha determinato e sta influenzando atteggiamenti e scelte soprattutto nell'epoca contemporanea. L'interesse va logicamente alla questione se e come, in questo contesto, è possibile un orizzonte di pensabilità per ciò che contraddistingue il cristianesimo nella sua essenza, vale a dire la fede nell'incarnazione del Figlio di Dio. Diciamo subito che questo confronto è segnato da un impressionante *deficit* sul versante dell'evento cristologico.

Per affrontare l'argomento si deve anzitutto stabilire, in sede preliminare, quale metodologia seguire per cogliere e rettamente interpretare, certe espressioni del pensiero della post-modernità che interessano il nostro tema. Molto si giuoca nell'individuazione in quello che si potrebbe chiamare il fenomeno della 'neo-gnosi'.

### *Il fronte della neo-gnosi*

Tra le dimensioni della postmodernità, alcuni interpreti indicano una sorta di 'risveglio' o 'ritorno' della gnosi, intendendo con questa espressione far riferimento alla ben nota eresia gnostica, sviluppatasi nel II e III secolo e dissoltasi nella contrapposizione alla dottrina della grande Chiesa, espressa soprattutto nell'*Adversus haereses* di sant'Ireneo di Lione. Quella vicenda lascerebbe intravedere l'incombenza della tentazione gnostica ben oltre l'ambito cronologico e storico, ma anche ben oltre i connotati classici, che questo movimento ha assunto nel suo sorgere. Del resto è ovviamente, il termine gnosi non sta necessariamente a designare qualcosa di estraneo e di opposto alla fede cristiana autentica che si esprime cattolicamente (si pensi all'ideale dello gnostico cristiano degli Alessandrini); qui invece si tratta dello gnosticismo e del suo profondo e radicale attentare alla fede stessa e, in particolare, alla sana dottrina cristologica e soteriologica.

La questione metodologica sottesa a tale individuazione, è naturalmente quella relativa alla capacità o possibilità dei fenomeni storici di

ripetersi o di ritornare in epoche diverse da quelle in cui si sono prodotti, assumendo evidentemente forme diversificate e non sempre facilmente riconducibili all'originario del fenomeno stesso<sup>23</sup>. Di qui la necessità di ricondurre la tesi storiografica del 'risveglio della gnosi' al suo nucleo antropologico e alla necessaria e tutt'altro che accademica distinzione fra 'gnosticismo storico' e 'gnosticismo perenne', dove quest'ultimo esprimerebbe appunto delle tendenze connesse con la valenza antropologica della fede cristiana, prima ancora che con i contenuti soteriologici e cristologici della stessa. E tali tendenze nel nostro caso risultano riconducibili al bisogno di auto-salvazione insito nell'uomo e al rinvenimento nell'esercizio della dimensione conoscitiva (gnosi appunto) dell'esistenza, la modalità propria di tale auto-redenzione<sup>24</sup>. Il che ci porta peraltro a concludere che si può certamente parlare di 'gnosi postmoderna', rilevandone i caratteri appunto nell'oggi, ma anche che non è del tutto fuori luogo riferirsi a una 'gnosi moderna', ponendo in luce anche la continuità fra l'attuale contesto culturale e religioso e quello che l'avrebbe immediatamente preceduto.

– La continuità con la modernità: gnosticismo e filosofia

Un sintomo non irrilevante del risveglio gnostico nella modernità compiuta, a livello propriamente filosofico, può facilmente essere rinvenuto nell'identificazione hegeliana della teodicea con la filosofia della storia, nonché nella dottrina del 'vangelo eterno', che trova ulteriori esplicitazioni nella cristologia filosofica espressa sia nella figura del Cristo maestro,

<sup>23</sup> Per questa problematica è imprescindibile il lavoro di G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Roma-Bari 1990. Un informato avvio di discussione, soprattutto come si è manifestato al suo sorgere è offerto da G. MUCCI, *Mito e pericolo della gnosi moderna*, in *La Civiltà Cattolica*, 143 (1992), vol. I, 14-22; ID., *Il dibattito sulla gnosi in Italia*, in *La Civiltà Cattolica*, 145 (1994), II, 423-434.

<sup>24</sup> La gnosi contemporanea si realizza in un orizzonte interamente mondano e non si presenta come una fuga dalla realtà; proprio per questo non considera la trascendenza e perciò il suo distintivo è l'auto-redenzione. Ciò ha permesso alla gnosi di attecchire in alcune espressioni della scienza e della fisica contemporanea (come per esempio nel gruppo di Princeton), le quali hanno voluto offrire spiegazioni globali dell'uomo e del mondo che competono di per sé alla filosofia. Cf. MUCCI, *Mito e pericolo della gnosi moderna*, 18.

disegnata nella *Vita di Gesù*<sup>25</sup> di Hegel, sia nell'emblematica espressione relativa al 'Venerdì santo speculativo'<sup>26</sup>, sia nelle pagine della *Filosofia della religione* dedicate all'evento fondatore<sup>27</sup>. Ma se questo è il punto di arrivo non possiamo certamente dimenticare la figura erasmiana della *philosophia Christi* e quella attribuita a Spinoza del *Christus summus philosophus*<sup>28</sup>. Il Lessing del *Cristianesimo della ragione* e della *Religione di Cristo*<sup>29</sup> (contrapposta alla religione cristiana e interpretata nell'orizzonte della religione dell'umanità) fa da tramite e da punto di congiunzione fra le filosofie della modernità nascente e quella della modernità compiuta (Spinoza come *terminus a quo* ed Hegel come *terminus ad quem*). E se ci fossero dei dubbi intorno al carattere gnostico di queste espressioni, basterebbe riprendere i 'sette dogmi di Spinoza'<sup>30</sup>, per mostrare come il cristianesimo esoterico consista in una sorta di quint'essenza dell'evangelo e dunque nella sua razionalizzazione<sup>31</sup>. Lo stesso dissolversi della fede cristiana nella forma etica propria di Kant non è molto distante sul piano cristologico da certe tendenze gnostiche del passato e del presente. Ponendoci in un orizzonte trinitario possiamo dire che la stessa sorte tocca allo Spirito Santo, il cui nuovo nome diventa quello di 'spirito assoluto' e di legame universale e razionale fra il tutto e le parti e nella 'repubblica degli spiriti'.

<sup>25</sup> In G.W.F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1977, vol. I.

<sup>26</sup> G. W.F. HEGEL, *Primi scritti critici*, a cura di R. BODEI, Mursia, Milano 1971, 253. Su tutta la questione cf. X. TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1989, 149-165; ID., *La settimana santa dei filosofi*, Morcelliana, Brescia 1992, in particolare il cap. II.

<sup>27</sup> G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di E. OBERTI – G. BORRUSO, vol. II, Zanichelli, Bologna 1974, 346-348.

<sup>28</sup> La formula 'Cristo filosofo per eccellenza' ci è stata tramandata da G. Leibniz nelle note di una conversazione con l'amico di Spinoza, Ehrenfried Tschirnhaus. Cf. in proposito X. TILLIETTE, *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin*, Culture et vérité, Namur 1993, 53-57.

<sup>29</sup> Entrambi nella raccolta di scritti di G.E. LESSING, *La religione dell'umanità*, Laterza, Bari 1991.

<sup>30</sup> L'esposizione di questa dottrina si trova nel cap. XIV del *Tractatus theologicus politicus*: B. SPINOZA, *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. CANTONI e F. FERGNANI, U.T.E.T., Torino 1972, 626-629.

<sup>31</sup> Circa l'epurazione di Spinoza dei principali dogmi cristologici: X. TILLIETTE, *Le Christ des philosophes*, 50-53.

Tutto ciò è stato puntualmente evidenziato dalla *Fides et ratio*, allorché, ripercorrendo i diversi momenti del rapporto fede/ragione, l'enciclica richiama la necessaria cautela che il credente deve assumere rispetto alla filosofia, allorché questa propone la ragione come attitudine in grado di auto-salvare l'uomo che ad essa si affidi incondizionatamente:

“Nell'accennare a questo movimento di avvicinamento dei cristiani alla filosofia, è doveroso ricordare anche l'atteggiamento di cautela che in essi suscitavano altri elementi del mondo culturale pagano, quali ad esempio la gnosi. La filosofia, come saggezza pratica e scuola di vita, poteva facilmente essere confusa con una conoscenza di tipo superiore, esoterico, riservato a pochi perfetti”<sup>32</sup>.

In tempi di debolezza del pensiero tutto ciò si declina – piuttosto che in esaltazione della ragione – nei termini di un cristianesimo ornamentale, che si compiace e si ferma alla dimensione kenotica e staurologica<sup>33</sup>, obliando e relegando nel mito l'aspetto redentivo connesso alla resurrezione del Cristo.

– L'esperienza religiosa dell'uomo postmoderno: gnosticismo e ritorno del sacro

Si tocca così l'altro aspetto del 'risveglio' della gnosi, quello connesso all'esperienza religiosa dell'uomo postmoderno, che in riferimento al vecchio continente è stata di recente così descritta:

“Insieme a molti esempi di fede genuina esiste in Europa anche *una religiosità vaga e, a volte, fuorviante*. I suoi segni sono spesso generici e superficiali, quando non addirittura contrastanti nelle persone stesse da cui scaturiscono. Sono manifesti fenomeni di fuga nello spiritualismo, di sincretismo religioso ed esoterico, di ricerca di eventi straordinari ad ogni costo, fino a giungere a scelte devianti, come l'adesione a sette pericolose o ad esperienze pseudoreligiose”<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, 37.

<sup>33</sup> Cf. su questo punto le note posizioni di G. VATTIMO nel suo *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1976.

<sup>34</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Europa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, n. 68, p. 76.

La figura del 'teoplasma' individuata dal celebre storico delle religioni, Raffaele Pettazzoni<sup>35</sup> e ripresa di recente dal card. K. Lehmann<sup>36</sup> interpreta bene la forma della religiosità postmoderna, dove sul piano teologico, è messo in crisi il carattere personale del Dio della Rivelazione biblica, con il relativo dissolvimento delle tre persone in altrettante eventuali potenze, emergenti dall'abisso originario o figura pre-divina, spesso invocata proprio dagli gnostici, nonché dai deisti moderni che fanno loro eco nel rapportarsi all'energia dell'essere eterno o dell'architetto del mondo o del grande orologiaio.

La nostalgia degli dei fuggiti che il neopaganesimo heideggeriano richiama e reintroduce dal canto suo, rivela l'attitudine a considerare Cristo come uno dei tanti elementi del pantheon e il cristianesimo come una delle tante possibili esperienze religiose, nel quadro di un relativismo pluralistico che ritiene le religioni tutte vere, perché in fondo sono tutte false. In questo orizzonte la globalizzazione assumerebbe la forma della omogeneizzazione delle appartenenze religiose, nel tentativo di ispirarsi a una sorta di meta-religione, che superando tutte le appartenenze concrete appella l'affettività del singolo, chiamato a costruire il proprio *habitat* religioso mescolando elementi e simboli provenienti da tradizioni diverse e distanti. La vicenda e la dottrina di René Guenon costituiscono un paradigma culturale, prima ancora che filosofico e teologico, su cui attentamente vigilare e con il quale adeguatamente confrontarsi<sup>37</sup>. Di qui la profonda ambiguità del cosiddetto 'ritorno del sacro', che esige un adeguato

<sup>35</sup> Per un inquadramento circa il pensiero di R. Pettazzoni si può utilmente cf. G. MIHELIC, *Una religione di libertà. Raffaele Pettazzoni e la Scuola romana di Storia delle religioni*, Città Nuova, Roma 2003.

<sup>36</sup> Si tratta di un intervento alla Conferenza Episcopale Tedesca, dove a proposito della sete di religiosità dell'uomo post-moderno, si afferma che 'il teoplasma' è "una sorta di plastilina a partire dalla quale l'uomo moderno forma i propri dei e tenta di adattarli ai suoi mutevoli bisogni" (K. LEHMANN, *Dio è più grande dell'uomo*, in *Il Regno attualità*, 44 [1999], 637-648, qui 640). Sull'emergenza del 'nuovo sacro' e la post-secolarizzazione, cf. G. LORIZIO, *La logica della fede. Itinerari di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 168-175, dove tra l'altro viene riportata l'analisi di K. Lehmann, nel testo appena citato.

<sup>37</sup> Ci si riferisce qui all'attitudine sincretista di questo pensatore francese, passato all'Islam; cf. per una valutazione LORIZIO, *La logica della fede*, 173-174.

discernimento teologico, prima di poter essere letto e interpretato in chiave di *praeparatio evangelii*.

In breve, volendo tracciare un breve bilancio, non si tratta tanto dell'adozione di nuove forme di religiosità più o meno settarie e più o meno integrate nelle dimensioni costitutive del postmoderno, quanto di un modo inquietante e pervasivo di vivere l'appartenenza anche cristiana, relativizzandola e colorandola di tinte religiose estemporanee, con l'esito cristologico di esibire il "pallore spettrale del Christuserignis"<sup>38</sup>, a fronte di un evento metastorico e storico insieme, capace di incarnare autenticamente e in forma singolare l'amore del Dio unitrino per l'uomo di tutti i tempi e di tutte le latitudini.

### III. L'incarnazione ridotta a mito

Fin'ora abbiamo evocato due tipi di 'disagio' nei confronti dell'incarnazione. Da una parte una certa teologia (attraverso per lo più un dibattito *ad intra*) elaborata nell'epoca della modernità, dall'altra l'attuale paradigma della post-modernità, non certo favorevole ad accogliere l'annuncio cristiano di un Dio che è Dio e che nello stesso tempo entra realmente come Dio-uomo nella storia degli uomini e del mondo. Si è cercato di mostrare come la cultura dominante post-moderna resti piuttosto impermeabile rispetto al tema dell'incarnazione del Figlio di Dio.

Ma vi è un altro fronte aperto che nel contempo va indagato apertamente, alludiamo al dibattito teologico tra fine '900 e inizio del terzo millennio che sta proponendo vivacemente la questione dell'universalità e unicità del Mediatore Gesù Cristo, di fronte a un pluralismo religioso che sembra imporsi *de jure* e non solo *de facto*, in nome di una mentalità relativistica<sup>39</sup> che, coerentemente con i postulati del pensiero post-moderno, opta per un pluralismo (qui inteso in senso lato) qualitativo nel quale non si danno più valori e norme assolute. Non può esistere, di conseguenza, neppure una religione unica, definitivamente valida e universale.

<sup>38</sup> L'espressione è evocata da X. TILLIETTE per mostrare, a proposito di Heidegger, la deriva della soggettività esasperata, irriducibile di fronte a un mondo e una storia che non siano l'essere-al-mondo e la storicità (*Filosofi davanti a Cristo*, 413).

<sup>39</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Jesus. Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*, 4.

*Il contesto del pluralismo religioso*

È qui che precisamente vengono a confrontarsi due mentalità irriducibili l'una all'altra: da una parte in virtù di un pluralismo religioso assoluto, Gesù Cristo non può essere l'Unico Mediatore, l'incarnazione viene ridotta a figura mitica di una vicenda da reinterpretare che non mette sullo stesso piano Gesù e Dio. Dall'altra parte, se si intende, come nel modello inclusivista, che Dio si auto-comunica definitivamente e interamente nella storia di Gesù di Nazaret, "allora Gesù Cristo è l'*id quo maius cogitari nequit*, la cosa di cui non può venir pensata cosa più grande (Anselmo di Canterbury): allora egli è anche l'*id quo Deus maius operari nequit*, la cosa al di là della quale Dio non può fare nulla di più grande. Così a partire dall'essenza dell'evento di Cristo non ci può essere altra religione o cultura che superi l'ordine salvifico cristiano o che lo completi. Tutto ciò che le altre religioni contengono di vero e di buono prende parte a ciò che in Gesù Cristo è apparso nella sua pienezza"<sup>40</sup>. In questo secondo caso la figura dell'incarnazione diventa centrale, anche se occorrerà inquadrarla in un nuovo spazio di pensabilità che eviti alcuni corto circuiti del passato, presenti in certi modelli teologici ormai obsoleti.

In questa sede, più che presentare il dibattito contestuale circa il pluralismo religioso<sup>41</sup>, si intendono offrire alcuni criteri per meglio decifrare le motivazioni del 'disagio' riguardo alla figura dell'incarnazione, così come oggi si presenta, di fronte al paradosso dell'universalità salvifica dell'unico Mediatore. Non si vuole certo ripetere ciò che già è stato esposto con chiarezza in analoghi studi interpretativi<sup>42</sup>, soltanto richiamerò alcuni

<sup>40</sup> W. KASPER, *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, in *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, a cura di M. SERRETTI, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 30.

<sup>41</sup> Su questo punto, che comprende una bibliografia già abbastanza consistente, cf. *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, a cura di P. CODA, Mursia-Pul, Roma 1997; M. CROCIATA (ed.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Paoline, Milano 2000; M. CROCIATA (ed.), *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Paoline, Milano 2001; *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, a cura di M. SERRETTI, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001; *L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, a cura di M. SERRETTI, Lateran University Press, Roma 2002.

<sup>42</sup> A. AMATO, *Cristo, il Figlio di Dio fatto uomo. Riflessioni sul mistero dell'Incarnazione del Verbo*, in *Gesù Cristo speranza del mondo. Miscellanea in onore di Marcello Bordon*, Mursia-Pul, 2000, 213-235; A. COZZI, *Il Logos e Gesù. Alla ricerca di un nuovo spazio di pensabilità dell'incarnazione*, in *La Scuola Cattolica*, 130 (2002), 77-116.

passaggi nodali per mostrare come la riduzione dell'incarnazione a mito o metafora non è soltanto indice di idiosincrasia (ideologica o meno) nei confronti di un concetto che si ritiene inficiato di pensiero ellenistico, bensì nasconde una questione ben più profonda: vale a dire lo sforzo del cristianesimo di tradurre in linguaggio teologico da una parte il rapporto tra il Logos dall'eternità rivolto verso Dio e Dio egli stesso (Gv 1,1), e dall'altra parte la carne umana (*sarx*), cioè tra il Verbo eterno e l'uomo Gesù di Nazaret. È in gioco, in altre parole, il rapporto tra Dio immutabile e il suo farsi storia ed entrare nel tempo (Gv 1,14). Questo dato imprescindibile resta il fondamento per il quale sta o cade la fede ecclesiale, non si tratta soltanto di salvaguardare la vera umanizzazione di Dio, se non in rapporto al motivo stesso dell'evento accaduto una volta per sempre e cioè la salvezza del mondo. Sminuire il valore storico e concreto dell'incarnazione per ridurla a mito o metafora, significa compromettere la fede cristiana stessa, la quale senza il mistero della incarnazione, non è più nemmeno una fede nella redenzione<sup>43</sup>.

Cercherò di mostrare i passaggi essenziali della riduzione dell'incarnazione a mito o a metafora, nella consapevolezza che il pluralismo religioso, muovendo da un'opzione 'teo-centrico salvifica' indeterminata, conduce ad una 'cristologia non normativa'. Ha preso corpo contemporaneamente negli ultimi anni, un'impostazione 'logocentrica' che dividendo il Logos dal Gesù storico e concreto, compromette gravemente assieme al mistero dell'incarnazione, anche l'unica ed esclusiva mediazione salvifica.

“La conseguenza più importante di tale concezione è che Gesù Cristo non può essere considerato l'unico ed esclusivo mediatore. Soltanto per i cristiani egli è la forma umana di Dio, che adeguatamente rende possibile l'incontro dell'uomo con Dio, benché non in modo esclusivo. È *totus Deus*, poiché è l'amore attivo di Dio su questa terra, ma non è *totum Dei*, poiché non esaurisce in sé l'amore di Dio. Potremmo anche dire: *totum Verbum, sed non totum Verbi*. Il *Logos*, che è più grande di Gesù, può incarnarsi anche nei fondatori di altre religioni.

Questa stessa problematica ritorna quando si afferma che Gesù è il Cristo, ma il Cristo è più che Gesù. Questo facilita molto l'universalizzazione dell'azione del *Logos* nelle religioni; ma i testi neotestamentari non concepiscono il *Logos* di Dio

<sup>43</sup> G. MARCHESI, *Il mistero dell'Incarnazione del Verbo: mito o realtà storica?*, in *La Civiltà Cattolica*, 141 (1990), vol. IV, 435-436.

prescindendo da Gesù. Un altro modo di argomentare in questa stessa linea consiste nell'attribuire allo Spirito Santo l'azione salvifica universale di Dio, che non condurrebbe necessariamente alla fede in Gesù Cristo"<sup>44</sup>.

Volendo per il momento considerare le conseguenze dell'opzione 'teo-centrica' sul mistero dell'incarnazione nel quadro del pluralismo religioso, va sicuramente registrata una 'inversione di tendenza', cioè un passaggio 'dalla cristologia dell'origine divina di Gesù senza preesistenza' a una nuova 'cristologia del Logos preesistente distinto da Gesù'<sup>45</sup>. Si potrebbe esemplificare dicendo che da un'ostracismo nei confronti della pre-esistenza del Logos e dell'incarnazione, si è passati a una riproposizione del tema del Logos (e più avanti dello Spirito), ma in senso strumentale e fortemente problematico.

Il rifiuto della prospettiva della pre-esistenza e di conseguenza il pregiudizio circa la figura dell'incarnazione, come si è visto precedentemente, si era consolidato a partire dalla critica al dogma e in un clima culturale dove si voleva affermare (in un contesto antropocentrico) la 'persona umana' del Cristo<sup>46</sup>. Ma non è su questo che vogliamo attirare l'attenzione e neppure sull'opera di K.J. Kuschel, più sopra richiamata o sul ponderoso lavoro di Moingt<sup>47</sup>, che tanto ha fatto discutere. In questi autori senz'altro Gesù trova in Dio il suo referente per la sua 'pretesa' di esserne la rivelazione insuperabile, ma ciò non è intellegibile nel senso di una

<sup>44</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, 20-21, in *La Civiltà Cattolica*, 148 (1997), 152-153 I criteri esposti nell'intero documento rappresentano una preziosa bussola di orientamento non solo per quanto riguarda il rapporto teocentrismo/cristologia in ordine al tema dell'incarnazione, ma anche per quanto attiene il coinvolgimento della pneumatologia come orizzonte di pensabilità per uscire dalle secche di una visione cristomonistica dello stesso mistero dell'incarnazione, con relativi riflessi su un corretto dialogo interreligioso.

<sup>45</sup> A. COZZI, *Il Logos e Gesù. Alla ricerca di un nuovo spazio di pensabilità dell'incarnazione*, 79.

<sup>46</sup> Oltre al già citato H. Küng (per il tema in questione cf. *Essere cristiani*, 135-139, 493-516) vanno menzionati i lavori di P. SCHOONENBERG, *L'avventura della cristologia*, in *La teologia di Piet Schoonenberg*, Queriniana, Brescia 1973, 158-168; ID., *Un Dio di uomini. Questioni di cristologia*, Queriniana, Brescia 1971, 90-102; E. SCHILLEBEECKX, *Gesù la storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1976, 593-606, 667-674, 688-709.

<sup>47</sup> J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Cerf, Paris 1993.

figliolanza divina concepita come ‘preesistenza’ sullo stesso piano dell’unico Dio<sup>48</sup>.

– Eccedenza del Logos rispetto all’evento cristologico?

Occorre andare oltre e registrare che in occasione del dibattito sul pluralismo religioso e nell’affermazione del modello ‘teo-centrico’, si è andata sviluppando una linea di tendenza che ha riproposto il rapporto tra Logos e Gesù. È qui che si è andata formulando la distinzione tra Logos *ásarkos* e Logos *énsarkos*, ed è qui che, al di là dell’apprezzamento per lo sforzo di voler dare consistenza ad altre partecipazioni di salvezza presenti nelle altre religioni, vanno prese le debite distanze proprio per la sproporzione eccedente del Logos *ásarkos* rispetto al Figlio di Dio fatto uomo. Evidentemente se esiste discrepanza tra il Logos eterno e l’Incarnato potrebbe esistere una rivelazione e una salvezza che non avviene più attraverso l’evento concreto di Gesù di Nazaret. Sembra, in questa visione, che il Logos che ha preso carne non esaurisca di fatto tutta l’azione salvifica del Logos e proprio questo ‘spazio eccedente’ garantirebbe l’azione salvifica di Dio attraverso le religioni<sup>49</sup>. Va segnalato in questo contesto il tentativo teoretico di J. Dupuis che non vorrebbe di per sé ravvisare due economie di salvezza ma che, pur sforzandosi di considerare inclusivamente<sup>50</sup> l’evento Cristo, non sembra poi di fatto attribuire al medesimo tutta la potenza del Logos di Dio fattosi carne in

<sup>48</sup> Gesù è davvero ‘l’uomo che viene da Dio’, Colui nel quale ‘Dio stesso agisce’, in lui ‘è in gioco l’essere stesso di Dio, soltanto se si precisa che “Gesù è Dio stesso che agisce come Figlio inviato dal Padre. Gesù non è riducibile all’*umano di Dio* o alla perfetta manifestazione di Dio nell’uomo. Gesù confessato come Cristo non è semplicemente l’umano confermato da Dio quale manifestazione della sua vita divina, né il mistero del Risorto è semplicemente l’umano in Dio che riceve nome e dignità” (A. COZZI, *Il Logos e Gesù*, 84-85).

<sup>49</sup> Si possono ravvisare qui alcune note posizioni come quella di R. Pannikar, circa l’orizzonte teo-centrico e logo-centrico nel modo di concepire il rapporto delle religioni con il cristianesimo. Per un discernimento sulle posizioni di questo autore, cf. S. PYÉ Y NINOT, *La “cosmoreligione” di Raimundo Pannikar. Una proposta di teologia delle religioni*, in M. CROCIATA (ed.), *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, 130-152.

<sup>50</sup> J. DUPUIS *La teologia nel contesto del pluralismo religioso*, in *Trinità in contesto*, a cura di A. AMATO, LAS, Roma 1993, 127-150.

Gesù Cristo<sup>51</sup>. L'azione del Logos finisce così per essere perciò più ampia di quella che si è manifestata nell'evento storico Gesù di Nazaret. Una non chiarezza, e non solo linguistica, su tutto ciò induce ad ammettere che vi è un'azione salvifica del Logos che non passa costitutivamente attraverso la vicenda di Colui che è morto e risorto per noi. La conseguenza più vistosa della distinzione tra Logos *ásarkos* e Logos *énsarkos* è che l'incarnazione rischia di diventare un 'contatto salvifico' di Dio con l'uomo inteso in senso generico, pensato progressivamente e senza riferimento con la totalità del mistero di Gesù Cristo. La salvezza sembra non avere attinenza piena con la storia di Gesù e pare decidersi in lui solo accidentalmente e per un dono di Dio che si rende presente attraverso il Logos.

Va chiarito senza ombra di dubbio che da una parte l'automanifestazione di Dio attraverso il Logos è la condizione di possibilità dell'avvenimento cristologico, dall'altra parte è solo attraverso l'evento cristologico che concretamente si realizza l'intenzione salvifica Dio. Ciò che va tenuto ben fermo, è che non può esistere un'azione salvifica del Verbo attinente la sua divinità che non passi attraverso l'umanità del Verbo incarnato. Tutto questo fa sì che l'evento Cristo vada considerato nella sua 'ultimità'; esso non solo manifesta la verità di Dio, ma la costituisce, infatti nella storia di Gesù si realizza questa medesima Verità.

– L'interpretazione mitologica compromette l'universalità e l'unicità della mediazione salvifica

Proprio attorno alla questione su Gesù come la totalità della Verità di Dio si è venuto a creare un secondo polo di interesse che questa volta fa emergere come l'equivoco non è più soltanto sul versante del Logos, ma si sposta sul versante di Gesù e riduce perciò a senso mitico o metaforico

<sup>51</sup> J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1996, 404. 430. Cf. altresì dello stesso autore, *Universalità del cristianesimo. Gesù Cristo, il Regno di Dio e la chiesa*, in *Universalità del cristianesimo. In dialogo con J. Dupuis*, a cura di M. FARRUGIA, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

l'intera sua vicenda<sup>52</sup>. È proprio di questo presunto 'senso mitico o metaforico' e delle motivazioni ad esso soggiacenti, che qui si vuole rendere conto per mostrarne le conseguenze più vistose riguardo al mistero dell'incarnazione.

Quando si guardano le cose dal punto di vista di Gesù come incarnazione di Dio nel modello pluralista, evidentemente l'eccedenza teologica del Logos rispetto a Gesù non può che condurre a un sostanziale ridimensionamento del senso dell'incarnazione. L'ostacolo ingombrante da cui liberarsi è rappresentato dalla 'pretesa di salvezza' che scaturisce dall'affermazione cristiana di un Dio-uomo. Mentre nel modello inclusivista si vuole giustificare l'unica mediazione salvifica nella ricerca del 'referente' del discorso cristologico, cioè Dio Padre come spiegazione della 'pretesa' di Gesù e sul suo stesso piano; nell'ottica del pluralismo religioso non solo si rimuove il discorso sull'origine, ma si utilizza la critica al linguaggio della tradizione (che a questo punto assurge a strumento a favore di un assunto ideologico) che avrebbe travisato le più modeste affermazioni bibliche, le quali avrebbero visto in Gesù soltanto un profeta eccezionale 'accreditato da Dio' per un particolare disegno divino. Gesù sarebbe 'Figlio di Dio' soltanto come sinonimo di Messia (in senso ebraico e non cristiano), titolo che poteva appartenere ad ogni personaggio religioso unico, mai però esclusivo rispetto ad altre figure sempre eccezionali.

Per quanto attiene al nostro discorso circa il senso mitologico/metaforico dell'incarnazione, vanno senz'altro menzionati i lavori di John Hick, *The Myth of God Incarnate*<sup>53</sup>, *The Metaphor of God Incarnate*<sup>54</sup>. Anche in altri saggi<sup>55</sup> che hanno suscitato un vivace dibattito, per lo più in collaborazione con Knitter ma con interventi significativi di S.

<sup>52</sup> È merito di A. COZZI aver proposto con acribia le due chiavi di lettura, riguardo alla 'cristologia del Logos preesistente distinto da Gesù' e cioè l'equivoco sul versante del Logos e l'equivoco sul versante di Gesù (*Il Logos e Gesù*, 86-96, 96-108). L'A. ha filtrato, attraverso questo schema, i criteri interpretativi del ricco dossier al momento disponibile.

<sup>53</sup> SCM Press, London 1977.

<sup>54</sup> SCM Press, London 1993.

<sup>55</sup> Cf., per es., J. HICK, *La non assolutezza del cristianesimo*, in J. HICK e P.F. KNITTER, *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Assisi, Cittadella 1994, (or. ingl. 1987), 80-110.

Samartha, A. Pieris e altri, si sostiene la tesi che il linguaggio di 'incarnazione' non è più adeguato per un'ermeneutica appropriata della Scrittura. Ne è riprova l'impiego del titolo "Figlio di Dio" imprescindibile per la teologia cristiana, che però nella prospettiva richiamata, viene ridimensionato al significato di 'servitore speciale di Dio'. Gesù resterebbe sullo stesso piano di personaggi strabilianti che venivano comunemente chiamati 'figli di Dio'; soltanto nel passaggio tra mondo giudaico e mondo pagano dell'impero romano, il Vangelo fece diventare prosa, ciò che inizialmente si presentava come poesia, quello che era metafora fu rinchiuso in fredda formula dogmatica. "Era per trovare un posto a questa figliolanza metafisica – sostiene Hick – che la Chiesa, dopo ben tre secoli di dibattiti contrastanti, si decise di teorizzare che Gesù aveva due nature, una divina e l'altra umana: attraverso quella divina era una sola sostanza con Dio Padre e in quella umana era una cosa sola con l'umanità"<sup>56</sup>. Una sproporzione abissale si sarebbe verificata, con la mentalità e l'insegnamento di Gesù stesso, il quale – a sua detta – non intendeva per sé il titolo di Figlio di Dio così come le Chiese lo hanno irrigidito traducendolo in termini che dal mitologico sono passati al metafisico.

La fede cristiana nell'incarnazione è dunque – per questo A. – da considerarsi mitologica e va senz'altro reinterpretata, soprattutto nel confronto con le altre religioni dove una forma 'mitica' della manifestazione del divino è del tutto naturale. Perché non vedere in Gesù uno dei modi di manifestazione del divino senza la pretesa di interpretare il suo incontro con il divino come se fosse l'unico? Hick, assieme a molti altri esponenti del pluralismo religioso, è arrivato a sostenere che se Gesù fosse vissuto in un ambiente asiatico, altri sarebbero stati i modelli impiegati, per veicolare il suo messaggio soteriologico; egli sarebbe come un *bodhisattva* o un personaggio che ha vissuto la pienezza del *nirvana* e ora vuole aiutare i suoi fratelli ad entrare nella stessa esperienza.

Sia J. Hick che P. Knitter sostengono che in un contesto di cultura multireligiosa bisogna uscire da un'interpretazione letteralista di quel linguaggio mitologico. Il mito non può riprodurre letteralmente l'immagine o la situazione di una persona nel suo intimo, occorre pertanto mutare la

<sup>56</sup> HICK, *La non assolutezza del cristianesimo*, 105.

crisologia dell'incarnazione in una 'crisologia d'ispirazione' o del 'paradosso della grazia'. Il fatto che l'amore di Dio si è incarnato, è un modo per dire che negli uomini e nelle donne vive la grazia e l'ispirazione di Dio; questo tipo di crisologia è compatibile con il pluralismo religioso. Essa permette di vedere come l'incarnazione si verifichi anche in altri personaggi. "Se ciò ha avuto luogo nel caso di Gesù più compiutamente che in qualsiasi altro essere umano, o anche forse in modo assoluto in Gesù, non si potrà propriamente risolvere a priori ma soltanto alla luce dell'informazione storica. Questo vuol dire in pratica che non si potrà risolvere definitivamente, poiché ci manca il tipo di evidenza che tocchi ogni momento e ogni aspetto della vita intima ed esteriore di Gesù, e che potrebbe conferire il diritto di esprimere un tale giudizio"<sup>57</sup>.

Nel modello del pluralismo religioso si può mostrare la straordinarietà di Gesù per il mondo, ma non si va oltre. Il linguaggio espressivo e ammirativo traduce l'emozione dei primi cristiani nella proclamazione del loro sentimento nei confronti del maestro di Nazaret. Alla base vi sono sì dei fatti che mettono in sintonia la vicenda di Gesù con la vita divina, ma per mostrare la forza contagiosa ed eccezionale capace di liberare dall'egoismo e trasformare nella forza dello Spirito. Gesù quindi è figura e storicizzazione dell'agape divina fatta carne, cioè un amore che opera in modo umano, punto d'incontro con Dio, ma non nel senso esclusivo ed unico<sup>58</sup>.

L'esposizione delle tesi sopra descritte porta alla conclusione che ciò che fa 'unico' il mistero dell'incarnazione viene messo in dubbio, vi possono essere più incarnazioni e Gesù può benissimo rientrare in una concezione mitologica. La 'pretesa' che egli sia il Mediatore unico e universale di salvezza è, a questo punto, seriamente compromessa.

#### **IV. L'istanza veritativa e l'orizzonte trinitario del paradosso cristiano dell'incarnazione**

Una serena valutazione delle tesi di Knitter e Hick, fa risaltare la fragilità di una impostazione carente proprio nella concezione 'mitica' del-

<sup>57</sup> HICK, *La non assolutezza del cristianesimo*, 106. Nelle pagine seguenti (106-110) Hick trae le conseguenze di questa 'crisologia di ispirazione'.

<sup>58</sup> J. HICK, *God and the Universe of Faith: Essay in the Philosophy of Religion*, Macmillan, London 1973, 158-159.

l'incarnazione e precisamente nella opposizione tra *senso letterale* e *senso mitologico*. Il senso letterale – secondo i nostri autori – dovrebbe riportare a fatti veramente accaduti nella storia, a prescindere dalla comprensione di fede dei credenti. Il discorso mitico, invece, sarebbe un discorso vero, ma da interpretarsi non in senso oggettivo come realtà veramente successa, bensì soltanto come espressione di atteggiamenti soggettivi, i quali traducono linguisticamente ciò che è proprio dell'immaginario. Volendo essere consequenziali, il linguaggio dell'incarnazione che parla di 'discesa di Dio dal cielo', del 'Verbo che si fa carne', andrebbe interpretato soltanto come mitologico e andrebbe oggi riformulato in modo più evocativo per la cultura contemporanea. Ora questa opposizione tra senso letterale e senso mitico appare rischiosa e fragile in ordine all'affermazione della verità. Si può infatti incorrere nell'inganno di dar credito alla frattura tipicamente moderna "tra 'evento oggettivo, evento in sé reale' e 'comprensione soggettiva e creativa', appartenente propriamente all'interpretazione storica della coscienza credente, descrivendo la loro consistenza su due fronti del tutto separati. Bisogna avere presente, invece che la distinzione tra mito e realtà storica del cristianesimo, non è semplicemente quella che intercede tra vero e falso"<sup>59</sup>.

L'opposizione tra *mitico* e *reale*, così come proposto nel modello pluralista mortifica la dimensione simbolica costringendola in un ambito immaginario che non potrà mai aver niente a che fare con un evento reale e storico. Risulta un'operazione scorretta la riduzione del linguaggio dell'incarnazione in una sfera *mitica*, in opposizione alla 'realtà oggettiva' di un evento storico. Occorre accettare che i fatti storici siano anche descritti con un linguaggio mitico, ma senza il pregiudizio che il rivestimento mitico sia l'immaginazione di un evento impossibile. La dimensione mitico-simbolica può accompagnare l'evento-realtà storica senza annullarla, al contrario quest'ultima ne può restare maggiormente arricchita e illustrata. Finché non viene superata la frattura tra evento e significato, tra realtà e simbolo, tra il fatto storico e la sua portata universale non si potrà uscire dall'equivoco. In questo caso è il paradosso cristiano dell'incarnazione a essere marginalizzato.

<sup>59</sup> BORDONI, *Singularità ed universalità di Gesù Cristo...*, in *L'unico e i molti*, 84.

Un Dio fatto uomo, se è un evento che avviene nella storia, ne cambia il destino e il significato. Quando non si riesce ad accettare la provocazione di un Dio divenuto uomo che entra nella storia, si finisce per interpretarlo al modo di una struttura mitica della fede che non ha rapporto con la storia. Un Dio-uomo è sempre scandalo e contraddizione rispetto al suo stesso essere Dio; conviene relegarlo in una astratta sfera divina, al massimo ritenerlo una possibile manifestazione del divino, ma sempre in una dimensione rigorosamente immanente. Sotto la critica al linguaggio mitico si nasconde una questione decisiva: l'accettazione o meno del *paradosso cristiano* di una salvezza che viene dall'ingresso definitivo di Dio nella storia. Se l'evento è veramente accaduto, può cambiare le sorti dell'umanità. Il fatto è vero, è avvolto dal significato, ma viene prima dell'interpretazione ed è apertura di senso, esso si apre a significati nuovi, a nuove strade che potrebbero dilatarsi in senso universale. La sfida del cristianesimo è tutta qui: ritenere che un fatto particolare possa avere ed ha portata universale per tutti e per sempre e che questo avvenimento sia davvero accaduto e perciò possa cambiare il significato della storia. Un'eventuale negazione compromette l'intero cristianesimo, il quale non può che fare dell'incarnazione la 'norma' della fede cristiana<sup>60</sup>. Si preferisce allora considerare insensata e inaccettabile l'incarnazione del Verbo eterno in Gesù Cristo, attribuendo ad essa un valore mitico senza aggancio e consistenza con l'evento veramente accaduto.

A questo punto due sembrano essere le chiavi interpretative per uscire da questa *empasse*: da una parte va affrontato seriamente il *problema epistemologico della verità* e dall'altra occorre considerare l'incarnazione non solo in se stessa ma nell'orizzonte *trinitario-pneumatologico*. Il primo itinerario propone la pensabilità dell'evento dell'incarnazione sia nell'orizzonte della verità, sia nel senso che la verità è regolata dall'evento della Verità-Persona manifestata nella storia<sup>61</sup>. Un tale orizzonte veritativo, più

<sup>60</sup> G. PANTEGHINI, *L'incarnazione come "norma" della fede cristiana*, in *Credereoggi*, 5 (1985), n. 2, 5-16. Per quanto riguarda la centralità del tema dell'incarnazione in alcune cristologie contemporanee, cf. V. BATTAGLIA, *Il tema dell'incarnazione in alcune cristologie contemporanee*, nel vol. *L'Incarnazione. Attualità di un messaggio, studio interdisciplinare*, a cura di V. BATTAGLIA, Ed. O.R., Milano 1985, 79-98.

<sup>61</sup> Il tema della verità viene così declinato con la questione odierna del dialogo inter-religioso, cf. M. BORDONI, *La cristologia odierna di fronte alla questione della verità*, in

che l'alternativa tra linguaggio mitologico e linguaggio letterale, è discriminante per riconoscere l'unicità e universalità di Gesù Cristo di fronte alle religioni. Nella seconda pista, invece, si evidenzia l'implicazione trinitaria di ogni discorso sull'unica mediazione di Cristo. Una consistente letteratura<sup>62</sup> mostra oggi come il mistero trinitario diventa sempre più il paradigma per affermare, da una parte, l'assolutezza e l'unicità del Cristo e, dall'altra parte, la relatività critica delle altre forme religiose. Proprio questa struttura trinitaria-pneumatologica si presenta come *forma media* e garantisce dallo scadere sia nel cristomonismo esclusivista, sia nel pluralismo religioso dove alla fin fine tutte le religioni sono vere e perciò nessuna può portare una salvezza definitiva.

Proprio questo orizzonte trinitario-pneumatologico, se da una parte risponde in positivo alle domande che provengono dal confronto con le altre religioni, dall'altra parte costituisce un nuovo spazio di pensabilità dell'incarnazione come sfida e contenuto del mistero cristiano. Il quale è racchiuso nella formula breve e densa del *sarx egheneto* giovanneo (Gv 1,14). *Verbo e carne* mettono insieme ciò che sembra enormemente distante, la grandezza e la piccolezza dell'uomo. "La violenza verbale di questa formula ci sfugge quasi del tutto. Essa afferma l'impensabile, l'imprevedibile, l'irrealizzabile, sotto la formula del piccolo verbo *si fece o divenne*. Tale è la formula definitiva che formerà il nostro sostantivo *incarnazione* e che riassume il movimento discendente della riflessione del Nuovo Testamento sul Cristo. Non ci stupiremo, allora, di vedere questa formula prendere un peso decisivo nell'ulteriore riflessione della Chiesa. Essa è il punto di arrivo di tutta la testimonianza del Nuovo Testamento. Sarà il punto di partenza di un pensiero inesauribile"<sup>63</sup>.

*Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, a cura di M. SERRETTI, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 65-111 e qui in particolare 91-102.

<sup>62</sup> Ci limitiamo a segnalare saggi già interpretativi circa questo orientamento: M. BORDONI, *I fondamenti trinitari della singolarità e universalità di Gesù Cristo*, in *L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, a cura di M. SERRETTI, Lateran University Press, Roma 2002, 119; P. CODA, *Per un'ermeneutica cristologico-trinitaria del pluralismo delle religioni*, in *L'attuale controversia...*, 45-69.

<sup>63</sup> SESBOÜÉ, *Crederci. Invito alla fede cattolica per le donne e gli uomini del XXI secolo*, 334.



**LE CHRISTOCENTRISME,  
LIEU D'ÉMERGENCE D'UNE MORALE DU MAXIMUM  
RÉFLEXIONS À LA LUMIÈRE DU IV ÉVANGILE**

RÉAL TREMBLAY

PATH 2 (2003) 473-490

Les commandements du Seigneur ne sont pas  
un fardeau, puisque tout être qui est né de Dieu  
est vainqueur du monde.

*1 Jn 5, 4-5*

Il est moins surprenant de voir l'homme  
s'élever jusqu'au divin  
que Dieu s'abaisser jusqu'à l'humain.

SAINT LÉON LE GRAND

On connaît la distinction faite entre les exigences minimales du commandement de l'amour de Dieu et du prochain et les "voies de la perfection" appartenant au domaine des "conseils". Les unes étaient obligatoires pour tous; les autres étaient réservées à quelques-uns<sup>1</sup>. Quand le Concile Vatican II a voulu, au nom de l'évangile, prendre congé de cette mentalité dualiste<sup>2</sup>, les choses se présentaient en gros comme suit: d'une part, il y avait la vie religieuse considérée comme "une espèce d'aristocra-

<sup>1</sup> Pour des remarques pertinentes sur ce point, voir: J. SERVAIS, «*Si tu veux être parfait... viens, suis-moi*». *Le Christ, norme concrète et plénière de l'agir humain*, dans *Anthropotes* 10 (1994), 25-38.

<sup>2</sup> Tel que cela apparaît dans le 5<sup>e</sup> chapitre de la Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur "la vocation universelle à la sainteté".

tie de la sainteté” et, d’autre part, le groupe des laïcs perçus comme des chrétiens “de seconde catégorie”.

Ce n’est pas mon intention d’étudier comment la pensée chrétienne en est arrivée à une telle perception des choses, ni d’examiner pourquoi et comment le Concile a décidé de redresser cette situation<sup>3</sup>.

Je voudrais plutôt montrer que *la voie de la perfection ou la morale du maximum est dans la logique même de l’être chrétien*. Comment pourrait-il en être autrement en effet si le fondement ou le point d’émergence de l’agir des croyants est la personne du propre Fils de Dieu fait chair, mort et ressuscité rencontrée et possédée par la foi et les sacrements? “Dieu ne peut pas être moins que Dieu, autrement il n’est pas Dieu”, disait déjà admirablement saint Léon le Grand dans un de ses *Sermons pour Noël*<sup>4</sup>. Dans le Christ tout est hors des mesures humaines. C’est la conséquence du *divinum* qui le constitue. Or, une fois greffé sur cette “démessure” filiale, le croyant ne pourra que ressentir une énergie qui, même dans le cas de résistances venant de faiblesses foncières ou acquises, le poussera vers ces extrêmes.

Trois données entrent ici en ligne de compte: l’être et la vie hors du commun de Jésus (1); le type de rapport des croyants avec lui (2) et l’excellence de la vie morale qui en découle (3). Nous voudrions maintenant approfondir ces trois données.

## 1. Le Christ, manifestation de l’amour que Dieu est

“Dieu est amour” (1 Jn 4, 8.16). Cette affirmation de la tradition johannique est sans doute la cristallisation d’une longue réflexion sur la vie, la mort et la résurrection du Seigneur. Deux versets de l’évangile, un *au début* et l’autre *à la fin* de la vie publique de Jésus, font écho à cette affirmation: “Oui, Dieu *a tant aimé* le monde qu’il a donné son Fils unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle” (Jn 3, 16) et “Avant la fête de Pâque, Jésus sachant que son

<sup>3</sup> Cf. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen gentium*, Milano 1986<sup>3</sup>, 389s.

<sup>4</sup> LÉON LE GRAND, *Sermo VIII*, 4 (dans *Sermons I*, publié dans la collection *Sources Chrétiennes* 22<sup>bis</sup>, 169).

heure était venue de passer de ce monde au Père, *ayant aimé* les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin" (*Jn* 13, 1).

Fixons notre attention sur les derniers événements de la vie terrestre de Jésus, événements qui représentent comme le point culminant vers lequel convergent toutes les lignes de sa vie et duquel, en retour, ces dernières tiennent leur consistance et leur raison d'être.

Le *discours d'adieu* de Jésus se présente comme un hymne à l'amour radical. Il se structure en effet autour de deux données majeures, espèces de transpositions, au niveau des croyants, de l'incarnation qui est, comme nous l'avons à peine rappelé, l'œuvre d'amour par excellence du Père en faveur de l'humanité (cf. *Jn* 1, 14): la promesse d'après laquelle Jésus viendra, une fois ressuscité d'entre les morts, avec son Père et l'"Esprit de vérité" habiter chez les croyants (cf. *Jn* 14, 17.23) et la promesse d'après laquelle il rendra, dans l'au-delà, ces derniers pleinement participants de la gloire qu'il possédait "avant que fût le monde" (cf. *Jn* 17, 5. 24)<sup>5</sup>.

Dans le contexte de telles promesses qui sont sur le point d'être révélées, l'on comprend la profondeur de l'*agitation intérieure* (*εταράχθη τῷ πνεύματι*: *Jn* 13, 21; cf. 11, 33; 12, 27) ressentie par Jésus à la pensée de la trahison de Judas (cf. *Jn* 13, 2) et de l'œuvre de haine et de mort venant de l'"homicide dès l'origine" (cf. *Jn* 8, 44) qu'elle représente. Notons qu'il ne s'agit pas ici de simples attitudes ou de comportements antagonistes (l'infidélité, par exemple, à une amitié forte et démontrée pendant des années), mais de deux *manières d'être* dans le sens fort du terme: celui qui est l'amour se voit confronté au suppôt de celui qui tire "de son propre fonds" (*Jn* 8, 44) l'envie et la haine qui génèrent la mort<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Pour plus de détails sur ce point, voir mon article à paraître sous peu: *La fécondité de la transfixion du Fils et son rapport avec Veritatis Splendor. Pour un approfondissement de l'Encyclique*.

<sup>6</sup> À propos du *ταράσσειν* de *Jn* 12, 27 rapproché, du point de vue rédactionnel, de *Jn* 13, 21, Schnackenburg écrit ce qui suit: "Der Evangelist will schwerlich einen psychologischen Vorgang beschreiben, sondern die Bedeutung 'dieser Stunde' beleuchten. Ihr Sinn (*εις τούτο*) ist es, daß Jesus sie erfährt und annimmt, sich ihr nicht entzieht und aus ihr 'retten' läßt. Auch für Joh hat das Kreuz nicht seine menschliche Dunkelheit verloren. Der Sohn muß sich dem Willen des Vaters gehorsam unterwerfen (vgl. 10, 18), den Zugriff des 'Herrschers dieser Welt' erdulden (vgl. 14, 30), das Verlassensein von den Jüngern ertragen (vgl. 16, 32). Aber durch den Gehorsam des Sohnes, der den Vater verherrlichen

S'il est vrai que les promesses de Jésus de faire du croyant le "réceptacle" de la Trinité sont connues après la sortie de Judas du Cénacle (cf. *Jn* 13, 30), elles sont en quelque sorte anticipées dans la scène du lavement des pieds en ce sens que ce geste du Seigneur est comme le commentaire en acte de l'institution de l'eucharistie qui précède et comme une annonce de la mort cruciforme qui est sur le point de se produire.

Sans conteste, le *lavement des pieds* est l'expression d'un excès d'amour. Cette conclusion s'impose en considérant que celui qui est le "Seigneur", entendons celui qui, selon la tradition biblique, exerce une domination sur toute la création et sur tous les peuples de la terre (cf. *Ps* 95; etc.), se fait le serviteur, plus précisément encore l'"esclave" des siens. Le *Κύριος* se fait *Δοῦλος*<sup>7</sup>. C'est comme si l'amour tout court qu'est le Fils trouvait sa mesure dans le geste le moins humain qui soit<sup>8</sup>. Et encore: c'est comme si le caractère absolu de l'amour de Jésus pour les siens était directement proportionnel à l'étendue de son abaissement. Cette disproportion entre l'identité de Jésus et son comportement n'est pas qu'un jeu de contraste, décalque d'une distance infinie entre Dieu et l'homme voulant couper court à toute recherche humaine de mettre la main sur Dieu (cf. *1 Co* 1, 29). Elle tient d'un amour qui n'entend pas laisser l'homme dans l'abîme où il est tombé par sa faute. Dans le geste du lavement de pieds, nous sommes donc en présence d'un Dieu qui, par l'amour qu'il est, cherche l'homme où il se trouve, dans la catastrophe de son péché (cf. *Jn* 10, 11; *Lc* 15, 4-5). "Si je ne te lave pas, dit Jésus à Pierre, tu n'a pas de part avec moi" (*Jn* 13, 8). Verset que l'on pourrait paraphraser ainsi en l'appliquant à toute l'humanité pécheresse: parce que tu n'es pas rejoint

will, und durch die Antwort des Vaters, der dem Sohn seine Liebe offenbart, wird diese Stunde verwandelt und in ihrer tieferen Dimension aufgedeckt" *Das Johannesevangelium* (HThKNT., IV/2), Freiburg-Basel-Wien, 1980<sup>3</sup>, 485). S'il est permis d'appliquer le contenu de ce texte au passage johannique que nous considérons présentement, ce que nous disons de cet événement du point de vue de l'amour poussé à son extrême ne contredit pas l'interprétation de l'exégèse scientifique, mais s'y insère organiquement.

<sup>7</sup> Pour une justification plus détaillée de cette équation, voir: R. TREMBLAY, *L'«Homme» qui divinise. Pour une interprétation christocentrique de l'existence* (BrTh., 16), Montréal-Paris 1993, 195s.

<sup>8</sup> En rejoignant le "moins" humain, le Fils rejoint – paradoxalement encore – *tout* ce qui est humain. La suite de ces réflexions prouveront le bien-fondé de cette observation.

dans ta détresse d'ordre métaphysique par l'amour que je suis, tu n'habiteras pas avec moi dans la "maison du Père" (cf. *Jn* 14, 2) et tu resteras dans la solitude sans issue du "fils prodigue" qui passe bien après les porcs qu'il est obligé de nourrir (cf. *Lc* 15, 16)<sup>9</sup>.

Cela dit, il faut aussitôt apporter une nuance et affirmer que le lavement des pieds, support qui, par contraste, est particulièrement apte à manifester l'amour divin pour l'humanité, n'arrive pourtant pas à le traduire parfaitement. C'est pourquoi il renvoie à deux autres réalités humaines plus fragiles encore et par là plus aptes à faire apparaître l'amour que Dieu est: le pain et le vin eucharistiques et le corps supplicié d'un Crucifié.

Et nous voici de la sorte conduits à considérer ce qui précède ou, peut-être mieux, ce qu'inclut le geste du lavement des pieds, l'*eucharistie*. On discute toujours sur le rapport, dans le IV<sup>e</sup> évangile, de la "dernière Cène" du Seigneur avec l'eucharistie, vu l'absence du récit de l'institution et la concentration christologique de tout le passage<sup>10</sup>. Les faits, certainement connus de l'évangéliste, que l'institution du sacrement advient pendant la "dernière Cène" et que le lavement des pieds est partie intégrante de ce repas et même y trouve comme son centre de gravité donnent lieu à une alternative dont les deux membres sont les suivants: ou l'évangéliste veut de cette manière remplacer le récit de l'institution et ignorer le sacrement; ou il veut interpréter l'institution et faire ainsi comprendre à la communauté qui célèbre que, par un amour qui va jusqu'à la mort, Jésus désire la rendre participante de sa propre vie (cf. *Jn* 13, 8b). Avec Schnackenburg, nous sommes d'avis que le second membre de l'alternative est le plus plausible<sup>11</sup>. Puisque, selon cette perspective, le lavement des pieds est le commentaire concret du sacrement, le radicalisme de l'amour divin que signifie ce geste du Seigneur pourrait dès lors tenir sa source du

<sup>9</sup> Sur le sens du texte lucanien, voir: J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT), Regensburg 1977, 458. Voir aussi les remarques suggestives de saint Pierre Chrysologue: PIETRO CRISOLOGO, *Sermo* I, 5; *Sermo* V, 5 (*Opere di San Pietro Crisologo. Sermoni/1* [Scrittori dell'Area Santambrosiana, 1-62bis], Milano-Roma 1996, 53. 77).

<sup>10</sup> Entendons la référence à la Croix prochaine.

<sup>11</sup> Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (HThKNT., IV/3), Freiburg-Basel-Wien 1979<sup>3</sup>, 50-53.

radicalisme du même amour que représentent les humbles réalités du pain rompu et du vin versé.

Quoi donc mieux que ces “signes” peut évoquer un tel amour si l’on songe au désir impossible à réaliser chez ceux qui s’aiment sur la terre de ne plus faire qu’un par le truchement de la manducation? Que l’on pense à l’exclamation spontanée de la mère qui dit à son tout-petit qu’elle le mangerait tellement elle l’aime. Jésus accomplit ce désir en le dépassant infiniment puisque sa “chair” et son “sang” sont une nourriture “spirituelle” (cf. *Jn* 6, 33. 50. 62-63) qui exercent une force d’attraction divine (cf. *Jn* 6, 44) sur les croyants et qui créent une unité entre lui et les communiants si étroite qu’elle est impossible à saisir en sa profondeur ultime. Nous reviendrons sur ce sujet dans un autre contexte et avec des approfondissements ultérieurs.

Et ces considérations nous conduisent à ce qui suit le lavement des pieds, c’est-à-dire à la *Croix glorieuse*. Dernière dans la série des événements racontés par l’évangéliste, elle est pourtant ce qui rend possible tout ce qui précède dans le double sens de la cime par rapport aux étapes qui y mènent et du fruit déjà contenu dans le germe<sup>12</sup>. L’amour *in forma crucis* est l’amour propre à Dieu, est l’amour qu’est Dieu. Comment cela? Le Fils dont l’identité est d’être engendré par le Père et de s’y redonner et dont la “mission” est de venir dans le monde *pro nobis* et d’y retourner *cum nobis* se manifeste au maximum sur la Croix. Sa venue implique en effet un dépouillement de sa “condition divine” et un revêtement de notre “condition d’esclave” (cf. *Ph* 2, 6-7; *Rm* 8, 3; *Ga* 3, 13; *2 Co* 5, 21; *Hé* 2, 14-18) aboutissant à une solitude abyssale inhérente à la coexistence, dans le même être, du propre Fils de Dieu et du “péché du monde” (cf. *Jn* 1, 29; *Is* 53, 7.12). “«Mon Dieu, mon Dieu, *pourquoi* m’as-tu *abandonné?*»”

<sup>12</sup> K.H. RENGSDORF dit par exemple qu’à la base du lavement des pieds il y a l’être kénotique du Fils tel qu’il se trouve décrit en *Ph* 2, 6-11. “... Es gibt keinen Begriff, der zu *κύριος* oder auch zu *θεός* in so starkem Gegensatz stände wie *δοῦλος*. Die Wendung wird also aus dem Zusammenhang völlig verständlich als Beschreibung dessen, was Jesus aus sich nahm, als der Mensch wurde. Sie tritt damit durchaus in die Linie, die wir *J* 13, 1 ff als Untergrund der Fußwaschung Jesus an seinen Jüngern fanden” (art. *δοῦλος* dans *TWNT*, II, 281).

(Mc 15, 34p)<sup>13</sup>. Ce retour au Père extrêmement douloureux et animé par une offrande de soi en “un Esprit éternel” (Hé 9, 14) implique de la part du Père un accueil qui, dans la “vigueur de la force” du même Esprit (cf. Ep 1, 19), ressuscite sa chair, l'imprègne à nouveau de la dignité filiale un moment obscurcie par sa kénose *pro nobis* (cf. Ac 13, 33).

Incapables d'exprimer à la perfection l'amour qu'est Dieu, les riens du lavement des pieds et des aliments eucharistiques trouvent en définitive leur point de référence ultime dans la petitesse, le non-sens, la “folie” et le “scandale” du Fils ex-pirant sur le gibet du Golgotha (cf. 1 Co 1, 19; Jn 19, 30). Envers de tout amour, le corps d'un Crucifié mis à mort par l'envie des hommes devient par là même la seule forme capable en ce monde d'exprimer adéquatement l'amour qu'est Dieu et de proclamer sa victoire indéfectible sur la haine qui tenaillait l'humanité. Plus que le lavement des pieds et que l'eucharistie commentée par lui, la Croix glorieuse trouve pourtant en ces réalités sa représentation anticipée d'abord et ensuite l'expression de sa fécondité sacramentelle qui permet aux croyants d'être l'habitat des Trois. C'est dire que *tout est paradoxalement “sans mesure”*<sup>14</sup> *en cette finale de la vie humaine de Jésus*. Indice de la présence de Dieu qui, comme tel, ne peut pas admettre d'être moins que lui-même: l'amour sans limite aucune.

## 2. Le type d'union entre le Christ et les croyants dû à l'eucharistie

Précédant les rapports du Fils mort et ressuscité avec les croyants attribuables à l'eucharistie, il y en a plusieurs autres de diverses natures qui en sont comme les conditions de possibilité. Nous pensons tout particulièrement aux rapports fonciers de tout homme avec l'être du Seigneur lui-même qui a comme conséquence l'émergence d'une anthropologie de “prédisposition” et de “préparation immédiate” à la filiation. Nous pensons encore au don effectif de la filiation adoptive octroyée par le baptême.

<sup>13</sup> Pour plus de détails sur ce point, voir mon ouvrage: *L'«élévation» du Fils, axe de la vie morale*, Montréal 2001, 61-67. 124-133.

<sup>14</sup> Signalons que l'expression (*οὐ ἐκ μέτρου*) est johannique. Elle qualifie le mode d'après lequel le Père remet l'Esprit au Fils qu'il aime et qu'il a envoyé par amour dans le monde (cf. Jn 3, 34).

me célébré dans la foi de l'Église. Ce mystère de l'union de l'homme à Dieu pourrait être exprimé en cette belle formule augustinienne: "Dieu pouvait-il faire briller sur nous une grâce plus grande que celle-ci: son Fils unique, il en fait un fils d'homme et, en retour, il transforme des fils d'hommes en fils de Dieu?"<sup>15</sup>. Il serait intéressant et important d'approfondir toutes ces données<sup>16</sup>. Mais pour ne pas multiplier ces pages et rester dans l'orbite des derniers événements de la vie de Jésus tels que contemplés par le IV<sup>e</sup> évangile, nous voudrions fixer notre attention sur le type d'union existant entre les croyants et le Fils opéré par la réception de l'eucharistie issue de la Croix glorieuse. Nous avons déjà fait allusion à la question dans le contexte de la manifestation, par mode d'opposition<sup>17</sup>, du Dieu qui est amour. Nous voudrions maintenant approfondir encore la question.

Avant d'y passer cependant, il faut rappeler brièvement une donnée qui lui est connexe et qui, comme telle, représente, elle aussi, un excès d'amour. Le spécifique de l'eucharistie par rapport aux autres sacrements<sup>18</sup> est qu'elle contient le Fils incarné, mort et ressuscité en personne, présence de type sacramentel dont le réalisme n'admet aucune réduction de quelque nature et de quelque provenance que ce soit. Pour rendre compte de ce réalisme absolu de la présence cru depuis les origines sur la base de l'efficacité divine de la parole de Jésus et pour en déterminer avec exactitude les contours face à la contestation de la Réforme, l'Église sentit alors le besoin d'intervenir. En utilisant des catégories forgées par la Haute-Scholastique inspirées de la théorie, d'emprunt aristotélicien, de la "substance" et des "accidents", le Concile de Trente parla d'une présence

<sup>15</sup> *Sermo* 185 (PL 38, 999).

<sup>16</sup> Nous l'avons fait dans différents travaux. Pour faire court, nous renvoyons à notre *o.c.*, 25-45 et à notre *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale* (TMF), Roma 1997, 107-124.

<sup>17</sup> Le "moins" humain traduit le "plus" divin.

<sup>18</sup> Par rapport au baptême par exemple, saint THOMAS D'AQUIN s'exprime de la manière suivante: "Unde in sacramento baptismi quo Christus regenerat ad salutem non est ipse Christus secundum suam substantiam, sed solum secundum suam virtutem. Sed in sacramento eucharistiae quod est spirituale alimentum Christus est secundum suam substantiam" (*Com. in 1 Co*, c.11, lect. 5; voir encore *C. Gent.*, IV, 61; *S. Th.*, III, q. 73, a. 3c et ad 3; q. 79, a. 5c et ad 1, etc.).

réelle d'ordre "substantielle"<sup>19</sup>. Le récent *Catéchisme de l'Église Catholique* a repris cette donnée de foi<sup>20</sup>, comme l'avait fait du reste Paul VI dans son Encyclique *Mysterium fidei* (1965) vouée à mettre en lumière l'incapacité de nouvelles approches, à première vue séduisantes<sup>21</sup>, de rendre compte de toute la profondeur de la foi ecclésiale en la présence "réelle" du Seigneur dans le sacrement<sup>22</sup>. Entre temps, d'autres efforts ont été tentés pour rendre le mystère plus accessible à la mentalité moderne. Parmi eux, signalons la perspective mise de l'avant par F.-X. Durrwell qui voit dans la plénitude eschatologique du Ressuscité l'énergie divine capable de transformer, par attraction vers elle, le pain et le vin de l'ofrande de l'Église en véritable nourriture du Royaume<sup>23</sup>.

Intrinsèquement liée à cette présence, il y a le fait que le Seigneur se donne en nourriture: "prenez et *mangez...*"; "prenant une coupe, il... la leur donna en disant: *buvez-en tous*" (*Mt* 26, 26. 27; cf. *Jn* 6, 51-55). Dans la ligne de notre démonstration du débordement d'amour présent dans les derniers événements de la vie humaine de Jésus, nous voudrions maintenant nous arrêter sur le type de rapport que cette manducation, opérée dans la foi évidemment, établit entre le Seigneur et les communiant.

Déjà le fait d'être un don sous forme de nourriture est l'indice que le sacrement est ordonné à une union *sui generis* du Ressuscité avec le croyant qui le reçoit. D'un simple point de vue naturel, le pain et le vin sont des réalités relatives à d'autres qu'elles-mêmes. Ils n'existent que pour le bien-être de ceux qui les consomment. Cela est si vrai que l'on compare facilement "à du bon pain" une personne entièrement consacrée au service des autres. Deux données sont donc comprises dans la signifi-

<sup>19</sup> Cf. *DH*<sup>37</sup>, 1651. Signalons que le Concile utilise l'expression *species* ("apparences") plutôt qu'*accidens* ("accident") pour éviter l'identification de sa pensée à la philosophie ambiante.

<sup>20</sup> Cf. *CÉC*, 1374.

<sup>21</sup> Caractérisées surtout par une certaine capacité de l'activité humaine d'avoir accès au plan métaphysique.

<sup>22</sup> Cf. *DH*<sup>37</sup>, 4412-4413. Pour des affirmations analogues, voir la nouvelle Encyclique de JEAN-PAUL II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 15.

<sup>23</sup> Cf. F.-X. DURRWELL, *L'eucharistie sacrement pascal*, Paris 1980, 89-115. Voir aussi R. TREMBLAY, *L'«élévation»*, 155-186. Pour une étude panoramique des publications les plus récentes sur l'eucharistie, voir: C.L. ROSSETTI, *Alcuni contributi alla teologia eucaristica. Indicazioni bibliografiche*, dans *Lat* 67(2001), 131-148.

cation anthropologico-culturelle du pain et du vin: celles d'être en fonction de l'autre et à l'avantage de l'autre. En se faisant pain et vin de la table eucharistique, Jésus manifeste être "*pro-existant*", c'est-à-dire exister *en rapport avec l'humanité et à son service*. "Prenez et mangez...". "Buvez-en tous; car ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui va être répandu *pour une multitude en rémission des péchés*" (Mt 26, 26. 27-28). Dans la tradition johannique, cela devient: "Qui mange ma chair et boit mon sang *a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour*" (Jn 6, 54). Et encore: "Qui mange ma chair et boit mon sang *demeure en moi et moi en lui*. De même qu'envoyé par le Père, qui est vivant, moi, je vis par le Père, de même celui qui me mange *vivra, lui aussi, par moi*" (Jn 6, 56-57).

C'est justement en raison de ce *pro nobis* sans limite que le Christ s'unit au communiant de la manière la plus étroite qui soit. Déjà la nourriture assimilée connote une telle identification avec l'être qui la consomme qu'elle devient, pour ainsi dire, sa propre substance. Considérés sous l'angle matériel, le pain et le vin eucharistiques subissent un sort identique. Mais vu que ce pain et ce vin sont le corps et le sang du Crucifié ressuscité, un phénomène inverse se produit. De par la puissance eschatologique du Seigneur réellement présent dans le sacrement, les croyants assimilent les aliments eucharistiques pour être assimilés au Christ qu'ils contiennent. C'est ce que confirme saint Léon le Grand: "La participation au corps et au sang du Christ ne fait rien d'autre que nous faire passer dans ce que nous prenons"<sup>24</sup>.

Comment définir cette assimilation due à la force d'attraction du Ressuscité? On peut difficilement la circonscrire jusqu'en ses moindres replis vu que nous sommes en présence d'une rencontre de personnes où l'élément divin joue un rôle de premier plan. Cette remarque concerne aussi bien le croyant que le Christ. Le communiant en effet ne peut avoir accès à l'intimité divine qu'à la condition d'être devenu fils de Dieu par le baptême et de reconnaître, dans la foi, le don de Dieu qui lui est offert. Or en quoi consiste *exactement* ce mystère de la filiation adoptive? Par

<sup>24</sup> *Sermo* 12, 7 (dans *Sermons III*, publié dans la collection *Sources Chrétiennes* 74, 84). Voir aussi les réflexions analogues de J. RATZINGER inspirées de saint Augustin dans *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984, 75.

ailleurs, le sens *précis* de la seigneurie (cf. *Ph* 2, 9-11; *Ep* 1, 21-23; etc.) du Crucifié ressuscité échappe en définitive aux prises de l'intelligence croyante.

Pourtant, l'on peut entrevoir quelque chose de la consistance mystérieuse de cette union en nous laissant justement guider par le signe sacramentel. Assimilé, l'aliment devient celui qui l'assimile. Il perd ses traits propres pour se dissoudre dans la substance de celui qui le consomme. Quelque chose d'analogue se produit dans le cas de l'eucharistie. On pourrait en l'occurrence parler d'une "fusion" des personnes, comme nous y autorisent certaines grandes figures de l'hagiographie catholique qui n'ont pas craint d'utiliser cette expression pour parler de leur expérience eucharistique. C'est le cas, par exemple, de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face (1873-1897), de saint Pio da Pietrelcina (1887-1968) ou encore de Marthe Robin (1902-1981). Je me permets de citer le témoignage de Thérèse de Lisieux récemment déclarée docteur de l'Eglise (18 octobre 1997). Parlant de l'expérience vécue lors de sa première communion, elle écrit:

"Ce fut un baiser d'*amour*, je me sentais *aimée*, et je disais aussi: «Je vous aime, je me donne à vous pour toujours». [...] Depuis longtemps, Jésus et la pauvre petite Thérèse s'étaient *regardés* et s'étaient compris... Ce jour-là ce n'était plus un *regard*, mais une *fusion*..."<sup>25</sup>.

Cela dit, deux précisions doivent pourtant être apportées. Comme nous l'avons déjà rappelé, ce n'est pas la personne du communiant qui attire à soi l'aliment sacré. C'est le processus inverse qui se produit. C'est

<sup>25</sup> THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Ms A*, 35r<sup>o</sup>, dans *Œuvres complètes*, Paris 1996, 125. (C'est Thérèse qui souligne). Qu'il me soit permis d'ajouter à ce témoignage thérésien celui particulièrement impressionnant du Père Pio: "... Finita la messa, mi trattenni con Gesù nel rendimento di grazie. Oh quanto fu soave il colloquio tenuto col paradiso in questa mattina! Fu tale che pur volendomi provare a voler dir tutto non lo potrei; vi furono cose che non possono tradursi in un linguaggio umano, senza perdere il loro senso profondo e celeste. Il cuore di Gesù ed il mio, permettetemi l'espressione, *si fusero. Non erano più due i cuori che battevano, ma uno solo. Il mio cuore era scomparso, come una goccia d'acqua che si smarrisce in un mare.* Gesù n'era il paradiso, il re". *Epistolario I: Corrispondenza con i direttori spirituali (1910-1922)*, San Giovanni Rotondo 1995<sup>3</sup>, 273. (C'est moi qui souligne). Sur l'expérience de Marthe Robin, voir J.-J. ANTIER, *Marthe Robin. Le voyage immobile*, Paris 1991, 326.

dire que la “fusion” n’est pas d’ordre purement physiologique, mais d’ordre christico-eschatologique. En second lieu, cette “fusion” n’annule pas l’altérité des personnes. Elle la promeut plutôt. Vu que la force d’attraction exercée par le Crucifié ressuscité sur le croyant relève de la perfection eschatologique acquise par la résurrection d’entre les morts, elle est une force unitive qui ne confond pas les personnes, mais les distingue. Plus le Fils Dieu s’unit aux “siens” par l’amour qu’il est, plus il affirme et accentue en eux les traits de leurs visages.

Saint Jean nous rappelait plus haut que la communion à la “chair” et au “sang” du Seigneur produisait un “demeurer” du croyant dans le Fils et inversement (*ἐν ἐμοὶ μένειν καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ*). Sans vouloir retracer dans ce texte toutes les étapes de notre réflexion, on pourrait y trouver une confirmation de la conclusion qu’elles tentaient d’illustrer. En se référant à cette expression en effet, R. Schnackenburg parle d’une inclusion “dans le cercle de la vie de Dieu”. Il estime encore qu’il y a comme un approfondissement de la doctrine sacramentelle en ce sens que “le rapport sacramentel” (manger et boire) passe au second rang pour devenir “une union personnelle”. La “formule d’immanence” rencontrée ici pour la première fois décrit de manière singulière, ajoute-t-il, l’intimité indépassable et exclusive du chrétien avec le Christ<sup>26</sup>, laquelle, en tant qu’elle ne sacrifie pas les personnes, ne trouve aucune analogie dans le monde terrestre et humain. Comment Jean y est-il arrivé, se demande encore notre auteur? Il est difficile de répondre à cette question en toute certitude. Il y a bien quelques rapprochements avec des formules pauliniennes comme les fameuses expressions *διὰ Χριστοῦ* et *ἐν Χριστῷ*. Mais la théologie johannique a développé sa propre perception des choses et ses moyens linguistiques comme le montrent du reste les formules analogues utilisées pour décrire par exemple l’unité du Père et du Fils (cf. *Jn* 10, 38; 14, 10s), l’unité féconde des disciples avec le Christ (le cep et le sarment de *Jn* 15, 4-8), l’union des croyants avec le Père et le Fils de laquelle germe, pour

<sup>26</sup> Pour sa part, Jérumanis écrit: “Le «vivre par» (v. 57) correspond ici au «demeurer dans» (v. 56) réciproque... Cette correspondance situe ce «vivre» dans le cadre d’une relation où le croyant «pénètre» dans l’intériorité de Jésus et l’accueille, en même temps, dans sa propre intériorité”. P.-M. JÉRUMANIS, *Réaliser la communion avec Dieu. Croire, vivre et demeurer dans l’évangile de Jean* (EtBib., N.S., 32), Paris 1996, 507.

les disciples, la force d'être unis les uns aux autres (cf. *Jn* 17, 21-23). Ces quelques remarques consolident l'affirmation autour de laquelle tournaient nos réflexions théologiques et l'illuminent en ouvrant au communiant l'"intérieurité" de la personne du Fils et, par elle, l'intimité des Trois.

Visiblement, l'eucharistie est encore, par le type de rapports qu'elle établit entre les fils et le Fils, un plus en amour qui exigera un plus correspondant au plan de l'agir moral.

### 3. Le plus de l'agir moral

Le geste du lavement des pieds que le disciple est appelé par le Christ à répéter à l'endroit de tous (cf. *Jn* 13, 14) est clair. Le maximum dont ce geste du Seigneur est l'expression: un service d'esclave rendu par le *Κύριος* à ceux qui lui doivent tout, service qui anticipe la "folie" et le "scandale" de la croix (cf. *1 Co* 1, 23) inscrite en un être divin *ἐν μορφῇ δούλου* (cf. *Ph* 2, 6-7)<sup>27</sup>, est comme le paradigme qui se répercute, après les ajustements nécessaires, en chaque secteur de la vie morale. Nous reviendrons là-dessus avec quelques exemples.

Dans le sillage du même geste, nous voudrions pour le moment insister sur un autre aspect de la morale du maximum: *son enracinement dans l'amour qu'est Dieu*.

D'après saint Jean en effet, le commandement de l'amour fraternel n'est pas que tourné vers un modèle d'excellence. Il possède aussi une source d'excellence: le Fils venu dans le monde envoyé par le Père *pro nobis* à l'oeuvre dans le service du lavement des pieds, anticipation du service de la Croix. C'est ce que suggère le "comme" (*καθώς*), partie intégrante du "commandement nouveau" du Seigneur. "Je vous donne un commandement nouveau: aimez-vous les uns les autres. Oui, *comme* je vous ai aimés, vous aussi, aimez-vous les uns les autres" (*Jn* 13, 34). Et encore: "Voici mon commandement: aimez-vous les uns les autres *comme* je vous ai aimés. Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis" (*Jn* 15, 12-13). D'après l'exégèse scientifique en effet, le

<sup>27</sup> Pour plus de développements sur cet ensemble, voir: R. TREMBLAY, *L'«Homme» qui divinise*, 193-209.

*καθώς* de ces versets n'évoque pas seulement la mesure de l'amour, mais aussi son fondement. Comme c'est souvent le cas dans le IV<sup>e</sup> Évangile, le *καθώς* passe ici du "comme" comparatif au "en conséquence de" ou au "parce que" qui fonde<sup>28</sup>.

Dans la morale du maximum, l'agir ne peut pas être séparé de l'amour divin qui l'alimente. Là où cette division existe, plusieurs incohérences peuvent se produire. L'homme peut "performer" moralement par orgueil, pensant puiser en ses propres ressources le dynamisme de son agir excellent. C'est le drame de ceux qui donnent dans le pharisaïsme que Jésus a démasqué de façon si éloquente dans la parabole du "pharisien et du publicain" (cf. *Lc* 17, 9-14).

Dans le même ordre d'idées, on peut parler aussi d'une perfection limitée, plafonnée. N'étant pas insérés dans l'amour que Dieu est, des actes moraux à teneur humainement remarquable s'excluent de l'appel à un plus qu'eux-mêmes ou au dépassement du *divinum*. C'est le drame de ceux qui pratiquent une "morale du surhomme" et qui restent prisonniers de leur propre excellence.

Toujours dans le même contexte, on peut aussi parler de la tension vers la perfection qui, en raison de son insertion plus ou moins superficielle dans l'amour que Dieu est, peut se rompre et aboutir à un écoeurement intérieur souvent origine d'une grande débâcle morale. C'est le drame des croyants de la "dérobade" (cf. *Hé* 10, 39) que le Seigneur décrit de manière si incisive dans la "parabole du semeur" (cf. *Mt* 13, 1-9p). Certains accueillent la semence divine avec joie, mais, n'ayant pas de racines, ils se laissent séduire par "les soucis, la richesse et les plaisirs de la vie" qui étouffent la semence et l'empêchent de se développer.

Si l'amour divin est nécessaire pour faire des actes à contenus extérieurs hors du commun un agir moral du maximum, il l'est tout autant dans le cas contraire, entendons là où l'on vit tout simplement les riens quotidiens de la vie familiale, de la vie religieuse, de la vie professionnelle et autre. La grandeur matérielle de l'acte se métamorphose alors en souci acharné et soutenu en faveur d'une fidélité sans faille, du travail bien fait, etc. En outre, ces "petits" actes peuvent, comme les grands, devenir les

<sup>28</sup> Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 3, 60.

moyens dont Dieu se sert pour perpétuer sa rédemption dans le monde. Le cas de sainte Thérèse de Lisieux est à cet égard exemplaire. La vie très simple d'une carmélite de la province française de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle lui a valu le titre de "patronne des missions"<sup>29</sup> au même titre que saint François Xavier (1506-1552) aux activités apostoliques de dimensions quasi planétaires.

Cette allusion à la vie missionnaire de François Xavier nous ramène à notre point de départ. Sans perdre de vue ce que nous venons de dire sur les rapports nécessaires de l'agir moral à l'amour que Dieu est, je voudrais maintenant appliquer le paradigme: "lavement des pieds/service d'esclave" à deux secteurs importants de la vie morale des chrétiens qui ont des points d'appui dans le "discours d'adieu" de Jésus: le secteur de l'exercice de l'autorité dans l'Église et celui de l'engagement pour la paix dans un monde particulièrement tenté par l'"efficacité" de la violence.

La recommandation du Jésus de Jean de servir comme il l'a fait lui-même implique que l'exercice de l'autorité doit se faire un peu comme l'a décrit le Jésus de Luc dans un contexte analogue à notre récit johannique, puisqu'il s'agit là aussi de la dernière Cène du Seigneur, avec la différence que cette dernière est le lieu explicite de l'institution de l'eucharistie. Après la dispute des disciples pour savoir qui, parmi eux, était le plus grand, Jésus poursuit: "Les rois des nations leur commandent, et ceux qui exercent l'autorité sur eux se font appeler Bienfaiteurs. Pour vous, il n'en va pas ainsi; au contraire, que le plus grand parmi vous se comporte comme le plus jeune (*ὡς ὁ νεώτερος*), et celui qui gouverne comme celui qui sert (*ὡς ὁ διακονῶν*)" (Lc 22, 25-26). Comment imaginer la réalisation d'un tel type d'autorité<sup>30</sup>? Beaucoup serait à dire sur ce sujet, mais un point me semble essentiel: la prise en compte de la personne.

Qu'est-ce à dire? Considérer la personne comme une réalité inaliénable; en recueillir les aspirations et les prendre au sérieux; ne jamais la sacrifier à une idéologie et la réduire à la pure raison pratique; lui donner priorité sur les grands ensembles ou ne pas l'immoler au bien commun quand elle ne le met pas en cause, voilà quelques premiers éléments de

<sup>29</sup> Proclamé par Pie XI le 14 décembre 1927.

<sup>30</sup> Nos réflexions sont d'ordre général. Elles peuvent *mutatis mutandis* s'appliquer à divers types d'autorité. Nous reviendrons sur ce point un peu plus bas.

réponse. Mais il y a plus encore. Car il ne suffit pas que la personne soit respectée inconditionnellement. Il faut encore qu'elle soit promue selon ses attentes légitimes et favorisée en son développement, ce qui n'exclut évidemment pas certaines interventions douloureuses, mais toujours faites sur le modèle du médecin qui brûle les plaies pour les bonifier ou du vigneron qui émonde le sarment pour qu'il porte encore plus de fruits.

En Église, la moralité de ce type d'autorité a comme fondement ultime la dignité proprement divine que les croyants ont reçue au baptême. En chaque personne humaine filialisée par le sacrement, y compris celle où, pour diverses raisons, la grâce est moins immédiatement apparente, se profilent les traits du visage du Christ. C'est en réalité cette christification de la personne qui reflue vers la périphérie de l'exercice de l'autorité et l'exige excellent.

Cette autorité de service toute mesurée à la personne fille du Père dans le Fils implique de la part de celui qui gouverne une profonde abnégation de soi. Priorité donnée à l'autre; relativisation de ses plans et de ses échéances; patience d'attendre l'heure des mûrissements, don de soi si radical qu'il pourrait éventuellement aller jusqu'au sacrifice de sa propre vie comme l'ont fait certains pasteurs pour leurs fidèles (Mgr Romero par exemple), certains parents pour leurs enfants (la Bienheureuse Gianna Beretta Molla par exemple).

Ces remarques d'ordre général pourront prendre des teintes et des reliefs diversifiés selon que l'on a à faire à tel ou tel niveau d'autorité, à l'évêque par rapport aux membres de son *presbyterium*, au supérieur religieux par rapport aux membres de sa communauté, au père ou à la mère de famille par rapport à leurs enfants, etc. Mais elles resteront inchangées en leur fond: la *morale du maximum* se réalise en ce cas dans une *autorité/seigneurie-de-service*, paradoxe dont le modèle et la source ne peut être, pour le rappeler encore une fois, que Jésus qui a dit de lui-même être "au milieu de (nous) comme celui qui sert" (cf. *Lc* 22, 27) et qui l'a démontré en se faisant le *δοῦλος* de ses frères (cf. *Jn* 13, 14; *Pb* 2, 6-8), condition qui se perpétue dans le temps par le service du pain et qui se prolonge dans le Royaume puisqu'il y sert toujours à table (cf. *Lc* 12, 37; 22, 30), puisqu'il y est l'Agneau "royal ou glorieux" (Prigent), mais comme immolé (cf. *Jn* 20, 20.27; *Ap* 5, 6; 13,8).

Cette allusion à l'Agneau pascal nous reporte à l'agir chrétien en faveur de la paix.

La paix, don par excellence du Ressuscité (cf. *Jn* 20, 19.21) déjà annoncé par lui avant de mourir (cf. *Jn* 14, 27); la paix, une des neuf "béatitudes" de la nouvelle charte du Royaume (cf. *Mt* 5, 9)<sup>31</sup>; cette paix possède un noyau théologique à multiples facettes selon qu'elle s'applique à tel ou tel milieu et à telle ou telle circonstance. Il serait sans doute important et intéressant de réfléchir sur ce point dans les détails. Pour rester dans la ligne de notre recherche, nous fixerons plutôt notre attention sur la nature de l'impact que le radicalisme du service du Christ pourrait avoir sur le comportement des "artisans de paix". Question sans aucun doute complexe qu'il serait téméraire de vouloir traiter exhaustivement en quelques lignes, mais qu'il est permis en l'occurrence d'approcher de la manière suivante.

Bien qu'elle soit de nature proprement divine, la paix, cette victoire du Christ sur le "monde", fruit de son sacrifice cruciforme, requiert d'abord un engagement fort en faveur de la justice humaine. Vouloir édifier cette paix sur une terre des hommes friable serait sans doute peine perdue. L'engagement en faveur de la paix implique donc un effort intense et tenace pour affermir le terrain de l'*humanum* là où règnent des carences d'ordre social, économique, culturel et autres. C'est probablement en ce sens qu'il faut entendre le fameux mot de Paul VI: "Le développement est le nouveau nom de la paix"<sup>32</sup>. Inutile d'insister sur l'endurance exigée des chrétiens qui oeuvrent en ce domaine. La complexité des situations et l'ampleur des problèmes font que les situations ne peuvent pas être changées en un jour. Continuer à travailler avec enthousiasme dans l'attente, même incertaine, des résultats est, à coup sûr, une forme radicale du service en faveur de la paix.

Tout cela peut et doit être transposé au plan des mésententes fraternelles se vérifiant en différents secteurs de la vie chrétienne. Coudre le tissu déchiré de la fraternité moyennant des interventions délicates et originales inspirées par l'amour; laisser une large place à la prière et croire, en

<sup>31</sup> Sur ce point, voir les excellentes réflexions de M. DUMAIS, art. "Le Sermon sur la Montagne" dans *Dictionnaire de la Bible - Supplément*, t. 12, Paris 1996, 699-938.

<sup>32</sup> *Populorum progressio*, 87 dans *AAS* 59 (1967), 299.

dépit des apparences, en sa puissance invincible; user de patience dans l'attente du revirement des cœurs et ne pas tirer sur les résultats avant qu'ils ne se produisent, pour ainsi dire, naturellement, voilà quelques attitudes susceptibles de définir une morale du maximum dans la sphère de l'engagement pour la paix. La paix promise par le Seigneur dans le cadre de l'institution de l'eucharistie d'abord et donnée le soir de Pâques ensuite, paix encore partagée au cours de la célébration eucharistique de rite latin, est celle qui a changé le monde quand les chrétiens ont su l'implanter selon la mesure du Ressuscité, entendons non par la force ou la violence à la manière du "monde", mais par la mansuétude qui vient de la douceur et de l'humilité du Cœur (cf. *Mt* 11, 29) qui s'est laissé ouvrir par amour et qui a reçu par là la promesse d'"obtenir la terre en héritage" (cf. *Is* 53, 12).

### Conclusion

À la lumière de ces quelques réflexions centrées sur la personne et l'œuvre de Jésus, l'on voit mieux maintenant qu'il est difficile de justifier une théologie morale qui se ferait la promotrice d'une morale du minimum. Sans exagérer, l'on peut dire que *le moins éthique comme état ou forme de vie n'est pas chrétien*. Ou plutôt il n'en fait partie que pour délimiter par en bas, pour ainsi dire, les frontières en deçà desquelles il n'y a plus de christianisme, mais jamais pour l'égaliser à la morale de la perfection ou la situer au même rang qu'elle.

À cette observation s'en ajoute une autre qui regarde le rôle évangélisateur de cette morale. S'il est vrai qu'il revient à la théologie comme science de rendre crédible aux yeux de tous le spécifique de la foi chrétienne, sa tâche serait considérablement affaiblie si elle n'était pas soutenue par la vie concrète des chrétiens. Un témoin "excessif" de la charité comme, par exemple, Thérèse de Calcutta (1910-1997) a rendu caduques bien des incompréhensions ou des accusations d'intolérance de la part des non-chrétiens comme il a suscité chez beaucoup d'entre eux la fascination qui ouvre au mystère de l'Amour et invite à y consentir. Les icônes de la véritable charité sont les compagnes de route des cœurs diaphanes ou de bonne volonté. Elles les mènent délicatement, mais immanquablement au pied du Crucifié qui donne tout *pro nobis* parce qu'il est le propre Fils de Dieu (cf. *Mc* 15, 39).

**«IO VADO A PREPARAVI UN POSTO» (Gv 14,2)  
RIFLESSIONI SULLA DIALETTICA *SIMBOLICA*  
O DI UNITÀ DEI DISTINTI  
DELLA CRISTOLOGIA CON L'ESCATOLOGIA**

GIORGIO GOZZELINO

PATH 2 (2003) 491-504

**I. Grandi luci di un testo chiave**

«Io vado a prepararvi un posto; quando sarò andato e vi avrò preparato un posto, ritornerò e vi prenderò con me, perché siate anche voi dove sono io. E del luogo dove io vado, voi conoscete la via. Gli disse Tommaso: Signore, non sappiamo dove vai e come possiamo conoscere la via? Gli disse Gesù: Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me. Se conoscete me, conoscerete anche il Padre: fin da ora lo conoscete e lo avete veduto» (Gv 14, 2-7).

Per poco che si abbia familiarità con il linguaggio tipico del quarto vangelo, non si fatica a riconoscere in questa breve pericope un vertice *cristologico* di completezza e profondità tali da lasciare letteralmente senza parole. Con assieme, anzi proprio quale sua conseguenza, l'evidenza di un rimando *escatologico* altrettanto perentorio.

*La finale della pericope*

Prendiamo le mosse dalla equivalenza posta dalla chiusura della pericope tra il *conoscere* Gesù e il *conoscere* e il *vedere* il Padre; ulteriormente ribadita dalle parole dei versetti susseguenti (9 e 10): «Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me ha visto il Padre. Come puoi dire: mostraci il Padre? Non credi che io sono nel

Padre e il Padre è in me?». Nel contesto della gravidanza che i due termini “conoscere” e “vedere” assumono nel lessico giovanneo, il testo proclama a chiare note l'assolutezza di Gesù nella sua qualità, per dirla con le parole del commento prestatogli dal simbolo nicenocostantinopolitano, di «Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero». Con ciò stesso mette in chiaro tanto la totale parità di Gesù con il Padre e dunque l'infinita trascendenza che gli compete, quanto quella sua specifica identità di *Figlio* infinitamente dipendente dal Padre che ne qualifica l'assoluta singolarità. Giacché, propriamente parlando, Gesù non è Dio (ὁ θεός) bensì θεός (cf. Gv 1, 1), ossia Dio da Dio. O, più propriamente ancora (in distinzione dallo Spirito Santo, egli pure θεός), è Dio *Figlio*, *Seconda Persona*, interamente definita dall'essere, nella verità dello Spirito, quella prima ed infinita “apertura dinamica al Padre” (il πρὸς τὸν θεὸν di Gv 1,1), che consente al Padre stesso, e quindi all'intera Trinità, di esserci.

Qualora si osservi che la trascendenza divina di Gesù è già sottesa sia alla identificazione del “posto” che il suo passaggio (“pasqua”) prepara (“la destra del Padre”), sia alla sua autoproclamazione quale “verità e vita” (attributi che l'Antico Testamento riferisce in esclusiva a JHWH), si giunge alla conclusione che questa parte finale del brano costituisce un chiaro esemplare tanto dell'approccio a Gesù propriamente cristologico (o riguardante l'in sé di Gesù), come distinto da quello soteriologico (o concernente il per noi di Gesù), quanto dell'approccio a Dio propriamente ontologico (Trinità immanente, riguardante l'in sé di Dio) come distinto da quello salvifico (o “economico”, concernente il per noi di Dio), quanto ancora della indisgiungibilità della cristologia e della teologia trinitaria, nel senso che non si dà comunicazione della Trinità che non sia cristologica, e viceversa.

### *L'incipit della pericope*

Viene peraltro da chiedersi a che scopo il testo si avventuri in una simile incursione nell'in sé di Gesù. E qui la risposta è da cercare nei versetti iniziali della pericope, dove si delineano i tratti portanti della missione di Gesù, culminante nel transito pasquale, concentrandone la fisionomia in un verbo, “preparare” (ἐτοιμάζω), e in un sostantivo, “luogo o posto” (τόπος). Con l'aggiunta di un avverbio, “dove” (ὅ / που), che meri-

ta una speciale attenzione per almeno due motivi: anzitutto perché la sua frequente comparsa in rapporto a Gesù ha sempre attinenza al disvelamento della sua vertiginosa identità; e poi, correlativamente, perché esso dispone di quel senso che viene spiegato fin dal *πρὸς τὸν θεόν* presso Dio (o per dirla con gli altri autori del Nuovo Testamento, “alla destra del Padre”), che avvia il vangelo.

Il “dove” (e a pari il “posto” o “luogo”) di Gesù consiste nella sua condizione filiale trinitaria. Da aprire agli uomini. Per questo, il significato globale della sua vicenda terrena può condensarsi nella sequenza del venire dal Padre per tornarvi (cf. Gv 13,3;16,28): e però non più da solo, bensì con gli uomini, giacché il “posto” è preparato per essi, e Gesù ritorna precisamente per consentire loro di “rimanere” (altro verbo chiave del lessico giovanneo) in quel suo “dove” che lo definisce in tutto ciò che egli è e fa. Dunque, come e quanto la parte finale svela l'*in sé* di Gesù e di Dio (cristologia e Trinità immanente), questa parte iniziale ne rivela il *per noi* (soteriologia e Trinità economica). E risulta del tutto palese che l'*in sé* arriva in seconda battuta per dare giustificazione e contenuto al per il noi.

«Del luogo dove vado, voi conoscete la via» (v. 4). L'inaudita promessa di Gesù sulla vera partecipazione degli uomini al “luogo” del Figlio di fronte al Padre è così spropositata (così “soprannaturale”), ed in tal senso scandalosa (cf. Mt 26, 64-66), da non poter essere recepita, e neppure minimamente immaginata, senza la copertura offerta da una garanzia, e il disvelamento aperto da una epifania, parimenti spropositate. Troppo bello per essere vero, verrebbe da dire. Come può essere reale ed anzi immaginabile una simile promessa? Lo può essere perché Gesù è il “dove” del Padre portato a livello degli uomini. La parte finale della pericope è richiesta dalla parte iniziale quale pegno e manifestazione della propria fondatezza.

### *Indicazioni ermeneutiche conseguenti*

Questo fa capire che il testo citato risulta determinante non solo per i contenuti che elargisce ma anche per le direttive metodologiche che imparte. Prima fra tutte, la percezione che l'approccio corretto alla intelligenza delle realtà di fede viene stabilito da un movimento di pensiero che parte dall'economico per passare all'ontologico all'unico scopo di

consentire una autentica appropriazione integrale (e cioè tanto esistenziale, o di *fides qua*, quanto cognitiva, o di *fides quae*) dell'economico. Così come fa la totalità della Scrittura, sovrabbondante di per noi stabiliti su in sé ad essi subordinati. E così come ha fatto la correlativa tradizione credente, soprattutto occidentale, giustamente transitata, sia pure con esiti di disuguale fortuna, dapprima dalla concentrazione biblica sulla economia a quella patristica e medievale sulla ontologia, e poi da questa al tentativo moderno e odierno di approntare un ritorno sulla dimensione economica che sia capace di garantire una saldatura solida e culturalmente adeguata del salvifico sull'ontologico. Nella logica non già di un serpente che si morde la coda, bensì del movimento a spirale tipico dell'anno liturgico.

Ed eccoci alla prospettiva da assumere per la percezione corretta del rapporto che connette la cristologia alla escatologia. È la prospettiva che, vedendo nella *cristologia* la copertura ontologica della *soteriologia* e ravvisando l'identità di quest'ultima nella realizzazione di quel "futuro assoluto" che costituisce il contenuto proprio della *escatologia*, coglie le tre trattazioni nella loro struttura specifica di realtà "simbolica", o "unità dei distinti", per la quale risultano assieme inconfondibili e indisciungibili, irrinunciabili e totalmente complementarie, paritarie e tuttavia gerarchizzate.

## II. Dialettica della cristologia con la soteriologia

Seguendo le indicazioni della direttiva ermeneutica qui recepita, prendiamo le mosse dall'approfondimento della complementarità operante tra cristologia (l'"in sé" di Gesù) e soteriologia (il "per noi" di Gesù): scandendone l'itinerario su tre momenti successivi, riguardanti rispettivamente il riferimento della cristologia alla soteriologia, la vera identità della soteriologia cristiana, e la conseguente vera identità della cristologia.

### *L'assoluto riferimento della cristologia alla soteriologia*

«Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis». Pur nella sua brevità, la formula del simbolo dei vescovi dà piena voce alla sostanza del rapporto. Il «per noi uomini e per la nostra salvezza» designa la soteriologia, il riferimento di Gesù alle creature che lo fa *Cristo*, l'insuperabile e definitivo adempimento del progetto di Dio sul-

l'uomo e sul mondo che rende ragione dell'esserci stesso della creazione. Il «discese dai cieli» segnala invece la cristologia, l'in sé di Gesù che conferisce piena e inoppugnabile verità (contenuto e conseguente garanzia) al suo essere Cristo.

Le due asserzioni sono indisciungibili: ciò significa che la soteriologia e la cristologia stanno o cadono insieme, che si reggono in perenne pericorese. Ma la prima asserzione prospetta la sostanza della buona novella, mentre la seconda ne indica il fondamento. Dunque, come si è colto in Gv 14, la cristologia (presa nel suo senso più proprio, di considerazione della *ontologia* di Gesù) va intesa al servizio della soteriologia (presa nel suo senso più proprio, di considerazione della *valenza salvifica* di Gesù) e non viceversa. Dunque, per dirla in altro modo, non la soteriologia fonda la cristologia bensì l'inverso.

Come amavano ripetere i Padri: «*Deus factus est homo ut homo fieret Deus*». Dio non ha voluto la divinizzazione dell'uomo per rendere possibile l'incarnazione del Figlio, bensì l'incarnazione del Figlio per consentire la divinizzazione dell'uomo. L'ontologia di Gesù garantisce il suo statuto salvifico: perciò la soteriologia appartiene all'ambito del fine e la cristologia all'ambito dell'insuperabile condizione della sua realizzazione. Al "cur Deus homo" di anselmiana memoria dà piena risposta la semplice parola *salus*; ma questa desume la propria consistenza dal "discese dai cieli" nel quale si riassume la cristologia

### *Conferma al negativo*

Per la capacità di evidenziare, *sub contrario*, i guadagni di questa indicazione di metodo, passo previo alla individuazione del nesso della cristologia con l'escatologia, ci pare utile segnalare i gravi inconvenienti incorsi dalla impostazione, alternativa, che subordina la soteriologia alla cristologia. Quella adottata, ad esempio, dai trattati della manualistica neoscolastica della prima metà del secolo scorso. Ne troviamo un buon esemplare, tra i tanti, nel *De Verbo Incarnato*, pubblicato in prima edizione da Pietro Parente nel 1939.

Una scorsa all'indice, ripartito in due sezioni primarie intitolate per l'appunto *Cristologia* e *Soteriologia*, con l'aggiunta di una terza dedicata alla *Mariologia*, fa cogliere immediatamente tre dati. In primo luogo, la tensione sottesa al titolo globale *De Verbo Incarnato*: che con la sua esten-

sione alla totalità del testo pare giustamente comprensivo, a dimostrazione della loro indisgiungibilità, tanto della cristologia quanto della soteriologia, e anzi viene allargato alla mariologia, e tuttavia per sé risulta direttamente indicativo della sola cristologia. In secondo luogo, ed eccoci al punto, la successione delle due parti portanti: che colloca la soteriologia al secondo posto, in posizione talmente subordinata ed esterna alla cristologia da trovarsi costretta a confinare la questione chiave della finalità dell'incarnazione e del primato di Cristo in una cauta e sbrigativa appendice della prima sezione. In terzo luogo, l'impovertimento della soteriologia: incentrata quasi esclusivamente sulla dimensione della redenzione intesa in senso stretto, o liberazione dal peccato; con sottovalutazione della dimensione primaria, specifica in Gv 14, della abilitazione alla "sessione alla destra del Padre", o divinizzazione.

Ne deriva una pesante gravitazione verso l'estenuazione tanto della soteriologia quanto della cristologia. Già della *soteriologia*, in quanto si inclina a ridurla, come già detto, alla liberazione dal peccato, dando spazio alla prospettiva dell'amartiocentrismo (o del primato del peccato) anziché del cristocentrismo (o del primato della volontà divina di comunione). E perché si rende proporzionatamente arduo lo stabilirla sulla sua connessione portante con la vita trinitaria (quella sottolineata dalla omogeneità del "vedere" Gesù con il "vedere" il Padre rimarcato da Gv 14): prova ne sia la sostanziale estraneità vigente in questa impostazione, pur nell'allineamento formale dei trattati, tra soteriologia e trattato sulla Trinità.

E poi della *cristologia* stessa. Giacché, col depauperarla dell'essenziale contestualità soteriologica che le fa da principio motore le viene conferito un carattere talmente asettico da far pensare al mistero dell'incarnazione come a un semplice pezzo di bravura esibizionistica di Dio, e a Gesù come a una sorta di meraviglia metafisica (o "monstrum" nel senso apprezzativo che compete alla accezione letterale del termine), che davvero, visto che mai era successo e mai più capiterà che un uomo sia Dio in persona, bisogna "mostrare".

### *Vera identità della soteriologia*

In realtà, il punto da cui partire (*exitus*) e a cui instancabilmente ritornare (*reditus*) non può essere l'ontologia di Gesù, bensì la sua valen-

za salvifica, il suo primato, o, come direbbe la migliore scolastica, la sua predestinazione. In una parola, la soteriologia: dalla quale passare alla cristologia quale sua condizione di possibilità e consistenza.

Per una libera, misteriosa e totalmente indeducibile volontà del Padre, che nulla, nemmeno la creazione, poteva esigere, non esiste, in effetti, altra motivazione dell'esserci delle creature che quella della loro destinazione previa (pre-destinazione) a condividere la condizione del Figlio nel grembo della Trinità. Non si dà, *di fatto*, altra creazione che quella compiuta *in Cristo*. In ultima istanza esistiamo solo per diventare in pienezza ciò che germinalmente già siamo nell'apparire alla ribalta della esistenza, e cioè dei figli nel Figlio incarnato.

Di qui l'aspetto primario e incomparabile dell'essere salvifico di Gesù. O, per dirla in altre parole, il significato assolutamente portante del suo porsi quale unica *salus mundi*. Gesù è la via e la verità della comunione con la vita (cf. Gv 14,6). È il mediatore unico, insuperabile ed eterno della comunione con Dio (cf. 1 Tm 2,5) così come Dio di fatto la vuole, e cioè a livello della sua identità ultima di Padre, Prima Persona della Trinità. È la piena rivelazione, o realizzazione con conseguente manifestazione, dell'unico "senso ultimo", fondativo di ogni altro, che il creato possiede. Ciò tanto sul piano della efficace pro-posta divina di tale senso (mediazione discendente), quanto sul piano della ris-posta umana che essa esige (mediazione ascendente).

Questo, e non altro, definisce la specifica connotazione della soteriologia *cristiana* in quanto cristiana. Che infatti si distingue da ogni altra, e ad ogni altra è irriducibile, proprio perché ed in quanto *trinitaria*, ossia definita dal riferimento alla "casa del Padre". Il fatto che il mondo, rifiutando il proprio assenso alla proposta divina, si sia impregnato di peccato, e cioè abbia preferito alla pre-destinazione (o destinazione scelta dall'Alto) una presunta "post-destinazione" (o destinazione stoltamente inventata dal basso) rende parimenti ineludibile la qualità soteriologica propriamente redentiva, o di liberazione dal peccato; giacché senza di essa, visto che neppure Dio può salvare l'uomo senza il coinvolgimento dell'uomo, la soteriologia concluderebbe necessariamente nel fallimento. Ma per quanto si mostri essenziale, la redenzione (nel suo senso più proprio, di riscatto dal peccato) rimane sopraggiunta e seconda, non tale da determinare il cuore del progetto divino.

*Vera identità della cristologia*

Atteniamoci dunque al primato incontestabile della dimensione della divinizzazione, prendiamo atto che la fisionomia fondante della cristologia consiste nel suo essere l'inoppugnabile risposta alla richiesta del *fondamento della valenza salvifica di Gesù* (centralmente sul fronte dell'accesso al Padre, e perifericamente su quello della liberazione dal male), e non tarderemo a constatare che l'accertamento della vera figura della soteriologia porta alla chiarificazione della vera figura della cristologia.

Che cosa consente a Gesù di porsi quale unica genuina realizzazione della predestinazione alla condizione filiale trinitaria, voluta dal Padre in tutta verità e cioè nello Spirito? Lo consente il fatto che Gesù sia quella condizione in persona (sia vero Figlio divino in persona), e che lo sia a livello degli uomini (sia vero uomo), sì da renderla accessibile a tutti.

Grazie a che cosa Gesù può porsi quale vittoria sul potere del male che a tal punto penetra il mondo da rendere impossibile superarlo dal basso? Grazie al fatto che egli è colui nel quale quanto è impossibile agli uomini diventa pienamente possibile a Dio nel pieno coinvolgimento dell'umano.

Nella trama della ontologia di Gesù tutto si spiega su questo. È facile vederlo nei punti dogmatici delle grandi dispute cristologiche dell'età dei Padri, sempre attuali come e perché sempre si ripropone la grande questione del giusto rapporto dell'uomo con Dio. Se Gesù non fosse Dio da Dio, non possederebbe la condizione filiale trinitaria, e dunque non potrebbe comunicarla agli uomini: di qui l'intransigente reazione ad ogni forma di arianesimo. Se Gesù non fosse vero uomo, o integralmente tale, avrebbe, sì, tale condizione, ma non a livello degli uomini, e non potrebbe comunicarla loro: di qui la strenua opposizione ad ogni forma di docetismo, di apollinarismo, di monofisismo. Se Gesù non fosse assieme e contemporaneamente vero Dio Figlio e vero uomo, non congiungerebbe il Padre e l'uomo: di qui il tenace rigetto di ogni forma di nestorianesimo. Se il fondo della identità di Gesù fosse costituita non dal divino bensì dall'umano, se cioè egli fosse una persona umana nel divino anziché una persona divina nell'umano, il suo dono si limiterebbe all'umano, magari eccellente ma senza estensione alla condizione trinitaria filiale: di qui la ferma adesione alle istanze (anche se non necessariamente alle modalità espressive) della cristologia calcedonese e neocalcedonese.

Conduce a una identica conclusione l'inequivocabile sovrapposizione che si constata in Cristo tra *essere* e *missione*. Gesù può inaugurare la pienezza dei tempi, e cioè il *kairòs* dell'avvento del Regno di Dio, perché lui stesso, in persona, è questo Regno (*autobasileia*). Nella giusta prospettiva di una incarnazione intesa in senso interamente dinamico, non limitata alla assunzione di una statica ed astratta natura umana composta di anima e corpo, bensì comprensiva dell'intrinseco farsi sotteso alla storicità umana, si comprende che Gesù, realmente Figlio divino in versione umana fin dal primo istante della sua esistenza terrena, diventa sempre più tale (sempre più versione *umana* della "destra del Padre") nel corso della propria vicenda terrena (cf. Lc 2,52), fino a totalizzarsi con la morte (cf. Gv 19,30), terribilmente contrassegnata dalla tragica modalità della croce a causa del peccato. Per questo, il cuore della cristologia non risiede nella concezione di Gesù nel grembo di Maria contemplata dalla festa omonima, bensì nel mistero pasquale celebrato nella settimana santa; e qui, non altrove, risiede il vertice dell'anno liturgico. Per questo ancora, ogni momento della vita terrena di Gesù è propriamente salvifico, fa "mistero", ossia realizzazione della predestinazione degli uomini alla vita trinitaria; e risulta realtà di vera redenzione, ossia di vita vissuta all'interno di una logica di consegna incondizionata al Padre ed agli uomini (logica "da Figlio") che costituisce l'esatto opposto, e per ciò stesso il rovesciamento, del peccato.

Pure per questo è possibile intravedere che cosa significhi realmente tanto l'essere Dio Figlio quanto l'essere vero uomo, quanto anche l'accedere dell'uomo alla destra del Padre, non con l'applicare a Gesù Figlio divino una idea di Dio, e a Gesù uomo e all'uomo una concezione di essere umano, mutuate *a priori* da qualche fonte distinta da Gesù, bensì col partire dalla sua storia concreta, e cioè da una *fenomenologia* aperta a tutte le luci del suo statuto di "gloria Dei" e "lumen gentium".

### III. Dialettica della cristologia con l'escatologia

Chiarita la verità della struttura "simbolica", o di sovrapposizione tra missione ed essere (tra soteriologia e cristologia) riscontrabile in Gesù, possiamo finalmente, e facilmente, accedere alla chiarificazione del rapporto della cristologia con l'escatologia. Lo facciamo condensandola in

due asserzioni portanti, concernenti rispettivamente l'escatologia quale *motivazione* della cristologia e la cristologia quale *contenuto* della escatologia. Non senza premettere un ultimo appunto propedeutico sul rapporto della soteriologia con l'escatologia.

*Subordinazione della soteriologia alla escatologia*

«Crucifixus etiam pro nobis». Essendo vero uomo, la valenza salvifica di Gesù riguarda ovviamente anche lui stesso, ma egli è il pastore che dà la vita per le pecore (cf. Gv 10,11). Le parole riassuntive del senso della croce di Gesù che il racconto di Giovanni pone sulle sue labbra, «tutto è compiuto» (Gv 19,30), mettono in chiaro che con la sua passione e morte il fine (τέλος) della storia, anche se non ancora la sua fine (πέρας), ormai è stato realizzato. In Gesù, una volta per tutte (ἐφάπαξ), la salvezza (l'accesso al Padre nella liberazione dal male) si è completata (morte/risurrezione), ed ora può allargarsi agli uomini (pentecoste). Ma per l'appunto proprio per essi è stata voluta (cf. Gv 3, 16), sicché immediatamente il "tutto fatto" del Golgota suscita ed esige il "tutto da fare" del tempo intermedio, la *redenzione oggettiva* rende possibile e richiede la *redenzione soggettiva*, l'instaurazione della via al Padre l'entrarvi e percorrerla, l'approntamento della terapia del male l'assumerne rigorosamente le prescrizioni. Ripreso in chiave di sistematica teologica, questo significa che la soteriologia esiste in funzione della antropologia. E poiché quest'altra trova il proprio punto di approdo nella escatologia, ne viene che la giustificazione della soteriologia dipende interamente dalla escatologia.

Ma allora, quanto si è asserito del rapporto della cristologia con la soteriologia si ripropone, per così dire, al quadrato per il rapporto della cristologia con l'escatologia. Dal momento che la cristologia si motiva sulla soteriologia, e questa si subordina alla escatologia, la *giustificazione* della cristologia si radica ancor più su quest'ultima. Dal momento che la cristologia assicura la *copertura ontologica* che sostanzia e rende verace la soteriologia, ancor più la garantisce all'escatologia.

*L'escatologia quale motivazione ultima della cristologia*

Alla luce della prima conclusione, il dettato del mistero della incarnazione si riesprime, in termini direttamente escatologici, nel modo seguente: *l'aldilà* (nel senso del trascendente, necessariamente metastorico) *si è fatto aldiqua* (nel senso del creaturale storico) *affinché l'aldiqua diventasse aldilà*. Vi è stato un abbassamento (*kenosi*) del Figlio nella condizione terrena perché ci fosse l'innalzamento della creatura alla condizione trinitaria filiale.

Non per nulla l'oggetto specifico della escatologia è chiamato "futuro assoluto". "Futuro" deriva dal greco φύω, che significa generare, cosa che richiede un grembo materno. "Assoluto" deriva dal latino "ab solutus", che vuol dire svincolato da; nel caso, dalla morte. Il sostantivo annuncia che la creatura assisa alla destra del Padre è l'aldiqua diventato aldilà grazie a una appropriata gestazione nel grembo della vita terrena, reso capace di tanto dalla incarnazione redentrice. L'aggettivo precisa che, sempre in forza del Cristo, la morte, lungi dal rappresentare la fine di tutto, costituisce la porta di ingresso dell'uomo e del mondo ("dies natalis") nella pienezza di vita della condizione trinitaria filiale.

Parimenti non per nulla le principali forme di sintesi nelle quali la fede della Chiesa ha dato e dà voce alle proprie certezze prendono le mosse da Dio, e passano al Cristo con il suo corpo, la Chiesa, al fine di concludere nella proclamazione della risurrezione della carne, che è la vita eterna. Così succede nei simboli, dai più antichi ad oggi. Così avviene nel movimento portante delle celebrazioni liturgiche, riportabile alla formula: "dal Padre per mezzo del Figlio incarnato (da intendere nel senso del "Christus totus", che implica la Chiesa) al Padre", vera ed unica terra promessa dell'esodo terreno proprio degli uomini.

1 Cor 15,24 annuncia: «... poi sarà la fine (τὸ τέλος, si badi), quando egli consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni principato e ogni potestà e potenza». E si completa con il versetto 28: «... quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti». Il senso generale della storia della salvezza, con ciascuno dei suoi interlocutori (Dio Padre e l'uomo quali partners di una vicenda che ha il suo centro in Cristo), si regge sulla costituzione delle realtà *finali*: giustamen-

te chiamate così non perché da mettere in coda ma perché da riconoscere come méta, e dunque motivazione, del mondo e della storia.

Ne dà chiara conferma la considerazione delle vicende della cristologia ed escatologia cattoliche dell'età moderna e contemporanea. Quanto più una realtà perde di motivazione, tanto più si estenua; e viceversa. Quanto più la cristologia con lo staccarsi dalla soteriologia si è andata formalizzando in trattazione asettica, tanto più l'escatologia si è degradata a livello della vuota "fisica dell'aldilà" stigmatizzata dal Congar (circolo perverso); e l'astrattismo che ha contagiato entrambe si è esteso al mistero trinitario, passato dallo statuto di mistero di salvezza a quello di rompicapo metafisico. Ora, invece, che la ripresa conciliare del cristocentrismo ha restituito la cristologia alla soteriologia, si assiste alla fioritura di una autentica primavera tanto della escatologia quanto del trattato sulla Trinità (circolo virtuoso).

Elemento *motivante* ed elemento *motivato*, davvero, si reggono o cadono insieme.

### *La cristologia quale contenuto fontale della escatologia*

Gv 17,3: «Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo». La definizione del contenuto centrale della escatologia, la vita eterna, si gioca sulla cristologia intesa in termini trinitari, perché le promesse di Dio hanno come contenuto il Dio delle promesse, e tale contenuto è accessibile solo nell'accomodamento a livello umano realizzato dalla incarnazione redentrice. Già sappiamo che il "posto" o "luogo" o "dove" che Gesù ha "preparato" con il transito pasquale, punto di approdo dell'intera sua vita terrena, coincide con il suo statuto personale di Figlio tradotto in termini umani. Dunque l'escatologia cristiana non può essere altro che una *cristologia dei fini ultimi*, non può desumere i propri contenuti da altro che dalla concentrazione cristologica che distingue il sistema escatologico ternario del Nuovo Testamento (futuro assoluto promesso e preparato prima di Cristo, futuro assoluto compiuto in radice con Cristo, futuro assoluto totalizzato alla fine dei tempi) dal sistema binario (futuro assoluto promesso all'avvio della storia della salvezza e futuro assoluto totalizzato al suo termine) proprio dell'Antico Testamento.

Ne danno prova, ancora una volta, le vicissitudini storiche del trattato.

Là dove, come accadde in campo cattolico, si è mantenuta la preoccupazione per il mantenimento della integrità della tradizione sugli eschata, o temi particolari dell'aldilà (risurrezione dei morti, vita eterna, palinogenesi, giudizio, parusia, dannazione, morte, purgatorio e stato intermedio), la giustapposizione della escatologia su una cristologia formalizzata ha portato alla riduzione di questi contenuti escatologici ad una serie di tesi in parte di natura puramente filosofica ed in parte di natura per sé teologica ma non trattata teologicamente. E il suo rilancio ha potuto realizzarsi solo con il ritorno alla strada di tipo cristologico felicemente evocata dal titolo della nota opera di G. Martelet: *L'aldilà ritrovato. Una cristologia dei novissimi*.

Laddove invece, come avvenne in ambito protestante, quella preoccupazione per vari motivi interni non trovò pari udienza, gli eschata finirono con il naufragare miseramente sugli scogli della inconoscibilità, e la «beata speranza» (cf. Tt 2,13) di cui si attende la venuta si trasformò in un "indicibile" per se stesso molto prossimo ad un "impensabile". Per quanto felicemente temperata da altri elementi sottolineati dalla ricerche più recenti, la linea di pessimismo antropologico, soprattutto luterana, che arriva a vedere nella condizione umana di peccato una irreversibile corruzione intrinseca, ha prodotto una forte contrazione della rilevanza salvifica di Gesù: che infatti più che guarire, copre; più che produrre un cambiamento nel peccatore, fa cambiare l'atteggiamento di Dio nei suoi confronti; più che introdurre la salvezza nel tempo, ne promette il compimento oltre i suoi confini.

La cristologia si è indebolita, e di riflesso l'escatologia specificamente teologica si è come svuotata, obbligando i teologi che volevano concederle una qualche consistenza a riempirla delle tesi portanti delle filosofie del momento<sup>1</sup>. Neoscolastici da una parte ed escatologi protestanti dall'altra si sono trovati in totale contrasto sul sistema filosofico da adottare, ma concordi nell'attingere, per fare escatologia, ben più alla filosofia che alla cristologia, troppo astratta o troppo esangue.

<sup>1</sup> Ci permettiamo di rimandare, per la documentazione dettagliata di questi punti, come pure dei precedenti, al nostro saggio: *Nell'attesa della beata speranza*, LDC, Leumann (Torino) 1993, specialmente alle pp. 303-306; 311-313.

#### IV. Conclusione

«Un cristianesimo che non è – in tutto e per tutto e senza residui – escatologia non ha niente a che fare con Cristo». La celebre asserzione della seconda edizione della *Lettera ai Romani* di K. Barth, iniziatore dello straordinario ricupero escatologico realizzato dalla teologia cristiana del secolo scorso, continua più che mai a imporsi. La dimensione escatologica della cristologia non è solo una sua autentica componente, pari alle altre, bensì la più importante tra tutte, perché determinante sul duplice decisivo piano della motivazione e dei contenuti.

«Stat crux dum volvitur orbis» (motto dei Certosini). La croce gloriosa di Cristo costituisce il punto di coagulo del mondo e della storia. Ad essa bisogna guardare come all'unico luogo di salvezza: «Ave crux, spes unica».

Ma è per l'appunto il luogo di una identità compiuta: «Io vado a prepararvi un posto». Che è stato approntato *per* approdarvi. E che dice *che cosa* ci attende.

## CRISTOLOGIA E SPIRITUALITÀ

VINCENZO BATTAGLIA

*PATH 2 (2003) 505-525*

L'argomento del presente contributo fa riferimento al centro vitale dell'esperienza cristiana, il cui oggetto specifico è la partecipazione al mistero di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della volontà del Padre e grazie alla potenza dello Spirito Santo. Rivelato e contemplato nei «misteri» della sua vita terrena culminanti nella Pasqua, il mistero di Gesù Cristo è reso accessibile salvificamente nella Chiesa, tramite la Parola e i sacramenti, la liturgia e la preghiera personale, e, specialmente, tramite l'Eucaristia, nella quale «è racchiuso tutto il bene spirituale della Chiesa, cioè lo stesso Cristo, nostra pasqua e pane vivo che, mediante la sua carne vivificata e vivificante nello Spirito Santo, dà vita agli uomini: e questi sono invitati e indotti a offrire insieme a lui se stessi, il proprio lavoro e tutte le cose create»<sup>1</sup>.

Data la complessità epistemologica e l'ampiezza sistematica dell'argomento, la trattazione viene svolta delimitando il campo di interesse ad alcuni nuclei tematici e scegliendo come filo conduttore la teologia dell'esperienza cristiana, a partire dal presupposto che l'esperienza spirituale va considerata anche nel suo statuto di fonte, oggetto e approdo dello studio e della riflessione. Infine, sullo sfondo è possibile rintracciare il raccordo con alcune tipologie della vita in Cristo secondo lo Spirito prodotte, nel corso della storia della Chiesa, dalla feconda interazione tra la cristologia e la spiritualità.

<sup>1</sup> PO 5; EV 1/1253.

## 1. Tra riflessione teologica ed esperienza spirituale

Il rapporto tra cristologia e spiritualità, letto in modo complessivo, rinvia prima di tutto al rapporto tra teologia ed esperienza spirituale. Su questo tema molto è stato scritto e non sono pochi i contributi di rilievo. In sostanza, si registra una crescente sensibilità, in ambito teologico, circa l'osmosi tra vita intellettuale e vita spirituale, conoscenza e amore, studio e contemplazione<sup>2</sup>. Il credente, chiamato a farsi interprete per gli altri del mistero del Dio Uno e Trino rivelato definitivamente in e per mezzo di Gesù Cristo, deve utilizzare anche il linguaggio che si apprende dall'esperienza amorosa e trasformante della vita divina donata nello e dallo Spirito Santo. Pertanto, mentre si immerge sempre di più nella comunione con Dio che lo coinvolge pienamente perché ne permea e corrobora l'esistenza immersa nella storia, il teologo sente crescere dentro di sé, insieme all'impegno per la ricerca, anche l'impulso a progredire nella santità. Vuole crescere nella conoscenza che stimola e interpella l'amore, ma anche nell'amore che è in se stesso conoscenza. Mira ad attivare la conoscenza che sfocia nell'amore e a gustare l'amore che genera e nutre la

<sup>2</sup> Dovendomi limitare a qualche indicazione esemplificativa, comincio segnalando l'apporto dato da alcuni teologi contemporanei. Hans Urs Von Balthasar ha elaborato una teologia «profondamente contemplativa e spirituale, nel senso più alto del termine», come rileva G. MARCHESI nel suo studio: *La cristologia trinitaria di Hans Urs Von Balthasar*, Queriniana, Brescia 1997, 115-120 (116). Karl Rahner ha contribuito notevolmente anche al rinnovamento degli studi teologici in armonia con l'esperienza spirituale, come risulta da I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 1997. Infine, Giovanni Moiola, il cui fecondo insegnamento è illustrato da due recenti tesi dottorali: P. MIRABELLA, *L'esistenza cristiana: vita nello Spirito e decisione morale. Un confronto con il contributo di Don Giovanni Moiola*, Glossa, Milano 1997; G. CAZZULANI, *Quelli che amano conoscono Dio. La teologia della spiritualità cristiana di Giovanni Moiola (1931-1984)*, Glossa, Milano 2002. Si vedano, inoltre: AA.VV., *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD, Roma 24-29 aprile 2000*, in *Teresianum* 52 (2001), I/II; A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 1999, 611-632; A. BARUFFO, «Teologia ed esperienza spirituale», in *Rivista di Scienze Religiose* 7 (1993) 29-59; V. BATTAGLIA, *Cristologia e contemplazione. Orientamenti generali*, EDB, Bologna 1997; G. FROSINI, *Spiritualità e teologia*, EDB, Bologna 2000; J. LECLERCQ, *Esperienza spirituale e teologia*, Jaca Book, Milano 1990; M. NARO, «Studio della teologia e santità», in *Rassegna di Teologia* 44 (2003) 428-446; D. SORRENTINO, «Storia della spiritualità e teologia. Necessità e fecondità di un nesso», in *Asprenas* 46 (1999) 163-194.

conoscenza<sup>3</sup>. Conquistato da Gesù Cristo (cf. Fil 3,12), si lascia afferrare dal desiderio, frutto dello Spirito, che lo spinge a intuire, cioè – come dice l’etimologia del verbo –, a «entrare dentro» la Verità che riguarda Dio, di cui Dio è insieme la Fonte e la Meta.

Si tratta, in ultima analisi, della Verità rivelata da Cristo Gesù e che si identifica con lui (cf. Gv 14,6; 1Cor 2,1-2), nella quale si vuole dimorare/rimanere per sempre, perché è la Verità che salva, che dona la vita eterna<sup>4</sup>. Data questa premessa, il sapere teologico consiste nel sapere Gesù Cristo secondo l’intelligenza sapienziale concessa dallo Spirito, sulla base della fede che, mentre lo proclama Signore «a gloria di Dio Padre» (Fil 2,11), salvaguarda e abbraccia senza riduzionismi il paradosso – e il vangelo – della sua Croce (cf. 1Cor 1,17-25; 2,1-16). Ciò richiede l’impegno costante per la sequela e la conversione, per la contemplazione e l’azione, animati dalla volontà di vivere, di dimorare/rimanere stabilmente in Cristo Gesù e nell’*agape* che egli nutre per i suoi (cf. Gv 15,1-11), per annunciare al mondo che solo lui ha parole di vita eterna (cf. Gv 6,68-69).

Sotto l’impulso di un’apassionata ricerca incentrata sulla conoscenza sperimentale e sapienziale del mistero di Dio, del suo eterno disegno salvifico realizzato in e da Cristo Gesù, «speranza della gloria» (cf. Col 1,12-20. 24-27; Ef 1,15-20; 3,8-19)<sup>5</sup>, il teologo impara ad ammirare la Verità, la Bontà e la Bellezza di Dio manifestate definitivamente in Cristo Gesù, per arrivare, giorno dopo giorno, ad acquisire una sensibilità sempre più acuta e illuminante circa il mistero cristiano. In definitiva, come è stato già accennato, lo scopo ultimo inerente all’attività teologica – da perseguire con umiltà, pazienza e costanza – è acquisire la «sapienza», dono dello

<sup>3</sup> «La teologia, che obbedisce all’impulso della verità che tende a comunicarsi, nasce anche dall’amore e dal suo dinamismo: nell’atto di fede l’uomo conosce la bontà di Dio e comincia ad amarlo, ma l’amore desidera conoscere sempre meglio colui che ama. Da questa duplice origine della teologia, iscritta nella vita interna del popolo di Dio e nella sua vocazione missionaria, consegue il modo con cui essa deve essere elaborata per soddisfare alle esigenze della sua natura» (*De ecclesiali theologi vocatione*, II, 7: EV 12/254).

<sup>4</sup> Cf. A. MILANO, *Quale Verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB, Bologna 1999, 11-46 (Breve discorso sul metodo della teologia cristiana) e 91-162 (Alétheia. La concentrazione cristologica della verità).

<sup>5</sup> Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, LEV, Città del Vaticano 1998.

Spirito. Lo Spirito – osserva Bordoni – agendo nel luogo del cuore, è non solo principio della esperienza della fede, ma anche della teologia come sapienza. Ne segue che

«il sapere teologico è quella conoscenza nell'amore, che è partecipazione alla conoscenza stessa vitale trinitaria di Dio, raggiunta nella comunione mistica 'in Cristo' e 'con Cristo', attuata nello Spirito... Per lo Spirito si opera quella conversione della intelligenza per cui il credente va verso Dio, non partendo dal vigore intellettuale della ragione, ma partendo dalla sua rivelazione donata in Cristo, partendo quindi da lui, toccato dalla sua vicinanza, nel carisma dello Spirito. È un sapere trinitario perché è opera dello Spirito, che apre la porta del Figlio e dona l'intelligenza del Padre, ma è, nello stesso tempo, un sapere di natura essenzialmente 'cristologica' perché l'essere 'nel Cristo' e il comunicare 'con lui' è essenziale per l'accesso sapienziale al Padre»<sup>6</sup>.

## 2. Fare esperienza di Gesù Cristo secondo lo Spirito

### 2.1. Esperienza e fede

La storia relativa all'ingresso della categoria dell'esperienza in teologia, come pure la conseguente discussione sull'importanza e sulla funzione che essa riveste nella descrizione della vita spirituale, sono certamente tra i temi maggiormente dibattuti dalla teologia contemporanea, a motivo anche del crescente interesse attorno all'esperienza religiosa, dovuto all'intensificarsi del dialogo interreligioso<sup>7</sup>.

In particolare, l'oggetto e il contenuto dell'esperienza spirituale cristiana sono determinati dalla fede in Gesù Cristo Rivelatore di Dio e

<sup>6</sup> M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995, 158-160.

<sup>7</sup> La produzione in materia di esperienza religiosa, spirituale e mistica è vastissima. Mi limito solo a qualche titolo: AA.VV., *Esperienza mistica e pensiero filosofico*, LEV, Città del Vaticano 2003; M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 81-173; M. DUPUIS, «Spiritualité. II. La notion de spiritualité», *DSp* 14, 1160-1173 (1164-1169); L. BORRIELLO, «L'esperienza», *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, 593-611; N. GALANTINO, «Esperienza», in *Dizionario di Teologia (=DiT)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 595-607; G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Glossa, Milano 1994; *Studia Patavina* 50 (2003) n. 1: nel fascicolo sono pubblicati gli Atti di un Simposio sul tema: «Dimensione mistica dell'esperienza religiosa comune» (47-114).

unico Salvatore del mondo. In questo senso, come insegna lucidamente Moiola,

«si può giustificare il discorso sull'esperienza cristiana non tanto facendo l'analisi dell'atto di fede, come se fosse una realtà asettica, ma andando al di là e comprendendo l'atto di fede come un processo dove si opera una interazione continua tra l'oggettivo, che dà la forma, e il soggettivo, che da esso è fondato e costituito. Infatti, non si può entrare in rapporto con Gesù Cristo se non nella fede e, proprio nell'atto stesso in cui la fede fonda questo rapporto, l'oggetto della fede viene personalizzato. Si capisce allora come e perché la fede possa essere intesa come esperienza. Non nel senso di un sentimento religioso, dove non c'è spazio per la rivelazione e per la fede; neppure in un senso emozionale, facile, immediato; piuttosto nella modalità propria dell'esperienza della fede, cioè in quanto diventa un rapporto totale e personale tra il credente e Gesù Cristo»<sup>8</sup>.

Ne segue che l'esperienza spirituale va pensata e interpretata a partire dalla relazione con il Dio Uno-Trino, secondo la sintassi, la dinamica delle «missioni» storico-salvifiche del Figlio e dello Spirito. Il rapporto con Dio, la conoscenza e l'esperienza di Dio avvengono e sono donati, in pienezza e definitivamente, in Cristo, per mezzo di Cristo e con Cristo, sotto la guida e l'azione dello Spirito Santo, nel contesto della comunità ecclesiale. La vita cristiana è vita teologale nella fede, speranza e carità<sup>9</sup>. Ora, dal momento che il cristiano, grazie al dono dello Spirito fatto dal Padre in comunione con il Figlio Gesù, vive in Cristo Gesù secondo le modalità attivate dallo Spirito – dal momento cioè che la sua esistenza ed esperienza religiose, la sua vocazione alla divinizzazione, sono intrinsecamente «cristocentriche» e «pneumatiche» – si deve prendere atto che lo Spirito Santo, quale principio della santità cristiana, rende partecipi della relazione filiale di Gesù Cristo con Dio/Abbà (Gesù Cristo è l'Unigenito del Padre) e della sua relazione d'amore verso l'umanità (Gesù Cristo è il Primogenito di una moltitudine di fratelli). Così, mentre sostiene l'unione indissolubile con Cristo e l'inserimento nel mistero pasquale, lo Spirito datore di vita fa sì che la vita nuova comunicata con il battesimo cresca fino alla sua pienezza escatologica, in armonia con le esigenze e il dinami-

<sup>8</sup> G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, 59.

<sup>9</sup> Cf. D. VITALI, *Esistenza cristiana. Fede, speranza e carità*, Queriniana, Brescia 2001.

simo determinati dalla vocazione a diventare conformi a Cristo Gesù crocifisso e risorto, a immagine del quale ogni essere umano è stato creato<sup>10</sup>.

## 2.2. *La «presenza» di Cristo nel «dono di sé» che interpella alla «relazione»*

Per illustrare con qualche dettaglio il punto centrale della riflessione, va precisato che l'esperienza cristiana è, in definitiva, l'insieme degli atti attraverso i quali il cristiano si coglie in relazione con il Signore Gesù nello Spirito Santo in forza della volontà e della benevolenza del Padre. È una conoscenza globale e completa che si acquisisce, giorno per giorno, tramite il contatto diretto, l'unione intima con lui, in forza della sua *presenza*, offerta in *dono* e intrinsecamente aperta alla *relazione*. La presenza del Signore Gesù interpella all'accoglienza obbediente, alla comunione amorosa indissolubile, alla dedizione incondizionata, sostenuta dalla speranza: in Cristo Gesù, infatti, Dio ha sancito e vuole celebrare l'alleanza eterna, le nozze escatologiche con l'umanità, nella Chiesa e per mezzo della Chiesa. Il Figlio di Dio fatto uomo, crocifisso, risorto e asceso alla destra del Padre è l'Emmanuele, Dio con noi.

Ciò comporta l'atteggiamento interiore della conversione, che – sotto l'azione dello Spirito – genera la disponibilità a voler superare l'egoismo per mettersi pienamente al servizio di Cristo Gesù e della sua missione, secondo la logica paradossale enunciata dallo stesso Gesù in questi termini: «Se qualcuno vuol venire dietro di me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà, ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà» (Mc 8,

<sup>10</sup> Sta qui l'essenza della santità cristiana, come si apprende da un brano assai denso della *Lumen gentium*. «Considerando la vita di coloro che hanno seguito fedelmente Cristo, abbiamo un motivo in più di sentirci spronati a cercare la città futura (cf. Eb 13,14 e 11,10), e insieme impariamo una via sicurissima, seguendo la quale, attraverso le mutevoli realtà del mondo, potremo arrivare alla perfetta unione con Cristo, cioè alla santità, secondo lo stato e la condizione propria di ognuno. Nella vita di coloro che, uomini come noi, sono trasformati più perfettamente ad immagine di Cristo (cf. 2Cor 3,18), Dio rivela in modo vivo agli uomini la sua presenza e il suo volto. In loro è Dio stesso che ci parla e ci offre un segno del suo regno, verso il quale veniamo attratti con forza, preceduti come siamo da un così gran numero di testimoni (cf. Eb 12,1) e da una così chiara attestazione della verità del Vangelo» (LG 50: EV 1/421).

34-35 e par.). Pertanto, resta sempre accertato che la partecipazione al mistero pasquale, con le esigenze spirituali, morali ed esistenziali che comporta, rappresenta il criterio ultimo cui riferirsi per discernere la fisionomia, la direzione e la consistenza del cammino nella santità cristiana. L'Apostolo lo insegna con estrema chiarezza, quando, parlando delle prove che deve sostenere a causa del suo ministero, ricorda che tutto va affrontato «portando sempre e dovunque nel nostro corpo la morte di Gesù, perché anche la vita di Gesù si manifesti nel nostro corpo» (cf. 2Cor 4,7-12; inoltre: Gal 2,20; Fil 3,7-20).

### 3. Il centro e la sorgente: l'Eucaristia

#### 3.1. «Convito nuziale» dell'amore di Cristo

L'Eucaristia, sacramento per eccellenza del mistero pasquale, è la fonte e il vertice della vita della Chiesa, il principio sacramentale dell'esperienza spirituale e mistica, dai suoi inizi fino alle vette più alte<sup>11</sup>.

«Dal mistero pasquale nasce la Chiesa. Proprio per questo l'Eucaristia, che del mistero pasquale è il sacramento per eccellenza, si pone al centro della vita ecclesiale... Se con il dono dello Spirito Santo a Pentecoste la Chiesa viene alla luce e si incammina per le strade del mondo, un momento decisivo della sua formazione è certamente l'istituzione dell'Eucaristia nel Cenacolo. Il suo fondamento e la sua scaturigine è l'intero *Triduum paschale*, ma questo è come raccolto, anticipato, e "concentrato" per sempre nel dono eucaristico. In questo dono Gesù Cristo consegnava alla Chiesa l'attualizzazione perenne del mistero pasquale. Con esso istituiva una misteriosa "contemporaneità" tra quel *Triduum* e lo scorrere di tutti i secoli»<sup>12</sup>.

La partecipazione all'Eucaristia, sacramento della carità, comunica alla Chiesa la grazia e la gioia di crescere secondo la propria identità di Corpo e Sposa di Cristo Gesù nello Spirito Santo; per cui a ogni credente è dato di dimorare nell'unione amorosa con Gesù Cristo, Autore e Signore della vita, e, in lui, nella comunione con tutte le membra del

<sup>11</sup> Si veda, per esempio, E. LONGPRÉ, «Eucharistie. II. Eucharistie et expérience mystique», DSp 4, 1586-1621.

<sup>12</sup> Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, 3.5.

corpo ecclesiale. «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me e io in lui. Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me, vivrà per me» (Gv 6, 56-57). Entro questo ampio contesto teologico, trova una sua puntuale collocazione e giustificazione la dimensione sponsale dell'Eucaristia<sup>13</sup>.

«Il “dono sincero”, contenuto nel sacrificio della Croce, fa risaltare in modo definitivo il senso sponsale dell'amore di Dio. Cristo è lo Sposo della Chiesa, come redentore del mondo. *L'Eucaristia è il sacramento della nostra redenzione. È il sacramento dello Sposo, della Sposa.* L'Eucaristia rende presente e in modo sacramentale realizza di nuovo l'atto redentore di Cristo, che “crea” la Chiesa suo corpo. Con questo “corpo” Cristo è unito come lo sposo con la sposa. Tutto questo è contenuto nella *Lettera agli Efesini*. Nel “grande mistero” di Cristo e della Chiesa viene introdotta la perenne “unità dei due” costituita sin dal “principio” tra uomo e donna»<sup>14</sup>.

Questo testo tratto dalla lettera apostolica *Mulieris dignitatem* riecheggia una tradizione molto diffusa sin dai primi tempi, sia in Oriente che in Occidente. Il carattere sponsale inerente all'amore che il Signore Gesù nutre verso la Chiesa è rinvenibile in tutte le dimensioni del suo mistero. In primo luogo, l'Incarnazione costituisce l'evento e l'atto con il quale il Figlio di Dio, per opera dello Spirito Santo, ha «sposato» – ha unito a sé, definitivamente – la natura umana nel grembo di Maria Vergine. In Maria, in forza della sua maternità divina, si ha l'inizio dell'unione indissolubile con la Chiesa – di cui la Madre di Dio è tipo e modello – da lui scelta, voluta da sempre come sua Sposa e suo Corpo e che, in lui, è sacramento universale di salvezza. Venuto dal Padre ed entrato nel mondo «per noi uomini e per la nostra salvezza», il Figlio di Dio ha celebrato definitivamente le nozze con la Chiesa nell'«ora» pasquale. Il sacrificio della vita offerto sulla croce è l'atto decisivo mediante il quale ha formato la Chiesa e l'ha unita a sé per sempre. Questa dottrina, che è basata tra l'altro sull'episodio della trafittura del costato narrato da Giovanni (19,31-37), è stata elaborata anche in analogia con il racconto genesiaco della creazione della donna, formata con la costola tolta all'uo-

<sup>13</sup> Rinvio allo studio assai denso di G. MAZZANTI, *I sacramenti simbolo e teologia. 2. Eucaristia, Battesimo e Confermazione*, EDB, Bologna 1998.

<sup>14</sup> MuD 26: EV 11/1324.

mo (cf. Gn 2,21-23). Infine, risorgendo dai morti, il Signore Gesù è uscito «come sposo» da questa «stanza nuziale» (cf. Sal 19,6), cioè dalla sua passione redentrice suggellata dalla morte di croce, ed è diventato il Mediatore e la Fonte del dono nuziale dello Spirito<sup>15</sup>.

Avendo sacrificato se stesso per la salvezza del mondo, spinto da un amore incommensurabile – dallo Spirito Santo Amore –, il Figlio di Dio fatto uomo ha lasciato come «pegno e dote nuziale» alla Chiesa il sacramento del suo corpo e del suo sangue, affinché abbia da lui la vita eterna e ne condivida la gloria di Signore risorto e asceso alla destra del Padre. La colletta del Giovedì santo lo insegna con grande efficacia: «O Dio, che ci hai riuniti per celebrare la santa Cena nella quale il tuo unico Figlio, prima di consegnarsi alla morte, affidò alla Chiesa il nuovo ed eterno sacrificio, convito nuziale del suo amore, fa' che dalla partecipazione a così grande mistero attingiamo pienezza di carità e di vita».

### 3.2. *Fare «memoria»: le esigenze dell'amore accogliente e oblativo*

Il discorso sul carattere nuziale dell'Eucaristia richiede di dare evidenza a un principio essenziale: la nuzialità implica, da parte della Chiesa, il dono di sé, il gesto amoroso accogliente/oblativo. Da una parte, e in via fondativa, il Signore Gesù si dona alla sua Chiesa, per opera dello Spirito Santo, nei segni sacramentali del pane e del vino, per unirla a sé in modo da formare con lei «una sola carne». Dall'altra, la Chiesa, accogliendo lo Sposo Crocifisso e Risorto, si offre a lui e, insieme a lui, al Padre, per dividerne senza riserve la carità verso il Padre e verso l'umanità (cf. Rm 12,1; Ef 5,2). Da ciò si evince che il comando dato da Gesù agli apostoli durante l'ultima cena: «Fate questo in memoria di me», viene attuato veramente quando un cristiano, prendendo parte all'Eucaristia con le dovute disposizioni, si lascia pervadere e trasformare gradualmente dal sacramento, da cui riceve la forza per fare della propria persona, come del

<sup>15</sup> Sulla teologia e la cristologia sponsale cf. V. BATTAGLIA, *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa. Cristologia e contemplazione 2*, EDB, Bologna 2001; G. BIFFI, *Canto nuziale*, Jaca Book, Milano 2000; G. MAZZANTI, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale*, EDB, Bologna 2002; M. DEL PILAR RIO, *Teología nupcial del Misterio redentor de Cristo. Estudio en la obra de Odo Casel*, Apollinare Studi, Roma 2000.

proprio comportamento – pur in mezzo alle fragilità, alle debolezze e alle possibili infedeltà – la memoria viva e il segno luminoso dell'amore oblativo del Signore Gesù, resi visibili dalla carità e dall'apostolato. «Da questo abbiamo conosciuto l'amore: egli ha dato la sua vita per noi, quindi anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli» (1Gv 3,16).

Tra le tante applicazioni indotte da questo fecondo rapporto tra l'Eucaristia e la carità, è oltremodo opportuno segnalare il caso emblematico dei martiri, visto anche che la storia attuale della Chiesa continua a essere fecondata da una moltitudine di questi testimoni esemplari, che hanno dato e danno la prova suprema della carità. Sulla scorta dell'insegnamento prodotto dalla storia dei primi martiri, risulta, come norma perenne, che l'Eucaristia è il cibo del martire e il martire diventa «eucaristia»<sup>16</sup>:

«Il discepolo che si nutre di Cristo, pane di vita eterna, diventa sempre più simile a lui: viene trasformato – per via di assimilazione – in colui che riceve e tutta la persona del martire, anche la sua corporeità, sono preparate, rese adatte da questo cibo celeste a partecipare alle sofferenze e alla gloria di Cristo»<sup>17</sup>.

### 3.3. *Per diventare conformi al Signore risorto*

A partire da quanto è stato appena segnalato, va aggiunto che l'esperienza spirituale fatta dal cristiano assume progressivamente il carattere di un coinvolgimento di tutta la persona, che riceve dallo Spirito Santo la grazia di venire trasformata progressivamente a immagine del Signore crocifisso e risorto (cf. Rm 8, 10-11). «Il Dio della pace vi santifichi fino alla perfezione – augura l'Apostolo, che poi ammonisce – e tutto quello che è vostro, spirito, anima e corpo si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo» (1Ts 5,23). Ora, se il seme e il modello della risurrezione finale della carne è il «corpo glorificato e spirituale» di Cristo, ne segue che l'Eucaristia, proprio facendo partecipare, sotto forma di convito, a quel corpo glorioso ripieno di Spirito Santo realmente presente nei segni sacramentali del pane e del vino, diventa il rimedio per

<sup>16</sup> Cf. M. SUSINI, *Il martirio cristiano esperienza di incontro con Cristo. Testimonianze dei primi tre secoli*, EDB, Bologna 2002.

<sup>17</sup> M. SUSINI, *Il martirio*, 143.

eccellenza contro il peccato e l'alimento che fa crescere nella vita da «risorti», che fa vivere sempre più di Cristo, con Cristo e in Cristo, e che assicura l'immortalità. Pertanto, partecipando alla mensa eucaristica, la Chiesa lo assimila giorno per giorno in vista di diventare perfettamente simile a lui. Questo frutto della celebrazione eucaristica è enunciato in diverse orazioni del Messale. Per esempio, l'orazione sulle offerte della Messa della notte nel Natale del Signore recita: «Accetta, o Padre, la nostra offerta in questa notte di luce, e per questo misterioso scambio di doni trasformaci nel Cristo tuo Figlio, che ha innalzato l'uomo accanto a sé nella gloria». E l'orazione dopo la comunione della memoria di sant'Agostino invita a pregare in questi termini: «O Padre, la partecipazione al tuo sacramento ci inserisca come membra vive nel Cristo tuo Figlio, perché siamo trasformati in colui che abbiamo ricevuto».

Infine, un accenno alla dimensione escatologica della celebrazione dell'Eucaristia, emergente soprattutto nel «giorno del Signore», quando si fa memoria in modo speciale della sua risurrezione. Guidata dallo Spirito, la Chiesa attende di godere la gioia delle nozze eterne, e, nel frattempo, vi si prepara, tesa a camminare secondo lo Spirito, il quale la rende degna dello Sposo. Anzi, è lo Spirito in persona a mantenere viva in lei l'attesa della Parusia: «Lo Spirito e la sposa dicono: Vieni... Vieni, Signore Gesù» (Ap 21,17-20). Così, di domenica in domenica,

«la Chiesa procede verso l'ultimo "giorno del Signore", la domenica senza fine. In realtà, l'attesa della venuta di Cristo è iscritta nel mistero stesso della Chiesa ed emerge in ogni celebrazione eucaristica. Ma il giorno del Signore, con la sua specifica memoria della gloria del Cristo risorto, richiama con maggiore intensità anche la gloria futura del suo "ritorno". Ciò fa della domenica il giorno in cui la Chiesa, manifestando più chiaramente il suo carattere "sponsale", anticipa in qualche modo la realtà escatologica della Gerusalemme celeste»<sup>18</sup>.

## 4. L'umanità di Cristo

### 4.1. «Misteri» e «sentimenti»

L'umanità di Cristo svolge un ruolo mediatore imprescindibile nel cammino di sequela, imitazione e conformazione a lui: la fondazione teo-

<sup>18</sup> *Dies Domini*, 37: EV 17/949.

logica di questa tesi è assicurata dalla dottrina del cristocentrismo e del primato assoluto di Cristo, come pure, derivatamente, dall'interpretazione del mistero dell'uomo alla luce del mistero di Cristo condotta istituendo un rigoroso raccordo tra la protologia e l'escatologia<sup>19</sup>.

In via preliminare va chiarito che, anche se la vicenda terrena di Gesù di Nazaret culminata nella Pasqua ha una valenza «istruttiva» ed «esemplare», non tutto può essere oggetto di imitazione da parte dei credenti, né lo è mai stato. Bisogna sempre salvaguardare la «singolarità» di Gesù Cristo, il carattere di unicità/novità/originalità inerente alla sua storia e derivante, in ultima istanza, dalla sua identità divino-filiale – dal mistero dell'unione ipostatica e dell'unzione pneumatica – e dal suo ruolo di unico Salvatore del mondo. Resta sempre imprescindibile, comunque, che, in base al criterio della partecipazione al mistero pasquale resa attuale dallo Spirito Santo, la potenza della risurrezione di Cristo rappresenta il criterio ermeneutico – come pure la sorgente perenne – da cui prendere le mosse per trascrivere in chiave dottrinale ed esperienziale la conoscenza credente e affettiva della sua esistenza umano/terrena. Un'esistenza la cui trama – convergente verso il mistero pasquale, che ne è il vertice e la sintesi – è composta, concretamente, da una serie di «misteri» – i *mysteria carnis Christi* – che ne svelano, sotto aspetti diversi, l'insondabile ricchezza di vita, la pienezza di verità e di grazia, l'efficacia redentiva e salvifica. Sono avvenimenti, parole, opere ed atteggiamenti – a partire dai racconti dell'infanzia – dotati, ciascuno, di una propria, irriducibile valenza rivelativo/salvifica<sup>20</sup>.

A questo punto, l'approfondimento dettato dal rapporto tra cristologia e spiritualità impone di precisare che l'impegno a seguire e a imitare il Signore Gesù non va inteso – non viene mai inteso – alla stregua di un'impresa volta a ricopiare un modello esteriore, che si ha davanti. Neppure va

<sup>19</sup> Cf. V. BATTAGLIA, *Cristologia e contemplazione*, 89-116.

<sup>20</sup> Per uno studio d'insieme cf. M. BORDONI, «Cristo – cristocentrismo», *Dizionario di Mistica*, LEV, Città del Vaticano 1998, 369-375; R. CANTALAMESSA, *I misteri di Cristo nella vita della Chiesa*, Ancora, Milano 1992; W. LOESER, «Mystères de la vie du Christ», *DSP* 10, 1874-1886; CH. SCHÜTZ, «I misteri della vita di Gesù», in *Communio* 181 (2002) 8-20; M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia*, LDC, Leumann 1991, 383-413; J.P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, 2 vol., Desclée, Paris 1999.

scambiato per uno sforzo intenzionato a ripetere materialmente i gesti, le parole e i comportamenti che formano il tessuto della storia vissuta da Gesù Cristo e ne tratteggiano l'esperienza spirituale. Il cristiano è chiamato a essere il segno visibile, la memoria profetica e il testimone credibile di Gesù Cristo nel mondo<sup>21</sup>. Ciò accade quando e nella misura in cui accetta di vivere secondo lo Spirito, di aderire gradualmente, nella fede/speranza e carità, ai *sentimenti* (*sensus*) di Cristo.

Entra così in tema un altro dato essenziale dell'indagine teologica sull'umanità di Cristo, da raccordare sapientemente con il dato dei *mysteria carnis Christi* segnalato più sopra. Globalmente intesi, i sentimenti di Cristo Gesù coincidono con una serie di atteggiamenti o disposizioni interiori intessuti nel suo vissuto quotidiano, manifestati quindi nel e dal suo comportamento e dalla sua missione, segnalati sia dai vangeli, sia da altri scritti neotestamentari (cf. il testo fondamentale di Fil 2,5.6-11), grazie ai quali si riesce a intuire quale sia la ricchezza, comunque insondabile compiutamente, che ne qualifica la personalità e l'esperienza spirituale, definibile nei termini della relazione singolare con Dio/Abbà vissuta nello Spirito Santo comune a entrambi<sup>22</sup>. Sono atteggiamenti o disposizioni interiori che hanno il loro fulcro e il loro vertice nella «carità» verso il Padre e verso i fratelli, attuata da Gesù in pienezza nell'«ora» tragica e gloriosa della sua passione<sup>23</sup>.

Volendoli elencare brevemente – secondo la prospettiva staurocentrica appena ricordata – si deve cominciare dall'obbedienza incondizionata e dall'affidamento radicale al Padre: un atteggiamento, questo, che attraversa per esteso la vita pubblica di Gesù, dalle tentazioni affrontate nel deserto fino alla passione. Seguono poi la profonda umiltà, connessa all'obbedienza, che ha raggiunto il momento cruciale con la morte di

<sup>21</sup> Secondo il pensiero di G. MOIOLI «essere memoria di Cristo nello Spirito definisce lo spazio di storicità del credente»: cf. P. MIRABELLA, *L'esistenza cristiana*, 125-128.

<sup>22</sup> Sull'esperienza spirituale di Gesù cf. V. BATTAGLIA, «Gesù di Nazaret “dice” il Padre», *Dio Padre Creatore. L'inizio della fede*, a cura di G. GIORGIO, EDB, Bologna 2003, 33-48; J. GUILLET, «Jésus», *DSP* 8, 1065-1109.

<sup>23</sup> Per un approccio generale al tema cf. G. BARBAGLIO e G. BOF, «Sentimento», *DiT*, 1504-1522; V. BATTAGLIA, «Per una teologia dei “sentimenti” di Gesù Cristo. La via dell'esperienza spirituale (parte prima)», in *Ricerche Teologiche* 14 (2003) 67-98.

croce (cf. Fil 2,6-8); la povertà, colma di generosità verso gli uomini, pervasa di gratitudine verso il Padre provvidente e misericordioso, coincidente in definitiva con lo spogliamento supremo della croce (cf. 2Cor 8,9)<sup>24</sup>; la pazienza dimostrata nel sostenere prove e sofferenze di ogni genere (cf. Eb 12,1-6). Inoltre, va menzionata la smisurata compassione dimostrata da Gesù verso chiunque era piagato dal male, dal peccato e dal dolore. Percorrendo questa pista, se ne contempla la commovente mitezza di cuore (Mt 11,29), la tenerezza, la gioia, la misericordia e la sensibilità affettiva esternate in molteplici occasioni, quando apriva il cuore al dolore umano per consolare e salvare, o quando godeva la familiarità del rapporto con i discepoli e gli amici.

Infine, vanno prese in considerazione anche le sofferenze da lui patite, sia a causa dell'ostilità e dell'incredulità manifestate dai suoi avversari, sia a causa della passione, affrontata a iniziare dall'agonia, durante la quale ha sentito anche paura e angoscia (cf. Mc 14,53). In sostanza, le prove e le sofferenze sostenute per la nostra salvezza stanno a dire, senza equivoci, che il Figlio di Dio fatto uomo sa compatire le nostre infermità, «essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato» (Eb 4.15).

#### 4.2. *Esperienza e sensi spirituali*

Collocando la riflessione sull'umanità di Cristo nel quadro della trattazione prospettata nei paragrafi precedenti, si può apprezzare ulteriormente l'opera santificatrice svolta dallo Spirito a favore dei credenti: «Egli li rende conformi agli intimi sentimenti di Cristo», si legge – per esempio – nel documento della Commissione Teologica Internazionale sulla successione apostolica. La storia del protomartire Stefano, degli apostoli Pietro, Giovanni e Paolo resta sempre una testimonianza imprescindibile per la Chiesa di tutti i tempi. E subito dopo si aggiunge: «Quest'assimilazione ai sentimenti del Cristo e soprattutto alla sua morte sacrificale per il mondo costituisce il significato ultimo di ogni vita che

<sup>24</sup> Cf. V. BATTAGLIA, «La povertà del Signore Gesù Cristo. L'insegnamento del Nuovo Testamento», *Sanctum evangelium observare. Saggi in onore di Martino Conti*, a cura di M. NOBILE e L. OVIEDO, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 2003, 277-304.

vuole essere cristiana, spirituale, apostolica»<sup>25</sup>. È davvero necessario invocare continuamente lo Spirito: è a lui – insegna Giovanni Paolo II nella sua prima enciclica incentrata su Cristo redentore dell'uomo – che la Chiesa si rivolge senza sosta, sollecita della vocazione dell'uomo in Cristo. «Questa invocazione allo Spirito e per lo Spirito non è altro che un costante introdursi nella piena dimensione del mistero della redenzione, in cui Cristo, unito al Padre e con ogni uomo, ci comunica continuamente quello Spirito che mette in noi i sentimenti del Figlio e ci orienta verso il Padre»<sup>26</sup>.

Il percorso argomentativo sin qui tracciato deve essere completato indirizzando la riflessione verso il tema dei *sensi spirituali*. Infatti, se la conoscenza sperimentale dell'umanità di Cristo incentrata sui misteri e sui sentimenti produce, per opera dello Spirito Santo, una progressiva immedesimazione conformativa, è indispensabile evidenziare che il credente riceve in dono una certa «sensibilità» percettiva multiforme, una «recettività», una «fruizione» del mistero di Cristo che vanno pensate anche con la chiave di lettura offerta dalla dottrina dei sensi spirituali. Al riguardo, san Bonaventura ha prodotto un insegnamento di grande spessore<sup>27</sup>, grazie anche alla testimonianza e all'insegnamento tramandati dalla vicenda spirituale di san Francesco d'Assisi – il quale contemplava continuamente «l'umiltà dell'Incarnazione e la carità della Passione»<sup>28</sup> – giunta al culmine con l'evento della stigmatizzazione.

A suo giudizio, i sensi spirituali sono degli «atti» conseguenti allo stato di grazia – non nuove facoltà<sup>29</sup> – mediante i quali il credente esercita

<sup>25</sup> «L'apostolicità della Chiesa e la successione apostolica», I, 1.2: Commissione Teologica Internazionale, *Documenta. Documenti (1969-1985)*, LEV, Città del Vaticano 1988, 47.

<sup>26</sup> RH 18: EV 6/1243. Il criterio della partecipazione ai sentimenti di Cristo è richiamato in numerosi documenti del magistero contemporaneo: cf. V. BATTAGLIA, «Per una teologia», 69-77.

<sup>27</sup> Faccio riferimento al saggio di F.M. TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in San Bonaventura*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 1999.

<sup>28</sup> *1Cel.*, cap. XXX: *Fonti Francescane*, n. 467.

<sup>29</sup> «Sensus spiritualis dicitur usus gratiae interior respectu ipsius Dei secundum proportionem ad quinque sensus» (*In III Sent.* d.13, dub.1). Tedoldi sottolinea la giustezza di questa precisazione fatta da K. Rahner che corregge l'interpretazione proposta da Bonnefoy: cf. *La dottrina*, 236.

l'insieme dell'attività conoscitiva e fruitiva nel suo rapporto con Dio. Questa attività, inoltre, va pensata in analogia con quella dei sensi corporali: il sensorio spirituale agisce *secundum proportionem et conformitatem* al sensorio corporale. Questo rimando al fondamento empirico della dottrina fa emergere l'efficace equilibrio tra grazia e natura, equilibrio che si verifica quando i sensi corporei fungono da *adiuvamen* e non da *gravamen* per il sensorio spirituale. In terzo luogo, siccome ogni senso recepisce e percepisce la conoscenza di Dio secondo la modalità che gli è propria, ne segue che la vista e l'udito agiscono piuttosto sul versante della conoscenza intellettuale, mentre l'odorato, il gusto e il tatto agiscono piuttosto sul versante dell'affettività.

A partire da quanto è stato sin qui precisato, va preso atto che i sensi spirituali vengono paragonati ai gradini di una scala o alle tappe di un itinerario ascensionale che, gradualmente, conducono alla conoscenza sperimentale di Dio – una conoscenza usufruita *hic et nunc*, senza intermediari – e, quindi, a godere l'unione amorosa con lui, che si rivela totalmente desiderabile. Sotto questa prospettiva Bonaventura – e qui sta il tratto più originale del suo insegnamento – ritiene che il tatto sia il senso che possiede le possibilità maggiori, perché è il più affettivo. Ora, siccome l'*affectus* ha un'eminente forza unitiva, il *tactus* fa godere in modo soddisfacente il rapporto amoroso con l'amato, realizzando quel «contatto» diretto, immediato, un contatto che Bonaventura descrive anche ricorrendo al paradigma dell'unione sponsale. Inoltre, precisa che l'uso del tatto spirituale produce finalmente la trasformazione dell'amante nell'amato, nel momento in cui è congiunto a lui *per affectum*. Non va dimenticato, poi, che anche i sensi corporali – la corporeità tutt'intera – usufruiscono dell'abbondanza di grazia che riempie lo spirito, soprattutto quando la persona è tutta assorbita dalla e nella comunione trasformante con Dio, il quale ne dilata a dismisura la capacità recettiva, conoscitiva e fruitiva.

Pensato in chiave cristica, l'esercizio dei sensi spirituali si dirige e si concentra in modo preferenziale sul Signore Gesù Cristo, il Verbo increato, incarnato e ispirato, desiderato e amato quale Sposo Crocifisso. La ragione di questo orientamento sta nel ruolo che il Signore Gesù svolge come Mediatore e come Via /Scala che riconduce a Dio. Bonaventura collega così i sensi della vista e dell'udito al Verbo *increato*, il senso dell'odo-

rato al Verbo *inspirato* e, infine, i sensi del gusto e del tatto al Verbo *incarnato*. Lo insegna in una pagina molto densa del *Breviloquium*:

«Per mezzo dei sensi spirituali l'uomo vede la somma bellezza di Cristo sposo sotto forma dello Splendore; ode la somma armonia sotto l'aspetto del Verbo; gusta la somma dolcezza sotto l'aspetto della Sapienza, che comprende i due aspetti precedenti, cioè il Verbo e lo Splendore; sente la somma fragranza sotto l'aspetto del Verbo infuso nel cuore; stringe a sé la somma soavità sotto l'aspetto del Verbo incarnato che dimora tra noi con il corpo e si lascia da noi toccare, baciare, abbracciare per mezzo della carità ardentissima, la quale, attraverso il rapimento dell'estasi, fa passare la nostra anima da questo mondo al Padre»<sup>30</sup>.

Da ultimo – per evitare il rischio che l'approccio spirituale all'umanità di Cristo, data la sua oggettività inalienabile, venga travisato da una visione della vita interiore troppo soggettivistica e troppo condizionata dalla concentrazione sulla sfera psicologica ed emotiva<sup>31</sup> – è quanto mai opportuno ribadire l'importanza della liturgia e della Parola di Dio. Come insegna chiaramente la *Sacrosanctum concilium* circa l'anno liturgico, la Chiesa

«distribuisce l'intero mistero di Cristo nel corso dell'anno, dall'incarnazione e dalla natività fino all'ascensione, al giorno della pentecoste e all'attesa della beata speranza e del ritorno del Signore. Ricordando in questo modo i misteri della redenzione, essa apre ai fedeli i tesori della potenza e dei meriti del suo Signore, in modo da renderli come presenti a tutti i tempi, affinché essi possano venirne a contatto ed essere pieni della grazia di salvezza»<sup>32</sup>.

Così l'esperienza che si ha e si fa di Cristo Gesù nella liturgia è veramente un incontro salvifico con lui che si dona per amore: sia perché il mistero/evento di cui si fa memoria anche grazie alla lettura e all'ascolto della Sacra Scrittura è reso presente; sia perché il Signore Gesù comunica, per mezzo dello Spirito Santo, una certa conoscenza sperimentale di quel suo sentimento o di quei suoi sentimenti di cui si fa memoria nella celebrazione liturgica dei suoi misteri.

<sup>30</sup> *Brev.*, V, 6 (Traduzione di L. MAURO, *Bonaventura. Itinerario dell'anima a Dio. Breviloquio. Riconduzione delle arti alla teologia*, Rusconi, Milano 1985, 253).

<sup>31</sup> H. DE LUBAC ha insegnato con chiarezza che l'esperienza mistica del cristiano non è un approfondimento di sé, ma un approfondimento della fede: cf. *Mistica e mistero cristiano (Opera omnia. Volume 6)*, Jaca Book, Milano 1979, 1-38 (22).

<sup>32</sup> SC 102: EV 1/184-185.

## 5. Il ruolo della spiritualità mariana

Circa il posto che la spiritualità mariana occupa nella struttura e nell'articolazione della spiritualità cristiana, Angelo Amato scrive:

«Spiritualità mariana è esperienza di configurazione a Cristo secondo l'esempio e con l'aiuto di Maria, che per prima ha vissuto questo itinerario di fede e che, come madre, aiuta i figli della Chiesa a conformarsi al suo Figlio divino... Non essendo la beata Vergine un elemento opzionale del cristianesimo – si veda la consegna di Maria al discepolo e l'accoglienza di Maria da parte del discepolo (Gv 19, 26-27) – ogni spiritualità cristiana dovrebbe includere il riferimento mariano, perché ogni spiritualità cristiana comporta l'affidamento del fedele alla madre di Cristo»<sup>33</sup>.

Sulla scorta di questa precisazione, propongo ora qualche spunto per l'approfondimento.

In forza della sua maternità divina, la Vergine Maria ha vissuto un rapporto unico e specialissimo con il Figlio Gesù Cristo, grazie all'azione creatrice e perfezionatrice dello Spirito Santificatore: è Madre Vergine, Discepola perfetta e Cooperatrice generosa. Lei è, come creatura, il capolavoro dello Spirito Santo, la persona umana più somigliante al Figlio Gesù Cristo, perfettamente somigliante a lui essendo ora la Glorificata in corpo e anima. Perciò rende visibile, nella propria persona, il Figlio di Dio fatto uomo, nato da lei per opera dello Spirito Santo, e indica, quale figura, modello e icona escatologica della Chiesa, dove conduce la partecipazione al mistero pasquale di Cristo. Mistero che, in lei, si è realizzato in misura piena, perfetta e definitiva: infatti, lei ha condiviso – per “grazia”, secondo il disegno eterno di Dio Uno e Trino – sia la chenosi dell'Incarnazione, arrivata al culmine con la passione e la morte di croce (cf. Fil 2,6-8), sia l'esaltazione/glorificazione alla destra del Padre del suo Figlio Incarnato, Crocifisso e Risorto.

Radicata nel suo rapporto con il Figlio Gesù vissuto in modo singolare anche per la speciale presenza e assistenza dello Spirito Santo, la mediazione materna di Maria in favore della Chiesa e dell'umanità ha preso definitivamente corpo e consistenza nell'ora tragica e gloriosa in cui

<sup>33</sup> A. AMATO, *Maria e la Trinità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 159-160. Si veda anche Pontificia Academia Mariana Internationalis, *La Madre del Signore. Memoria, presenza, speranza*, Città del Vaticano 2000, 80-98.

si compiva il mistero della croce. In virtù della sua mediazione materna – che è sempre e assolutamente mediazione in Cristo, l'unico perfetto Mediatore, sostenuta dallo Spirito Santo – Maria coopera «alla nascita e allo sviluppo della vita divina nelle singole anime degli uomini redenti»<sup>34</sup>; li soccorre con il suo aiuto, il suo servizio salvifico, la sua intercessione e l'esempio della sua santità, affinché siano sempre più uniti al suo Figlio Gesù, Salvatore del mondo. La maternità spirituale comporta, per lei, l'accettazione di ogni essere umano, di ogni cristiano, come “figlio” affidatole, donatole dal Figlio Gesù prima di spirare sulla croce, secondo la testimonianza trasmessa dal quarto evangelista (cf. Gv 19, 25-27).

«Il Redentore affida Maria a Giovanni in quanto affida Giovanni a Maria. Ai piedi della Croce ha inizio quello speciale affidamento dell'uomo alla Madre di Cristo, che nella storia della Chiesa fu poi praticato ed espresso in diversi modi... La dimensione mariana della vita di un discepolo di Cristo si esprime in modo speciale proprio mediante tale affidamento filiale nei riguardi della Madre di Dio, iniziato con il testamento del Redentore sul Golgota... Questo rapporto filiale, questo affidarsi di un figlio alla madre non solo ha il suo inizio in Cristo, ma si può dire che in definitiva sia orientato verso di lui»<sup>35</sup>

L'affidamento a Maria ha come unico scopo quello di essere condotti e guidati da lei a conoscere, amare e servire il Signore Gesù Cristo. Certamente lei lo ha conosciuto, amato, seguito e contemplato come nessun'altra persona al mondo, ma sempre nella fede e mediante la fede vissuta con tutto il proprio *io* creaturale e femminile, con la ricchezza e la specificità inerenti alla sua cultura e alla sua tradizione di donna ebrea, sostenuta da una perfetta disponibilità all'azione dello Spirito Santo, per l'adempimento perfettamente filiale della volontà del Padre. Pertanto, lei – che ha accolto con tutta la sua persona il Figlio di Dio per opera dello Spirito Santo e ne resta il luogo umano di presenza – ha il compito di insegnare a ogni cristiano, uomo o donna che sia, ciò che «conosce» del Figlio<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> PAOLO VI, Enciclica *Signum magnum*, I, 1: EV 2/1179.

<sup>35</sup> RM 45: EV 10/1399-1400.

<sup>36</sup> È perciò plausibile affermare: «per Mariam ad Jesum». Il Salvatore, mosso dalla sua infinita bontà, ci ha reso più agevole l'imitazione della sua infinita santità proponendoci il modello della Madre. Lei, tra tutte le persone umane, «offre l'esempio più fulgido e a noi

È necessario, allora, mettersi con umiltà e con fiducia alla scuola di Maria, per imparare da lei a seguire, amare e contemplare il suo Figlio Gesù<sup>37</sup>. È necessario promuovere il valore teologico del culto alla Vergine Maria e la sua efficacia pastorale per il rinnovamento della vita cristiana. Su questo argomento resta decisivo l'insegnamento contenuto nell'esortazione apostolica *Marialis cultus* di Paolo VI. Certamente, c'è una premessa da fare: «Cristo è la sola via al Padre (cf. Gv 14,4-11). Cristo è il modello supremo al quale il discepolo deve conformare la propria condotta (cf. Gv 13,15), fino ad avere gli stessi suoi sentimenti (cf. Fil 2,5), vivere della sua vita e possedere il suo Spirito (cf. Gal 2,20; Rom 8,10-11): questo la Chiesa ha insegnato in ogni tempo e nulla, nell'azione pastorale, deve oscurare questa dottrina». Ma il ruolo esemplare della santità della Vergine Maria è oltremodo efficace: va pensato nel contesto della missione materna che lei svolge a vantaggio del popolo di Dio e della sua intercessione, avendo ben chiaro che il fine della missione affidata alla Madre di Dio è «riprodurre nei figli i lineamenti spirituali del Figlio primogenito»<sup>38</sup>. Il valore esemplare della sua santità esalta l'importanza delle virtù evangeliche da lei praticate, che vanno dalla fede al forte e casto amore sponsale. Così, il progresso nella virtù di quanti riproducono nella loro vita i suoi esempi è uno dei frutti prodotti dal culto reso alla Madre di Dio.

## Conclusione

Ritengo che il modo migliore di concludere sia quello di ascoltare, ancora una volta, il pressante invito rivolto da Giovanni Paolo II con la

più vicino di quella perfetta ubbidienza, con la quale ci conformiamo amorosamente e prontamente ai voleri dell'eterno Padre; e Cristo stesso, come ben sappiamo, ripose in questa piena adesione al beneplacito del Padre l'ideale supremo della sua umana condotta, dichiarando: «Io faccio sempre quanto a lui piace»» (*Signum magnum*, II, 2: EV 2/1187).

<sup>37</sup> Su questo aspetto rinvio agli Atti della giornata di studio sulla lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae* organizzata dalla Pontificia Accademia Mariana Internazionale: *Contemplare Cristo con Maria*, a cura di S.M. CECCHIN, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 2003.

<sup>38</sup> MC 57: EV 5/91.

lettera apostolica *Novo millennio ineunte*. Ripartire da Cristo: questo è il programma di sempre, che la Chiesa deve attuare anche nel terzo millennio.

«Non si tratta, allora, di inventare un “nuovo programma”. Il programma c'è già: è quello di sempre, raccolto dal Vangelo e dalla viva Tradizione. Esso si incentra, in ultima analisi, in Cristo stesso, da conoscere, amare, imitare, per vivere in lui la vita trinitaria, e trasformare con lui la storia fino al suo compimento nella Gerusalemme celeste» (n. 29).



## RECENSIONES

G. CANOBBIO – P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, 3 voll., Città Nuova, Roma 2003.

La fine di un secolo invita quasi inevitabilmente a compiere un bilancio di quanto in esso è avvenuto. Nonostante la consapevolezza della convenzionalità delle diverse periodizzazioni, bisogna comunque rilevare che il XX secolo, appena concluso, ha visto tali cambiamenti e trasformazioni, in tutti gli ambiti del sapere e, non da ultimo, in teologia, che un bilancio s'impone come opportuno e indispensabile. Il compito di ripercorrere il cammino della riflessione teologica nel Novecento, di tracciare un quadro dell'attuale situazione e di valutare l'eredità che viene affidata al futuro, ispira l'opera, recentemente pubblicata e frutto del lavoro di teologi italiani o operanti in Italia: *La Teologia del XX secolo. Un bilancio*, in tre volumi, a cura di G. Canobbio e P. Coda, edito da Città Nuova, Roma 2003. Questo lavoro, pur facendo seguito ad altre opere, precedentemente pubblicate (quali R. VANDER GUCHT – H. VORGRIMLER (edd.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Herder, Freiburg 1969-70; trad. it.: *Bilancio della teologia del XX secolo*, Città Nuova, Roma 1972; A. MARRANZINI, *Correnti teologiche postconciliari*, Città Nuova, Roma 1974; R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992), se ne distingue tuttavia per la completezza dell'indagine, che abbraccia effettivamente tutto l'arco del secolo, e per l'originalità dell'impianto, che intende ripercorrere lo sviluppo novecentesco delle diverse discipline teologiche, raggruppandole secondo tre diverse prospettive: quella storica, quella sistematica e quella pratica.

Senza addentrarci in un esame dettagliato dei singoli contributi che compongono l'opera, ci limitiamo a individuare, trasversalmente ad essi, i principali elementi che da essi emergono come tratti caratterizzanti la svolta della teologia nel XX secolo. Quello che appare evidente, in tutti gli articoli, è infatti un rinnovamento non tanto nei contenuti ma nel modo di fare teologia nel Novecento, rispetto alla teologia dei secoli immediatamente precedenti. I principali tratti che

segnano tale svolta possono essere ricondotti ai seguenti tre: il ricentramento di tutta la teologia sulla rivelazione e particolarmente sull'evento di Gesù Cristo, letto e approfondito nell'orizzonte trinitario ch'esso stesso pienamente dischiude; l'ingresso della storia e l'attenzione ai contesti culturali; il confronto con le altre confessioni cristiane e le altre religioni.

Per quanto riguarda il ricentramento della teologia sulla rivelazione, esso è contraddistinto da due eventi, accaduti rispettivamente in ambito protestante e cattolico: la riflessione barthiana, con la sua messa a tema del principio di rivelazione, e l'avvenimento del Concilio Vaticano II, con la sua assunzione di quei fermenti già presenti da decenni nella Chiesa Cattolica ed espressi dai movimenti biblico, liturgico, patristico e dalle proposte della *théologie nouvelle*. In tutti i contributi della nostra opera è fortemente sottolineato il ruolo di stimolo operato dal Concilio Vaticano II, nel superamento della teologia manualistica e nel porre al centro del sapere teologico la rivelazione, intesa come auto-comunicazione di Dio Trinità all'uomo, attraverso eventi e parole culminanti nell'evento di Gesù Cristo. Nello stesso tempo si rileva altresì come un tale impulso al rinnovamento appaia nei documenti conciliari con intensità diversa, in riferimento alle differenti discipline teologiche: se la teologia fondamentale, l'ecclesiologia, la liturgia e l'ecumenismo trovano già nei documenti conciliari la ricezione di un cammino avvenuto nei decenni precedenti e la spinta per la loro nuova fondazione, non altrettanto accade, almeno a un primo esame, per altre discipline.

La centralità della rivelazione come manifestazione di Dio nella storia della salvezza, fino al suo culmine in Gesù Cristo, ha poi segnato l'ingresso di categorie storiche all'interno del pensare teologico. La stessa esigenza di compiere un bilancio della riflessione teologica in un periodo storico ben definito, quale il XX secolo, è comprensibile proprio a partire da un modo di fare teologia meno astratto rispetto al recente passato e più attento allo sviluppo che anche l'intelligenza della fede conosce e propizia. L'attenzione alla storia ha così permesso di cogliere il continuo confronto che la teologia ha stabilito e stabilisce con le diverse istanze culturali, filosofiche, scientifiche, sociali che hanno caratterizzato le varie epoche storiche. Tale confronto, nel corso del Novecento, il secolo che ha visto la crisi – in particolare dopo la critica heideggeriana – della metafisica classica (i cui concetti rappresentavano lo strumento epistemologico pressoché unitario della teologia cattolica), ha favorito il costituirsi di un pluralismo teologico, caratterizzato dall'attenzione alle diverse scuole filosofiche contemporanee e ai diversi contesti e culture. Sono emerse così teologie "sitate", contestuali (teologia della liberazione, femminista, politica, ecc.) o legate alle varie aree geografico-culturali (Africa, America Latina, India, ecc.). Nella nostra opera viene evidenziato sia il ruolo di stimolo che tali teologie hanno avuto per il superamento dell'ec-

cessiva immobilità della teologia manualistica, sia i loro limiti, costituiti da un'eccessiva dipendenza dal contesto d'origine e dall'uso non sempre sufficientemente critico di categorie derivanti dagli attuali sistemi filosofici.

Infine, ulteriore aspetto della svolta della teologia nel XX secolo, emergente in modo evidente nei tre volumi in esame, è l'apertura al dialogo ecumenico e al confronto con le altre religioni. Il che ha significato la nascita non solo di una teologia che studi esplicitamente l'ecumenismo e le religioni, ma anche – com'è evidente in quasi tutti i contributi del nostro lavoro – di un modo di fare teologia che tenga presente al proprio interno sia un confronto con le prospettive delle altre confessioni cristiane, sia i problemi posti dal rapporto con le altre religioni.

Certamente, la svolta avvenuta in teologia ha portato con sé anche alcuni rischi, quali il pericolo del relativismo teologico e della perdita di consapevolezza della valenza veritativa della rivelazione cristiana. Nei vari articoli si nota però come negli ultimi decenni sia maturata una rinnovata tematizzazione della questione teologica della verità, affrontata in particolare a partire dall'evento Cristo e dalla dinamica propria dell'evento pasquale. Allo stesso tempo, emerge sempre più chiaramente la coscienza che la teologia non può elaborare il proprio sapere senza intrinseco riferimento ad una ontologia. Anzi, un aspetto originale dell'odierna riflessione sta proprio – in sintonia con l'auspicio formulato da Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio* – nel proporre un rinnovamento dell'ontologia che trovi le sue radici nella specificità di un pensare cristiano che, partendo dalla rivelazione del Dio-*Agápe*, e in fecondo dialogo con la filosofia e la cultura contemporanea, contribuisca a rispondere alla sempre attuale e decisiva questione del senso e della verità.

Riccardo FERRI



## VITA ACADEMIAE

### 1. Nomina del Prelato Segretario

In data 11 luglio 2003, il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II ha nominato Prelato Segretario della Pontificia Accademia di Teologia per un quinquennio l'Accademico Mons. Pietro Coda, professore ordinario di teologia trinitaria presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense.

### 2. Cronaca dell'Accademia

\* Dopo la pausa estiva, il Consiglio accademico si è riunito due volte, il 16 ottobre e il 13 novembre, dedicando in particolare i suoi lavori alla preparazione del Secondo Forum Internazionale su “Il metodo teologico oggi fra tradizione e innovazione”, del 22-24 gennaio 2004, e alla messa a punto dei prossimi numeri della rivista *PATH*.

\* L'Accademia si è arricchita di quattro nuovi Accademici ordinari: P. Prosper Grech, O.S.A.; P. Paolo Scarafoni; Don Donato Valentini, S.D.B.; Mons. László Vanyó. Inoltre, il Presidente dell'Accademia, Mons. Marcello Bordoni, visto l'articolo X degli Statuti, ha nominato Soci Corrispondenti: P. Luigi Borriello, O.C.D.; P. Ambrogio Eszer, O.P.; Don Juvénal Ilunga Muya; Mons. Wilhelm Imkamp; Mons. Czeslaw Rychlicki; P. Pietro Sorci, O.F.M.

\* Durante l'estate, il Signore ha improvvisamente chiamato a Sé l'Accademico Mons. László Vanyó. Nato a Bódvaszilas, in Ungheria, nel 1942, aveva conseguito la laurea alla Facoltà di Pittura dell'Accademia di Belle Arti e all'Accademia di Scienze Teologiche di Budapest con una tesi su “L'antropologia di San Gregorio Nisseno”. Specializzatosi a Roma, presso l'Institutum Patristicum Augustinianum, dal 1975 era titolare della cattedra di Letteratura Paleocristiana e di Storia del Dogma presso l'Università di Budapest. Dal 1991 a 1995 era stato

Rettore del Seminario Maggiore di Budapest, e dal 1992 membro della Commissione Teologica Internazionale. Nel 1993 era stato insignito del Premio Szent-Györgyi Albert, e nel 1995 del Premio Stephanus. Anche dalle pagine di questa Rivista giunga l'espressione del cordoglio e della partecipazione al lutto di tutta l'Accademia.

\* Nel Concistoro ordinario del 21 ottobre 2003, il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II ha creato Cardinali di Santa Romana Chiesa due Accademici: S. Em.za il Cardinale Marc Ouellet, Arcivescovo di Québec; e S. Em.za il Cardinale Georges Cottier, Teologo della Casa Pontificia, eletto in pari tempo Arcivescovo titolare di Tullia. Anche dalle pagine di questa Rivista giungano ai due Porporati le felicitazioni più cordiali di tutta l'Accademia.

## OPERA ACCEPTA

- AA. VV., *Mysterium Redemptionis. Actas do Congresso Internacional de Fátima, 9-12 maio 2001*, Faculdade de Teologia – UCP, Santuário de Fátima 2002, pp. 714.
- AA. VV., *San Giuseppe nei secoli XIX e XX. Atti del VII simposio internazionale, Malta 22-28 settembre 1997*, Libreria Editrice Murialdo, Roma 2002, pp. 219.
- AA. VV., *Spiritualità trinitaria in comunione con Maria secondo Montfort. Atti dell'8° Colloquio internazionale di mariologia, Roma 11-13 ottobre 2000*, a cura di Battista CORTINOVIS – Stefano DE FIORES – Enrico VIDAU, Edizioni Monfortane, Roma 2002, pp. 326.
- ATTARD FABIO (a cura di), *John Henry Newman. Words of Conscience in Parochial and Plain Sermons*, ed. and intro. by, Midsea Books, Malta 2002, pp. 163.
- DE SOLENNI PIA FRANCESCA, *A Hermeneutic of Aquinas's "Mens" Through a Sexually Differentiated Epistemology. Towards an understanding of woman as "imago Dei"*, Apollinare Studi, Roma 2000, pp. 192.
- DHAVAMONY MARIASUSAI, *Ecumenical Theology of World Religions* (Documenta Missionalia, 29), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003, pp. 327.
- GIRONÉS GONZALO, *La divina arqueología y otros estudios. En el jubileo del año XL de magisterio*, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer", Valencia 2003, pp. 395.
- NAHUELANCA MUÑOZ LUIS ALBERTO, *"Los apóstoles del archipiélago". El aporte evangelizador de los Fiscales en la Iglesia Local de Chiloé-Chile*, Provincia Franciscana de la Santísima Trinidad, Santiago 1999, pp. 243.
- NEBEL JOHANNES, *Die Entwicklung des Römischen Messritus im ersten*

- Jahrtausend Anband der Ordines romani. Eine synoptische Darstellung*, Pontificium Athenaeum S. Anselmi, Roma 2000, pp. 550.
- PALOMBELLA MASSIMO, *Actuosa participatio. Indagine circa la sua comprensione ecclesiale*, (Biblioteca di Scienze Religiose, 179), Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2002, pp. 238.
- PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, *Documentos del Santo Padre Juan Pablo II (1988-1999)*, Ciudad del Vaticano 1999, pp. 338.
- PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Ecumenismo e dialogo interreligioso: il contributo dei fedeli laici. Seminario di studio 22-23 giugno 2001*, Libreria Editrice Vaticano, Città del Vaticano 2002, pp. 184.
- PRADES JAVIER (ed.), *El misterio a través de las formas. Extensión universitaria*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2002, pp. 196.
- STRAMARE TARCISIO, *Vangelo dei Misteri della Vita Nascosta di Gesù*, Casa Editrice Sardini, Bornato in Franciacorta 1998, pp. 316.
- SARMIENTO TUPAYUPANQUI NICANOR, *Caminos de la Teología India*, Ed. Verbo Divino, Bolivia 2000, pp. 242.
- STROLA GERMANA, *Il desiderio di Dio. Studio dei Salmi 42-43*, Cittadella Editrice, Assisi 2003, pp. 499.
- TOSO MARIO, *Per una laicità aperta. Laicità dello Stato e legge naturale*, Centro Studi Cammarata – Edizioni Lussografica, San Cataldo – Caltanissetta 2002, pp. 93.

## INDEX TOTIUS VOLUMINIS 2 (2003)

### EDITORIALES

AMATO ANGELO, .....	3-4
CODA PIERO,.....	271-276

### STUDIA

BATTAGLIA VINCENZO, <i>Cristologia e spiritualità</i> .....	505-525
BERTONE TARCISIO, <i>La rilevanza dottrinale e teologica del Catechismo della Chiesa Cattolica</i> .....	239-251
BORDONI MARCELLO, <i>Trinità e missione</i> .....	179-195
BORDONI MARCELLO, <i>L'universalità della salvezza in Cristo e le mediazioni partecipate</i> .....	375-399
BORRIELLO LUIGI, <i>Teologia trinitaria e spiritualità</i> .....	157-177
CIOLA NICOLA, <i>“Disagi” contemporanei di fronte al paradosso cristiano dell'incarnazione</i> .....	443-471
CIPRIANI NELLO, <i>Il mistero trinitario nei Padri</i> .....	47-70
COTTIER GEORGES, <i>Théologie trinitaire et Ecclésiologie</i> .....	95-107
DHAVAMONY MARIASUSAI, <i>Towards a Trinitarian Theology of Religions...</i>	197-221
GALVAN JOSÉ M., <i>Trinità e arte</i> .....	133-155
GOZZELINO GIORGIO, <i>“Io vado a prepararvi un posto” (Gv 14,2). Riflessioni sulla dialettica “simbolica” o di unità dei distinti della cristologia con l'escatologia</i> .....	491-504
LADARIA LUIS F., <i>La recente interpretazione della definizione di Calcedonia</i>	321-340
LÉTHEL FRANÇOIS-MARIE, <i>Le mystere de l'agonie de Jesus à la lumiere de la théologie des Saints</i> .....	417-441
PENNA ROMANO, <i>I fondamenti della cristologia neotestamentaria. Alcuni aspetti della questione</i> .....	305-320

SALVATI G. M., <i>Trinità e inculturazione</i> .....	223-237
SANNA IGNAZIO, <i>Il riscontro della Trinità nella vita del credente</i> .....	109-131
SCARAFONI PAOLO, <i>Cristocentrismo: significato e valenza teologica, oggi..</i>	277-304
SPITERIS YANNIS, <i>Teologia trinitaria nell'Oriente cristiano: implicazioni soteriologiche e antropologiche</i> .....	71-93
TREMBLAY RÉAL, <i>Le christocentrisme, lieu d'émergence d'une morale du maximum. Reflexions à la lumière du IV évangile</i> .....	473-490
VANHOYE ALBERT, <i>La fede di Gesù? A proposito di Ebrei 12,2: "Gesù, autore e perfezionatore della fede"</i> .....	401-415
WONG JOSEPH H., <i>Logos and Tao: Johannine christology and a taoist perspective</i> .....	341-374
ZEVINI GIORGIO, <i>Il volto del Dio unico in tre persone nel Vangelo di Giovanni</i> .....	5-46

#### RECENSIONES

- ATTARD FABIO (a cura di), *John Henry Newman. Words of Conscience in Parochial  
and Plain Sermon*, Midsea Books Ltd., Malta 2002 (M. Farina), pp. 253-254.
- CANOBBIO GIACOMO - PIERO CODA (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*,  
3 voll., Città Nuova, Roma 2003 (R. Ferri), pp. 527-529.
- TOSO MARIO, *Per una laicità aperta. Laicità dello Stato e legge naturale*, Edizioni  
Lussografica, Caltanissetta 2002 (M. Mantovani), pp. 254-255.

#### VITA ACADEMIÆ

- Indirizzo di saluto di S.E.R. il Card. Paul Poupard, Presidente del Pontificio  
Consiglio della Cultura, pp. 257-259.
- Emeritato del Padre Ugo Betti (Mons. Rino Fisichella), pp. 259-262.
- Cronaca dell'Accademia, pp. 262-263, 531-532.
- Secondo Forum Internazionale PATH, pp. 263-264.
- Nomina del Prelato Segretario, pp. 531.

**OPERA ACCEPTA**, pp. 533-534.

*Finito di stampare  
nel mese di Gennaio 2004  
dalla Tipolitografia Giammarioli  
via Enrico Fermi, 8-10 - Frascati (Roma)*





