

di Giuseppe Ruggieri

1. Harnack, Kähler, Weiß, Loisy - 2. Barth, Bultmann, Tillich - 3. Casel, de Grandmaison, Adam, Guardini, Galtier - 4. Rahner - 5. Käsemann - 6. Sull'unità personale di Cristo - 7. Cristologie in contesto - 8. La sfida delle religioni  
Bibliografia

p. 621

Il conio del lemma «cristologia», come termine tecnico impiegato per designare la disciplina teologica che si occupa della comprensione cristiana di Gesù di Nazaret, comunemente viene fatto risalire al teologo luterano Balthasar Meisner [*Christologias sacrae disputationes* L, Wittenberg 1624]. Una riflessione esplicita su «chi è Gesù» è documentata tuttavia, come è ovvio, fin dai primordi della storia cristiana (Mc 8, 27-30 parr.). Ma il termine tecnico serve ad indicare tutti gli elementi di quel sapere che, vuoi per l'insorgere di contrastanti comprensioni, vuoi per esigenze di insegnamento, vuoi per l'approfondimento della questione in se stessa, si è accumulato lungo la storia per rispondere sempre alla stessa domanda: chi è Gesù di Nazaret, confessato dai cristiani come Cristo, Signore, Figlio di Dio, Salvatore, ecc.? Gli elementi di questo sapere variano secondo le varie epoche. Chi ad esempio volesse fare il raffronto tra il discorso *De incarnatione Verbi* del giovane Atanasio (318 circa), il dialogo *Cur Deus homo* di Anselmo d'Aosta (scritto alla fine dell'XI secolo), le 59 questioni della terza parte della *Summa theologica* di Tommaso d'Aquino dedicate a Gesù Cristo (verso il 1273), il *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* di Pierre de Berulle (1629), la *Vita di Gesù* del giovane Hegel (1795), il trattato sulla *Redenzione tramite Cristo dell'umanità caduta* di Matthias Joseph Scheeben (1878-1882) e altre opere ancora, più o meno note, dovrebbe anzitutto premunirsi di una introduzione alla cultura, non solo religiosa, ma altresì filosofica e giuridica dei rispettivi periodi. E allora apparirebbe come la diversità dei discorsi debba esser fatta risalire non solo

all'oggetto ogni volta discusso (rapporto tra divinità e umanità, significato della mediazione salvifica, redenzione sacrificale, sostituzione vicaria, coscienza e libertà umana di Gesù, ecc.), ma altresì al relativo contesto storico culturale, in un nesso che risulta insolubile.

### 1. Harnack, Kähler, Weiß, Loisy

Per il Novecento l'avvio alla discussione può essere fissato per il rispetto delle date, ma in realtà solo fittiziamente, nella pubblicazione di Harnack su «L'essenza del cristianesimo», dove erano raccolte una serie di lezioni tenute a Berlino negli anni 1899-1900. Harnack non pensava che si potesse ricostruire una vera e propria vita di Gesù, ma in qualche modo pensava che si potessero ricostruire i tratti oggettivi della sua predicazione storica, prima che le incrostazioni dogmatiche e filosofiche ne avessero alterato il contenuto. Harnack infatti identificava il nocciolo puro del cristianesimo nella predicazione di Gesù. Questa veniva articolata attorno a tre punti: a) il regno di Dio e la sua venuta; b) Dio come padre e il valore infinito dell'anima umana; c) la miglior giustizia e il comandamento dell'amore. Ad ognuno di questi tre punti Harnack assegnava tratti precisi. Il regno di Dio è «la signoria del Dio santo nei singoli cuori, è Dio stesso con la sua forza» [Harnack 1900, 101]. «Proprio perché l'intera predicazione di Gesù si può ricondurre a questi due punti: Dio come padre e l'anima umana nobilitata al punto da essere in grado di unirsi a lui (ed a lui unita), è evidente che l'evangelo non è affatto una religione positiva come le altre, bensì, non contenendo nulla di statutario né di particolarmente discriminante, è la religione stessa nella sua essenza» [*ibidem*, 106]. Ponendo l'esigenza di una migliore giustizia, Gesù recise inoltre il legame tra l'etica e il culto esteriore; ricondusse l'etica all'atteggiamento interiore soggiacente; ricondusse ancora l'etica ad un unico movente, l'amore; indicò il collegamento tra religione e morale nell'umiltà, che non è una singo-

la virtù, bensì è pura recettività, espressione di bisogno interiore, supplica per la grazia e il perdono di Dio, quindi apertura a Dio [*ibidem*, 110-113].

La persona di Gesù e gli eventi fondamentali della tradizione cristologica neotestamentaria (morte e risurrezione) in Harnack scompaiono dalla professione di fede cristiana. Confessare la fede non significa altro che fare la volontà di Dio nella certezza che egli è il Padre e remuneratore: «Gesù non ha mai parlato di nessun'altra professione di fede» [*ibidem*, 159]. Harnack rappresentava per un verso il coronamento di tutta la ricerca della teologia liberale ottocentesca volta a delineare il Gesù originario in opposizione alla dogmatizzazione ecclesiastica, ma per altro verso, sulla scia di Albert Ritschl (1822-1889) radicalizzava in senso morale il contenuto della fede cristiana. Il regno di Dio predicato da Gesù assumeva infatti i tratti kantiani piuttosto che quelli del Nuovo Testamento.

Ho detto che voler fissare alla pubblicazione di Harnack l'inizio effettivo della discussione cristologica del Novecento è fittizio. Infatti la sua posizione era già vecchia, testimonianza più di un'epoca passata (soprattutto per il suo debito ad Albert Ritschl [1822-1889] e la sua concezione del regno di Dio come comunità etica da realizzare sulla terra) che iniziatrice di una nuova riflessione. I due assunti fondamentali di Harnack (ricostruzione storico critica della predicazione di Gesù e determinazione del suo messaggio centrale) erano infatti già stati ridotti in macerie da due pubblicazioni, una strettamente teologica e una strettamente esegetica, apparse per uno dei tanti curiosi scherzi del destino nello stesso anno, il 1892, anche se in città diverse: a Leipzig era stata editata la conferenza di M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, e a Gottinga aveva visto la luce lo studio di J. Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*.

L'importanza del libretto di Kähler per tutta la riflessione del Novecento è fondamentale. Senza di lui è impossibile comprendere Barth e Bultmann. Ma senza di lui è persino impossibile comprendere la svolta intro-

dotta nella seconda metà del Novecento da Käsemann, che non distrugge ma integra il punto di vista acquisito da Kähler. E questa prospettiva consiste nel fatto che la «vita» di Gesù ricostruita con l'esegesi storico critica è un'assoluta astrazione. Infatti noi nel Nuovo Testamento incontriamo solo il Cristo accolto come salvatore e rivelazione di Dio. Kähler distingue nettamente tra una grandezza della storia effettiva (*Geschichte*) e una grandezza della storia ricostruita dal critico (*Historie*). Una grandezza della storia effettiva e vissuta, cioè un uomo che influenza i posteri e viene quindi valutato in base alla sua importanza per la storia, è «l'autore e il portatore della sua efficacia permanente. L'uomo incide nel corso delle cose in quanto è capace di influire. Egli allora è ciò che egli opera, ed egli opera per ciò che è» [Kähler 1892, 37]. Ciò che una siffatta personalità della storia è stato, al di fuori dell'opera che resta di lui, può anche essere dimenticato per sempre: «È nella sua opera che vive la personalità che è diventata storicamente matura (*geschichtsreif*); ed a quest'opera si lega in tratti e parole indimenticabili l'impronta della sua natura capace di operare... Ma qual è l'opera efficace che questo Gesù ha lasciato? Stando alla Bibbia e alla storia della Chiesa, nient'altro che la fede dei suoi discepoli, la convinzione che in lui noi abbiamo il vincitore della colpa, del peccato, del tentatore e della morte. Da quest'unico effetto derivano tutti gli altri, qui trovano la loro misura, si innalzano e si abbassano, stanno e cadono. E questa convinzione si è calata nell'unica parola di riconoscimento: "Cristo, il Signore" [*ibidem*, 38-39]. Questa convinzione ne ha operato l'altra: che Cristo sia il Vivente, il Crocifisso e Risorto. Ma questo Signore risorto non è il Gesù che sta dietro i vangeli e che possiamo conoscere solo mediante la ricostruzione esegetico critica, ma è il Cristo della predicazione apostolica, di tutto il Nuovo Testamento. Il Cristo reale è il Cristo predicato, ma il Cristo predicato è il Cristo creduto.

Una siffatta posizione impegnava coerentemente Kähler ad una giustificazione dell'origine della fede, sia nel teologo che, in

maniera uguale, nel semplice cristiano. «Per lo più noi viviamo sicuri della nostra fede, senza farci una particolare ragione delle radici da cui è nata. Solo gli attacchi del dubbio ci costringono ad un esame retrospettivo.... A questo proposito dobbiamo distinguere tra il contenuto che ci viene offerto nella fede e la ragione che ci muove e ci determina ad abbracciare questo contenuto. E allora vale... che la ragione che ci muove giace proprio nelle esperienze che facciamo donandoci al nostro Salvatore. Ma il Salvatore con il quale viviamo non è qualcuno che siamo noi a sentire o a escogitare, ma è il Cristo predicato; ma questo è ovunque e in ultima analisi – chiaramente o meno – il Cristo della Scrittura. E quanto più curiamo il contatto con la Scrittura stessa, tanto più la forza di attrazione del Salvatore si fonde con l'attenzione alla Scrittura» [*ibidem*, 54].

Non è possibile qui approfondire il nesso di queste affermazioni di Kähler con la sua visione della Bibbia (che egli vedeva, non tanto come scritto ispirato, ma soltanto come testimonianza della predicazione apostolica) e con la sua ermeneutica più generale della Scrittura (noi abbiamo accesso alla Bibbia attraverso il Cristo creduto). Vorrei invece sottolineare il problema che Kähler lasciava in eredità alla riflessione seguente. Giacché se è vero che la prospettiva che egli con forza poneva deve considerarsi ormai acquisita, anche nello sviluppo della ricerca su Gesù, resta altresì vero che quella prospettiva, nei termini posti da Kähler, restava ultimamente carente. Perché resta pur sempre vero che il Cristo creduto era in continuità con il Gesù esistito e che, come egli ripetutamente sottolineava, era la grazia della fede a operare il passaggio dal rapporto con il Gesù esistito a quello con il Cristo creduto e predicato. Il Gesù realmente esistito non è un'invenzione dell'esegesi critica, ma è il Gesù presente e interpretato nel Cristo della fede dei primi discepoli. E allora resta la questione: a quale Gesù i primi discepoli applicarono rappresentazioni che noi sappiamo non essere state usate dal Gesù realmente esistito? E cosa disse e fece Gesù perché i discepoli lo rappresentassero

in un certo modo? Non è possibile scindere il Gesù realmente esistito dal Cristo predicato (e prima ancora creduto) dai discepoli. Ma non è nemmeno possibile ignorarlo. Kähler invece lo ignorava e pensava che lo si potesse ignorare.

L'immagine di Gesù elaborata dalla ricerca storico critica e recepita dalla teologia liberale dell'Ottocento, prima ancora che essa trovasse per così dire la sua forma canonica nelle lezioni di Harnack sull'essenza del cristianesimo, aveva subito un grave attacco, oltre che dal «sistemico» Kähler, all'interno della stessa esegesi critica. Johannes Weiß (1863-1914) era genero di Albert Ritschl. Ma aspettò la morte del suocero per pubblicare l'opera nella quale ne distruggeva le idee centrali. Giacché l'idea kantiana del regno di Dio che Ritschl aveva sposato si dimostrava, una volta applicata al Nuovo Testamento, pura fantasia. Gesù non ne sapeva nulla ed era invece convinto che il regno di Dio fosse un evento escatologico imminente, che avrebbe posto fine al mondo. Non si possono proiettare nel Nuovo Testamento le idee del XIX secolo.

La stessa visione (Gesù come predicatore apocalittico del regno imminente) sarà condivisa nel 1906 da Albert Schweitzer (1875-1965) nella grandiosa ricostruzione della storia della ricerca sulla vita di Gesù: *Von Reimarus zu Wrede*. Anzi, se Weiß nella II edizione della sua opera [1900] apportò alcune attenuazioni, Schweitzer mantenne sempre la radicalità del suo Gesù predicatore della fine imminente. Ma egli era altresì interessato, in maniera non meno radicale, all'attualità dell'insegnamento di Gesù. E qui la conclusione era diversa: se la predicazione di Gesù sull'imminente fine del mondo poteva essere consegnata al passato, non così la sua concezione etica che, in lui, era strettamente legata all'attesa della fine imminente. «Caratteristico di Gesù è il suo tendere alla perfezione e alla beatitudine del mondo e di un'umanità eletta, al di là della perfezione e della beatitudine del singolo. Egli è dominato e determinato dalla volontà e dalla speranza del regno di Dio» [Schweitzer 1906, 747]. Anzi proprio in quanto etica della fine dei tempi, l'eti-

ca di Gesù è incondizionata, è libera dall'unicità di un *hic et nunc*, vale per sempre, mentre è caduca la sua visione del mondo nella quale tuttavia si radica. L'influsso di Schweitzer fu immenso e in particolare provocò tutta una discussione sul rapporto tra escatologia ed etica. E non si può dimenticare la grande testimonianza di vita di questo teologo-medico-musicologo «agnostico». Per collocarsi nella continuità con Gesù, egli abbandonò il registro dell'analisi letteraria e scelse quello della storia vissuta.

La storia della cristologia del Novecento del resto è affidata all'oscillazione tra i vari registri: analisi letteraria del Nuovo Testamento ad opera dell'esegesi critica, ermeneutica esistenziale sulla scia di Kähler, ermeneutica storica (già Loisy!).

Ed è di Alfred Loisy e del suo *L'Évangile et l'Église* del 1902 che qui va fatta menzione. Il suo libro, rappresenta forse una delle più lucide apologetiche della Chiesa cattolica e dei suoi dogmi che, nonostante la condanna da parte di questa, sia stata scritta. L'intenzione di Loisy, battistrada di tutti gli studiosi cattolici che, pur in mezzo a incomprensioni e condanne, avrebbero recepito la necessità dell'esegesi critica, era quella di opporsi all'interpretazione che Harnack aveva dato di Gesù e della sua predicazione: Gesù non era stato un predicatore dell'etica interiore, ma dell'evangelo del regno. E predicando questo evangelo, Gesù non considerava se stesso solo come il semplice messaggero o profeta del regno, ma come l'agente principale o il capo predestinato: «Sta qui la chiave della singolarità che caratterizza il suo atteggiamento. Giacché il regno è essenzialmente futuro, il ruolo del messia è essenzialmente escatologico. Il Cristo è il presidente della società degli eletti. Il ministero di Gesù non era che preliminare al regno dei cieli e al ruolo proprio del messia. In un certo senso Gesù era il messia e in un altro senso non lo era ancora. Lo era, perché chiamato personalmente a reggere la nuova Gerusalemme. Non lo era ancora, perché la nuova Gerusalemme non esisteva e il potere messianico non aveva modo di esercitarsi. Gesù ave-

va dunque la prospettiva del proprio avvento (*avènement*)» [Loisy 1902, 83-84]. D'altra parte Loisy, come Harnack, era convinto della differenza tra il Gesù storico e la riflessione cristologica successiva e del fatto che la Chiesa non era stata istituita da Gesù, nonostante il vangelo di Gesù avesse già un rudimento di organizzazione sociale: «Gesù annunciava il regno ed è la Chiesa che è venuta» [*ibidem*, 116]. Ma per Loisy non resta meno vero che la Chiesa e la dogmatizzazione progressiva costituiscono lo sviluppo necessario dell'avvento di Gesù, la condizione ineluttabile perché la sua predicazione, che ruotava tutta attorno all'idea del regno, continuasse a vivere e ad agire nella storia. Ma cos'era l'«idea» del regno per Loisy? Egli, usando spesso questo termine, si rifaceva a Newman, uno dei pochi a suo dire che avesse compreso la vera natura dello sviluppo del dogma. Ora, aveva scritto Newman, che «quando un'idea è tale, sia essa reale o no, da colpire la mente e da investirla di sé, si può ben dire che essa è viva e cioè che essa vive nello spirito che l'ha accolta in sé». Si ha quindi il processo di sviluppo dove l'idea, «avendo come luogo del suo svolgersi la mobile scena della vita umana, non potrà mai avanzare senza intaccare, e quindi distruggere, o modificare e incorporarsi preesistenti modi di pensare e di agire... un'idea non solo modifica la situazione in cui essa viene a realizzarsi, ma ne è anche modificata o almeno ne subisce l'influenza e dipende in vario modo dalle circostanze che la circondano». E, «pur ammettendo che essa vada incontro al rischio di corrompersi a contatto con il mondo esteriore, bisogna che una grande idea affronti tale rischio se vuole essere debitamente compresa e, a maggior ragione, se le è proprio il volere realizzarsi completamente» [Newman 1878, 42-46]. Se si riflette bene Loisy riproponeva, attraverso la ripresa delle intuizioni di Newman e senza alcun riferimento a Kähler, la stessa prospettiva del «geschichtlicher Christus» che costui aveva contrapposto al Gesù puramente «historischer», ma con un vantaggio rispetto a Kähler: il problema del Gesù storico non veniva affatto ignorato, ma riproposto nella

sua connessione con il Cristo della fede. Gli spunti di Loisy restavano tuttavia immaturi e, a motivo delle polemiche e delle condanne, incapaci ancora di produrre nuove sintesi soddisfacenti.

## 2. Barth, Bultmann, Tillich

Per gli sviluppi della cristologia nel Novecento è comunque la prospettiva di Kähler a dominare nella prima parte del secolo, soprattutto in campo protestante. Già nella II edizione de *L'Epistola ai Romani* [1922] Karl Barth (1886-1968) aveva reso chiara la svolta: non a partire dall'uomo e dalla sua psicologia, nemmeno a partire dall'uomo Gesù, ma unicamente a partire dall'alto, dalla rivelazione di Dio sulla croce di Cristo dove ogni umanità è giudicata e negata, Dio tocca la storia degli uomini ponendo un limite ad essa. Il Gesù terreno, a partire da qui, non è nemmeno oggetto di indagine. Il radicalismo della prima teologia dialettica veniva superato nella *Kirchliche Dogmatik* attraverso l'inserzione della considerazione su Gesù Cristo all'interno della teologia trinitaria. Ma anche questa non è che lo sviluppo della «teologia della Parola». Questa Parola assume una triplice forma: Parola viva in Gesù Cristo, Parola scritta nella Bibbia dell'Antico e del Nuovo Testamento, Parola predicata nella Chiesa. Ma la forma fondamentale è il Cristo a cui fa riferimento sia la predicazione della Chiesa che la Scrittura, che non è la rivelazione di Dio ma la testimonianza della rivelazione. L'evento dell'autorivelazione di Dio in Cristo coincide secondo la Scrittura con la rivelazione di Dio in quanto riconciliatore. «Gesù Cristo è l'effettivo ed efficace rivelatore di Dio perché in lui, che è suo Figlio o Parola, Dio pone se stesso e dà a riconoscere se stesso – e non già qualcosa, sia pure la più alta e importante – esattamente allo stesso modo in cui pone e conosce se stesso dall'eternità e nell'eternità» [*Kirchliche Dogmatik*, I, 1, 437]. E in Cristo Dio si dà a conoscere come riconciliatore dell'uomo con se stesso. Il cuore delicato dalla cristolo-

gia di Barth sta nella sua dottrina della elezione. Barth infatti rovescia la classica dottrina calvinista della predestinazione, giacché tutti gli uomini sono eletti in Cristo. Il centralissimo § 32 della sua *Dogmatica* viene così riassunto: «La dottrina dell'elezione è la summa del vangelo, perché questo è quanto di meglio possa essere stato mai detto e ascoltato: che Dio elegga l'uomo e quindi che sia anche per lui Colui che ama nella libertà. Questa dottrina è fondata nella conoscenza di Gesù Cristo, perché egli è, in uno, Dio che elegge e l'uomo eletto. Questa dottrina appartiene perciò alla dottrina su Dio perché Dio, mentre elegge l'uomo, non decide soltanto su di lui ma, in maniera originaria, decide su se stesso. La funzione di questa dottrina consiste nella testimonianza fondante della grazia eterna, libera e stabile. Come inizio di tutte le vie e opere di Dio» [*Die Kirchliche Dogmatik*, II, 2, 1].

Non è qui possibile esaminare tutti i risvolti della cristologia barthiana. Basti solo dire come profondamente coerente con il nucleo di essa sia l'interpretazione della risurrezione di Gesù. Questa non rappresenta soltanto il significato, il risvolto noetico della morte di Gesù in croce, la presa di coscienza della sua rilevanza salvifica da parte dei discepoli, ma è azione nuova di Dio, evento con un proprio contenuto e una propria forma. La risurrezione di Gesù si pone, di fronte al suo essere nella morte, come opera della grazia di Dio, «grande giudizio divino, attuazione e proclamazione della decisione di Dio sull'evento della croce» [*Die Kirchliche Dogmatik*, IV, 340].

La dottrina di Barth è stata qualificata come «neo-ortodossa» perché rielabora in maniera originale la cristologia classica. È stato obiettato contro di essa il fatto che, ponendo nella decisione eterna di Dio tutto il senso dell'evento di Gesù di Nazaret e nonostante le profondissime interpretazioni dell'obbedienza terrena di Gesù e del suo cammino nella perdizione umana [*ibidem*, 171-311], al fondo la storia stessa di Gesù ne esca radicalmente relativizzata. Resta tuttavia non meno vero che, sia pure nelle prese di

distanza, la sua riflessione costituirà un punto di riferimento necessario per tutto il protestantesimo del Novecento e per una certa parte della stessa teologia cattolica, quale esemplarmente si può vedere in Hans Urs von Balthasar.

Rudolf Bultmann (1884-1976) assume in maniera più radicale ancora di Barth la prospettiva di Kähler, proprio perché fa sue le scelte che l'esegesi critica aveva operato nei confronti del Gesù storico. Agli inizi del Novecento era stata infatti distrutta la convinzione della teologia liberale sulla possibilità di accesso alla storia di Gesù, basata sull'affidabilità del primo dei vangeli sinottici. Wrede [1891], aveva mostrato come il quadro biografico di Marco non fosse credibile, perché è condizionato dalla sua visione del segreto messianico. Schmidt [1919], con un'analisi che ancora oggi fa testo, aveva notato come la storia di Gesù si poggiasse su piccole unità indipendenti, tenute assieme da una cornice cronologica e geografica che è stata costruita soprattutto da Marco. Dopo la seconda guerra mondiale si posero le basi della *Formgeschichte* anche all'interno del Nuovo Testamento: le narrazioni dei sinottici avevano carattere soprattutto kerygmatico e andavano comprese in riferimento alle varie situazioni vitali che avevano dettato la composizione delle singole unità, non in base alla loro storicità. Due monografie fondamentali, quella di Dibelius [1919] e dello stesso Bultmann [1921], avrebbero per così dire dettato per i decenni successivi il metodo di approccio alla conoscenza di Gesù. Gesù scompariva dalla cristologia, tutta fondata sul kerygma. Il fondamento della fede cristiana non è come nella teologia liberale il Gesù storicamente vissuto, modello morale-religioso, ma il Cristo predicato, che diventa evento reale di trasformazione dell'esistenza. Nel 1926 Bultmann pubblica il suo libro su Gesù, dove in contrapposizione alla teologia liberale e sotto l'influsso di Kierkegaard non tratta della vita di Gesù o della sua personalità religiosa, sulla quale noi non sappiamo nulla, ma della predicazione di Gesù e della prima comunità cristiana. Infatti è questa predicazione che pone

l'uomo di fronte alla decisione della sua esistenza «qui e adesso». Una densa sintesi della sua cristologia è offerta poi da una conferenza che egli pronuncia al congresso dei teologi liberali svizzeri nel 1951, commentando la professione di fede cristologica del Consiglio ecumenico: «Il Consiglio ecumenico delle Chiese è costituito dalle Chiese che riconoscono Gesù Cristo come Dio e salvatore». A giudizio di Bultmann la formula è imprecisa e ha il vizio di voler risolvere i problemi legati alle formule dogmatiche della cristologia classica ignorando i problemi. Se è vero che quelle formule oggi sono improponibili, non si può sostituirle con altre formule che tendono in maniera apparentemente biblica allo stesso equivoco. «A mio avviso, si deve dire che nel Nuovo Testamento, almeno a parte potiori, le affermazioni sulla divinità di Gesù o sulla sua appartenenza alla sfera divina intendono mettere in luce non la sua natura ma il suo significato; esse esprimono la fede che ciò che egli dice e ciò che egli è non ha origine intramondana, non è idea o evento umano, ma parola di Dio rivolta a noi, azione di Dio su di noi e per noi. Cristo è la forza e la saggezza di Dio, «da parte di Dio è diventato per noi sapienza e giustizia e santificazione e redenzione» (1 Cor 1, 30). Quando dunque – questo è il mio parere – tali affermazioni si rivestono di formule oggettivanti, vanno interpretate criticamente» [Bultmann 1951, 605]. La divinità di Cristo infatti si dimostra in quell'evento che ci coinvolge: «il diffondersi della predicazione, che lo annuncia come grazia di Dio a noi apparsa» [*ibidem*, 608]. «Cristo è tutto ciò che di lui è stato detto, in quanto è l'evento escatologico. Non è però un avvenimento mondano constatabile, in modo da poter fondare questa costatazione sulla fede in lui. Egli è, o meglio, diventa l'evento escatologico quando la parola che lo annuncia suscita la fede» [*ibidem*, 610]. È quindi con coerenza che Bultmann interpreta la risurrezione, non come evento storicamente differente dalla croce, ma come evento che attualizza in noi il significato della croce, per cui la risurrezione di Cristo coincide con il sorgere in noi della fede in lui. Questo non

sta a significare, come a volte è dato di leggere, che Bultmann neghi la realtà della risurrezione di Gesù in sé, ma solo come evento storicamente conoscibile. In quanto tale, nella misura in cui la risurrezione è un evento storico accanto a quello della croce, giacché noi dell'evento in sé della risurrezione non sappiamo nulla, essa si identifica con l'ascolto credente dell'annuncio su Gesù morto e risorto [Bultmann 1941].

Paul Tillich pubblicò nel 1957 il II volume della sua *teologia sistematica* che offre una riflessione compiuta sulla cristologia. Fondamentale anche per la cristologia resta il metodo della correlazione, cioè della vicendevolesse indipendenza e interazione al tempo stesso tra domande esistenziali e risposte teologiche [Tillich 1957, 19-22]. La domanda dentro il cui orizzonte acquista intelligibilità la fede in Gesù Cristo è quella dell'alienazione (*Entfremdung*) fondamentale dell'esistenza umana. Ogni esistenza infatti rappresenta una «caduta», che non è rottura, ma realizzazione imperfetta dell'essenza dell'essere. L'alienazione come tale (la caduta) non è il peccato, giacché il peccato implica l'allontanarsi attivo e personale da ciò (la pienezza dell'essere) da cui si viene. Invece è la *hybris* (l'autoinnalzamento dell'esistenza alla pienezza dell'essere) e la concupiscenza (il desiderio illimitato di incorporare al proprio io la pienezza della realtà) che conducono al peccato. Il superamento del peccato può avvenire non a partire dalla condizione esistenziale dell'uomo, ma solo come dono della pienezza dell'essere che non è dato di possedere all'esistenza concreta dell'uomo. Gesù è il messia (simbolo dell'Oriente antico per la redenzione dai limiti dell'esistenza) perché è l'avvenimento della pienezza dell'essere nei limiti dell'esistenza umana. In quanto messia può incorporare gli altri simboli impiegati nel mito per rappresentare questa redenzione dell'esistenza: quello apocalittico del Figlio dell'uomo, quello giovanneo del logos, simboli che sottolineano il carattere verticale (reso possibile da Dio stesso) di questa redenzione [ibidem, 98-99]. Sta qui il paradosso cristiano, che «in una vita personale è appar-

sa l'immagine dell'essere essenziale dell'uomo nelle condizioni dell'esistenza, senza essere sopraffatto dalle condizioni di questa esistenza» [ibidem, 104]. L'evento messianico è sia un fatto storico che l'oggetto di un'accettazione credente. Solo se in un punto l'alienazione dell'esistenza è stata superata, essa è stata superata in «principio», dove principio sta ad indicare l'inizio di un'energia portante [ibidem, 108]. Ma senza l'accettazione credente di questo inizio Gesù non sarebbe divenuto il messia.

Il compito attuale della teologia consiste nel ripensare il rapporto Dio-uomo in Gesù. La relazione personale ed eterna (giacché l'evento non sarebbe stato effettivo se nella vita divina non si desse un'eterna unità di Dio e uomo) di Dio-uomo nell'esistenza di Gesù non può essere resa nella dottrina classica delle due nature applicata al Cristo, perché questa implica l'abbandono della cristologia dell'adozione, cioè della relazione, a vantaggio esclusivo di una cristologia dell'incarnazione, che da sola corre il rischio di diventare una cristologia della *trasmutazione* di Dio in un uomo [ibidem, 157-162].

Tillich, nonostante scriva dopo il 1954, anno della pubblicazione della conferenza di Käsemann sul problema del Gesù storico, rimane fermo all'impostazione di Kähler: nessun tratto dell'immagine di Gesù trasmessa a noi dai vangeli può essere verificato con certezza sulla base dell'indagine storica, solo la novità dell'essere operata nella fede da questa immagine ci dà la certezza della verità di questa immagine, di Gesù come messia. Il Nuovo Testamento «*rappresenta* la dimensione di *accoglimento* di questo evento e ne *testimonia* la dimensione di *fatto*» [ibidem, 128]. Si tratta, con altre parole, della stessa concezione di Kähler.

### 3. Casel, de Grandmaison, Adam, Guardiani, Galtier

La riflessione cattolica della prima metà del Novecento si muoveva lungo altre direttrici. La feroce repressione del modernismo

aveva reso impossibile sviluppare la comprensione dei rapporti tra storia e dogma che nei primi anni del secolo avevano iniziato Loisy e Blondel. La preoccupazione principale restava la difesa della cristologia classica mediante l'uso apologetico della ricerca storica (le prove *ex scriptura et traditione*). Il rischio era quello della fossilizzazione, da cui si poteva uscire solo di sbieco, con il riferimento a categorie sostanzialmente estrinseche all'evento cristologico nel suo rapporto intimo, per usare i termini di Tillich, tra *fatto* e accoglienza *credente*. Inoltre, nella manualistica, vigeva una dicotomia insormontabile tra la considerazione della *costituzione ontologica* di Gesù Cristo e della sua *opera* redentrice. Qui basti presentare brevemente la riflessione di Odo Casel (1886-1948), Léonce Loizon de Grandmaison (1868-1927), Karl Adam (1876-1966), Romano Guardini (1885-1968), Paul Galtier (1872-1961).

La riflessione di Odo Casel non verte propriamente sulla cristologia, ma sulla natura della liturgia. Inoltre possiamo affermare che gli elementi centrali della sua proposta non sono stati mai integrati dalla riflessione cristologica. Eppure la sua proposta teologica ruota attorno al motivo della presenza efficace del Cristo nell'ambito culturale. L'ispirazione fondamentale della «teologia dei misteri» di O. Casel è data dalla convinzione che nella celebrazione culturale si realizza la presenza di un'azione salvifica di origine divina, in particolare del mistero della Pasqua, *mysterium Christi* per eccellenza, in maniera tale che essa possa essere fatta propria dai partecipanti, i quali ricevono così la vita divina stessa. Nella liturgia della Chiesa la memoria dell'azione salvifica operata da Cristo diventa, come realtà pneumatica, presenza di Cristo attraverso lo spazio e il tempo [Casel 1922, 1932]. La caratteristica del pensiero di Odo Casel sta in una mescolanza tra motivi biblici e patristici e riferimenti ai culti misterici dell'antico mondo mediterraneo ellenizzato. Biblica è la concezione del mistero come rivelazione di Dio in Cristo, perché Cristo manifesta nella nostra carne umana la divinità che noi non possiamo

vedere. Ad Ambrogio e a Leone Magno risale la concezione che le apparenze del Redentore sono passate nei nostri misteri, nelle celebrazioni liturgiche [Ambrogio, *Apologia prophetae David*, 5,8; Leone Magno *Sermo* 42]. Sull'analogia del vocabolario usato nei misteri cristiani e nei misteri pagani, Casel infine fondava la comprensione della presenza del Cristo nell'azione culturale cristiana.

La concezione di Casel diede origine a polemiche, ma anche a correzioni significative nei suoi discepoli. Restava il fatto che, con una forte sottolineatura pneumatologica, giacché allo Spirito si doveva la realizzazione della presenza del mistero pasquale nel culto, veniva affrontato il problema della contemporaneità del Cristo con il credente. Le cristologie cattoliche si mostravano invece poco attente a questo aspetto che la teologia protestante preferiva sviluppare sottolineando il dinamismo del Cristo predicato.

I due volumi di Grandmaison [*Jésus Christ* 1928] costituivano invece, da parte di un esegeta di professione, una disamina rigorosa affinché non si cogliesse nessuna rottura tra la lettura dogmatica dei grandi concili e le basi neotestamentarie. Centrale era, per questo scopo, il recupero del vangelo di Giovanni, con il suo duplice carattere di vangelo spirituale e di «testimonianza personale, indipendente, autorizzata».

Molto più articolata la riflessione di K. Adam [1933]. Egli vuol fare i conti con Harnack, al quale attribuisce la deformazione del «gesuanismo». E di fatto la sua posizione non è molto differente da quella del Kähler, mai citato. Metodologicamente egli inoltre sa di dover fare anche i conti con Schleiermacher, Ritschl e il modernismo dedicando un'ampia riflessione al ruolo del sentimento nell'origine della fede. Infatti «mentre il pensiero concettuale giudica soltanto la realtà materiale dei fatti, la loro connessione coi precedenti e coi successivi, la loro posizione speciale nel complesso della realtà soggetta all'esperienza – anche se può determinare tale posizione speciale solo negativamente, come un vuoto e quindi dedurne come un postulato una causalità soprannaturale –, il senti-

mento religioso invece intuitive, per così dire, la pienezza vivente del suo prezioso contenuto sovrasensibile» [*ibidem*, 43]. Adam non ha timore di confessare che la sua riflessione è apologetica, giacché vuol mostrare come la fede nell'uomo-Dio non può derivare dall'ellenismo o dal giudaismo. Ma ciò che soprattutto Adam presenta è una «fisionomia» ed una «vita intima del Cristo» (fondata sulla preghiera di Cristo quale appare dai vangeli). E, fatto più significativo ancora, la considerazione della croce costituisce la parte conclusiva dell'opera, dopo quella della risurrezione. Debito questo, alla teologia cattolica che faceva seguire alla considerazione «ontologica» del Cristo quella della sua redenzione riparatrice. Ma anche espressione di una grande sensibilità spirituale. Quella stessa sensibilità che gli aveva fatto già pubblicare un libro su *Cristo nostro fratello*, tradotto in italiano da Bendiscioli nel 1931.

Più marcatamente ancora di Adam, Guardini, dedicava la sua attenzione alla «persona» di Cristo [*Der Herr: Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, 1937]. Anch'egli sullo sfondo vedeva Harnack e si poneva il problema dell'essenza ultima del cristianesimo. Anzi ad un anno dalla pubblicazione del libro ne pubblicherà una «introduzione» che porta appunto il titolo di *Das Wesen des Christentums*, per elaborare una «categoria valida» che ne guidasse la lettura [cfr. la *Vorbemerkung*, 9]. La «mediazione» di Cristo non è solo indicativa, ma è elemento essenziale di ogni conoscenza cristiana. Tutto ciò che è cristianamente vero, lo è solo in quanto promana da Cristo. Guardini, pur appoggiando la sua tesi su una notevole dovizia di citazioni neotestamentarie, spingeva tuttavia quasi fino al parossismo questa identificazione tra persona di Cristo e verità: «Il momento decisivo della salvezza è adesso Cristo stesso. Non la sua dottrina, non il suo esempio, nemmeno la potenza di Dio che opera tramite lui, ma semplicemente la sua persona». La «persona» di Cristo viene quindi vista non tanto attraverso la sua esistenza storica, essa non viene cioè definita attraverso il suo «essere così» della testimo-

nianza neotestamentaria, ma in maniera abbastanza vicina alla filosofia personalista, con il suo privilegio al rapporto io-tu.

È obbligatorio qui sottolineare la forzatura di questa posizione. Per spiegarla occorrerebbe riandare ai presupposti della filosofia di Guardini. Ma l'exasperazione è anche il segnale di un atteggiamento che purtroppo accomuna la riflessione cattolica degli anni tra le due guerre: la ritrosia ad entrare senza riserve nell'orizzonte dell'esegesi storico-critica elaborando a partire da questa e non accanto a questa risposte ai problemi che essa apriva. Ineludibile restava tuttavia l'attenzione all'uomo Gesù, pur nella fedeltà alle formule dogmatiche classiche. E non era un caso che coloro i quali, per via puramente speculativa, volevano approfondire la pienezza della psicologia umana del Cristo, si trovavano appiccicata addosso l'etichetta di nestorianesimo. Tra costoro vanno segnalati almeno due nomi. Il primo è quello di Paul Galtier. Il problema che poneva il Galtier [1939] era ed è quanto mai arduo: se in Cristo oltre l'io divino esiste un io psicologico umano come è possibile pensare l'unità ontologica del Cristo? Galtier affidava la risposta alla visione beatifica: Gesù nei vangeli afferma di essere Dio in forza della visione beatifica che la sua anima possiede e nella quale l'io umano si sa unito all'io divino del Cristo. Ed a questa soluzione affiancava anche la lettura dell'unione ipostatica delle due nature ispirata a Scotto, in forza della quale la persona divina non influisce *personalmente* sull'attività delle nature che restano il principio esclusivo di operazione.

Accanto al Galtier va segnalato almeno, in questa attenzione all'umanità di Cristo affrontata «scolasticamente», il nome di Seidler [1949], il quale spinse ulteriormente la prospettiva del Galtier, fino ad affermare una «personalità» (non una «persona») psicologica umana autonoma. La soluzione sembrò troppo spinta e meritò la messa all'Indice (12 luglio 1951). I problemi non potevano però considerarsi chiusi e decenni dopo riaffioreranno, soprattutto con l'opera di Schillebeeckx [1976, 1980].

#### 4. Rahner

Intanto negli anni 1951-1954, per i 1.500 anni trascorsi dal concilio di Calcedonia (451), una grande impresa editoriale coinvolse la teologia cattolica. Nel 1954, nel III volume dell'opera diretta da H. Bacht e A. Grillmeier, *Das Konzil von Chalkedon*, Rahner pubblicò un contributo con il titolo *Chalkedon – Ende oder Anfang?*, un articolo che fu poi ripreso nel I volume delle *Schriften zur Theologie*, dello stesso anno, con il titolo di *Probleme der Christologie von heute*. Il saggio va compreso come reazione forte e improcrastinabile alla cristologia scolastica allora in auge, nella quale Rahner ravvisava un monofisismo latente, cioè la negazione pratica se non teorica della natura umana di Cristo. Il dogma di Calcedonia infatti allora veniva prevalentemente interpretato nel contesto della formula tomista della natura umana di Cristo, come *instrumentum coniunctum*, come strumento congiunto della divinità. Ma così, ecco il rimprovero di Rahner, l'affermazione che Cristo era veramente uomo restava puramente formale, senza contenuti. Cosa significa infatti una natura umana in cui non c'è autonomia, che è appunto uno strumento puro nelle mani del Verbo di Dio? Il ruolo mediatore di Cristo veniva così scaricato solo sulla sua divinità e non anche sull'umanità: Cristo era mediatore di Dio nei confronti dell'uomo, ma non in senso inverso, mediatore dell'uomo nei confronti di Dio. Come si fa così a rendere ragione, in una presentazione strumentale dell'umanità, della ricchezza delle narrazioni neotestamentarie su Gesù di Nazaret che lotta con la sua volontà per l'obbedienza al Padre? La sintesi di questo monofisismo latente era poi l'affermazione secondo cui il modo concreto (la morte in croce) in cui Cristo ha operato la nostra redenzione sarebbe stato indifferente: Gesù avrebbe potuto comunque salvarci con un perfetto atto di obbedienza amorosa al Padre. Infatti in forza della dignità infinita del soggetto divino anche quest'atto avrebbe avuto un infinito valore redentivo. Il tentativo di Paul Galtier, consistente nel rivendicare un io psicolo-

gico umano nel Cristo, distinto dalla persona divina del Verbo, interpretava secondo Rahner un'istanza vera che non poteva essere sottaciuta. Del resto Rahner [come poi Lonergan 1961] accoglieva l'istanza di Galtier e se ne differenziava non tanto per la negazione di un'autonomia della coscienza umana del Cristo, quanto per una diversa filosofia della coscienza, che non è sapere di qualcosa, conoscenza di un oggetto distinto dall'io, ma presenza dell'io a se stesso.

Qual era tuttavia in positivo l'alternativa proposta da Rahner? Egli nel saggio del 1954 la evocava in forma di compiti che dovevano trovare uno svolgimento, anche se ne tracciava con chiarezza la direzione di marcia, quella di un'integrazione tra antropologia e cristologia e più ampiamente tra teologia della creazione e teologia della redenzione. La piena attuazione del compito sarà messa poi in opera da Rahner in una serie svariata di contributi che troveranno la loro sintesi compiuta nel *Grundkurs* del 1976. Sostanzialmente Rahner già nell'articolo del 1954 spiegava tuttavia l'incarnazione alla luce della creazione, come suo compimento altissimo: la venuta del Verbo nella carne è infatti il caso più alto della creazione, e soprattutto della creazione dell'essere spirituale. Dov'era infatti il *punctum dolens* della cristologia scolastica? Rahner lo ravvisava nella carenza di un'analisi della coscienza umana di Cristo. La cristologia ontica, attenta solo all'esistenza reale avulsa dall'essere come pensiero, non riusciva a rendere ragione della coscienza spirituale del Cristo, del suo divenire esistente. E questo perché condivideva al fondo il pregiudizio del monotelismo (l'antica eresia che affermava una sola volontà in Cristo, quella divina), secondo cui la piena volontà libera dell'uomo Gesù sarebbe stata di ostacolo all'unità della persona divina. Ma che ne è se il vertice della libertà è proprio quello dell'autoconsegna nell'obbedienza? E che ne è se l'assoluta vicinanza di Dio all'uomo, quella comunicazione unica e irripetibile per cui Dio si rende presente nell'uomo Gesù, coincide, proprio in forza di questa autocomunicazione di Dio, con l'estrema perfezione in cui la natura

umana possa esprimere se stessa, per cui mai come in quell'unità, resa possibile dall'unità uniente del Verbo, l'uomo è tale, veramente se stesso?

Ma d'altra parte occorre altresì spiegare come l'incarnazione sia solo della II persona della Trinità. Non si prendeva sul serio l'incarnazione del Verbo, se non si spiegava infatti perché fosse stato proprio il Verbo a incarnarsi e non ad esempio lo Spirito. Il progetto di Rahner sta nello spiegare l'unione ipostatica in maniera tale che emerga la perfetta simmetria delle nature inconfuse. A tal fine Rahner elabora una concezione dell'evento «assoluto della salvezza» che implichi necessariamente nello stesso momento sia l'impegno (*Selbstzusage*) reale di Dio che l'accoglimento libero dell'uomo di questo impegno: autocomunicazione di Dio e autotrascendenza della creatura. Questo non porta ad una contrapposizione statica. La staticità della contrapposizione tra attività del Verbo e natura umana assunta è invece il rischio dello schema persona-natura intesa secondo la falsariga rigida dello schema alessandrino Verbo-carne, *Logos-sarx*. Ma per evitare la contrapposizione statica, occorre trasporre la concezione «ontica» della figliolanza divina di Gesù in una concezione ontologico-esistenziale. Questo può avvenire solo mostrando come il senso dell'incarnazione sia lo stesso di quello del divenire perfetto dell'uomo stesso. O meglio: il rapporto del Verbo divino con l'umanità di Gesù rappresenta solo il caso più elevato del rapporto tra Dio e la creatura umana. La cristologia cioè deve essere concepita come antropologia in autotrascendimento e l'antropologia come cristologia deficitaria. Ma questo può accadere solo se l'unione *enipostatica* (= nell'unica persona) con la persona del Verbo non sia *wesensfremd*, estranea cioè alla natura del divenire pieno dell'uomo, cioè se l'unione ipostatica non è altro che il compimento libero, assolutamente elevato, dell'essenza dell'uomo stesso.

Il senso della natura umana è infatti ultimamente «atto fondamentale di trascendenza». L'uomo realizza la sua essenza, ciò che egli stesso è, quando attua *existentiell*, existen-

tivamente, il suo riferimento trascendentale a Dio nella conoscenza e nella libertà e quindi si consegna, *übereignet*, a Dio. Il compimento essenziale della realtà umana consiste proprio nell'autoconsegna di se stesso nel mistero di Dio stesso. Questo può avvenire perché l'uomo è in *potentia oboedientialis*, ha cioè una disposizione costitutiva, all'incarnazione. L'uomo, in quanto questione su Dio (*Frage nach Gott*), è la «potenza obbedienziale all'autocomunicazione di Dio, come risposta somma, ma libera e radicale, a questa questione». Proprio perché l'uomo esiste in quanto domanda alla quale egli non può dare risposta, la natura umana, in quanto *potentia oboedientialis*, può essere intesa come «accettabilità da parte della persona del Verbo di Dio». La natura umana infatti è ordinata all'unione ipostatica con il Verbo di Dio, perché essa è natura essenzialmente aperta e capace a sua volta di essere accolta dalla persona del Verbo, perché essa può esistere nella piena autoconsegna (*Übereignetheit* = trasferimento di proprietà) per pervenire, in questo modo, al compimento del suo proprio senso che sfugge al concetto (*unbegreiflich*). Il concetto dell'unione ipostatica non è infatti dato in precedenza all'unione ipostatica stessa. Esso si realizza solo dove la potenza obbedienziale viene accolta dall'alto, in un atto che è libero, cioè gratuito, e che non può essere dedotto dal basso. Ma questo presuppone due cose al tempo stesso: che per un verso Dio da sempre abbia posto nella natura umana questa possibilità di essere accolta in Dio proprio come compimento della domanda che la creatura stessa è. E per altro verso presuppone (e qui Rahner si distanziava dalla teologia scolastica) che solo la seconda persona della Trinità possa incarnarsi. Si comprende infatti cosa sia l'incarnazione solo se si comprende cosa è il Verbo e si comprende il Verbo solo se si comprende l'incarnazione. Il Verbo cioè è essenzialmente la Parola in cui Dio dice se stesso (*Aussage*) e si comunica (*Selbstmitteilung*). Questo dirsi e comunicarsi di Dio è proprio il Verbo. Sta proprio nella natura del Verbo, in quanto *Aussage* e *Selbstmitteilung Gottes*, che, se Dio vuole iniziare una storia umana,

possa farlo solo nel Verbo. Se Dio stesso si comunica allora al mondo, la specificità di questa autocomunicazione è proprio quella di essere «unione ipostatica», nella misura in cui essa è determinata dalla specificità della seconda persona. Infatti è proprio il Logos che è diventato uomo e che solo poteva diventare, perché per sua stessa essenza è ciò che è dicibile, *das Aussagbare*, del Padre, e lo è come fondamento del libero dirsi di Dio a ciò che non è Dio. Quando questo avviene, quando Dio si comunica così fuori da sé, allora con un atto creatore sorge la natura umana, perché essa è ciò che il Verbo dice, quando «dice se stesso, essa è detta come autodirsi della Parola divina». Il pensiero fondamentale è quindi che il Logos nella sua incarnazione «accoglie» una realtà che nella sua essenza possiede un rapporto intrinseco con colui che accoglie. Nella sua «definizione originaria» l'uomo è infatti «il possibile essere altro dell'autoespressione di Dio e il possibile fratello di Cristo». Ma è proprio questa accoglienza divina della domanda che la creatura umana è in se stessa, a porre l'umanità di Gesù nella sua differenza rispetto a Dio, in forza dell'atto con cui il Verbo la unisce a sé, proprio perché l'atto con cui il Verbo unisce a sé l'umanità di Cristo è al tempo stesso e inscindibilmente la *Freisetzung*, il porre in libertà. L'unione ipostatica infatti è unità che pone in essere questa autoconsegna della creatura, cioè la massima attuazione dell'essere umano.

Il saggio di Rahner dava per così dire inizio alla rivisitazione della cristologia classica e soprattutto delle formule di «anipostasia» – la natura umana del Cristo è *senza (ana)* il supporto della «persona» umana – ed «enipostasia» – L'unica persona del Verbo unisce a sé la natura umana di Gesù conferendole l'essere, per cui l'unità avviene *nella (en)* persona e non nella natura divina. Si trattava di formule sviluppate dopo Calcedonia (neocalcedonismo) e le quali spesso venivano confuse con il dogma di Calcedonia in quanto tale. Invece, sul versante dell'esegesi critica, il saggio di Käsemann [1954] dava origine alla rivisitazione del problema del Gesù sto-

rico, abbandonato per così dire dopo la crisi della teologia liberale.

### 5. Käsemann

Käsemann riprendeva deliberatamente il problema della teologia liberale, giacché proprio la fine definitiva di quella teologia permetteva di porre il suo problema centrale su nuove basi. La vecchia questione sul Gesù storico aveva avuto come suo esito lo scetticismo perché l'esegesi critica stessa aveva dichiarato impossibile una ricostruzione storica della vita di Gesù che risalisse a monte del Cristo predicato dalle prime comunità cristiane. Ma che ne era se la situazione dell'esegesi stessa fosse cambiata? Non si trattava tanto di risalire alle stesse parole di Gesù, compito a cui aveva cercato di assolvere, con esiti sempre messi in discussione, Joachim Jeremias, ma di poter ricostruire alcuni tratti fondamentali della predicazione di Gesù.

La questione era vitale, giacché si trattava in ultima analisi del motivo per cui erano sorti, nella II generazione cristiana i vangeli con il loro specifico genere letterario. Infatti è proprio la II generazione cristiana che, contro il rischio del docetismo, vuole mostrare la continuità della predicazione ecclesiale con il Gesù storico. E proprio qui l'istanza di Käsemann acquisiva la sua forza maggiore. Non ci si può fermare a Kähler. È assolutamente indiscutibile che noi, anche nei vangeli, abbiamo il Cristo predicato dalla Chiesa. Ma è altrettanto vero che questo Cristo predicato viene dalla comunità primitiva predicato nella sua continuità con il Gesù effettivamente vissuto. In maniera ogni volta differente, senza possedere la nostra visione della storia critica, gli evangelisti – soprattutto Luca – si posero il problema dell'interpretazione della storia di Gesù. Perché questa storia come tale, non solo la fede pasquale, aveva reso possibile l'interpretazione della comunità cristiana? Può oggi l'esegesi storica critica dare una risposta a questo problema?

Secondo Käsemann la risposta doveva essere positiva e lo poteva con l'impiego di un

criterio negativo: noi dobbiamo attribuire a Gesù quelle manifestazioni e quelle affermazioni che non possono risalire né all'ambiente giudaico del tempo né alla fede della comunità primitiva. Il criterio di Käsemann – e questo non è stato a sufficienza noto dai suoi critici – non era esclusivo. Käsemann non intendeva cioè negare la storicità dei tratti di Gesù che potevano essere spiegati con il rimando all'ambiente religioso e culturale del suo tempo, ma voleva soprattutto esprimere l'esigenza di cogliere il carattere «decisivo» della figura di Gesù, quello che permette la continuità con l'interpretazione credente. L'esegesi recente non ha dubbi sulla prima, seconda e quarta antitesi del discorso della montagna. E di fatti queste parole sono quanto di più straordinario esista nei vangeli. Esse superano formalmente il tenore della Torah, allo stesso modo in cui anche un rabbi interprete delle scritture avrebbe potuto fare. Decisivo è che con le parole «Io vi dico» Gesù pretenda per sé un'autorità che entra accanto e contro quella di Mosè. Ma chi pretende autorità accanto e contro quella di Mosè, di fatti si è posto al di sopra di Mosè ed ha cessato di essere un rabbi al quale l'autorità perviene solo da Mosè. Per questo non si ha e non si può dare alcun parallelo all'interno del giudaismo. Il giudeo che fa questo si è sciolto dal legame con il giudaismo, oppure egli apporta la Torah messianica ed è il messia. Anche il profeta infatti non sta accanto, ma al di sotto di Mosè. È il carattere inaudito della parola che mostra la sua autenticità. Ed essa sta a mostrare inoltre che Gesù può essersi anche presentato come un rabbi o un profeta, ma che la sua pretesa supera quella del rabbi e del profeta e, infine, che egli non può essere inserito all'interno della pietà tardogiudaica.

L'affermazione del discorso della montagna del resto non è isolata, ma è coerente con le prese di posizione nei confronti del sabato e delle prescrizioni rituali. Non si può dire che Gesù in tal caso abbia solo radicalizzato la Torah. Certo Matteo l'ha inteso in questi termini. Ma si tratta di un malinteso. È l'altezza di Gesù si mostra proprio quando i suoi

discepoli cercarono di addolcire le sue parole, proprio perché altrimenti non riuscivano a sopportarle. Significativa a questo proposito è la pericope sulla raccolta delle spighe in Mc 2, 23 ss. Solo Marco riporta le parole che il sabato è per l'uomo e non l'uomo per il sabato. Gli altri sinottici le omettono per proseguire con le parole secondo cui il figlio dell'uomo è signore anche del sabato (Mc 2, 27s.). Eppure è plausibile che siano proprio quelle parole omesse dagli altri sinottici, perché non cristologicamente orientate, quelle autentiche di Gesù, mentre dell'autenticità delle parole successive si può anche dubitare. La comunità ha operato siffatte operazioni perché essa poteva attribuire questa libertà al suo Signore, ma non ad ogni membro della comunità. Essa si riteneva più legata alla legge di quanto non fosse stato Gesù. La grandezza del suo dono la terrorizzava. Il detto di Mt 11, 12s. secondo cui con Gesù viene il regno di Dio, perché Giovanni il Battista ha chiuso un'epoca e se ne apre un'altra, nella quale il regno dei cieli ha già fatto irruzione ma risulta impedito, viene incompreso sia da Matteo che da Luca. Luca sembra interpretarlo nel senso che ognuno viene costretto a entrare nel regno. Ma nemmeno Matteo dà una spiegazione convincente e comunque per lui Giovanni appartiene già alla nuova epoca. Ma chi è colui che pretende di avere per sé una missione distinta e più alta di quella di Giovanni? Chiaramente è colui che con il suo vangelo porta il regno di Dio e tuttavia questo regno è ancora impedito e soffre violenza, viene strappato, perché appare ancora nella pura forma dell'evangelo. Questo non significa che Gesù si sia considerato messia. Noi non abbiamo i mezzi per poter rispondere a questa questione.

Käsemann aprì le chiuse che tenevano bloccate le acque di un lavoro esegetico di mezzo secolo. La *new quest*, soprattutto per l'apporto dell'esegesi angloamericana si trasformò nella *third quest*. L'apporto più completo di questa nuova tendenza può essere considerato quello di Meier [1991]. Egli enumera 5 criteri fondamentali per la ricostruzione del Gesù storico, avvertendo che nessu-

no di essi è esauriente, ma deve sempre essere usato in combinazione con gli altri criteri: a. l'imbarazzo della comunità primitiva, come nel caso del battesimo di Gesù; b. il criterio della discontinuità, di ciò che non può essere ricondotto né alla cultura del suo tempo, né alla fede della comunità primitiva; (il criterio privilegiato da Käsemann); c. il criterio dell'attestazione molteplice in fonti indipendenti (Mc, Q, Paolo, Giovanni) e/o forme o generi letterari indipendenti (parabola, racconto di disputa, racconto di miracolo, profezia, aforisma, ecc.); d. il criterio della coerenza, che dipende dai primi tre: altri detti e fatti di Gesù che sono ben congruenti con i preliminari «dati fondamentali», stabiliti usando i primi tre criteri hanno una buona probabilità di essere storici (per es., detti riguardanti la venuta del regno di Dio o dispute con avversari sull'osservanza della legge). Tuttavia in tal caso non si può parlare di autenticità in senso tecnico, giacché nulla vieta che la comunità primitiva abbia potuto ampliare coerentemente alcuni detti di Gesù; e. il criterio del rifiuto e dell'esecuzione: sono autentici quei detti o fatti che possono spiegare il suo processo e la sua crocifissione come «re dei giudei». Questo criterio, secondo Meier, non indica direttamente un detto o un fatto, ma solo «orienta la nostra attenzione al fatto storico che Gesù subì una fine violenta per mano dei capi giudei e romani».

Resta, nello sviluppo della questione sul Gesù storico così come viene impostata dagli autori della *third quest*, da chiarire un punto decisivo: attraverso tutto questo possiamo accedere, non alla personalità intima di Gesù, ma alla peculiarità della sua persona così come è apparsa ai suoi contemporanei? Giacché se è vero che Gesù resta dentro l'orizzonte giudaico, è altrettanto vero che lo apre in maniera decisiva. In questo senso, mi pare che la *third quest* non colga tutto il problema. Infatti una ricostruzione storica di Gesù non può limitarsi a quella che Schleiermacher [1996, 301-305] chiamava interpretazione «grammaticale», distinguendola da quella «psicologica». Mentre l'interpretazione grammaticale considera l'uomo che produce un testo,

come «un luogo in cui una data lingua assume una forma peculiare», l'interpretazione psicologica guarda invece al testo soprattutto come a una delle espressioni che si dà uno spirito in costante evoluzione. Schleiermacher sottolineava al tempo stesso l'inscindibilità dei due approcci, ma è ovvio che ci sono degli uomini che, senza cessare di «subire» la lingua, sono tuttavia capaci anche di «piegarla» alla propria storia. Mediante questa interpretazione si colgono le dissonanze tra la lingua che ha prodotto un testo e le dissonanze che il soggetto introduce nel testo, si ricostruiscono cioè le specificità di una determinata lettura. Restando dentro le categorie di Schleiermacher, il quadro che la *third quest* ci fornisce del Gesù storico risulta troppo «grammaticale» e sembra che esso non faccia giustizia all'esigenza espressa invece dall'iniziatore nella *new quest*, Ernst Käsemann: ciò che nei detti di Gesù non può esser fatto risalire al contesto giudaico e non può essere ascritto alla comunità primitiva è sufficiente per comprendere l'effettiva pretesa del Gesù storico. Käsemann non intese mai quel principio in maniera totalizzante, quasi che si dovesse negare la continuità di Gesù con il giudaismo, ma voleva solo proporre un criterio minimale per intendere la *peculiarità* di Gesù. Del resto nemmeno i rappresentanti della *third quest* omettono la fatica di delineare i tratti caratteristici di Gesù, ma lo fanno con insufficiente avvertenza ermeneutica.

## 6. Sull'unità personale di Cristo

Significativi per l'approfondimento della riflessione teologica lungo il Novecento appaiono ancora due nodi: il superamento e/o approfondimento della cristologia classica, imposto dai nuovi contesti culturali; il rapporto tra Cristo e le religioni dell'umanità. L'approfondimento della cristologia classica implica soprattutto il superamento di quella che Rahner aveva chiamato una cristologia «ontica», che prescinde cioè dalla storia dell'essere come pensiero e come libertà. Il confronto con le grandi religioni dell'uma-

nità e con la loro pretesa «salvifica» implicava il ripensamento dell'unicità di Cristo.

Pannenberg [1964] raccoglieva il frutto di tutta la riflessione cristologica dei decenni precedenti, non solo protestante, ma anche cattolica rappresentata soprattutto da Rahner, situando in maniera ancora attuale il rapporto di ogni riflessione cristologica sia rispetto al contributo di Kähler che a quello di Käsemann: il punto di partenza della cristologia non può che essere la fede pasquale, ma questa deve rendere conto della storia di Gesù. Per quanto riguarda in particolare il ripensamento della dottrina dell'anipostasia ed enipostasia, Pannenberg critica la soluzione neocalcedonese (l'umanità di Cristo sussiste nella persona del Verbo) non tanto per quello che dice, ma per quello che tace. I neocalcedonesi infatti pur riconoscendo l'esistenza dell'anima umana in Cristo non davano alcun rilievo ad essa. Ora, con il giusto riconoscimento che l'esistenza umana di Gesù ha il fondamento della sua unità e del suo significato (e quindi della sua fatticità) nel fatto che Gesù è il figlio eterno di Dio, si viene a tacere l'evento effettivo dell'unità tra Dio e l'uomo nello svolgersi temporale del cammino esistenziale di Gesù. L'unità di Gesù con Dio è mediata dalla sua consegna umana al Padre e questa autoconsegna, che raggiunge il suo compimento solo con la croce, deve essere distinta dalla mancanza di autonomia ontologica dell'esistenza umana di Gesù riferita alla persona del Verbo. Anche in riferimento all'esistenza storica di Gesù occorre affermare che egli ricevette questa esistenza dal Padre. A differenza della dipendenza ontologica dell'esistenza umana di Gesù dal *Verbo*, la consegna umana di Gesù è rivolta al *Padre*. Ed è proprio in questa consegna al Padre che Gesù è identico con la persona del Figlio. Persona infatti (e qui Pannenberg prende le distanze dal concetto di persona dei neocalcedonesi) è un concetto di relazione e giacché la relazione che l'uomo Gesù ha nella sua consegna al Padre è identica a quella che il Figlio ha con il Padre, allora Gesù nella sua consegna umana al Padre è identico con la persona eterna del Figlio di Dio. Gesù non è vissuto

a partire dal Figlio (questo sarebbe l'equivoco della formula neocalcedonese), ma a partire dal Padre e proprio così si è mostrato identico al Figlio. Pannenberg a questo punto poteva accettare anche la difesa dell'enipostasia in Barth, perché costui l'aveva inteso in senso attualistico, come evento dell'unione, come irruzione gratuita della signoria di Dio nel nostro mondo. E Pannenberg non nascondeva l'analogia dei suoi pensieri con quelli di K. Rahner. Ma in lui, ciò che salda la storia dell'uomo Gesù con Dio è sostanzialmente la risurrezione, come conferma da parte di Dio della storia di Gesù, ma altresì come evento «storicamente» fondato. Sostanzialmente inoltre Pannenberg 1991 riprendeva gli stessi pensieri quando affermava che «la persona di Gesù Cristo coincide con il Figlio eterno. Gesù non era dunque privo, nella sua realtà umana di personalità. Anzi, proprio nella sua storia di uomo egli godeva di un'identità personale: quella d'essere il Figlio del Padre celeste. Ed è ciò che conferisce unità a tutti i suoi tratti di esistenza terrena. L'uomo Gesù non possiede altra identità al di fuori di questa, per quanto non necessariamente dovesse esserne consapevole fin dagli inizi. È sufficiente che la sua vita umana sia stata vissuta interamente nella prospettiva di Dio, suo Padre celeste, e in lui. Vivendo la propria storia Gesù è entrato sempre più profondamente in questa unità personale di Figlio col Padre. E così la sua esistenza umana godeva di una propria identità personale non in lui stesso, ma solo in relazione al Padre, quindi per il fatto che egli era il Figlio di questo Padre. Proprio per tale motivo egli è al tempo stesso vero Uomo e vero Dio» [*ibidem*, 437-438]. La peculiarità di Pannenberg, rispetto a Galtier, è l'abbandono della visione beatifica come unica possibile mediazione tra l'io umano e l'io divino.

Una qualche distanza, in un accordo di fondo, da questa posizione mostra Jünger [1966]: «Welte e Pannenberg hanno a ragione mostrato che è la *relazione* di Gesù con Dio Padre a fondare la sua unità personale con Dio Figlio. Dobbiamo tuttavia aggiungere che la relazione di Gesù con il Padre, qua-

le fondamento della sua unità personale con il Figlio, è *già grazia*. Questa relazione perciò è possibile soltanto in quanto il Figlio eterno da parte sua si rapporta nell'obbedienza al Padre ed in questa relazione obbediente a Dio Padre (il Figlio si fece obbediente al Padre...!) si volge in maniera preveniente all'uomo Gesù come *colui che rende possibile* la sua unità personale con lui e proprio così il suo essere in quanto uomo. Noi non possiamo quindi dire come Pannenberg: "Gesù non è vissuto a partire dal Figlio". Pannenberg nega questa "quasi ovvia comprensione dell'enipostasia di Gesù nel Logos", perché non rispetterebbe "il decorso dell'esistenza storica di Gesù". Ma il "decorso dell'esistenza storica" di Gesù in realtà ci fa solo riconoscere che Gesù, nella misura in cui visse come fatto (*Tat*) della parola della signoria di Dio, visse l'anipostasia del suo essere uomo come relazione verso Dio Padre. Ma alla luce del Risorto, la quale soltanto illumina e fa comprendere questo stato di cose, il *divenire* della Parola eterna di Dio si rivela come rivolgersi preveniente di Dio a quest'uomo e si rivela quindi anche il rapporto del Verbo verso Gesù come condizione di possibilità del rapporto di Gesù con il Padre» [*ibidem*, 140-141].

Sta in questa alternativa tra la posizione di Pannenberg e quella di Jüngel, in ciò che esse hanno in comune (il concetto di persona come relazione e il ruolo centrale dell'autoconsegna di Gesù al Padre) e in ciò che hanno di differente (il ruolo del Verbo nell'evento dell'obbedienza di Gesù al Padre) anche quando non si farà riferimento a loro, e anche quando si ignorerà volutamente il problema posto dalla dottrina classica nell'oggi, il nocciolo duro della riflessione cristologica successiva, sia tra i protestanti che tra i cattolici. Qui è impossibile enumerare soltanto tutti i progetti di nuove cristologie apparsi nella seconda metà del Novecento [tra i principali, oltre quelli già ricordati: Duquoc 1968 e 1972, Schoonenberg 1970, Bouyer 1974, Kasper 1974, Küng 1974, Ebeling 1979, Bordoni 1982-1986 e 1988, Dalferth 1994, Hünermann 1994, Moingt 1996].

## 7. *Cristologie in contesto*

Sempre più nella seconda parte del Novecento il contesto storico ha determinato la riflessione cristologica, in connessione con la crisi della teodicea. Non solo il procedere della secolarizzazione ha reso opaca la presenza di Dio nel mondo, se non la sua fine o la sua «morte», ma l'esperienza del male arrivato con Auschwitz al suo trionfo più esplosivo ha chiamato in causa Dio e la possibile maniera per il credente di parlare di Dio. Egli scopre che può parlarne solo a partire da Gesù Cristo, dal suo coinvolgimento nella vicenda umana

Per quanto possa sembrare strano dirlo, la riflessione cristologica di Hans Urs von Balthasar è tutta relativa alla crisi religiosa che attraversa la modernità secolarizzata. Le ragioni di questa crisi sono ravvisate da von Balthasar nella chiusura del soggetto all'interno delle sue possibilità. La ragione di questa chiusura a sua volta è l'incapacità di cogliere la «forma» (*Gestalt*), l'apparizione dell'essere, dotata di autoevidenza una volta che noi ci apriamo ad essa. Il centro ultimo della sua riflessione cristologica, a partire da queste premesse (ma non per via di deduzione logica, bensì attraverso l'incontro concreto con l'esperienza mistica di Adrienne von Speyr e attraverso la rivisitazione della patristica orientale) è dato dalla teologia del Sabato santo, della discesa agli inferi nel nulla della morte seconda [Balthasar 1969]. Dove potrebbe arenarsi infatti un discorso oggettivo su Dio? Proprio laddove, come pretende tanta teologia della secolarizzazione, non c'è che assenza, laddove non esiste il simbolo, la forma che potrebbe rimandarci a Dio. Non resterebbe allora che costruire un discorso su Dio a partire dalle possibilità effettive dell'uomo, facendo emergere Dio come cifra della trascendenza che il soggetto vede iscritta nelle proprie fibre. Ma che ne è se Dio stesso abita il nulla? Che ne è se la forma può, in seguito alla visita di Dio dentro l'assenza ultima, levarsi anche dall'informe? E questo, si badi bene, non a partire dal soggetto, ma come evento di Dio stesso, a parti-

re quindi dall'oggettività della manifestazione di Dio, dalla «forma» della sua rivelazione. Il Sabato santo comanda la logica dell'incarnazione e le sue radici vanno all'interno della vita trinitaria. Giacché infatti la morte ha dilacerato l'immagine dell'uomo a motivo del peccato, questa immagine può essere ricostruita solo nel «punto di rottura stesso: la morte, l'Ade, la perdizione nella lontananza da Dio» [Balthasar 1969, 25]. E viene presa molto sul serio l'affermazione di Kähler, secondo il quale i vangeli sono sostanzialmente racconti della passione con una lunga introduzione. L'incarnazione è cioè sempre orientata alla passione e alla morte, e appare quindi come annientamento, kenosi. Ma la kenosi è la forma che esprime, dentro la storia concreta dell'uomo Gesù, la vita trinitaria di Dio stesso. «In questo si concentra anche la forza maggiore di Cirillo contro una teologia nestoriana che noi oggi caratterizzeremmo come antropologia dinamico-trascendentale: per Cirillo il punto di partenza non è la struttura "aperta" dell'uomo, capace di auto-trascendersi, ma l'autorinuncia di Dio e il suo amore discendente» [*ibidem*, 37]. Bisogna quindi riprendere, dopo averla liberata dai suoi motivi sofologici, l'idea di Bulgakov, secondo cui l'ultimo presupposto della kenosi è l'altruismo delle persone divine [Balthasar 1980, 291-292, 300-301]. Questa radice trinitaria della kenosi è altrettanto importante quanto il Sabato santo. Balthasar non teme di contrapporsi alla tradizione scolastica che puntava tutto sull'obbedienza del Figlio incarnato. Questa obbedienza è per Balthasar «secondaria» rispetto all'obbedienza eterna che lo costituisce come persona divina. Alla sua maniera qui Balthasar fa valere quello che già Jünger aveva fatto valere contro Pannenberg. «Se da una parte la persona che si abbassa fino alla forma del servo è la persona del Figlio divino, e perciò tutta la sua esistenza come servo rimane espressione della sua libertà divina – e quindi di unanimità con il Padre –, d'altra parte l'obbedienza che contrassegna tutta la sua esistenza non è solo funzione di ciò che egli è divenuto..., ma anche di ciò che egli volle divenire annientan-

dosi e abbassandosi: colui che obbedisce in maniera unica ed irripetibile al Padre, abbandonando la sua "forma divina" (e quindi l'autonomia divina), ed in maniera tale che la sua obbedienza rappresentasse la traduzione kenotica del suo amore eterno di Figlio davanti al Padre "sempre più grande"» [Balthasar 1969, 85]. Come a dire: Cirillo contro Nestorio, istanza mistica contro istanza antropologica, in un ripetersi all'infinito di una dialettica che attraversa già il Nuovo Testamento e assume la sua forma estrema in quella del neocalcedonesimo rispetto alla stessa dottrina di Calcedonia.

A partire da tutt'altre premesse e con una sensibilità diversa la proposta di Moltmann [1972], sceglie come centro non il Sabato santo, ma la croce e il Venerdì santo, là dove l'uomo è abbandonato da Dio e non già dove l'uomo viene visitato da Dio nel suo abbandono. È la croce il centro della cristologia trinitaria di Moltmann. La croce infatti appare in contraddizione con la predicazione escatologica di Gesù. Non è possibile che Dio abbandoni suo Figlio alla morte senza esserne toccato a sua volta. La croce non è soltanto qualcosa che si gioca tra Dio e l'uomo, ma evento trinitario tra il Padre e il Figlio. Le formule che Moltmann impiega per chiarire questo punto restano spesso solo allusive, ma non per questo perdono il loro fascino e impongono forse, al di là delle intenzioni dell'autore che fonda invece sulla croce tutta una corrispondente teologia della prassi e della speranza, il cammino tracciato dalla teologia mistica ortodossa. Mi limito ad una pagina: «Se si volesse esprimere l'avvenimento della croce nel contesto della dottrina delle due nature, potremmo impiegare soltanto il puro e semplice concetto di "Dio" (*esse simplex*). Dovremmo allora dire che quanto si è verificato sulla croce fu un avvenimento svoltosi tra Dio e Dio, e che si operò una profonda scissione in Dio stesso, in quanto Dio abbandonò Dio e gli si oppose e al tempo stesso si rivelò un'unità in Dio in quanto Dio era unito a Dio e adeguato a se stesso. Si dovrebbe così sfociare nel paradossale di un Dio che, sulla croce, morì della morte dell'empio e che tuttavia non morì.

Dio è morto, ma non è morto. Quando si utilizza soltanto questo concetto semplice di Dio, ricavato dalla dottrina delle due nature, si è sempre propensi, come mostra anche la tradizione, ad ascriverlo esclusivamente alla persona del Padre, il quale abbandona e assume, consegna alla morte e richiama in vita Gesù. Così facendo però si "svuota" della divinità anche la croce. Se invece si prescinde inizialmente da questo concetto di Dio, presupposto e derivato dalla metafisica, allora si dovrà parlare di colui che Gesù chiamava "Padre" e nei confronti del quale egli si comprendeva come "Figlio". In questo caso riusciremo allora anche a capire il carattere letale dell'avvenimento verificatosi tra il Padre che abbandona e il Figlio abbandonato, e pure la vitalità del Padre che ama e del Figlio che ama. Nel suo amore il Figlio soffre l'abbandono del Padre nella propria agonia, il Padre soffre nel suo amore il dolore della morte del Figlio. Ciò che da questo avvenimento risulta dovrà essere compreso allora come il Figlio che il Padre consegna e come il Figlio che si consegna alla morte, quindi come lo Spirito che produce l'amore nelle persone abbandonate, lo Spirito che richiama i morti alla vita» [Moltmann 1972, 286].

E quindi: nel contesto della secolarizzazione una cristologia del Sabato santo; nel contesto storico dopo Auschwitz una cristologia del Dio crocifisso. I contesti storici sono tuttavia variegati. Nel contesto della povertà che segna il Sud del mondo, appare inevitabile allora che la riflessione cristologica si concentri sulla capacità che sviluppa la memoria di Gesù Cristo per la liberazione dell'uomo. Qui può bastare l'esempio di Sobrino [1991 e 1999]. Ermeneuticamente egli distingue tra il luogo ecclesiale (la tradizione della fede) e quello sociale (quello dei poveri) della riflessione teologica. L'importanza di questo luogo concreto per la cristologia è duplice, giacché esso opera una rottura epistemologica in due direzioni: a) conoscere Gesù significa mettersi alla sua sequela, b) il privilegio al Gesù storico rispetto al Cristo della fede. Ciò che differenzia una cristologia della liberazione dalle altre è dato da questo luogo ecclesia-

le e sociale al tempo stesso: «nel mondo della povertà convergono e si richiamano reciprocamente poveri e Gesù di Nazareth» [Sobrinno 1993, 68]. Gesù è cioè la via per giungere al Cristo ed è al tempo stesso la salvaguardia del Cristo, per comprendere il significato esatto della discesa del Cristo in mezzo agli uomini attraverso l'analisi del divenire concreto di questa discesa. Sobrino, in un dialogo serrato con le cristologie europee del Novecento, mette al centro dell'analisi del Gesù storico non solo la predicazione del Regno, ma altresì la sua «conversione», dopo la crisi di Galilea, per incontrare Dio là dove vuole essere incontrato, e la sua fede. Gesù di Nazaret è tutto definito dalla sua relazionalità al Padre, come il messia che non solo annuncia il regno ma cerca seguaci e come il profeta che lotta per il vero Dio che gli uomini tentano di manipolare. Egli equipara amore di Dio e amore del prossimo, lotta contro l'oppressione dei poteri religiosi, denuncia l'idolatria della ricchezza. La riflessione di Sobrino [1991] termina con un'analisi della morte di Gesù. La croce è l'inevitabile conseguenza della missione di Gesù, del modo concreto con il quale egli si è posto davanti a Dio e davanti agli uomini. La croce rende possibile una nuova conoscenza di Dio, del Dio crocifisso di fronte al quale il popolo crocifisso prende coscienza di essere il servo sofferente di Jhwh. Sobrino [1999] vede in Gesù Cristo soprattutto il «mediatore definitivo, ultimo ed escatologico» del regno di Dio. Perciò si può anche definire «Cristo, con le belle parole di Origene, l'«autobasileia di Dio, il regno di Dio in persona»». Jon Sobrino distingue, da questo mediatore definitivo, la mediazione universale del regno di Dio, alla quale appartiene sia Mosé e la promessa della terra sia «monsignor Romero e la sospirata giustizia». Egli non vuole in alcun modo negare la «singolarità e l'unicità» della mediazione di Cristo, come non nega l'«universalità» e l'«insuperabilità» di questa mediazione, solo che questa mediazione nella sua unicità non è esclusiva, ma inclusiva. Ciò che inoltre Sobrino sottolinea è che la possibilità di essere mediatore non deriva al Cristo da

una realtà aggiunta all'umano, ma dall'esercizio dell'umano [Sobrinò 1999, 253]. Si tratta cioè della realtà umana che il Figlio dell'uomo realizza in modo tale da mostrare in essa ciò che è più profondamente umano e compiuto, l'umano escatologico e precisamente come ciò che è al tempo stesso salvifico. Secondo Sobrinò, non si tratta quindi di un qualche potere speciale, che si aggiungerebbe all'essere uomo di Gesù Cristo.

### 8. *La sfida delle religioni*

Con la *Nostra Aetate* del concilio Vaticano II il cattolicesimo ha inaugurato una visione positiva delle grandi religioni dell'umanità, che ha coinvolto anche la teologia protestante. Prima valeva che le religioni diverse dal cristianesimo fossero opera del demone. L'affermazione può sembrare alquanto brutale, ma non è molto lontana dalla realtà. Comunque alla fine degli anni Ottanta la situazione poteva essere riassunta nei termini seguenti: a) la vecchia posizione, denominata adesso esclusivista, che richiedeva la conoscenza esplicita di Gesù Cristo e l'appartenenza alla Chiesa come condizione necessaria di salvezza per tutti, rimane una posizione respinta nella sua versione radicale dallo stesso Sant'Uffizio nel 1949, con la condanna delle posizioni di Feeney; b) all'estremo opposto c'è la posizione cosiddetta pluralista secondo cui Dio si è rivelato in diversi modi, anche nelle religioni differenti da quella cristiana. Questa contrapposizione è qui brutale, ma non è mia intenzione entrare nei dettagli; c) nel mezzo ci sta la cosiddetta posizione inclusivista, così chiamata, perché essa in qualche modo riporta al Cristo tutte le religioni. Ma ciò avviene in due modi radicalmente differenti: secondo il primo in Cristo trova il compimento quanto di positivo c'è nelle altre religioni; secondo l'altra versione, Cristo è presente e opera anche nelle altre religioni.

La posizione pluralista è stata espressa in alcune pubblicazioni, tra le quali mi limito a rimandare a Hick - Knitter [1987], perché

sufficientemente rappresentativo, ma anche ad un libro contrapposto, quello di D'Costa [1990].

Ma la nuova sensibilità ha messo anche in moto un ripensamento della cristologia, costretta, per così dire, a ripensare il significato dell'unicità di Cristo. Qui basti rimandare, come sufficientemente rappresentativo di questa nuova riflessione cristologica a Merrigan - Haers [2000]. Per la sua originalità va ricordato tuttavia almeno il tentativo di Panikkar. Non è facile esporre Panikkar in tutte le sue sfaccettature, prescindendo soprattutto dalla sua teologia trinitaria. Io prenderò come base della mia esposizione il suo saggio *Il Giordano, il Tevere e il Gange*, inserito nel libro appena citato di Hick e Knitter.

La metafora fluviale che sta alla base di questo saggio può essere compresa solo accettando, come Panikkar, che il fiume ha una sorgente visibile, quella localizzata, e una invisibile (le nevi delle montagne) e che il fiume propriamente non finisce nel mare, ma nelle nuvole quando le sue acque evaporano. I vari fiumi non si incontrano fra di loro, ma solo nelle nuvole e da qui le loro acque ricadono sulla terra per fecondarla. Fuori di metafora: non si può intendere la teologia delle religioni di Panikkar fuori della sua teologia trinitaria dove l'Essere trascende sia il Logos (principio dell'intelligibilità e della forma) restandone inseparabile, che lo Spirito (principio della vita, ma anche opacità) restandone anche qui inseparabile. Così le religioni non si incontrano fra di loro. Anzi Panikkar è per molti versi un difensore della differenza. Egli dice che «non dobbiamo annacquare i canoni di nessuna religione autentica per raggiungere una concordia religiosa». Le religioni si incontrano nei cieli, cioè in Paradiso. Ed è sua convinzione che quello che egli chiama l'elemento specifico dell'identità cristiana, cioè il principio cristico, non sia né un evento particolare né una religione universale, ma «il centro della realtà visto dalla tradizione cristiana».

Panikkar non riflette tuttavia solo metaforicamente, ma è sempre preoccupato di ancorare la sua visione ad una contestualizzazio-

ne storica. Egli distingue cinque o, se si vuole, tre fasi dello sviluppo del fenomeno cristiano: quello della testimonianza (che per lui va fino alla caduta di Roma sotto Alarico nel 410 o fino alla morte di Agostino nel 430); quello della conversione (monastica per un verso e dei popoli barbari per altro verso); quello delle crociate, fino alla caduta di Costantinopoli nel 1453 o alla battaglia di Lepanto nel 1571, quando il cristianesimo comincia a sviluppare l'idea di essere la sola vera religione, mentre prima il sintagma della *vera religio* sarebbe stato inteso nel senso della vera religiosità personale; quello della missione a partire dalla conquista dell'America; quello del dialogo dopo lo scioglimento dell'ordine politico coloniale.

Queste varie fasi non debbono essere intese nel senso di una successione netta, giacché ogni fase continua in qualche modo a contenere la precedente e non può vivere senza di essa. Egli preferisce parlare di 5 momenti kairológicos. Inoltre come il Giordano caratterizza la prima fase (quella del cristianesimo), il Tevere caratterizza invece la seconda, la terza e la quarta fase (ma il Tevere è anche il Potomac o qualsiasi altro fiume dell'Occidente), quello della cristianità; infine il Gange (che non dobbiamo andare a conquistare ma conoscere con amicizia) caratterizza la cristianità, intesa da Panikkar come cristianesimo in atteggiamento interiore (la conformità al principio cristico) e capace di dialogo al tempo stesso.

Panikkar propone anche una triplice antropologia cristiana corrispondente rispettivamente al cristianesimo, alla cristianità e alla cristianità (che egli una volta traduce tuttavia ambigualmente con *Christlichkeit*). Nella cristianità in particolare i cristiani sono aperti al mondo, non per conquistare gli altri, ma per essere in relazione: si vede se stessi in relazione agli altri e gli altri in relazione a sé.

Come categorie tipiche della cristianità egli vede il concreto e l'universale in opposizione al particolare e al generale. L'universale infatti è ciò che è centrato verso la concretezza specifica, e trova in essa ogni volta una sua differente realizzazione; mentre il gene-

rale è astratto e il particolare separa. Il concreto è la parte per il tutto, il *kath'olon* (*secundum totum*, come ancora traduce Agostino), e l'universale è il tutto nella parte, il *totum in parte*, ma non è una nozione quantitativa, così come una goccia d'acqua è identica all'altra, ma non è la seconda goccia. L'acqua della goccia (non la goccia d'acqua) è sia concreta che universale: è sia quest'acqua, sia più semplicemente acqua.

Cristo, come secondo Adamo, rappresenta tutta l'umanità e in un certo senso l'intero *kosmos*. Il problema dell'universalità di Cristo e della salvezza cristiana non può essere risolto in maniera semplicistica, secondo il sistema copernicano, ma complessa, secondo il sistema tolemaico che presuppone più centri. Non vi è questione di competizione fra Cristo, Buddha, Krishna, né questione di separati gruppi di sostenitori: l'universalità di Cristo dovrebbe rappresentare la sua trasparenza, la sua perfezione. Siamo in una diversa cosmologia che dissolve il problema della singolarità e dell'universalità.

Il pluralismo nel senso inteso da Panikkar non vuol dire pluralità o riduzione della pluralità all'unità. E nemmeno il pluralismo considera l'unità come un ideale. Non afferma che la verità sia una, né che siano molte. Il Logos non precede l'Essere, ma ne è la trasparenza, mentre lo Spirito è la libertà di ciò che l'Essere è. Il pluralismo non lascia spazio ad un sistema, ma ci rende consapevoli delle nostre contingenze/limitazioni e della non trasparenza della realtà. Se i cristiani però sono in grado di «liberare dalla loro religione il principio cristico, questo principio può essere percepito come una dimensione almeno potenzialmente presente in qualsiasi essere umano, purché non venga data alcuna interpretazione assolutista» [*ibidem*, 223]. «Il punto d'intersezione cristiano è l'esperienza kenotica di Cristo, che comporta l'accettazione dello Spirito e l'apertura ad esso» [*ibidem*, 224].

Proprio quest'ultima citazione, che in qualche modo corregge altre affermazioni, mi fa pensare che altrove Panikkar intenda l'evento storico del Cristo (il Giordano) in

maniera alquanto ristretta e «tipologica», nel senso dell'idealtipo. La sua teologia delle religioni dà a volte l'impressione di contraddire l'*eph' apax* paolino. Ma essa ha il merito, quasi unica, di venire elaborata con categorie effettivamente nuove. In essa, a differenza di altre teologie, non solo escludiste o inclusiviste, ma altresì pluraliste, si abbandona effettivamente la logica del comune denominatore del nocciolo centrale religioso, circondato dalle varie polpe.

Il tentativo di Panikkar ci porta ad una conclusione. Riteniamo che il cristianesimo storico stia e cada con la fede in Cristo «unico» mediatore della salvezza. Ma allora la sfida resta quella di comprendere come questo «unico» stia nel legame con gli/le altri/e mediatori/mediazioni. Solo se questa unicità dice per se stessa un nesso positivo e illuminante con l'altro, la comprensione del Cristo può essere rinnovata in maniera feconda [Ruggieri 1999].

### Bibliografia

Le opere dedicate alla cristologia nel secolo scorso superano abbondantemente il migliaio. Qui vengono ricordate solo le opere considerate essenziali.

K. Adam, *Jesus Christus*, Augsburg 1933 (qui cit. sec. la tr. di P. de Ambroggi, *Gesù il Cristo*, Brescia 1944); H. Urs von Balthasar, *Theologie der drei Tage*, Zürich 1969 (cit. sec. la tr. di G. Ruggieri, *Teologia dei tre giorni*, Brescia 1990); Id., *Theodramatik III: Die Handlung*, Einsiedeln 1980 (tr. ital.: *Teodrammatica: 4. L'azione*, Milano 1982); M. Bordoni, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, 3 voll., Roma 1982-1986; Id., *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Brescia 1988; L. Bouyer, *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et Christologie*, Paris 1974; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921; Id., *Jesus*, Berlin 1926; Id., *Neues Testament und Mythologie*, adesso in H.W. Bartsch (Hrsg.), *Kerygma und Mythos*, I, Hamburg-Volksdorf 1951<sup>2</sup> (fra le traduzioni italiane si può vedere: *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, Brescia 1970); Id., *Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates* (qui cit. sec. la tr. ital. di A. Rizzi, in R. Bultmann, *Credere e comprendere. Raccolta di articoli*, Brescia 1977, 599-613); O. Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg 1922; Id., *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1932; G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of*

*a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1990 (tr. ital. *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, introduzione di C. Molari, Assisi 1990); I.U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919; K. Barth, *Die Lehre von Gott*, Zweiter Halbband, Zürich 1959<sup>4</sup> (1943<sup>1</sup>); Id., *Die Lehre von der Versöhnung*, Zürich 1960; Id., *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Zürich 1964<sup>8</sup> (1932<sup>1</sup>); Ch. Duquoc, *Christologie. Essai dogmatique: L'homme Jésus*, Paris 1968; Id., *Christologie. Essai dogmatique: Le Messie*, Paris 1972; G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, II, *Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt*, Tübingen 1979; P. Galtier, *L'Unité du Christ-Être-Personne-Conscience*, Paris 1939; L. Loizeau de Grandmaison, *Jésus-Christ*, Paris 1928 (l'opera apparsa postuma in 2 voll. fu sintetizzata in un volume a cura di J. Huby più agile che ebbe anche una traduzione italiana, *Gesù Cristo. La sua persona, il suo messaggio, le prove*); R. Guardini, *Der Herr: Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Colmar 1937; A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900 (qui cit. sec. la tr. di G. Bonola); Id., *L'essenza del cristianesimo*, Brescia 1980, condotta sull'edizione del 1901; J. Hick - P. Knitter (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1987 (tr. ital. *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*. Introduzione di C. Molari, Assisi 1994); P. Hünermann, *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit*, Münster 1994; E. Jüngel, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem*, adesso in E. Jüngel, *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1972; M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, Leipzig 1892 (qui cit. sec. la ried. di E. Wolf, nella «Theologische Bücherei», II, München 1953); E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 51 (1954), 125-153; W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974; I. Koncsik, *Christologie im 19. und 20. Jahrhundert*, Freiburg-Basel-Wien 2005; H. Küng, *Christ sein*, München 1974; A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902 (qui viene cit. nell'ed. del 1903, riproposta nella raccolta di scritti *Alfred Loisy*, présenté par G. Mordillat et J. Prieur, Paris 2001); B. Lonergan, *De constitutione Christi ontologica et psychologica (ad usum auditorum)*, Roma 1961<sup>3</sup>; J.P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, 1: *The Roots of the Problem and the Person* (qui cit. sec. la tr. ital. *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, Brescia 2001; al I vol. Meier ne ha fatti seguire altri tre); T. Merrigan - J. Haers (ed.), *The Myriad Christ: Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*, Leuven; J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris 1996 (ma l'opera è solo la prima di una trilogia. Seguiranno nel 2005: *Dieu qui vient à l'homme. De l'apparition à la naissance de Dieu*, 1: *Apparition* e, nel 2007, *Dieu qui vient à l'homme. De l'apparition à la naissance*

*ce de Dieu, 2: Naissance*); Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972 (tr. ital. *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia 1973); J.H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (II ed.; la prima era apparsa nel 1845. Qui viene citato nella traduzione di A. Prandi, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Bologna 1967); W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964; Id., *Systematische Theologie*, II, Göttingen 1991 (qui citato sec. la tr. ital. di D. Pezzetta, *Teologia sistematica 2*, Brescia 1994); K. Rahner, *Chalkedon - Ende oder Anfang?*, in H. Bacht - A. Grillmeier, *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg 1954 (qui citato sec. la riformulazione del I vol. delle *Schriften zur Theologie*, 169-222, dello stesso anno, con il titolo di *Probleme der Christologie von heute*); Id., *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, München 1976 (tr. ital. *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Alba 1977); G. Ruggieri, *Per una cristologia relazionale. La fede in Gesù Cristo in una società multiculturale*, in «Synaxis», 17 (1999) 1, 121-135; Id., *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità*, Roma 2007; E. Schillebeeckx, *Gesù*.

*La storia di un vivente*, Brescia 1976; Id., *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Brescia 1980 (per la discussione suscitata da questi due libri, cfr. Id., *La questione cristologica: un bilancio*, Brescia 1980); F.D.E. Schleiermacher, *Ermeneutica*, a cura di M. Marassi, Milano 1996; P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1970 (or. ol. 1969); A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906 (qui cit. sec. la II edizione del 1913, ripresa nella VI del 1950 e tr. in ital. da F. Coppellotti: *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Brescia 1986); L. Seiller, *La psychologie humaine du Christ et l'Unicité de la Personne*, Paris 1949; J. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Petropolis 1991 (tr. ital. *Gesù Cristo liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazaret*, Assisi 1995); Id., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las victimas*, Madrid 1999 (tr. it. *La fede in Gesù Cristo. Saggio a partire dalle vittime*, Assisi 2001); P. Tillich, *Systematic Theology*, II, Chicago 1957 (citata sec. la tr. ted. rivista e modificata dall'autore: *Systematische Theologie*, II, Stuttgart 1958); *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markus*, Göttingen 1901.